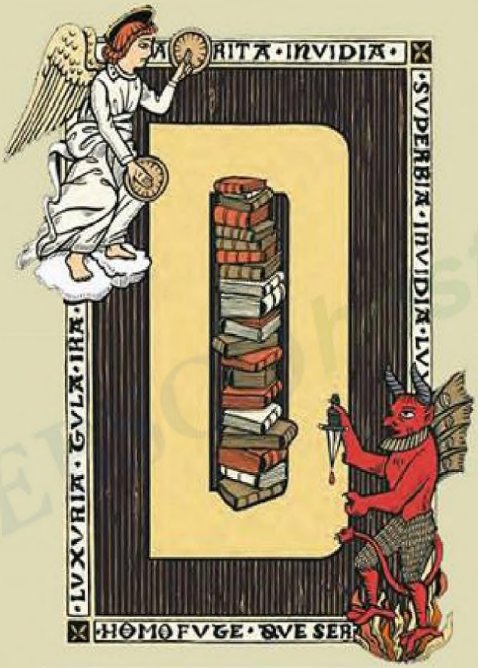
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:16 | SAYI:65 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2013 | ISSN: 1303-7242



MARJİNAL SOHBETLER-I

"ENTELEKTÜELLER VE AYKIRILIKLARI"

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

MARJİNAL SOHBETLER-I

"ENTELEKTÜELLER VE AYKIRILIKLARI"

65

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 65
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Editör: Cansu Özge Özmen
Halkla İlişkiler ve Abonelik: Erhan Alpsuyu
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
•
Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay
•
Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin,
Ufuk Coşkun, Cem Deveci, Ahmet İnam,
Hasan Bülent Kahraman, E. Fuat Keyman,
Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk ,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

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

Reklam kabul edilmez.

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

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Aziz Tuna

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3500 adet
Temmuz 2013

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: Shakespeare's Globe Tiyatrosu için Tara Hale tarafından tasarlanan Dr. Faust gravürü.
Arka Kapak Resmi: "Aziz Jerôme'un Tefekkür Mesaisi", Pieter Coeke van Aelst, 1530.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Uğur Kömeçoğlu 11
Kurumsal Yapıların Dışındaki Dinsellik, Sembolik Değer Sistemleri: Yeni Çağ Akımı'nın Kökenleri, Popüler Dinsellik Çalışmalarına Bir Giriş Denemesi

ELEŞTİRİ

Necati Polat 53
Oğuz Atay Nerede?

AYKIRILIKLAR

Mehmet Şiray 87
Filozofun İmzası: İz, Takipçi ve Köken Üzerine

Özgür Taburoğlu 97
Žižek'deki "Boşluk" Lacan'daki "Keyif"

Koray Tütüncü 107
Richard Rorty'nin Liberalizmi Üzerine

Armağan Öztürk 131
Rawls'un Adalet Teorisinin İdeolojik Sınırları Üzerine Bir Eleştiri

Süreyya Su 147
Gilles Deleuze'ün Düşüncesinde Göçebelik ve Virtüellik

Derda Küçükalp 167
Nihilizm Çağında Bir Ahlâk ve Politika Filozofu Olarak Nietzsche'nin Önemi

FOTOĞRAF ARKASI

İlknur Gürses & Dilek Takımcı 191
Transgresyon ve Fotoğrafta Aşırılığın Estetiği: Witkin ve Serrano

PORTRE

Rafet Uçkan 221
Kurtuluş Kayalı'da "Bir Direnç Kalesi Olarak" Yerlilik ve Yerliliğin Dönüşümü

KENZ

Özgün Burak Kaymakçı 233
İkinci Dobretsberger Dosyası: Marjinalizmin Marjinal Yorumu ya da Carl Menger'in Felsefi Temellerine Farklı Bir Bakış



Sen Olmadan Ben Nasıl Konuşabilirim?

Dostlarla gerçek bir sohbetin arayışı içinde oluruz çoğu zaman. Üzerimize çöken yığınla şeyi hafifletmek ve bir nebze olsun avunabilmek için. Mutlu yaşamın elde edilebilir bir nesnesi olamayacağı gibi bir sohbetin de ne zaman geleceği kestirilemez. Özlemini duyurur ve sessizce gider. Sohbet ile bizi esir alan zincirlerden kurtulmak isteriz. Söyleyemediğimiz şey dilimizin ucuna geldiği andan itibaren bu zincirler de ufak ufak kırılır ve bir sohbet başlamış olur. Özgürlüğü sözcüklerde deneyimleriz. Bir akla göre tasnif edilmiş sözcükler bilinmekten çok hissedilmenin aracıdır. Hakikat duygusundan çok hakikatler arasındaki boşluklarda gezinmeyi severiz. Yitirilenin ne olduğunu anlamaya çalışırız. Her sohbet yitirilenin ne olduğunu anlamak için vardır. Bir şeyi elde etmek ve kazanmak amacıyla yapılan bir konuşmaya sohbet diyebilir miyiz? Bu en naif tutumuyla bir görüşme, bir davranış biçimidir. Bir dizi bazı yanıtların üretilmesidir. Oysa bir sohbette daha fazlası beklenir. Paylaşırken yitirileni paylaşırız, kazanılanı değil. Dert ile iletiriz bunu bir başkasına. "Ne uzun zaman oldu!" diye bir dostumuza yakınırken günlük konuşma mecburiyetlerinin ötesinde varlığımızın "sen" olmadan hep suskun kaldığını söyleriz.

Bir sohbette sen ve ben eşit olarak dağılmıştır. Sen ve ben gayri iradi olarak birbirleriyle yer değiştirir. Fark etmeyiz bile bunu. Sen, benin tüm sorumluluğunu üzerine almıştır. Hoşlukla, iltifatla benin ağır yükünü omzuna alır. Yanılgılarına renk katar, güçsüzlüğünü giderir, teskin eder onu. Karşımda ben olmuş bir seni görürüm. Bu geçişteki incelik öylesine karşılıksız, öylesine teklifsizcedir ki tüm hesap ve kitapların arasında bir an dostluktaki bu cömertliği görünce şaşırıp kalırız. Hayret ederiz, sen ve ben bu oyunu nasıl oynayabilir diye? Ve yazık bana ki, bendeki senin sevincine tam ortak olamadım! Sessizlik ve sözcükler arasındaki boşluklar bile bir sohbeti kesmeye yetmez. Ne zaman ki sen kendi yurduna çekildiğinde ve ben küçük hücresine döndüğünde bir sohbet de son sözlerini söylemiş olur.

Felsefenin tüm varlıklarla bir söyleşi gereksiniminden doğduğunu anımsayalım. Bir bitkinin toprakta kök salışından, sonsuzluğun hayâl edilişine dek bu etkinlik varlıklarla kaynaşma bilincini ilke edinmişti. Var olma duygusu, şimdi ve burada bulunma halidir. Felsefe, belirli bir dinleyici kitlesinin önünde ve bir çevrede muhataplarına bu bilinci aşılamanın bir yoluydu. Sokrates'in mutluluğu ve bilgelik aşkı hep dostları ve öğrencileri arasında, onlarla birlikte olmaktı. Soru ve yanıtlarla ilerleyen yöntemi, sözcükleri boşlukta bırakan ironisi, hakikatin ne olduğunu ilk başta bildirmekten kaçman tavrı bir kez daha anımsanmalıdır.

Modern çağın düşünürleri bir anlamda felsefe tarihine en yabancı kişilerdir. Bu halkanın bir parçası olarak kabul edilseler de... Entelektüel, bir "çevre"yi oluşturan unsurlardan adım adım kopmuştur. O tüm çevresini yitirmiştir. Etrafı temaşa ettiğinde ise, insanların, canlıların, doğanın ve tanrının hiç de birbirlerine sen ve ben diye seslenmediğini görecektir. Elbette gelinen noktada tüm günah onun sırtına yüklenemez, bu daha çok zamanın aldığı renk ve tercih edilen yaşam tarzlarıyla ilgilidir. Artık entelektüel, bu yersiz yurtsuz iklimde aykırılıklarıyla öne çıkmak zorundadır. Sınırlardaki yaşamın savunmasızlığı içinde ayakta tutabilecektir kendini. Son yüzyılda bu sınırları aşındıran söylem düzeyinde ne çok ölümcül kavram üretildi: yok sayan, hiçliğe yatkın, uçurumun kıyısında gezinen... Bu kavramlar geçmişin iyilik yuvalarından birer birer kapı dışarı edildi; ama marjinal kılınıp, aykırılaştırıldığı ölçüde de meşruiyet arayışlarına girdi.

"Marjinal Sohbetler" bu sohbet talebinin bir devamı... Sınırlara biraz daha yaklaşabilme isteği...Bir sohbette olduğu gibi önceden hiçbir şeyin belirlenmediği, doğal hali içindeki bir akış...

Kuşkusuz bu söyleşilerimizi, sen ve ben arasındaki dostane teklifsizlik içinde, gelecek sayılarımızda da sürdüreceğiz.

Taşkın Takış

GİRİŞ



Paris - Pont des Arts

KURUMSAL YAPILARIN DIŞINDAKİ DİNSELLİK, SEMBOLİK DEĞER SİSTEMLERİ:
YENİ ÇAĞ AKIMI'NIN KÖKENLERİ, POPÜLER DİNSELLİK ÇALIŞMALARINA BİR GİRİŞ DENEMESİ

Uğur Kömeçoğlu*

Sekiz yıl önce bir "sualtı temizlik hareketi" hakkında çıkan ilginç bir habere göre[1] İstanbul Boğazı'ndaki kirlenmeye karşı mücadele veren çevreci bir grup, bazı dalgıçların boğaz sularına dalmasını sağlayarak katı atık maddelerle oluşturulan dipteki kirliliği tespit etmeye çalışmıştır. Hareketin mensuplarına suyun altında daha çok hangi maddelerle karşılaştıkları sorulduğunda, en çok buldukları nesnelerden birinin asma kilit olduğunu söylemişlerdir. Bu kilitlerin suya atılma sebebi, kilidin açık ve kapalı olması ile bahtın açık ve kapalı olması arasında ilişki kuran "popüler inanışlardır." Nitekim haber, "Denizin Dibi Kısmet Açmak İçin Atılan Kilit-

* Doç. Dr. Uğur Kömeçoğlu, Süleyman Şah Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.

[1] Yaprak Aras, "Denizin Dibi Kısmet Açmak için Atılan Kilitlerle Dolu", *Milliyet Pazar*, 20 Mart 2005, s. 3.

lerle Dolu! ... Grubun En çok Rastladığı İse Genç Kızların Kapalı Kısmetlerini Açmak İçin Denize Attığı Açık Kilitler..." başlıklarıyla verilmiştir. Kısmeti açmak için (ya da kısmet kapanmasın diye) çözündürücü, arındırıcı bir nitelikle özdeşleşen ve âdeta su mitoslarındaki gibi yaşama öncülük eden suya, kilidi açık halde atmak; bunu bir dilek eşliğinde yapmak; kilidi açmak veya kapamak, kısmeti açmak ya da kapamak veya büyü bozmak amacıyla gerçekleştirilen ve akademik literatürde popüler dinsellik kavramıyla da ele alman bir dizi halk inanışı karşımıza çıkıyor. Benzer biçimde kilit sembolizminin yer aldığı bir diğer popüler pratiğin mekânı Afyonkarahisar'ın simgesi haline gelmiş olan Karahisar Kalesi' dir. Bu yapı yerden yüksekliği 226 metre olan volkanik özellikli doğal yükseltiye sahip heybetli bir kaya kütlesi üzerindedir. Geçmişi MÖ 1350' ye kadar uzandığı düşünülen kale artık tabiat dokusuyla o kadar bütünleşmiştir ki âdeta zirvedeki kayaların bir uzantısı gibi durmaktadır. Burası "Anadolu'nun Kilidi" benzetmesiyle anılan birkaç mevkiden biridir. (Diğerleri arasında Eceabat ve Kemer Boğazı vardır.) Afyon'daki inanışa göre, taliplisi çıkmayan ya da evlenme zamanı gelmiş kızlar yanlarında yaşlı bir kadınla bir Cuma günü Karahisar Kalesi'ne çıkar. Zirveye ulaşınca yaşlı kadın, kilidi kızın başında açarsa kızın bahtı açılır. Daha sonra Kız Kulesi mevkiinden, "Bahtım bahtım, altın tahtım, evlenecek vaktım" diyerek kaleden şehre doğru seslenilir. Bu gelenek Hıdrellez günlerinde daha fazla ilgi görmektedir.[2] "Karahisar Kalesi, Hazreti Ali'den Battal Gazi'ye, Beyböğrek'ten Çavuşbaşı'na ve Horoz Dede'ye kadar pek çok efsaneye konu edilmiştir."[3] İsmini Hz. Muhammed'in komutanlarından Halid bin Velid'in oğlundan alan Diyarbakır'daki Hz. Süleyman Camii ve Türbesi'nde gene kısmetin açılması için Cuma namazı sırasında elde kilitle beklenir, namazdan ilk çıkan kişiye kilit verilir ve açması istenir. Buradaki kilit açma ritüeli vekâleten de yaptırılır.[4]

Bu türden inanışlar ve popüler mitik hikâyeler alanı ülkemizde antropolojik, psikolojik, sosyolojik ya da felsefi analizlere yeterince tâbi tutulmamıştır. Halkbilimi ekolünde zengin bir literatür bulunmakla birlikte bu çalışmaların önemli bir kısmı inanışları derlemekten ibarettir. Onları bir araya getirip tasvir etmekle, bazen de ne lüzumsuz ve akıldışı şeyler olduklarından bahisle hurafe denilen bu inanışlardan halkı kurtarmak gerektiğini anlatmakla meşgul olan eğilimler de vardır. Hâlbuki pozitiviz-

[2] Halil Özcan, "Karahisar Kalesi Yıkılır, Aşkımızdan" *Zaman Pazar*, 29 Temmuz 2007, s. 6.
[3] Akt. Afyonkarahisar Belediye Başkanı Burhanettin Çoban.
http://www.afyonhaber.com/genel/medya/karahisar-kalesi-efsanesi.htm
[4] Ali Köse ve Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş, 2010, ss. 220-24.

min son derece yaygın olduğu; sekülerizmin, maddeciliğin ve katı rasyonalizmin moderniteye hâkim olduğu düşünülürse bu türden her şeye bütünüyle aleyhte bir tavır almak çok yerinde bir yaklaşım olmayabilir. Elbette bu eleştiri popüler inanışları çok isabetli bulduğumuz anlamına da gelmez. Ancak ilmî çalışmalarda insan türüne ilişkin hiçbir görüngü saçma sapanmış gibi düşünülmemelidir. Popüler dinsellik aynı yukarıda verilen dalgıçlık örneğindeki gibi suyun yüzeyinde kalınarak tespit edilemeyen ancak derinlere daldıkça ortaya çıkarılan bir mahiyete sahiptir. Derinlik psikolojisindeki bilinçaltıyla yakından ilişkilidir.

Kilit örneğinden yola çıkarak bâtıl inanışlara gark olmuş Doğu toplumları biçiminde, hemen oryantalist yanılgılara düşmemek gerekir. Bir başka haber bu sefer Avrupa'dan, Köln'den (Almanya'dan) geliyor. Bizde kısmetin kapanmasını engellemek için, açık asma kilidi suya atmak biçiminde gerçekleşen ve bu suya atma pratiği nedeniyle kilidi görünmez kılan popüler inanış Avrupa'da daha görünür biçimde ama bu sefer kapalı asma kilitlerle gerçekleşiyor. Avrupalı çiftler bir asma kilidin üzerine isimlerini ya da isimlerinin baş harflerini kazıyıp köprülerin demir parmaklıklarına asıyorlar. Suya atılan ve görünmez kılınan nesne ise kilit değil kilidin anahtarı. O kalbin kapısını başka bir sevgili açmasın ve söz konusu aşk dâim olsun diye –bazısına kalp şekli de verilmiş kilitlerle– kalp kilitleniyor. Bu çiftler köprüye asılan kilidin anahtarını nehre atarak aşklarının bir ömür boyu süreceğini düşünüyorlar ya da müstakbel aşklarının. Bu inanış öyle yaygınlaşmış ki bazı köprülerin demir parmaklıkları kilitlerden görünmez hale gelmiş. Söz konusu geleneğe Avrupa'nın birçok ülkesinde rastlamak mümkün. Ancak Almanya'nın Köln kenti bu konuda en çarpıcı örneklerden biri. Zira şehrin kalbinde bulunan Hohenzollern Köprüsü'nü kimse bu isimle anmıyor artık. "Kilitli Köprü" dendiği zaman herkes biliyor.[5]

Köprüler iki tarafın ayrı düşmemesi gibi bir sembolizm içerdiği için mânidar yapılardır. Dolayısıyla bu çiftler iki kişinin ismini bir kavuşma sembolüne kilitlemiş oluyorlar. Köprülere kilit takma geleneği Avrupa'da 2000'li yıllardan beri artmış. Nasıl başladığı konusunda ise çeşitli rivayetler var. Roma'daki Ponte Milvio Köprüsü'ne kilit takma pratiği, yazar Federico Moccia'nın (2007'de filme de çekilen) çok satanlar arasına girmiş bir romanında bu pratiği gerçekleştiren bir çiftin hikâyesine dayanıyor.[6] Tarihî köprüdeki aydınlatma direkleri kilitlerin ağırlığından dolayı yıkılacak hale gelince Roma Belediyesi bütün kilitleri kaldırmış, ancak

[5] Zeynep Kılıç, "Avrupalıların Dilek Ağacı", *Zaman*, 10 Ocak 2012 (arka sayfa).
[6] http://www.guardian.co.uk/books/2011/aug/24/novel-lovers-padlocks-bridges-moccia

birkaç gün içinde kilitler yeniden ortaya çıkınca, eski direkleri kaldırıp yerine daha sağlam, çelikten direkler koymaya karar vermişler.[7] Sırbistan'da ise geleneğin Birinci Dünya Savaşı yıllarına dayandığı düşünülüyor. Kavuşamayan iki âşığın hikâyesinden etkilenen gençler kendi aşklarının benzer bir sonuçla neticelenmemesi için sevdiklerinin isimlerini yazıp bir köprüye kilitlemeye başlamışlar. Avrupa'daki şehir yönetimlerinin çoğu söz konusu gelenekten rahatsız. Köln'deki köprünün sahibi konumunda bulunan demiryolları işletmesi birkaç kez büyük kilit öbeklerini kaldırma girişiminde bulunmuş fakat halkın tepkisiyle karşılaşınca vazgeçmek zorunda kalmış. Paris ve Floransa'da da benzer tartışmalar yaşanmış. Paris'teki örnekte belediye bir kez kilitleri kaldırmayı başarmış fakat kısa sürede ilgili köprü yeniden kilitlerle dolmuş. Bu inanış Amerika'daki meşhur Brooklyn Köprüsü'ne kadar ulaşmış. Hattâ Vikipedi dünya üzerinde bu pratiğin gerçekleştiği yerlerin bir listesini vermiş ve tam yirmidokuz ülke tespit etmiş.[8]

Bu türden olguları hangi kavramla ele alacağımız önemli bir sorudur. Ülkemizde genellikle benzer fenomenler "inanışlar" kavramıyla ele alınmış ve İngilizce literatürdeki popüler dindarlık kavramı pek kullanılmamıştır. Bunun nedeni konunun ülkemizde antropoloji ve sosyolojiden çok halkbilimi (etnoloji) ve ilahiyat disiplini içinde ele alınmış olmasıdır. İnanışlar konusunda çok çalışma olmakla birlikte Türkçede "popüler dindarlık" kavramını kullanan az sayıda eser yayımlanmıştır.[9] Popüler dindarlığın tezahürleri sadece türbe ziyaretleri fenomeniyle sınırlı da değildir. Aslında eski veya yeni bazı popüler pratiklere ve inanışlara bakarak ele alınan popüler dinsellik ya da dindarlık kavramı son derece muğlâk ya da sınırları belirsiz bir içeriğe sahip olabilir. Akademik dünyada popüler kavramının dinsel dünyanın içinde ayrı ve bağımsız bir yer tutup tutmadığı daima önemli bir soru olmuştur. Tarihsel süreçlere bakarak aydınlanmış bir azınlığın ortodoks tektanrıcılığı ile yeterince bilgilenmemiş eğitimsiz kitlelerin çoklu heterodoks kutsallaştırma davranışları arasında bir karşıtlık öne sürmek yaygın bir yaklaşımdır. Seçkinlerin dinine daima zıt

[7] http://blog.localnomad.com/en/2012/06/25/ponte-milvio-the-bridge-of-love-in-italy/

[8] http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_locations_with_love_padlocks

[9] Halk dindarlığı kavramı daha sık kullanılmış olmakla birlikte, Türkçede "popüler dindarlık" kavramını kitap başlığında görebildiğimiz sadece iki adet akademik eser vardır. Bunlardan birincisi Mustafa Arslan'a aittir ve bir doktora tezi olması nedeniyle etkin teorik tartışmalar içermektedir. "Popüler dindarlık" kavramını başlığında kullanan ikinci kitap Ali Köse ve Ali Ayten tarafından hazırlanmıştır. Teorik katkısı birinci kitaba göre sınırlı olmakla birlikte türbeler hakkında oldukça zengin katkı ve yorumlara yol açan veriler içerdiği aşikârdır. Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı (Çorum Örneği)*, İstanbul: DEM Yayınları, 2004; Ali Köse ve Ali Ayten, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş, 2010.

bir konuma yerleştirilen popüler inanışlar genellikle yüksek bir statüde tanımlanan dinselliğin yanlış kavranılması, eksiltilmesi, saflığının bozulması gibi ele alınmıştır. Bu ikili karşıtlık dâhilinde kitlelerin popüler dinselliğini tamamen içsel dinamizmden yoksunmuş gibi gören yaklaşımlar hâkim bir bakış açısı oluşturmuştur. Bu türden yaklaşımlar, sosyal bilimlerde popüler dinselliği kendi içinde anlamlı olan sosyal olgular bütünü gibi kavramayı zorlaştırmıştır. Hâlbuki popüler kültüre nüfuz eden dinselliğin biçim ve tarzları resmî eğitim kurumlarında, formel ibadet mekânlarında veya modern siyasi hareketler içinde ortaya çıkan dinsellikten farklıdır. Genel anlamda popüler dinsellik ve inanışlar denilen toplumsal olgular sosyal bilimciler için akademik bir kategori olarak son derece sıkıntılı bir alana dönüşmüştür. Popüler olanın, dinin ve kültürün tanımındaki zorluklar, çelişki ve çatışmalar popüler kültür ve popüler dinin tanımlanmasındaki zorlukları da beraberinde getirmiştir. Hurafe tanımlarının ötesinde bu pratiklerin ne gibi sosyal ve psikolojik anlam ve işlevler üstlendiği hakkında yorumlayıcı analitik çalışmaların sayısı çok yetersizdir.

Popüler dindarlığın tanımlanması sorununa ilişkin olarak –sanırım hâlâ en iyi yaklaşım, kitabî resmî dinden bağımsız olmayan ama hep pratik yaşam içinde deneyimlenen "beşeri ve dünyevi din yaklaşımı" biçimindeki popüler dindarlık tanımıdır. Dünyevi veya "bu dünyacı" din biçiminde de ele alınabilir. Çünkü çoğunlukla talep etme biçimleriyle bu dünya için ve bu dünya adına bir fayda elde etmeye yönelik olabilmektedir. Ama bu onu salt faydacı kılmaz ve böyle bir yaklaşıma da indirgenip hapsedilemez elbette.

Formel ve popüler arasındaki etkin veya zayıf ilişki bağlamında Müslüman evliya-baba-dede kültünün, Hıristiyan azizler kültünün ve halkın ikisi arasında gidip geldiği dinsel senkretizme (bağdaştırmaya) dayalı sembolik eylem ve pratiklerin, hem türbelere hem de bazı özel kiliselere yönelen popüler ziyaretlerin sadece niceliksel değil daha çok niteliksel derinlemesine metotlarla araştırılması gerekmektedir. Örneğin senenin iki gününde İstanbul Büyükada'daki Aya Yorgi Kilisesi'ne önemli bir kısmı Müslüman olan fertlerin büyük kalabalıklar meydana getirerek ziyarette bulunması, taşlardan küçük evler yaparak ev sahibi olmayı dilemeleri, benzer talepler için beşik, bebek, araba ve okul resimleri çizmeleri, bu dileklerin gerçekleşmesi için tepedeki kiliseye çıkan yokuş boyunca rengârenk iplikleri hiç kopartmadan yukarıya kadar uzatmaya çalışmaları, bazılarının çıplak ayakla yokuşu kat etmeleri, maddi ve maddi olmayan emeller için dilek tutmaları popüler dinselliği inşa eden sayısız sembolik eylem ve davranışlara yalnızca birer örnektirler.

Gene İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın hemen arkasında, Kâtip Çelebi Caddesi üzerinde Vefa Kilisesi (ve Ayazması) bulunur. Orada da anahtar ve kilit sembolizmi yaygındır. Bu kiliseye başkanlık yapmış olan Strato Dolçinyadis'in bir gazete röportajında kullandığı ifadelere göre, "kilisenin altındaki ayazma, 1080'lerden beri var. Gerçi Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u aldıktan sonra kilise yok oluyor, haliyle ayazma da. Ne var ki, 1750 yılında bir Rum bu araziyi satın alıyor, tesadüfe bakın ki, kızı da rüyasında bahçenin altında bir ayazma olduğunu görüyor ve babasını o ayazmayı bulmaya ikna ediyor. 1755'te buluyorlar. Akan suyun kutsal olduğuna, her derde deva olacağına inandıkları için de buraya bir kilise yapıyorlar."[10] Buranın aslında Arnavut kökenli bir Hıristiyan ortodoksun bahçesi olduğu da söyleniyor. Bu şahsın Maria adındaki kızı bir gece rüyasında Meryem Ana'yı görür. Bahçeye kilise inşasıyla ilgili ilham bu rüyadan gelir. Nitekim bir su kaynağı bulunur ve aile kendi parasıyla ufak bir kilise inşa eder ve Hz. Meryem'e adar. Bu yüzden bu mabet Meryem Ana Kilisesi olarak da biliniyor. Her Salı ve Perşembe günleri isteyenler bu kiliseyi ziyaret edebiliyorlar. Her ayın birinde ziyaret etme geleneği yaygın olduğu için halk arasında daha çok Aybir Kilisesi ya da Ayın Biri Kilisesi diye anılıyor. Buradan alınan küçük bir anahtarla kilisenin içindeki çeşitli kilitleri (kapı ya da kutu kilitlerini) "açma hareketi" halk arasında bir ritüele dönüşmüş durumda. Anahtarı aldıktan sonra dilekleri gerçekleşirse anahtarı kiliseye geri getirmeleri gerektiğini düşünüyorlar ki bir başkası da aynı uğurlu anahtarı kullanabilsin. Benzer biçimde Ankara'nın en eski yerleşim alanı olan Ulus'taki Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin güney duvarına bitişik olan Hacı Bayram-ı Veli Türbesi'ne gelenler isteklerine uygun olan anahtar türüyle minarenin kapı kilidinde "açma hareketi" yaparak dilek tutuyorlar.[11] Anahtar çok yönlü bir sembol. Ev, araba, işyeri kapısı bir anahtarla açılır, öte yandan soyut ya da somut herhangi bir isteğin gerçekleşmesi için o isteğin önündeki sembolik kilidin açılması gerektiği düşünülür. Aslında anahtar sembolü en dipte bilinçaltının eşiğine işaret etmektedir.

İstanbul'da Müslümanların bir türbeyi ziyaret eder gibi ziyaret ettiği başka kiliseler de vardır ancak bu kiliseler arasında Vefa Kilisesi ve Aya Yorgi Kilisesi en popüler ziyaret mekânlarındandır. Öte yandan İstanbul' da 480 civarında Müslüman türbesi bulunmaktadır. Bunlardan Eyüp Sultan Türbesi gibi en popüler olanlarını Osmanlı'dan beri Hıristiyan ve Yahudilerin de ziyaret ettiği bilinmektedir. 480 kadar türbeden mimarî özel-

[10] http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2004/09/18/523870.asp
[11] Erhan Doğan, "Türbede Umut Kuyruğu", *Sabah'la Günaydın*, 2 Şubat 2004, s. 1.

likleri en önemli olan 120 türbeye İstanbul Türbeler Müzesi Müdürlüğü bakmaktadır. Serhat Teksarı resim, kroki ve adresleriyle İstanbul'daki 128 türbeyi gösteren önemli bir derleme yapmış, ayrıca 487 türbenin adresini vermiştir.[12]

Popüler din kurumsallaşmış dinsel yapıların formel yaptırımlarından yoksun kalan gayri resmî pratikler, inanışlar ve dinsel ya da kısmen dinsel-metafizik içeriğe sahip olan folk dışavurum tarzları gibi ele alınabilir. Ancak resmî din ile popüler din arasındaki ayrımının yapaylığı ve yüzeyselliği eleştirilebilir ve ikisi arasındaki ilişkinin sadece karşıtlıkla tanımlanamayacağı iddia edilebilir. Resmî din formunu ve popüler dinsellik tarzlarını tamamen ayrı, sabit ve bağımsız mevcudiyetler gibi görmek yerine bunların karşılıklı ilişki içinde olabileceğini düşünmek, daha doğrusu bu ilişkinin diyalektik niteliğini göstermek daha üretken bir sosyolojik yaklaşım oluşturmaktadır. Örneğin Hıristiyanlıktaki azizlik makamı çoğunlukla resmî dinin bağımsız olarak verdiği/tanıdığı bir statü olmakla birlikte, resmî dinin popüler dinsel şahsiyetleri tanıması ve kabul etmesiyle verilmiş olan azizlik ya da azizelik statüleri de vardır. Kiliselerdeki ayazma geleneğinin ortaya çıkışı bile pagan inanışlardaki kutsal su kaynaklarının Hıristiyanlaştırılmasıyla başlamıştır.

Ancak antropolojik çalışmalarda formel ve popüler dindarlık ayrımı özellikle Robert Redfield'ın öncülüğünde "büyük ve küçük gelenekler" gibi daha genelleştirilmiş bir ikili karşıtlık içinde düşünülmüş ve bu iki alanın mutlak biçimde olmasa da bağımsız niteliklere sahip oldukları varsayılmıştır. İkisi arasındaki etkileşim yukarıdan aşağıya dikey hiyerarşik biçimde çizilmiş, çeşitli kavramların büyük gelenekten küçük geleneğe doğru değişerek, hattâ bozularak akması, sızması söz konusu edilmiştir. Robert Redfield bazen kısmî çift yönlülük veya mütekabiliyet ilişkisi üstünde durmuş olsa da (Hint, Çin ve İslâm kültürleri hakkındaki bazı çalışmalara referans vermiştir) bu yaklaşımı üretken bir düzeye çıkarmamış ve resmî ile popüler arasındaki mutlak ayırıcı ikili karşıtlığı temel bir varsayım gibi muhafaza etmiştir.[13]

Ancak saha çalışmalarında formel ve popüler yapılar arasında tek yönlü bir akıştan çok, dairesel bir akışı veya karşılıklı bir alışverişi vurgulamak daha analitik bir bakış açısı sağlayacaktır. Bu bakış açısı örneğin evliya kültüyle azizler kültünün özelliklerini veya ikisi arasında gidip gelen dinsel senkretizmi inceleyecek olanlara anlamlı bir çerçeve sunabilir.

---

[12] Serhat Teksarı, *İstanbul Türbeleri, İstanbul'da Tüm Ziyaret Yerleri Rehberi*, İstanbul: Gül Neşriyat, 2005.

[13] Robert Redfield, "The Social Organization of Tradition", *The Far Eastern Quarterly*, vol. 15, No:1, 1955, ss. 13-21.

Antropolojideki büyük gelenek ve küçük gelenek ayrımı popüler dinin kısmen yanlış kavramlaştırılmasına yol açmıştır. Bu sorunlar seçkinlerin kentli, eğitimli, medeni, aydın ve kitabî olarak tanımlanan dinine daima karşıt bir konuma yerleştirilen kırsal, ilksel, sözlü, mitsel, ilkel, düşünümden uzak ve geleneksel olarak tanımlanan popüler din olgusuyla ilişkili sorunlardır. Elbette popüler dinsellik kırsal yaşamın hüküm sürdüğü bölgelerde veya kırsala yakın bölgelerde yaygınca tespit edilebilir, ancak şehir ortamında da –özellikle gelişmekte olan ülkelerin büyük şehirlerinde– popüler din canlılığını korumakta ve sekülerleşme teziyle bozucu bir ilişkiye girmektedir. Bu konuda Batı'da ve Batı-dışı bağlamlarda popüler dinin yeni etkinliği hakkında son derece zengin ve hacimli veriler elde edilmektedir. Sekülerleştirici kapitalist gelişmenin geri döndürülemez olduğu iddiası kent yaşamı içindeki kitlelerin popüler dinsel duyarlılıklarının görmezden gelinmesine yol açmıştır. Elbette kentsel gündelik yaşamın kültürel modelleri içinde dinsel sembolizm yoğunluğunda bir azalma gözlenebilir. Ancak gittikçe gelişen bir literatür, popüler dinselliğin muhalif bir güç gibi sekülerleştirici trendlere direndiğini, varlığını yeni ve geleneksel biçimlerle sürdürdüğünü göstermektedir. Klasik sosyoloji bu türden popüler dinsel gerçekliğin karmaşıklığını işlevsel kategorilere indirgemiştir. Zira sosyolojik akılcılık uzunca bir süre dinselin aydınlanma öncesi, hattâ farkındalık öncesi bir aşamaya ait olduğunu düşündüğü için popüler inanışların da bütün sembolik yoğunluğuyla birlikte ele alınmasına engel olmuştur.

Yukarıda bahsi geçen türbe, ayazma ve kilise türü mekânlar daha çok kadınlar tarafından ziyaret edilmektedir. Hattâ Köse ve Ayten'in çalışmasında ele alınan türbelerin ziyaretçileri hakkında yüzdelik oranlar bile verilmiştir. Buna göre ziyaretçilerin yüzde 62'si kadındır, şehir merkezlerinde bu oran daha da yüksektir.[14] Köse ve Ayten bu durumu kadınların ülkemizde çoğu zaman camiden dışlanmış olmasıyla açıklamaktadır. Kutsalın hissedilmesini erkekler camide yaşarken "kadınlar da aynı hissi türbelerde aramaktadır. Bu açıdan bakıldığında türbeler, tabiri caizse, kadınların camisidir" değerlendirmesini yaparlar.[15] Kadınların çokluğuna ilişkin bu yorum ne kadar geçerlidir tartışılabilir. Kadınların camileri erkekler kadar kullanabildikleri Türkiye dışı kültürlerde gene türbe ziyaretçilerinin çoğu kadınsa bu iddia geçerliliğini yitirebilir. Sanırım sebep sonuç ilişkileriyle ilerlemek yeterli olmamaktadır. Öte yandan erkek egemenliğinin kadına bakışıyla resmî dinin popüler dindarlığa bakışının aynı nite-

[14] Köse ve Ayten, *a.g.e.*, s. 48.
[15] Köse ve Ayten, *a.g.e.*, s. 51.

lemelere sahip olduğunu söylersek, Köse ve Ayten'in iddiasını başka bir düzeyde daha anlamlı kılabiliriz. Kadınlara yönelik olarak onları sürekli irrasyonellik ve yapaylıkla etiketleyen erkek egemen bir kültürel bakışla, popüler dindarlığı irrasyonellik ve yapaylık gibi gören resmî din bakışının örtüşmesi dikkat çekicidir.

Gerçekten de popüler dindarlıkta âdeta feminen ya da anaç bir taraf vardır ve bu durum erkek egemen bakış açısının kadına yönelik küçümseyici ve dışlayıcı tavrına yeni fırsatlar sunmaktadır. Hâlbuki kadınların türbe ve benzeri mekânlardaki çokluğu meselesi erkek egemen yaklaşımdaki gibi kolayca çözümlenemez. Cristián Parker, küresel kapitalizmin egemen seküler kültürüne karşı popüler dinin bir "karşı kültür" gibi yorumlanması gerektiği konusunda ısrarcıdır.[16] Popüler dinin kuru bir akılcılığa karşı geliştirdiği muhalefetle neyi pekiştirdiğini, onayladığını veya doğruladığını daha çok Latin Amerika bağlamında ele almaktadır. Sekülerizmin erkek egemen resmî kültürüne karşı, ayrıca *machismo* kültürüne karşı popüler dinin feminen bakış açısını destekleyip pekiştirdiğini düşünür. Geç modern dönemde araçsal akılcı patriarkal sekülerizm karşısında şefkat, merhamet, huzur, hayatın iyicil ve duygusal biçimde serpilmesi yönündeki duyarlılıkların yitirilmesi, buna karşılık anne arketipinin doğaya ve feminenliğin şefkat damarına yakın olması, toprak ana metaforuyla, doğurganlıkla, hayata hayat katan özelliğiyle, analığın verdiği koruyuculuk ve merhametle ve her türlü sosyal, psikolojik, sınıfsal yıkım karşısında yeniden yaşamı canlandıran ümitvar kadın duruşuyla çaresiz kitleler için bambaşka bir direnişi sembolize etmesi, yokluk karşısında bolluk ve bereketi temsil etmesi, soğuk akılcı sekülerizm ve eril materyalizm karşısında yitirilmiş bir cennet adına tüm *maternal* yeniden dirilişe ve optimizme işaret eden dişil yaşam mücadelesini yeni bir boyutta canlandırıyor olması, (bunların tümü) salt dünyevi egemenlik karşısında ve erkeklerin dünyayı güç ve sömürü ortamı haline getirmeleri karşısında feminen bir direniş diliyle metafizik bir talepkârlık oluşturmaktadır. Sembolik bir dille Tanrının şefkat ve merhamet içeren isim ve sıfatlarının bu dünyadaki yansıması gibi duran *maternal* veçhedir bu, belki de anne arketipidir.[17] Türbeleri ve popüler kiliseleri ziyaret edenlerin çoğu kadındır. Bunun sebebi kadınların Tanrı'mn Cebbar ve Kahhar isminden çok Rahim ismine daha fazla aynalık etme potansiyelleriyle ilişkilidir. Bu mekânlardaki kadın sayısının çokluğunu kadınları olumsuz yönde etiketlemenin bir yo-

[16] Cristián Parker G., "Modern Popular Religion: A Complex Object of Study for Sociology", *International Sociology*, 1998, 13 (2): 195-212.

[17] Popüler dinin feminen bakış açısını pekiştirmesi hakkında ve "Tanrı'mn *maternal* yüzü" ifadesi için bkz. Parker, "Modern Popular Religion", s. 203.

lu gibi kullanmak hiçbir analitik değere sahip değildir. Maalesef kadınların (erkekler gibi çalışmayıp gündüzleri evde kaldıklarından bahisle) bu türden akıllara seza işlere vakit ayırabildiklerini iddia eden son derece yüzeysel yorumlar yapılabilmektedir.

Cristián Parker'a göre popüler dinselliğin kült bir formdan ibaret olduğu düşüncesi popüler inanç fenomenlerini bütün özellikleriyle kavrayamayan bir yaklaşımdır. Aydınlanmacı Batı *logos*unun terimleriyle ortaya çıkmasa da, popüler din yaşam ve tarih içinde telaffuz edilen bir tür dinsel söz gibidir.[18] Parker için popüler inançta bütünüyle popüler bir teodise bulmak mümkündür. Popüler inanç hayatın Tanrısını savunur [İslâm bağlamında Hayy, Muhyî, Rezzâk ve benzeri isim ve sıfatlarla]. Popüler iman formunda kötüden iyiye geçişin, tehlike ve mutsuzluktan esenlik ve mutluluğa geçişin, hastalıktan sağlığa, ümitsizlikten ümide, pek insancıl olmayan durumlardan çok insancıl olanlara, ölüm hallerinden yaşam hallerine geçişin imkân dâhilinde olduğuna kesin bir dille/sözle inanılır. Parker için bu bir Marksist yabancılaşma ya da ezilenin iç çekişi gibi değildir. Zira alt gelir grubu olsun üst gelir grubu olsun, kentli ya da kırsal kesimden olsun, eğitimli ya da eğitimsiz olsun bazı popüler dinsel tarzlar bütün iktisadi sınıflar tarafından paylaşılabilmektedir. Üstelik günümüzde popüler dinsellik, sadece Tanrı'mn mucizevî biçimde müdahale etmesini uman ve böylece insanın bütün eylem potansiyelini durduran bir inanç değildir artık. Nitekim Parker'a göre Özne, sadece istemeli değil aynı zamanda beşerî eyleme de geçmelidir. Evet bu özne, aşkın/müteâl olana referansla ritüel bir eylemde bulunur. Ama eylem orada durmaz. Modern dönemde bu ritüel eylem aynı zamanda seküler alana yönelen sosyal eylemle desteklenir (örneğin işsizse iş arar, hastaysa doktora gider). Özne müteâl gücün müdahalesine inanır, çünkü yaşamın temelinin, kuruluşunun ve dayanağının kendi kapasitesinin ötesinde olduğunu bilmektedir.[19] Popüler dindarlık kitlelerin acı, ıstırap, sıkıntı, dert, tasa, gam, keder, çaresizlik, kaza, tehlike, şiddet, düzensizlik, hastalık ve ölüm gibi hiç sona ermeyecek olan tüm *pereniyal* sorunlar karşısında insan türünün kutsal bir kubbe altında emniyet içinde yaşama arzusundan kaynaklanır. Popüler dindarlık Kartezyen bilimselcilik karşısında Aşkın olana gönderme yaparak direnir. Burada söz konusu olan şey büyüsel manipülasyonun anlık ve mekanik sonuçlarına inanan bütünüyle bâtıl bir zihniyet değildir.[20]

---

[18] Parker, *a.g.e.*, 208.
[19] Parker, *a.g.e.*, 208.
[20] Popüler dindarlığı olumlayan bu ifadeler için bkz. Parker, "Modern Popular Religion", ss. 208-209.

Bu yüzden popüler din kavramı mutlak biçimde tanımlanan ikili bir karşıtlığın sadece tarafı olmak yerine, pratik hayattaki dinselliğe tekabül ettiği zaman daha meşru biçimde anlam kazanır. Pratikteki dinin bazı özellikleri, tarihsel topluluklarda, kişiliklerde ve coğrafi yerelliklerde kökenlerini bulmuştur ve resmî otorite biçimlerine direnmeleri bakımından da çoğunlukla tutucu tavırlar sergiledikleri öne sürülebilir. Gene de Sünnî kentli İslâm ve heterodoks kırsal İslâm gibi ayrımlar problemli kavramlaştırmalara yol açmıştır. Bu ayrım yukarıda değinilen Redfield'daki gibi büyük gelenekle küçük gelenek arasındaki ayrıma uymaktadır ve kentli İslâm ortodoks ve Sünnî; kırsal İslâm ise heterodoks (mitik inanç ve kültlerle karışmış) gibi tasnif edilir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre bu verimsiz bir tasniftir, çünkü Türkiye'de halk İslâmı'na mensup asıl büyük kitle Sünnî eğilimlidir; ancak Alevî kesimden ayrıldığı birçok hususun yanında, onunla birleştiği noktalar da vardır. Çünkü aynı ortak tabana dayanır, bu ortak taban halk İslâmı'dır.[21] Bu tabana pratikteki din de diyebiliriz. Popüler ve seçkin dindarlık ayrımını bozan kavrayışlara bizi en çok yaklaştıran tarihsel figürasyonlardan biri Mevlânâ olmuştur. Zira onun temsil ettiği akım, seçkin ve popüler arasındaki başarılı örgünün, hem seçkin hem popülerin (ne seçkin ne popülerin) en müstesna şeklidir. Onun eserlerindeki müzikaliteyi, coşku, kudret ve derinliği kavramak avamın harcı değildir; ne var ki kitleleri peşinden sürüklemeyi başarmıştır. Mevlânâ 17 Aralık 1273'te vefat etmiştir: "Cenazesi, Müslümanların dışında Ermeni, Rum ve Musevîlerin de iştirak ettiği bir törenle kaldırıldı. İzdihamda tabutu birkaç defa parçalandı."[22] Büyük gelenek ve küçük gelenek veya seçkinlerin dindarlığı ve popüler dindarlık ayrımını bozan bir başka örnek daha verilebilir. Ashab-ı Kehf'in isimleri Kuran'da geçmemekle birlikte tefsir kitaplarında yedi isim; Yemliha, Mekselina, Meselina, Mernuş, Debernuş, Sazenuş, Kefeştatayuş biçiminde anılmaktadır. Onlara zulmeden Romalı iktidar sahibinden Dakyanus diye bahsedilmektedir. Bu bilgilere son zamanlarda bazı televizyon kanallarında kravat ve takım elbisesiyle seyirciye dinî bilgiler aktaran şahısların sözlerinde bile popüler bir tarz içinde rastlanabilmektedir. Ashab-ı Kehf'i bekleyen çoban köpeğinin adının Kıtmîr olduğu bilgisi de yaygındır. Kıtmîr kelimesi Kuran'da geçmektedir. Ancak Kehf suresinde değildir. Bununla birlikte satır ve kelimeleri birbirine bakan sayfalardan oluşmuş muntazam hatla (Hafız Osman hattıyla) dizilmiş Kuran baskılarında Kehf suresi 22. Ayette geçen "sâminühüm kelbühüm" (sekizincisi köpekleridir) ifadesinin altında yap-

[21] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 16.
[22] Avni Özgürel, "Mevlana'nın Öldüğü Gün", *Radikal*, 04 Ocak 2004, s. 9.

raklar delinse Fâtır suresindeki Kıtmîr kelimesi az bir inhirafla görünmekte ve o kelbin isminin böylece anlaşılmakta olduğu düşünülmektedir. Kuran'da nazar ayetleri diye bilinen ayetleri Arapça bir daire şeklinde yazma pratiği, sonra o daireyi içe doğru Ashab-ı Kehf'in yedi kişilik isimleriyle devam ettirme, ortaya da koruyucularının ismi olan Kıtmîr kelimesini yazma ve bunu üstünde taşıma Ehl-i Keşf Hak dostlarının bildiği ve nazardan korunmak için faydalı saydığı sırlar cümlesindendir. Kitaba ve Sünnete dayanmayan bu pratik Ehlullah'ın sırrım keşfettiği bir uygulama olarak kabul edilmiştir. Fakat resmî dinin aklîleştirilmiş yorumlarında bu gibi yaklaşımlar eleştirilmektedir. Resmî din yorumcuları çoğunlukla bunları kabul etmezler. Aslında halk da bu uygulamayı yaygın biçimde bilmez. Bu tür örnekler gene resmî ve popüler din ayrımını bozmaktadır. Ne resmîdirler ne de popüler. Sufizm ve onun içindeki Sembolizm, seçkinlerin dindarlığı ve popüler dindarlık gibi ikilikleri bozan bir akımdır. Hattâ seçkinlerin dindarlığı bile homojen değildi ve halk dindarlığı hakkında uzlaşı içinde olmadıkları vâkiydi. İslâm düşünce tarihinde Eş'ârî kelâmcılar başta tevhid olmak üzere İslâm'ın esaslarını aklî olarak kavrayamayan kimsenin gerçek bir Müslüman olamayacağını düşünürken, bu seçkinlerin çağdaşları olan Orta Asya'daki Mâturidî kelamcılar kapsamlı/aklî bilgileri olsun olmasın Türklerin yaşadığı İslâm şeklinin sahih olduğunu söylüyorlardı.[23] Seçkin ve popüler dindarlık gibi ikili karşıtlıkları kullanmanın araçsal bir faydası olabilir elbette. Fakat ayrıma normatif bir anlam atfetmek iktidar ilişkileri oluşturmaktan başka bir anlama gelmeyecektir.

Popüler dindarlıktaki birtakım ritüelleri ve inançları sadece çok eski çağlardan arta kalan, âdeta modern zamanlara kadar yaşam mücadelesi vermiş hurafeler, tortular ve basit ilkel biçimler gibi okumak da tek başına çok açıklayıcı değildir. Zira popüler dinin aldığı biçimler, yakın dönemlerden bazı toplumsal unsurları kendi içine katabilir veya tamamen yeni formlar da içerebilir. Popüler dine sadece mantık öncesi, akıl öncesi veya mantık ve akıl ötesi özellikler atfetmek ya da onu akıl almaz (akıllara seza) saymak, sadece duygusallık ve yapaylıkla özdeş tutmak, dolayısıyla ona sürekli psikolojik bir ötekiliği ya da irrasyonelliği atfetmek de her zaman açıklayıcı olmayabilir. Din konusu içinde Kartezyen bilimselcilik yaparak fazla ilerlenemez. Popüler dinin veya halk dininin yalnızca pragmatik, gizemli, mistik olduğunu varsaymak çok dar bir dinsellik kavramlaştırmasının sonucudur ve kurumsallaşmış resmî dinin bu konuya ilişkin fazla modernist/rasyonalist/kanonlaşmış/aklîleşmiş yaklaşımlarıyla paralellik arz eder. Bu anlamda resmî din ve resmî ideoloji örtüşmektedir.

[23] Fazlurrahman'a referansla aktaran Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, ss. 107-108.

Fakat neredeyse bir asırdır sürdürülen mücadele stratejisinin bir sonuca varmadığı da ortadadır. Diyanet İşleri Başkanlığı il müftülükleri aracılığıyla yaygın olan bid'at ve hurafeleri araştırma niyetiyle yola çıkarak 2006 yılında 1380 adet hurafe tespit ettiğini iddia etmiştir ve Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bir üyesi bu inanış ve pratikleri cazip hale getiren etkenlerin başında "kolaycılık hevesinin" geldiğini ileri sürmüştür.[24] Elbette bu son derece yüzeysel ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Aslında popüler dindarlığın anlamı, uygulamaları ve biçimleri hakkında sosyolojik planda yeni bir şeyler öğrenmek ve daha anlamlı yorumlar getirmek istiyorsak resmî yorumların ötesine geçmek gerekiyor. Türkiye'de resmî din kurumunun ve ilahiyatçıların yorumları çoğunlukla böyledir ve laikçi çizgiden çok farklı bir duruş sergiledikleri söylenemez.

Şerif Mardin'in (sanırım Türkçeye düzgün çevrilmemiş ifadesiyle), "bu konuda seçkin tabakanın radikalleriyle onlara karşı çıkan dinciler arasında çok belirgin bir fikir birliği oluşmuştur."[25] Popüler dindarlığı "laikler kadar küçümseyen ilerici dindarlar, bu durumun karşısında laikler kadar şaşırmışlardır. Zira zaman zaman karşılarına [volk İslâm'da] dinin hiç tanımadıkları şekilleri çıkmıştır."[26] Mardin'e göre "dini ciddiye alan veya almayan kimseler, halk inançlarının kendi içinde anlamlı bir tür olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun için yalnız hurafeden bahsetmişlerdir."[27] Popüler din konusundaki kavrayışımızı artırmak için sosyolojik planda dinsel beşerî davranışın tanımını genişletmek ve türbelere, bazı özel kiliselere, ikonalara, ayazmalara, muskalara, bakışa atfedilen gücü, doğaüstü düzelme ve iyileşme gibi olgulara yönelmeyi ve benzerlerini dinsel içerikli davranış ve eğilimlerin dışında tutmamak gerekiyor. Doğrudan bu tür inanışları halkın dinin gerçek mânâsını kavramadaki başarısızlığının, cahilliğinin veya yetersizliğinin kanıtları gibi kolay, yalın, basit ve indirgemeci bir düzeyde ele almak yerine, bireylerin ve toplulukların kendi dünyalarına anlam verdikleri sembolik sistemlerin parçaları gibi görmek ve bu sembolik sistemlerin sosyolojide ve derinlik psikolojisinde ne gibi değer, anlam ve fonksiyonlar üstlendiğine bakmak gerekiyor. Bu noktada Mardin'in sorusu mânidardır: "Durkheim 1890'larda Avustralyalı yerlilerin bir inancına bakabilmişse, Malinowski Trobriand adalıların inançlarını o toplumun strüktür bütünü içine yerleştirebilmişse, hele Lévi-Strauss bu

[24] Mükremin Albayrak, "Diyanet Hurafenin Kısmetini Bağlayacak", *Zaman Turkuaz*, 25 Haziran 2006, s. 6
[25] Şerif Mardin, "Cumhuriyet Devrinde Volk İslâmı", *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim, 1983, 144.
[26] Mardin, a.g.m., s. 148.
[27] Mardin, a.g.m., s. 147.

tip yapıları son derece önemli bulmuşsa acaba Türk aydınlarının bu izden yürümemeleri kendi özel bir ideolojilerinin sonucu değil miydi?"[28] Bizde mitik inanış ve hikâyelerin arasındaki bağlantıları ortaya çıkarabilecek bir analiz gücü üretilemediği için, onların nasıl da yapısal bir matris oluşturdukları tespit edilememektedir. Bu durumda mitik unsurlar tek başlarına ele alındıklarından gözümüze deli saçması gibi görünmektedirler. Mardin'e göre, "Türkiye'de [Redfield'ın kavramıyla] 'küçük kültür'ün bir parçası olan halk dini kural dışı sayıldığı için bugün onun hakkında 'hurafe' ithamlarından başka hiçbir şey bilmiyoruz".[29]

Bu noktada popüler din içinde işaret ve sembolün birbirinden farklı kavramlar olduğunu vurgulamak da elzemdir. İşaretler varlığın fiziksel dünyasıyla yakından ilişkilidir. İşaret ile gösterdiği nesne arasında içkin veya doğal bir bağ vardır. Sembol ise daha yapaydır ve insan zihnine özgüdür. Sembol fiziksel dünyaya ilişkin olmaktan çok insan türünün anlam dünyasına bağımlıdır. Beşerî bilgi doğası gereği semboliktir. Sembollerin yapısında gösteren ve gösterilen arasında doğrudan nedensel bir ilişki bulunması da gerekmez. Sembolik düşünce ve sembolik eylem popüler dindarlığın en önemli karakteristiği gibi düşünülebilir.

Öte yandan, modern popüler kültür içinde dinsel imgeleri çağrıştıran coşku ve heyecan dolu pratikler, davranışlar ve bir araya gelişler bazı yazarları popüler kültür ile din arasındaki ilişkileri incelemeye de itmiştir. Özellikle Amerika bağlamında Bruce David Forbes "popüler kültürde din"; "dinde popüler kültür"; "popüler kültür tarzında din"; "din ve popüler kültür diyaloğu" gibi dörtlü bir kategori kullanmış ve Jeffrey Mahan ile *Amerika'da Din ve Popüler Kültür* başlığıyla derledikleri eserde Noel televizyon programları, Madonna videoları, çağdaş Hıristiyan müzik endüstrisi, Star Trek filminin hayranları, kilo verme kültü, popüler din olarak spor, beyzbol kilisesi, coca-cola fetişi, rock'n roll potlacı, rap müziğinin mesajı, internet ütopyası gibi konu başlıklarını içeren çalışmalarla dinsel davranış ile popüler kültür arasındaki benzerlik ve farklılık ilişkilerine bakmıştır.[30] J. R. R. Tolkien'in *Yüzüklerin Efendisi* adlı kült eserine duyduğu hayranlıkları bir eskatoloji noktasına getiren Tolkienistler gibi oluşumların ortaya çıkabilmesi de benzer başlıklar altında tartışılabilir. İlahiyatçılardan gelen eleştirilerin geleneksel popüler inanışlardan çok insanlara din gibi sunulan bu yeni popüler kültüre yönelmesi daha isabetli olabilir, zira postmodern popüler kültür ferdin itikâdına geleneksel küçük

[28] Mardin, a.g.m., ss. 151-52.
[29] Mardin, a.g.m., s. 155.
[30] Bruce David Forbes ve Jeffrey H. Mahan, *Religion and Popular Culture in America*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2000.

kültür inanışlarından çok daha fazla tehdit oluşturmuştur. Asıl bâtıl itikâd, geleneksel olandan çok yeni olanda canlıdır.

Popüler din bu giriş çalışmasında normatif bir kategoriden çok fenomenal bir olgu olarak ele alınmıştır. Bu noktada mit anahtar bir kavramdır ve Mircae Eliade'nin dine fenomenolojik diyebileceğimiz yaklaşımı oldukça aydınlatıcıdır. Popüler dini incelerken kutsal ve dünyevi arasında kurulan mutlak karşıtlık her zaman işimize yaramayacaktır. Eliade'nin yaklaşım tarzında kutsal ve dünyevi karşıtlığını mutlak biçimde belirlemeye çalışırsak ciddi engellerle karşılaşırız. Kutsalın bir tek karşıtı vardır, kutsal olmayan. "Dinsel görüngü [fenomen] olarak tanımladığımız bütünü oluşturan şey; davranışlardan, inançlardan ve kuramlardan meydana gelen kimi zaman kaos boyutlarına ulaşan çok yönlü bir kütledir".[31] Eliade mümkün olan en geniş anlamıyla "hiyerofanik" unsurları (kutsalın ya da ilahi olanın insan dışında bir nesnede ya da bir durumda tezahür etmesini) ele almıştır. Mit tanımlanması zor ama aynı zamanda velûd bir kavramdır. Eliade *Mit ve Gerçeklik* adlı eserinde hem bilim insanlarına hem de konunun uzmanı olmayanlara anlamlı gelecek bir mit tanımı oluşturmanın zorluğundan bahseder. Mitin bütün işlev, anlam ve türlerini kapsayacak tek bir tanım yapmak mümkün değildir, o son derece karmaşık bir kültürel gerçekliktir. Eliade mitin "en yetersiz ama en kapsayıcı" dediği tanımını şöyle yapar:

> Mit kutsal bir tarihi anlatır; ilksel Zamanda, 'başlangıçları' hikâyeleştiren zamanda yer almış bir olaya ilişkindir. Başka bir deyişle mit, Tabiatüstü Varlıkların edimleriyle somut bir gerçekliğin nasıl oluştuğunu anlatır; bütünüyle *tüm gerçeklik* olabilir; *kozmos* olabilir ya da *gerçekliğin sadece bir parçası* –bir adaya, bir bitki türüne, bir insan davranışına, bir kuruma ilişkin– olabilir. Öyleyse mit daima bir 'yaratılışın' izahıdır; bir şeyin ilk nasıl üretildiğine, o şeyin nasıl *var olmaya* başladığına ilişkindir…[32]

Bu ifadelerde mitin en önemli özelliği zamanın başlangıcında yer alan bir duruma ilişkin olmasıdır. Ancak tanımda özne ve nesne konumları arasındaki sınırlar muğlâktır. Eliade hem objektif bir tanım yapma girişiminde bulunur hem de mitsel düşünceyi sürdüren aktörlerin gözünden miti kavramaya çalışır. Eserinin ilerleyen bölümlerinde bu tanımı destekleyecek tarzda ilkel kültürlerin mitsel düşünceyi nasıl yaşattıklarına dair çok sayıda antropolojik veriye başvurur. Mitin herhangi bir gerçekliğin ilk defa nasıl ortaya çıktığını hikâyeleştiren kutsal bir anlatı olduğu fikrinde Elia-

[31] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* (Yazarın Önsözü), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003, 23.
[32] Mircea Eliade, *Myth and Reality*, New York, Evanston: Harper Torchbooks, 1968, s. 5-6.

de'ye özgü bir nitelik vardır. Çünkü o sürekli "kozmogoni" ve "kozmogonik mit" kavramlarını irdeler. Mit ile kozmogoni örtüşür neredeyse. Mit onu yaşatanlar arasında gerçek bir hikâyedir. Mit yerliler için masaldan farklıdır, fabldan farklıdır. Eliade'nin yaklaşımında yerliler için masal yanlış hikâyedir, mit doğru ve gerçek hikâyedir.[33]

Dinsel-mitik gerçekliğin fenomenolojik değilde materyalist ve pozitivist bir tarzda yorumlanması 19. yüzyılda hâkim bir anlayışı temsil etmiştir. Ancak aynı dönemde animistik, doğacı ve işlevselci çizgi dışında dini ele almaya çalışan başka bir yorumlama düzeyi de ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşımın en erken temsilcisi olarak Friedrich Schleiermacher ve onun *Din Üzerine: Dini Küçümseyen Aydınlara Konuşmalar* başlıklı eseri düşünülebilir. Din Schleiermacher için tabiî dünya kadar varoluşsal bir gerçeklikti. Din genel kavramsal düşünceyle anlaşılamaz, ancak sonsuzluğa bağlı sezgisel bir hissedişle kavranabilirdi.[34] Daha hermenötik diyebileceğimiz bu geleneğin yirminci yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biri olarak yine Mircea Eliade gösterilebilir. Eliade için dine ilişkin bütün sistematik ve disipliner çalışmalar farklı düzeylerde indirgemecidir, "dinsel bir görüngü [fenomen] ancak kendi kipliği içinde ele alındığı ölçüde... olduğu gibi ortaya konabilir."[35] Georges Dumézil, Eliade'nin *Dinler Tarihine Giriş* adlı eserine yazdığı önsözde hiçbir sonuca varamayarak ateşli tartışmalara konu olan gözlem ve incelemelerden bahsederken (daha özel anlamda ise Tanrı düşüncesinin kökeni hakkındaki garip sorulardan bahsederken), Tanrı düşüncesinin ruh düşüncesinden bağımsız bir düşünce mi olduğu, Tanrı düşüncesinin ruh düşüncesinden mi doğduğu, ölülere tapmanın doğa güçleri tapımından daha önce mi daha sonra mı geldiği gibi sorular için "ciddi olduğu kadar boş sorulardır bunlar" der. Georges Dumézil din biliminin öteki bilimler ve dilbilimi gibi "köken" sorununu felsefecilere bıraktığını ve geçmişteki din biçimlerine *a posteriori* materyalist bir evrim tipi veya zorunlu bir gelişim süreci atfetmekten vazgeçtiğini düşünür.[36] Elbette dinsel bir fenomenin materyalist, işlevselci, evrimci, doğacı, animistik bakış açılarıyla değerlendirilemeyeceği gibi mutlak bir yargıda bulunulamaz ama dinsel fenomeni kendi işlevine indirgenemez bir tarzda ve özgün niteliğiyle kendi "kipliği" içinde ele alabilmek zorunludur.

---

[33] Eliade, *Myth and Reality*, ss. 5-10.
[34] Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
[35] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 22.
[36] Georges Dumézil, "Georges Dumézil'in Önsözü", Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 16.

Popüler din dediğimiz toplumsal görüngüler bütününün tanımının oldukça karmaşık olacağını belirtmiştik. Ancak onu sembollerin, mitin ve kutsalın yorumlama alanına çektiğimizde daha doğurgan çözümlemeler yapmak mümkün olacaktır. Bu yaklaşım sosyal bilimlerde yeni bir çalışma alanı gibi duran popüler kültür incelemelerinin oluşturduğu anlam dünyasından bağımsız da değildir.

Popüler kültür çalışmaları ise daha tam anlamıyla kendini bulmuş bir alan değildir. Formel din ve popüler din ayrımındaki teorik sorunlara benzer biçimde yüksek kültür ve popüler kültür ayrımlarının ne kadar problemli olabileceği Herbert J. Gans tarafından etkin biçimde gösterilmiştir. Düşünürler çoğu zaman popüler kültüre bir tür nefretle yaklaşmışlardır. Ancak eğitimli dillerinin sayesinde bu nefretleri kolayca ortaya çıkarılamaz ve bu durumun etkin biçimde Gans tarafından çözümlendiğini söyleyebiliriz. Sanki bugün insanlara popüler denilen ürünlerin dağıtımını yapanlar seçkinler değilmiş gibi bu kültürün tüketicilerine saldırmak Gans'ın yaklaşımına göre pek de hakkaniyetli bir tavır değildir.[37]

Doğu-Batı Meselesi Bağlamında Popüler Dinsellik: Batı Tarzı Yeni Popüler Dinselliğin Bir Biçimi Gibi Ele Alınabilecek Olan Yeni Çağ Akımının Kökenleri

Geldiğimiz bu noktada tartışmayı Türkiye bağlamının dışına çıkararak postmodern popüler dinselliğin küresel dünyada en yaygın tezahürü gibi düşünebileceğimiz Yeni Çağ (*New Age*) akımıyla "irtibatı" kurulabilecek bir oryantalist alanın bulunduğunu da söyleyebiliriz. Fakat bu alan basitçe oryantalizm değildir. Ruh planındaki oryantalist akımın tinsel kökenleri ve tinsel sebepleri ile Yeni Çağ denen popüler dinsellik akımı arasında bir ilişki kurulması gerekecektir.

Doğu ve Batı kavramsal ve muhayyel kurgular olmakla birlikte, Türkiye'nin de içinde bulunduğu coğrafyada yetişmiş herkes, ister entelektüel olsun ister ortak duyu bilgisiyle hareket etsin Batı'dan daha farklı bir tarihsel gelişimin ürünü olduğunun farkındadır. Metodolojik bireyselcilik veya önce Diltheyci sonra Weberci *verstehen* (yorumlayıcı anlama) bu kurgular yokmuş gibi davranmaya izin vermez. Elbette bu iki kurgunun iç içe geçmesi istenir. Bazı imkânsızlıklar iki kurgunun birbirinden beslenmesine ve saygın konumlarım koruyarak buluşmalarına engel de değildir.

[37] Herbert J. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, İstanbul: YKY, 2012.

Batı bu anlamda hiç dinmeyen bir zihinsel kırılmayı veya zihinsel bölünmüşlüğü temsil ediyor. Batı'daki zihinsel parçalanma ya da alt üst oluş, Şark Hıristiyanlığının "ötekileştirilmesiyle" hayat bulan Katolisizm ile başlar, ama en belirgin bölünme çok daha sonraları Reformasyon dönemiyle ortaya çıkar; Protestanlığın rasyonalizmidir Batılı zihni yeni bir çarpıcı düalizme, düalist kırılmaya mahkûm eden.

Aslında erken dönem Hıristiyan ilahiyatçılar antik Yunan'ın klasik ve pagan mirasından kendilerini arındıramamışlardı. Hıristiyan mistisizmi Platonculuk ile gelişmiş ve daha dördüncü yüzyıl gibi erken bir dönemde ruh-zihin düalizmi güçlenerek ortaya çıkmıştı. Bu ruh, tinsel olana yönelebileceği gibi maddi olana da yönelebilirdi, bu yüzden o da ikili niteliğe sahipti. Ancak Hıristiyan mistisizminde hem madde hem beden o kadar küçümsenmiştir ki, âdeta maddi olan yokluk değerine ya da derecesine indirilmiştir. İdealist monizm sayabileceğimiz (maddeci monizm değil) yeni-Platonculuk ise pagan olduğu kadar mistikti ve bu ekolün kurucusu gibi düşünülen Plotinus'un en önemli öğrencisi olan Porphyros, hocasının bir bedene sahip olmaktan utanç duyduğunu düşünmüştür. Yeni-Platonculuk Plotinus'tan yoğun derecede etkilen Augustinus ile Hıristiyanlığa girmiştir. Plotinus'un hocası da Ammonius Sakkas'tır ve bu filozof hiçbir şey yazmamış, Plotinus'u gizlice verdiği derslerle yetiştirmiştir.

Çileciliğe ve dünya karşıtlığına olumlu baktığı için yeni-Platonculuk kilise babaları üzerinde etkili olmuştur. Bu pagan mistisizminden Hıristiyanlığa giren ikili karşıtlıklar çok derindir. Aziz Augustinus Hıristiyanlığı kabullenirken bu din için en iyi felsefi temelin Platonculuktan geldiğine ikna olmuştu. Tanrı ile birlikten tanrıdan kopuş sürecine geçiş. Cennetten kopuş yaratılıştan önce mi geliyordu sonra mı? Şuur ve günah. İnsan merkezli bir tanrı mı, mutlak bir ilke biçimindeki tanrı mı... gibi sorular... Augustinus tüm bu ikiliklerle Platoncu malzemeyi kullanarak uğraşmıştır. Çok sonraları Avrupa'da akıl ve iman ikiliğini yeniden gündeme getiren ise Aquinolu Thomas olacaktır. Ortaçağ Hıristiyanlığı Platon'un diyaloglarını yeniden ele almıştır ancak Plotinus'a (yeni-Platonculuğun öncüsüne) Batı Avrupa yabancıdır. Bizanslı düşünürler sayesinde 11. yüzyıldan sonra Hıristiyanlık Plotinus'la –bu sefer Batı Avrupa'da– tanışır. Yoğun Hıristiyan sembolizminin ritüelleşmesi, bakire doğum ve İsa'nın kutsallığının sembolleşmesi, vaftiz yoluyla İsa'yla özdeşleşme, ruhun ölümsüzlüğü, üçlemenin formelleşmesi, kısacası Hıristiyan dogmanın kendisi tüm bu çatışmalarla kurulmuştur. Âdeta Dionysos İsa'ya, ölümlü annesi Semele kutsal Meryem'e dönüşmüştür. 17. yüzyıl İngilteresi'nde Cambridge Platonculları diye bilinen grup aslında Hıristiyan Anglikan din adamlarıdır. Modern dönemde Spinoza'nın monizmi, Leibniz'in monadizmi ve

Hegel'in Geist'ı yeni-Platonculuk etkileriyle doludur. Platonculuk Rönesans'ın sanat, felsefe ve edebiyatında öncü akımdır ve bu etkilenme Cosima de Medici'nin kurduğu Platon Akademisi adlı okulla güçlenmiştir. Akademinin başındaki Marsilio Ficino (1433-99) Plotinus ve Porphyros'u Latinceye çevirerek yeni-Platonculuğun etkisini kuvvetlendirmiştir. Böylece İtalyan Rönesansı'nın hümanistleri Aristoteles'in akılcılığından şüphe ettikleri oranda yeni-Platonculuğun idealist metafiziğine dönmüşlerdir. Platon Akademisi'nin başındaki Ficino'nun Platonik Aşk üzerine yürüttüğü tartışma, 16. yüzyılda ve sonrasında bu konuya edebiyat yoluyla eğilenleri derinden etkilemiştir. İnsan ruhu güzelliğe (cemâle) âşıksa bu durum ruhtaki tanrı aşkının gizil biçimidir diye yorumlanmıştır. Güzellik yüceltilmiştir ancak bu güzellik duyuların ötesinde kalan töz biçiminde bir güzelliktir. İşte çok sonraları felsefeden değil de edebiyattan beslenecek olan Freud'un zihni, yeni-Platoncu aşktan türeyen klasik ve modern edebiyat metinleriyle şekillenmiştir. O da duyuların ötesinde bir töz keşfetmiş ve buna bilinçaltı demişti.

Aquinolu Thomas'ın ilahiyatı Katolik kilisesini âdeta yeniden inşa etmiştir ve akıl ve iman düalizmini daha da derinleştirmiştir. Katolik zihin zaman içinde dinsel ritüelin yoğun ve ağdalı sembolizminde kendini gösteren dogmatik düşüncelere dalmıştır. Katolisizmde kutsal ikonculuk ve ritüeller öyle güçlü semboller ve imgeler oluşturmuştur ki, Hıristiyan zihin bu imge ve sembollerle yüzyıllarca muhafaza edilmiştir. Protestanlık işte bu koruyucu sembollerin bütün ihtişamını tek tek ortadan kaldırmış, Katolisizmin surlarını yıkmıştır. Protestan Reformasyonu'nun koyu akılcılığı, kutsal imgeleri kabullenememiştir. Ağdalı ritüelleri benimseyememiştir. Katolik kilisesinin otoritesi sarsılınca dinî simgeciliğin (sembolizmin) ve gizemciliğin (mistisizmin) yıkımı daha da hızlanmıştır. Yeni Hıristiyanlığın zihin ve ruhu sembolik alandaki bu boşluk nedeniyle her türlü dünyevî tehdit ve tehlikeye açık hale gelmiştir. Protestanlık eski sembolleri ve mistik boyutları yutan rasyonalist bir vakum oluşturmuştur. Protestanlığın yüzlerce mezhebe bölünmesinin sebebi budur. Bu tehditler rasyonalist tezlerin tezahürüdür. Bu çoğalma, çokluk veya çoğulculuk modern ulus devletin doğuşunu da tetikleyecektir. Hıristiyanlığın mistik boyutu darbe almıştır. Hidayet ve kurtuluş artık bireyin elindedir, otoriter rahiplerin aracılık kudretinde değil. Luther'in hareketi bireyciliktir.

Aydınlanmakta olduğunu düşünen, önce Protestanlaşan sonra modernleşen bu zihin yapısı, çok yoğun bir spiritüel fakirliğe, ruhsal düşüşe ve manevi kayba maruz kalmıştır. *Sekülerleşme ile desteklenen kitlesel bir ruh çöküntüsü gibidir.* İşte bu durumda akıl ve tin, spiritüel tözün etkin sembollerini bir başka yerde aramaya başlamıştır: Doğu'da. Hıristiyan

sembolizmi ve dogması eski Yunan ve Roma'nın tanrılarını ikame etmişti, Reformasyon da Katolisizme darbe vurmuştu, işte son hamle de Doğuluların bütün mistik formlarının seküler yolla ele alınmasına yol açacaktır. Artık Batı'ya yabancı dillerin, yabancı tarihlerin, yabancı kültürlerin oluşturacağı zengin bir sembolizm Batı'nın akılla kaybettiği ruhsal sembolizmi ikame etmeliydi. Eski tininden kopan Batı bilim ve aklın üstünlüğüne inanarak öngörülemez gelişmelere imza atarken (eskiden maddeyi yok sayarken şimdi meydana getirdiği yeni düalizmlerle) bu sefer tinin ve kutsalın içini boşaltacaktı. "Hıristiyan ve seküler akıl" modern Batı'da tinsel aşk ve cinselliğin de o kadar içini boşaltmış ve patolojik bir krize sokmuştur ki, soğuk burjuva döneminin bunaltıcı krizleri ortaya çıkmıştır.

İşte Freud bu Viktoryen dönemin sonundaki psikopatolojinin garip bir analisti gibi ortaya çıkmıştır. Sanıldığı gibi nevrozdan yola çıkarak cinselliğe gitmemiştir, cinsellik kuramından yola çıkarak nevrotikleri incelemiştir. Onun bahsettiği nevroz geçmişten gelir şimdiden değil. Aslında krizin tetikleyicisi Protestanlıktır. Viktoryen dönem sanıldığı kadar Katolik değildir ve Anglo-saxon dünyanın Protestan ülkeleriyle daha çok ilişkilidir. Reformasyonun, yol açtığı spiritüel erozyon Aydınlanma'yla desteklenince bu toplumlardaki burjuva ahlâkçılığı, etik taassup ve soğuk akılcılık son derece tinsel olabilecek bir cinsellik sanatını bastırmaktan başka gidecek yol bulamamıştır. Bilinçaltının retrospektif canavarlarıyla boğuştuğunu düşünen Freud bile bu patolojiyle ilgilenirken sonuna kadar rasyonalist-bilimsel bir sebep-sonuç nedenselliğiyle ilerleyebileceğini, tinsel sembolizm alanında bile akılcı olunabileceğini düşünmekteydi. Bu yüzden Freud'un sembol diye anlattıklarının hepsi semiotik gösterenlerden (imleyenlerden, işaretlerden) başka bir şey değildir. Freud rüyadaki işaretlere sembol statüsü vermiştir veya işaretle sembolü karıştırmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi işaretle sembol aynı şey değildir, sembol zaten işaret edilemez, gösterilemez, dillendirilemez bir alanın varlığından kaynaklanır. Freud ise sembolleri işaret, işaretleri de anlamı gizleyen bir maske olarak yorumlayarak sebep-sonuç ilişkisine dayalı bilimselci aklı ve mantığı yüceltmiştir. Rüya yorumcusu da nedensellik ilişkilerini akla uygun bir tarzda kurgulamalıdır. Freud, tinsel sembolizmin kaybedildiğinin farkındaydı, bundan memnundu ve kendi çağı onu nasıl görmeye zorladıysa öyle görmüştür. Freud *Zeitgeist*'tır, dönemin ruhu gibidir.

Tinin dogmatizminden aklın dogmatizmine savrulan Avrupa, kaybettiği ruhsal sembolizmi yeniden edinmek için Freud'un töz içermeyen sınırlı semiyotiğiyle yetinemeyerek yabancı sulara dalma gereksinimi duymuştur. İşte bu derin gizemli karanlık sular Avrupa için Doğu'dur. Oryantalizm Doğu'yu Sodom muhayyilesine yerleştirmiştir. İncil'deki Sodom

şehrinin mirasçılarıdır Şarklılar. Sınırsız cinsellik ve erotizm onlara atfedilmiştir. Yitik cennet orada aranmıştır. Çok sonra gelen 1968 hareketinin Taoizme, Hinduizme duyduğu yoğun ilgi bu soyağacıyla açıklanabilir. Psikanalitik öğretinin temelindeki nedensel ilişkinin cinselliğin bastırılması üzerine kurulması da bu anlamda tesadüf değildir. Viktoryen burjuva ahlâkı, yukarıda bahsettiğimiz Ortaçağ'ın yıkılan kolektif ruhsal sembolizmine verilmiş son beyhude ve patolojik bir cevaptı. Gene de bir cevaptı. Bu yüzden kendisine yöneltilen tüm eleştirilere rağmen Weber'in erken burjuvazi veya erken rasyonel kapitalizm ile Protestanlığın o sembolsüz, kuru, taassupla dolu ahlâkı arasında kurduğu ilişki tutarlıdır. Çünkü Batı'da 18. yüzyıl son bir ruhsal devinimin, son bir çırpınma ve debelenmenin, ruhsal bir mücadele fırtınasının tarihidir. Bundan sonra antik dönemden Batı'ya giren bütün siyasi erdemler çatırdayarak yıkılmaya başlayacaktır. Habermas'ın bahsettiği kamusal alanın bozulduğuna veya çöktüğüne dair tezler, aslında aynı siyasi etiğin çöküşünden başka bir şey değildir. 19. yüzyılla birlikte bilimsel materyalizm ve araçsalcı rasyonalizm, tinsel sembolizmi tarihin karanlık sularına gömmüştür. Medici'nin Platon Akademisi'ndeki aşk da, tinsel kökenini kaybedince bilimin rasyonel merceğinin altına girmeliydi. İşte Psikanaliz tam da bu işlevi görmüştür, bu hamleyi yapmıştır, aşk biliminin olacağına inanmıştır. Freud bilinçaltı mahzenini açarken tinsel sembolizmle dolu olan pandoranın kutusunun hiç açılmaması gerektiğini düşünmüştür; bu yüzden de sanatı, sembolizmi ve bizzat kültürün kendisini cinsel içgüdülerin bastırılması olarak gördü. Freud'un öğretisinde hiçbir tinsel motifin bulunmaması bu yüzden şaşırtıcı görülmemelidir. Freud psikanalizi, okültizm zannettiği tinselliğe karşı bilimsel bir dogma olarak tasarlamıştır. Kendisi tinselliğin okültizm olmadığını kavrayabilir miydi bilinemez, ancak iyi felsefe bilmediği biliniyor. Metafiziğe karşı çıkışlarında ise kendi döneminin Avrupa'sında popülerlik kazanan spiritualizm (ispiritizma), teozofi ve antroposozofiye duyduğu tepkinin etkisi de olmuş olabilir. Bu konuda haksız da değildir. Hattâ Freud'da bu yüzden niyet edilmemiş bir anti-oryantalizm olduğu iddia edilebilir. Öte yandan Freud, 19. yüzyıl burjuvasımn bilinçaltında hiçbir ruhsal sembolizmin bulunmadığını ve âdeta kokuşmuş bir psişeyi gün ışığına çıkardığını düşünmekteydi. Kendi döneminin tarzına uygun olarak, aslında tarihsel, geçici ve etnosentrik bir patolojiye ve bunun çoğunlukla başarısız olan bir tedavi biçimine yoğun bir evrensellik atfetmiştir. Psikanalizin eski büyüsünü kaybetmesi bu yüzden şaşılacak bir durum değildir. Zaman, şartlar Batı coğrafyasıyla kısıtlıydı. Tarihseldi. Freud, bilinçaltındaki herşeyin kişinin salt kendi biyografisiyle sınırlı olduğunu düşünüyordu. Freud'a göre Viktoryen burjuvanın hastalıklı

ahlâkı ve bazen de ruhsuz dindarlığı, onu o kadar baskılayıcı zincirlerle sarmıştı ki, kendi büyük misyonu burjuvanın bu tutsak alınmış bedenini özgürleştirmek biçiminde tezahür etmişti. Plotinus'un bedenden utanç duyması kadar Freud da sanki tinden utanç duymuştur ve yalnızca küçük burjuvazinin aklına hitap etmiştir. Neden psikanalize giden bir işçi sınıfı hayal edemediğimiz açıktır. Demek ki Batı önce tinden maddeye, sonra da bedene savrulmuştur. Foucault'nun iddiasındaki gibi bu bir özgürleştirme değil bir kışkırtmaydı, söyleme doğru kışkırtma ve bir sonraki aşamada bastırmayla değil tahrikle cezbetme.[38] Freud Kuzeybatı Avrupalının bedenini sarmaladığını düşündüğü zincirleri keserken derin tinsel yaralar açmıştır. Freudyen bakış burjuvazinin soğuk erdemlerine tepki verirken, çocuk bekleyen hamile kadının âdeta kutsal bir fazilet taşıdığını kendi bilincinde söyleyenlerin bile bilinçaltının hiç de erdemli olmayan lekelerle dolu olduğunu düşünmekteydi. Âdeta bu rasyonalist nedenselliğe cevaben, kendini o çağın kurbanı gibi gören, tepkisi şairliği altında gizlenen, varoluşun biyolojizmine direnen, rasyonalist çağla mücadele eden Rainer Maria Rilke trajik çırpınışlarından birinde sıkça kullandığı Melek sembolüyle yaktığı bir Duino ağıtında, varlığın sembolizmine veya çocuk taşımanın erdemli sembolik diline geri dönerek demişti ki:

> *Gerçekten melekler sadece dışa yaydıklarını,*
> *kendilerine ait olanı mı geri alırlar kendilerine*
> *Yoksa bazen, farketmeksizin sanki onlar, bulunur mu onlarda bizim varlığımızdan bir parça?*
> *Az da olsa karıştık mı onların yüz ifadelerine,*
> *hamile kadınların yüzlerindeki o müphem bakıştaki gibi?*
> *Bunu farketmiyorlar (nasıl farkedebilirler ki) dağdağalı dönüşlerinde*
> *Kendilerine.*
>
> (*Duino Ağıtları*, ikinci ağıttan)

Ruh sahasındaki oryantalizmin ortaya çıkışının tinsel açmazlarla ilgili sebepleri olduğundan ne kastettiğimiz açıklığa kavuşmuştur. Batı'daki egemen düşünce, Reformasyon'dan sonraki tarihsel dönemde yukarıda değinildiği gibi spiritüel gücünü kaybedince, idealist monizmden maddi monizme savrulunca Doğu'ya yönelmiştir. Daha doğrusu Avrupalının yeni rasyonalist bilinci ile anlamlı bir bağlantı kuramayan neredeyse herşey reddedilince, ilk başlarda son derece temkinli olsa da Doğu'ya yönelme istek ve ihtirası kontrol edilemez biçimde depreşmiştir. Batılı bilinç çözüm olarak Doğu mistisizminden devşirdiğine tutunmak istemiştir.

[38] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi I*, İstanbul: Afa Yayınları, 1986.

İşte evrimci akılcılığı elinde tutup Doğu'nun mistisizmine yelken açan bu çarpıcı ihtirasın Batı'daki en iyi örneği teozofi ve antropozofidir; ve bu akımlar her yönüyle oryantalist sayılabilir. 1875'te kurulan Teozofi Derneği'nin yaydığı hareketin başını Madam Blavatsky (Helena Petrovna Blavatsky) çeker. Teozofi Doğu'ya dönüştür, daha doğrusu yeniden geri dönüştür. Sonra gelen 1968 hareketinin Avrupalı ve Amerikan Hinduistleri tesadüfen ortaya çıkmamıştır. 19. yüzyıl ortalarına, Blavatsky'e ve benzerlerine uzanan bir soyağaçları vardır (tabii ki bu söylemsel bir bağlantıdır, nedensel değil). Bugün gelinen noktada New Age endüstrisi de (ki gerçekten milyar dolarların dolaştığı bir kültür ve sağlık endüstrisidir artık[39]) bu soyağacına bağlanır. Peki, bu soyağacı daha eskiye uzanır mı? *New Age*'le Doğuya dönüş derken niye "bir kez daha Doğu'ya dönüştür" diyoruz.

PLOTINUS'UN HOCASI AMMONIUS SAKKAS YENİ-PLATONCULUĞU DOĞU'DAN GELEN BUDİST ETKİLERLE Mİ BAŞLATMIŞTI?

Plotinus felsefe çalışmalarına İskenderiye'ye gelerek başlamıştı 220 veya 230'larda. Doğum yeri konusunda belirsizlikler olsa da Mısır'a işaret eden görüşler söz konusudur. En azından Plotinus'un Perslilerin ve Hintlilerin felsefelerini öğrenme konusunda çok istekli olduğu biliniyor. Çünkü sırf bu Doğu felsefelerini öğrenmek amacıyla Persliler üzerine yürüyen imparator III. Gordian'ın ordusuna katılmıştır. Yenilgiyle sonuçlanan bu seferin ötesinde tarih bize Plotinus'un Hindistan'a ulaşamadığı dışında net bir bilgi vermiyor. Ancak Plotinus ve Hint bilgeliği arasındaki ilişki konusunda bazı modern yorumcular Doğu etkisinin Plotinus'ta hiç de azımsanmayacak ölçüde olduğunu, Plotinus'un Porphyrios tarafından *Enneadlar* ismiyle kitaplaştırılan derslerine bakarak söylüyorlar.[40] Ayrıca tarihçiler daha çok Roma İmparatorluğu'nun ticaret yollarını inceleyerek İskenderiye ve Hindistan arasında önemli bir bağlantı olduğuna değinirler. Birçok felsefe tarihçisi yeni-Platonculuk ve Doğu felsefeleri arasındaki ilişki konusunu geçiştirse de Arthur Hillary Armstrong "Plotinus ve Hindistan" başlıklı yazısında, bu tartışmaya Émile Bréhier'in 1928'de yayımlanan bir kitabını özetleyerek başlar. Bréhier'in *Plotinus'un Felsefesi* adlı kitabı Fransızcadır (*La Philosophie de Plotin*) ve 1958'de İngilizceye

[39] Nasıl kârlı bir sektör oluşturulduğunu anlamak için bkz. Kimberly J. Lau, *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.

[40] Bkz. Arthur Hillary Armstrong, "Plotinus and India", *The Classical Quarterly*, 1936, 30 (1): 22-28; karşılaştırınız Thomas McEvilley, "Plotinus and Vijnanavada Buddhism", *Philosophy East and West*, 1980, 30 (2): 181-193.

kazandırılmıştır.[41] Bréhier'e göre Plotinus'un radikal denebilecek katkısı Platon ve Aristoteles'ten kopuşa dayanır. Ne mânâda? Söylemsel akıl yoluyla bilinebilen ve nesnel olarak varolan dünya düşüncesinin terk edilmesi ve özne nesne ayrımın yetersizliği ya da anlamsızlığı mânâsında. Plotinus'taki bu radikal yenilik benliğe ilişkin tüm sınırların reddi demekti. Benlik, Mutlak Tek ve Sonsuz Gerçeklik onun için bir ve aynıydı. Bu fikrin Plotinus'ta daha da genişlemesi eski Yunan rasyonalizminin dışlanması demektir. Söylemsel akla yer yoktu, sınıflamaya ve bölmeye yer yoktu. Uzun bir akıl yürütme ve muhakeme süreciyle ruhun hakikate o sıkıntı ve ıstırap dolu tırmanışının reddedilmesi söz konusuydu. Bütün Hıristiyanlığı ve düşünce tarihini derinden etkileyecek yeni-Platoncuların öncüsü Plotinus'un bu radikal görüşlerinin kökeni Émile Bréhier'e göre Upanişadlar'da yani Hint felsefesinde yatmaktadır. Armstrong'un başvurduğu Bréhier bu anlamda Plotinus'u Antik Yunan'ın akılcı geleneğini devam ettiren bir filozof gibi görmez.[42] Armstrong'a göre Bréhier'in çalışmasında Plotinus modern Avrupa idealizminin –belki daha doğru bir ifadeyle– panteizmin babası gibi anlatılır. Plotinus, Spinoza ve Hegel'in ruhani atasıdır. Elbette isteyen Plotinus'ta Antik Yunan'daki seleflerinin izlerini ve nesnel akılcılığın bazı izdüşümlerini de bulabilir. Armstrong'a göre Plotinus tarzı filozoflarda bu türden uzlaşmazlıklar yaygındır, hattâ kaçınılmazdır. Onun için Bréhier'in tezine gerekli olan tek şey, kendisinin Antik Yunan karşıtı dediği, akılcı olmayan unsurun *Enneadlar*'a hâkim olduğunu göstermektir ve bunu başarır. Aslında Armstrong'a göre Plotinus'ta böyle bir etkenin bulunduğu fikri yeni olmadığı gibi, onda Hint bilgeliğinin yoğun olduğu görüşü de tamamıyla yeni değildir. Bréhier'in katkısı bunu açıklıkla ortaya koymasıdır. Armstrong da eski Yunanlıların Hint dünyasına yabancı olmadığını düşünür. Ancak onların Doğu felsefesine ilgisinin kendi düşüncelerinin izlerini bulmak, kendi düşüncelerine oryantal bir lezzet katmak biçiminde gelişen bir tavır olduğunu da iddia eder. Platon *Phaedrus*'unu tanrı Thoth'a ilişkin şirin bir mitle süsler; Atlantis hikâyesi için bile Mısır'dan gelen bir köken ima eder. Armstrong'a göre, Doğu'nun belirleyici etkisine rağmen, dışarıdaki yabancı düşüncelerden gelecek etkiye eski Yunanlılar kadar kapalı görünmek isteyen bir kavim yoktu ve onlar Doğu'nun filozoflarında sadece kendi düşüncelerine aynalık edecek fikirler bulma heveslisiymiş gibi davranmışlardır. Entelektüel kibirleri ve potansiyellerine özgüvenleri o kadar artmıştı ki Doğu bilgelerinde bir Yunan filozofunun söyleyemeyeceği hiçbir

[41] Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
[42] Bréhier, *a.g.e.*, s. 132.

şey olamaz der gibi tavır alıyorlardı. Akademik dünyada Bréhier'in tezine gösterilen reaksiyon da işte kökeni bu çok eskiye dayanan etnosentrik kaygıyla yakından ilişkilidir.[43]

Peki, Plotinus fikirlerini (Armstrong'un devrimci diye adlandırdığı fikirlerini) nereden devşirmişti. Plotinus İskenderiye'nin elit eğitimcilerinden hiç haz etmiyordu ve iskelelerde çuval taşıyarak hayatını kazanan bir bilgeye, Ammonius Sakkas'a talebe olmuştu. Sakkas çuval taşıyıcı anlamına gelir (bunun Sakkyas olduğu ve Sakkyamuni Buda ile ilişkisi olduğu bazı Batılı Budistlerce düşünülmektedir). McEvilley, Plotinus'un zamanında, İskenderiye'nin yeni-Platoncu ekolleriyle Budist hocaların şehirde aktif olduğunu iddia eder.[44] Ammonius Sakkas İskenderiye'de o kadar ün kazanır ki ona Theodidaktos (kendisine Tanrı tarafından öğretilmiş olan) unvanı verilir, kendisi bu unvanı reddeder ve Pythagoras'ı takiben sadece Philaletheian (hakikat âşığı) olduğunu söyler.[45] Profesör Alexander Wilder 19. yüzyılın ikinci yarısından beri en meşhur Platonculuk uzmanlarından biri olarak kabul edilmiştir. Wilder, 1869 tarihli *Yeni-Platonculuk ve Simya* adlı eserinde Ammonius Sakkas'ın kendisini ve öğrencilerini Philaletheian olarak tarif ettiğini fakat artık yeni-Platoncular diye bilindiklerini belirtir.[46]

Ammonius Sakkas'ın Plotinus'un hocası olması itibariyle felsefe tarihindeki önemi vurgulanmakla birlikte Sakkas'ın kim olduğu, nasıl bir filozof olduğu konusunda neden oldukça muğlâk ve müphem bir alan üretilmiştir? Bunun en önemli nedeni yeni-Platonculuğun kuruluşunda antik Yunan felsefesinden başka anlamlı bir etkinin söz konusu olmadığını savunma çabasıdır. Yeni-Platonculuğu Doğu'dan gelen senkretizmden ayırmaya çalışan Batıcı bir etnosentrizm vardır. Bütün Batı Hıristiyanlığını ve Rönesans felsefesini etkileyen yeni-Platonculuğun Doğu felsefelerinden etkilenmiş olması kabule şayan görülmemiştir. Hâlbuki Alexander Wilder da Ammonius Sakkas'ı yeni-Platonculuğun kurucusu olarak kabul etmektedir. Wilder'a göre derin bir spiritüel sezgiye sahip olan Sakkas, Platoncu felsefeyle eğitilmiş olan Hıristiyan babalarından Aziz Panteanus, Aziz Klement ve Atinagoras'la ve kendi zamanından birçok filozofun düşünceleriyle iç içe olmuştu. Wilder için Sakkas'ın etkisi Hıristiyan dünyada sürmektedir, hattâ her meşhur "doktrin sistemi" Sakkas'tan izler

[43] Armstrong, "Plotinus and India"; Émile Bréhier, *The Philosophy of Plotinus*.
[44] McEvilley, "Plotinus and Vijnanavada Buddhism", s. 190.
[45] Alexander Wilder, *New Platonism and Alchemy*, Whitefish, Montana: Kessinger Publishing (1869) 2003, 4.
[46] Wilder, *New Platonism and Alchemy*, 3.

taşımaktadır.[47] Blavatsky de Wilder'a referansla Sakkas'ın farklı dinsel inançları bir araya getirdiğini iddia eder. Wilder'a göre böyle bir Sakkas'ın senkretik esoterizmi kendi döneminin büyük âlimlerine ve Roma İmparatorluğu'nun *public* kişiliklerine çekici gelmişti, ki bu kamusal figürler diyalektik yollar veya bâtıl inançlarla vakit öldürmekten hoşlanmayan kişilerdi. Orpheus, Pythagoras, Konfüçyüs ve Sokrates gibi Ammonius Sakkas da hiçbir şey kaleme almamıştı der Wilder. Blavatsky de güvenilir saymadığı Eusebius ve Jerôme'un iki eseri sahte biçimde Sakkas'a atfettiğini, aslında Sakkas'ın hiçbir şey yazmadığını yineler. Wilder hiçbir şey yazmamış olan Sakkas'ın gizem ve gizlilik içinde öğretisini devam ettirdiğini düşünür. Bu arada Bréhier'in Plotinus'ta Upanişadlar'ın etkili olduğu iddiasıyla bir arada düşünürsek, Max Müller'in Upanişadlar tercümesinde Upanişad kelimesinin "gizli öğreti" anlamını içerdiğini belirtmesi mânidardır.[48] Ammonius Sakkas'ın Hint felsefesinden etkilendiğini düşünen Madam Blavatsky'nin meşhur kitabının ismi de *Gizli Öğreti*'dir. Evet, Sakkas Pythagorasçılarda olduğu gibi öğrencileri dışında öğretisini gizli tutmuştur ve Plotinus'u yetiştirdiği âşikardır. Sakkas'ın Plotinus'u yetiştirdiği konusunda ihtilaf yoktur. Plotinus'a sonsuz bir saygısı olan Porphyrios da Sakkas'ın Hıristiyan bir aileye doğmakla birlikte, Hıristiyanlığı senkretizm yoluyla bıraktığını düşünmekteydi. Madam Blavatsky senkretizmi savunan *Gizli Öğreti*'sinin "Ammonius Sakkas'ın Karakteri" başlıklı bölümünde, "Ammonius kendi felsefesini anlatırken, ekollerinin Hermes'in zamanına kadar geri gittiğini öğretirdi" diyor ve "Ammonius'un bilgeliğini Hindistan'dan aldığını" iddia ediyor.[49] Blavatsky, bazı bağlamlarda güvenilir bir kaynak gibi görülmese bile, Wilder'a gönderme yaptığı için, ayrıca Bréhier ve Armstrong'unkine çok benzer ifadelere rastladığımız için tespitleri dikkate alınmalıdır.

Burada amaç bugünkü popüler dinsel New Age akımının epistemik soy kökeninin Blavatsky tarzına benzer eklektik ve tutarsız bir teozofide yattığına dair bir yaklaşım öne sürmek ve bu teozofinin de Sakkas ve öğrencisi Plotinus'a kadar geri gittiğini onların da yeni düşüncelerini zaten Doğu ile kurdukları bağdaştırmaya borçlu olduklarını iddia etmektir. Bir başka deyişle bugün Batı'da Doğu felsefelerine yönelen ilgiyle –ki bu ilgi 68 hippi hareketinden sonra 20. yüzyılın sonunda inanılmaz boyutlara

[47] Wilder, *New Platonism and Alchemy*, 7.

[48] Upanişadların çevirisi ve Upanişad kelimesinin etimolojisi için http://www.sacred-texts.com/hin/sbe01/sbe01015.htm

[49] http://www.theosophical.ca/books/SecretDoctrine,The_HPBlavatsky.pdf. Madam Blavatsky *Gizli Öğreti* adlı kitabının üçüncü cildine "Ammonius Sakkas'ın Karakteri" başlıklı bir bölüm yazmış ve Wilder'ı temel almıştır.

ulaşmıştır– Batı'nın kaybettiği tinini aradığını, Hıristiyanlıktan gelen eski kayıp tinin de zaten yeni-Platonculukla Doğu'dan devşirilen esoterik bir senkretizm yoluyla meydana getirilmiş olduğunu, ancak bu durumun Batı'da büyük oranda inkâr edildiğini, fakat New Age akımıyla bu bağın yeniden kurulduğunu iddia etmektir. New Age akımı hiç yoktan ortaya çıkmamıştır ve onun soyağacı Doğu'dan gelen evrensel metafizik düşüncesinin Batı'ya nüfuz edişini inkâr edenlere karşı bir cevap niteliği taşımaktadır.

Derridacı bir yaklaşımla resmî din-popüler din ayrımını eleştirmek

Seçkin ve popüler ikiliğinin sayısız ikili karşıtlıktan biri olduğu fikrine geri dönerek gerçekliği ikili karşıtlıklar yoluyla kavramanın yüzyıllardır sürdürülen entelektüel bir gelenek olduğunu söyleyebiliriz. İkili karşıtlığın bir tarafı pozitif, diğer tarafı negatif konumdadır. Karanlığın negatif, aydınlığın pozitif sayılması gibi. Seçkin ve popüler ayrımı, tüm diğer ikili karşıtlıklarda görüldüğü gibi hiyerarşik sıralamada altta bulunan terimi – burada "popüler" terimini– dışlayarak ve değersiz kılarak gerçekliği bir hakikat statüsüne taşımaya yardım eder. Dolayısıyla bu taşıma operasyonunu emniyet altına alarak resmî mevcut statükonun sürdürülmesine yardımcı olur. Jacques Derrida hakikat rejimini bir metin gibi ele almıştır ve gerçekliğin olduğu gibi ortaya çıkabilmesi amacıyla gerçeklik hakkında metnin çoğul yorumlarına gidilmesini önerir. Kendi tabiriyle yapıçözümüne gidilmesini önerir. Burada yapı (strüktür) ikili karşıtlığın tam da kendisidir. Kültür bile muğlâk bir metindir, bu yüzden seçkin kültür ve popüler kültür ayrımında olduğu gibi kültürün nihaî ve tamamlanmış bir yorumuna ulaşmak mümkün değildir. Popüler sıfatına bağlanan olguları ele alırken ve bu olguları bir çalışma alanına dönüştürürken bu imkânsızlığı göz ardı etmemek gerekir.

Yapıçözümü bir metnin, bir gerçeklik rejiminin parçalanmasıdır. Amaç metnin saklı varsayımlarını ortaya çıkarmaktır. Âdeta ikili karşıtlıkta mevcut bulunan hiyerarşiyi bozmaktır. Hiyerarşinin çözülmesi ve bozulması gibi bir ifade kullanmak genellikle yanlış anlamalara yol açar. Sanki amaç hiyerarşiyi baş aşağı tersine çevirmekmiş gibi. Sanki amaç yeni bir hiyerarşi, yeni bir ikilik kurmakmış gibi. Seçkin ve popüler hiyerarşisinin yapısını bozmak, zannedildiği gibi dışlanmış ve değersiz sayılanı yukarıya taşımak değildir. Dolayısıyla popüler olanı seçkinin üzerine taşımak değildir. Yapıçözüm bir tersine çevirme müdahalesi değildir. Tersine çevirme, ikili yapının kendisini (ikiliğini) sorgulamaz. İkili yapıyı bozacak bir "yerinden oynatma" stratejisine ihtiyaç vardır. Amaç hâkim terimin

ikincil terime bağımlı olduğunu (hiç de otonom olmadığını) ortaya çıkarmaktır. Derrida'nın amacı, ikilinin her iki tarafının karşılıklı olarak birbirleri tarafından içerildiğini göstererek, onların kesiştiğini ve kaynaştığını iddia ederek hiyerarşiyi ve ikiliği saf dışı bırakmaktır. Bu düşünce pratiği bir anlamda ikili ilişkiyi dikey olmaktan çıkarıp yatay konuma taşıyarak aradaki boşluğu silmek veya diyakronik olmaktan çıkarıp senkronik kılmaktır. Zira ikili karşıtlığın bir tarafı her zaman için normatif bakımdan pozitif konumda, diğeri negatif konumda sayılmıştır. Bir taraf hep daha değerlidir. Üstelik gene normatif planda daha değerli olanlar ile hâkir görülenlerden oluşan seçkin ve popüler dindarlık ikilisi çok sayıdaki diğer ikili karşıtlıkla bir arada zıtlaşma operasyonuna dâhil edilmiştir: "Kentli-kırsal", "kitabî-ümmî", "medeni-iptidaî", "eğitimli-câhil", "akılcı-duygusal", "maskülen-feminen, "rasyonel-irrasyonel", "hakikî-yapay", "mantıkî-hissî", "formel-enformel" gibi ikili karşıtlıklardır bunlar. Tanımlayan, ad koyan, belirleyen ve tespit edenler birincilerdir. Ad koymak bir iktidar meselesidir. Seçkin ve popüler din ayrımı tüm bu diğer ikili zıtlıkları ima ettiği gibi, tüm bunlar da seçkin ve popüler din ikiliğini ima ederler. Derrida'ya göre âdeta bütün ikili karşıtlıkların kökenlerini bulduğu temel paradigmatik bir karşıtlık vardır: Var ve Yok arasındaki karşıtlık.[50] Karanlık aydınlığın yokluğudur, kötülük iyiliğin yokluğudur, çirkinlik güzelliğin yokluğudur, yazı konuşmanın yokluğudur, feminen maskülenin yokluğudur, hattâ penis görünürlük sembolüdür, kadın genitalleri yokluktur/görünmezliktir; yapaylık hakikinin yokluğu, irrasyonel rasyonelin yokluğu, duygu aklın yokluğu, ilkel medeninin yokluğu, sözlü olan kitabî olanın yokluğu, popüler olan seçkin olanın yokluğudur. Varlık hiyerarşide üstte, yokluk alttadır, varlık değerli yokluk değersizdir. Var olan imtiyazlı, "yok pozisyonu" imtiyazsızdır. Daha doğrusu yok kılınan yokluk pozisyonuna itilerek hâkir görülür. Var olan yoktan üstün ve değerli kılındığı için her anlam sisteminin yerleştiği bir merkez vardır. Bu konum, merkezin anlamını emniyet altına alır. Bu konum, var-olanı varlık statüsünde emniyet altına alır. Seçkini popüler karşısında emniyetli kılar. Derrida bu nedenle varlıktan çok "var olma" sürecini anlamaya odaklanır. İşte Küçük gelenek de Büyük gelenek karşısında daima olumsuz olarak tanımlanmıştır. Mustafa Arslan, Ladislav Holy'e referansla şöyle yazmıştır:

> [Küçük geleneğin] gerçek mevcudiyeti bilgi ve gücün eşit olmayan düzensizliğini yansıtan bir söylem içerisinde üretildi. [Bu söylem], içerisinde ancak bilgili ve güçlü olanın bir sese ve dolayısıyla da diko-

[50] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1997, 71, 143.

> tomiyi formülleştirecek bir pozisyona sahip olduğu bir söylemdir. Bilgi ve güç sahibi olanların inanç ve uygulamaları, diğerlerinin inanç ve uygulamalarına (söylemin oluşumuna katkıda bulunma anlamında) engel olmaktadır. Bilgi ve gücü yadsınanlar, yani halk, aktif olarak bu söyleme katılacak pozisyonda değildir. Çünkü kendilerini tanımlayacak ve analiz edecek bir dilden yoksundurlar. Öyleyse bu dikotominin kavramlaştırılması sadece elitist değil, aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde keyfîdir de. Küçük gelenek bu sebeple pasif, özerk olmayan ve hepsinden çok da, sadece Büyük gelenek bakımından değil, ayrıca kendisi bakımından da bağımsız olmayan bir şey olarak kurgulanmıştır. Büyük gelenek tanımlayan ve küçük gelenek de tanımlanan olduğundan önceki (Büyük gelenek) kaçınılmaz olarak sonraki hakkında bilginin kaynağı olacaktır. Bu ikisi arasındaki ilişki bu sebeple radikal olarak bir güç meselesidir. Küçük gelenek büyük gelenek tarafından ancak pasif olarak kabul edilir.[51]

Burada amacımızın hiyerarşiyi tersine çevirmek ve ayrıcalıksız olanı ayrıcalıklı konuma getirmek olmadığını, her bir tarafın her iki tarafta nasıl ima edildiğini kavramak olduğunu hatırlamalıyız. Çünkü Derrida ikili karşıtlığın bir sistemin içinde nasıl işlevsellik kazandığına bakmaktadır. Her iki terimin de birbirine referans göstermeden hayat bulamayacağını anlamaya çalışmaktadır. Onun amacı, her şey zıddıyla bilinir gibi yalınkat bir iddiadan yola çıkmak değildir, tam da bu iddiayı çözmektir. Yapıçözümü, karşıt kavramlar arasındaki tire işaretini silmek ve bu şekilde karşıtlığın yaydığı değerlerin ve müesses nizamın zannettiğimiz kadar katı/sağlam olmadığını göstermektir. Karşıtlık içindeki her bir terimin, birbiriyle kutupsal bir karşıtlık içinde olmadığını, her bir terimin aslında diğer terimin parçası olduğunu göstermektir. Bu şekilde iki terimi bir arada tutan yapı, ikilik, zıtlaştırma veya karşıtlık çökecektir. Bir nevi karadelik oluşacaktır. Hangisinin hangisi olduğunu tespit etmek zorlaşacak, karşıtlık fikri anlam kaybedecektir. Ian Almond'ın bir çalışmasındaki gibi Derrida ile İbn Arabi'nin epistemolojsi arasında benzerlikler tespit etmeye çalışan *Sufizm ve Yapıçözüm* başlıklı akademik çalışmaların ortaya çıkması bu nedenle şaşırtıcı sayılmamalıdır. Almond, Derrida'nın yapıçözümcü yaklaşımını önceleyenler arasında Pseudo-Dionysius, Meister Eckhart, Şankara, Lao-Tzu, Ayn'ul Kudat Hemedanî gibi isimleri göste-

[51] Mustafa Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s. 108.

ren yaklaşımlardan bahseder.[52] Aslında hepsinin özgün bir spiritüalizmi kendi zamanlarının kanonlaşmış yasacı metafiziğinden kurtardıkları, böylece kendi inanç sistemleri içindeki logo-merkezci (söz-merkezci) varsayımları yapıçözümüne uğrattıkları iddia edilmektedir.[53] Sanırım popüler dindarlığa sürekli muhalefet eden resmî dinin otoriter tutumları benzer bir mantık içinde eleştirilebilir. Derrida'nın yapıçözüm yöntemi aslında inşa etme ve çözme fiillerinin birleşimidir. Bu basitçe yeni bir ikilik inşa etmek olmadığı gibi eski sistemi yıkmak da değildir. Eski sistemin temel yapılaşma birimlerini bozmaktır, yani karşıtlığı taşıyan çiftlerin ve onların kombinasyon kurallarının, karşıtlığın mantığıyla çeliştiğini göstererek bu temel yapılaşma birimlerini çözüntüye uğratmaktır. İşte tam da bu bağlamda, seçkin ve popüler ayrımına ilişkin teorik sıkıntılar "seçkinlerin resmî dindarlığı" ve "kitlenin popüler dindarlığı" biçiminde formüle edilen ikili ayrım için de geçerlidir. Derrida ikili karşıtlığı yapıçözümüne uğratırken bir üçüncü terime başvurulabileceğini de düşünür. Platon'un *Phaedrus*'ta yazıyı betimlemek için kullandığı kavram olan "Farmakon" zehir mi demektir, ilaç mı demektir? Hem zehirdir hem ilaçtır (hem zehirdir hem panzehir).[54] Zombi yaşayan mı demektir ölü mü demektir, hem yaşayandır hem ölüdür, bir ölüyü öldüremezsiniz.[55] "Ek" gerekli bir destek midir yoksa ikincil bir artık mıdır, eksik olan mıdır, fazla olan mıdır; artı mıdır, eksi midir, dış mıdır için tamamlayıcısı mıdır; her biridir, hem gerekli bir destektir hem artıktır.[56] Platon'daki Farmakon kavramı ve Rousseau'daki Ek kavramı Derrida'nın elinde nasıl ki bazı ikilikleri bozuyorsa, resmî din ile kitlenin dindarlık biçimleri (ya da popüler din) ayrımının meydana getirdiği ikiliği mit, sembol ve kutsal gibi mutlak biçimde karar verilemez kavramlar bozabilir. Daha doğrusu bu gibi kavramların ikili karşıtlığı imtiyazsız kılma potansiyelleri vardır.

Ancak sorunlar yumağı sadece "popüler" olarak kodlanan geniş bir alanı çalışanların sosyal bilim pratikleriyle ilişkili değildir. Klasikleşmiş disiplinlerin genel eğilimleri popüler bir alanı ele alma bakımından sorunludur. Örneğin, akademik edebiyatçılar yoğun bir ciddiyet ortamında estetik bütünlük meselesi konusunda çalışmışlar ve bu yöneliş popüler alt

[52] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi*, London, New York: Routledge, 2004, s. 2. Ayrıca bkz. Rıza Şah Kazımî, *Şankara, İbn Arabi ve Meister Eckhart'a GöreAşkına Giden Yollar*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
[53] Ian Almond, *a.g.e.*, s. 2.
[54] Jacques Derrida, *Positions*, Chicago: University of Chicago Press, ss., 1981. 43-44, 100.
[55] Farmakon ve Ek örneklerinin kullanılması Derrida'ya aittir. Fakat Zombi örneğini Derrida kullanmamıştır. Bu örnek bazen yanlışlıkla ona atfedilir. Zombi'yi kullanan Jeff Collins'tir. Jeff Collins, *Introducing Derrida*, Cambridge: Icon Books, 2005, ss. 21-24.
[56] Derrida, *Positions*, s. 43-44.

edebiyat türlerinin yeterli biçimde incelenmesini engellemiştir. Siyasi tarihçiler, gene oldukça üst düzeylerde alınmış kararlara yoğunlaşmışlar ve ele aldıkları bir kitle hareketinin anlamına vâkıf olma bakımından kültür üzerine yoğunlaşmış sosyal bilimcilerle yeterli bir temas kuramamışlardır. Carlo Ginzburg'un bir 16. yüzyıl değirmencisinin dinsel düşünce evrenini anlattığı *Peynir ve Kurtlar* adlı çalışması, bu tür yönelimlerin iyi bir eleştirisi gibi okunabilir.[57]

Popüler olanla ilişkili sorunun bir başka tarafı da din üzerine yürütülen akademik çalışmalarla ilgilidir. Dinin tarihsel ve siyasi alana nüfuz ettiği vurgulanmış, din ve siyasi alan arasındaki karşılıklı ilişkiler hakkında sosyoloji ve siyaset biliminde özel, hattâ zaman zaman abartılı bir ilgi oluşmuştur. Bu duruş nedeniyle popüler din veya halk dini anlamlı bir konu olarak neredeyse alâkasız ve önemsiz kalmıştır. Dolayısıyla siyasi eyleme kayıtsız kalan, siyasi eyleme olumsuz bakan veya siyasi eylem karşısında pasif duran, bir anlamda lüzumsuzmuş gibi kalan dinsel olgular ve hareketlilikler çok ilgi çekmemiştir.

Elbette yurt dışında bu alana ilgi daha çok "davranışsal" bilimlerden özellikle de antropolojiden gelmiştir. Erken sosyal bilim bir anlamda inançların sosyolojisi veya antropolojisidir ve dinsel dünya görüşünün bilimsel ve akılcı bir dünya görüşüne dönüşmesine ilişkin açıklamalar veya öngörüler yapmakla ilgilenmiştir. 19. ve erken 20. yüzyılda bu alanın öncüleri olanlar –Tylor, Frazer, Müller, Freud, Durkheim, Weber– din meselesiyle doğrudan ilgilenme zorunluluğunu hissetmişlerdir. Bu bağlamda, özellikle antropolojinin din çalışmalarına en temel ve önemli katkısı oldukça zengin bir "kültür" kavramını, dar anlamda da "popüler din" kavramını geliştirmesi olmuştur. Bu bağlamda halk kültürü, seçkinlerin kültürü, yemek kültürü, müzik kültürü, kültürlü insan, kırsal kültür, Doğu kültürü, Batı kültürü, kültür hayatı, Avrupa kültürü, Türk kültürü, kültürsüzlük, kültürel eğilimler, siyasi kültür, din kültürü, kabile kültürü, kent kültürü... gibi çok sayıda ifadenin her biri hem iç içe girmekte hem de birbirlerine indirgenemeyecek kadar geniş ve zengin bir anlam dünyası oluşturmaktadır. Kültürü tanımlamanın zorluğu, dini tanımlamanın zorluğu kadar yoğun bir zorluktur.

Kültür fikri, insan eyleminin bütün alanlarının karşılıklı olarak ilişkili olduğuna işaret eder ve genel mânâda kolektif yaşam içinde bağımsız değişkenler olmadığını varsayar. Özel anlamda ise kültür, sembolik eylemin toplumsal deneyimin diğer veçheleriyle ilişkili olduğuna işaret eder. Di-

[57] Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, İstanbul: Metis, 1996.

nin kendine özgü yapı ve kurumları olmakla birlikte, bunların tezahürleri kültürün diğer tüm veçheleriyle ilişkiye girer. Bunun yanında, kültür üzerine çalışma bir halkın deneyimini diğeriyle karşılaştırdığında, onun değerini izafileştirdiği gibi özel bir kültürün çeşitli bileşkelerinin önemini de izafileştirebilir. Bu bakımdan bir kültürün bütün veçheleri anlamlıdır, çünkü her birinin, tüm diğerleriyle bağlantılı olduğu âdeta dağılmayan bir düzenek içinde yeri vardır. Her bir veçhe potansiyel olarak diğerlerini ima eder veya dolaylı biçimde onlara işaret eder. Kısacası bir kültür kendi parçaları arasındaki karşılıklı ilişkileri ve bu karşılıklı ilişkileri yöneten ilke ve örüntüleri içerir. Bu bakış açısından hiçbir şey önemsiz ya da ıvır zıvır değildir, hiçbir detay –ne kadar önemsiz, hâkir veya hurafe olarak görülürse görülsün– daha geniş bir örüntünün izini sürdürmesi bakımından anlamdan ya da değerden yoksun değildir. Kültür kavramıyla ilişkili bu ve benzeri iddiaları bazı örneklerle açmak gerekir.

Mary Douglas *Saflık ve Tehlike* adlı eserinde kirlilik ve tabu kavramlarını çözümlerken, kirliliğe ilişkin düşüncelerin bile "düzenin düzensizlikle", "varlığın yoklukla", "biçimin biçimsizlikle" ve "yaşamın ölümle" ilişkisine dair görüşleri bünyesinde barındırdığım düşünür. "Saflık ve temizlik kurallarına ilişkin bir kavrayış, tam da bu nedenle karşılaştırmalı din araştırmaları için sağlam bir başlangıç noktasıdır."[58] Kir sadece kir değildir. Douglas hangi yiyeceğin, hangi yerin kirli, neyin kirli neyin temiz olduğuna ilişkin görüşlerin ve kire ya da kirliliğe ilişkin tepkinin "muğlâklığa ya da normal dışılığa gösterilen diğer tepkilerle süreklilik arz ettiğini" öne sürer.[59]

Ruth Benedict 18. yüzyılda kadınlara büyücü oldukları için işkence yapıp öldürmekten çekinmeyen New Englandlı Püritenlerin psiko-nevrotik tipler olduklarını kabul edebileceğimizi söyler. Püritenler, dine girecek kişinin yerlere kapanıp günahlarını itiraf etmekten başka yolu olmadığına inanıyorlardı. Buradaki mesele basitçe New England Püriten Kilisesi'nde cadılara ya da çocuklara lânetlenmeyle ilgili olarak neler yapıldığını incelemek değildir. Benedict 20. yüzyılın ilk yarısında, kendi kuşağındaki benliği tatmin etme biçimlerinin kültürel açıdan benzer şekilde desteklendiğini iddia eder. Edebiyat ve tiyatro, kibirli benciller biçimindeki aile babalarını, hukukçular ve işadamlarını defalarca betimlemiştir. Bu tip insanlara her toplumda rastlanabilir; ve Püritenlerin hastalıklı tavırlarına benzer değil midir onların halleri? Hattâ "bu insanların eylemleri cezaevindeki suçluların eylemlerinden çok daha toplum dışı özellikler göstere-

[58] Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, İstanbul: Metis, 2005, s. 28.
[59] Douglas, *a.g.e.*, s. 27.

bilir." Gene de büyük etkileri, önemleri ve konumları nedeniyle onlara güvenilir ve ailelerin erdemli babaları, yöneticiler olarak kabul edilirler. "Çocukların ve toplumumuzun yapısı üzerindeki etkileri göz ardı edilemez. [Nedense] Ruh hekimliğiyle ilgili kılavuz kitaplarımızda onlar yer almazlar, çünkü toplumumuzun değerlerince desteklenirler... her toplumda, kültürel olarak desteklenen ve beslenen grubun içinde, insan davranışının en aşırı örneklerinden bazıları gelişebilir."[60]

Popüler eğilimler bağlamında, bir tapınağın ya da türbenin önünde taşlardan küçük bir ev yaparak ev sahibi olmayı dilemek, buralarda adak adamak, üzerinde nazar boncuğu taşımak, ulusal marşla birlikte bayrağın önünde saygı duruşuna geçmek... bunların hepsi sembolik eylem biçimleridir. Gene de tüm bu sembolik eyleyişlerin anlam ve etki bakımından özdeş olmadıkları kesindir. Ulusal marş ve vatandaş ilişkisi ya da bayrak ve vatandaş ilişkisinin seküler olduğu ve dilek ya da nazar boncuğu örneklerinin de dinsel davranış bakımından şüpheli olduğu düşünülür. Ancak sembolik bir davranış daha geniş bir anlam sisteminin parçası olarak yorumlandığında, dinsel davranışla bağlantı nitelikleri içinde bazı ilişkiler tesis edilebilir. Daha önce Mevlânâ, Ashâb-ı Kehf'in isimleri ve nazar âyetleriyle ilgili verdiğimiz örnekler bu bağlama da uymaktadır.

Kutsal sayılan mekânların çevresindeki popüler dinsel pratikler ise, resmî dinde tek tanrılılık dışı inanç sistemlerinden bugüne kadar yaşamını aşınarak sürdürebilmiş pratikler gibi yorumlansa bile, bu, yetersiz bir yorumdur, aslında daha geniş bir sembolik alanın parçası olarak anlam kazanmaya devam ettiklerini düşünmek mümkündür. Her ne kadar bu yapılar bugün çözünmüş olsalar da veya her ne kadar kötülüğün, talihin ya da talihsizliğin varlığına dair eski derin, kapsayıcı, metafizik yorumlara çok bilinçli gönderme yapmasalar da, mevcut zihnin "yapıları" içinde varlıklarını sürdürdükleri için anlamlıdırlar. Ayrıca resmî dinden tamamen bağımsız değildirler. Resmî dinde adak kurbanı ve akika vardır örneğin. Nazar ve büyünün varlığı kabul edilmiştir. Elbette nazar ve büyüyle mücadele biçimleri noktasında pratikler farklılaşır. Ama resmî din yorumunun, İslâm inancında Felâk ve Nas surelerini okumakla sınırlandırdığı korunma tavsiyesi de halk arasında bilinmez değildir. Resmî din ile popüler din ayrımı bazen yapay ya da yüzeysel kalmaktadır ve ikisi arasındaki ilişki sadece karşıtlıkla tanımlanamaz. İnsanları sürekli şirkle itham etmek, modernist İslâmcılığın bir tezahürüdür ve aklîleşme saplantısı içindeki Protestanlığın çok şeye animizm yaftasını yapıştırmasına benzer bir tutumdur.

[60] Ruth Benedict, *Kültür Örüntüleri*, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, ss. 278-279.

Dağılmayan düzenekler olarak kültür yaklaşımında din, her kültürün taşıdığı sembolik eylemin dallanıp budaklandığı bir alanın dışında değildir. Bununla birlikte kesin olarak hangi parçayı oluşturduğunu, nerede başlayıp nerede bittiğini net bir şekilde saptamak mümkün değildir. Çünkü insan türünün gerçekleştirdiği "sembolik eylem", deneye dayalı olarak ölçülemeyene; kişilere, nesnelere, yerlere, olaylara ve zamana dayanarak doğrulanamayana anlam atfetmek demektir.

Popüler dine ilişkin sembolik eylemler kolektif temsillerdir. Popüler din çalışmalarında kolektif temsiller, "zihnin ve bilincin yapıları" ve taşıdıkları anlam ve işlevler önem kazanmalıdır. Bu bağlamda bilinçdışı da ele alınması gereken önemli kavramlardan biridir. Lévi-Strauss'un son derece anlamlı perspektifine göre "etnoloji her şeyden önce psikolojidir."[61] Durkheim toplumun temel yapılarına önem atfettiyse, Claude Lévi-Strauss –Durkheim'ın değişken/kararsız takipçisi olarak– kültürel gerçekleri zihnin ve bilincin temel yapılarını araştırmak için kullanan bir psikolog gibi davranmıştır.[62] Çünkü insan zihninin yapıları mitlere ve sembolizme içkindir. Bu çalışmada mit ve sembole ayrı bir önem atfedilmesinin nedeni budur. Kolektif temsiller ve bilinçdışı yapılar ampirik planda da veriler yaymaktadırlar.[63] Bilinçdışı hangi anlamda ampirik veriler yaymaktadır? Lévi-Strauss'ta cevapsız kalan bu soruya Carl Gustav Jung'a başvurarak cevaplar bulunabilir. Nesnenin sembolik doğası Lévi-Strauss' un çalışmalarında düzenli biçimde ortaya çıkan bir konudur, çünkü yaklaşımı aslında "asosyolojiktir."[64] Lévi-Strauss için sosyal antropolojik incelemenin kapsadığı birimler sembolik doğaya sahiptir. "Lévi-Straus toplumsal olguların işlevsel ya da tarihsel bağlamlarda anlaşılabileceğini inkâr ederek… Durkheim (buna Marx ve Weber de eklenebilir)… tarafından öncülük edilmiş olan din incelemelerine ilişkin sosyolojik geleneğe sert bir darbe indirmiştir."[65] Dolayısıyla Lévi-Strauss'un mantığı, din hakkında üretilen indirgemeci geleneği eleştirmek üzerine kuruludur ve onun antropolojik yapısalcılığı, Malinowski'ninki gibi bir Amerikan yapısalcılığından farklı olarak Fransız antropolojik yapısalcılığına ilişkindir.

Lévi-Strauss'un Mantığı

Yukarıda bir kültürün bütün veçheleri anlamlıdır, çünkü her birinin, tüm diğerleriyle bağlantılı olduğu âdeta dağılmayan bir düzenek içinde yeri

[61] Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s. 421.
[62] Morris, *a.g.e.*, s. 421.
[63] Morris, *a.g.e.*, s. 421.
[64] Ioan Lewis'ten akt. Morris, *a.g.e.*, s. 424.
[65] Ioan Lewis'ten akt. Morris, *a.g.e.*, s. 424.

vardır; her bir veçhe potansiyel olarak diğerlerini ima eder veya dolaylı biçimde belirtir demiştik. Bir kültür kendi parçaları arasındaki karşılıklı ilişkileri ve bu karşılıklı ilişkileri yöneten ilke ve örüntüleri kapsar, bu bakış açısından hiçbir şey önemsiz değildir, hiçbir detay –ne kadar önemsiz, hâkir veya hurafe olarak görülürse görülsün– daha başka bir örüntünün izini sürdürmesi bakımından anlam ve değerden yoksun değildir, diyerek devam etmiştik. Bu iddiayla tam olarak ne kastettiğimizi bazı karmaşık antropolojik olgulara pek âşina olmayan okuyucuya yardımcı olacağı inancıyla, C. Lévi-Strauss'un saha çalışmalarından verdiği bazı örneklere başvurarak açmaya çalışmak faydalı olacaktır.

Lévi-Strauss, Orta Brezilya kırsalındaki bazı mitleri anlamaya çalışırken her bir mitin ilk başta acayip, garip veya aşırı biçimda tuhaf göründüklerini ve onları herhangi bir mantığa veya aklî açıklamaya tâbi tutmanın imkânsız olduğunu belirtir. İlk bakışta saçma sapandır bu hikâyeler. Hattâ bizim seçkinci geleneğimize boş hurafeler biçiminde gözükebilirler. Fakat Lévi-Strauss tek bir mite değil de mitler arasındaki ilişkilere baktığı zaman, bu ilişkilerin kendisine anlatılan mitik hikâyelerden çok daha sade, yalın ve anlaşılır olduğunu fark etmiştir. Felsefe ya da bilimsel düşünce, kavramları birleştirerek ya da zıtlaştırarak ilerlerken, mitsel düşünce gerçek dünyadan imgeleri kullanarak ilerlemektedir. Yanlış anlamalara sebep olan budur. Mitler soyut alanda ilişkiler formüle etmek yerine, gerçek bir unsuru başka bir gerçek unsura karşı kurgulamaktadır. Yeryüzü ve gökyüzü, toprak ve su, erkek ve kadın, ışık ve karanlık, çiğ ve pişmiş, taze ve çürük gibi. Bu şekilde mitsel düşünce algılanabilir niteliklere ilişkin bir mantık geliştirir. Mitsel düşünme şekli, her hikâye yoluyla farklı bir mesaj iletmek için gerçek dünyadan algılanabilir nitelikleri seçer ve bir araya getirir. Lévi-Strauss, Orta Brezilya'da bine yakın mitsel hikâyeyi bir arada inceleyerek mitler arası ilişkilerin özgün, tutarlı ve anlamlı bir dünya kurduklarını iddia etmiştir. Örneğin yerlilerin anlattığı mitsel bir hikâyede ensest sayılacak bir sevgi içindeki iki sevgiliden bahsedilmiştir. Bunların birbirine kavuşabilmeleri ancak ve ancak ölüm yoluyla olacaktır. Ölünce vücutları çözünüp yeniden birleşecek ve tek bir varlığa dönüşeceklerdir. Aslında bu Batılıların da kolayca tanıyabileceği bir hikâyedir. Strauss'a göre Kelt kökenli bir İngiliz destanı olan Tristan ve Isolde; Wagner'in bu destana ilişkin operası ve benzerleri hatırlanabilir. Ama Lévi-Strauss'un gene Orta Brezilya kırsalından elde ettiği başka bir hikâyeye o kadar âşina olmak mümkün olmayacaktır. Bu hikâyede bir büyükanne, erkek ve kız torunlarını doğum esnasında birbirine yapıştırır ve tek bir çocuk elde eder. Bu çocuk büyüdüğü zaman, ok atma denemesi yapmaktayken ok geri döner ve genci ikiye ayırır, böylece erkek ve kız

kardeş ikilisi yeniden meydana gelir ve iki sevgili ortaya çıkar. Bize bu ikinci hikâyenin anlamlı bir başı ve sonu yokmuş gibi gelecektir. Aslında Strauss için bu iki açıklamayı karşılaştırmak ve ikincisinin Tristan hikâyesini tersine çevirdiğini düşünmek yeterlidir. Lévi-Strauss'a göre, farklı halkların simetrik düşünceler dâhilinde sundukları tamamen aynı mitle karşı karşıyayız. Birinci mit bir arada olmanın kökenini açıklar (sevgililerin dönüştüğü teklik). Birinci durumda âdeta koyu renk bir yüzeyde parlak noktalar vardır, ikinci durumda ise parlak bir yüzey üzerinde koyu renk noktalar vardır. İkincisi güneş lekeleri gibidir. Tersine çevrilmiş göksel/kutsal konfigürasyonlar için aynı hikâye anlatılmaktadır; ancak bu hikâye ne içi ne de dışı göstererek anlatılır. İki ayrı mit varmış gibi gözükürken aslında tek bir mit vardır.

Lévi-Strauss Kuzey Amerika'da, Rocky Mountains ve Pasifik Okyanusu arasında yaşayan ve Saliş dilini konuşan yerlilerin mitsel hikâyelerinde sıklıkla karşılaştığı aldatıcı bir cinden bahseder. Bu cin bir sorunla karşılaştığı zaman karnına hapsettiği iki kız kardeşini vücudundan çıkarır. Yardım talebini geri çevirmemeleri için iki kıza bilge bir danışman gibi konuşarak sağanak bir yağmurla gelen suyun kendilerini yok edebileceği bilgisini verir, ayrıca bu şekilde onları tehdit etmiş de olur; yoğun su akışı altında çözüneceklerdir. Bu hikâye, psikanalistler hariç tutulursa tek başına hiçbir yoruma tâbi tutulamayacak, hiçbir temeli olmayan saçma bir fars gibi gözükecektir. Psikanalitik açıdan baksak bile hikâye anlatıcılarının psişik durumu nedensel bir faktör değildir. Anonim bir gelenek bu hikâyeleri onların iç dünyasına yerleştirmiştir. Daha önceki örnekte olduğu gibi bu mitsel hikâye de diğer hikâyelerle bir arada düşünülmediği takdirde anlamdan yoksun görünecektir.

Saliş mitlerinde, aynı cin iki kız çocuğu hâsıl etmiştir ve onları evlat edinmiştir. Bu kız çocukları çiğ somon balığı yumurtasından çıkmıştır. Ne var ki kızlar büyüyünce cin onları arzulamıştır. Ama onları elde edeceğinden emin olamadığı için kendi durumunu test etmek ister ve "kızlarım" diyeceğine yanlışlıkla "eşlerim" demiş gibi yapar. Kızlar bu duruma tepki gösterir ve cini terk ederler.

Üçüncü bir Saliş hikâyesi de gene tabiatüstü bir çift dişi varlık hakkındadır. Bu kadınlar evlenmiş kadınlar olarak resmedilirler ama konuşma yeteneğinden yoksundurlar. Bir kuyunun dibinde yaşamaktadırlar ve talep edildiği takdirde iyi pişmiş sıcak yemekleri yukarıya gönderirler.

Bu üç motif birbirinden ayrı değerlendirildiği zaman bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Ancak karşılaştırıldıkları zaman ortak kökenleri fark edilebilir. Örneğin her üç hikâyedeki bütün dişiler "su" unsuru ile ilişkilendirilmiştir. Ya kuyudaki kadınların bulunduğu su gibi sabit dura-

ğan suyla ya da diğer iki hikâyedeki gibi akan hareketli suyla ilişkilidirler (sağanak yağmurla gelip şiddetle akan su ve somon balığının yaşadığı nispeten akış şiddeti daha düşük su). Akan suyla ilişkilendirilen kadınlar arasında bir fark vardır. Somon yumurtası kardeşleri daha pozitif ve yeryüzüne ilişkin bir su kaynağıyla ilişkilidir (somon akıntıları). Vücuttan dışarı atılan kız kardeşler ise daha negatif ve gökyüzünden gelen yıkıcı suyla ilişkilendirilmiştir. Somon yumurtası kardeşleri ve vücuttan dışarı atılan kardeşler yiyecekle ilişkilidir. Ya çiğ bir yiyeceğin sonucudurlar (somon balığı yumurtası) ya da pişmiş bir yiyeceğin sonucudurlar (karından çıkarlar). Su kuyusu kadınları ise bizzat kendileri pişmiş bir yiyeceğin üreticisidirler. Dahası, su kuyusu kadınları evlilik tipleridir, hem eş hem de iyi aşçıdırlar. Diğer iki çift ise evlilik tipleri değillerdir, ya kız kardeş olarak kurgulandıkları için ya da kendilerini yaratan ve sonra evlat edinen cin babalarıyla evlilikten kaçındıkları için. Son olarak iki kadın çift de linguistik özelliklerle anılmıştır. Bir çift bilge danışmanla, diğer çift yanlışlıkla söylenmiş gibi yapılan ve uygun sayılmayan bir ifadeyle ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda üçüncü çiftle zıtlık içindedirler. Çünkü su kuyusu kadınları konuşamazlar.

Lévi-Strauss ilk bakışta anlamsız görünen bu üç hikâyeciğe uygun düşen bir karşıtlıklar sistemi elde etmiştir. Su: durağan su ya da akan su, yeryüzündeki su ya da gökyüzünden gelen su. Kadınlar: yiyecekten hâsıl edilmiş kadınlar ya da yiyeceği bizzat yapan/pişiren kadınlar. Çiğ ya da pişmiş yiyecek: birlikte olunabilir kadınlar ya da linguistik olan veya olmayan davranışa göre evlenilecek veya evlenilmeyecek kadınlar. Lévi-Strauss böylece kendisinin semantik alan dediği bir yere gelinebileceğini iddia eder. Semantik alan bu nüfusların bütün mitlerine bir anlam ızgarası gibi uygulanabilir ve mitlerin mânâsı açığa çıkarılabilir.

Zira Lévi-Strauss için Saliş mitleri sosyolojik, iktisadi ve kozmolojik bir sistem kurmaktadır. Çok sayıda karşılıklılık (mütekabiliyet) inşa ederler: Günlük ekonomide su şebekesi içindeki balığın dağıtılması; ürünlerin değiş tokuş edildiği çeşitli pazarlar; zamana ve balık avlama sezonuna ilişkin periyodik tutumlar ve son olarak dış evlilik meselesi. Çünkü gruplar arasında kız alıp vermek gıda ürünlerini değiş tokuş etme kurallarına benzemektedir. İşte Lévi-Strauss'a göre mitlerde farklı yiyecek türlerinden hoşlanılması, her bir küçük toplumun dış dünyaya ne kadar açık olduğunun, ne derece birbirlerinden kız alıp vermeye istekli olduklarının ve bu anlamda ne derece birbirleriyle iletişim kurmaya hevesli olduklarının

bir işaretidir.[66] "Lévi-Strauss, Marcel Mauss gibi armağan vermeyi sembolik bir davranış olarak görmüş ve Freud gibi (her ne kadar ondan farklı nedenlerle de olsa) ensest yasağını ve dış evlilik kurallarını toplumun doğuşunda anahtar etkenler olarak değerlendirmiştir."[67]

Lévi-Strauss evlilik kuralları hakkındaki incelemelerinde bu kuralları değiş tokuş kuralları bağlamında değerlendirmiş ve akrabalık-evlilik gibi kurumların temelinde karşılıklılık nosyonunun bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu değiş tokuşların değeri yalnızca değiş tokuşa tâbi tutulan şeylerde değildir. Değiş tokuş insanları birbirine bağlayan/birleştiren bir araç sunar. Bu yüzden değiş tokuşun kendisi başlı başına toplumsal bir değerdir. Değiş tokuşta basitçe değiştirilen nesnelerin değeri değil, yani onların aslî değeri değil sembolik değeri önemlidir. [68]

İşte bu sembolik değer nedeniyle burada antropolog âdeta bir rüya yorumcusu gibidir. Lévi-Strauss tarafından "etnoloji herşeyden önce psikolojidir" denmesinin sebebi bu durumdan bağımsız değildir. Tek bir mitin değil de mitler arası ilişkilerin anlamlı olduğu düşüncesine benzer biçimde, rüyaların tek başına anlamlı olmadıkları ve seri rüyalar arasındaki ilişkilere bakarak o kişinin ruhsal-zihinsel durumu hakkında yorum yapılabileceği iddiası Carl Gustav Jung'da vardır. Her ikisi de (Strauss ve Jung) farklı disiplinlerden gelerek aslında zihnin yapılarını incelemektedirler. Lévi-Strauss'un kültürel gerçekleri zihnin ve bilincin temel yapılarını araştırmak için kullanan bir psikolog gibi davrandığını bu nedenle tekrar vurgulamak gerekir.

Şerif Mardin'in de gene Lévi-Strauss'tan aktardığı bir anekdot anlamlıdır. Kaplumbağa eti yiyen bir toplulukta, yerlilerden biri Lévi-Strauss'a şöyle demiştir: "Kaplumbağa yemek için değil düşünmek için yararlıdır." "Bir başka ifadeyle bu yerli için kaplumbağa kâinat modelini hatırlamasını mümkün kılan *şifreyi* üzerinde taşımaktadır."[69] Annemarie Schimmel eserlerinden birine *Tanrı'nın İşaretlerinin Şifresini Çözmek*[70] adını verirken benzer bir modelin içinden düşünmüyor muydu acaba veya Heidegger *Düşünmek Ne Demektir?*[71] adlı eserinde Varlık'ı okuyamadığımızı,

---

[66] "Lévi-Strauss'un Mantığı" başlıklı bölümde Strauss'tan alınan mitler ve değerlendirmeler için bkz. Claude Lévi-Strauss, Peter B. Kussell, "Interview/Claude Levi-Strauss", *Diacritics*, Vol. 1, No.1 (sonbahar 1971) ss. 44-50.

[67] Morris, *a.g.e.*, s. 423.

[68] Morris, *a.g.e.*, s. 423.

[69] Mardin, "Cumhuriyet Devrinde Volk İslâmı", s. 153.

[70] Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994. Bu eser Türkçeye *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri* adıyla çevrilmiştir (çev. Ekrem Demirli, Kabalcı, 2004).

[71] Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* New York: Harper & Row, Publishers, 1968.

Onun dilini bilemez hale geldiğimizi ve sesini duymadığımızı, Onun da bizden yüz çevirdiğini öne sürerken, kaplumbağanın düşünmek için yararlı olduğunu söyleyen yerliyle hemfikir değil miydi? Suların, ağaçların, taşların anlamını okuyamaz hale geldiğimiz modern maddeci, pozitivist dönemde halkın eskimeyen şuuru canlı ve cansızların ilâhî bir güçle irtibatlı olduğuna hâlâ inanmaktadır. Anadolu'nun farklı yerlerinde inanç sahiplerinin ziyaret ederek ilâhî yardım/destek aradıkları kutsal yerler daha antropolojik bir mesafeyle ele alınmalıdır. "Bu yerler tarihî veya dinî açıdan önem taşıdığı düşünülen kişilerin yüzlerce yıllık mezarları olabildiği gibi, şifalı olduğu düşünülen bir su kaynağı, kutsal kabul edilen bir ağaç veya mukaddes bir iz taşıdığına inanılan bir taş da olabiliyor. Ziyaretgâhlara sadece ibadet amacıyla gidildiği gibi... kişisel veya toplumsal dilek ve talepler için de gidiliyor. Bu durumda ziyaretin amacı, bu dileklere ilâhî bir düzlemde karşılık aramak ve dileğin gerçekleşmesi halinde yapılacak fedakârlığı, adanacak adağı vicdanen belirlemek olabiliyor."[72]

Sözlü geleneğe dayalı halk kültüründe insanlar, yıllar ya da yüzyıllar öncesinde vuku bulmuş gerçek tarihî hadiseleri aynen olduğu gibi hatırlamazlar. Arşivlerde vakit geçiren bir tarihçi hassasiyetiyle olayları aktaramazlar. Mustafa Arslan da Eliade'ye referansla kolektivitenin belleğinin tarih dışı olduğunu hatırlatır. Mitsel düşünce ve sembolik düşünce popüler dindarlığın oluşturucu öğeleri gibi işlev görürler. Tarihsel bir olay ya da gerçek bir kişinin anısı halkın ya da kitlenin belleğinde en fazla iki ya da üç asır aynen olduğu gibi varlığını sürdürebilir. Hattâ o kadar sürdüremez bile. (Bu noktada Paul Connerton'ın *Toplumlar Nasıl Anımsar?*[73] adlı eserini incelemek de faydalı olacaktır.) Eliade için tarihsel olay mitsel bir modele çok yakın bir hale getirilmediği müddetçe şiirsel imgelemi harekete geçiremez. Bir olay ya da kişinin halkın/kitlenin belleğinde kalabilmesi için mitsel bir modele yakın olması gerekir. Bu nedenle popüler belleğin işleyişine aracı olan yapılar, olaylar değil zihnin evrensel kategorileridir, tarihsel kişiler değil *arketip*lerdir.[74] Anadolu'da çok yaygın olan Battal Gazi'nin menkıbevî şahsiyeti böyledir örneğin. Hattâ Hz. Ali halk katında mitsel bir modelle birleştirilerek mitsel eylemler kategorisi içinde değerlendirilmeye başlanır.[75] İşte bu Jung'un bahsettiği kahraman arketipidir. Deniz Gezmiş'i bile hatırlamayı kolaylaştırmak için ya da popüler bellekten silinmesini engellemek için ODTÜ kampüsüne beyaz bir at üstünde girdiği hakkında yarı gerçek yarı hayal hikâyeler anlatılır ve kah-

[72] Özkan Akdoğan, "Şifa, Kısmet, Derman", *National Geographic Türkiye*, Mayıs 2011, s. 99.
[73] Paul Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, İstanbul: Ayrıntı, 1999.
[74] Arslan, *Türk Popüler Dindarlığı*, s. 115.
[75] Arslan, *a.g.e.*, s. 115.

raman arketipinin popüler belleğin işleyişine aracı olan arketiplerden biri olduğuna dair sayısız örnekten birini teşkil eder. Bu noktada Jung'un "arketip" kavramı Sufizmdeki "âyân-ı sâbite" kavramı ile özellikle İbn Arabî'nin bu terime atfettiği anlamla karşılaştırmalı olarak incelenmelidir.

Ülkemizde gerek kırsal gerek kentsel ortamda yaşayan insanların devam ettirdiği halk inanışları, mitler, hikâyeler, menkıbeler, türbe, kilise ve ayazmalar ve benzeri fenomenler hakkındaki antropolojik, sosyolojik ve psikolojik çalışmaların eksikliği nedeniyle bu konulara karşı âdeta düşünsel bir kayıtsızlık meydana gelmiştir. Şerif Mardin, aydınları halk kültürünün araştırılmasına bu kadar yer vermiş bir ülkede halk (*volk*) dininin anlamlı bir bütün olarak yaşadığının neden inkâr edildiğini sorar. Mardin'e göre Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan halk kültürü ve seçkinler kültürü arasındaki mesafe seçkinlerin –bunlar dine önem veren kimseler olsa bile– halk İslâm'ını, halk inançlarını sadece kural dışı saymalarıyla sonuçlanmıştır. Amacımız formel din yapısının karşısına popüler dindarlığı koymak ve ona övgüler dizmek değildir. Bu türden basit normatif iddiaların ya da endişelerin ötesinde bu giriş denemesinin amacı, Lévi-Strauss'ta örneğini gördüğümüz türden derinlikli çalışmalara, evrensel bir metafizik düşüncesine, Jung'daki gibi bir kişi-ötesi bilinçaltı sembolizmine bir başlangıç olması dileğidir...

TARTIŞMA



Oğuz Atay

OĞUZ ATAY NEREDE?

Necati Polat*

Oğuz Atay'ın tutkulu okuyucuları, *Tutunamayanlar*'ın renkli karakteri Ziya Özdevrimsel'i gülümseyerek hatırlayacaklardır. "Yeni doğmuş bir bebeğin gelişmesini engelleyen ve onu eli kolu bağlı bir durumda bırakan eski kundak sistemini, yerinde bir devrimle ortadan kaldıran büyük Türk reformcusu ve düşünürü Ziya Özdevrimsel (devrimden önceki adıyla Mükrimin Ziya, 1301-1939) her bakımdan gerçek bir devrimciydi."[1] Bu karakterin, yalnızca merhamet sınırlarım zorlayan bir muhayyilenin ürünü olmadığı; Atay'ın, hep yaptığı gibi abartı, oyun ve hayâlle harmanlamak suretiyle gerçekliği yeniden üretirken somut bir tarihsel figürden enikonu ilham aldığı, Yıldız Ecevit'in yazdığı kapsamlı Atay biyografisinin ilk kez ifşa ettiği ayrıntılardan biri.[2] Biyografi, sadece Türkçenin değil, muhtemelen gezegenin de en ilginç yazarlarından biri olan Atay'ın kısa ve hüzünlü yaşam öyküsünü, bir yandan yakınlarının tanıklıkları, bir yandan da Atay'ın eserlerine yayılmış, bu tanıklıklarla şaşırtıcı ölçüde örtüşen gizli ve açık göndermeler üzerinden aktarıyor. Dahası kitap, sıradan bir yaşam öyküsünün ötesinde, kapakta tanımlandığı üzere bir "edebiyat incelemesi." İncelemenin, edebiyat eleştirisini akademik bir ciddiyetle yürüten Ecevit'in imzasını taşıyor olması, hayatta olduğu dönemde Atay' dan maalesef esirgenen eleştirel ilginin, yıllar sonra onun edebi mirasına

---

* Prof. Dr. Necati Polat, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Oğuz Atay, *Tutunamayanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1984), s. 140.

[2] Yıldız Ecevit, *"Ben Buradayım... ": Oğuz Atay'ın Biyografik ve Kurmaca Dünyası*, 5. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011). Metinde parantez içinde verilen sayfa numaraları bu eserden.

nihayet gösterilmeye başlandığının bir işareti. Bu satırların yazarı için güzel bir sürpriz, kitabı okurken Ecevit'in (*née* Özdevrimsel) Ziya Bey'le olan kan ortaklığını öğrenmek oldu.

Hatırlanacağı üzere Atay, Cumhuriyetin ilk yıllarında Sivas mebusu olarak Sıhhat ve İçtimai Muavenet ile Nafia vekâletlerinde bulunduğu zaman dilimi sonrasında Ziya Bey'in kişisel macerası konusunda suskun kalmakta, değişen siyasi koşullarla birlikte bu simanın ansızın gözden düştüğünü not etmekle yetinmektedir. Söz konusu karanlık dönem, çok partili siyasal hayatın başlangıç yıllarına kadar sürmüştür. "Missouri zırhlısının İstanbul'u ziyaretiyle başlayan Yeni Çağ'da, Ziya Bey yeniden hatırlanmış ve nerede olduğu uzun uzun araştırılmıştır. Sonunda, sekiz yıl önce öldüğü anlaşılınca hemen bütün siyasi partiler onun için anma törenleri düzenlemişlerdir."[3] 1939 yılında sessiz sedasız vefat etmiş bulunan Ziya Bey'in, gözlerden uzak olarak biyolojik yaşamını sürdürdüğü ve bu arada, içinde Ecevit'in pederi beyefendinin de yer aldığı, giderek dal budak salan bir ailenin temellerini attığı anlaşılmaktadır. Modernist edebiyat ve post-modern kurgulama teknikleri konusunda yetkin bir eğitimden geçmiş olan Ecevit'in, Ziya Bey'le olan bu kan bağını görgüsüz bir çığırtkanlıkla ilân etmek yerine, kendisinden bekleneceği üzere, Atay'ın biyografisine ipuçları halinde serpiştirdiğini görüyoruz.

Yaşam öyküsünü bir zamanlar acımasız denebilecek bir mizahla yazıya geçirdiği Ziya Bey'in ahfâdından birinin, bu kez onun yaşam öyküsünü kaleme alıyor oluşu, Atay'ın muhtemelen takdir edeceği türden bir ironi ve oyunsuluk içeriyor. Kitabın, Atay'ın kitaplarını basan yayınevi tarafından basılmış olması, bu istihzâyı sadece artırıyor. Yayınevinin tercihi, hem hayatta olsaydı Atay'a olağanüstü keyif verecek bir özgüven belirtisidir hem de Atay'ın, yazdığı her şeyi içine daldırıp zamanda kurumaya bıraktığı yoğun ironinin, daha geniş bir düzlemde tekrar edilmesi anlamına gelmektedir.

Yazarın Ziya Bey'le bir kan ortaklığı bulunduğunu düşündüren, kitabın bütününe serpiştirilmiş ipuçlarını, iki ayrı öbekte toplamak mümkün gibi görünüyor. Bunlardan biri, Atay'ın Ziya Bey portresinin arka planını oluşturan ve Ziya Bey'in şahsında simgesini bulmuş siyasal iklime yapılan vurgu. Örneğin, Atay'ın babası Cemil Bey'in, annesi Muazzez Hanım'la Kastamonu'da tanıştığı tarih kesitinin betimlendiği ilk bölümün giriş cümlelerinden biri şu: "Emperyalizme karşı verdiği ölüm kalım savaşından yirmilerin başında yeni çıkmış olan ülke çağdaşlaşma yolunda köktenci adımlar atmakta, farklı bir yaşam biçimine doğru yol almakta-

[3] Atay, *Tutunamayanlar*, s. 142.

dır" (s. 23). Kitabın hemen başında yer alan bu sözler, Ziya Bey'in gözde olduğu günleri sıcak bir nostaljiyle anmak suretiyle bir yandan Turgut Özakman'ın çok satan kitabı *Şu Çılgın Türkler*'le metinlerarası bir ilişki kurarken; bir yandan da, Doğu-Batı sorunsalı üzerine giderek artan ölçüde kafa yormuş bulunan Atay'a ilişkin bu incelemenin bağlam ve ruh halini ustaca belirliyor. Cümledeki "çağdaşlaşma yolunda köktenci adımlar" ve "farklı bir yaşam biçimi" ifadeleri, Atay'ın çizdiği Ziya Bey tablosundan çıkmış gibidir.

Oluştuğu tarihsel zemin itibariyle Atay ailesini Ziya Bey'le dolaylı olarak ilişkilendiren bu döneme yönelik haklı bir gurur ve özlem, bilindiği üzere, günümüzde daha çok adına "ulusalcılık" denilen politik duruşla eşitlenir. Yazar, Ziya Bey üzerinden dönemin sorumsuzca bir parodisine yer veren Atay'la, Ziya Bey'in bıraktığı kültürel mirası önemli bulan bu politik duruş arasında, örneklerini post-modern anlatılarda gördüğümüz türden ikircikli (*ambivalent*) bir devamlılık kurgular; Ziya Bey ve Atay'ı (av ve avcıyı) karşılıklı bir etkileşim ve dönüşüme sokar. Bu anlamda, 1974'ten başlayarak Atay'ın kendisinin de "ulusalcı bir eğilim içine gir-[diğini]" (s. 518) not eden yazar, o yıllarda Kemal Tahir etkisi altında Halit Refiğ ve arkadaşlarının temsil ettiği, bugünkü ulusalcılıkla ancak karşı kamplara yerleştirilebilecek akımı, Ziya Bey çizgisine daha yakın olan günümüz ulusalcılığıyla özellikle karıştırır. Atay'ın, bu kritik dönemeç sonrasında kaleme aldığı "Tahta At" başlıklı öyküde, Tuğrul Tuzcuoğlu karakterini kullanarak Batı'ya yönelik delişmen teveccühü hicvettiği pasaja dikkat çeken yazar; Atay'ı, daha önce alaycı sataşmalarına konu olan Ziya Bey dönemiyle bu kez doğrudan ilişkilendiren ironiyi, şu sözlerle dile getirir: "Atay'ın eleştirisi 30 yıl öncesinin Batı öykünmecilerini hedef alır kuşkusuz. Günümüzde ise, Batı karşısındaki kişiliksiz, aşağılayıcı politikanın uygulayıcıları göz önüne alındığında, eğer yaşasaydı, Atay'ın Tuğrul Tuzcuoğlu'nu daha da sansürsüz konuşturmayı içinden geçirebileceğini düşünebiliriz (s. 495). Yazarın sözünü ettiği, "günümüzde" (2004-2005 yılları olmalı) bir şekilde uygulandığı anlaşılan "Batı karşısındaki kişiliksiz, aşağılayıcı politika," Ziya Bey ve döneminin hassasiyetleri düşünüldüğünde, Türkiye'yi sözüm ona dünyaya açma amacı taşıyan, genellikle Avrupa Birliği, demokrasi ve insan hakları gibi sloganlar üzerinden dayatılan çığ ve pervasız siyasi ucuzluklardır. Tutum ve düşünceleri köklü olarak dönüştürmek gibi bir kaygısı olmadığı için Ziya Bey'in zararsız ve böylece yerli olanı "bozmaktan" haliyle uzak gardırop Batıcılığı ile kıyaslandığında, bugün çok daha alarm uyandırıcı bir Batıcılığın sözünü etmek elbette mümkündür. Yalçın Küçük ve Soner Yalçın gibi ulusalcı düşünürler, bilindiği üzere, bu siyasal ve kültürel çözülmenin gerektiği

gibi anlaşılması konusunda Sabetayistlere özellikle vurguda bulunurlar. Benzer bir ulusalcı mecraya bir şekilde girdiğini öğrendiğimiz Atay'ın, keyfiyeti yakından bildiğini kestirebiliriz; çünkü elimizdeki kitapta, Atay'ın en yakın dostlarından bazılarının ve bu arada gizemli kız arkadaşı Sevin Seydi'nin "Sabetayist" olduğu bilgisi ilginç ayrıntılarla aktarılır (ss. 125-5, 214-5). Atay'ın metinlerinde görmeye alışkın olduğumuz absürd güldürüye çok yakın bir dalga genişliğinde oluşturulan bu politik farsta, Nihat Genç'ten ise "sol perspektif" olarak söz edilir (s. 568). Kısaca, Ziya Bey'le olan kan bağının dolaylı bir anahtarını bu mizansen aracılığıyla sunan yazar, bunu yaparken aynı zamanda Atay'la âdeta yarışır bir mizahın sözünü verir. Bugün olsaydı, Atay'ın, Batı öykünmeciliğine karşı Tuğrul Tuzcuoğlu'nu "daha da sansürsüz konuştur[acağını]" kaydeden yazarın, "sansürsüz" ifadesiyle tam olarak neyi kastettiği üzerinde ise ayrıca durmak gerekmiyor.

Dil

Ancak, Ecevit'i Ziya Bey'e kuşku götürmez biçimde ulayan asıl bağlantı, özgül bir dil anlayışı ekseninde esere özenle dağıtılmış ipuçları öbeğidir. Bilindiği üzere Ziya Bey, kendi adından başlayarak ("Özdevrimsel") belli bir dil anlayışının bayraktarlığını yapmıştır. Yine Atay'ın tanıklığına başvurursak: "Dil devrimine öyle candan bağlanmıştı ki, adını değiştirerek Işık yapmak istemiş, fakat günün Sağlık Bakanı Kâmil Bey'in: 'Ziya, böyle her adı değiştirmeye kalkarsak işin içinden çıkamayız; ben de adımı değiştirip "Olgun" mu olayım?' demesiyle vazgeçerek, sadece soyadını mesleğine uygun seçmekle yetinmişti."[4] Atay, bu dönemde Ziya Bey'in "güzel Türkçemize kazandırdığı deyimlerden biri"nin, "anlamını anlamak" ifadesi olduğunu söyler.[5] Kahramanımız, maalesef tamamlayamadığı öğrenimi için ABD'de bulunduğu sırada trafik ışıklarının bulunduğu bir kavşakta karşıdan karşıya geçerken, "kafasının devrimlerle çok meşgul olması nedeniyle" kırmızı ışığa gerekli dikkati gösterememiş ve bir trafik kazası geçirmiştir. "Daha doğrusu," diyor Atay, "Ziya Bey, henüz kırmızı ışığın anlamını anlamıyordu."[6] Hemen ardından, Atay, bu basit ama canlı deyimi de, dur durak bilmez devrimleri yanında, Ziya Bey'e borçlu olduğumuzu ekler.

Yıllar sonra Atay'ın biyografisini yazan Ecevit'in, küçük ve yaratıcı değişikliklerle zenginleştirdiği bu formu ısrarla tekrarladığını görüyoruz.

[4] *A.g.e.*, s. 141.
[5] *A.g.e.*
[6] *A.g.e.*

"Muazzez Hanım'ın oğluna düşkünlüğünün, onu kanatları altına almak istemesinin belki de en önemli nedeni, Oğuz'un yaşamının ilk yıllarında geçirdiği, zatürree *olma olasılığı* yüksek olan ağır bir hastalıktır" (s. 31, vurgu ekli). Atay'ın ilk eşi "Fikriye, birlikteliğin daha başlarında, toplumdan *yalıtılmış yalnız* konumuyla, yaşam tutamağı olmak için uygun bir seçim olmadığını kanıtlayacaktır" (ss. 138-9, vurgu ekli). Son döneminde Atay'a, "yeniyetmelik yıllarından bu *yana yanından* hiç ayırmadığı bir dost eşlik eder: Dostoyevski" (s. 201, vurgu ekli). Yine, 1950'li yılların sonlarında Atay'ın yoğun katkıda bulunduğunu bildiğimiz *Pazar Postası* adlı dergide yayımlanmış dikkat çekici ama imzasız bir yazıyı, onun "hazırlamış *olma olasılığının* çok yüksek olduğu" (s. 205, vurgu ekli) anlaşılmaktadır. Aslında, "oyun oynamak," "yemek yemek," "iş işlemek," "yağmurun yağması" gibi günlük hayatta hiçbirimizin itiraz etmeyi aklına bile getirmediği, güzel Türkçemizin bu sevimli ve ekonomik formunu Atay'ın *Tutunamayanlar*'da neden ve ne hakla "alaya aldığı" açık değildir. Ecevit'in, formu tekrar eden kullanımları, yalnızca Ziya Bey'e olan yakınlığının motive ettiği bir tutum olmaktan bu yüzden uzaktır ve aynı zamanda Atay'ın durgun, bütün iddiasına karşın doğrusu yeniliklere pek de açık olmayan dil anlayışına dolaylı olarak işaret etme amacı taşımaktadır.

Atay'ın oluşturduğu, gerçeklikle ne ölçüde örtüştüğünü bilmediğimiz Ziya Bey portresinin ikircikli gizemi, bu kadarla kalmaz. Örneğin, Atay'ın ifadesiyle "şapka devriminden sonra şapkasız ... kıyafet devriminden sonra kıyafetsiz" görülmeyen, ABD'deki titiz gözlemlerini çocuk kundakları ve trafik işaretleri devrimleri olarak bu ülkeye özveriyle taşıyan Ziya Bey'in,[7] bütün bu yenilikçi tutumunun çağrıştırdığının aksine, özde herkesten daha "Şarklı" olduğunu biliyoruz. Atay'a göre onu aynı anda hem acıklı hem gülünç yapan da budur. Şarkın efendisi olan Osmanlı'da, bu ayırıcı niteliğin seçkinler bakımından en çarpıcı görünümü ise dildir. Osmanlı aydını, ısrarla, konuşulmayan bir dille yazmayı tercih etmiştir. Bu özelliği Ziya Bey'in sürdürdüğünü görüyoruz; geleneğin yönüne değil, belki sadece içeriğine kozmetik müdahalelerde bulunarak. Ecevit'in Atay biyografisindeki dili, Atay'ın bu topraklardaki aydın tipolojisine yabancı olan, özentili, Batılı perspektifine karşı, Ziya Bey'de özellikle neşv ü nemâ bulan *yerli* geleneğe saygının açık bir ürünüdür.

Uzun bir süre, Ziya Bey gibi düşünenlerin, dilden yabancı sözcükleri ayıklama hedefi doğrultusunda zorunlu olarak ve geçici bir önlem kabilinden yapay bir dili tercih ettikleri sanılmıştır. Oysa şimdilerde bu yorumun çok doğru olmadığını biliyoruz. Amaç, sadece konuşulmayan bir dil-

[7] *A.g.e.*, ss. 140-141.

dir. Atay'ın biyografisinde bu geleneği ölçülü bir özenle koruyan yazar, konuşulan dildeki yabancı ibareleri konuşulmayan, yapay ifadelerle değiştirmekle kalmıyor; konuşulmayan yabancı sözcükleri, genellikle Türkçe karşılıkları olmasına rağmen, özellikle tercih ediyor; stabil (s. 163), arkaik (s. 233), skala (s. 250), trivial (s. 263), demonik (s. 336), klimaks (s. 349), obje (s. 465), rantabl (s. 489), best-seller (s. 500) gibi. Bu çaba yazara, sözgelimi, "kurmaca dünyada hiçbir şey kesin hatlarıyla yer almaz" türünden sığ bir ifade yerine, "kurmaca dünyada hiçbir şey kesin *konturlarıyla* yer almaz" (s. 258, vurgu ekli) gibi, edebi eleştirinin çok-yönlü söylemine kesinlikle daha uygun bir dil sağlıyor. Hattâ yazarın, bu tutumu metinde kararlılıkla sürdürürken, anlamını kimsenin bilmediği sözcüklere de bazen fırsat tanıdığı oluyor; "orkan" gibi. Yazar, bir ara "Atay'ın somut yaşamının bir *orkanla* cehenneme çevrildiği"nden (s. 540, vurgu ekli) söz ediyor. Bu satırların yazarının sözlüklerde maalesef bulamadığı bu sözcüğün, Ziya Bey dönemini hatırlatan bir ses benzerliği ile (okul/*école*, belleten/*bulletin*, onur/*honneur*, genel/*général*, egemen/*hegemon*, imge/*image* gibi), anlam olarak Fransızca *ouragan* (İngilizce *hurricane*) ile bir ilişki içinde olduğunu düşünmek mümkün: kasırga. Bir başka örnek, "ayla" sözcüğü. Yazara göre, Atay, "kimi özyaşamsal verileri," *Tutunamayanlar*'ın Selim'i üzerinden "kurmaca dünyanın *aylası* içinde yansıtır" (s. 60, vurgu ekli). Eserde başka yerlerde de karşımıza çıkan ve bir önceki sözcüğün aksine Türkçe sözlüklerde yer verildiği görülen "ayla," Avrupa dillerindeki *halo* ile açık bir etimolojik ilişkisi olan "hale"nin yerine kullanılır ve *halo* ile ancak Ziya Bey'in takdir edebileceği türden bir güneş-dil akrabalığı taşır.

Örneklerde görüldüğü üzere, Şarklı aydının dil konusundaki bu radikal tutumunun, dil ile öteki, imleyen (*signifier*) ile imlenen (*signified*) arasındaki sıradan ilişkiyi zorlayarak yeni anlam alanları açma çabası içinde olan modernist edebiyat geleneğini neredeyse önceden haber verdiğini düşünebiliriz. Bir sebk-i hindi cüretiyle, Atay'ın da yer yer nasılsa yakındığı ve yetersiz bulduğu olağan iletişim diliyle oynayan, onu organik ve baskıcı olmaktan çıkararak yeniden biçimlendirme mücadelesi veren Ziya Bey, böylece Joyce ve Pound'la aynı dil anlayışını paylaşırken; kendini konuşma diline ve bu dilin (Heidegger gibi söylersek) barındırdığı, taşıdığı oluş (*sein*) biçimlerine hapseden Atay'a o denli uzaktır. Bu bağlamda Ecevit, kitapta Ziya Bey'in modernist dilini sürdürmekle kalmaz; aynı zamanda, Atay'a atfedilen kuşku götürür modernist yaratıcılık özelliğini de üstü kapalı olarak sorguya açar.

Bunu yaparken, yazar, Türkçe sözcükleri yer yer Türkçe olmayan sözcüklerle değiştirir, yer yer de bu yabancılaştırmayı Türkçe sözcüklerin

üzerinde oynayarak ya da *daha yeni* Türkçe sözcüklere öncelik vererek başarır. Örneğin, Atay'ın içinde yetiştiği aile ortamı şöyle anlatılır: "Çocuklara önem verilen *korunmalı* bir aile ortamıdır bu" (s. 27, vurgu ekli). Konuşma dilindeki "korunaklı" (*sheltered*) sözcüğünün yerini alan "korunmalı," ifadeyi alışkın olduğumuz basmakalıp düzlemden ustalıkla koparır. Atay, Ankara'daki kolej yıllarında, kendisinin aksine hayatla daha doğrudan ve tefekkürsüz bir ilişki kuran bir arkadaş grubu içindedir, tıpkı *Tutunamayanlar*'ın Selim'i gibi. "Onlara duyulan *özenç*, yaşamın kendisine duyulan hayranlıkla eşdeğerlidir" (s. 55, vurgu ekli). İkisi de saf Türkçe olan imrenme ya da özenme yerine kullanılan "özenç," ifadeye haklı bir yoğunluk kazandırmaktadır. Başka yerlerde bu yabancılaştırma, Joyce'u hatırlatır ölçüde, bir dili öteki dile eklemleyen kelime oyunlarıyla sağlanır. Örneğin, "kuzin" (s. 21). Daha sonra, bir başka yerde bu sözcüğün bu kez "kuzen" olarak karşımıza çıkması (s. 47), ilk kullanımın bir yazım hatası olabileceğini akla getirmektedir. Ancak, beşinci baskısından okuduğumuz bir kitapta bu tür basit ve hemen göze çarpacak hatalar çok muhtemel görünmemektedir. Daha makul bir açıklama, Ecevit'in, postmodern bir kurgulamayla, sadece anlatı sürecinin değil, bu arada anlatıdaki imlâ (*spelling*) işlemlerinin de tarihsel, arızî ve nihaî olarak keyfî yapısı konusunda okuru uyarma ve okurla yazar arasındaki katı sınırları bozma arzusudur. Bir başka deyişle, imlâ farklılıkları bir tür yabancılaştırma etkisine işaret etmektedir. Yazarın, "kuzin" sözcüğü aracılığıyla iki ayrı dildeki telaffuzu özellikle bir araya getirdiğini düşünebiliriz; ilk hece Fransızcadan, ikinci hece ise İngilizceden ödünç alınmıştır. Diller arası bu geçişkenlik, Türkçeyi Türkçe dışındaki dillerle gramer özellikleri bakımından kaynaştırma çabasında da görülür. Örneğin, Atay'ın kız arkadaşı Sevin Seydi, "İngiltere'ye" yerleşmemiş, "İngiltere'*de* yerleş[miştir]" (s. 129, vurgu ekli).

Organik dili yeniden tanımlayarak bireyselleştiren, özerk bir alana, yaratıcı özgünlüğe açan bu çaba, Türkçe sözcüklerin sıra dışı kullanımlarında özellikle göze çarpar. Atay'ın, yaşamının son döneminde mensup olduğu küçük arkadaş grubu, "[d]irim gücü yüksek insanlar"dan (s. 131) oluşur. Dirim, zaten "yaşama gücü" olduğuna göre, "dirim gücü" kavramı, anlamın oluşumu sürecine okurun katılımını tetiklemek üzere tasarlanmış kurgusal bir yinelemedir. Atay'ın anne ve babasının evlilikle sonuçlanan serüvenlerinin anlatıldığı bölümde baba Cemil Bey, anne Muazzez Hanım'la hayatını birleştirmeyi kurmaktadır, ancak Muazzez Hanım'ın öğrenciliği henüz devam etmektedir ve bu istek gerçekleşmez. Daha sonra, Muazzez Hanım eğitimini nihayet tamamladığında, "eski talibi Cemil Bey yeniden ortaya çıkmıştır; bu kez *önerisinde* daha da ısrarlıdır"

(s. 28, vurgu ekli). Cemil Bey'in, biraz da ataerkil (böylece, mütecaviz) tonları olan "ısrar"ını yazar, teklif (*proposal*) ve öneri (*suggestion*) sözcüklerinin anlam alanı üzerinde oynayarak dile getirir: söz konusu ısrar, daha masum olan "teklif"ten elbette fazla bir şeydir, bir "öneri"dir. Aynı yer değiştirme ya da kaymayı (*déplacement*), bir başka yerde, bu kez "söz etmek" ve "dem vurmak" fiilleri üzerinden, Atay'ın yakın bir arkadaşından aktarılan bir açıklama bağlamında buluruz: "Yurdanur Salman, uç noktadaki bir açıklık tutkusunun kimi zaman Oğuz Atay'da patavatsızlık sınırına dayandığından *dem vurur*" (s. 191, vurgu ekli). Bilindiği üzere "dem vurmak" deyimi (*to talk pretentiously about*), anlatıcıya yönelik bir olumsuzluk ve kuşku içerir; pasajda bu tür bir olumsuzluğa işaret eden herhangi bir bilgi olmadığına göre, yazarın muradının esasen "dem vurmak" değil, "söz etmek" olduğunu düşünmek mümkün. Özellikle yer verilen bu belirsizlik, gerçekte olumsuzluk içeren "adına" ifadesinin günümüz Türkçesinde giderek artan ölçüde "için" ya da "üzere" anlamında kullanılır oluşundaki zavallılıkla ("sahaya üç puan adına çıktık, ama olmadı") karıştırılmamalıdır (*adına* çıkarsanız elbette olmaz). Gerçekte, "dem vurmak" deyiminin varsaydığı olumsuzluk, Salman'ın daha sonra (s. 302) dile getireceği, Atay'a ilişkin çok haklı görülemeyecek kimi kişisel yakınmalarının yazarda yarattığı muhtemel soru işaretleriyle ilgilidir.

Yabancılaştırma, bazen sadece anlam üzerinden değil, post-modern anlatım tekniklerinin önemsediği bir düzlem olan ses ve anlam ilişkisi üzerinden de yapılır. Örneğin Atay'ın, bir arkadaşıyla tuttuğu evden, binada çıkan bir yangın sonrası ayrılıp yeniden ailesinin yanma taşınması olayının anlatıldığı bölüm. "Yangın onu ürkütmüştür. Ama *asal* neden büyük bir olasılıkla, Anayol Şirketi'ndeki işinden ayrılmasıyla birlikte içine girdiği, kira ödemesini güçleştiren parasal darboğazdır" (s. 78, vurgu ekli). Arapça olan "asıl" ile Türkçe olan "asal" arasında bir tercih yapıldığı izlenimi veren bu ifadede, yazar, "asal" (aslî, *essential*) ile "asıl"ı, sesi öne çıkararak özellikle karıştırır: sözü edilen neden, "özcü" bir duruma işaret eder ve "asıl" nedenin ötesinde metafizik bir karmaşıklık içerir. Bir başka yerde, benzer bir kayma, "anıştırma" ve "anımsatma" arasındaki gri alana yerleştirilir. Yazara göre, *Tehlikeli Oyunlar*'da yer verilen Bilge ile tanışma sahnesi, Atay'ın eski eşi Fikriye Hanım'la "ilk buluşmasını *anıştıran* olay ve anlam parçacıklarıyla örülmüştür" (s. 132, vurgu ekli). Olağan dilde "anıştırmak" sözcüğü "ima etmek" anlamında kullanılsa da; Atay'ın, okuyucunun bilmediği, kendi özel yaşamından bir ayrıntıya romanda herhangi bir "ima"da bulunduğundan söz etmek herhalde mümkün değil. Yazar, Atay'ın kişisel hikâyesinden derlediği kimi olaylarla bu sahne arasında ilgi kurarken, "bu ilk buluşmayı anımsatan" gibi

sıradan bir ifadeyi kullanmak yerine; sahnede muhtemelen, genel okuyucu aksine, bu ayrıntıyı *bilen* Fikriye Hanım'a özel bir hatırlatmanın da bulunduğu sezgisiyle, "anımsatma" ile "anıştırma"yı özellikle karıştırmaktadır.

Nihayet, yazarın, tek tek sözcükler üzerinden, anlam (*denotation*) ve dolaylı ya da yakın anlam (*connotation*) arasındaki ikili karşıtlığı (*binary opposition*) yapısızlaştıran (*deconstruction*) kullanımlarına sık sık tanık oluruz. Bir örnek, "edim" sözcüğü. Genç Atay, hastalığı yüzünden, tıpkı *Tutunamayanlar*'ın Selim'i gibi, "fiziksel düzlemde yaşıtlarıyla aynı *edimlerde* bulunama[maktadır]" (s. 32, vurgu ekli). İfadede yer verilen "edim," sözlük anlamıyla fiil ya da harekettir (*act*). Oysa hukuk terminolojisinde aynı sözcük, iş, borç (eski deyimle "ıvaz") anlamında da kullanılmaktadır. Ecevit, başka bir yazarın kolayca bayağılaştırabileceği bir gözlemi, fiil-borç akrabalığını kullanmak suretiyle varoluşsal bir belirleme haline getirmeyi başarmaktadır. Sözcüğün hukuksal çağrışımları doğrultusunda gerçekleştirilen bu yeni anlam alanı, bir başka bağlamda daha açıktır. Yazar, Atay'la yakın arkadaşı Uğur Ünel'i, "[y]aşama *edimini* ölçüt al[arak]" (s. 131, vurgu ekli) karşılaştırır. Yaşamak, biyolojik bir süreç olduğu kadar, varoluşsal anlamda bunaltıcı bir yük, bir "iş"tir de.

Eserde, yazarın bilinçli müdahaleleriyle imler olmaktan (*signification*) çıkarak özgürleşen bir başka sözcük, "tinsel." Atay'ın üniversitedeki arkadaşlarından biri, "*tinsel* düzlemdeki yetenekleri" (s. 66, vurgu ekli) ile gruptan ayrılır. İfadedeki "tinsel" kavramı, amaçlı bir belirsizlikle, yazar tarafından hem "manevi" hem de "ruhsal" anlamında kullanılır. Örneğin, bir başka yerde, Atay'ın "toplumla *tinsel* düzlemdeki yabancılaşması"nın (s. 87, vurgu ekli) sözü edilir. Atay, "[y]üzyılın sonuna doğru *tinsel* ölçütleri çarklarının arasında tümüyle yok edecek olan maddeler evreninin bir köşesinden şaşkın bakışlarla olan biteni izle[mektedir]" (s. 424, vurgu ekli). Bu cümlede "tinsel" sözcüğünün, ağırlıklı olarak, maddi olanla bir karşıtlık ilişkisi içinde, böylece manevi olana atfen kullanıldığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık, manevi özelliklerine hiç de tanık olmadığımız, Atay'ın son yıllarda içinde bulunduğu küçük arkadaş grubunun, bu sınırlı anlamın çok dışında bir düzeyde, "*tinsel* çevreni geniş" tir (s. 123, vurgu ekli). Bu ifadede "manevi" ve "ruhsal" olana ek olarak, sözcüğün "kültürel" olana da açıldığı görülmektedir.

Anlam ve dolaylı anlam arasındaki geleneksel yapıyı maharetle çözen bu müdahalelerden önemli bir grubu, "maddesel" sözcüğü etrafındaki kaymalar oluşturur. Ankara'daki ortaöğrenim yıllarından sonra babasının baskılarıyla Teknik Üniversite'ye giren Atay, "yaşamını *maddesel* yönden garanti altına almış[tır]" (s. 61, vurgu ekli). Sözcük, kitapta maddi/

parasal anlamında sık sık karşımıza çıkar; örneğin, Atay "sol eğilimli dergilerde hiçbir *maddesel* çıkar gözetmeksizin sabahlara değin çalış[mıştır]" (ss. 162-3, vurgu ekli). Bir önceki cümlede yazarın, Türkçe "güvence" yerine neden "garanti" sözcüğünü tercih ettiği, metni yakın okumaya tâbi tutacak eleştirmenler için özellikle düzenlenmiş bir tuzak görünümündedir. Bu arada yazarın, "madde" yerine neden "özdek"i kullanmadığı da yine eleştirmenlerin dikkatini talep eden bir tercihtir. Başka bağlamlarda yazar, "maddesel" üzerinden özellikle müphem bırakılmış bir semantik alan yaratır ve sözcüğü bütünüyle açık uçlu bırakır. Örneğin, Atay'ın, Vüs'at O. Bener'e duyduğu kişisel yakınlığa ilişkin şu ifade: "Atay'ın *maddesel* zayıflıklardan arınmış arkadaşının insansal özelliklerine hayranlık duyduğunu söyleyebiliriz" (s. 99, vurgu ekli). Atay'ın, varlık ve statü düşkünü biri olmadığı için Bener'i kendine yakın bulduğunu düşünebiliriz. Ancak bu, ifadenin sadece bir yönüdür. Atay'ın (a) biyografide özellikle üzerinde durulan atletizm merakı ve (b) hayatının farklı dönemlerinde dünyayı kucaklayan, güçlü, Dionizyak insanlarla olan arkadaşlıklarını düşündüğümüzde, Bener'in dostluğunu bu kişinin olağan dışı *fiziksel* özellikleri nedeniyle ("maddesel zayıflıklardan arınmış") önemsemiş olabileceği de bir ihtimal. Kavramın eserdeki yaratıcı kullanımları bunlardan ibaret değil. "Varoluşçuluk *maddesel* felsefelerin karşısındadır, aşkın bir düzlemde yer alır" (s. 171, vurgu ekli). Bu kez "maddesel," maddi/parasal değil, "maddeci" anlamında kullanılmaktadır ve muhtemelen Stadthamburg *Et ve Hayvancılık* dergisi sorumlu müdürü idealist Fichte'ye dolaylı bir gönderme içermektedir.

Yazarın dile ilişkin olarak "anlam" ve "dolaylı anlam" karşıtlığını tersyüz eden yaratıcılığının doruğunda ise "sakınımsız" sözcüğü yer almaktadır. Yazar, Atay'ın Ankara'da, *Pazar Postası* çevresinde bulunan arkadaşlarıyla sohbet toplantılarına değindiği bir pasajda, şu cümleye yer verir: "Evlerde bir araya gelindiğinde tartışmalar daha özgürce, daha *sakınımsız* yapılıyordur" (s. 92, vurgu ekli). İfadede, "sakmımsız" sözcüğü sadece "daha rahat, daha özgürce, daha korkusuzca, daha sakınmadan" gibi bir söyleyişin banalliğinden kaçınmak için değil, "sakınım" (*conservation*) dolayımında, döneme ait, çok daha farklı bir olguya göndermede bulunmak için kullanılır. 1950'li yılların sonundan söz ediyoruz. "*Muhafazakâr* Demokrat Parti'nin yönetimde olduğu yıllardır" (s. 88, vurgu ekli). Kapalı ortamlarda, rejimin muhafazakâr (*conservative*) baskısını dışarıda bırakmak, daha "sakınımsız" davranmak bir şekilde mümkün olmaktadır. 1960'lı yılların başına gelindiğinde siyasal iklim hâlâ çok farklı değildir. "Tüm hoşgörüye karşın, *sosyalizm* sözcüğünün ülkede henüz sakınımsız kullanılmadığı yıllardır" (s. 115). Dahası *Tehlikeli Oyunlar*'da,

Atay'ın *muhafazakâr* özellikleri olduğunu bildiğimiz ilk eşi Fikriye Hanım'dan önemli ölçüde esinler taşıyan Sevgi karakteri, sakınımlıdır: "Çevresine ölçülü ve *sakınımlı* bir uzaklıktan yaklaşır Sevgi" (s. 133, vurgu ekli). Hayatının son yıllarında "köktenci sosyalist yaşam pratiğini" bırakmış, yerli olanı giderek artan ölçüde anlamaya çalışan Atay'ın kendisi de, hayatının bir önceki dönemine ait kişilere "*sakınımla* yaklaşmakta olduğu bir sürecin içine girmiştir" (s. 135, vurgu ekli).

Tek tek sözcüklerin konvansiyonel (itibari) anlam alanlarını zorlamak suretiyle dilin tutsak edici yapısından bir şekilde kurtulmak dışında; yazarın, adına "pekiştirerek anlamsızlaştırma" diyebileceğimiz bir teknik aracılığıyla da söylem alanını ayrıca genişlettiği görülüyor. Bir örnek, Atay' m çocukken geçirdiği bir hastalığın bıraktığı muhtemel kalıcı etkilerin aktarıldığı pasaj. Yazara göre: "Oğuz Atay'ın çocukluğunda geçirdiği bu hastalık büyük bir olasılıkla, onun iç dünyasında yaşadığı çevreye yabancılaşma olgusunun ruhbilimsel *nedenlerinin gerisindeki* fizyolojik *kökenli kaynağın kendisidir*" (s. 31, vurgu ekli). Anlamı özellikle belirsiz kılınan bu cümlenin sıradan iletişim diline çevirisi şöyle: "Oğuz Atay'ın iç dünyasında yaşadığı çevreye yabancılaşma olgusunun ruhbilimsel nedeni, büyük bir olasılıkla, çocukluğunda geçirdiği bu hastalıktır." Çeviri, yazarın özgün ifadesinden bir dizi sözcüğü ister istemez dışarıda bırakıyor. Ancak, kabul etmek gerekir ki, tek bir cümlede yer verilen, neden + gerisinde + köken + kaynak + kendisi (tam beş adet) gibi anlamı berkiten sözcükler, bir yandan, aynı cümledeki ihtimal vurgusuna rağmen ("büyük bir olasılıkla") inatçı bir pekiştirme sağlarken, bir yandan da paradoksal olarak anlamı çok-katlı bir düzleme taşımakta, dili olabildiğince deneysellemektedir.

Bu arada, modernist edebiyatın bir özelliği olan deneyselliği (*experimental literature*) kuvveden fiile tahvil eden "deneysellemek," yeni bir terim. Yazarın sıklıkla kullandığı bu terimin, yalnızca plastik kaygılarla, "denemek" fiilinin yüzeyselliğinden kaçınmak üzere başvurulan bir araç olmayıp kasıtlı olarak bir belirsizlik içerdiğini eklemek gerekir. Yazara göre, Sevin Seydi, "metninde alışılmadık kurguları deneysellerken [Atay'ı] yüreklendir[miştir]" (s. 130). Yazar, bir başka yerde, "[m]etinlerinde modernist/postmodernist biçimciliğin doğrultusunda yeni kurgu teknikleri deneyselleyen anlatı sanatçıları[ndan]" (s. 314) söz etmektedir. Ancak başka kullanımlarda, terimin bütünüyle modernist edebiyata özgü olduğu konusunda şüphe uyandırır anlam ilişkileri bulunmaktadır. Örneğin yazara göre, geleneksel Türk romanı "yabancı biçimleri deneysellemekten hep kaçınır" (s. 234). Bu ifadede bağlam (geleneksel Türk romanı), açıkça modernist edebiyatın dışındadır. Bir başka yerde, yazara göre, "Dosto-

yevski … kendine karşı dürüst olmayı uçlarda deneyselletir" (s. 207). Bu ifadede bağlam sadece modernliğin dışında değildir, yazar ayrıca fiili farklı bir kiple kullanmaktadır: "deneyselletmek." Deneysellemek ya da deneyselletmek; terimin, sadece Türkçede değil, genel olarak dünya dillerinde eleştirel söyleme yeni ve özgün bir katkı, bir neolojizm olduğu görülüyor. Bu satırların yazarının Google Scholar'da yaptığı bir tarama, "deneysellemek" (*experimentalize/experimentalise*) fiilinin İngilizcede mühendislik alanında çok az da olsa kullanıldığını, ancak sosyal ve beşeri disiplinlerde henüz bilinmediğini ortaya koyuyor. "Deneyselletmek" (*to have something experimentalized*) şeklindeki kullanımın ise izini sürmemiz ne yazık ki mümkün olmamıştır. Evrensel mühendislik dilinin belli ölçüde ilham verdiği görülen terimin, Atay'ın mühendisliğine örtülü bir gönderme olduğunu düşünebiliriz.

Kuram

Bir "edebiyat eleştirisi" olarak sunulmuş olmasına karşın, *"Ben Buradayım…"* çağdaş edebiyat kuramlarını ve okuma tekniklerini özellikle bir yana bırakan bir çalışma. Kitapta iki yerde *New Criticism* ifadesi geçiyor, bir yerde ise yapısalcılık ve göstergebilim. Yazara göre, ülkede eleştiri genel olarak yeni edebiyat akımlarına uzak bir seyir izlemiştir. Bu nedenle "New Criticism'in biçimci yaklaşımının da Türk edebiyat eleştirisinde anlaşılıp yankı bulması ancak seksenli yılların başlarında olur" (s. 318); bir başka deyişle, bu yaklaşımın etkisini yitirip büyük ölçüde tarihe karıştığı dönemden yaklaşık çeyrek yüzyıl sonra. Bu yıllarda, yerli edebiyat eleştirisinin başka akımlara da nihayet açıldığı anlaşılıyor. "Seksenli yıllarda … Türk Edebiyatı *New Criticism* [yanında], *yapısalcılık* ve *göstergebilimle* resmen tanışır" (s. 562).

1960'lı yıllardan başlayarak edebiyat dünyasını kasıp kavuran yeni eleştiri araçlarının ise bu iklimde henüz ne yazık ki algılanmadığı görülmektedir. Sözgelimi, okur odaklı (*reader response*) eleştirinin, özellikle bu eleştirinin yapısalcılık sonrası varsayımlar ve pragmatist felsefeyle barışık bir uzantısı olan, Fish'in yorum cemaatleri (*interpretive communities*) kavramı üzerinden geliştirdiği kuramsal yaklaşımın, hem hayatta olduğu günlerde Atay'a yönelik ilgisizliği hem de 1980'li yıllardan itibaren Atay'ın eserlerine dönük nevzuhur ve giderek büyüyen ilgiyi anlamlandırma yolunda dikkate değer imkânlar sunduğunu düşünmek mümkün. Bu yazıda daha önce sözü edilen Doğu-Batı sorunsalı üzerine, sadece yaşamının son yıllarında değil (*Tutunamayanlar*'daki yoğun kültürel kırılma ve aidiyet süreksizliği temalarına yansıdığı üzere) başından beri kafa

yormuş bulunan Atay'ın oluşturduğu zengin malzemenin, sömürgecilik-sonrası (*postcolonial*) kuramın sunduğu eleştiri araçlarıyla çözümlenmesinin ilginç sonuçlar verebileceği de görülüyor. Ziya Bey'in kendisi, Said'in daha yüzeysel olan Şarkiyatçılık eleştirisine kıyasla, Bhabha'nın hibridite (*hybridity*) adını verdiği kavramın bir bakıma mücessem hali değil midir? Ziya Bey karakteri, Said'in sözünü ettiği türden kesin ve bitmiş bir Batılı tahakkümün (*subsumption*) değil, Bhabha'nm kuramsal düzlemde dile getirdiği üzere, Şark'la önemli devamlılıklara sahip, bu anlamda bizatihi Ziya Bey'in şahsında temsil edilen Batılı kimliği tehdit eden bir hibriditenin ürünüdür. Ziya Bey'in ülkemize kazandırdığı devrimler, bir yandan Said'in sözünü ettiği anlamda Batılı egemen söylemin pasif bir uzantısı görüntüsünü verirken, bir yandan da sömürgecilik-sonrası kuram içinde Spivak'ın ileri sürdüğü çerçevede bir dönüştürmeyi, bozmayı (*catachresis*), hattâ başkaldırıyı içerir. Ülkemizde daha çok "yapı-sökümü" olarak bilinen yapısızlaştırma ve Türkiye'nin ruh haritasını çıkarmayı planladığını bildiğimiz Atay için önemli olduğunu düşünebileceğimiz, popüler kültüre derinliğine nüfuz eden Lacancı psikanalizin ise sözünü bile etmek gerekmiyor. Atay'ın *Tutunamayanlar*'da sık sık tekrarladığı "bat dünya bat" ile hemen sonraki dönemde baş gösteren Orhan Gencebay'a ait söylemi birlikte ele alan (diyelim) Žižek'in sergilediği türden okuma becerilerinin ulaşabileceği muhtemel şaşırtıcı sonuçları tahmin etmek zor olmamalı. Türkiye'ye henüz gelmediğini Ecevit'in belirlemelerinden öğrendiğimiz bu ve benzeri okuma tekniklerinin, Atay'ın eserlerinden taşan cömert ve eşsiz madeni, arzu, ilişki ve (geniş anlamda) metin izleri bakımından, âdeta uyuşturucu koklayan köpekler gibi didik didik ettiğini bir an düşünelim. Ne var ki, ülkede özellikle son dönemlerdeki yoğun Batı öykünmeciliğini haklı bir tutumla yeren yazarın, çalışmada bu Batılı kuramlara bilinçli olarak direndiğini görürüz.

Bu durum, ülkemize henüz gelmemiş olmakla birlikte, bu yeni akımları yazarın kendisinin bilmediğini elbette düşündürmemeli. ("Ey sevgili milletim! Neden böyle yapıyorsun? Neden az gelişiyorsun? Niçin bizden geri kalıyorsun?"[8]) Örneğin, iki ayrı yerde Derrida'nın sözü ediliyor. *Tehlikeli Oyunlar*'da, bazen iç içe geçen anlatılar ve bu durumdan doğan belirsizlik, yazara göre, "Derrida'nın tanımıyla bir *aporia*dır: modern edebiyat metninin anlam ve biçim alanlarında oluşturduğu *amaçlı çözümsüzlüktür*" (s. 357, ikinci vurgu ekli). Yazar, Derrida'ya yapılan bu gönderme için herhangi bir kaynak vermiyor; vermesi de gerekmiyor, bizim de bu yazıda sık sık yaptığımız gibi: konunun zaten iyi bilindiğini düşüne-

[8] Oğuz Atay, *Oyunlarla Yaşayanlar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), s. 50.

rek, bir kaynağa gerek duymuyor. Ancak, gerçekten de iyi bilinen bu konuya, Ecevit'in bütünüyle yeni bir katkıda bulunduğunu görüyoruz. Cümledeki "Derrida'nın tanımıyla" ifadesi, bu katkıyı yalnızca gizleyen bir tevazuun yansımasıdır. Katkı özgün, çünkü bilindiği kadarıyla, bir çelişki olarak *aporia*, Derrida'ya göre söze ya da söyleme (*discourse*) zorunlu olarak eşlik eder. Bu anlamda, çelişkiden kurtulmak, böylece kendi içinde mutlak bütünlük ve esenlik taşıyan bir dil ürünü, bir söylem oluşturmak mümkün değildir. Bu tür çelişkileri ya da uyuşmazlıkları (*double bind*) geleneksel metafizik (*logocentrism*) üzerinden açıklayan Derrida, bazen satır aralarında, bazen açıkça, bu tür bir metafizikten sakınmanın, kendisi dâhil kimse için mümkün olmadığını da ifade eder. Bir Derrida sözlüğü hazırlamış olan Niall Lucy'nin, "Derrida'nın tanımıyla" *aporia*'yı açıklamak için kullandığı tabir, bu durumu kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde ortaya koyuyor: kör nokta (*blind spot*).[9] Kör nokta, trafikte kullanılan bir deyim. Sürücü olarak asla bütünüyle kontrol altına alamayacağınız bir bölgeye işaret ediyor. Kısaca *aporia*, "Derrida'nın tanımıyla," özellikle "oluştur[ulan]" bir belirsizlik değil; aksine, bir türlü kaçamadığımız, birlikte yaşamak zorunda olduğumuz bir belirsizlik.

Derrida'ya yapılan iki göndermeden ilki bu. İkincisi, iki sayfa sonra geliyor (s. 359). *Tehlikeli Oyunlar*'da, Hikmet ve Sevgi gibi karakterleri, isimlerinin lafzî anlamları üzerinden soyutlayarak imgelere dönüştüren Atay, Ecevit'e göre, Derrida'nın sözleriyle, "bütüncül ve durağan bir varlık ya da bilinç yerine, benlikler arasında geçen çok çeşitli ve bütüncül olmayan bir oyun anlayışı" sergiler. Derrida'nın bu sözleri hangi bağlamda kullandığını bilmiyoruz, çünkü Ecevit (a) Derrida'ya değil, (b) Derrida'nın bu sözünü alıntılayan bir yazarın, (c) Türkçeye çevrilmiş bir makalesine göndermede bulunuyor. Bu durumda, yazar için önemli olanın sadece Derrida'nın otoritesini kullanmak, Derrida'yı anmak (*name dropping*) olduğunu elbette düşünmemek gerekiyor. Daha makul bir açıklama, yazarın, bilinçli bir müdahaleyle ve dolaylı olarak Derrida'nın otoritesini *sıradanlaştırma* arzusudur. Açık ki, yer verilen alıntı, Derrida'yı önemli kılan düşünce silsilesinin herhangi bir uzantısından yararlanmıyor. Bir başka deyişle başvuru, Derrida'yı "Derrida" yapan özelliklere değil: bu bahiste Derrida'yı anmak ile anmamak arasında bir fark yok.

Yazarın Derrida'yı alıntılamak için kullandığı, Türkçeye çevrilmiş, Madan Sarup imzasını taşıyan bu makalenin başlığı son derece manidar: "Postyapısalcılık ve Postmodernizm." Başlık, temel bir metinle ya da konuyla ilgili bir başlangıç metniyle karşı karşıya olduğumuzu düşündü-

[9] Niall Lucy, *A Derrida Dictionary* (Oxford: Blackwell, 2004), s. 1.

rüyor. Bu önemli. Benzer bir "sıradanlaştırma," bir başka yerde, bu kez Freud'a karşı özellikle devreye sokuluyor (s. 439). Freud'a başvuru, incelikli bir tespitte bulunmak için değil; Freud'un, artık okul çocuklarının bile bildiği iki temel güdüsünden söz etmek için yapılıyor. Kullanılan kaynak ise şu: Şükrü Günbulut, *Küçük Felsefe Tarihi*. Atay'a ilişkin iddialı bir "edebiyat eleştirisi" girişiminde, yazarın, kaynaklarını mütevazı bir lise kütüphanesinden çıkmış eserlerden özellikle seçmesi; Freud'a yapılan başvuruyu, Freud'un *Küçük Felsefe Tarihi* içinde işgal ettiği yerle sınırlaması, bu Batılı figürün düşünce dünyasındaki abartılı etkisiyle hesaplaşma amacı taşımaktadır.

Kitapta iki kez sözü edilenlerden biri de Baudrillard (ss. 236, 488). İkisinde de, Baudrillard'dan veya bir başkasından kaynak gösterilmeden. Bu iki ayrı bahis, tek bir kavramla ilgili. Türkçeye "benzeti" olarak çevrilebilecek bu kavram için Ecevit'in kullandığı sözcük: "simulacr." Baudrillard'ın Fransızca metinde kullandığı imlâ, *simulacre*.[10] Terim, İngilizcede *simulacrum* olarak kullanılıyor; çoğulu, *simulacra*. Kitapta sadece bir kez baş göstermiş olsaydı, yazarın kullanımının bir yazım hatası olduğunu düşünebilirdik (gerçi, daha önce de değindiğimiz gibi, tam beş baskı yapmış bir kitaptan söz ediyoruz, hata olsaydı düzeltilirdi). Öte yandan, bu ilginç kullanımın, terimin Türkçeleştirilmiş bir versiyonu olduğunu düşünmeye çalışsak, o zaman sözcükte "c"nin yerinde "k"yı görmemiz gerekirdi herhalde: simulakr. Bu durumda, bir önceki bölümde ele aldığımız üzere, "kuzin" sözcüğü konusunda oluşturulan oyunun bir benzeri ile karşı karşıya olduğumuzu düşünebiliriz; yazar, Fransızca imlâ ve telaffuzu özellikle karıştırmaktadır. Bu müdahale, aynı zamanda, gerçeklik ve benzeti arasındaki ayrımı modernlik sonrası düzlemde sorgularken; kavramın, geleneksel metafiziği farkında olmadan yeniden üreten sorunlu anlam alanından zekice bir kaçışı haber vermektedir: modernlik sonrası için benzetilemeye (*simulation*) öncelik vermekle birlikte; Baudrillard, Ecevit'in haklı olarak rahatsızlık duyduğu gibi, genel olarak (özellikle modernlik sonrası bağlam dışında) benzetilemeden bağımsız bir "gerçeklik" fikrini veri almaktadır.

Yakın okuma tekniklerini davet eden bu oyunların ötesinde; yazarın, daha önce ülkedeki siyasal mizansen konusunda yaptığı gibi, bu kez ülkedeki edebiyat kültürünün de keyifli bir parodisine eserde yer verdiğine tanık oluyoruz. Parodinin, hayatta olduğu dönemde Atay'ı görmezden gelen edebiyat çevrelerinin dolaylı bir hicvi olduğunu düşünmek mümkün. Bu parodide yazar, Atay'ın sunduğu malzemeyi herhangi bir "edebi-

[10] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation* (Paris: Galilée, 1981).

yat incelemesi"nde görüldüğü üzere kuramsal olarak yorumlamak yerine, bu malzemeyi Atay'ın kişisel yaşamından aktardığı sınırlı bilgilerle "anlamlandırır gibi" yapar. Edebi eleştiriyi bütün dünyada geri dönülmez olarak yeniden biçimlendiren kuram, kavram ve argümanları görmezden gelir ve büyük ölçüde edebiyat dışı bir yöntem izler: metinleri bir hayatı anlamak için, ya da daha acıtıcı bir istihzâyla, bir hayatı metinleri anlamak için kullanır. Hirsch ve başkalarının yorumsamacı (*hermeneutics*) tekniklerle besleyerek neden sonra bir ölçüde etkili hale getirdiği bir niyet takibi (*authorial intention*) bile değildir bu; yorumsama öncesi döneme ait bir okumadır. Yazarın, Atay üzerine bir kitap yazmış olan Tatjana Seyppel'den *her söz ettiğinde* "Alman araştırmacı Seyppel" ifadesini kullanmış olması gerçeği (ss. 175, 244, 252, 282-3, 290, 447), usta işi bir *spoof*'u oluşturulan bu dönemin, Tanzimat Dönemi olabileceğini düşündürmektedir: *Tehlikeli Oyunlar*'da, Albay Hüsamettin Tambay'ın ruh dünyasında da yer yer izlerini sürdüğümüz bu özgül dönemde, farklı kültür ve toplumlardan yazarlar, Seyppel'e yapılan atıflarda olduğu gibi, günümüzde biraz da yersiz bir "samimiyet buhranıyla" vehmettiğimiz sınır aşırı yakınlığa henüz ulaşmış değillerdir, milliyetleriyle marufturlar.

Kuramsal birikime, okumak ve yorumlamak için değil, bu vodvile hemen göze çarpmayacak bir iğneleyicilik sağlamak amacıyla, sadece iki şey için başvurulur: (a) Atay'ın, *Tutunamayanlar*'da Selim'in şarkılarını açıklarken yaptığı gibi, metne teknik çözümleme *süsü* verebilecek yaftalar için; "modernist," "modern," "post-modern," "*Bildungsroman*" gibi; ya da (b) Atay üzerindeki "etkileri" aktarmak için. Etkiler, muhtemelen en önemli motifi oluşturur; eserlerinde bu etkileri Atay'ın kendisinin gururla ilân ediyor oluşu nedeniyle değil; Tanzimat'tan beri Türkçe edebiyat ortamını canlı tutan bu renkli tema aracılığıyla, dönemi başarıyla bir *slapstick*'e dönüştürme imkânı sunduğu için: kim, kimin etkisinde yazmaktadır? Dedikodu, çekememe, ulusal aşağılık kompleksi üçgeninde biçimlenen bu kültürde, her yerli yazarın ülke dışında mutlaka (taklit ettiği biri değilse bile) bir ruh ikizi bulunmaktadır. Atay'ın durumunda doğal olarak bir değil, çok sayıda. Ecevit, bu parodiyi, Atay'ın anlatılarıyla âdeta başa baş bir gülmece zenginliği içinde oluşturur. "Metinlerinde Joyce tarzı biçim denemeleri yapan, Kafka tarzı imgeler üreten Atay'ın; bu modernist biçimsel özellikleri, modernizm öncesinin sözel düzlemde gerçekleşen Dostoyevski tarzı iç dünya açıklamalarıyla bir arada kullanmasının, onun önemli bir biçem (üslup) özelliği olduğunu söyleyebiliriz" (s. 488). Bu yüklü cümlede, mizahı sonuna kadar zorlayan "sözel düzlemde gerçekleşen" ifadesine özellikle dikkat çekmek isteriz.

Yazarın asit kıvamındaki ironisini yansıtan kavramlardan biri, *Bildungsroman*. Kitapta sık sık, Atay'ın anlatılarının birer *Bildungsroman* olduğu hatırlatılıyor (bkz. özellikle ss. 340-341). Klasik anlamda *Bildungsroman*'ın uzağında bulunmak bir yana, Atay'ın metinleri bir "oluş" tan (*bildung*, formasyon) çok, bilindiği üzere, bir olmayışı, olamayışı, bir kopmayı, bir "tutunamama" durumunu dile getirmektedir ve bu nedenle de belki, aksine, birer anti-*Bildungsroman* niteliği taşımaktadır. Böylece bu metinler, Lukács'ın vaktiyle "hayâl kırıklığı" (*disillusionment*) romanı adını vermek suretiyle *Bildungsroman*'ın tam karşısında yer alan bir kutba yerleştirdiği anlatı türüne daha uygundur.[11] Ne var ki *Bildungsroman*'ın zamanla karşıtlarını da bir şekilde içererek artık neredeyse anlamı bulunmayan, boş, gereksiz bir kavrama dönüştüğünün farkında olan yazar, bir yandan bu kavramı sıklıkla tekrarlayarak Atay üzerine teknik, analitik önermelerde bulunur gibi yapmakta, bir yandan da esasen hiçbir şey söylememiş olmayı başarmaktadır.

Bunu yaparken, yazar, bazen kendi jargonunu üretmekten kaçınmaz. Bir örnek, Atay'ın kişisel öyküsü ile eserleri arasındaki şaşırtıcı örtüşmeyi dile getiren "kolaj" kavramı. Atay'ın kendi yaşamından olaylarla döşeli olan *Tutunamayanlar*, "bir *kolaj* tablo görünümünde[dir]" (s. 89, vurgu ekli). Atay, yine aynı romanı, "yaşamından parçacıklarla bir *kolaj* tablo gibi oluştur[muştur]" (s. 167, vurgu ekli). Atay'ın "duygu ve düşünce dünyasında iz bırakan tüm yaşam parçacıkları, yaratıcı boyutun prizmasından geçer, biçim değiştirir ve kurmaca dünyadaki *kolaj* tablonun bir köşesinde yerini alır" (s. 167, vurgu ekli). Atay'ın, kimi yakın arkadaşlarının tanıklıklarında yer verilen, gerektiğinde saldırganlaşabilen yanı, "*kolaj* portrenin ... sert kabuklu tarafı[dır]" (s. 183, vurgu ekli). "Somut dünyanın adamı Oğuz Atay, bütünsel resmi oluşturan *kolaj* parçacıklarından yalnızca birisidir" (s. 187, vurgu ekli). Kolaj kavramı, Atay'ın hayatı ve eserleri arasındaki ilişkiyi, Flaubert'in ünlü sözünden kuşkusuz çok daha özlü bir yaratıcılıkla ifade etmektedir: "Madame Bovary, c'est moi!"

Bu tür güçlü eleştirel sezgiler, metnin esasını oluşturan ve artık geçmişte bulunan bir döneme ait yerel renklerin yetkinlikle canlandırıldığı genel parodinin akışını etkilemez. Örneğin, bütünüyle bu döneme ait olduğunu düşünebileceğimiz bir "pop" psikoloğun dönem içindeki muhtemel gözlemlerine öykünen şu cümleler: "İnsan, tinsel ve maddesel ögelerin, her kişiye göre farklı ölçeklerde birbirine harmanlanmasından oluşan stabil olmayan bir bileşimdir. Herkes yaşamının belirli dönemlerinde,

[11] Bkz. Georg Lukács, *The Theory of the Novel*, çev. A. Bostock (Cambridge, MA: MIT Press, 1971), s. 112 vd.

içinde taşıdığı kimlik bileşenlerinden kimilerini, uygun koşulların desteği altında ortaya çıkarabilir" (ss. 163-4). İnsanın bu veciz tanımını, Atay'ın psikolojisine ilişkin şu klinik saptama tamamlar: "Duygu boyutu güçlü olan insanların çoğunda görüldüğü gibi, Oğuz Atay'ın da etki altında kalan biri olduğu söylenebilir" (s. 86). Atay'ın, Selim gibi, farklı ilgilere sahip arkadaş gruplarını birbirinden özenle ayrı tutmuş olması konusunda ise şu gözleme yer verilir: "Yaşamı, yaşam içindeki her yaşantı anını ciddiye alan, ilke ve ülkülerle bütünleşmiş insanlarda görülen bir özelliğin dorukta yaşanan bir biçimidir bu" (s. 103). Metinde araya giren bu "pop" psikoloğu, zaman zaman "pop" bir edebiyat eleştirmeni izler. *Tehlikeli Oyunlar*, "Oğuz Atay'ın kişilik gelişiminde [*sic*] odaklanan ve kadın-erkek ilişkisini sorunsallaştıran [bir] roman[dır]" (s. 130). Bir başka yerde yazar, aynı eserin "ana motifi olan *'insanın kendisiyle hesaplaşması'* olgusu"ndan (s. 133) söz eder. İfadede hem italik olan hem de (pekiştirerek anlamsızlaştırmanın bir uzantısı olarak) vurgu tırnakları içinde sunulan sözcükler, özellikle yer verilen *schtick*'in yaslandığı kalıba dikkat çeker. Bu ve benzeri kalıpların eşliğinde oluşturulan, ancak döneme ait yardımcı bir ders kitabı içinde yer alabilecek bu söyleme göre, *Tehlikeli Oyunları*'ın ana temaları şunlardır: kişilik gelişimi, insanın kendisiyle hesaplaşması, kadın-erkek ilişkisi.

Yine *Tehlikeli Oyunlar*'da, Atay'ın zamanla bölüp çoğalttığı Hikmet'ler üzerine, yazar şu belirlemede bulunur: "Romanın bu çoğul Hikmet'li kişilik çözümlemesi bölümü, ruhbilim ve edebiyat estetiğinin yetkin bir biçimde birbirine harmanlanmasından oluşur" (s. 138). *Bildungsroman* konusunda olduğu gibi yazar, "ruhbilim" ve "edebiyat estetiği" gibi belirsiz, homojen olmaktan uzak, toptancı, boş kavramlar üzerinden, bir yandan dikkatli bir analiz çabası içinde olduğu görüntüsünü verirken, bir yandan da hiçbir şey söylememiş olma becerisini göstermektedir. Geçmişte bir dönemin dil, varsayım ve beğenilerini temel alan bu söylemin, bazen anakronik göndermelerde bulunduğunu da düşünmek mümkün. *Tehlikeli Oyunlar*'daki bir "metin kesiti" üzerinde duran yazar, özellikle abartılı bir Doğan Hızlan vurgusuyla, bunun "gerçek bir edebiyat sanatçısının ürünü" (s. 153) olduğunu söyler. Cümlede yer verilen "edebiyat sanatçısı" ifadesi, yazarın gizlemeye gerek görmediği oyunsu mizahın sık karşılaştığımız bir tezahürüdür. Bir başka yerde yazar, "Joyce, Kafka, Proust, Musil, Woolf, Faulkner gibi *edebiyat sanatçıları*"nı (s. 232, vurgu ekli) benzer bir ironiyle sıralar. Yine bir başka yerde, Gürsel Aytaç'ın bir

"[e]debiyat bilimci" (s. 268) olarak bahsi geçer.[12] İfadenin, Atay'ın bir *felsefe bilimci* olarak *Tutunamayanlar*'da portresini sunduğu Stadthamburglu kasap Hegel'i düşündüren, sıcak bir tonu bulunmaktadır.

Bir döneme ait renkleri başarıyla günümüze taşıyan metinde yazar, doğal olarak katı bir mensur-manzum ayrımını esas alır. Buna göre: "Düzyazı-anlatı, Oğuz Atay'ın, kendini dile getirirken en çok el attığı edebiyat türüdür" (s. 475). İfade, Atay'ın düzyazı dışında bir türde de eser üretmiş olduğu gibi komik bir düşünceye, sadece döneme ait, Muallim Naci'yi hatırlatır bu şablon üzerinden yer vermektedir. *Tutunamayanlar*'daki "şarkılar"ın ya da öteki eserlerdeki "marş" gibi pastişlerin, Atay'ın oyunlarla dolu üslubuna yabancı, sıradan bir okurda yaratacağı muhtemel izlenime taşlamada bulunan yazar; söz konusu bölümlerin, "düzyazı" olan bu eserlerin bütünsel bir parçası olduğunu bilmekte, Atay'ın bu bölümleri yazarken ciddi olarak şarkı, marş ya da şiir üretmek gibi bir kaygısı olduğu sanısını behemehal dile getirmemektedir.

Döneme ait bu "ârifâne" bilmezlik, Atay'ın eserlerine ait başka kimi yapısal inceliklerin de doğal olarak örtülenmesi sonucunu doğurur. Örneğin, *Tehlikeli Oyunlar*'daki "Düşüş" bölümü ile Kitab-ı Mukaddes'teki "düşüş" (*the fall*) motifi arasındaki ilişki. Ecevit'in özellikle görmezden geldiği bu ilişkiyi, Atay saklamaz bile; öyle ki, romanda, yine Kitab-ı Mukaddes'ten alman "Son Yemek" (*the last supper*) ve "Düşüş," birbirini izleyen iki bölümdür. Bu anlamda "düşüş", sadece romandaki fiziksel düşüşe göndermede bulunmaz; aynı zamanda, Hikmet'le Bilge (Adem ve Havva) arasındaki karmaşık ilişkiye klasik bir metaforla dikkat çeker. Ya da, *Tutunamayanlar*'daki ünlü "eksik" bölüm. Romanda 7 numaralı kısmın ardından I. Bölüm bitiyor ve II. Bölüm 9 numaralı kısımla başlıyor. Bu durumda, 8 numaralı kısım "kayıp" gibi duruyor. Yazara göre: "Atay'ın, şarkıların bir kısmını içeren ya da *'Burhan'* başlıklı ayrı bir metin olan

[12] Burada sorumluluk elbette tek başına Ecevit'e ait değil; Gürsel Aytaç'ın *Edebiyat Bilimi* diye bir kitabı var. *Humanities* (dil, edebiyat, tarih, felsefe gibi akademik alanlar), dilimize "beşeri bilimler" olarak tercüme ediliyor. Türkçede "bilimsel olan," sadece günlük dilde değil, akademik söylemde de "ilmî olanı" anlam alanı itibariyle birebir ikame etmeye maalesef devam ediyor ve böylece, *scientific* kavramı yanında, yaklaşık olarak şu kavramları da barındırıyor: *scholarly*, *analytic*, *academic*. Oysa tarihsel olarak "ilim" terimi, bugün "bilim" olarak kullanılan kavramın öncesi bir dönemden tevarüs edilmiştir ve bu nedenle yakın zamana kadar tedavülde olan bu sözcüğün anlam alanı, belki Almanca *Wissenchaft* gibi, bilimden bugün anladığımızdan doğal olarak çok daha geniştir. Örneğin edebiyat ya da felsefe, tıpkı fizik ve tababet gibi, birer ilimdir, ama bilim (*science*) değil; bu araştırma alanları içinde, daha yeni kavram olan "bilime" uygun düşen yalnızca fizik ve tababettir. Bir türlü kaybolmayan "ilim" kavramı, bastırılmış olanın nasıl bir şekilde geri döndüğünü (*the return of the repressed*); eskiyi kaldırıp atmanın, kolektif hafızadan bir çırpıda silmenin, Ziya Bey ve Ecevit gibi (Atay'ın deyimiyle) profesyonel devrimcilerin durumunda bile ne kadar zor olduğunu ortaya koymuyor mu?

8. bölümü tümüyle çıkardığı, sonra da bölümlerin numaralarını değiştirmeyi unuttuğu *anlaşılıyor*. Çünkü 8. bölüm, kitabı yayımlayan iki yayınevinin de baskılarında olmadığı gibi, ailesinin elinde bulunan daktilo yazımı orijinal metinde de bulunmamaktadır" (s. 301, ikinci vurgu ekli). Bir ihtimal, 7 numaralı kısımda başlayan şarkıların ("Dün, Bugün, Yarın") ya da hemen ardından gelen "Açıklamalar"ın, numaralandırılmamış olmakla birlikte, yeni bir kısım olarak düşünülmüş olabileceği ve zaten bir başlığa sahip olduğu için de bu kısmın öteki kısımlardan farklı olarak ayrıca numaralandırılmadığı. Ancak bir ihtimal daha var. 7 numaralı kısım kitapta gerçekten "atlanmış" olabilir. Ecevit'in özellikle bilmezden gelerek sözünü ettiği anlamda değil ama. Kitabın düzeltmelerini bizatihi yapan, bir ölçü ve hesap adamı olan Atay'ın, Ecevit'in ince bir dokundurmayla sözünü ettiği türden bir hatayı ya da ihmali gözden kaçırması mümkün müydü? Basım esnasında gözden kaçırmış olsa bile (ki hiç muhtemel değil), bu büyük yanlışı sonradan fark etmemesi? Kısaca, bu "eksiklik" ya da "atlama"nın, Atay gibi oyunbaz biri tarafından metne *kasten* konmuş olabileceği ihtimalini, modernist edebiyat öncesi bir döneme ait varsayımlar üzerinden değerlendirmede bulunan Ecevit, okurdan özellikle gizler.

Bu "dönem" parodisi içinde kullanılan bir başka taktik, yoğun ironinin bulunduğu yerlerde Atay'ın özellikle "düz" okunması. Bir örnek, *Tutunamayanlar*'daki "Ne Yapmalı" adlı kısım. Atay, Ankara'daki askerlik günlerinde, bir yandan *Pazar Postası* çevresindeki edebiyatçı dostlarıyla görüşürken, bir yandan da Marksist bir aydınlar grubunun katılımcısı olur. Atay'ın, yarı-örgütlü bir siyasal hareketin içinde olduğu o günlerde yazdığı bir metin, *Tutunamayanlar*'da Selim'in evrak-ı metrûkesinden bir belge olarak karşımıza çıkar. Ecevit'e göre bu metin, Atay'ın bireye yaptığı güçlü vurgunun erken bir kanıtıdır; Atay, bu metinde "ana stratejiyi bireyin kişilik gelişimi üzerine kurar" (s. 93). Oysa romanda Atay, metni acı bir ironiyle anar; "bireyin kişilik gelişimi"ni önemsemek bir yana; "Ne Yapmalı", bireyi yok sayan, gülünç bir metindir. Metnin saygı duyulacak tek yönü, saf bir inanç taşıması ve böylece Selim'in belirgin, (*Tutunamayanlar*'da vurgulandığı üzere) "İsevî" bir özelliğinin altını çizmesidir. Atay, genç Selim'e ait bu metni, Selim'in ölüm haberini alan Turgut'a biraz da bu yüzden hatırlatır. Atay'ın kendisinin metne yönelik duyguları ise, metni okuyup bitirdikten sonra Turgut'un düşüncelerinde açıktır. Sorar: "Neden yok etmedi acaba 'Ne yapmalı'yı? Oysa, ne kadar utanmıştır yıllar sonra tekrar okuduğu zaman."[13]

[13] Atay, *Tutunamayanlar*, s. 81.

Metne hâkim ironiyi özellikle görmezden gelmek suretiyle, bu metni "bir bilim adamı titizliğiyle hazırlanmış analitik bir çalışma" (s. 92) olarak niteleyen Ecevit, aynı bahiste, bu özellikle "düz" yorumu okur önünde açıkça sarsan alıntılara yine de yer verir. Örneğin, *birey odaklı* bu metne göre, "[k]işisel değer saydığımız şeyler", "toplumun baskısıyla edinilmiş sahte nitelikler olabil[ir]", bunu "hiçbir zaman akıldan çıkarmama[lıyız]" (s. 94). Davanın bağlıları, "en küçük ayrıntılara kadar anlaşabilecek insanlar olmal[ıdırlar]" (s. 95). Dahası var. Bu kez sözler Atay'a ait değil; Ecevit'in kendisi yorumluyor: Atay, "hareketin çekirdeğini oluşturacak kadroların, dava dışındaki tutkularla, bağımlılıklarla zaman yitirmelerini istemiyordur. Özellikle *evlenmek*, bu yoldaki en büyük engellerden biridir. Aile kurmaya ideolojik nedenlerle karşıdır genç Oğuz Atay. Birlikte yola çıktığı insanlardan bu doğruları göz önünde bulundurmalarını bekliyordur. Çevresindeki insanların yaşamlarını denetim altına almak, eski kuşak sosyalistlerinde sık rastlanan bir tutumdur. Oğuz Atay da onlar gibi davranıyor ..." (s. 95). Ecevit, bu birey karşıtı metnin, "ana stratejiyi bireyin kişilik gelişimi üzerine kura[n]," böylece Atay'ın çok sonra yaratacağı eserlerin temel sorunsalını haber veren bir bildirge olduğunu, metne ilişkin paradoksal betimlemeler eşliğinde, ancak bu oyunsuluğu hemen ifşa etmeyen ketum bir dille ifade eder.

Nabokov meselesi

Gelelim Atay üzerindeki edebi etkiler konusuna. Bu etkilerin muhtemelen en önemlisi, Nabokov'un *Pale Fire* (1962) romanı ile *Tutunamayanlar*'da Selim'in şarkıları konulu bölüm arasındaki benzerlik. Ecevit'e göre, Nabokov'un romanı, "kurmaca bir şairin yazdığı yaklaşık yirmi sayfalık dört şiir ile bu şiirlere dipnot tekniğiyle getirilen ... yine kurmaca bir yazarın hazırladığı yaklaşık ikiyüz sayfalık bir açıklamalar bölümünden oluşur" (s. 243). Ardından ekler: "Atay'ın bu teknikten büyülendiği ortadadır. Nitekim *'Tutunamayanlar'* romanının 163 sayfalık bölümünde Nabokov'un bu kurgulama tekniğini doğrudan kullanır Atay" (s. 243). Öncelikle, *Pale Fire*'da "dört şiir" değil, *tek* bir şiir bulunur: "Pale Fire." Bu tek şiir, dört kantodan oluşur: "A Poem in Four Cantos."[14] *Pale Fire*'ı okuyan birinin bu tür bir hata yapmış olması mümkün değildir: bütün hikâye, 999 dizelik bu *tek* şiir etrafında döner (şeklen "eksik" olan ve şiiri 1000 dizeye tamamlayan son dize, 999. dize ile kafiye birliği içinde olan ilk dizedir: şiir, bir başka deyişle, *Finnegans Wake*'i hatırlatır tarzda döngüseldir). Bu nedenle, Ecevit'in bir "hata" yapmış olduğundan söz edilemez.

[14] Vladimir Nabokov, *Pale Fire* (New York: Berkeley Books, 1984 [1962]).

Dahası, kitapta bir "dipnot tekniği" yer almaz; klasik bir teknik olan şerh (*exegesis*) ya da yoruma (*scholarly commentary*) yer verilir: numaralandırılmış dizeleri, bu numaralar üzerinden yapılan açıklamalar izler. Bu kurguyu, aynı sayfada iki ayrı yerde "dipnot tekniği" olarak tanımlamak (s. 243), yazarın özellikle başvurduğu, ironik bir basitleştirmedir. Doğrusu, bir taktik olarak "basitleştirmeyi" sadece burada görmeyiz. Örneğin, bir başka yerde, Atay ve mahşer (*apocalypse*) motifi ile ilgili olarak Aziz Yuhanna'ya yaptığı göndermede, kaynak olarak yazar Yeni Ahid'den ya da Kitab-ı Mukaddes'ten değil, "İncil"den söz eder (s. 348). Oysa İncil (tanımı gereği, Tanrı tarafından gönderilmiş olmakla birlikte sonradan tahrif edilmiş bir kitap olarak) İslâmi bir kavramdır;[15] Hıristiyanlar için anlamı olan bir şey değildir. Hıristiyan bakış açısıyla sadece Eski Ahid ve Yeni Ahid bulunmaktadır (birlikte, Kitab-ı Mukaddes); şimdi olduğu gibi geçmişte de, "İncil" mevcut bile değildir.

Atay üzerindeki Nabokov etkisinin tartışıldığı bölümde, benzer bir taktikle, şerh ya da yorum, "dipnot tekniği"ne dönüşür. Oysa, ne Nabokov'un ne de Atay'ın eserinde bu anlamda dipnotlar bulunmaktadır. Hatırlayalım, *Pale Fire*'ı yazdığı günlerde Nabokov'un kendisi Pushkin'in *Eugene Onegin*'ine tam da bu tür bir şerh yazmaktadır,[16] bu iki eserden birini bırakıp öbürünü eline almaktadır. Bir başka ifadeyle, Nabokov'un "bulduğu" (s. 243) değil, *kullandığı* bir teknikten söz ediyoruz; nasıl, Atay da, *Tutunamayanlar*'da çok sayıda anlatı formatım (ansiklopedi maddesi, ilmihal, tarihsel anlatı gibi) kullanmış bulunuyorsa. Atay, elbette *Pale Fire*'ı iyi bilir ve aradaki "benzerliğin" sadece farkında değildir; aksine, *Pale Fire*'daki formun abartılı bir pastişini üretmektedir. Bunun bilinmesinden rahatsızlık duymak bir yana, bilinmesini *özellikle* ister; abartı bunun için vardır. Atay'a yakın birilerinin tanıklıklarında göze çarpan, Atay'ın bu "benzerlik" hatırlatıldığında hissettiği bir "rahatsızlık" varsa, bu rahatsızlık sadece yaptığı şeyin bir türlü anlaşılmamış olmasıyla ilgili olarak Atay'ın duyduğu haklı öfke ya da serzeniştir. *Pale Fire*'a "benzetilen" bu tekniğin amaçlı bir pastiş olduğu gerçeği çok ama çok açık değil midir? Örneğin, aynı zamanda şair de olan Nabokov'un tersine,[17] Atay ciddi olarak manzume üretmez. Selim'in şarkılarının özellikle

[15] Türkiye'de sözüm ona "Batılı" aydının, bu önlenemez "Şarklılığı" konusunda bkz. "bastırılmış olanın geri dönüşü" konusu; yukarıda dipnot 12.

[16] Aleksandr Pushkin, *Eugene Onegin: A Novel in Verse*, 2 cilt, çeviren ve yorumlayan Vladimir Nabokov (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981 [1964]).

[17] *Pale Fire*'daki şiirin, çok eski bir nazım formunu kullanmakla birlikte, kendi başına ciddiye alınması gereken bir ürün olduğunu düşünenlerin sayısı az değildir. Öyle ki, yenilerde şiir, "romandan kurtarılarak," ayrıca, tek başına basılmıştır. Bkz. Vladimir Nabokov, *Pale Fire: A Poem in Four Cantos by John Shade*, ed. Brian Boyd (Berkeley, CA: Gingko Press, 2011).

bozuk, kötü, özensiz olması, bu pastiş konusunu yüksek sesle ilân eden, bilinçli bir abartıdır. Aksi takdirde, aynı mantıkla, Atay'ın ürettiği metinlerin Eski Ahid'le ya da İstiklâl Marşı'yla da "benzerlik" taşıdığını iddia edebiliriz.

Doğrusu, *Pale Fire* konusu, vaktiyle Atay'ın Ziya Bey'e yaptığını, bu kez Ecevit'in Atay'a, neredeyse aynı ustalıkla yapma girişimine sahne olan bir bölüm olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yönde Ecevit'in, nihaî olarak Atay'ı zor durumda bırakacak iki ayrı şeyi uygulamaya koyduğunu görüyoruz. Bunlardan biri, Atay'a hayatının son yıllarında yakın olan genç bir arkadaşının tanıklığına başvurmak suretiyle, konunun ciddiyetine dikkat çekmek: "Engin Ardıç, ona bu benzerlikten söz ettiğinde, Atay'ın bundan hoşlanmadığını anlatır" (s. 244). Atay, çevresindeki sözüm ona okur-yazar herkese, ısrarla bu pastiş konusunu anlatmak zorunda kaldığı ve bunun artık ümitsiz bir bıkkınlık vermeye başlamış olması yüzünden değil, *suçüstü* yakalandığı için bu durumdan "hoşlanma"mıştır. Bu zekice manevrayı, eşit ölçüde etkili bir başka manevra izler: Ecevit, Atay'ı, bu suçlama konusunda *savunmaya* kalkışır. Bu savunma, Atay'ı tam anlamıyla bitirecek, Ziya Bey'den fena yapacak bir savunmadır: kasıtlı olarak kötü bir savunma.

Ecevit, Nabokov-Atay ilişkisinde Atay'ın *her şeye rağmen* özgünlüğünü, Borges'in ünlü "Pierre Menard" öyküsüyle savunur.[18] Öyküde Pierre Menard karakteri, Cervantes'in *Don Quixote*'sini (*Don Kişot*) yeniden yazmaya çalışır. Menard'ın arzu ettiği, Cervantes'in eserindeki temayı kullanmak suretiyle yeni bir öykü oluşturmak değildir. Bu eseri çevirmek, sadeleştirmek ya da kısaltıp uzatmak da değil. Amacı, harf harf, kelime kelime, noktalama işaretlerine kadar, tıpatıp aynı olan bir eser yaratmaktır; Cervantes'inkiyle özdeş bir metin, bir tür fotokopi (gerçi Borges, hince bir vurguyla, bunun bir "kopya" olmadığını da söyler). Öykünün bu özetinden sonra, öyküden Ecevit'in çıkardığı derse geçelim. "Borges,"

Şiirin tonu hakkında bir fikir için, göğün pencere camındaki aksine çarparak dağılan bir kuşun (*waxwing*, ipek kuyruk) imgesine yer verilen ilk dört dizeye göz atmak yeterli:

> Pencere camındaki gök mavi minenin
> Katlettiği ipek kuyruğun gölgesiydim, narin
> İzi olarak o tüyden yumağın, sürdürdüm öyle
> Yaşamayı, uçup gittim bir yansıdan ibaret gökte.
>
> (*I was the shadow of the waxwing slain*
> *By the false azure in the windowpane;*
> *I was the smudge of ashen fluff - and I*
> *Lived on, flew on, in the reflected sky.*)

[18] Bkz. "Pierre Menard, Author of the *Quixote*," şu kitap içinde: Jorge Luis Borges, *Labyrinths: Selected Stories and Other Writings* (Londra: Penguin, 1970), ss. 62-71.

diyor Ecevit, "*özgünlüğün* farklı bir boyutta oluştuğunu anıştırmaya çalışıyordur: Yazarın nereden neyi aldığı *önemli değildir*. Onun esin kaynağı, doğadan bir çiçek, bir insan davranışı ya da bir romanın biçim/kurgu özelliği olabilir. Önemli olan, onun, bu kaynaktan yola çıkarak *yaratmış* olduğu metnin *özgünlüğüdür*, sanatsal değeridir" (s. 246, vurgu ekli). Buna göre, Pierre Menard'ın metni "özgün"dür; Menard, eseri Cervantes'ten kelime kelime almıştır, ama bu "önemli değildir" çünkü bir kaynağı olduğu gibi aktarmış olmakla birlikte, ortada kendisinin "yarat"tığı bir metin vardır. Atay'daki yoğun ironiyi "düz" okuyan Ecevit, Borges'in Atay'dan aşağı kalmayan ironisini de bilinçli bir tutumla "düz" okur.

Oysa Borges'in öyküsü, yaratmak üzerine değil, "anlam" üzerine bir meseldir; biçimi aşan bir özgünlük (*authenticity*) kavramının şampiyonluğunu yapmak yerine, adına özgünlük dediğimiz şeyin nasıl gerçekte bağlamın bir fonksiyonu olduğunu anlatır. Buna göre anlam, metnin değil, metnin de içinde yer aldığı durumun, bağlamın bir uzantısıdır. Derrida'nın, "metnin dışı yoktur" (*il n'y a pas de hors-texte*) derken[19] sözünü ettiği büyük metin; ya da Fish'in, metnin "bulunmadığını" söylerken[20] imada bulunduğu, metni içine alarak yok eden devingen bağlam: tarih. Bu düşünceyi herhangi bir kuşkuya yer bırakmaksızın ifade etmek için, Borges öyküde sırasıyla Cervantes ve Pierre Menard'dan örnekler de verir. Cervantes, *Don Quixote*'de şunu der meselâ: "... hakikat; annesi tarih, zamanla çekişen, amellerin emanetçisi, mazinin şahidi, halin modeli ve akıl hocası, ve istikbalin rehberi."[21] Borges'e göre, on yedinci yüzyılda sarfedilen bu sözlerin hamâsetten öte bir değeri yoktur. Oysa, diyor Borges, William James'in çağdaşı olan Pierre Menard'ın sözleri bizi afallatır; bu sözlerde tarih, aşkın bir tarihsel hakikate dönük olarak gerçekliğin sorgulanması değil, adına hakikat dediğimiz şeyin bizatihi bu sorgu dolayımında oluştuğu zemindir: "... hakikat; annesi tarih, zamanla çekişen, amellerin emanetçisi, mazinin şahidi, halin modeli ve akıl hocası, ve istikbalin rehberi."[22] Aynı ifade, farklı anlamlar. Anahtar sözcükler, elbette, Cervantes'i on yedinci yüzyıl bağlamına ulayan, Pierre Menard'ı ise, Cervantes'in durumunda olduğu gibi geleneksel aşkıncılığın değil, pragmatist bir hakikat anlayışının çağdaşı yapan sözcüklerdir. Değişen sadece bağlamdır. Wittgenstein gibi söylersek, anlam, ifadenin arkasında, ona yapışık ve

[19] Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967), s. 227.
[20] Stanley Fish, *Is There a Text in This Class?* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980).
[21] Borges, "Pierre Menard, Author of the *Quixote*", s. 69.
[22] *A.g.e.*

sabit bir "gölge varlık" değildir;[23] anlamın metinle aslî ya da içsel (*intrinsic*) bir ilişkisi bulunmamaktadır; anlam, içinde bulunduğumuz oluş halinin bir türevidir. Özgünlük fikrini özellikle sarakaya alan bu öyküyü Atay'ın özgünlüğünü *savunmak* için kullanmak, Borges'in yarattığı, Ziya Bey kadar gülünç Pierre Menard karakterini, Nabokov'un metni ile ilişkide olduğu varsayılan Atay'ı *anlamak* için hatırlamak, Atay'a karşı nihaî olarak Ziya Bey'in hânesine yazılması gereken önemli bir skordur.

Bu acıklı güldürü bir yana, Nabokov ve Atay arasında, kuramsal arka plândan kaynaklanan önemli bir farkın ayrıca ortaya konması gerekiyor. Şöyle ki, Nabokov, Joyce ve Pound gibi yenilikçilerin yirminci yüzyılın başlarında kurduğu çerçeveye hâlâ sımsıkı bağlıdır; bu durum bir sır değil. Bu çerçeveyi hakkıyla kavramak için, Ecevit'in çalışmada özellikle birbirine karıştırdığı "modernist", "modern", "post-modern" gibi kavramları yerli yerine oturtmalıyız. Öncelikle, adına "modernist" denilmekle birlikte modernist edebiyat, "post-modern" kavramında sözü edilen modernlikten (buna, "genel olarak modernlik" diyelim) teknik anlamda farklı bir şeydir. Genel olarak modernlik, on yedinci yüzyıldan itibaren, kapitalizm, modern devlet ve Kartezyen felsefe (katı bir özne-nesne karşıtlığı) üzerinden kendini dayatmış ve zamanla, özellikle 18. yüzyıl sonlarından başlayarak, düşünce ve siyasette hegemonya sağlamış bulunan bir paradigmadır. Modernist edebiyat ise geçtiğimiz yüzyıla ait, daha sınırlı bir olgudur ve bazen, Eliot'ın *The Waste Land*'ine yönelik yerleşik algıda olduğu gibi, modern paradigmaya bir başkaldırı gibi anlaşılır. Oysa bu algıya rağmen, modernist edebiyatın (yirminci yüzyıl), genel olarak modernliğin (on yedinci yüzyıldan günümüze) temel parametrelerine sadık kaldığını düşünebiliriz. Bu anlamda modernliğin önemli özelliklerinden birinin, ontolojiyi önceleyen bir epistemoloji olduğunu biliyoruz: bilgi, yaşantıdan bağımsızdır; ya da, gerekli özen gösterilirse bağımsız olabilir, bu mümkündür. *Ulysses* ve *The Cantos* gibi eserlerde tipik olarak sergilendiği üzere, bir yandan ironiyle yıkıcı bir terkip içine girip bir yandan da sıradan imleme süreçlerini zorlamak suretiyle olağan (*paradigmatic*) iddialarını bırakmış gibi görünse de; modernist edebiyat için de bilgi, *asıl* olmaya devam eder ve yaşantıdan önce gelir. Bu edebiyatın belirgin bir özelliği olarak kurgulama sürecinde zaman ve mekâna yönelik işlevsizleştirme (ki hem *Ulysses*'te hem de *The Cantos*'ta bilinçli olarak bir tür tarih felsefesine dönüşür), ardında yaman bir Aydınlanma özcülüğü bulundurmakla kalmaz; bu anlatılarda zamana ve mekâna hükmeden anlatıcı, modernliğin muhtemelen en önemli niteliği olan otonom özneyi de

[23] Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Blackwell, 1969), s. 36.

olumlar. Modern devletin (öteki devletlerle ilişkilerde bağımsız, hükümran irade; içeride kurucu bireysel ya da "liberal" irade), kapitalizmin (muhtariyet sahibi sermayedar; emeğin dolaşımı dâhil piyasa ilişkilerinde sözüm ona "özgür" irade sahibi birey) ve Kartezyen felsefenin (bilgi üretiminde nesneler dünyasından yalıtılmış, özerk insan teki) temelinde bu kavram bulunmaktadır. Bilgi ve özne konusundaki bu devamlılıklar nedeniyle, modernist edebiyatın, biçimselcilik (*New Criticism*) ve yapısalcılık gibi mutlak, "bilen" bir özne varsayımı eşliğinde bilgiyi şeyleştirerek ya da bir fetişe dönüştürerek âdeta kutsayan (bu arada yaşantıyı, tarihi ve bağlamı neredeyse iptal eden) eleştirel kuramlarla geliştirdiği yakın akrabalık şaşırtıcı olmamalıdır. Nabokov, kendisinin idolü olan Joyce gibi, bütünüyle bu çerçevenin içinde bir görüntü sunar. (Bunu yaparken, Atay'ın sevgilisi olan Dostoyevski'yi de küçümser.)

Oysa Atay'da, genel olarak modernliğin dışına taşan, adına felsefi anlamda "post-modern" ya da "anti-modern" diyebileceğimiz uzantılar bulunmaktadır; özellikle, Atay okuyucularının iyi bildiği gibi, "yüksek sanat" ile popüler kültürün bu metinlerde ne denli iç içe olduğu düşünüldüğünde. Modernliğin bir taşıyıcısı olan modernist edebiyat ile modernliği sorunlu bulan ve modernist edebiyattan *sonra* gelen bu edebi çaba arasındaki kopma için iyi bir örnek, John Fowles; özellikle iyi olduğu için değil, tipik olduğu için. (Başta Kafka olmak üzere bir dizi yazarın bu kopmayı önceden hazırlayıp hazırlamadığı ise ayrı bir konu.) Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı kaleme aldığı 1960'lı yılların sonlarında, aşağı yukarı eş zamanlı olarak, Fowles, *The French Lieutenant's Woman*'ı kaleme almaktadır. Bilindiği gibi, bu anlatıda, Nabokov'un bağlı kalmayı sürdürdüğü (modernist) çerçeveyi açıkça zorlayan bir yapı, belki de yapısızlık bulunmaktadır. Romancı, neredeyse Ahmet Mithat Efendi'yi hatırlatır tarzda okuyucuyla doğrudan diyalog kurarken, anlatının bir dizi arızî, öznel kararla fiilen oluşturulduğu düzlemi (mutfağı) okuyucuyla paylaşmakta, dahası eserin sonunda okuyucu için alternatif bitişler sunmaktadır.[24] Fowles'ın, bir şekilde öne çıkarılmış olmakla birlikte aynı anda paradoksal olarak nesneye karışan, nesneyle arasına mesafe koymayan anlatıcısı, modernist edebiyatın egemen, halife-yi rûy-ı zemîn öznesinden ne kadar farklıdır. Bilgi ve kurgu, bilgi ve ilgi (*interest*) arasındaki kıvrak ilişki, bu metinde, sadece bir zekâ oyunu ya da *Pale Fire*'da olduğu gibi yanıtı (en azından Nabokov tarafından) bilinen bir edebi "bulmaca" olarak yer almaz; aksine, bilgi-yaşantı ayrımı iyiden iyiye silikleşmiştir. Harold Pinter'ın daha sonra yazdığı ve anlatıya bir film ekibini dâhil eden

[24] Bkz. John Fowles, *The French Lieutenant's Woman* (Londra: Jonathan Cape, 1969).

senaryo (film içinde film), bu kurguyu olağanüstü yetkinlikle aktaran dâhiyane bir buluştur.[25] Anlatıda gerçek ve kurmaca arasındaki çizgi yalnızca belirsiz hale getirilmez (bunu Nabokov da yapıyor); bu belirsizlik, eldeki eserle sınırlı, böylece dışarıdaki hayatın kurulu kimyasını olumlamaya devam eden bir oyundan ibaret değildir; bilgi karşısında yaşantıyı radikal olarak önceleyen, deyim yerindeyse "ontolojiden beslenen" yeni bir epistemolojiye (ya da epistemolojisizliğe) işaret eder.

Modern düşünce içindeki mutlakiyetini en azından kısmen bir tarafa bırakmış ve "katışıksız" bir iktidar aracı olmaya (Foucault) direnen bu epistemoloji, Nabokov ve modernist edebiyatın aksine, modernlikten düşünce düzeyinde bir kopuşa tekabül eder. Bu nedenle, eğer modernist edebiyata karşılık gelen, örneğin, *yapısalcılık* ise; Nietzsche'den başlayarak, Heideggerci fenomenoloji ve Wittgenstein'ın sonraki dönem dil felsefesinin ayrı ayrı kanallarda ivme kazandırdığı modernlik eleştirisinin sunduğu imkânlarla buluşan bu yeni keyfiyete karşılık gelen kuram, herhalde *post*-yapısalcılık olmalıdır. Yapısalcılık, otonom bir özne olarak anlatıcıyı inkâr etmekle birlikte, her nasılsa otonom kalmayı başaran eleştirmenin sabit ve aşkın bir bilgi arayışı içinde olduğu bir dizgenin adıdır. Post-yapısalcılık ise hem otonom özne varsayımını hem de kurgudan bağımsız bilgiyi biteviye sorunsallaştırır. Gerçekliği yeniden üretirken, modernist edebiyat zımnî bir "gerçeklik" ve "kurmaca olan" ayrımına yaslanır. "Film içinde film" fikri ise, yarattığı karşılıklı aynalar ve bu aynalara yansıyan, kayıt altına alınmaz, çoğul izdüşümlerle, gerçekliği *kurmaca olan* üzerinden tanımlar. Elbette bütünüyle "güvenli" ya da ideoloji/iktidar-dışı bir alana sığınmamakla birlikte (çünkü böyle bir alan yoktur), bu anlatılar modern edebiyatın aslî olarak veri aldığı "aşkın imlenenler" (*transcendental signifed*) üzerinden oluşturulmaz; hakikat, karşılıklı aynalardaki akislerin zaman ve mekân içinde kırılmalarıyla ilgilidir; daha az ya da daha fazla değil.

Atay'ın, özellikle *Tehlikeli Oyunlar*'da (ama bundan önce *Tutunamayanlar*'da da), modernist edebiyatı, belki farkında bile olmadan,[26] bu yeni edebiyat lehine terk ettiğini düşünmek mümkün. Muhafazakâr, otoriter, hattâ faşist eğilimleri, aşkıncı saplantılara olabildiğince açık tasavvuru sayesinde sorunsuzca barındırmış olan modernist edebiyatın aksine (Pound, Hulme ve Eliot'ta özellikle göze çarpan bu durum, Nabokov'la sürer),

[25] Bkz. Harold Pinter, *The French Lieutenant's Woman: A Screenplay* (Boston: Little, Brown and Co., 1981). 1981'de yapılan film, Karl Reisz tarafından yönetilmiştir.

[26] Farkında bile olmadan, evet; bununla birlikte, Atay'ın Bilge Karasu ve Sevim Burak gibi yazarlara olan (en masum ifadeyle) "sınırlı" ilgisi, bu belirlemeyi yaparken bir tereddüdü de gerekli kılıyor sanki.

Atay'ı, döneminin ve içinden geldiği siyasal geleneğin izin verdiği ölçülerin çok dışında ve ötesinde anti-totaliter yapan, tam da yaşantıyı öncelemek suretiyle genel anlamda modernliğe direnen bu anlayıştır. Bu anlayış, aynı nedenlerle, Atay'ın hayatta olduğu günlerde karşılaştığı amansız ilgisizliği de bize açıklar: Atay, "modernist" metinler ürettiği için değil, post-modern ya da anti-modern bir kurgulamaya başvurduğu için yadırganmıştır; bunu söylerken, Atay'ın metinlerinden yayılan sıra dışı siyasal eleştiriye saplanıp kalmayalım yalnızca, Mehmet Seyda gibi yazarların yüksek sanat ve popüler kültürün bu yeni, ele avuca sığmaz bireşimi karşısında taaccüplerini de hatırlayalım.[27] Nihayet, bu kopma ve bu kopmanın anlatıya sağladığı yeni dil, seçkinlerin tereddütle karşıladığı Atay'ı, hemen ardından geniş kesimlerin beğenisine açar; tıpkı, bir çok-satan olan *The French Lieutenant's Woman* gibi. Modernist edebiyatın, bu eserlerle karşılaştırılabilir, sadece seçkinlerin değil, geniş okuyucu kitlelerinin de itibar gösterdiği bir ürünü var mıdır?[28]

Azmi Yırcalı Kim?

1987 yılında, *Zaman* gazetesinde dokuz gün süren bir yazı dizisiyle Oğuz Atay'ı anan "Azmi Yırcalı," muhtemelen Yıldız Ecevit'ın bir zamanlar kullandığı müstear bir isim.[29] Öncelikle, Yırcah'nın "gerçek" olmadığı konusunda şüphe yok gibi: sözü edilen tarihten hemen sonra sırlara karışmış biri. Ecevit'in bu ismi kullanıp sonra terk ettiğini düşündürecek çok sayıda ipucuna bu eserde yer veriliyor. Bunlardan biri, kitapta onlarca kez bu yazı dizisine göndermede bulunmakla birlikte, yazarın özenle Yırcalı' yı anmaktan sakınmış olması. Bu göndermelerde genellikle yayın organı ve tarihlere yer veren yazar, Yırcalı adının üzerine ise koyu bir sütre çekiyor. İsmin, 600 sayfaya yakın bu metinde anıldığı sadece bir yer var (biraz da "yokluğuyla görünür" bir duruma davetiye çıkarmamış olmak için belki), göndermelerden çok sonra, çok ayrı bir konuda ve kitabın bitiş sayfalarında (s. 564); dizin'i saymazsak; dizin'i muhtemelen yazarın kendisi değil, yayın sektöründe âdet olduğu üzere başka biri hazırladı.

Bir başka ipucu, Yırcalı'dan yapılan aktarmaların kimi yerlerde büsbütün kaynaksız geçiştirilmesi; bu bilgilere bizatihi Ecevit, kendi çabalarıyla ulaşmış gibi. Örneğin, Cevat Çapan'ın (s. 106) ve Halit Refiğ'in (s. 107), Atay'ın *Pazar Postası*'ndaki rolü üzerine açıklamaları; Refiğ'in,

[27] Bkz. Mehmet Seyda, "Tutunamayanlar," *Yeni Dergi* (Sayı 92, Mayıs 1972), ss. 248-53.
[28] Nabokov'un *Lolita*'sı hem tipik modernist edebiyat değildir hem de geniş okuyucu kitlelerinin ilgisini başka unsurların desteğiyle çekmiştir.
[29] Bkz. Azmi Yırcalı, "Ölümünün 10. Yılında Oğuz Atay," *Zaman*, 2-10 Kasım 1987.

Sevin Seydi'nin Atay üzerindeki etkisini aktaran sözleri (s. 219); yine Refiğ'in, Atay'la yıllar sonra Beyoğlu'nda karşılaşması (ss. 279-280) ve Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı yazdığına dair haber ("bizleri yazıyorum"); Özge Atay'ın, babasının eski yazı öğrenmeye başlamış olduğuna dair sunduğu bilgi (s. 462).

Kaynaklı ya da kaynaksız bu göndermeler, Yırcalı'nın dizide konuştuğu, başta Refiğ ve Çapan olmak üzere, Atay'ın arkadaşları, yakınları ve edebiyat eleştirmenlerinin açıklamalarına yapılıyor. Kaynak gösterildiğinde gönderme, ana metinde belirtilen ismin (diyelim Refiğ) yaptığı açıklamanın ardından bir dipnotla, gazete adı ve tarih belirtilerek yapılıyor. Refiğ, gazetede bunları bizatihi yazmış ya da Refiğ'in açıklamaları gazetede bir haber olarak çıkmış gibi (esasen, günümüzde özel bir "habere" yapılan göndermede dahi haber sahibini mutlaka zikretmek gibi bir teamül bulunmaktadır). Oysa dizide yer verilen bu görüşler, bırakınız haberi, kesin hatlarla ayrılmış soru ve cevapları olan, muhataplarla sırasıyla yapılmış, klasik *Q&A* (soru-cevap) tarzında söyleşiler sonucu ortaya çıkan bilgiler bile değil; yazı, gazetecilerin bazen adına *feature article* dediği türden: Yırcalı Atay'ı anlatıyor; bu arada çok sayıda kişiyle yapılmış görüşmelerden bölümler, konuya bağlı olarak Yırcalı'nın metnine giriyor; kendi yorumlarıyla birlikte ve iç içe. Kısaca kaynak, Yırcalı'nın araştırması; Refiğ'in ya da Çapan'ın bağımsız tanıklığı değil: başvurulan görüşler, Yırcalı'nın metninden seçiliyor. Buna rağmen Yırcalı'nın adı geçmiyor. Ecevit, bu durumu kitapta o kadar ileriye götürüyor ki, bu yazı dizisinden özellikle söz etmek durumunda kaldığı bir bahiste bile Yırcalı'yı bir şekilde saklamayı başarıyor: "1987 yılında Oğuz Atay'la ilgili olarak kapsamlı bir araştırma yapan *Zaman* gazetesi ..." (s. 466). Ecevit'e göre araştırmayı Yırcalı değil, *Zaman* gazetesi yapmıştır.

Daha önemli bir ipucu, üçüncü kişilere ait bu açıklamalar dışında, Yırcalı'nın *kendisine* ait kimi belirlemelerin, Yırcalı'yı anma ve kaynak gösterme ihtiyacı duyulmadan kullanılmış olması. Örneğin, Yırcalı diziye "modern totaliter *kitsch*" konusuyla girer. Atay'ın bu *kitsch*'i nasıl sorguladığını anlatır ve Atay'a gösterilen "yarı-resmi ilgisizliği" bu durum üzerinden açıklar.[30] Ecevit, kitapta *kitsch* ve Atay konusuna önemli ölçüde yatırımda bulunur, sayfalar ayırır (bkz. özellikle ss. 268-270). Bunu yaparken yazar, Yırcalı'dan sadece Atay ve *kitsch* konusunu almaz. *Kitsch*'i, tıpkı Yırcalı'nın yaptığı gibi, Milan Kundera üzerinden anlatır. Ne var ki, elinin altında bulunan ve muhtemelen en çok başvurduğu kaynak olmasına rağmen, bu konuda Yırcalı'yı anmadan. Yazar, Atay ve *kitsch* üzerine

[30] *A.g.e.*, 2 Kasım 1987.

daha önce yapılmış bu gözlemi, bir *copyright*'ı olacak kadar önemli bulmamış olabilir. Bunun Kundera dolayımında yapılıyor olması da çok etkileyici görülmemiştir belki. Yırcalı'nın düşünceleri, herkesin aklına kolaylıkla gelebilecek, orta malı şeyler olabilir. Ancak, unutmayalım: yazar, "önemsemediği" bu orta malı şeyleri kitapta dile getirmektedir; dile getirilen bu şeyler, kitapta en çok başvurulan metinde yer almaktadır. Yırcalı'ya ait bu yazı dizisinin bizatihi ilk cümlesi şu: "Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği* adlı eserinde ekseni, bu yazarın genel olarak *kitsch* ve özel olarak da Sovyet *kitsch*'i üzerine geliştirdiği *meta-discourse* oluşturur." Yırcalı, diziye bu cümleyle başlıyor, ardından Atay ve özellikle kendisinin "Kemalist *kitsch*" adını verdiği konuya geçiyor.[31] Bu tarihten tam 18 yıl sonra, Ecevit ise şunları söylüyor: "Milan Kundera'nın romanı *'Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği'*nde, totaliter komünist rejimin topluma benimsettiği ve içerdikleri hamaset ve yoğun duygusallık nedeniyle yazarın *kitsch* diye tanımladığı kimi toplumsal dogmalarla benzerlik gösteren bu konular yelpazesi içinde en çok yankı uyandıranı Atatürk'le ilgili olanıdır. Ellilerden günümüze, içi yavaş yavaş boşaltılarak fetişist bir yaklaşımla *kitschleştirilen* Atatürk imgesi, Oğuz Atay'ın görüş alanı içindeki her şey gibi ironinin buharından geçer, nötralize olur" (s. 269). Daha alışıldık olan, elbette, bu "orta malı" gözlemlere bir şekilde yer verilmişse, kaynak konusunda suskun kalıp bunların yazarın kendisine ait gözlemler olduğu görüntüsünü vermek yerine; bir akademisyen olan yazarımızın çok iyi bildiği gibi, şu tür ifadelere yer vermektir: "Yırcalı, Atay'ın Kemalist hamâsete yönelik yergisini, Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*'nde dile getirdiği *kitsch*'le ilişkilendirir." Ya da, bu çok uzunsa ve Yırcalı'nın düşüncesindeki yeniliği özellikle önemsizleştirerek aktarmak istiyorsanız: "Yırcalı'nın da daha önce değinmiş olduğu gibi..." Hatta, önceki gözlemi iyice önemsizleştirmeye ihtiyaç duyuyorsanız: "Daha önce de dikkatlerden kaçmamış olduğu gibi..."

Bir başka örnek, dizide Yırcalı'nm, Atay'ın "Babama Mektup" öyküsü ile Kafka'nın babasına olan mektubu arasındaki benzerliğe dikkat çektiği yer. Yırcalı'ya göre, "Kafka gibi Oğuz Atay da, bu dünyayı bırakıp gitmeden kısa bir süre önce babasına bir mektup yazdı."[32] Kitapta Ecevit de "Franz Kafka'nın 1918 yılında babasına yazdığı mektupla hem biçem hem de içerik düzleminde koşutluk gösteren bir metin" olarak Atay'ın "Babama Mektup" adlı öyküsünden söz eder (s. 75). Gözlemin, kitapta en çok başvurulan kaynağın yazarı olan Yırcalı'nm gölgesinden özenle arın-

[31] *A.g.e.*
[32] *A.g.e.*

dırılarak esere yansımış olması, Ecevit'in Yırcalı ile bir kimlik ortaklığının bulunduğunu kesinlikle düşündürmektedir.

Daha çarpıcı bir örnek, yazı dizisinde Yırcalı'nın *Olaylar* dergisi girişimini ve bu girişimin ardında bulunan, Atay'ın da içinde yer aldığı kadroyu anlattığı bölüm. Şöyle diyor Yırcalı (bu sözler, görüşlerine başvurulan Refiğ ya da Çapan gibi Atay'ın arkadaşlarına ait değil, Yırcalı'nın kendisine ait): "Kemal Tahir elbette bu kadronun yakın dostuydu. Ama prensip olarak, 1950 yılında bir afla cezaevinden çıktığından beri, fiilen hiçbir harekete katılmama tavrındaydı."[33] Yine, hiçbir kaynak göstermeden, Ecevit şunları yazıyor: "Kemal Tahir de bu girişimi desteklemektedir; ancak 1950 yılında bir afla cezaevinden çıktığından bu yana ilke olarak, dergi de olsa, hiçbir örgütlü çalışmanın içinde yer almıyordur" (s. 115). Yırcalı'mn "prensip"i, Ecevit'in dilinde *ilke* olmuş, "beri" yerini *bu yana*'ya bırakmış, "hareket" ise *örgütlü çalışma*'ya dönüşmüştür. Bu cümle, Ecevit'in Yırcah'yı okuduğunda ister istemez aklında kalmış, sonradan farkında olmadan kendi metnine geçirdiği bir cümle gibi duruyor mu? Açık ki, çalışma masası üzerinde bulunan Yırcalı metninden, sözcük sözcük bakarak not ettiği bir ifade.

Atıf usûlünde başlıca iki yöntemin sözünü etmek mümkün; biri alıntı, diğeri kaynaktaki bilgiyi yeniden dile getirme (*paraphrase*). İlkinde, kaynaktan alınan ifade tırnak içinde yer alır. İkincisinde ise tırnak işaretlerine gerek yoktur. Ancak, bu biçimsel farkın ötesinde, ikisinde de kaynağa bir gönderme, bir not mutlaka bulunur. Ecevit gibi saygın bir akademisyenin bu kuralları bilmediği düşünülemez.

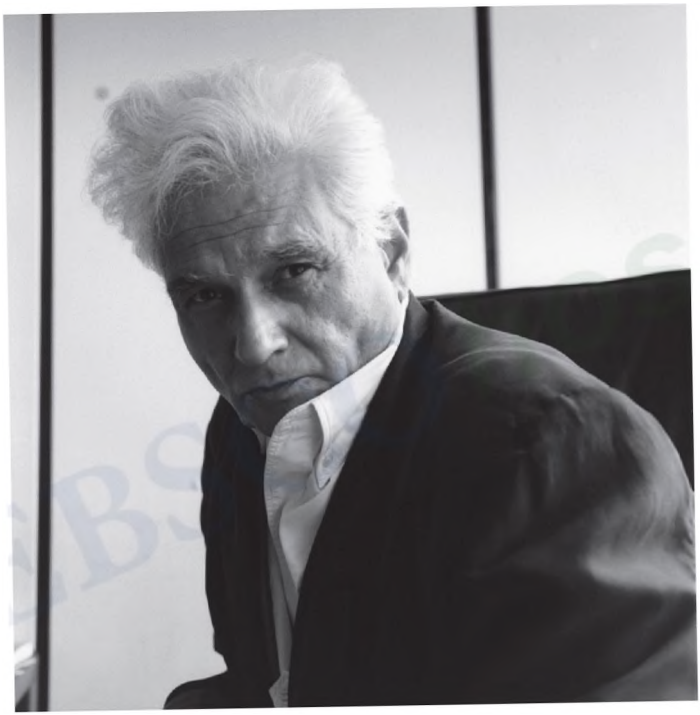
Bütün bu nedenlerle, Yırcalı'mn, Ecevit'in bir zamanlar kullandığı bir müstear isimden ibaret olduğunu varsaymak zorundayız. Bu arada, küçük bir ihtimal de olsa, Ecevit'in Yırcalı ile aynı kişi olmayabileceğini; bu ilişkinin, bu satırların yazarı adına sadece bir kuruntu olabileceğini de unutmamak gerekir. Bu durumda, saygın bir akademisyen olan Ecevit'in bir tür seri intihalci görüntüsü verdiğini elbette düşünmemeliyiz; daha doğru olan, Yırcalı-Ecevit ilişkisinin metinlerarası (*intertextual*) bir ilişki olabileceğini dikkate almaktır. Adı metinlerarası oyunlarla anılır olan Atay, kendisinin biyografisini yazan Ecevit'in bu edebi kıvraklığından herhalde kıvanç duyardı.

[33] *A.g.e.*, 3 Kasım 1987.



Entelektüeller

AYKIRILIKLAR



Jacques Derrida

FİLOZOFUN İMZASI: İZ, TAKİPÇİ VE KÖKEN ÜZERİNE*

Mehmet Şiray**

Simon Critchley[1] New York Times'ın "The Stone" köşesinde felsefecilerin felsefe ve güncel olaylar üzerine yazdıkları bir köşenin editörlüğünü üstlenmektedir.[2] Critchley bu sütuna felsefi tartışmalara giriş mahiyetinde olan bir yazı yazıyor. Bu yazısında, Platon'un *Theaitetus* diyaloğunda geçen filozof tanımına göz atıyor. Critchley'e göre, burada "Platon bize bir filozofun ne olduğu ve ne işe yaradığı hakkında oldukça önemli şeyler söyler." Critchley, diyalogda, Sokrates'e gönderimde bulunarak Thales'in hikâyesini şöyle aktarıyor:

> Thales gözünü dikkatli bir biçimde göğe diktiğinden kuyuya düşer. Bunun birkaç şakacı Trakyalı hizmetçi kadının Thales ile alay etmek için yaptığı bir şaka olduğu söylenir. Şaka, Thales'in gökyüzü hakkın-

---

* Son okuma ve önerileri için Güçlü Ateşoğlu'na teşekkür ederim.

** Mehmet Şiray, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] Simon Critchley, Essex, Notre Damme gibi üniversitelerde çalışmış halen New School'da felsefe Profesörlüğü yapmaktadır. Derrida, Husserl, Heidegger ve Levinas çalışmış Kıta Avrupası felsefesi merkezinde fenomenoloji, etik, çağdaş felsefe dersleri vermektedir.

[2] Bahsi geçen yazı Utku Özmakas tarafından Türkçeye çevrilmiştir ve metine göndermelerde bu çeviri kullanılacaktır. Utku Özmakas tarafından sunulan kaynakça notu şöyledir: Critchley, Simon (Erişim tarihi: 16.05.2010). "What is a Philosopher?", *The New York Times, The Stone* köşesi, *http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010.05.16/what-is-a-philosopher/*

> daki her şeyi bilme hevesine ilişkindir; çünkü Thales gökyüzüne bakarken çevresinde olup biten şeylere karşı dikkatsizdir.

Critchley, Sokrates'in aynı alayın kendisini felsefeye vermiş olan herkese uygun geldiğini söylediğini de nakleder. Tam bu noktada o, "öyleyse filozof nedir?" diye sormaktadır. Metnin sadece bu kısmına bakarak yanıtın dalgın bir adam, filozofun dikkatsiz ve komik biri, hattâ bir "hokkabaz", bir "palyaço" olduğunu belirtir. Critchley, "filozofun dünya işlerindeki beceriksizliğinin onu şaşkın, dalgın biri olarak" gösterdiğini ekler. Bu durum, haliyle Trakyalı kızları güldürür. Ne var ki Critchley'in de belirttiği gibi, Platon'un diyalogları "ilk göründükleri gibi olmak zorunda değildir" ve Platon'un Sokrates'i "müthiş bir ironisttir". Critchley şöyle devam ediyor:

> İlk olarak Thales'in suyun her şeyi oluşturan evrensel töz olduğunu söylediğini hatırlamalıyız. Su bir bakıma Thales'in felsefe taşıydı. Bu nedenle Thales gökyüzüne dalıp kuyuya düşerek istemeden kendisinin temel felsefi iddiasında ısrar etmiş oluyordu.

Elbette Critchley burada başka bir ironi düzeyinin daha olduğundan bahseder. Ona göre, Sokrates, filozof ile avukat arasında bir ayrım yapar:

> Yunanlıların yasal süreçlerindeki davaların sunumunda oldukça katı bir biçimde sınırlandırılmış bir zaman kullanılır. Zaman bir su saatiyle ya da tam anlamıyla zaman çalmak anlamına gelen *clepsydra* ile ölçülür. Yunanlılar'da *kleptes* hırsız ya da zimmetine para geçiren demektir. Düzenbaz avukat, jüri ve bütün toplumun karar vermesi, bu daimi zaman baskısıyla birlikte gerçekleşir.

Critchley'e göre Sokrates bu kelimelerle oynayarak doğrudan avukatı düzenbaz bir kişi olarak tanımlarken, buna karşın filozofu zamanı olan kişi ya da zaman harcayan kişi olarak tanımlar. Critchley, diyalogda Theodorus'un "zaman kaybetmiyor muyuz Sokrates diye" sorduğuna işaret eder. Cevap kafa karıştırıcıdır: "Öyle görünüyoruz". Critchley, avukat ile filozof arasında belirgin bir fark olduğunu ifade eder: Avukat şüphesiz "tatlı dilli" ve "başarılıdır", ancak Sokrates ekler: "Ruhunda küçülür, kurnaz ve dalaverecidir". Buna karşın filozofsa, "öteki dünyalığından" ötürü, kuyuya düşme ve aptal gibi görünme kabiliyetinden dolayı özgürdür. Sokrates'e atfen Critchley, filozofun "hiyerarşiye, miras kalan ayrıcalığa karşı" saygı göstermediğini ve "birinin asil olup olmamasına karşı" kayıtsız olduğunu dile getirir. Critchley'in de farklı bir biçimde dile getirdiği üzere Sokrates, filozofu erdemle yüklü bir çantayı taşımaya mecbur bırakmıştır.

Bütün bu hikâyeselliğin ardında filozof hakkında *tekinsiz* bir şey olduğunu öngörebiliriz. Gerçi bu yazıda bu konu üzerinde daha fazla durul-

muyor; şimdi başka bir bağlamda bu tekinsizliği yeniden ele almak yerinde olacaktır. Şüphesiz filozof felsefe yapan kişidir, o zaman belki de bu tekinsizlik aynı zamanda felsefeye ait bir tekinsizliktir. Tekinsiz terimini *unheimlich* karşılığı olarak kullanabiliriz, aslında eve ait olmayan, yersiz-yurtsuz, tanıdık olmayan anlamlarını da önemle sıralamalıyız. Bu terim sıkça Freud'un *Das unheimliche* makalesiyle anılır,[3] aslında Martin Heidegger'in de bu konuda yazdığını biliyoruz; o doğrudan *Kehre* bağlamında *unheimlichkeit* terimine göndermede bulunuyor. Freud'un yazılarında *heimlich* ve *unheimlich* kavramları bir ev metaforu bağlamıyla kullanılıyor. Almancada *heimlich*'in eve ait ya da aşina, *unheimlich*'in eve yabancı anlamlarına geldiğini belirtmiştik. Tekinsizlik, Freud'un aynı adla anılan yazısında bize aşina gelen ama gene de tam olarak kavrayamadığımız bir duyguya tekabül eder. Freud, bize tekinsizliğin psikanalitik bir kavram değil de estetik bir kategori olduğunu hatırlatır. Burada Freud'un kastettiği, belirgin, normatif, kabul görmüş bir söyleme yabancı, onu tehdit eden, dolayısıyla tanımlaması, sınıflandırılması zor bir durum, yine de hâkim söyleme biçimlerinde özsel, temel söylemin ortaya çıkma koşulunu oluşturan bir şey olarak durur. Baba figürünü de benzer bir analojiyle okuyabiliriz. Hem evde hem de eve yabancı birisi, bu bağlamda Oidipus'u düşünmeliyiz; hem Teba halkının kralı hem de aslında babasını öldüren ve annesiyle beraber olan biri; hem eve ait hem de yabancı; hem şehrin kurtarıcısı olarak lanete deva hem de laneti tekrar şehre getiren olarak bir *pharmakon*. [4] Thales'in bilgelik ile dalgınlık ya da şaşkınlık arasında gidip gelmesi belki bu duyguya gönderimde bulunuyor, sudaki Thales hem evinde hem de eve yabancı. Bu, sanırım, hikâyeyi okuyanlarda filozofa ilişkin tekinsiz bir duyguyla bizi karşı karşıya bırakıyor.

Loughborough Üniversitesi'ndeki "Teoriden Sonra Hayat"[5] konferansında Derrida ile yapılan söyleyişiye ilişkin biyografik notta, Cambridge Üniversitesi'nin 1992 yılında Jacques Derrida'ya fahri doktor unvanı vermeye hazırlanırken büyük tartışmalara sahne olduğundan bahsediyor;

---

[3] Sigmund Freud, "The Uncanny" (*Das Unheimliche*), Sigmund Freud, *Art and Literature*, (ed.) Albert Dickson (Harmondsworth: Penguin Books, {1919}1984).

[4] Jacques Derrida, *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (University of Chicago Press: Chicago, 1982). Platon'un *Phaedrus* diyaloğunda tartıştığı, Derrida'nın yukarıda adı anılan metinde odaklandığı Yunanca kavram *pharmakon*dur. Antik Yunan'da *pharmakon* ilaç anlamına geliyor; hastalığa çare olma anlamında deva, derman, ancak aynı zamanda zehir anlamlarına geliyor. Bu bakımdan, *pharmakon* bir hastalığın sebebi ya da çaresidir. Özellikle buradaki kararsızlık durumu ve aynı zamanda çeviri sorunu, Derrida'nın *Platon'un Eczanesi*'nde tartıştığı ana konulardandır.

[5] Jacques Derrida, Frank Kermode, Toril Morris, Christopher Norris, *Teoriden Sonra Hayat*, der. Michael Payne ve John Schad, çev. Ebru Kılıç (Agora Kitaplığı: 2004).

daha önceden de Derrida'nın analitik felsefe yapan filozofların karşısında, analitik felsefe kürsüsünde, ilk metinlerinden olan "Of Grammatology"'den ve "Writing and Difference"[6] isimli kitaplarından makaleler sunduğunu biliyoruz. 1992'de bir lobi toplanıyor ve oylama sonucunda Derrida yanlısı lobi 204'e karşı 336 oyla Derrida'nın felsefe yaptığına ve bir filozof olarak düşünülebileceğine karar veriyor; Derrida fahri doktor unvanı ile onurlandırılıyor ancak unutmamamız gereken bir husus, bunun öncesinde aynı kürsüden dokuz üyenin *The Times*'a bir metin göndererek Derrida'nın yaptığının felsefe olmadığını söyleyen, felsefeyi bulandırdığını iddia eden, dolayısıyla Derrida'nın erdemli filozof özellikleri taşımadığını söyleyen bir kınama yazısı göndermeleri. Derrida'nın tam da içine düştüğü durumun Trakyalı kızın Thales ile dalga geçmesine benzetebiliriz. İki durum içinde de eylemlerinden dolayı filozofların filozofluğu sorgulanır, alay konusu olur.

Tam bu noktada, Derrida'nın filozofun kimliğine ve felsefe yapmaya ilşkin bazı düşüncelerine yer vereceğim. 2003'te Agora Kitaplığı'ndan çıkan *Teoriden Sonra Hayat* isimli kitaptaki bir söyleşiden bahsetmek istiyorum. Derrida burada *yapıçözümün* ya da başka bir deyişle *yapısökümün* görevinin "felsefenin ötekisi olacak yok yeri keşfetme işi" olduğunu söylüyor.[7] Biyografik notta, Derrida'nın bu tür felsefe yaparken, Husserl, Heidegger, Hegel, Kant gibi filozoflardan değil, Kafka gibi, Joyce gibi ya da Blanchot ve Antonin Artaud gibi edebi yazarlara da göndermelerde bulunduğundan haklı olarak bahsediyor. Derrida'dan yapılan bir alıntı bu düşüncelerin altını özellikle çiziyor: "Yapıçözüm [...] kendini çağıran, davet eden ya da teşvik eden bir başkalığa verilen olumlu bir cevaptır. Yapıçözüm bu yüzden bir gezintidir, bir çağrıya verilen cevaptır."[8] Bu bakımdan, Derrida felsefesi hep felsefenin sınırıyla ya da ötekisiyle uğraşarak felsefenin, edebiyatın, dolayısıyla dilin sınırlarını zorluyor diyebiliriz. Şimdi bu durumu örnekleyecek konferans metnindeki bir tartışmadan bahsetmek istiyorum; bu aynı zamanda bize filozofun ve felsefenin neliğine ilişkin de bir alan açacaktır.

Konferans, Derrida'ya yöneltilen önemli bir tartışmayla başlıyor: "Düşünmeme problemi ve bunun Descartesçı düşünen benlik kavrayışı" açısından anlamı.[9] Derrida anlatımının başında iki figüre yoğunlaşıyor: "*Akolit* kişiliği (Yunanca *Acoluthos*'tan türemiştir, takipçi anlamına gelir) ile *ana-*

[6] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (London, New York: Routledge, 1997).
[7] Jacques Derrida, Frank Kermode, Toril Morris, Christopher Norris, *Teoriden Sonra Hayat*, s. 2.
[8] *A.g.e.*, s. 3.
[9] *A.g.e.*, s. 5.

coluthon diye bilinen, sözlükte 'gramatik dizimden yoksun cümle ya da yapı' diye tanımlanan retorik araç."[10] Sözlük anlamlarına bakarak takipçi *akolit* ve izlemeyen anlamında *anacoluthon*'u ilk bakışta birbirlerine karşıt olarak okuyabiliriz. Derrida biraz önce bahsi geçen iki durum ya da terim arasında zıtlık olamayacağını, çünkü "talepkâr ve sahici izlemenin izlememeyi ya da eşlik etmede süreksizliği" varsaydığını ileri sürer.[11] Şöyle devam eder: "eğer buna katılıyorsak ardından şunlar gelecektir: takipçiyi ve *anacoluthon*'u basit bir takipçi olarak ele alamazsın; mantıken karşıttırlar, ama aslında ortaya çıkan gereklilik şudur ki, tutarlı bir biçimde izlemek, izlediğinize sadık kalmak için izlemeyi kesmemiz gerekir."[12] Tam da burada aklımıza takılan şöyle iki soru var: birincisi, hayat ile felsefe arasındaki ilişkinin ne olduğu; ikincisinin ise, filozofun nasıl felsefe yaptığı ve ikinci sorunun devamı olarak da onu filozof yapan şeyin ne olduğudur.

Derrida tam bu bağlamda bir filozofu nasıl okumamız gerektiğini sorgular. Filozof hep kendinden önceki filozoflardan sonra gelen olarak ve dolayısıyla kendinden önceye bağlı olarak (burada kastedilen felsefe tarihi, daha önceki filozoflar, düşünceler vs.) kendinden önceki felsefeyi hem izler hem de izlemez. Derrida'yı takip ederek şöyle diyebiliriz: Filozofların felsefeyle hem ihanet hem de sadakat ilişkisi vardır. Filozof kendinden önceki felsefe yapma biçimlerinin peşinden giderken yeni bir şey "imler".[13] İzlemeyi yalnızca aynının tekrarı anlamında değil gitmek olarak da yorumlayacak olursak, bu da ihanetin bir biçimidir. İzlemek istiyorsam bir anlamda durmam gerekir. Derrida, filozoflarla konuşmasını ve onları duyma koşulunu şöyle aktarıyor:

> Onları izleme, peşlerinden gitme *deneyiminde* ortaya çıkan ve benim de imlediğim başka bir şey var. Bu benim 'karşıt-im' dediğim, sık kullandığım bir terimle bir karşıt-imza var. Karşıt bir imza, hem ilk imzayı, önceki imzayı teyit eden, hem de ona karşı çıkan imzadır; her durumda yenidir, benim imzamdır. Karşıt imza, izlemek ve izlememek, teyit etmek ve ilk imzayı yerinden etmek arasındaki bu tuhaf ittifaktır ve yerinden etmek sadakatin, adil davranmanın tek yoludur. Tekrarlayacak olursam, 'izleme'yi yalnızca tekrar, bir yoldan –mekanik bir biçimde– yalnızca tekrarlayarak, taklit ederek değil, gitmek olarak yorumlayacak olursam, bu da ihanetin bir biçimidir. Bu yüzden izlemek

[10] *A.g.e.*, s. 5.
[11] *A.g.e.* , s. 8.
[12] *A.g.e.*, s. 8.
[13] *A.g.e.*, s. 10.

> istiyorsam, duymam gerekir. Fransızcada biz *écouter* deriz; dinlemek ama aynı zamanda duymak, anlamak, anlamak için elinden geleni yapmak ve bir yandan da uygulamak anlamına gelir.

Bu, Derrida için etik de bir sorumluluktur; başkasına duyulan saygıdan dolayı yenisini yapmak gerekir. Derrida'ya göre filozofun kendinden önceye bağlılığı, onunla sohbet etme biçimi bir başka örnek yoluyla da sınanabilir: evlilik seromonisi sırasında verilen yeminde. Derrida, birine "kabul ediyorum" demenin bir yalanı içerdiğini söylüyor.[14] Bu sorun, Derrida'ya göre aslolarak şudur: Evliliğin tazelenmiş bir vaat olması için bu yeminin sürekli tekrarlanması gerekir.[15] Dikkat ederseniz, her "evet"in başka bir evet, farklı bir evet ya da başka bir kabul ediyorum olması gerekir: Aynı ve farklının bir aradalığı.[16] Bu evetleme işlemi hep bir sadakati içerir; yenilenen evet "kabul ediyorum"u imlemeli ya da teyit etmelidir. Ama aynı zamanda farklı bir evet olduğu için belli bir ölçüde ilk kabul ediyoruma ya da daha öncekilere ihanet etmeniz gerekir. Ben artık başka bir insanım, peki bu yemin hâlâ geçerli mi? İşte tam da bu çerçevede, Derrida, *acolutia* ve *anacoluthon*'un birbirine karşıt olmadığını iddia ediyor.[17]

Peki, ne demiş oluyoruz, felsefe hayat anlamına mı gelir? Derridaya göre "hem verili baskın gramatik kurallar" var –yani bir bakıma felsefe tarihi verili argümanlardan ve bunların birbirleriyle ilişkilerinden oluşan bir yapı– "*hem de* agramatik görünen, verili gücü dürten ya da dönüştüren" bir şey var.[18] İkisinin bir aradalığı Derrida'nın zorunluluk dediği, filozofun felsefe yaparken üstüne düşmesi gereken bir şeydir. Her sabah kalktığımızda aynı ben olarak kalksaydık o zaman kimliğe ihtiyaç duymazdık; toplumların "bu yapıntı biçimine göre örgütlenmiş" olduğunu söylemeliyiz.[19] Kimliği aynılık için üretmek zorundayız. Bir filozof içinde felsefe yaparken kendinden önceki filozoflara ve felsefe yapma biçimlerine yönelirken kurgusal, tarihsel, sosyal kimliği, yani kendini işin içine katmak şimdiden o tarihin bir parçası olan kendi yönelişini felsefe olarak açmak zorundadır. Derrida bunun felsefeye bir kırılganlık getirdiğini söylüyor; yinelersek, aynı ve farklının yan yanalığı ve bunun felsefe yapmak

---

[14] *A.g.e.*, s. 12.
[15] Bunun bir anlamda "hayat"a da bir evet olduğunu iddia edecektir; başka bir metninde de, tıpkı Nietzsche gibi hayatın olumlanması için iki kere evet denmesi gerektiğini söyler.
[16] Derrida, J.L. Austin'in performatif dil edimleri düşüncesini sıklıkla burada ve başka yerlerde kullanıyor; bu örnek aslında Austin'in derslerinden alınma bir örnek. Performatif bir edim öncelikle bir şey yapar, yerine getirir, o bir yapma, yaratma meydana getirmedir.
[17] *A.g.e.*, s. 13.
[18] *A.g.e.*, s. 14.
[19] *A.g.e.*, s. 26.

için bir zorunluluk olduğu sonucuna varırız. Bu bakımdan tekrar sormak gerekir: Felsefe hayat anlamına gelir mi? Bilgi ile eylem arasında uçurum olduğunda, tam da bu karışıklık anında felsefeye, filozoflara ihtiyaç duyuyoruz ki, bu bize ne yapmamız gerektiğini sorgulatan bir noktadır: Derrida'nın işaret ettiği gibi, filozofun sorumluluk yüklenmesi gerekir. Derrida şöyle diyor: "Sorumluluk bu noktada başlar, ne yapmam gerektiğini bilmediğim noktada."[20]

Evlilik vaadine gelince; sonuçta yarın "değişecek birine ömür boyu sadakat yemininde bulunmamızın" sebebi nedir?[21] Derrida'ya göre, bir insanın bu vaadinde ciddi olup olmadığını gösteremezsiniz.[22] Bu yüzden, bir filozofun "söylediği şeylerde ciddi olması için hep öyle demek istememesi ya da başka bir şeyi kastetmesi olasılığının önü hep açık olmalı"; bir bakıma "gerçeğin doğru, anlamın anlamlı olması için yanlış anlama" ya da "başka bir şey olasılığının", diğer bir deyişle ihanet olasılığının hep açık olması gerekir.[23] Biz de Derrida'yı izleyerek, "gerçeğin gerçek" olmasının koşulunun bu olduğunu iddia edebiliriz.

Aynı söyleyişide Michael Newman, Derrida'ya Nietzsche'nin "aktif unutkanlık" (*aktiven vergesslichkeit*) dediği şeyin bu minvalde yorumlanıp yorumlanamayacağını soruyor.[24] Unutmak, ihanet bütün bunlar bir filozofa muhtemelen söylenmeyecek şeyler, kulağa kusur gibi geliyor. Ama Derrida'nın iddia ettiği gibi, Nietzsche'ye göre bu filozofun alması gereken sorumluluğun bir parçası "psikolojik bir olgu" değil. Eşinize yeni bir "kabul ediyorum" demenin bu konuda sorumluluk almanın ve ona sadakatinizi bildirmenin tek yolu unutmaktır; aksi takdirde bu, yeni bir kabul ediyorum olmaz. Bir filozof tarafından sorumluluk almak ne olabilir? Kuşkusuz Derrida bütün kavramların metafor, aklın da retorikten ibaret olduğunu iddia etmiyor. Felsefenin kullandığı dilin sözgelimi metaforlardan arınmış olduğunu varsaymak yerine, dilinizin edebîliğine ya da kullandığınız dilin inceliklerine daha dikkat gösterebilirsiniz demeye çalışıyor. Derrida'nın, felsefenin sıklıkla bir kurgudan ibaret olduğunu söylediği sanılır. Birçok felsefe metninin anlatısal bir boyut içerdiğini söylemek sanırım yanlış olmaz; ancak Derrida'nın da ısrarla tekrarlamış olduğu gibi, felsefenin kendisinin bir kurgu ya da anlatıdan ibaret olduğunu söylemek de elbette yanlıştır.

---

[20] *A.g.e.*, s. 32.
[21] *A.g.e.*, s. 37.
[22] *A.g.e.*, s. 41.
[23] *A.g.e.*, s. 45-6.
[24] *A.g.e.*, s. 51.

Bu düşünceye makalenin sonunda tekrar döneceğim; şimdi biraz felsefe yapmak ile felsefe tarihi yapmak arasında bir fark var mı, bu konuda tartışmak istiyorum. Derrida, ikisi arasında bir ayrım olduğunu dile getiriyor. Derrida bu bağlamda Heidegger'in *Was ist Das-Die Philosophie?* (*Nedir Bu Felsefe Denilen?*) isimli, verdiği derslerden birinden oluşan metine başvuruyor.[25] Heidegger, o metinde, felsefe yapmanın ancak diğer filozoflarla tartıştığımızda ya da onlarla *sohbet* halinde olduğumuzda mümkün olacağını söylüyor. Heidegger aktarmanın (*délivrer*) "bir özgürleştirme, geçmişle yapılan sohbetin özgürlüğüne götürmedir" demektedir. Felsefecilerin fikirlerini tanımlamanın ve belirlemenin felsefe tarihi yapmak, onlarla sohbet halinde olmanın geçmişte ve şimdide ne hakkında konuştuklarını dinlemenin ve bu yolda onlarla sohbet etmenin felsefe yapmak olduğunu söylüyor: felsefe yapmanın koşulu olarak filozoflarla karşılaşmak/sohbet etmek. Heidegger metinde bunun bir yolculuk olduğunu da ima ediyor, felsefe yaparken düşüncelerimizin, düşünme biçimimizin, yoldaki felsefeye aktığını, gittiğini, karıştığını söylüyor. Dolayısıyla, felsefenin neliğine ilişkin sorgulama bizi sadece tarihsel kökene değil, bu köken yoluyla geleceğe yöneltiyor; ancak ve ancak filozofun bu şekilde özgürleşeceğini bize söylüyor.

Bu anlamda belki de yapılması gereken ilk şey, kelimenin etimolojisine geri dönmek, bakmak, düşünmek… O meşhur *Symposion*'daki Sokrates ile Diotima arasındaki diyaloğu hatırlayalım. Kafamızdan bir türlü çıkaramadığımız o ünlü ilke söz: "Felsefe sevgidir, bilgelik sevgisi."[26] Diotima Eros'un doğuştan filozof olduğunu söyler; Eros sevgidir ve sevgi olmasının koşulu da onun güzel olanı sevmesidir, bilgelik en güzel şeylerden biridir, dolayısıyla zorunlu olarak Eros bilgeliği sever, o bir filozoftur. Buradaki ince noktalardan biri, Eros'un filozof olmasının yegâne koşulunun seviyor oluşudur, Eros sevdiği için felsefe yapar ve felsefe yaparken sever. Fakat buradan belki de şu çıkarılabilir: Eros bilgeliğin kendisine hiçbir zaman sahip olamaz, ona ancak sevdikçe ulaşır. Bilgi sonsuza kadar Eros'un elinde tutabileceği bir şey değildir. Eros, kendisi felsefenin başlangıcı olarak, bilgeliği seven biridir ve onun filozof olmasının koşulu budur. Dolayısıyla, filozof olmak için felsefe yapmak gerekiyor, yani başlangıç noktasına, Derrida'nın deyişiyle, "köken olmayan kökene" dönmek gerekiyor. Bu hem Heidegger hem de Derrida için sadece felsefe tarihine yapılan bir seyahat değil, tam da felsefenin kendi *momentum*una dair temel bir araştırmadır. Belki de bir başlangıcın olduğunu düşünmek,

[25] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe Denilen?* (Logos Yayınları: 1990).
[26] Plato, *Symposium*, çev. Seth Benardete (University of Chigago Press: 2001).

düşünmeye ivme getiren bir şeydir. Heidegger, *pathos* olarak hayretin felsefenin *arkhe*si olduğunu söylüyordu. Merak etmeyle başlayan merak bu anlamda tarihsel olmalıdır. Yani felsefenin başlangıcı olarak merak, tarihsel olduğu kadar bu tarihsel belirlenimi de bastırır; merak en başından beri bir şeye duyulan merakmış gibi, kendisini bir nesneymiş gibi gösterir. Oysa felsefenin "canlandırıcı itkisi" olarak merak, felsefenin ne olduğuna ilişkin eşsiz bir sorgulama biçimidir. Felsefe belki de bu anlamda bu kökene, canlandırıcı itkiye sürekli dönmek zorundadır. Bu sadece felsefenin ne olduğu ile değil, felsefenin ne olması gerektiği ile de ilgilidir. Sonuç olarak, felsefe yaptığımızda kendimizi bir şekilde felsefe tarihine kaydederiz, kendimizi baskılarız ve şüphesiz birinin felsefe yapması verili bir şey değildir. Şunu söylemek kanımca doğrudur: Felsefeyi sorgulayan, bir anlamda kendini sorgular. Kuşkusuz, filozof bilgeliği elinde tutamaz, ona sahip olamaz, tıpkı Eros'un güzelliklerin en önemlilerinden biri olan bilgeliği sevmedikçe filozof olamaması gibi.

Peki, son olarak ne demiş oluyoruz? Bana öyle geliyor ki, Derrida, felsefenin *meta-felsefe*ye dönüşünü ya da *meta-felsefe*nin içinde felsefenin dönüşümünü göstermeye, teorik söylemin ortaya çıktığı bireysel ve maddi koşulları gün ışığına çıkarmaya çalışıyor. Bir anlamda felsefenin psikanalizini yapıyor. Derrida'nın buna *meta-felsefe* demesinin nedeni, *meta-felsefe*nin felsefi düşüncenin olanağının koşulları üstüne bir söylem geliştirmek olmasıdır. Öyle bir felsefe ki, felsefi sohbeti belirleyen önyargıların ne olduğunu soracak, bu pratiğimizin hangi gereklilikler ve kurumlar tarafından belirlendiğini sorgulayacak, kendi özneliğimizi icra ettiğimiz felsefe yapma biçiminde nasıl bir rol oynadığını araştıracak. *Meta-felsefe* denen şey ne felsefe ne edebiyat, olsa olsa hayata benzeyen tuhaf bir şey. Derrida'nın *dışarısı* olarak kurguladığı bu felsefe yapma biçiminin, düşüncenin asıl kaynağına ilişkin olduğunu söyleyebiliriz: düşüncenin göbeğinde düşünülemez ile karşılaşma.

Kaynakça

Critchley, Simon (Erişim tarihi: 16.05.2010). "What is a Philosopher?", *The New York Times, The Stone* köşesi, *http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/05/16/what-is-a-philosopher/*]

Derrida, Jacques, *Dissemination*. Çev. Barbara Johnson (University of Chicago Press: Chicago, 1982).

Derrida, Jacques, Frank Kermode, Toril Morris, Christopher Norris. *Teoriden Sonra Hayat*, Derleyenler: Michael Payne, John Schad, çev. Ebru Kılıç (Agora kitaplığı: 2004).

Derrida, Jacques, *Writing and Difference*. Çev. Alan Bass, London (New York: Routledge, 1997).

Freud, Sigmund, "The Uncanny" (*Das Unheimliche*), *S. Freud, Art and Literature*, (ed.) Albert Dickson (Harmondsworth: Penguin Books, {1919}1984).

Heidegger, Martin, *Nedir bu Felsefe Denilen?* (Logos Yayınları: 1990).

Plato, *Symposium*. Çev: Seth Benardete (University of Chigago Press: 2001).

ŽİŽEK'DEKİ "BOŞLUK" LACAN'DAKİ "KEYİF"

Özgür Taburoğlu

Toplumbilimsel değeri ya da Jacques Lacan okumalarının geçerliliği bir yana, Slavoj Žižek'in çalışmaları, boşlukların ve yapılaşmamış olanın insani bilimlerdeki yeri konusunda etkileyici bir anlatı sunar. Ona göre "'hakikat '*boş bir yer*'dir". Boşluk, onun yapıtlarında sıklıkla yinelenen kuşatıcı bir kavramdır. Lacan'ın ruhbilimine ait sözlükten ödünç aldığı, "yanlış tanıma" (*meconnaissance*), "başarısızlık", "yarık", "eksiklik", "yetersizlik", "hiçlik", "keyfilik" gibi başka kavramlar da, boşluk ifadesiyle çoğu zaman eşanlamlı olarak kullanılır. Lacan için "yanlış tanıma insanlık durumuna damgasını vurur". Özünde ideolojik ve simgesel olarak dolayımlanan gerçekliğin, toplum ya da birey için yeniden üretilebilmesi de yanlış tanımaya, "bireylerin ne yaptıklarını bilmemelerini gerektiren toplumsal fiiliyatlara" bağlıdır. İnsani bilimlerin öznesini ya da nesnesini inşa eden kurucu etken, eksiklikler, boşluklar ve bu kavramlarla bağlantılı olarak tanımlanacak olan "keyif"tir (*juissance*). Özne, özneleşme sürecine ait bir boşluğun ifadesidir. "Kurucu bir tamamlanmamışlık", öznenin mevcudiyeti için zorunlu muhiti tanımlar. Boşluklar, dâhil olduğu toplumsal ya da bireysel bağlamlar içerisinde "yanılsama"lara neden olurlar. Toplumsal ya da bireysel özne, "yapının tam merkezindeki bir yarıktan" açığa çıkar ve tözel olanın kendisini inşa etmesindeki "başarısızlık"ın sonucudur; "karar verilemezlik" üzerinde bir "fantezi"nin biçim bulmasıdır (2002: 18, 36).[1]

[1] Žižek, Slavoj (2002). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

Žižek, Lacan'a başvurarak, öznenin inşa koşullarını, yanlış tanımanın sonucu bir "üretkenlik" gibi açıklar. Hattâ yanlış anlama bir çeşit "talih" sayılmalıdır. Öznenin, toplumsal ve bireysel huzuru, kendisini yaratan ve ondaki yanlış anlamaların, fantezilerin kaynağı olan boşluğa ait bilgisizliğiyle ilişkilidir. Öznelik, kararlı bir toplumsal yapının değil, yapılaşmamış olanın üretimidir. Lacan'ın ruhbilimsel kuramında da özne, "başlangıçta yapılanmamış, simge öncesi, imgesel bir durum" içerisinde biçimlenir. Kendisini imgesel "ayna evresi"nde "yanlış tanıyan" ve bu nedenle esasen eksikliklerin biçim verdiği özne, "başlangıçtaki boşluğu" ve yapının üretimi olan "simgesel yapıdaki eksiği" dillendirir. Öznenin inşası, "kökensel bir başarısızlık"la ilişkilidir. Özne, kendisine toplumsal yapı içerisinde yer açmak isterken, bu yapıyı yanlış dillendirmesiyle şekil bulur. Yapısal uyumdan uzak bir işleyişte konumlanan öznenin sözü (*la parole*), yapıya ait grameri ya da dili (*la langue*) telaffuz etmekten uzak düşer. Bu sözde, her zaman için "anlamlandırma fazlalığı" ya da tersine "eksikliği" bulunur. Kendisini ve çevresini yanlış tanıyan özneyi ayırt eden, "her zaman çok fazla ya da çok az şey söylemesidir" (189). Özne, biraz da "başarısızlığının açtığı boşluk" içerisinde yaşam sürebileceği bir yer açar kendisine. Öznenin varlığı, simgesel yapı içerisinde, hareket alanı yaratabilmek ve imgesel boşluklar açabilmekle ilişkilidir. Boşluk, özne için verimli bir "açıklık" halini alır.

Çelişkili görünse de, öznenin "fazla bilmesi" onun kararlı yapısını bozar. Temelde "varlık eksikliği"yle nitelenebilecek olan özne, içinde bulunduğu "simgesel düzene dâhil edilmeden kalan", konuşulmayan, yanlış anlaşılan şey sayesinde "başarı"yı yakalayabilir. Yapı gibi görünenin başarısıysa, ardındaki, ötesindeki boşluğu gizleme kararlılığıyla ölçülebilir. Ancak "ne zaman simgesel bir yapıyla karşılaşırsak karşılaşalım, bu yapı belli bir boşluk etrafında yapılanmıştır" (2002: 88). Bu boşluğu görünmez kılan bir üretim türü olarak özne, yapıdaki kökensel boşluğu "diker". İnsani bilimlerin öznesi, kendisini kuran yırtığın, yarığın, simgesel çatlağın neden olduğu fantezi, "düşsel ekonomi" ve keyif içerisinde yüzeye çıkar. Kendi varlık nedeni olan bir boşluğun içerisini kendi mevcudiyetiyle dolduran "toplumsal özne", bu boşlukta biçimlenen kararsız yapıdaki ve "yüzergezer" haldeki simgeleri, imgeleri, anlam parçalarını ya da işaretleri toplumsal yapıya "teğeller". Öznenin varlığıyla, toplumsal ya da bireysel boşluklar dolar. Žižek, bu özneleşme dramını tanımlamak için, yine Lacan'dan ödünç aldığı "kapitone noktası"(*point de capiton*) ifadesini kullanır. Bu düğüm noktaları, özünde basit nesneler olan düğmeler aracılığıyla, büyük döşemeleri bir arada tutan "simgesel çapalar"dır. Bu tür-

den basit ve niteliksiz nesneler kaybolduğunda, özneye şekil veren ve üzerinde rahat ettiği oturaklı yapı, döşeme de dağılır.[2]

"Gerçek toplumsal faaliyetleri yapılaştıran yanılsamalar"dır (48). Toplumsal gerçekliğin kaynağı, açıklanabilir ya da görülebilir davranışlar, ilişkiler değildir. Toplumsal görüngüler, her zaman için "gözden kaçanlar", "yanlış tanınanlar"la ilişkili olarak anlaşılmalıdır. Toplumsal uzam, boşluklar içerisinde tanımlandığında, görünmeyene, bilinçdışına, eksikliklere, dengesizliklere, başarısızlıklara önem vermek de zorunlu olur. Biraz da olumsal ve rastlantısal uzlaşıların şekil verdiği bir "inşa" olarak toplumu anlamak için, her zaman "belli bir *sanki*'den destek almak" gerekir. Belirsizliğe açık kapı bırakılmadığında, "sanki payı" ortadan kalktığında, "toplumsal alanın yapısı dağılır" (51). İnsani bilimlerin koyutladığı herhangi bir nesnellik vurgusuna ait "bilgi eksikliği", yapı, mantık, akıl arayışlarının ayrılmaz parçası sayılmalıdır. Toplumbilimci, müspet yöntemlerin yanında, olabilirliklerden ve açıklanamaz olandan da yardım almalıdır. Toplumsal uzamın boşluğuna yönelik bir "fantezi" olarak yapı varsayımı da, açıklanamaz olgu ve kavramların neden olduğu eksikliği tamamlamak içindir.

İnsani bilimlerde çok farklı şekillerde tanımlanan nesnellik biçimlerinin boşluklarla ilgisi, sadece azgelişmiş toplum ve kültürlere yönelik çalışmalara ait sayılmamalıdır. Gelişmiş toplumlar için farklı olan, bu "kökensel", "ilksel boşluğun" görünmez kılınması, türlü egemenlik ve yönetsel araçlarla toplum ve bireyin ufku dışına çıkarılmış olmasıdır. Boşluklar, azgelişmiş kültürlerde apaçık görünür olsa da, gelişmiş kültürlerde ve toplumlarda, aşağıda tanımlanacağı gibi, "semptomlar" şeklinde yüzeye çıkarlar. Egemenliğin etkinliği ve ikna ediciliği, hükmü altındaki düzenin sahip olduğu boşlukları, eksiklikleri görünmez ve anlaşılmaz kılan "fanteziler", "yanılsamalar" ya da rıza biçimleri yaratmasında aranmalıdır. Azgelişmiş ya da Batılı olmayan coğrafyaların veya toplumların farkı, boşlukların yaşama karışmasına engel olan türlü yordamların "doğrulukla" yerleştirilememiş olmasından ileri gelir. Buralarda yaşama egemen olan

[2] Ernesto Laclau, yapıtına önsöz yazdığı ve eski bir öğrencisi olan Žižek'in bu belirlemelerini, biraz da onun içerisinde bulunduğu tarihsel, siyasal koşullarla ilgili sayar ve Slovenya'da komünizm sonrası egemenlik boşluğu içerisinde yazan bir düşünürün portresini resimler. İdeolojik kabüllerin, anlamların boşaldığı bir coğrafyada, işaret ve nesnesi arasındaki "eşdeğerlilik dizileri"nin yok olduğu zamanlar içerisindeki bir düşünürü anlatır. Kendisi de boşluklar içerisinde ve boşlukların yardımıyla düşünen ve yazan Žižek'in bu çabasıyla, Daryush Shayegan'ın şahlık sonrası İran'a ait değerlendirmeleri arasında biçimsel benzerlikler bulunabilir. Shayegan'ın böyle bir çalışması için bkz. *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni* (Metis 2000).

güç, akıl, mantık ve ölçü olmaktan çok, kişisel ya da toplumsal keyifler gibi görünür.

KEYİF

Slavoj Žižek, Lacan'ın sözlüğünden ödünç aldığı keyif (*juissance*) kavramının kapsamını kendi felsefesi dâhilinde genişletir. Keyif de boşluklar gibi, toplumsal ve bireysel öznenin inşasında önemli bir etken olur. Žižek, öznenin içinde şekillendiği boşluğu, keyifle ve onunla bağdaşık olan arzuyla doldurduğunu dile getirir: "Arzunun pozitif içeriğinin büyüleyici varlığı belli bir boşluğu doldurmaktan başka bir şey yapmaz (…) Arzunun herhangi bir tutarlılığı yoktur, bir boşluğun ortaya çıkışıyla gerçeklikte açılmış süreksizliktir" (2005: 12, 22)[3].

Žižek, içerisinde toplumsal ya da bireysel öznenin inşa edildiği boşlukları dolduran keyfin ya da arzunun temel bileşenlerine, Lacan'ın bir başka kavramını kullanarak, *objet petit a* der. Bu ifade, hem "arzu tarafından koyutlanan" hem de arzuların içerisinde şekil bulduğu keyif parçaları gibi anlaşılabilir.[4] *Objet petit a* özünde, "arzunun, nesnesi-nedeni olarak iş gören saf bir boşluktur" (2002: 178). Freud'un libido kavramına ait bir soyutlama gibi de anlaşılabilecek olan bu kavram, hem arzuyu yaratan hem de onun tarafından şekil verilen bir nesne olduğundan, "arzunun imkânsız nesnesi" sayılmalıdır. *Objet petit a*, henüz ortaya çıkmamış toplumsal ya da bireysel öznenin, "söylem öncesi, hâlâ keyif tözüyle dolu olan" açıklığında şekillenir (2005: 61). Öznenin keyfince biçim bulan ve henüz taslak halinde bir düzenin bulunduğu bu uzamda, toplumsal ya da beşeri soyutlamalar, "görevler, haklar vb. ile fantezi mekânının, bireyler ve toplulukların keyiflerini örgütleme tarzları" vardır. (9) Yani en akılcı, örgütlü toplumsal düzenlerin temelinde de arzu ve keyif bulunur. Burada Žižek tekrar Lacan'a dönerek, gerçekliğin özünde "keyfî bir çekirdek" bulunduğunu varsayar. Keyfin varlığı, gerçekliğin özünde boşlukların bulunduğunu "perdeler".

Keyfinin içerisinden bakan özne için, boşluklar olduğundan daha anlamlı, daha düzenli görünür; keyif boşluğu "mutenalaştırır". Keyif, arzu ya da onunla bağdaşık olan fantezi yoluyla "doldurulan" boşluklar, gerçeğin kaynağı olarak anlam kazanırlar. Ancak bu dolduruş, her zaman için eksiklik ya da fazlalık taşır. Boşlukları, keyif yoluyla eksik doldurmanın

[3] Žižek, Slavoj (2005). *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

[4] Keyif sözcüğü, "keyf" kökü gereği arzuyla ilişkilidir. "Keyfilik"se, keyfine göre ya da arzu ettiği gibi davranmakla eşanlamlı olarak anlaşılabilir.

ruhbilimdeki karşılığı takıntılı ya da "obsesif davranış"lar olur; fazla doldurmaksa "histeri"ye neden olur. Sözgelimi felsefe tarihinde Kant'ın düşünceleri takıntılı davranışı, Hegel'inkiyse histeriyi örnekler. Kant, hakikatle onun temsili arasında her zaman bir boşluk bulur; Hegel için, hakikatin "dolduruluş biçimine", sunumuna, görünüşüne güvenmekten başka bir olanak yoktur. Kant, temsilin, görüngünün, asıl olana karşılık gelemeyeceğini savunurken, Hegel gerçeğin kendisiyle ve hattâ görünüşüyle dolu olduğunu varsayar: "Tözel olan kendisini görünüş dünyasında, olgusal nesnellikte yansıttığı ölçüde özdür" (2002: 238).

Diğer yandan Kant, özsel olanın, olgusalın, temsilin, görünüşün ardındaki boşlukta yattığını varsayar. Ona göre, olgu ve "kendinde şey" arasında boşluk vardır. Hegel içinse boşluk ya da yokluk belirleyicidir: "İç dünyayı gizlediği varsayılan mahut perdenin ardında görülecek hiçbir şey yoktur" (Hegel'den alıntılayan Žižek 2002: 210). Boşluktan türeyen ve görünüşe, temsile ya da olgusallığa dönüşenin gerçekliği "geçmesine" izin vermeyen Kant'ta, takıntılı bir hakikat arayışı bulunur.[5] Hegel'se, hakikatle ilgili, özünde yokluk ve boşluk olanın görünüşe gelmesinden başka bir bilgimizin bulunmadığını, bu yüzden hakikatin sadece görüngübiliminin yapılabileceğini ortaya koyar: "Toplumsal-simgesel gerçeklikte şeyler, son tahlilde tam da neymiş gibi yapıyorlarsa odurlar" (2005: 105).

Buradan devamla, ciddi kurumsal yapıların temelinde de keyfilik ve onunla bağdaşık olan raslantısallık, belirsizlik, "oyunculluk" biçimlerinin yer aldığı söylenebilir. Böyle inşa edilen bir toplumsallığın, siyasal içerikli ciddi yapıların ardında örgütlenmiş keyif sahnesinde türlü tuhaflıklar ortaya çıkabilir. Žižek, bu savını desteklemek için Franz Kafka'ya başvurur. Ona göre, Kafka'nın anlattıklarında önemli yer tutan kurumsal yapının ya da bürokratik "aygıtın her yerine müstehcen keyif nüfuz etmiştir" (213). Bu kurumsal yapıya ait "Yasa'nın kalbinde belli bir boşluk vardır". Kafka'nın sırrı da, "bürokratik mekanizmanın kalbinde sadece bir boşluk olması, hiçbir şey olmaması, kendi başına işleyen bir makine olması" olgusunu teşhir etmesidir (196). Kafka'nın raslantılara, tuhaflıklara açık yazınsal evreni, "merkezdeki boşluk"la ilişkilidir. "[Bu boşluk] etrafında körlemesine dönüp duran çılgın bürokratik mekanizma vardır" (202). Yaşam, bürokrasi ve kurumlar arasındaki geçişimde, keyif, yasanın muhtevası gibi ortaya çıkar. Keyfin, şekil verirken, şekil bulduğu bir açıklıkta, hayat ve bürokratik kurumlar iç içe geçerler.

[5] Žižek, Kant'ın felsefi çabasında "keyfi geciktirmek", Hegel'deyse "zevk arayışı" bulur. Burada sözü edilen zevk (*plaisir*), haz ve keyif (*juissance*) ayrımları için, Roland Barthes'in, *Metnin Hazzı: Yazı Üzerine Çeşitlemeler* (YKY, 2006) çalışmasına da bakılabilir.

Yaşam ve yasayı bitiştiren keyif ve dolayısıyla keyfilik nedeniyle, hukuki alanda yaşamdan sahnelerin bulunması da şaşırtıcı olmaz. Kafka'nın *Dava* romanında, davanın görüldüğü mahkeme kapısını "sıradan çamaşırcı bir kadın"ın beklemesi bunu örnekler. Keyifle birleştiğinde, kurallar gibi, "ölü bir lafız saydığımız şey" hayatiyet taşımaya başlar. Yasa alanı, yaşamsal olanla temellendiğinde, keyif alanları da açılmış olur. Ciddi yasa alanı, "keyfin tesadüfi mantığını izleyen" bir yaşam akışıyla yeniden biçimlenir; "keyif bolluğu olduğu için hiçbir şeyin eksik olmadığı, kör bir mekanizmanın mevcudiyetiyle" doldurulur (2005: 202). Kafka'nın, "sıkıcı" ve ciddi konuları "eğlenceli" kılabilmesi de bu keyfin örgütlenmesine ait keşiflerden ileri gelir. Bu sayede yasal manzumelerin işleyişine ait anlattıkları da okuru için "keyif verici" olabilmektedir.

Gündelik ya da kurumsal herhangi bir işleyişin, yapının kapsamında bulunan keyif –ve dolayısıyla keyfilik– görünür olduğunda, boşluklara ilişkin belirtiler, "keyfin tözü" olan semptomlar açığa çıkarlar. Keyif, varlığıyla boşluğu anlaşılır kılmaz, daha çok boşluğun belirtisi gibi yüzeye çıkar. Keyfin mantığı, kaynağı bu nedenle kesinlenemez, açıklanamaz. Keyif, boşluğu nedensiz bir gösterge gibi işaret eder. Hattâ keyfin mevcudiyeti biraz da, kaynağı, nesnesi ve nedeniyle ilgili yanlış anlama ve bilgisizlikle olanaklıdır. Keyif, sözcüklere dökülüp, anlamı açıklanmaya çalışıldığında ya da psikoterapide olduğu gibi ruhsal aktarımın malzemesi olduğunda kaybolur (2002: 84). Bu nedenle keyif, işaret ettiğinden bağımsız bir semptom gibi anlaşılmalıdır.

Semptomları Okumak

Yapılaşmamış bir mevcudiyete, varlığa ait işaretler, belirtiler gibi anlaşılabilecek olan "semptom" kavramı, aynı zamanda, işareti, göstereni olduğu boşluğu ya da eksikliği "maskeler", görünmez kılar. Lacan'ın çokça eleştirilen, "kadın erkeğin semptomudur" gibi belirlemelerinden yola çıkan Žižek, kendi varlığı olmasa da, "dolu" ve "tamamlanmış" bir başkasını işaret ederek kendi boşluğunu gizleyen öznenin gerçeğini semptom kavramı içerisinden anlaşılır kılmaya çalışır. Bu yaklaşım içerisinde, tamamlanmış olana değil de, yapılaşmamışa yönelmek önem taşır. Yapısal olana ait uzlaşımsal ve keyfî gerçekliği semptomlar ele verirler. Žižek, bu türden semptomatik okumalara, Freud ve Marks'ın yapıtlarım örnek gösterir. Freud'un belirlediği ve bilinçdışına ait veriler sunan dil sürçmeleri, ruhsal süreçlere açıklık kazandırırlar. Marx ise bulguladığı, işçi sınıfı, proleterya gibi semptomlarla, kapitalizme ait işleyişin esasını sergiler. Proletarya, kapitalizm içerisindeki "irrasyonel unsur" olarak, yapıya ait

"aklın, kendi akıldışılığıyla karşılaştığı nokta"dır. Benzer şekilde, zamanımızda mültecilerin, göçmenlerin koşulları, küresel dünyanın semptomları olarak, içerisinde açığa çıktıkları işleyişe anlaşılırlık kazandırırlar. "Semptomatik okuma", işareti olduğu varlığın, yapının, mevcudiyetin, özünde keyfî (*arbitrary*) olan doğasını, uzlaşımsal gerçeğini ele verir. Tüm bu alanlarda, sözgelimi ruhbilimin, kendinde ve kararlı benlik sahibi öznesine, kapitalizmde bürokratik ve ekonomik örgütlenmeye ya da küresel sermayenin olağan akışına bakmadan, bu kararlı görünen sistemler, ürettikleri semptomlar üzerinden tanımlanırlar.

"Boş noktaları bulgulama" yoluyla ilerleyen semptomatik okuma sırasında, boşluklar, "satır araları" ya da söylenmeden bırakılmış olan unsurlar teşhir edilirken, sistemin ya da yapının kendisini yadsıdığı –aynı zamanda yeniden biçimlendiği– istisna alanları anlaşılır kılınır. Žižek'e göre, semptomu olmayan "ütopik" bir yapı, simgesel düzen olanaksızdır. İnsani bilimlerin konu edindiği her türden gerçeklik, "kendi içsel olumsuzlaması olarak işlev gören istisna noktalarına", üzerinde inşa edildiği kökensel değerdeki boşluğu, eksikliği işaret eden semptomlara sahiptir. Örneğin Marx'ın yaptığı da budur; kapitalizm en açık şekilde, kendisini yadsıdığı, kendisiyle çeliştiğinde anlaşılırlık kazanır. Semptom, yapı içerisinde türdeş olmayan, yapısal belirlenimleri aşan kaynaklara işaret eder.

Yapısal olan, öncelikle boşluk etrafında şekillendiğini, boşlukta keyfî bir düzen olduğunu gizlemelidir. Bu gizliliği aralayan semptom, yapılaşmada eksik kalmış, tamamlanmamış olanı işaret eder. Yapı inşa edilirken, öncelikle boşluktan, eksiklikten ibaret olan gerçeklik alanı "kolonize edilir" ve sonrasında üzerine "keyfî yasaklar", düzenlemeler yerleştirilir. Herhangi bir işleyişe ait olabilecek "simgesel düzeni kuran temel yasak eksiktir; onun yerine geçen keyfî yasak ise sadece bu eksiği, bu eksiğin eksikliğini cisimleştirir, ona tanıklık eder" (2005: 67). Bu nedenle, özünde "boşluğun kolonize edilmesi" olan ve eksiklikler üzerine yerleşen yapılara ait "keyfîliği" anlamak için semptomlara başvurmak zorunludur.

Kendisi bir anlam taşımasa da, içerisinde şekillendiği yapıdaki eksikliğe, "yarığa" işaret eden semptom, anlamı sorgulanıp, aydınlatıldığında, "gerçekte olduğu gibi göründüğünde, kendisini fesheder, başka bir gerçekliğe dönüşür". Bu nedenle, Freud'un rüya yorumlarında gerçekleştirdiği gibi, semptomun nedensizce işaret ettiği başka anlamlara odaklanmak gerekir. Žižek, semptomun işaret ettiğini anlama, görme çabasını açıklarken, "yamuk bakarak" anlaşılan resimleri örnekler. Bu resimler, kendisine doğrudan bakana değil de, göz ucuyla ve "belli etmeden" bakana görünür olurlar. Semptomatik okumayı da böyle bir yaklaşımla icra etmek gerekir. Belli bir içeriğe sahip olmayan saf işaret ya da biçim olarak semptom,

"kurucu yarığın", eksiğin, boşluğun ifadesi veya dışavurumudur; "patolojik dengesizlik" üzerine yerleşmiş olan sistemin açık verdiği yerde beliren bir durumun nedensiz işaretidir. Bir yapının işlevinin "eksik bir şekilde gerçekleştiğini" imler ve bu nedenle açığa çıktığı düzendeki "yetersizliğin" işareti olarak değer taşır. (2002: 36, 43)

Semptom, yapısal tutarlılığı, kapanımı engelleyen "bozulma noktaları" nın işaretidir. Yapı, üzerinde inşa edildiği boşluğun, "dikilmesi" yoluyla tutarlılık kazanır. Žižek'in, *point de capiton* kavramından yola çıkarak tanımladığı dikiş atma ya da "teğelleme" eylemleri, bir döşemecilik terimi olan "kapitone" işleminin de dile getirdiği gibi, şekil bulmamış olana güç geçirmekle ilgilidir. Bir başka deyişle yapı, eksik ve boş kalmış olana şiddet yoluyla egemen olmak şeklinde de tanımlanabilir. Yapısal şiddetin sonucu olan toplumsal, siyasal ya da kültürel egemenlik biçimleri de, "dikiş yerlerine", "gözeneklere", "yarıklara" ve boşluklara hükmetmekle olanaklı olur.

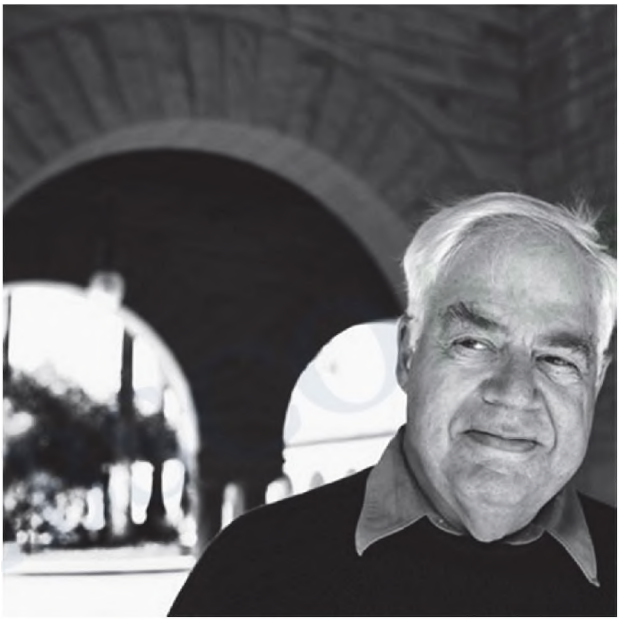
Gerçek

Žižek, bir yandan da böyle tasarlanmış bir yapının olanaksızlığını ortaya koyar. Özneye, toplumsal ya da siyasal faile nasıl davranacağını, konuşacağını öğreten, onu simgesel bir uzama dâhil eden yapısal belirlenimler, her zaman için bozulmaya açıktırlar. Ruhbilimdeki karşılığıyla, yapı tarafından bastırılan, bilinçdışına ötelenen muhteva, beklenmedik bir zamanda geri dönebilir. Bu geri dönüş, gene ruhbilimdeki karşılığıyla, histerik bir davranış bozukluğu ya da dil sürçmesi şeklinde ortaya çıkabilir. "Gösteren zincirinin anlamını sabitleyen her dikme işleminden sonra, her zaman için belli bir boşluk, açıklık kalır" (128). Yapısal olanın yarattığı "çağrılmaya" ket vuran ve yapısal eylemi bozan boşlukların, açıklıkların işareti de semptomlar olurlar. Semptomun varlığı, yapının imkânsızlığını imler. Boşluklar, "boşluğu gizleyen türlü inşalar" yardımıyla, şiddet yoluyla, simgesel, söylemsel ya da düşsel yollarla doldurulmadığında, yapısal olanın dayanakları yok olur.

Dayanakları yok olan yapıda yüzeye çıkan boşlukları, eksiklikleri telafi etmenin bir yolu olarak, her tür yapının üzerinde şekillendiği "kökensel yarığı" simgeler yoluyla dikmek, boşluklarda bir başka tür semptom olarak "fazlalıklara" neden olur. Boşlukları, yapısal işlevler için ve türlü işaretlerin yardımıyla "doldurmak" fazlalık üretir. "Kurucu nitelikteki fazlalıklar" da boşluklar gibi, yapısal yanılsamalar, "sayıklamalar" olarak semptomlara neden olurlar. Boşlukların ve fazlalıkların belirtisi olan semptomların neden olduğu bu "diyalektik" içerisinde şekillenen yapıyı Žižek, "sı-

nırla aşırılığın, eksikle fazlanın çakıştığı" bir "topoloji" olarak tanımlar (68). Boşluk, simgesel kılındığında ya da işaretlerin yarattığı bir düşsellik içerisinde kapatıldığında her zaman için bir fazlalık yaratılmış olur. Bu aşırılığın aralanması, anlık "inkârı" olarak semptom, "ikna edici olmayan", öznesinde "rıza yaratamayan" yapının başarısızlığıdır.

Yapısal olanın başarısızlığı, taşıdığı boşlukları ve fazlalıkları teşhir etmesiyle ilişkilidir. Oysa her yapının üzerine yerleştiği, simgeselleştirmeye ve diyalektiğe direnen "Gerçek", yapısal tutarlılığı bozarak, semptomların üretilmesine neden olur. Yapının "simgesel fazlalıkla" kapatmaya çalıştığı Gerçek, her zaman için büyük geldiği yapının dikişlerini zorlayarak, türlü semptomların yüzeye çıkmasına neden olur. Freud'un *das Ding* (Şey) tanımından yola çıkan Lacan'ın son dönem çalışmalarındaki sözlüğe ait olan "Gerçek" kavramı, Žižek'in ifadesiyle, simgeleştirmeye direndiği kadar, aynı zamanda "tutarsız, saf ve hayalî bir kendiliktir" (183). Postyapısal yaklaşımın temel jestini burada yineleyen Žižek için Gerçek, hem simgesel yapı tarafından üretilen bir aşırılık hem de yapı tarafından kuşatılamayan bir kendiliktir. Özünde bir boşluk olan Gerçek'in, yapısal, simgesel kılındığında, "fazlalık" ya da aşırılık şeklinde mevcudiyet kazandığı ve adlandırılamayan, açıklanamayan "doluluklar", "artıklar" taşıdığı açığa çıkar.



Richard Rorty

RICHARD RORTY'NİN LİBERALİZMİ ÜZERİNE

Koray Tütüncü

Liberal demokrasiyi eleştirmenin mümkün olan sayısız, renkli ve derin biçimleri karşısında onu savunmanın yavanlık ve yetersizliğine değindiği bir yazısında Anne Phillips, liberalizm ile onu eleştirenlerin çok uzun yıllar süren çeşitli tartışmalarından ortaya çıkan neredeyse tipik bir durumu tespit eder. Buna göre liberal kuram ve pratik Batı demokrasilerinde kolay kabul görmüştür. Bu kolay kabulleniliş liberalizmin kuramsal yanının siyasi ve toplumsal pratik alandaki etkinliğine kıyasla zayıf kalmasına neden olmuştur. Nihai olarak liberalizm, Batılı toplumların âdeta "sağduyusu" diye adlandırılabilecek genel bir yer edinmiştir. Dolayısıyla liberalizm, gücünü artık alışılmış olmasından ve en makulmuş gibi görünmesinden almakta, liberalizmi savunanlar da bu savunuyu genellikle sönük bir tonla yapmak durumunda kalmaktadırlar (1995: 188). Buna karşılık, Phillips'in ifadesiyle belirtmek gerekirse:

> Liberalizmi eksik bulanlar, etkileyici bir güce sahip eleştiriler geliştirmişlerdir; bunlar, kuramsal tartışmalardan zevk duyan herhangi biri için, çok daha tatmin edici bir menü sunmaktadır. Getirdikleri alternatiflere, genellikle liberalizmin varsayımlarının ve hatalarının dikkatli bir analiziyle başladıkları için, kavrayışları yaratıcı ve zekicedir. Savunma durumunda olanlar her zaman aynı şekilde karşılık veremezler... Bu nedenle çekişme eşitsiz olmuştur; bir tarafta sağduyunun gönül rahatlığını, diğer tarafta ise kuramın giriftliğini içeren bir mücade-

le vardır; liberal demokrasi, pratik politika alanında galip geldiği halde, düşünsel mücadeleyi kazandığını iddia edemez (1995: 188-189).

Anne Phillips'in liberalizm ve karşıtlarını "gönlü rahat" ve "pratik" ama aynı zamanda "sığ" ve "yavan" olanlar ile "yaratıcı", "zeki" ve üstelik kuramsal anlamda "derin" ve "girift" olanlar diye ayrıştırarak sembolize ettiği bu eşitsiz mücadeleye ilişkin tespitinden hareketle, bu makalede Richard Rorty'nin liberalizm anlayışı ve savunusu ele alınacaktır. Kendi konumunu "postmodern burjuva liberalizmi"[1] ile özdeşleştiren Richard Rorty, en az liberalizmi eleştirenler kadar renkli, girift ve derin kuramlarla angaje bir entelektüel heyecanla liberal demokrasi savunusu yapmaktadır. Ancak bunu yaparken liberal felsefe ile liberal demokrasiyi farklılaştırmakta, siyasi liberalizme sahip çıkarken liberalizmi felsefi ve kuramsal köklerinden arındırmakta, Aydınlanma rasyonalizmi ve Kantçı ahlâkçılığı hedef almakta, genel liberal siyasi gelenekten farklı bir yol izleyerek postyapısalcılıktan ve pragmatizmden[2] beslenmekte ve nihayet temelcilik karşıtlığı ile olumsallığı birleştirebilen ironik kahramanlarla dolu bir liberal ütopyanın peşine düşmektedir. Aydınlanma ile liberalizm arasında bir kopuş isteyen Rorty'de, kimilerinin iddia ettiği gibi "derin bir hümanizm" bulmak biraz zorlama ve Rorty'ye rağmen bir arayış[3] olsa da, insani sorunlar ve sorumluluklar açısından gönlünün rahat olduğunu iddia etmek zordur. Zira Rorty, liberalizmi tanımlayan en uygun ifadenin Judith Shklar tarafından dillendirildiğini belirtir ve bir liberalin "zalimliğin yaptığımız en kötü şey" olduğu düsturunu kabullenerek titizlenmesi gerektiğini düşünür (1995: 17). Rorty "yavan" da değildir, yavanlığı kaldıracak biri

[1] Rorty, postmodern burjuva liberalizmi kavramını ilk defa APA'da bir sempozyumda "Entelektüellerin Toplumsal Sorumlulukları" başlıklı konuşmasında kullanmıştır. Söz konusu makale 1983 yılında *Journal of Philosophy*'de yayımlanmıştır. Dilimize çevrilirken bir kitap seçkisine adını vermiş başka yazarların postmoderniteye ilişkin fikirleriyle birlikte yer almıştır (2002). Postmodern burjuva liberalizmi kavramı, Aydınlanmacı ya da teolojik "payandalara" dayanmadan "Zengin Kuzey Atlantik demokrasilerinin kurumlarını ve uygulamalarını Hegelci savunma girişimine" Rorty'nin verdiği addır (2002: 73).

[2] Rorty, pragmatizmi yeniden canlandırmış, siyasi dolaşıma sokmuştur. Ne var ki bu yazıda Rorty'nin pragmatizme ilişkin tartışmalarına girilmeyecek, geniş entelektüel mirasına sadece liberalizmin açısından bakılacaktır. Dilimizde pragmatizme ilişkin fikirleri için Chantal Mouffe (1998) tarafından derlenmiş Yapıbozum ve Pragmatizm adlı kitaptaki "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler" adlı makalesine bakılabilir.

[3] Richard J. Bernstein (2008) Richard Rorty'yi en güçlü eleştirenlerden biridir. Ama aynı zamanda başka hiçbir çağdaş filozofun kendisini bu denli yaratıcı bir biçimde etkilemediğini söyler. Ve Rorty'nin tüm yaşamsal ve entelektüel serüveni izlenirse, derin bir hümanizminin fark edileceğini iddia eder. Çünkü Rorty'ye göre, kendimizden ve insan yoldaşlarımızdan başka dayanağımız yoktur. Kendimizden başka başvurabileceğimiz bir otorite de yoktur: ne Tanrı'ya ne hakikate ne de gerçekliğe dayanabiliriz. İşte bu, Bernstein'a göre, Rorty'de sıklıkla tekrarlanan derin hümanizmadır (s. 22).

de değildir; aksine hepimizin şairler, mümkünse "güçlü şairler" olmamızı ister: Toplumsalı felsefi ya da teolojik anlamda dayatıcı kutsallıklardan arındırmak ve şiirselleştirmek ister. İnsanın radikal olumsallığını kabul etmekten başka çaresi olmadığına inandığı için "hafiflikle" suçlanır,[4] ama sığlık ve derinlik gibi bir ikiliğe zaten sıkıştırılmak istemez. Rorty, post-yapısalcı ya da postmodern olarak nitelendirilen konumun sorunlaştırdığı birçok hiyerarşik ikiliği de askıya almak ister, en çok da akıl ile duygu arasında kurulmak istenen ast üst ilişkisinden rahatsızlık duyar. Ama kendisi de rahatsızlık veren bir filozoftur.

Richard Bernstein, Rorty'nin Sokrates zamanından beri kimi filozofların oynadığı, sorduğu sorular, yaptığı eleştiriler ve ortaya koyduğu ilginç perspektiflerle rahatsız edici de olan bir "at sineği" filozof geleneğinin sürdürücüsü olduğunu düşünür. Sevenleri olduğu kadar nefret edenlerinin de olduğu, analitik felsefeyi yerinden eden yorumlarıyla olumsuzlansa da Kıta Avrupası'nın analitik ve sistematik felsefe geleneği tarafından marjinalleştirilen düşünürlerini ciddiye aldığı için özgürleştirici de bulunur (Bernstein, 2002). Esasen Rorty'nin kendisi de uzun yıllar marjinal bir düşünür olarak kabul edilmiştir. Sadece felsefe alanından edebiyat alanına kayması ve felsefe karşıtı bir tutum sergilemesi dolayısıyla değil; siyasal düşünceleri açısından marjinal bulunan Rorty'nin son zamanlardaki alımlanması ise marjinallikten merkezîliğe doğru değişmektedir. John Dryzek, Bonie Honig ve Anne Phillips (2008) yakın zamanda derledikleri siyasal kuram alanındaki yeni tartışmalara yer veren çalışmalarının girişini Steven Lukes'in *Profesör Caritat'ın Şaşırtıcı Aydınlanması*'ndan şu diyalogla açarlar:

> "O halde sizin mesleğiniz nedir?
> "Ben bir Aydınlanma âlimiyim," der Nicholas.
> "Oh Efendim" der genç adam. "İşte bir tane daha yararsız diplomalılar üreticisi!"
> Nicholas kendisini bedbin hissetti (Lukes, 1995: 199).[5]

Aydınlanma'yı sorgulamaya açan bu diyaloğa yer verilmesi boşuna değildir. Rorty'nin de gönülden paylaşacağı bu sorgulamaya paralel olarak,

[4] Jean B. Elshtain (2003), Rorty üzerine yazdığı "Don't Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism" adlı kitap bölümünde Rorty'nin yaratıcılığını inkâr etmese de felsefeye karşı fazlaca edebiyata kaymış olmasının da eleştirisini yapmak adına Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği* adlı ünlü eserinden ilham alarak Rorty'nin "dayanılmaz hafifliğinden" dem vurur ve Rorty'nin tüm entelektüel zenginliğine rağmen liberalizmin dayanılmaz hafifliğinden kurtulamadığını söyler.

[5] Steven Lukes'in bu eseri ayrıca dilimize çevrilmiştir. Ancak bu alıntının çevirisi şahsıma aittir.

Dryzek, Honig ve Phillips tarafından, Rawls'un *Siyasal Liberalizm*'i yayımlandıktan sonra "Rortyci pozisyonun 1980'lerdeki tartışmalı ve marjinal hali 1990'larda daha ziyade bir konsensüse dönüş[tüğü] ve o zamanlardan beri de liberal kuram açısından gündemi belirler hale geldiği" imâ edilmiştir (Fortier, 2010: 1005).

Esasen Rorty'nin değişen konumuna ilişkin yorumları liberalizme ilişkin yeni yorumları da hesaba katarak değerlendirmek gerekir. Ruth Abbey, "Şimdi Liberalizm Temelde Çekişmeli Bir Kavram mı?" adlı makalesinde liberaller ile karşıtları arasındaki tartışmanın yerini, liberal şemsiye altında bulunanların birbirleri arasındaki hararetli tartışmalara bıraktığını, kendilerini liberal olarak adlandıranların sayısı arttıkça da liberalizmin anlamının ve liberal geleneğin yorumlanışının çekişmeli hale geldiğini ve nihayetinde liberalizmin tüm içsel çekişme ve çatışmalarla birlikte, kendisini sürekli sorgulayan ve yeniden yapılandıran (Batılı liberal demokratik) toplumun normatif kaynaklarını sağlamaya devam ettiğini iddia eder (2005: 461). Bu makalede, işte bu çoğullaşan ve çekişmeli hale gelen liberalizm ya da liberalizmler arasında Rorty'nin liberalizmi, gene onun akademik tartışma alanına soktuğu ve liberalizmle ilişkilendirdiği ya da eklemlediği ironi, zalimlik, kamusal/özel ve etnosantrizm kavramları çerçevesinde tartışılarak somutlaştırılacaktır. Makalenin temel argümanı, liberal demokratik geleneğin pratiklerinden türeyecek şiirsel bir ütopya tahayyül eden Rorty`nin sonuç itibariyle entelektüel anlamda marjinallikten statükoculuğa, estetik anlamda yaratıcı yıkıcılıktan nihilist bir naifliğe, siyasi anlamda da dayanışmacı umuttan pragmatik bir konformizme kapı açtığıdır. Bu durum ise Aydınlanma geleneğinin bir uzanımı olan liberalizmin hem kökenlerini hem de halihazırdaki vaat ve öncüllerini yansıtan bireysel özgürlük ve eşitlik ideallerini arzulanır, gerçekleştirilebilir ve sürdürülebilir olmaktan çıkarıp temelsizleştirmekte, temelsizleştirirken de tesadüfileştirerek tehlikeye sokmaktadır. Üstelik Rorty, kendisinin liberalizmi savunmak üzere ortaya koyduğu zalimlik karşıtlığı ve ironi gibi kavramları çelişkileriyle birlikte oluruna bırakmaktadır.

Kutsallığın Reddi ve Liberal Ütopya

Liberalizmin kendisinin oldukça müphem bir kavram olduğunu bu nedenle her durumda açıklanmaya muhtaç olduğunu söyleyen Richard Bernstein, iş Rorty'nin liberalizmini anlamaya geldiğinde, haklı olarak, bu müphemliğin iyice derinleştiğini düşünür (1987:542). Richard Rorty'nin liberalizmini kavranabilir hale getirmenin yolu, onun Aydınlanma rasyonalizmiyle girdiği hesaplaşmanın anlaşılmasından geçer. Liberalizm niha-

yetinde bir Aydınlanma felsefesi ürünüdür. Rorty ise yalnızca Aydınlanma felsefesiyle değil, genelde felsefeyle bir kopuş gerçekleştirmek ister. Bunun en önemli nedeni, tahayyül ettiği toplumun esasen kutsallıklardan arınmış olması gerektiğidir. Ama burada kutsallıklardan arınmışlıktan kasıt birtakım dinsel otoritelerle, ruhban sınıfıyla, teolojik dogmalarla mücadeleye girişip, bunları alt ettikten sonra yerlerine yeni, dünyevi, bilimsel ya da akılcı felsefi dogmalar üretmek değildir. Aksine, her türlü dogmayı ve dolayısıyla her türlü kutsallığı bir kez ve sonsuza dek ortadan kaldırmış bir toplumsal özgürlük arayışıdır. Bu arayış, daha doğru bir ifadeyle ortaya koyarsak siyasi bir ütopya arayışıdır.

Rorty, teolojik olanla felsefi olanın eşit derecede metafizik olduğunu düşünür, çünkü Aydınlanma ile birlikte Tanrısal hakikat arayışının yerini dünyevi hakikat arayışı almıştır. Rorty'nin düşünüşünde dışarıda, orada, keşfedilmeyi bekleyen mutlak bir hakikatin bulunduğu ve felsefenin de esas ödevinin bunu bulmak olduğu biçimindeki konvansiyonel bilgi biçimlerinden vazgeçilmesi insani ilerlemenin en güvenli yoludur. Öte yandan Aydınlanma felsefesinin bir başka ürünü olan Fransız Devrimi'ne sahip çıkar. Çünkü Devrim sayesinde, Avrupa'nın tahayyülüne "hakikatin bulunmaktan ziyade yaratıldığı" düşüncesi yerleşmeye başlamış, devrim bir gecede tüm söz dağarlarının, kurumların ve pratiklerin değişebileceğini ispatlamıştır. Bu durum, entelektüel tahayyül açısından da radikal bir dönüşüm imkânı yaratmış, "ütopyacı siyaset" Rorty'nin hiç hazzetmediği "Tanrı iradesi" ya da "insan doğası" gibi kerâmeti kendinden menkul "hakikat"lerin peşine düşmektense "şimdiye kadar bilinmeyen bir toplum biçimi yaratmayı" düşlemenin önemini ve çekiciliğini göstermiştir (Rorty, 1995: 23-24).

Fransız Devrimi'ne ilişkin bu olumlamaya rağmen Rorty gerçekte devrim niteliğinde kopuşlardan ziyade yeniden tanımlamaların, dolayısıyla yaratıcı tahayyüllerin, oyuncul çoğullaşmanın, estetik dokunuş ve duygusal öykülemenin gücüne inanır. Radikal kopuşlar ve radikal olumsuzlama ve aşma kaygılarına karşılık tarihsel akış içinde yaşanmış ve biriktirilmiş değer, kurum ve deneyimlerin bağlamsal etki ve önemlerini takdir eder, ama gene onları yeni bağlamlardaki etkilerine göre süzmek gerektiğini düşünür. Bu liberal gelenek için ve elbette Aydınlanma mirası için de böyledir. Nitekim *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*'da bunu açıkça ifade eder. Rorty'ye göre, "Aydınlanma rasyonalizminin sözcük dağarı, liberal demokrasinin başlarında zaruri bir hizmet görmüş olmasına karşın, bugün demokratik toplumların korunmasına ve ilerleme sağlamalarına köstek olur hale" gelmiştir (1995: 78). Liberalizm bugün "hakikat", "rasyonellik" ve "ahlâki yükümlülük" kavramlarıyla ilişkisini gözden geçirmeli

bunlar yerine "metafor" ve "kendi kendini yaratım" kavramlarına yönelmelidir. Açıkçası Rorty, "Liberal toplumun umutlarım rasyonalist ve evrenselci olmayan bir tarzda yeniden formüle etme"ye niyetlidir. Yani Rorty, liberalizme yeni temeller bularak eski temelleri terk etmek yerine, liberalizmi yeniden tanımlamak gerektiğini düşünür (1995: 78). Çünkü Rorty'ye göre:

> Liberal toplumun temellere sahip olması gerektiği düşüncesi, sonuçta insani tasarıların bir otorite tarafından sağlama bağlanması yolundaki dinsel ihtiyacın bir kalıntısı olan Aydınlanma bilimciliğinin bir sonucuydu. On sekizinci yüzyıldaki liberal düşünce açısından kendisini o dönemin en vaatkâr kültürel gelişimiyle, yani doğa bilimleriyle eşleştirmeye çalışması doğaldı. (1995: 88)

Dolayısıyla bugün liberalizmin 18. yüzyıl bağlamındaki söylemini sürdürmesi mümkün ve istenir değildir. Bunun yerine felsefi ya da bilimsel öncüller yerine siyasi ve edebî olanın izi sürmelidir. Bu durumda, Aydınlanma'nın öngördüğü şekilde toplumun rasyonelleştirilmesi ve bilimselleştirilmesinden vazgeçilmeli; akıl etrafında dönen liberal kültür, "tutku" ve fantezi"nin ön plana çıkarıldığı bir topluma doğru evrilmelidir. Bu itibarla devrimden ziyade evrimi tercih ettiğinin bir kez daha altını çizerek, Rorty'nin ifadeleriyle devam edersek:

> Liberal bir toplum, idealleri güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, devrimden ziyade reform yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren mevcut dilsel ve öbür pratiklerin serbest ve açık karşılaşması yoluyla gerçekleştirilebilen bir toplumdur. (1995: 99)

Bu yeni tanımlayışta açığa çıkan liberal ütopyada ne dünya ne de benlik kutsallaştırılacaktır, yani kutsallıktan eser kalmayacaktır (1995: 79). "Hakikate adanma" ya da "tinin en derin ihtiyaçlarının doyurulması" arayışı da olmayacaktır (1995: 79). Buna uygun olarak böyle bir ütopyanın kahramanı "savaşçı", "rahip"," bilge", "hakikat arayıcısı" "mantıksal ve nesnel bilim adamı" değil "güçlü şair" olacaktır ve herkesin ve toplumun şairane olması beklenmektedir (1995: 90). Rorty bu tarz bir ütopyanın ve buna uygun liberal siyasi örgütlenişin izlerini Isaiah Berlin'de bulmanın mümkün olduğunu düşünür. Berlin'in tutarlılık kaygısını askıya alan bir yaklaşımla, insanların birbiriyle çelişkili ya da nedensellik ilişkisi kurulamayacak türden değerlerinin olabilirliğini kabullenmemizi ister (1995: 79). Yani artık toplumun, dünyanın ve benliğin hakikat, tutarlılık, şaşmaz doğruluk ve lineer bir şekilde tahayyül edilmesi söz konusu değildir; çelişkiler, tutarsızlıklar, belirsizlik ve süreksizlikler içinde tutkulu ve

yaratıcı yeniden tanımlama ve öz-tanımlamalar çoğullaşacak, çoğullaştıkça da özgürleşilecektir.

OLUMSALLIĞIN HAKİKATİ VE LİBERALİZMİN İRONİSİ

Özgürlük elbette genelde liberal kuram ve liberal toplum için olduğu gibi Rorty'nin liberal ütopyası için de birincil önceliktedir. Ama Rorty özgürlüğü özel bir koşulla tanımlar: Olumsallığın kabul edilmesi olarak özgürlük. Rorty, önerdiği böylesi bir özgürlük anlayışını liberal ironi kavramıyla ifadelendirir. Demek ki özgürlük ve ironi bir arada anlam kazanan kavramlardır. Rorty, her ne kadar Aydınlanma rasyonalizminin "hakikat" arayışını, dışarıda, orada duran gerçekliğin akıl yoluyla açığa çıkarılmasını dinlerin hakikati tekilleştirme ve tekelleştirme çabasına benzettiği için mahkûm etse de, şimdiye değin bu iki metafizik anlayışın kazandıkları güç ve etkinin öneminin farkındadır. Her ikisinin gücünü insanlara metafizik konfor sunmalarına bağlar. Rorty aslında bu konforu –böyle ifade etmekten kaçınsa da– bir yanılsama olarak görür. Zira teolojik ya da felsefi "hakikat arayışı" bir başka hakikati örtmektedir, insana özgü, değişmeyen tek hakikati: Olumsallığımızı. Bizi biz yapan, hem bireysel hem de toplumsal benliğimizi oluşturan değerler olumsaldır. Vicdanlarımız ve cemaatimiz olumsaldır. İnsanın hakikati akılda, bilimde ya da dinde değil, olumsallığı kabullenmekte yatar. Yapılması gereken, metafizik konfor adına yanılsamalar yaratmaktansa olumsallığımızı kavramaktır. Tıpkı Kant'ın Aydınlanma'ya ilişkin verdiği cevapta kendi kendimize atfettiğimiz toyluktan, olgun olamama halinden çıkıp aklımızı kullanma cesareti göstermemizi istemesi gibi, Rorty de âdeta bizden olumsallıklarımızın radikalliğini idrak etme cesareti göstermemizi ister.[6]

Rorty, Kant'ın ahlâkçılığına karşı çıkar, ama Charles Guignon ve David R. Hiley (2003), Rorty'de derin bir ahlâki bağlılık olduğunu iddia ederler. Rorty insanların olumsallıklarım kabullenememeleri ya da olumsallıklarıyla baş edememeleri dolayısıyla felsefeden tüm bu olumsallıkların gerisinde yatanı ve olumsal olmayanı soruşturup sonuca bağlamasını beklemelerinin yanlışlığı karşısında felsefeyi tümüyle devre dışı bırakmak istemiştir. Rorty'nin, Kant'a karşı Nietzsche'ye duyduğu hayranlığın nedeni tam da Nietzsche'nin felsefinin odağını, benlik ve kendiliğe dair şaşmaz hakikati, sarsılmaz temeli ve evrensel doğruyu aramaktan ziyade öz-yaratımın önemine kaydırmış olmasıdır (Rorty. 1995: 23).

[6] Kant, bu yoruma "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevapta değinmiştir (1983). Aydınlanma rasyonalitesine ve Kantçı ahlâk felsefesinin buyruklarına bayrak açmış biri olarak Rorty elbette böyle bir benzetmeden rahatsız olurdu.

Rorty'ye göre hakikat arayışına odaklanıp olumsallığımızla yüzleşmekten kaçınmak kültürel akışkanlığı ve insani yaratıcılığımızı kaybettiren bir sonla yüzleşmemize neden olacaktır. Guignon ve Hiley'e göre, Rorty'nin epistemolojik kaygılarıyla ahlâki kaygılarının birleştiği bellidir: "Epistemolojik bir temelcilik karşıtlığı, kendimizi tanımlama biçimlerimizi çoğaltmak ve insanlara daha fazla hoşgörü sağlayarak özgürleşmelerinin ve fırsatlarının yolunu açmak olan ahlâki amaçlarım destekler" (2003: 22).

O halde, Rorty'nin epistemolojik anlamda karşı çıktığı hakikatle, "olumsallık olarak hakikat" aynı değildir. Olumsallık olarak hakikat, her anlamdaki hakikatlerimizin inşa edilmiş hakikatler olduğunu kabullenmek ve bununla yaşayabilmektir. Rorty'ye göre olumsallığımızı artan ölçüde kabullenmemiz, hem hakikatin hem de içine doğduğumuz ya da ait olduğumuz topluluğun verili değil, bir inşa olduğunu kabullenmemizi gerektirir. Şunu iyice idrak etmeliyiz ki "benliğimizin bir "öz"ü yoktur, bizi birbirimize bağlayan bir ortak "doğa"mız yoktur ve ait olduğumuz topluluğun da değişmez bir temeli yoktur" (Rorty, 1995: 24). Bu tespit ürkütücü gelse de, metafizik konforumuzu bozsa da nihayetinde Rorty'ye göre daha fazla özgürlük imkânı ve biçimi sunacaktır. Daha ilginci, Rorty olumsallığımızı kabul etmenin insani dayanışmanın yolunu açacağına inanır. Rorty'nin olumsallık hakikatini kabul edenlerin hem öz-yaratımcı ve özgür ve hem de dayanışmacı olacaklarına dair öngörülerini anlamak için esasen liberalizme özgü olan ama onun gene kendisine özgü bir biçimde yeniden tanımladığı özel ve kamusal ayrımlarına odaklanmamız gerekir.

Liberalizmin özgürlük anlayışının temelinde yer alan özel ve kamusal ayrımı hem demokratik hem de feminist kuramcılar tarafından çok yoğun eleştirilerin odağı olmuştur (Beetham, 1992; Pateman, 1988; Weintrup, 1997).[7] Bu ayrımın klasik mantığı bireylerin haklarının garanti altına alınması, birey karşısında devlet iktidarının sınırlandırılmasıdır. Toplumsal pratikler açısından baktığımızda liberal düşüncenin ısrarla korumak ve sürdürmek istediği bu ayrımda, devlet iktidarının zorlamasından ve regülasyonundan bağımsız olduğu varsayılan alan özel alandır ve özgürleşme

[7] Weintrup en azından dört farklı kamusal-özel ayrımlaştırmasının analizini yapar. Buna göre "liberal-ekonomik" modelin kamu politikaları ile gündelik hukuksal ve siyasal tartışmalarda egemen olduğunu, buradaki ayrımın devlet yönetimi ile serbest piyasa arasında kurulduğunu söyler. İkinci ayrımı "cumhuriyetçi erdem" ya da "klâsik" model olarak adlandırır; burada kamusal alan siyasi topluluk ve yurttaşlık açısından tanımlanır ve hem piyasadan hem de yönetici devletten ayrıştırılır. Üçüncü model dramatürjik model olarak da bilinir, sosyal antropoloji alanında kullanılır, kamusal olanı akışkan ve çok biçimli toplumsallık olarak nitelendirir. Son olarak feminist analizde sıklıkla başvurulan bu ayrımda özel, aileyi temsil ederken kamusal, geniş anlamda ekonomik ve siyasi düzeni temsil eder (1997: 7).

alanıdır; buna karşın devletin ya da siyasi iktidarın meşru alanı kamusal alan olarak ifadelendirilir.[8]

Rorty kamusal özel ayrımını genelde yapıldığı gibi hukuksal, feminist ya da güncel siyasalar anlamında tartışmaz. *Olumsallık, İroni ve Dayanışma* adlı eserinin girişinde hem Antik Yunan geleneğine hem de Hıristiyanlık öğretisine referansla, genel olarak modern siyasal kuramsal alanı da içine alan bu soruna, kamusal ile özeli uyumlaştıran, farklılıklar arasında mutlaka bir ortaklık kuran soruna değinerek başlar. Buna göre özcü bir insan doğasından hareketle bütün insanların "ortak bir yönü" olduğuna ve bu anlamda da özel alanda peşine düştüğümüz mutluluk tarzlarının ve ortak kamusal paylaşım ve dayanışma biçimlerinin temelde aynı olduğu anlayışına karşı çıkar (1995: 14). Gerek Platon'un sorduğu "âdil olmak niçin kişinin çıkarınadır?" sorusunda beliren kamusal alan ya da ortak çıkarlar alanında peşine düştüğümüz "adalet" anlayışı, gerek Hıristiyanlığın kişisel mükemmelik için başkalarına hizmet arasında bağ kuran yaklaşımı, özelin ve kamusalın, Rorty'nin ifadesiyle, "mahrem doyumun ve insan dayanışmasının" kaynaklarının benzer olduğuna inanmamızı bekler. Bu beklentiyi eleştiren Rorty, kamusal ve özeli sadece görünüşte değil gerçek anlamda ayırmak için öncelikle ortak ve evrensel bir insan doğası anlayışından vazgeçmemiz gerektiğinin bir kez daha altını çizer. Burada Nietzsche gibi kuşkuculara başvurarak daha ahlâklı ya da erdemli görünmek adına, bireysel mükemmeliklerini toplumun çıkarlarına ve dayanışmasına adayanların altruizmlerinin pekâlâ güç istemi olabileceğini hatırlatır. Üstelik bu durumun özgürlüklerimize ket vurduğu ayrıca akılda tutulmalıdır. O halde kamusal ile özeli birleştirmek yerine ayrı amaçlara göre işlemelerinde bir sorun görmemek gerekir.

Bunun ne derece mümkün olduğu tartışmaya açıksa da, esas mesele kamusalı John Stuart Millci ve özeli Nietzscheci anlamda birbirinden bütünüyle farklı iki ayrı felsefi yaklaşımla değerlendirmek ve yaşamak gerektiği biçimindeki önerisidir. Rorty bu iki alanın birbirine indirgenemez olduğunu ve dillerinin kendilerine özgü diller olduğunu iddia eder. Bu iddia kabul edilse bile, herhangi bir bireyin kamusal amaçları ve edimleri ile özel amaç ve edimleri arasında bir denge kurmak arzusu oldukça makul bir arzudur. Oysa Rorty'ye göre böyle bir arzu tümüyle olumsuz olarak nitelendirilmelidir. Zaten Rorty'nin, Isaiah Berlin'in iki

[8] Robert H. Mnookin (1982: 1429) bu konuda tam da Rorty'nin kuramsal değil de pratik kaygılarını göze alır şekilde pratik politik sorunlara değinen ayrıntılı bir tartışma yapmış, bu ayrımın inceliğine dikkat etmemizi, özel alan demek siyasi iktidarın hiçbir meşru müdahalesinin olmadığı, kamusal demekle de devlet ve iktidara herşeyin mübah olduğu anlamının çıkarılamayacağını belirtmiştir.

farklı özgürlük hakkındaki düşüncelerine gönderme yapması boşuna değildir. Rorty, Berlin'in iki farklı özgürlük tartışmasında olduğu gibi negatif özgürlük savunusunu destekler ve Berlin'den şu alıntıyı yapar: "'İnsanların inandıkları tüm olumlu değerlerin sonunda birbiriyle uyumlu olmaları ve hattâ belki de birbirlerini gerektirmeleri gerektiği şeklindeki kanaatten' vazgeçmemiz gerekir" (Rorty, 1995: 79). Yani, özel ve kamusal benlik ve beklentilerimizi birbiriyle uyumlu yapmak zorunda olmadığımız gibi, bunlar arasında bir tutarlılık aramamız da gerekmez. Bu vurguyu Schumpeter'den yaptığı bir alıntıyla güçlendirir: "Medeni bir insanı barbar bir insandan ayıran, bir kimsenin kanaatlerinin göreceli olduğunun farkına varması ama bunları yine de yılmaz bir şekilde savunmasıdır" (1995: 80). İşte Schumpeter'den aldığı bu tanımı da liberal ironisti anlatırken yeniden yorumlar.

Rorty'ye göre, liberal ironistin nihai söz dağarı "geniş" bir özel alan ve "dar" bir kamusal alan olarak bölünmelidir. Üstelik bu iki alan arasında özel bir ilişki de olmamalıdır. Dolayısıyla Rorty'nin çok önem verdiği radikal olumsallığının farkında olan bir liberal ironistin özel alana ait ironik söylemi ile kamusal alana ait liberal söylemi birbirinden kopuk olmalıdır. Bu yarılmanın kendisi başlı başına bir sorundur;[9] üstelik Rorty'nin liberalizmini açıklayıcı ve aydınlatıcı olmaktansa kavrayışımızı daha da zorlaştırmaktadır. Tüm bu olumsallık, kayganlık, belirsizlik ve bölünmüşlük içinde geriye kalan belki de en açık ifade zalimlik ile liberalizm arasında kurulan olumsuz ilişkidir.

Zalimlik ve Liberallik

Gerçekten de Rorty açık bir liberalizm tanımı yapmaktan kaçınır. Rorty'nin liberalizminin uzanımlarını ortaya çıkarmak oldukça uğraştırıcıdır. Rorty fazlaca derinlemesine dalmadan liberali, Judith Shklar'ı takip ederek tanımlar. Buna göre, liberaller yaptıkları en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanlardır.[10] Ancak bu nasıl bir zulümdür, ne tür bir zalimliktir?

---

[9] Bernstein'a göre liberal ironist kavramı bir oksimorondur, çünkü asla bir araya gelemeyecek olan, asla uzlaştırılamayacak olan iki ayrı durum bir arada anılmaktadır. Üstelik uzlaştırma çabasına Rorty de karşı çıkmaktadır. Platon'a kadar giden felsefi geleneğin en büyük sorunu budur Rorty'ye göre: birbiriyle çatışan, birbirine indirgenemeyecek olanı uzlaştırma çabası, özel ve kamusalın ayrıksılığını kabullenmeyip birleştirme çabası (1990: 39).

[10] Rorty'nin liberalizminin hem Shklar'dan hem Mill'den etkilendiği argümanı için Frederic Volpi'ye bakılabilir. Volpi'ye göre, gösterdiği gibi Rorty'nin liberalizmi Judith Shklar kadar John Stuart Mill'e dayanmaktadır: Bir yandan Shklarcı bir anlayışla "yapacağımız en kötü şeyin zalimlik olduğu" düsturunu benimsemeliyiz ki bu, Rortyci liberalizmin ahlâki boyutunu belirler. Öte yandan da daha yönetsel düzeyde ele alınması gereken istekler, ihtiyaçlar ve haklar

Jennifer Herdt'e göre, zulüm ile liberalizm arasındaki ilişkinin normatif boyutunu tartışmamak sadece liberalizmin değil, Judith Shklar'ın da hakkını vermemektir. Shklar, liberalizmi zalimlik karşıtlığına indirgemez. Liberallerin zalimliğin yaptığımız en kötü şey olduğunu *düşünenler arasında olabileceğini* söyler. Üstelik Shklar, diğer sıradan kötülüklere de değinir ve kötülükleri sıralamanın muhtemel sonuçları konusunda kaygılanır.[11] Ahlâki zalimlik (aşağılama) ile fiziksel zalimliği birbirinden ayırır. Herdt'e göre Rorty, Shklar'dan amaçları için kullanabileceği basit ama güçlü bir "slogan" almıştır.

Muhafazakâr kuramcı John Kekes (1996) ise "Zalimlik ve Liberalizm" adlı tartışma yazısında, doğrudan liberali zalimliğin yapılan en kötü şey olduğuna inanan olarak tanımlayan anlayışla hesaplaşmaya girer. Ona göre böyle bir tanım sorunludur ama bu sorun aşılsa bile liberalden çok muhafazakârı tanımlamaya yarar (1996: 834). Üstelik bir laf kalabalığından ibaret olan bu yüzeysel tanımlama birkaç basit soruda dağılır gider. Kekes buna uygun olarak şöyle devam eder:

> Neden zalimlik yaptığımız en kötü şeydir? Neden soykırım, terörizm, ihanet, sömürü, aşağılama, gaddarlık, tiranlık ve diğerleri değildir? Eğer cevaben bütün ciddi kötülükler zalimliğin biçimleridir denirse o halde liberal, ciddi kötülüğün yaptığımız en kötü şey olduğuna inanan kişi haline gelir. Ama buna kimin itirazı olur ki? Muhafazakârlar, sosyalistler, liberteryenler ve anarşistler de bu iddiayı onaylamazlar mı? Shklar'ın açıkça söylemiş olduğu ilham kaynağı Montaigne'dir ama Shklar "Montaigne liberal değildi" der ve Baier'in kaynağı da Whig

---

mevcuttur ki, burada "hükümetlerin sorumluluklarının bireyleri özel yaşamlarında serbest bırakmak ile ıstırap ve eziyeti engellemek arasında en makbul dengeyi kurma" biçimindeki Millci anlayış devreye girer (2002: 538).

[11] Judith Shklar, *Ordinary Vices* adlı kitabında Montaigne'den hareketle kimi sıradan kötülüklerin özellikle felsefi tartışmalar düzeyinde ihmal edildiğini, teologların kötülük meselesine "günah" kavramı çerçevesinde yaklaştıklarını belirtir. Özellikle yedi büyük kötülük (günah) üzerine birtakım düşünüşler varsa bile bunlar ilâhi düzene saldırılar olarak sınırlı bir biçimde ele alınmıştır. Shklar'ın "sıradan kötülük" olarak hepimize çok tanıdık, bildik gelen belki de tam da bu yüzden ihmal edilen ama ancak ilâhi anlamda yönetilen ahlâki evrenden çıktığımızda gün be gün maruz kaldığımız bu kötülüklerle yüzleşebileceğimizi düşündüğünü hatırlamamız gerekir. Shklar'ın ortaya koyduğu önemli bir nokta zalimlik, ikiyüzlülük, züppelik, hainlik, insanlardan nefret etme gibi sıradan kötülüklerin hem kamusal hem de özel alana ilişkin boyutlarının bulunmasıdır. Shklar'ın verdiği örneklerle söylersek "Çocuklara karşı zalimizdir, siyasi düşmanlarımıza da öyle; ikiyüzlülük her sahnede görünür, evde de dışarıda da; snopluk (züppelik) aile içindedir ama temsilî demokrasilerde ciddi ideolojik imâları vardır; ve bizler kişisel dostlarımıza ihanetimiz, siyasi dostlarımıza ihanetimizden az değildir –aslında aşk ve savaş bu nedenle bu kadar benzerdir" (1984: 1-2). Zalimlik meselesini öncelikli ele almasının nedeni ise zalimliğin liberaller açısından asla hoşgörülemez olduğu tespitindendir, çünkü "korku özgürlüğü yok eder" diye düşünür (1984: 2).

> liberalizmini Tory muhafazakârlığı adına reddeden Hume'dur. Ve bununla birlikte Montaigne "Bütün kötülüklerin en aşırısı... zalimlikten nefret ediyorum" der ve Hume da "kızgın tutkular zalimliğe yükseldiğinde bütün kötülüklerin en tiksindiricisi biçimini alırlar" der. Öyleyse Montaigne ve Hume liberal midir? Eğer öyleyseler, Marki de Sade ve birkaç ahlâki canavar dışında kim liberal değildir ki? (1996: 835)

Buna göre, zalimlik karşıtlığının liberalizmin en ayırt edici prensibi olduğunu söylemek dayanaktan yoksun görünmektedir. Öte yandan, genelde liberalizmi düşündüğümüzde, devlete karşı bireyin özgürlüklerini savunduğu, devletin varlık nedeninin ise bireylerin yaşam, hak ve özgürlüklerini korumak olduğu bilinir. Bireyin biricikliğini, tercihleri ve özgür olma yollarını ve iyi yaşam anlayışlarını garanti altına alacak güvenlik koşullarını, kısaca özgürlük havasını, zorunlu bir kötülük olarak da kabul edilen devlet sağlamalıdır. Liberal devletin tarafsızlığı bireylerin farklılaşan değer ve yaşam tarzları karşısında eşit mesafede durmasını gerektirir. Kısaca liberal devlet, her bir bireyin eşit saygıyı hak edişini özellikle liberalizmde güçlü bir damarı besleyen Kantçı özerklik anlayışıyla da destekler. Bu durumda Kekes, bireyi birey yapanın tam da özerklik prensibi olduğunu hatırlatarak şu yorumda bulunur: "Eğer zalimlik yaptığımız en kötü şeyse, o halde bu özerkliği zedeleyici ya da ortadan kaldırıcı bir etkisi olmalıdır. Eğer zalimliğin dışındaki bir etki özerkliği ve özerkliğin gerektirdiği koşulları tehdit ediyorsa, o zaman zalimlik en kötü şey değildir. O halde devlet zalimliğe karşı koruma önlemleri almalıdır" (1996: 843).

Ne var ki Kekes'in altını çizdiği gibi, zalimliğe karşı önlem alabilmenin tek yolu zalim bireylerin özerkliklerini kısıtlamak, onların seçim ve edimlerine ilişkin çoğulluğu kısıtlamak ve nihayetinde her bir bireye eşit saygı göstermemek anlamına gelmektedir ki aynı zamanda bir paradoksa işaret etmektedir. Liberalizmin sloganı haline gelmiş bir temel prensip aslında muhafazakârlığa yol açmaktadır. Dolayısıyla özerklik, çoğulculuk, bireysel haklar, özgürlükler ve eşitlik, müdahale edilmesi gereken alanlar halini almaktadır. Kekes, tüm bunların muhafazakârlık demek olduğunu söyler; ama eğer bu alanlara minimum bir müdahale yeterli olacaksa, o zaman da zalimlik, liberal siyasi pratik ve buyrukları kısıtlamayı temel bir norm yapacak ölçüde büyük bir kötülük değildir, yargısına varılacaktır (Kekes 1996: 844). Bu durumda da zalimlik karşıtlığı olarak liberalizmin betimlemesinin altı oyulacaktır.

Kekes gibi muhafazakârların gözünde zalimlik karşıtlığı prensibine dayandırılmaya çalışılan liberalizm, hem kendisiyle çelişir hem de önüne aslında asla aşamayacağı bir hedef koyduğu için imkânsızlaşır. Muhafa-

zakâr düşünürler, zalimliğin ve kötülüğün insanın doğasına içkin olduğunu varsaydıkları için zalimlikle ancak ağırlaştırılmış cezalarla mücadele edileceğini iddia ederler; zalimlik kontrol edilebilir ama asla ortadan kalkmaz. Liberalizmin zalimliği aşamayacağını düşünen sadece muhafazakârlar değildir. Kendisi bir 18. yüzyıl liberali olan Beccaria ise hem yargısal hem de ekonomik alanda liberalizmin varlığına rağmen zalimliğin süreceğini ve hattâ gelişeceğini öngörmüştür. Beccaria bu öngörüsünü daha fazla ceza gerektiren zalimlikle mücadeleye değil, tam da "cezalandırma mantığına" bağlar (Baruchello, 2004: 307). Bir liberal olarak, dinsel otoritelerin cezalandırıcı rollerinden el çektirilmesini, bu alanın tümüyle seküler yasakoyucu ve yargıçların yetki alanına alınması gerektiğini savunmakla birlikte, nihayetinde cezalandırma sistemi varoldukça liberal demokratik sistem, zalimlikten arındırılamayacaktır. Liberal duyarlılıklarla cezalandırma sistemleri rasyonalize edilebilir, cezalar yararlı ve yasaların ruhuna uygun olarak düzenlenebilir ya da mümkün olan en az ceza verilebilir. Tüm bu yollarla da zalimliğin minimize edileceği umuduna varılabilir. Ama kesin olan bir şey varsa o da "cezalandırma özü gereği zalimlik demek"tir (Baruchello, 2004: 307). Bu durumda zalimlik karşıtlığı olarak liberalizm, liberal devletin zalimlikleri karşısında meşruluk sorunundan kurtulamaz.

Liberalizmin böylesine çelişkili ve muhafazakâr sonuçları olan bir prensiple savunulması neredeyse imkânsızken, bir de zalimlik karşıtlığı olarak liberalizmi, Rorty'nin savunduğu olumsallık ve ironi anlayışıyla bir arada düşündüğümüzde durum daha da karmaşıklaşır. Rorty'nin liberal ironistlerden beklentisi olumsallığımızın radikal bir kabulü, söz dağarlarımızın bize özgülüğünün kabulü ve inanç, değer ve varlığımızın temelsizliğidir. Bu benliğimizi ister istemez kırılgan kılar (Tambornino, 1997). Aslında daha da kötüsü bizi zalimlik karşısında zayıf kılar. Tambornino' nun da altını çizdiği gibi aşağılama çok ciddi zalimlik türlerindendir ki bunu ancak insan yapabilir ve bundan ancak insan mustarip olabilir (1997: 67). Zalimliği mücadele edilecek en önemli sorun sayan Rorty'nin kendi kahramanlarım zalimlik karşısında savunmasız bırakması oldukça sorunludur.

Bu durumda Rorty'nin liberalizmi savunacağı bir başka uğrağa ihtiyacı vardır ki, bu uğrak birçoklarına gene dayanaksız ve çelişkili de gelecek olsa John Rawls'un "siyasal liberalizm" kavramsallaştırmasıdır. Rawls' un sürdürdüğü Kantçı damar ve adalet arayışının ciddiyeti göz önüne alındığında Rorty'nin ironist "hafifliği"nin Rawlscu liberalizme nasıl eklemleneceği düşündürücüdür. Belki de bu nedenle kimileri Rorty'ye reto-

rik gücü yüksek "bir bukalemun filozof" adını takar.[12] O halde Rorty'nin argümanlarının siyasi liberalizmin rengini alıp alamadığı sorgulanmalıdır.

Siyasal Liberalizme İronik Bakış

Liberalizmin çekişmeli hale geldiği bir dönemde çekişmenin en önemli eksenini Aydınlanma ile kurulan süreklilik ya da süreksizlik ilişkisi belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında John Rawls ile Rorty'yi baştan farklı kutuplara yerleştirmek mümkündür. Zira Rawls *Bir Adalet Kuramı* adlı siyaset felsefesinin modern bir klasiği haline gelen eserinde açıkça Aydınlanmacı, Kantçı ahlâkı benimserken, evrenselci bir pozisyondan âdil ve hakkaniyetli bir toplum tasavvur eder. Buna karşın Rorty'nin en önemli kaygısı liberalizmin Aydınlanmacı, evrenselci ve akılcı damarlarını temizlemektir. Bu durumda Rawls ile Rorty'yi uzlaştırmaya çalışmak zorlama gibi görünür.

Bununla birlikte son zamanlarda ivme kazanan bir liberalizm yorumuna göre, liberalizmin esenliği Aydınlanma'yla olan bağını koparmasından geçmektedir. Bugün gelinen noktada liberalizmin teorik kökenlerini terk etmesi ve hakikat iddiasından vazgeçmesi beklenmektedir. Ayrıca bir dönem mücadele ettiği dinsel doktrinler de dâhil diğer bütün siyasi ve felsefi doktrinlerin liberalizmle eşdeğer olduğunu kabul etmesi ve bunlara ilişkin herhangi bir hiyerarşilendirmede bulunmaması istenmektedir. Fortier bu durumu tarihsel düzlemde şöyle açıklar:

> 17. ve 18. yüzyıllarda liberaller Hıristiyanlığın ortodoks biçimlerine başarılı bir biçimde meydan okuyabildikleri teorik kaynaklar geliştirmişlerdi. Çağdaş liberaller ise, içeride çokkültürcülük ve dışarıda globalleşme bağlamında bu başarıyı yineleme yeteneklerine ilişkin kötümserdirler. Bu durumda birçok liberal için amaçlarını geliştirmenin en güvenli yolu, pratik amaçlar uğruna liberalizmin teorik içeriğini hafifletmek olmuştur. Böylece liberaller herhangi özel bir dinî doktrine meydan okuma eğilimlerini azaltıp, daha çok liberalizmin böylesi doktrinlerin geniş çeşitliliğiyle uyumluluğunu gösterme eğilimine yönelmişlerdir (Fortier, 2010: 1003).

Rorty, Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'nda ortaya koyduğu adalet kavramsallaştırmasının, liberal Batı demokrasilerine kültürel ve geleneksel anlamda içkin bir kavramsallaştırma mı yoksa evrensel bir adalet kavram-

[12] Bu kavramı kullanan McLaren vd.'dir; Rorty'nin fikirlerinin Marksist bir eleştirisi için de bakılabilir (2001: 141). Rosenberg'e göre de Rorty karikatürist filozoftur zira Kant'ı Descartes'a benzetir (1993: 196).

sallaştırması mı olduğunu sorgular. Rorty'ye göre, Rawls'un isteği evrensellik iddiasında bulunabilmektir. Ama sonradan evrensel değil Batı demokrasilerine özgü bir adalet kavramsallaştırmasına vardığını ortaya koymuştur. Tam da bu nedenle, John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı*'na yöneltilen eleştirilerin ardından yirmi yıllık bir muhasebe ile yazdığı *Siyasal Liberalizm*'de böylesi istek ve beklentilere ödün verdiği düşünülmektedir. Rorty, Rawls'un siyasi liberalizmini tam da bu yeni pozisyonundan dolayı kucaklar.

Rorty'ye göre Rawls, *Siyasal Liberalizm*'le birlikte Aydınlanma idealleri üzerinden âdil bir toplum arayışından vazgeçmiştir. Aslında bu yorum, Rorty'nin kendi liberalizm betimlemesine uygundur çünkü Rorty liberalizmin felsefi ve dinsel anlamdaki hakikat iddialarının 18. ve 19. yüzyılın siyasi bağlamına ait olduğunu düşünür. Ama Rawls, Rorty'nin düşündüğü gibi Aydınlanmacı doğruluk ve hakikat iddialarından vazgeçmiş midir sorusu hayli tartışmalıdır. Rawls *Siyasal Liberalizm*'de *Bir Adalet Kuramı*'nda kuramsallaştırdığı adalet kavramsallaştırmasının felsefi olmaktan ziyade Rorty'nin ironik liberalizmini çağrıştırır şekilde "kendimizi ve özlemlerimizi derinlemesine tanımlayan anlayışımızla uyumlu olması" gerektiğini belirtir. Bu, bir bakıma Rorty'nin özel alana ait benlik ve kendilik kavramsallaştırmamızın özgünlüğü tezi ile örtüşebilir. Öte yandan Rortyci dayanışma duygusu ile Rawls'un adalet arayışı kamusallıkta birleşir. Ve Rortyci bir bakışla, Rawls, liberalizmi artık evrensel ve felsefi temeller üzerinden değil "bağlam" üzerinden yani gelenekler ve tarih üzerinden meşru ve makul kılmaya çalışmaktadır. O halde Fortier (2010)'in belirttiği gibi Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de liberalizmin kuramsal hipotezlerinin hakikatini açıklamaz; onun yerine çağdaş liberal demokratik toplumların siyasi bağlılıklarını ve kabullerini açıklar. Dahası Rorty'yi destekler biçimde *Siyasal Liberalizm*'in Aydınlanma liberalizminin bir biçimi olmadığını savunur. Siyasi liberalizme ilişkin fikirlerini hakkaniyet olarak adalet üzerine yazdığı bir makalede de önceleyen Rawls, evrensel hakikat iddiası ya da insan doğasına ve kişilerin kimliklerine ilişkin hakikat iddialarından kaçınmak niyetinde olduğunu belirtir. Çünkü amacı, anayasal demokrasiler için siyasi bir adalet kavramsallaştırması önermektir (Rawls, 1985: 223). Rawls'a göre anayasal demokrasilerde adalet kavramsallaştırması, ihtilaflı felsefi ve dinî doktrinlerden ayrılmak zorundadır. Bu nedenle "metafizik" değil siyasi niteliğini hak eder (Rawls, 1985: 223). Hakkaniyet olarak adalet kavramının siyasiliği kısmen de anayasal ve demokratik bir rejimin kurumlarına içkin olan temel siyasi sezgilere dayanmasındandır (Rawls, 1985: 225). Çoğulluğun vazgeçilmez olduğu böylesi demokratik bir toplumda ihtilaflı ve birbirine

indirgenemez olan felsefi ve dinsel doktrinler tüm uyuşmazlıklarına rağmen bir "çakışan konsensüs"te buluşabilirler. İşte adalet bu noktada paylaşılan bir kavram halini alır.

Demokratik toplumun çoğulluğunu ve farklılıklarını öngören Rawls, anayasal demokrasilere ilişkin sabit siyasi kurumlardan ve değerlerden söz etmenin güçlüğünün de farkındadır. Ama basitleştirme pahasına temel bir yarılmayı göstermek önemlidir ki bu, en iyi Benjamin Constant'ın "modernlerin özgürlükleri" ve "antiklerin özgürlükleri" olarak ortaya koyduğu kıyaslama ile mümkündür. Bunların ilki, John Locke ile özdeşleştirilebilecek olan düşünce ve vicdan özgürlüğü, temel bireysel haklar ve hukukun üstünlüğü gibi prensiplere öncelik tanıyan bir gelenektir. Benjamin Constant'ın tehlikeli bulduğu ve despotizme açılmış bir yol olarak düşündüğü ikinci gelenek ise, Rousseau ile özdeşleştirilen eşit siyasi özgürlükleri ve kamusal yaşamın değerini ön planda tutan bir gelenektir. Rawls'a göre bunların her ikisi de esasen vazgeçilmezdir (Rawls, 1985: 227). Hakkaniyet olarak adalet bu gelenekleri barındırır ama esas kaygısı bir siyasi kavramsallaştırma olması itibariyle "metafizik ya da epistemolojik değil pratiktir" (Rawls, 1985: 230). Daha açık olarak ifade etmek gerekirse, hakkaniyet olarak adalet kavramsallaştırması asla hakikat olarak dayatılamaz; aksine, eşit ve özgür yurttaşların siyasi bir uzlaşmaya ulaşmalarının bir zemini olabilir. Böyle bir zemin aslında felsefi, dinî ve ahlâki anlamda çatışmalı sorulardan kaçınılan bir zemindir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır: Felsefi, dinî ya da ahlâki anlamda çatışmalı konular önemsiz olduğu için ya da onlara kayıtsız kalındığı için onlardan kaçınılmamaktadır. Aksine, bu soru ve sorunların siyasi anlamda çözümlenmesi mümkün değildir (Rawls, 1985: 230). Bu çerçevede Rawls'un geç dönem argümanlarında Rorty'nin iddialarını destekleyecek noktalar bulunabilir.

Oysa Habermas'ın da ifade ettiği gibi Rawls, böylesi bir anlayışı benimsemiş değildir. *Bir Adalet Kuramı*'nda Rawls, Kantçı bir çizgide aşkın felsefi temellerle ortaya konmuş ahlâk sorununu âdil bir toplumun düzenlenişinde merkezileştirerek yeniden pratik siyasetin gündemine sokmuştur. Kant, "her birey için eşit biçimde iyi olanı yapmamız gereklidir" ifadesiyle siyaset felsefesinde ahlâki boyutu akılla birleştirmiştir. Rawls ise Kantçı özerklik prensibine öznelerarası bir boyut ekleyerek hem faydacı ve hem de değer-kuşkucu bakış açılarına karşı bir duruş geliştirmiş ve Habermas'ın altını çizdiği şu düstura ulaşmıştır: "Aklın kamusal kullanımını temel alarak ilgili herkes tarafından kabul edilebilecek yasalara uyduğumuzda özerk davranırız" (1995: 109). *Siyasal Liberalizm* de *Bir*

Adalet Kuramı gibi yine *ahlâki özerklik prensibini*[13] temel alır ve bunu demokratik bir toplumun yurttaşlarının siyasi özerkliklerini açıklamak için kullanır. Siyasi iktidarın kullanımı ve uygulamaları ancak ve ancak bir anayasaya, yani bütün özgür ve eşit yurttaşların ortak akıllarına göre kabul edilebilir idealler ve prensiplerin ışığındaki temelleri yansıtan bir metne dayanırsa uygundur. Bu çerçevede Habermas, Rawls'un erken ve geç dönemlerinde bir süreklilik gözlemlerken belirginleşen bir farkın şundan kaynaklandığını belirtir: *Bir Adalet Kuramı*'nda faydacılara cevap vermeye çalışan Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de bütün insanların temel bir özelliği olarak aklın varsayımlarını sorgulayan bağlamcılara karşı çıkmaktadır.

Erken dönem Rawls ile geç dönem Rawls arasında Rorty'nin düşündüğü anlamda ciddi bir farklılaşma görmek zordur. Erken döneminde Rawls bir filozof olarak adalet ve eşitlik arayışına giriştiğinde bunu Kantçı, ahlâkçı ve liberal bir hatta yapar ve bunu yaparken de siyaseten ve toplumsal anlamda egemen olduğunu gözlemlediği faydacı kuramlara karşı geliştirir. Siyasal kuram alanına olağanüstü bir katkı yapan bu eserden sonra daha geç döneminde, daha ziyade cevap vermek istedikleri kuramlar giderek yaygınlaşan bağlamcı ya da tarihselci kuramlardır. Bu itibarla gerek *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde gerekse *Halkların Yasası*'nda evrenselci temellerinden vazgeçmiş değildir. *Siyasal Liberalizm*'de sadece çoğulculuğu daha iyi uyarlayan bir açılım geliştirmiş, hakkaniyet olarak adaletin diğer kapsayıcı doktrinlere eşit olduğunu kabul etmiştir (2007). Hakkaniyet olarak adalet daha fazla genelleştirilmiş ama toplumsal sözleşmeci karakteri değişmemiştir. Halkların yasası da siyasi hak ve adalet kavramsallaştırmasının uluslararası ilişkiler alanına genişletilmesidir. Rawls evrenselcidir; liberalliğinden taviz verse de evrensel insan hakları söyleminden asla taviz vermez. Liberal bir toplumda birey nasıl kendisininkinden farklı dinsel ve dünyevi görüşlere saygı duyuyorsa, ancak saygın kabul edilen doktrinlerin makul olması gerekiyorsa, uluslararası düzeyde de ulusların insan haklarına sahip çıkması gerekir. Liberal bir değer olan tolerans nasıl ki ırkçı fikirleri hoş görmeyi gerektirmiyorsa, tiranlıklar ve diktatörlükler de hoşgörülemez (Rawls, 1993: 37-38). Oysa Rorty için, akılcı bir prosedürle ulaşılacak, evrensel düzeyde geçerli olacak haklar ve söylemlerden söz etmek mümkün değildir. Sık sık başvurduğu bir gösteren olarak "biz" kavramının etnosantrikliğine Rawls'u dâhil etmek mümkün değildir. Rawls kültürel bir vurgu yerine siyasi olanı seçer; eğer onu bağlamcı gösterecek bir geleneğin varolduğu söylense

[13] Vurgu bana aittir.

bile bu siyasi bir gelenektir ve herhangi bir kültüre özgü değildir. Yani, geç döneminde Rawls'un ahlâki özerklik prensibine ve aklın kamusal kullanımına yaptığı temel vurgular Rorty'nin liberalizmine dayanak oluşturamaz.

Bu bakımdan Rorty'nin sık sık başını ağrıtan rölativizm Rawls'un kuramsallaştırmalarıyla ilişkilendirilemez.[14] Gerçi Rorty rölativist olduğunu kabul etmez; ama gene de rölativist olmayı evrenselciliğe tercih eder, zira onun bütün felsefe karşıtı ve ironik bakış açısının özü evrenselcilikten vazgeçmemiz üzerine oturur. Rorty'ye göre hiçbir felsefi, ahlâki ya da siyasi argüman evrenselleştirilemez. Bu nedenle Kantçı bir felsefeye dayanan "koşulsuz ahlâki buyruklar"la ciddi sorunu vardır çünkü böylesi buyruklar hiçbir bağlam, tarihsellik ve özel koşul tanımaksızın bizzat insan aklından devşirilen buyruklardır. Ancak Rorty'ye göre "gerçek" ya da "doğru" akıl ile ortaya konulan, nesnel bir durum olmaktan ziyade "meşrulaştırılan" bir durumdur (Taghavi, 2002: 125). Burada inanç ve kanaatler prosedürel bir rasyonalitenin sonucu gibi görünen "nesnel gerçeklik" ten değil başkalarının inanç ve kanaatleriyle örtüşmesinden dolayı anlamlı ve mümkündür. Yani bizler inanç, ideal ve doğrularımızın meşruiyetini herhangi bir epistemolojik ya da metafizik temelden değil ait olduğumuz, üyesi bulunduğumuz topluluktan alırız. Ve bu apaçık bir etnosantrizmdir (Taghavi, 2002: 125). Ve Rorty bu etnosantrizmden rahatsızlık duymaz.

Rorty'nin etnosantrizmine göre hakikat, hakkaniyet ve iyilik gibi kavramların evrensel ve akılcı bir meşrulaştırması olamaz. Olsa olsa bu kavramlar etrafında bu kavramlara inanan "biz"ler[15] arasında oluşmuş bir konsensüs sonucu bizim hakikatimiz ve bizim iyimiz vardır. Baruchello'

[14] Gerçi Rorty'yi birçok evrenselci liberalden daha evrenselci bulanlar da mevcuttur. Richard Rorty ile Brian Barry'nin argümanlarını kıyaslayan Michael Bacon, ilk bakışta iki filozofun birbirleriyle asla uzlaşmaz bir noktada durduklarını, birinin evrenselci bir liberalizmin, diğerinin ise katıksız bir rölativizmin savunucusu olduklarını iddia edebileceğimizi, ama derinlemesine bir analizin Rorty ve Barry'nin esasen benzer duruşlara sahip olduklarını ortaya koyacağını söyler. En baştan belirtmek gerekirse Rorty, hemen her bağlamda Aydınlanma liberalizminden, evrenselcilikten ve rasyonalizmden vazgeçmek durumunda olduğumuzu düşünür. Oysa Barry, liberalizmin esprisinin evrensellik olduğunu iddia eder (Bacon, 2003: 41). Esasen Barry ve Rorty, evrensellik konusunda farklı tanımlamalara sahiptirler ve bu nedenle Rorty güçlü bir evrenselcilik karşıtı konumda yer alır görünmektedir. Barry'ye gelince, Bacon'ın da belirttiği gibi evrensellik tanımı birtakım normatif kabullere dayanmaktadır. Bu kabuller öncelikle her bireyin eşit yasalara tâbi olması gerekliliğine dayanır, herhangi bir bireye ya da gruba ayrıcalık tanınmaz. Bir diğer kabul ise liberal değerlerin evrensel düzeyde teşvik edilmesidir (2003: 41). Bacon'a göre, Rorty'nin evrensellik eleştirisi bu normatif kabulleri dışlamaz. Hem eşit yasalara tâbiyet hem de liberal etnos'u mümkün olduğunca genişletmeye çalışmak, Rorty'nin de arzuladığı durumlardır.

[15] Rorty'nin sık sık kullandığı "biz" kavramı yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Hattâ Bernstein bu "biz"in karanlık ve dışlayıcı yanından söz eder; ama daha önemlisi Rorty'nin kendi düşüncesindeki çatışan yönleri gizler (1987: 554).

nun ifadesiyle, "herhangi bir ahlâki ya da siyasi görüş temelde içinden çıktığı *etnos*a göre oluşur" (2000: 140). Rorty'nin Aydınlanma'dan vazgeçmemiz gerektiğine ilişkin ısrarı, bir yandan da Aydınlanma'nm eleştirir göründüğü ama içselleştirdiği teolojik bakışın devam ettirildiğine inandığı için de böyledir. Yani bir anlamda tanrısal bir tekcil bakış ya da hakikatin varlığı ve transparanlığı anlayışı Aydınlanma düşüncesinde aynen korunmuştur. Gerçekte Rorty'nin, "Tanrı'mn bakış açısı" diye adlandırdığı bizlerin ahlâki ve siyasi inançlarımızı tarafsız bir biçimde değerlendirebileceğimiz mutlak bir pozisyon ya da Arşimet noktası yoktur. Dolayısıyla gün yüzüne çıkarılacak derinlerde yatan ruhani ya da rasyonel bir yapı da yoktur. Ve nihai olarak siyasi ve ahlâki anlayışlarımızı damıtabileceğimiz bir "öz" ya da "doğa" da yoktur (2000: 142). Gizli saklı bir hakikat ya da öz aramaktansa ne olduğumuzu ve kim olduğumuzu etnos'umuzdan anlarız. Bizi biz yapan etnosumuzdur: Yani herhangi bir epistemolojik ya da metafizik açıklama değil, bizlerin pratikte yapıp ettikleridir. Ahlâk ve değerlerimiz bizim yaptıklarımız, konsensüse varmış olduğumuz ve yapmakta olduklarımızdır, ahlâk dışı olan da bizim yapmadıklarımızdır (2000: 142). Bu durumda Rorty'nin etnosantrizmi âdeta yeni bir liberalizm betimlemesi sunar: Liberalizm (Batılı müreffeh ülkelerde yaşayıp bol bol okuyan) bizim inancımız, bizim geleneğimiz ve bizim siyasetimizdir.

Sonuç

Rorty'nin liberalizmi savunmak adına attığı adımları özetleyecek olursak aslında dört önemli adım görürüz: İlki, liberalizmi Aydınlanma rasyonalizminden arındırmak ister; ama bu bile Rorty'nin postmodern ruhuna uygun biçimde radikal bir kopuş öngörmez, daha ziyade Aydınlanma'nm 18. yüzyıl bağlamındaki katkılarını olumlayarak yapar. Rorty, Aydınlanma'nın siyasi alanı dinsel alanın dokunulmazlık (kutsallık) iddiasından kurtarma arzusunu daha da radikalleştirir; siyasi alanın her türlü kutsallıktan sıyrılmasını ister. Dahası, öncelikle özel alanda olmak üzere öz-yaratımımızı engelleyecek insanın öncesine ve sonrasına ilişkin, insanın doğasına ve amaçsal yönelimine ilişkin bütün dogmatik argümanları bertaraf ederek, bireysel ve toplumsal tahayyülümüzün zenginleşmesini ve ilginçleşmesini ister. Bu ilk adımda, Rorty akıldışılığa ya da irrasyonalizme davetiye çıkarmaz; aksine, akılcılığın kapsayıcılık ve boğuculuğunu aşmamızı bekler. Bu itibarla, Aydınlanmacı liberalizmin özgürlük ve eşitlik ideallerinin akıldan başka ölçü kabul etmeyen bir hakikat arayışına bağlanmasına karşı çıkar.

İkinci adımda Rorty, temelcilik karşıtlığı ve rasyonalizm karşıtlığı ile ayrıştırmaya çalıştığı liberalizmi, insana ve onun toplumsal örgütlenişine ilişkin tek hakikatin radikal bir olumsallık olduğunu kabul edebilme cesareti olan ironiyle birleştirmek ister. Gene burada da radikal bir ironi arayışında değildir; liberalizme özgü kamusal/özel ayrımını sürdürür ve ironiyi özel alana yerleştirir. Zira kamusal alana yayılmış ironi yaratıcı değil yararsızdır diye düşünür. Oysa olumsallığımızı tam olarak idrak etmemiz, kamusal alanda da ironik tavır almamızı gerektirirdi: Rorty burada da reformist bir süreci tercih eder; öncelikle özel alanda yaşamlarımızı şiirselleştirmekle meşgul olmamızı ister. Özel alandaki bu özgürleşme ve olumsallığımızın radikal idrakı nihayetinde kamusal alanımızı daha yaşanır bir yer haline getirecek; liberalliğimizi sürdürmemizi sağlayacaktır. Geniş özel alana karşın dar bir kamusal liberal alana bu nedenle ihtiyaç vardır.

Üçüncü adımda Rorty, liberalizme gene çok fazla felsefi tefekküre dalmadan kısa bir betimleme getirir. Bu betimlemeyi de yoktan var etmez, aksine sağlam bir liberal olan Judith Shklar'ı takip eder ve liberalizmi, zalimliği yapacağımız en büyük kötülük olarak kabul eden bir siyasi kuram olarak berraklaştırır. Zalimlik karşıtlığı olarak liberalizm aslında çok temel bir liberal değer olan hoşgörü kavramından beslenir. Aynı zamanda bu vurgu, Rorty'nin sadece akıldan ya da güçten beslenen siyasi edimler karşısında duygusal kapasitemizi vurgulamak isteyen argümanlarıyla uyumludur.

Dördüncü aşamada Rorty, liberalizmi evrenselcilikten ayrıştırmak için etnosantrizm ile eklemlemek ister. Evrensel insan hakları, kozmopolitan kardeşlik ya da âdeta tanrısal bir bakışla bütün insanlığa tarafsızca ve sevgiyle bakabilen hümanizmle karışmış bir liberalizmi gerçekçi bulmaz. Bu nedenle herhangi bir tanıdıklık ve ayağı yere basan bir ortak değer ve gelenek birliğinin mümkün olmadığı bir ölçekte hak ve adalet sorgulaması nafiledir. Kamusal alanda dayanışma gösterecek olan Rortyci ironistler, âdeta koşulsuz buyruğu takip edercesine kolay kolay fedakârlıkta bulunmazlar. Liberal ütopyasının kamusal alanını daraltan Rorty, dayanışma imkânını da gerçekçi olan budur diye daraltır: Tanımadığımız bilmediğimiz insanlara merhamet göstermemiz, yardım eli uzatmamız aile üyelerimiz, dostlarımız, ortak değerleri paylaştığımız insanlara, yani "biz"den birilerine merhamet göstermemizle kıyaslanamaz bile. Rorty'ye göre olan budur; ama liberal etnosumuzu genişletmek, "biz"i genişletmek de her zaman mümkündür.

Rorty aslında liberalizmin fragmanlaştığı, çoğullaştığı, liberal yelpazenin altında bulunanların genişlediği, kendi içinde liberalizmin kimliğine ilişkin derin bir krizin de gündemde olduğu, aynı zamanda liberal de-

mokrasilerin nihilizmin karanlığına doğru soğurulduğu, geleceğe yönelik ütopyalardan vazgeçildiği ama mutlaka bir ütopya aranacaksa bunun güçlü bir nostaljiyle, geçmişe yönelmekle mümkün olduğunun düşünüldüğü bir zamanda, Bernstein'ın da yadırgayarak altını çizdiği gibi "âdeta liberal demokrasi ulaşılmış en iyi toplummuşçasına" (Bernstein, 1987: 542) liberalizm savunusu yapmaktadır. Liberalizmin ne anlama geldiği ve farklılaşan liberalizm anlayışlarının ne anlama geldiği konusunda fazla titizlenmemekte, şen bir edebilikle müreffeh Batılı ülkelerde yaşanan haliyle varolan siyasi kurum ve değerlerin keyfini çıkarmaktadır. Özel alandaki tüm yaratıcılık, zenginlik ve renklilik karşısında, kamusal alanda yapısal ve kurumsal güçlere ilişkin naif bir ilgisizlik göstermektedir. Liberal etnos ne kadar genişlerse dünyanın o kadar estetik, şiirsel ve müşfik bir yer haline geleceğini düşünmektedir. Ne var ki onun coşkusunu paylaşmamızı mümkün kılan ne siyasi bir dayanak ne de ikna edici kuramsal bir dayanak mevcuttur. Belki de Rorty'nin temalarıyla hakikati şöyle yeniden betimleyebiliriz: Radikal olumsallığımızı kabullenme cesareti gösteren ironik edilgenliğimiz, dünyadaki sonu gelmeyen zalimliklerle bir türlü başa çıkamamakta; yakın bir gelecekte de çıkacak gibi görünmemektedir.

KAYNAKÇA

Abbey, Ruth, (2005), "Is Liberalism Now an Essentially Contested Concept?", *New Political Science, 27(4)*, ss. 461-480.

Anderson, Charles W., (1991), "Pragmatism and Liberalism, Rationalism and Irrationalism: A Response to Richard Rorty", *Polity*, 23(3), ss. 357-371.

Bacon, Michael, (2003), "Liberal Universalism: On Brian Barry and Richard Rorty", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6(2), ss. 41-62.

Baruchello, Giorgio, (2004), "Cesare Beccaria and the Cruelty of Liberalism: An Essay on Liberalism of Fear and Its Limits", *Philosophy and Social Criticism*, 30(3), ss. 303-313.

Baruchello, Giorgio, (2000), "Richard Rorty: A Sophist without a Soap-Box, An Essay on Ethnocentrism, Liberalism, and Cruelty", *AGORA_Papeles de Filosofia*, 19(2), ss. 139-152.

Bernstein, Richard J., (1987), "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy", *Political Theory*, 15(4), ss. 538-563.

Bernstein, Richard J., (1990), "Rorty's Liberal Utopia", *Social Research*, 57(1), ss. 31-72.

Bernstein, Richard J., (2002), "*Foreword*", *Richard Rorty: An Annotated Bibliography of Secondary Literature*, Richard Rumano (ed.), Value Inquiry Book, Amsterdam and New York.

Bernstein, Richard J., (2008), "Richard Rorty's Deep Humanism", *New Literary History*, 39(1), ss. 13-27.

Dryzek vd., (2008), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford.

Fortier, Jeremy, (2010), "Can Liberalism Lose the Enlightenment?", *The Journal of Politics*, 72(4), ss. 1003-1013.

Guignon, Charles ve David R. Hiley, (2003), *Richard Rorty*, Cambridge University Press, New York.

Habermas, Jurgen, (1995), "Reconciliation through the Public Use of the Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, 92(3), ss. 109-131.

Haliburton, Rachel, (1997), "Richard Rorty and the Problem of Cruelty", *Philosophy and Social Criticism*, 23(49), ss. 49-69.

Hendley, Steven, (1995), "Putting Ourselves Up for Question: A Postmodern Critique of Richard Rorty's Postmodernist Bourgeois Liberalism", *The Journal of Value Inquiry*, 29, ss. 241-253.

Hutchinson, Allan C., (1989), "The Three 'Rs': Reading Rorty Radically", *Harvard Law Review*, 103(2), ss. 555-585.

Kant, Immanuel, (1983) " 'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt", *Felsefe Yazıları 6. Kitap*, Yazko: İstanbul, ss. 139-148.

Kekes, John, (1996), "Cruelty and Liberalism", *Ethics*, 106(4), ss. 834-844.

McLaren, Peter vd., (2001), "Richard Rorty's Self-Help Liberalism: A Marxist Critique of America's Most Wanted Ironist", *Richard Rorty: Education, Philosophy and Politics*, Michael A. Peters ve Paulo Ghiraldelli Jr (ed) içinde, Rowman and Littlefield, Lanham, ss. 139-162.

Mnookin, Robert H., (1982), "The Public/Private Dichotomy: Political Disagreement and Academic Repudiation", *University of Pennsylvania Law Review*, 130 (6), ss. 1429-1440.

Pateman, Carole, (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Phillips, Anne, (1995), Demokrasinin Cinsiyeti, çev. Alev Türker, Metis, İstanbul.

Rawls, John, (2007), *Siyasal Liberalizm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Rawls, John, (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs*, 14(3), ss. 223-251.

Rawls, John, (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.

Rawls, John, (1993), "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, 20(1), ss. 36-68.

Rivera, Jeffrey, (2011), "The Irony of Ironism: A Critique of Rorty's Postmetaphysical Utopia", *Macalester Journal of Philosophy*, 20(1), ss. 61-76.

Rodrigues, Alberto T., (2001), "Political Liberalism of Richard Rorty", *Richard Rorty: Education*, Philosophy and Politics, Michael A. Peters ve Paulo Ghiraldelli Jr (ed) içinde, Rowman and Littlefield, Lanham, ss. 111-138.

Rorty, Richard, (1992), "What can You Expect from Anti-Foundationalist Philosophers? A Reply to Lynn Baker", *Virginia Law Review*, 78(3), ss. 719-727.

Rorty, Richard, (1995), *Olumsallık, İroni ve Dayanışma*, çev. Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Rorty, Richard, (1998), "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (der.) Chantal Mouffe içinde, Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Rorty, Richard, (2002), "Postmodrenist Burjuva Liberalizmi", *Postmodernist Burjuva Liberalizmi*, (der.) Thomas D. Dochherty içinde, Doruk, Ankara.

Rosenberg, Jay F., (1993), "Raiders of the Lost Distinction: Richard Rorty and the Search for the Last Dichotomy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(1), ss.195-214.

Ryan, Patrick, (2008), "The Liberal and the Ironist: Partnering by Partition", *The Dialectic*, 8, ss. 64-76.

Shklar, Judith, (2004), "The Liberalism of Fear", *Political Liberalism: Variations on a Theme*, (der). Shaun P. Young içinde, State University of New York Press, Albany, ss. 149-166.

Shklar, Judith, (1984), Ordinary Vices, Harvard University Press, Cambridge.

Taghavi, Seyed Mohammed Ali, (2002), "Rorty's Approach to Cultural Difference: The Conflict between Solidarity and Procedural Liberalism", *Culture, Theory and Critique*, 43(2), ss. 123-138.

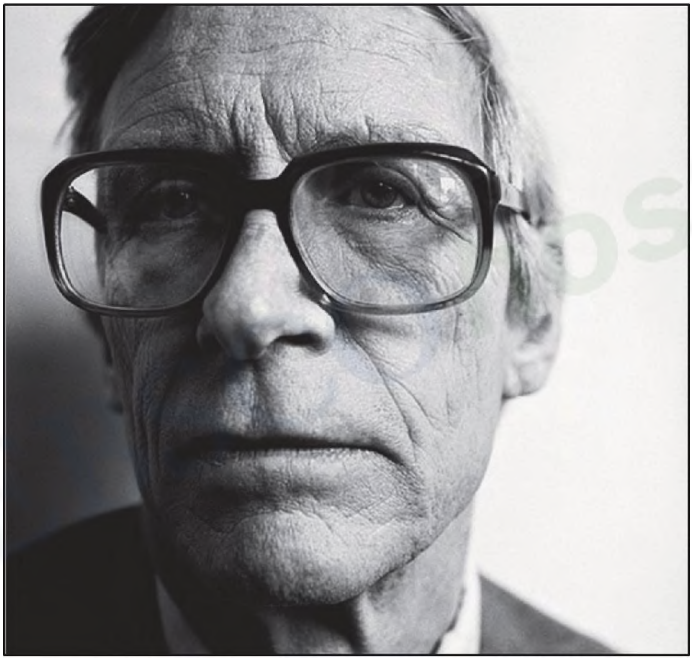
Talisse, Robert B., (2001), "A Pragmatist Critique of Richard Rorty's Hopeless Politics", *The Southern Journal of Philosophy*, 39, ss. 611-626.

Tambornino, John, (1997), "Philosophy as the Mirror of Liberalism: The Politics of Richard Rorty", *Polity*, 30(1), ss. 57-78.

Volpi, Frederic, (2002), "Pragmatism and 'Compassionate' Political Change: Some Implications of Richard Rorty's Anti-Foundationalist Liberalism", *Philosophy and Social Criticism,* 28(5), ss. 537-557.

Weintraub, Jeff, (1997), "The Theory and Politics of the Public/Private Distinction", Weintraub ve Kumar (ed), *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy* içinde, University of Chicago Press, Chicago.

Wolfe, Cary, (1994), "Making Contingency Safe for Liberalism: The Pragmatics of Epistemology in Rorty and Luhmann", *New German Critique*, 61, ss. 101-127.



John Rawls

RAWLS'UN ADALET TEORİSİNİN İDEOLOJİK SINIRLARI ÜZERİNE BİR ELEŞTİRİ*

Armağan Öztürk*

Bu makalede Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* adlı eseri esas alınarak, liberal sosyal adalet anlayışının ideolojik sınırları tartışmaya açılacaktır.[1] Bilindiği üzere Rawls'un adalet anlayışı hakkaniyet olarak adalet idealiyle ilgilidir. Hakkaniyet olarak adalet anlayışı ise hem toplumsal örgütlemeyi adalet temelinde yeniden inşa etmeyi vaat eder hem de adaleti gündelik çıkar hesaplarının üzerine yerleştirerek idealize eder. Ayrıca Rawls'a göre adaletsizliğe ancak daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak için katlanılabilir. Düşünür, adalet kavramının siyasi ve sosyal düzeni belirleyen temel meşruluk ölçüsü olduğunun altını çizer.

---

* Bu metnin ilk hali "Kant Liberalizmi Arka Planında ve Sosyal Adalet Sorunsalı Özelinde Rawls'un Adalet Teorisinin İdeolojik Sınırları", adıyla TODAİE'de 4-5 Nisan 2013'te yapılan *Sosyal Haklar* sempozyumunda sunulmuştur.

* Ankara Üniversitesi, SBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Tartışmanın daha çok *Bir Adalet Teorisi* özelinde kendini açımlayacağına dair hatırlatma Rawls'un bu çalışma sonrası geçirdiği kısmî dönüşüm nedeniyle önemlidir. Çünkü Rawls sosyalist, liberteryan ve komüniteryan kesimlerden gelen eleştiriler sonucunda kendi özgün konumunda bir ölçüde farklılaşmaya gitmiştir. II. Rawls dönemini kesinleyen en önemli çalışma *Halkların Yasası*dır. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Armağan Öztürk, "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, (Der.), Armağan Öztürk, Ankara: Dipnot Yayınları, 2008, ss. 9-30.

Peki, Rawls'un adalet tanıtlaması bir sosyal adalet kuramı olarak görülebilir mi? Ayrıca ilgili metnin ideolojik doğrultusu hakkında ne söyleyebiliriz? Bu iki soruyu metnin metodolojik içeriği bakımından kendimize referans almak kaydıyla şöyle bir izleği takip edeceğiz: Öncelikle adalet ve sosyal adalet nosyonları hakkında bir tartışma yürütülecek. Böylelikle Rawls düşüncesinin içinde olgunlaştığı kavramsal zemin açıklığa kavuşturulacak. Ardından başta Kant etiği olmak üzere Rawls felsefesinin felsefi öncülleri üzerinde duracağız. Tartışmanın son kertesi ise Rawls düşüncesini sosyal adalete yaklaştıran ve uzaklaştıran öğelerin ayrıntılı bir analizinde somut bir içeriğe kavuşacak. Bu son hatırlatma bağlamında temel tezimiz, *Bir Adalet Teorisi*'nin sosyal adaletçi içeriğinin daha çok en zor durumda olan kesimlere yardımı ön plana çıkaran akıl yürütme tarzı bakımından söz konusu olduğu yönündedir. Ayrıca özel mülkiyetçi ve eşitsizlikçi kapitalist topluma karşı radikal bir olumsuzlamadan çok, sistemin işleyişindeki aksaklıklara dikkat çeken reformcu mantık metin içerisinde hegemonik bir konuma sahiptir. Rahatlıkla denilebilir ki, Rawlsçu adalet anlayışında kapitalizmin tasfiyesi değil, sistemin yarattığı amoral sonuçların denetim altına alınması amaçlanır. Ancak Rawls'un teorisi deontolojiktir. Ayrıca düşünür doğal haklar ile toplum sözleşmesi geleneklerini uzlaştırmaya çalıştığı teorisinde politik etkinliğe hemen hiç değinmez. Sosyal adalet ideali ile sosyal demokrat siyaset arasındaki süreklilik dikkate alındığında Rawls'taki apolitik tutumun pekâlâ sosyal adalet pratiğinin bir hayli dışında bir yerde konumlandığı iddia edilebilir.

ADALETİN VE SOSYAL ADALETİN FENOMENOLOJİSİ

Rawls'un da içinde yer aldığı liberal adalet teorileri geleneğiyle siyasetteki modern meşruluk krizi arasında güçlü bir tamamlama ilişkisi vardır (Öztürk, 2013: 13). Bilindiği üzere kamusal alanın çöküşü ve özel alan-kamusal alan ayrımına dair siyaset yapma tarzının anlamsızlaşması, çok kimlikli ve çok kültürlü bir dünyanın kapısını aralamıştır (Üstel, 1999: 115). Bu dünyada siyasetin içine düştüğü meşruluk krizini gidermeye çalışan ve aynı zamanda liberal demokratik sistemi de restore eden bir dizi tavır ön plana çıktı. Habermas'ın geliştirdiği kamusal iletişim temelindeki müzakereci demokrasi modeli ve insan hakları hukukunu ön plana çıkaran siyasi ahlâk çağrısı yeni siyasetler dizini içerisinde belli bir ağırlığa sahiptir. Meşruluk krizi karşısındaki konumları dikkate alınırsa, adalet teorileri de insan hakları söylemi veya müzakereci demokrasi nosyonuyla benzer kaygıları gözetir. Adalet kavramından hareketle hem etik politik hem de ekonomi politik çağrışımlar yapan yeni bir paradigma yaratmak

mümkündür. Çünkü sonuçta adalet kamusal alanı düzenleyen kapsayıcı bir kavram olduğu kadar, kaynakları nasıl dağıtacağız ya da insanları neyi hak ediyor gibi sorulara yanıt verme potansiyeline sahip de bir temadır (Öztürk, 2013: 15-6).

Tartışmayı kamusal siyasetin gerekleri meselesinden adaletin ve sosyal adaletin ideolojik künyesine doğru kaydırdığımızda ise karşımıza şöyle bir manzara çıkar. Siyaset felsefesinin en esaslı sorunsallarından biri olan adalet, bir duygu ya da sadece bir ideal, bir düşünce ya da yapma bir akıl olarak tarif edilebilir (Öztürk, 2013: 20-3). Bu mefhumun temelinde her şeyden önce bireylerle toplum arasındaki uyumu kendisine konu olan bir kaygı vardır (Solomon, 2004: 209). Rahatlıkla denilebilir ki adalete ulaştığımızda ulaşmış olduğumuzu düşündüğümüz şey, bizi tek bir ilkeye göre bir arada tutan ortak bir akıldır (Öztürk, 2013: 24). Bahsi geçen bu aklı düşünebilmemizin metodolojik koşulu ya da böylesi bir aklı duyumsayabilmemize yardımcı olan toplumsal durumun kökeninde ise eşitsizlik vardır. Eşitlikle adalet arasındaki ilişkinin paradoksal bir ironiyi yansıttığı söylenebilir. Şöyle ki, adalet için eşitsizlik gerekir. Tüm kaynaklar herkese eşit bir şekilde dağıtılsaydı, adalet gibi bir meseleyi ayrıca düşünmeye ihtiyaç duymazdık. Bu bakımdan rahatlıkla denilebilir ki, toplumsal örgütlenme içerisinde eşitlik ne kadar radikalleşirse adalet de o ölçüde anlamsız ya da gereksiz bir hal alır (Öztürk, 2013: 24-5). Bu nedenle, Marx gibi örnekler özelinde karşımıza çıkan radikal adalet tasarılarının, adalet kavramının bizzat kendisini değil de özgürlük, eşitlik, yabancılaşma ve sömürü gibi alternatif kavram setlerini kullanması hiç de şaşırtıcı değildir (Brenkert, 1998: 178-181). Demek ki adalete ulaşmakla adaleti aşmak birbirinden farklı ve hattâ birbiriyle çelişen şeylerdir. Ama tabiî eşitlik aynı zamanda adaletin mantıksal gereğidir (Aral, 1992: 130-1). Her adalet tanıtlaması kendisine belli bir tür eşitliği referans alır ve kendi özgün iddiasını varsaydığı o eşitlik anlayışının üzerine inşa eder. Bu bağlamda, önceden eşitliği konuşmaksızın adalet hakkında karar vermek olanaksızdır.

Adalet nosyonunun içeriğine dair bir diğer kavramsal çatışkı acıma-intikam alma ikiliğinde kristalize olur. Adalet her şeyden önce bir duygudur. Adalet duygusu ile topluluk halinde yaşama, toplum ile adalet duygusu arasında kopmaz bağlar vardır. Adalet, bir duygu olarak insanları bir arada tutan ortaklık hissinin ideolojik içeriğini ortaya koyar (Solomon, 2004: 125-6). Adalet hissinin komüniteryan bir anlamı olduğu açıktır. Ama bahsi geçen duygu aynı zamanda bireyin izlenimleri bakımından da anlamlıdır. Çünkü adalet aynı anda birbiriyle çelişen iki farklı duygusal kavrayışı karakterize edebilir. Şöyle ki, adalet hem başkasının acısını yüreğinde hissedebilme yeteneği hem de kötülüğü yok etmeye dair intikam-

cı yanı ağır basan sınır tanımaz bir kararlılığa karşılık gelebilir (Solomon, 2004: 27, 273). Kuralların harfiyen uygulanması adaleti gerçekleştirmeye yetmeyebilir. Ayrıca vicdanlı bir tutuma ve acımaya ihtiyaç duyarız. Ancak adaleti değerli kılan unsur, önemli ölçüde adaletsizlik karşısında duyduğumuz öfkedir (Solomon, 2004: 66-7; Öztürk, 2013: 28-9).

Adalete ulaşma yolunda ne öfkeden vazgeçip acımayı ön plana çıkarabiliriz ne de acımayı bir kenara atıp öfkeye teslim olabiliriz. Tabiî adaletin uçları bir araya getiren, bunu yaparken de orta doğruyu ya da makul olanı ön plana çıkaran bir erdem olduğu hatırda tutulursa, bahsi geçen ikilik bir ölçüde yumuşar. Bu son hatırlatma bakımından ve daha önce Levinas'ın da altını çizdiği üzere adalet, kendi ile öteki, var olanlar ile var olması gerekenler arasında kırık bir ortayı ifade eder (Çırakman, 2005: 184, 198).

Sosyal adalet düşüncesinin ideolojik sınırlarını tartışmaya açmadan önce, adalet nosyonuna dair son hatırlatmamız bu nosyonun giderek değişen içeriğiyle ilgili olacaktır. Modern zamanlar boyunca bahsi geçen kavramın işaret ettiği davranış kodu giderek bir karakter sorunu olmaktan çıkmış, politik ya da ekonomi politik yanı ağır basan teknik bir yetiye dönüşmüştür (Solomon, 2004: 45-6). Bugün gelinen noktada adalet, her bir kişiye, kamuya ve kendisine karşı sorumluluk yükleyen bir erdem olmaktan çok, devletin ya da bireyüstü örgütlenmelerinin başlıca yürütücüsü olduğu prosedürlerin arkasındaki temel meşruluk kıstasıdır. Yaşanan dönüşüm özetlenerek formüle edildiğinde karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Adalet kurumsallaşmış, kurumsallaştığı ölçüde de biçimselleşmiştir.

Adaletin biçimsel yanı ağır basan bir içeriğe dönüştüğüne dair analiz, Rawls'un ortaya koyduğu kavramlaştırmanın niteliği bakımından oldukça önemlidir. Çünkü düşünürün kuramını ister liberal adalet geleneğinin başarılı örneklerinden biri olarak kabul edelim isterse liberal adaletin oldukça özel bir tanıtlama biçimi olan sosyal adaletçi bir dizin, her halükârda Rawlsçu adaletin nirengi noktası, biçimsel adalettir. Bu hatırlatma bağlamında rahatlıkla denilebilir ki, onlarca aksiyom ve varsayım ile yüzlerce kuraldan oluşan *Bir Adalet Teorisi,* adalet erdemini kendisine konu alan bir siyaset felsefesi çalışması olmaktan çok, bir matematik denklemleri kitabını andırır (Öztürk, 2013: 40).

Tartışmamızı adalet nosyonunun bizzat kendisinden onun özel bir formuna, liberal adalete, hattâ sosyal liberal adalete doğru derinleştirdiğimizde Rawlsçu düşüncenin ideolojik arka planına biraz daha yaklaşmış oluruz. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken ilk özellik, liberal adaletçi anlayıştır. Liberal adalet nosyonu hakkında bir dizi hatırlatma yapılabilir. Öncelikle adalete liberal bakışın en bilinen özelliğinin bireycilik

olduğunu vurgulamalıyız. Adalet toplumsal bir dizge içinde düşünülse dahi hemen hemen her durumda bu kavramın anlamı bireylerin hakları ve ödevleri cinsinden bir içeriğe karşılık gelir. Tabiî liberal adalet bireyci olduğu kadar biçimseldir de. Adaleti duyumsamak bir dizi prosedüre atıfta bulunmayı gerektirir. Kurallar ve kurallara sadakat olmaksızın adaletten bahsetmek olanaksızdır. Liberal adalete dair son önemli hatırlatma ise hakçı bakışla ilgili olacaktır. Adalete liberal bakış, toplumsal sorunları hak kategorileri yaratarak çözmeyi amaçlar. Bahsi geçen amaç, aynı zamanda hukukun siyasete tercih edilmesi anlamında apolitik bir adalet kavramlaştırmasına karşılık gelir (Ryan, 1996: 2-4).

Sosyal adalet nosyonu da liberal adaletçi paradigma içerisinde değerlendirilebilir. Çünkü özellikle bireye seslenme ve hukuk yoluyla yeni hak kategorileri yaratarak ona daha korunaklı bir yaşam seçeneği sunma, sosyal adaletçi nosyonun bilinen özellikleri arasındadır. Ancak liberal adaletin prosedürel adaletçi tanıtlamalarından farklı olarak, sosyal adaletçi tavırda politik etkinlik çok daha güçlü bir konuma sahiptir. Toplumdaki verili eşitsizliğe müdahale ederek bireyi özgürleştirmek ve bu yolla adaleti tesis etmek sosyal adaletin nirengi noktasını oluşturur (Öztürk, 2013: 52). Bu hatırlatma özellikle metnin sorunsalı bakımından önemlidir. Çünkü Rawls'ta eşitsizliği rehabilite etmeye dair güçlü bir çaba vardır. Ancak Rawls ileride ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz üzere, kendi kurucu akılcı tavrını politik eylemle tamamlama hususunda özel olarak çaba harcamaz.

Sosyal adalet, yasa önünde eşitlik ilkesi temelinde insan haklarına dayalı liberal hukuk devletinin ideolojik içeriğini metodolojik bir ön koşul olarak içselleştirmiştir. Bu dizge içerisinde, mülkiyet dâhil olmak üzere hemen hiçbir negatif hak esaslı bir şekilde tartışma konusu yapılmaz. Tabiî sosyal adaletçi tavırda negatif özgürlüğü pozitif özgürlükle tamamlamaya dair bir ısrar göze çarpar. Bahsi geçen çaba, mülkiyetin öznesi ile nesnesi arasına kamu yararının girmesi gibi bir anlayışta kendini açar (Öktem, 2001: 81). Dahası, sözleşmeye katılan tarafların çoğu kez eşit olmadığı varsayılır. Bu nedenle kendiliğinden düzene müdahale kaçınılmazdır. Gene de sosyal adaleti ne sadece sol radikal bir söylem olarak görmek mümkündür ne de sosyal adalet idealinde kendi politik konumlarını sabitleyen kesim veya akımları liberal düzenin karşıtı bir konumda değerlendirmek anlamlı olur. Çünkü sonuçta sosyal adalet, faşizm ve komünizm gibi liberal-kapitalist düzeni tasfiye etmeyi kendisine amaç edinmiş ideolojilere karşı, muhafazakâr-liberal demokrat kesimlerle sosyal demokrat partilerin ortak çabasıyla hayata geçirilmiştir. Bu bağlamda sosyal adaletçi sosyal devletin kapitalist düzeni ıslah ederek yeniden kuran bir aklın ürünü olduğu söylenebilir (Özlem, 2000-1: 18-20). Daha önce

de bir ölçüde ifade edildiği üzere sosyal adaletçi tavır ya da böylesi bir tavra dayalı olarak sonuç doğuran sosyal devlet düzeni, negatif özgürlükçü liberal ideolojiyi tasfiye etmeye çalışmaz. Zaten amaç, eşitliği sağlamaktan çok eşitsizliği önlemektir (Gürkan, 2001: 121). Bahsi geçen amacın bir üst söyleme karşılık geldiği bilgisi parantez içine alınarak açıkça iddia edilebilir ki, sosyal adalet de prosedürel adalet gibi liberal kapitalist toplumun üst yapısal enstrümanlarından biridir (Öztürk, 2013: 52-4).

Bu enstrümanın ideolojik niteliği dikkate alındığında, Rawls düşüncesinin genel olarak liberal adalet, özel olarak ise liberal sosyal adalete hizmet eden karakteri daha da belirgin hale gelir. Sonuçta Rawls'un konumu, sosyal adaletçi düşünceye felsefi açıdan kendi içerisinde tutarlı yeni bir kavramsal zemin inşa girişimi olarak yorumlanabilir. Rawls hem kaynak tahsisiyle hem de özgürlüğün sınırlarıyla ilgilenmiş ve adaleti kriz içerisindeki liberal düzenin moral dayanağı olarak yeniden formülleştirmiştir. Ancak *Bir Adalet Teorisi*'nin yazıldığı 70'lerin başından günümüze kadar geçen sürede küresel kapitalizm genişlerken, dünya ekonomi politiğinin aldığı seyir dikkate alındığında Rawls'un sosyal adaletinin değil de yeni-sağcı Hayekçi ve Nozickçi paradigmaların zamanın ruhuna daha fazla nüfuz ettiği görülür. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki, içinde barındırdığı tüm teorik zenginliğe rağmen *Bir Adalet Teorisi,* güncel gerçekliğin ölçütleri bakımından başarısızlığa mahkûm olmuş ve zamanın dışına itilmiş bir çalışmadır.

Kant Etkisi

Bir Adalet Teorisinin temelinde Kantçı gelenekteki epistemolojik kısıtlar ağırlıklı bir şekilde rol oynar. Rawls üzerindeki Kant etkisi her şeyden önce deontolojik biçimsel ahlâk bakımından söz konusudur (Gorowitz, 1981: 277). Bu bağlamda hipotetik bir toplum sözleşmesi ve kurucu rasyonalist yöntem Rawls'un Kant'ı andıran özellikleri olarak kayıt altına alınabilir (Ryan, 1997: 140). Özellikle rasyonalist yan tüm metin boyunca oldukça belirgindir. Rawls'un adalete ve insana dair tüm genel kabulleri Kantçı sınırlar gözetilerek formüle edilmiştir. Meselâ Rawls adaleti ussal seçimlerin toplamı olarak sunar (Rawls, 1971: 15-7). Ayrıca âdil bir toplumsal düzeni inşa etmeye çalışan ussal insanların diğer ussal insanlara karşı doğal bir etiksel sorumluluğu vardır. Bahsi geçen sorumluluk neredeyse tümüyle Kant'ın kategorik zorunluluğu model alınarak somutlaştırılmıştır (Gorowitz, 1981: 276; Arnhart, 2004: 401). Tıpkı Kant gibi Rawls da araçsal aklı yadsır ve insanların her durumda amaç olarak kabul edilmesi gerekliliğini temel ahlâki kod olarak onar. Rawls'u Kant'a bağ-

layan kategorik imperatif sadece bireyin özerkliğine yönelik olumlayıcı bir tutumu değil, aynı zamanda erdem, özgürlük ve aklı birbirini tamamlayan ya da birbirinin yerine geçen unsurlar olarak gören etik politik bir hassasiyeti ön plana çıkarır. Bu bağlamda örneğin Rawls, özgürlüğün doğasının erdemden ibaret olduğunu ve insanın kendi nedenselliğinin faili olduğunu düşünür (Rawls, 1971: 251-7).

Geldiğimiz yer bakımından rahatlıkla şöyle bir yargı dile getirebiliriz. Nasıl ki Kant, insanın kendi aklını dolayımsız bir şekilde kullanmasında onu özgür kılan bir yön olduğu kanaatindeyse, Rawls da rasyonel bir şekilde hareket eden insanların âdil bir toplumun ilkelerine ulaşabileceği, bahsi geçen ilkelerin ise onları eşit özgürlükçü bir düzene taşıyabileceğini düşünür.

Tabiî, Kant ile Rawls arasındaki teorik devamlılık, Kant'ın felsefe yapma tarzındaki bazı sorunların Rawls düşüncesinde de ağırlıklı bir şekilde rol oynamasına neden olmuştur. Meselâ Kant burjuva toplumunu bütünlükçü bir şekilde ele alma konusunda fazlasıyla isteksizdir. Bu bağlamda, onda etik politik hemen hiçbir durumda ekonomi politik bir hassasiyetle tamamlanmaz. Etiğin sınırları, özgürlüğün imkânı veya yurttaşların hakları, özel mülkiyetçi düzenin yarattığı amoral eşitsizlik ayrıca sorunsallaştırılmadan tartışmaya açılır. Rawls da benzer bir paradigma içerisinde hareket eder. Kapitalist toplumun yarattığı bölünmüşlüğü yeniden üreten bir dil Rawlsçu çözümlemenin nirengi noktalarından biridir.

Kant ile Rawls arasındaki bir diğer benzerlik, metodolojik katılık meselesinde kristalize olur. Her iki düşünür de sonuçta ulaşılacak sonuçların teorik tutarlılığını garanti altına alabilmek adına başlangıç öncüllerine fazlasıyla dikkatli bir şekilde ele alır. Bahsi geçen model, herhangi bir çelişkiye düşünüş içerisinde yer vermemek için pek çok şeyi ayrıca hiçbir ek açıklama yapılmaksızın en başta yok sayar. Rawls, tıpkı Kant gibi kendi tartışmasının tüm bileşenlerini steril bir düşünsel fanus içerisinde bizzat kendisi tek tek kodlar. Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla diyebiliriz ki Rawlsçu anlatı, teorik kusursuzluk adına toplumu ve tarihi tartışma dışında bırakır (Öztürk, 2013). Ayrıca üslup belirgin bir tonda dogmatiktir. Ryan'ın daha önce ifade ettiği üzere, söylediği pek çok şey son derece tartışmalı olmasına rağmen, sözlerini söyleme biçimi hiç de tartışmacı değildir Rawls'un (Ryan, 1996: 133).

Amerikan Liberalizmi ve Faydacılık

Rawlsçu anlatının ideolojik arka planında Kant'tan kotarılmış metodolojik kısıtlar belirleyici bir konuma sahiptir. Ama Rawls'u Kant idealizmi-

nin basit bir kopyası olarak görmek de hatalı olacaktır. Çünkü onda Anglo-Sakson felsefesinin sözleşmeci ve faydacı ekollerini hatırlatan bir anlam çerçevesi ve aynı zamanda cumhuriyetçi yanı ağır basan bir Amerikan refah devleti savunusu vardır (Öztürk, 2013: 76-7).

Düşünür, *Bir Adalet Teorisi*'ni formüle ederken doğal hukuk ve toplum sözleşmesi gibi liberal siyaset felsefesinin en temel iki enstrümanına yoğun biçimde başvurur. Tabiî Rawls'un liberalizmi cumhuriyetçi bir liberalizmdir ve bahsi geçen anlatı sosyal adaleti olumlayan pek çok imayı içerisinde barındırır. Her şeyden önce düşünür, başlangıçta kurgusal düzeyde de olsa bir mutlak eşitlik hali tanımlar. Ayrıca fırsat eşitliği ideali özelinde devletin eşitsizliğe müdahalesini ve pozitif özgürlükçü bakışı hararetle savunur (Rawls, 1971: 73, 204, 278). Bu anlatı özellikle de metnin kaleme alındığı dönemin koşulları dikkate alındığında Amerikan refah devleti liberalizmin krizine yönelik yanıtların toplamı olarak da yorumlanabilir. Amerikan düşünüş tarzında egemen olan siyasete hakçı-hukukçu bakışın çizdiği paradigmal sınırlar içerisinde düşünür, kendi adalet teorisi aracılığıyla modern kapitalist toplum için yeni etik kodlar inşa etmeye çalışır (Öztürk, 2013: 82). Tam bu noktada, teorinin geçerliliğine yönelik ciddi bir kriz söz konusu olur. Çünkü Rawls anlatısının, genel olarak Anglo-Sakson siyaset felsefesi, özel olarak ise Amerikan anayasacılığının temel kabullerini içtenlikle benimsemesi teorinin evrenselliğine gölge düşünür. Bu hatırlatma bağlamında rahatlıkla denilebilir ki, Amerikan liberalizminden kotarılan Rawlsçu adalet, belli bir yerel aklın kendisini evrensel yerine koyma teşebbüsüdür (Gray, 2004: 60, 105, 207).

Rawls'ta faydacılığının izlerini sürmeye çalıştığımızda ise karşımıza bir dizi özellik çıkar. Her şeyden önce en çok sayıda kişinin en çok miktarda faydasını gözeten faydacı nosyon ile en zor durumdakilerin çıkarlarını gözeten Rawls anlatısı arasında belli ölçüde bir karşıtlıktan bahsedilebilir (Lyons, 1999: 1-11). Ayrıca Rawls teorisi deontolojiktir, yani kurumların ve eylemlerin haklılığını sonuçlardan bağımsız bir şekilde değerlendirir (Hünler, 1997: 34-5). Oysa faydacı düşünce teolojiktir. Ulaşılması beklenen sonuç, hem başlangıcı hem de süreci ahlâken güçlü bir şekilde koşullar. Bir diğer mesele, rasyonel olanın inşası sürecinde Rawls'un tek tek bireyleri işin içine katan tutumunda kristalize olur. Düşünür, belli koşul ve varsayımlar altında rasyonel bireylerin hem kendileri hem de tüm diğer herkes için rasyonel olan sonuca ulaşabileceği kanaatindedir. Oysa ki faydacı ekol, en çok kişiye en çok miktarda fayda sunmaya çalışırken, ayrıca her bireyin aklına tek tek başvurmayı gerekli görmez (Öztürk, 2013: 79-80). Bu son hatırlatma bağlamında, hemen her

durumda faydacılık ile toplumsal mühendislik yanlısı tavır arasında güçlü bir eklemlenme vardır.

Tüm bu kısıtlara rağmen Rawls'ta da faydacı bir yanın olduğu söylenebilir. Çünkü düşünüre göre, başlangıç durumunda bireyler en kötü duruma düşme ihtimali karşısında kendi çıkarlarını en fazla arttıracak ilkeyi ararlar (Kymlicka, 2006: 92). Bahsi geçen arayış adalet ilkeleriyle sonuçlanır. Demek ki Rawls'a göre adaletin doğru ilkesi aynı zamanda en faydalı olan durumu karakterize eder.

Teorinin İçeriği

Rawls için adalet, her şeyden önce kişinin kendisini diğer insanlarla eşit bir şekilde gerçekleştirmesine olanak tanıyan bir genel bölüşüm sorunudur (Gorowitz, 1981: 271). Düşünür, ortak yaşamın ciddi ölçüde tehdit altında olduğu kanaatindedir. Bu amansız kaos ve dağılma tehlikesi karşısında ona göre tek çıkar yol, ortak bir adalet nosyonu aracılığıyla toplumu yeniden düzenlemekten geçer. İyi düzenlemiş topluma doğru farklı çıkarlar giderek birbiriyle daha benzer hale gelecek ve insanlık kendisini makul bir rasyonellikte sabitleyecektir (Rawls, 2001: 421; Rawls, 2003: 184-6; Rawls, 1971: 219, 316-7). Görüldüğü üzere Rawls, adaleti uçları dışarıda bırakan bir ortak akıl hali olarak tarif eder. Bu bağlamda onun adalet yorumu ile Aristotelesçi-ortak akılcı hassasiyet arasında ciddi bir devamlılık olduğunu söylemek mümkündür (Öztürk, 2013: 84).

Rawls adaleti en genel ve en uzun erimli rasyonelliğin somutlaşmış biçimi olarak görür. Ona göre rasyonel tercihlerimizin bizi götürdüğü yer ve bir plan olarak bizi öyle bir sonuca götüren sürecin kendisi adaleti ifade eder (Rawls, 1971: 408-10). Ancak düşünürün adalet teorisi bireylerin sadece makul bir rasyonellik çerçevesinde uzlaştıkları ilkelerin basit bir özeti ya da kesitinden ibaret değildir. Çünkü Rawls adalete ulaşma ve bu yolla toplumu bir arada tutma sorunsalı adına sadece makul iletişimden elde edilecek rasyonel tercihlere güvenmez. Bu bağlamda, onun kuramında adalete yönelik biçimsel aklı tamamlayan bir adalet duygusu da vardır (Kymlicka, 2006: 84). Özelikle de adalet ilkeleri arasındaki sıralamanın belirlenmesi noktasında akıl yetersiz kalır ve adaleti taşıma görevini sezgi üstlenir. Rawls adalet teorisinin amaçlarından birinin sezgiye ve duyguya olan ihtiyacı azaltmak olduğunu açıkça belirtir. Ancak gene de, kendiyle çelişme pahasına adalete sadece akılla ulaşılamayacağını da kabul eder (Rawls, 1971: 41-4, 53-4).

Rawls adalet teorisini tarihin ve toplumun dışında bir yerde kurgular. Hem kapitalizmde hem de sosyalizm koşullarında işleyecek bir genel

adalet teorisi kurmak Rawlsçu düşüncenin nirengi noktasını oluşturur. Bu tespite dayanarak rahatlıkla diyebiliriz ki, farklı üretim biçimlerinin farklı adalet anlayışlarına yol açtığı tezinin tam karşısında bir yerde durur Rawls'un kendi adalet tanıtlaması (Gray, 2003: 23-5). Adaletin ilkeleri başlangıç durumu olarak adlandırılan kurgusal-kuramsal bir düzlemde belirlenir (Rawls, 1971: 19-21). Bahsi geçen durum, doğa durumu metaforunu hatırlatsa da başlangıç durumu ile doğa durumunu birbirine özdeş saymak olanaklı değildir. Çünkü Rawls'a göre insanın doğal yaşam koşullarında eşitsizlik vardır. Başlangıçta ise eşitsizlik yerini eşitliğe bırakır (Kymlicka, 2006: 86-7). Sınırlı bir diğerkâmlık, ılımlı bir kıtlık ve kıskançlığı içermeyen bir rasyonellik başlangıcın temel nitelikleri arasında yer alır. Ayrıca düşünür, başlangıç durumunda bir araya gelen bireylerin kendi sınıfsal ya da toplumsal konumları hakkında bilgiye sahip olmadığı kanaatindedir. Bu bireyler, evrensel aklın imkânlarım ve bir ölçüde de sezgiyi kullanarak iki adalet ilkesi konusunda anlaşmaya varırlar. İlgili ilkeler özelinde Rawls bize kısaca şöyle bir tablo sunar: Herkes eşit düzeyde özgür olma hakkına sahiptir. Ayrıca toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler karşısında en zor durumda olanlara en fazla yarar sağlamak gerekir. Tabiî böylesi bir ilke ancak âdil fırsat eşitliği yoluyla hayata geçirilebilir. Âdil fırsat eşitliği ayrıntılandırıldığında ise karşımıza iki alt ilke çıkar: Her şeyden önce özgürlükler ancak özgürlük adına sınırlanabilir. Dahası, fırsat eşitliği temelinde kendini açımlayan adaleti korumak, faydayı arttırmaktan daha önemli bir amaçtır (Rawls, 1971: 302-3).

Tüm bu hatırlatmalara dayanarak rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Rawls için aslında adalet teorisi, en az iyi durumda olanlara en çok düzeyde yarar sağlayacak bir bölüşüm modelinin herkes için en iyi ve en rasyonel seçenek olduğu önermesinde kristalize olan bir düşüncenin açılımından ibarettir.

Tam bu noktada eşitlik, fırsat eşitliği ve sosyal adalet üzerine bir ara tartışma açmak ve Rawls'un ikircikli konumu hakkında konuşmak gerekir. Rawls açıkça siyasi eşitlikten yana olduğunu ilân eder. Ama ona göre toplumun iktisadi verimliliği de önemsemesi gerekir. Düşünür, insanın insanı araçsallaştırmasına karşıdır ama gelir eşitsizliğine karşı değildir. Hattâ gelir eşitsizliği herkesin menfaatine olan makul bir toplumsal düzenin vazgeçilmez öğelerinden biridir (Rawls, 1971: 60-72, 75, 79-80, 150-1). Ona göre zenginden fakire aktarımlar yoluyla gelir eşitsizliğinin yarattığı tahribatı önlemek mümkündür. Ancak zenginler ve fakirlerin bir arada yaşadığı bir toplumda, fakirlerin zenginler karşısında kendilerini nasıl daha aşağı bir konumda görmeyeceklerinin başarılı bir izahı yoktur Rawls'ta. *Bir Adalet Teorisi*'ndeki temel sorunlardan biri adaleti yorum-

larken özsaygı kriterinin yeterince dikkate alınmaması meselesinde somut hale gelir. Daha az gelire sahip olanlar, daha çok gelire sahip olanlar karşısında kendilerini mağdur ve ezik hissedebilirler. Bahsi geçen duyumsama özsaygıyı aşındırır. Rawls'ta da karşımıza çıkan âdil gelir dağılımı modelleri ise tek başına bu özsaygı aşınmasını önleyemez (Arnhart, 2004: 403; Peffer, 2001: 389-391).

Düşünür, liberal ideolojinin eşitlikle eşitsizlik arasındaki tarihsel bölünmüşlüğünü teorisine taşır. O, hem eşit dağıtımın eşit olmayan dağıtımdan iyi olduğunu hem de en kötü durumda olanları daha iyi hale getirecek şekilde, eşit olmayan dağıtımın eşit dağıtımından daha iyi olduğunu söyler. Böylelikle en avantajsız kesimlere yarar sağlaması koşuluyla eşitsizlik adaletin parçası haline gelir. Adalet adına eşitsizliği onaylayan Rawls, bu durumu fark ilkesi adıyla teorileştirir (Gorr, 1998: 19-22; Kymlicka, 2006: 76, 82-3).

Düşünürün eşitlik ile eşitsizlik arasında bocalayan tavrı önemli ölçüde piyasa toplumu ile piyasa ekonomisi arasında yapılan ideolojik ayrımla ilgilidir. Rawls, standart sosyal adaletçi nosyonu takip ederek piyasanın yarattığı eşitsizliği piyasa dışı eşitlikle denetlemeye çalışır (Köker, 1990: 130-6). Adalet teorisi, kapitalizmi kategorik olarak reddeden önerilere karşıdır. Çünkü piyasa daha etkindir. Bahsi geçen etkinlik daha fazla eşit özgürlük ve eşit adalet yaratılmasına yardımcı olacaktır (Peffer, 2001: 373). Ancak eşitliğe verilen önem ile kapitalist ekonomi arasındaki karşıtlık Rawlsçu kurgunun inandırıcılığına zarar verir (Perijs, 1991: 105). Meselâ kapitalizmin kendisini yadsıyan bir adalet anlayışına neden izin vereceği, kapitalizme rağmen eşitlikçi bir adaletin nasıl mümkün olacağı soruları teori içerisinde yanıtsız bırakılmıştır (Öztürk, 2013: 92).

Eşitlik meselesi özelinde Rawls'un sosyal adaletine dair bir diğer hatırlatma liyâkat ahlâkıyla ilgilidir. Düşünür, toplumsal hiyerarşide daha üstte olanların üstte olmayı hak ettikleri ile eşit çaba göstermeyenlere eşit muamele edilmemesi önermelerinde kristalize olan liyâkat yanlısı adalet anlayışını eleştirir (Rawls, 1971: 101-4, 312). Liyâkate yönelik eleştiri aynı zamanda liyâkat eşitliğinin servet eşitsizliğini meşrulaştırdığı gibi bir savı da içerisinde barındırır. Hattâ düşünür, liyâkat eleştirisini ılımlı kıtlık ile adalet arasında kurulan koşutluk bakımından, yani sağ liberalizmin temel aksiyomunun eleştirisiyle daha da derinleştirir.

Liyâkatin bu denli kapsayıcı bir şekilde reddi her türlü adalet kavramlaştırmasını tartışmalı hale getirecek kadar kesindir (Zuchert, 1981: 466-83). Ancak liyâkati reddeden Rawls'un kapitalizmi reddetmediği, bu bağlamda kapitalist ekonomi (altyapı) ile liyâkat adaleti (üstyapı) arasında keyfî bir ayrım yaptığı gerçeği dikkate alınırsa liyâkat karşılığının kuram

içerisindeki sınırlılığı da açık bir şekilde ortaya çıkar. Ayrıca Rawls adaleti tartışmaya açarken sınıfsal aidiyete değinmemeye özen gösterir. Sınıf savaşımı birikiminin hemen tümüyle görmezden gelinmesi Rawslçu düşüncenin sosyal adaletçi yanını zayıflatır. Zaten Rawls kişiler arasındaki gelir, servet ve statü farklarının sınıftan değil de bireysel başarıdan kaynaklandığı kanaatindedir (Peffer, 2001: 375). Bahsi geçen bu saptama onu liberal adalete daha da yaklaştırır.

Rawls'un adalet teorisinin liyâkat karşıtlığı, aslında biçim değiştirmiş bir liyâkat savunusu ya da kapitalizm olarak da görülebilir. Çünkü Hayek ve Friedman gibi pek çok yeni-sağcı kuramcı da kaynak tahsisi ile ahlâki liyâkat arasında zorunlu bir bağlantının olmadığı/olmayacağım savlar (Hayek, 1960: 85-102; Friedman, 1988: 161-6). Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla söyleyebiliriz ki, neo-liberal öğreti için adalet, pekâlâ liyâkatin dışında bir yerde tanımlanabilir. Rawls'un da adalet ile liyâkat arasındaki bağı koparark benzeri bir pozisyonda karar kılması manidardır.

Teorinin içeriğine dair analizi kapatmadan önce son olarak pozitif özgürlükçü mantığa değinilebilir. *Bir Adalet Teorisi,* hakkaniyet olarak adaleti formüle ederken kendisine pozitif özgürlükçü bir ortak aklı referans alır. Ancak hem pozitif özgürlüğe dair tercih hem de bu tür bir özgürlüğün teori içinde kurulma biçimi sorunludur. Her şeyden önce pozitif özgürlük düşüncesi, insan doğası hakkında belli ölçüde olumlu bir varsayımı öngerektirir. Ancak hem pozitif özgürlük bakımından insandaki iyiliğe inanmak hem de adalet teorisi gibi bir şey üzerinde durmak kendi içerisinde çelişkilidir. Çünkü insanlar iyiyse neden adalet teorisi gibi bir şeye ihtiyaç duyulmuştur, kötüyseler ya da en azından bencilseler nasıl olup da en az avantajlı olanlara en çok yararı sağlayacak bir adalet nosyonu hakkında anlaşmaya varmışlardır sorusunun Rawls düşüncesinde makul bir karşılığı yoktur (Öztürk, 2013: 97-8).

Pozitif özgürlük sorunsalı topluma müdahalenin sınırları bakımından da kritik bir rol oynar. Şöyle ki, fırsat eşitliği adına sivil anarşiye bir devlet müdahalesi gerekir. Ama Rawls, toplumun dönüştürülmesi sürecinde aşırıya gidilmemesi kanaatindedir. Eşitliği sağlamayı açıkça hükümetin görevi olarak görür. Ancak eşitsizlikle mücadele hiçbir durumda en dezavantajlı kesim için yürürlüğe konulacak telafi edici mekanizmalar dışında bir anlama sahip değildir. Bu bağlamda eşitlikçi siyasetin tüm toplumsal katmanlara doğru genişlemesini doğru bulmaz düşünür. Hattâ ona göre bazı toplumsal kurumlar, örneğin aile her türlü müdahaleden bağışık tutulmalıdır (Rawls, 1971: 74, 100-1, 278, 301). Bu alıntıdan açıkça anlaşıldığı üzere kuram, sol iyimserlikle ölçülü muhafazakârlık arasında gidip

gelen bir politik doğrultuda kendini açımlar ve eşitlikçi tutumu bir hayli sınırlı bir zeminde sonuç doğurur.

Eleştiriler ve sonuç yerine

Tartışmayı kapatırken Rawlsçu çözümlemenin ideolojik sınırları üzerine ve sosyal adaletçi tavır özelinde bir dizi farklı tespit ve eleştiri yapılabilir. Öncelikle Rawls'un teorisinin son kertede, yaşadığı çağın liberal-sosyal düzenini meşrulaştırmak amacını güden bir anlayışı karakterize ettiği söylenebilir. Bu kuram, siyasal sorunları hukuk sorunları cinsinden formüle etmeye eğilimli Anglo-Sakson düşünme tarzının bilinen hassasiyetlerini postmodern zamanlar bakımından yeniden ele alır (Skinner, 1991: 135-140). Bahsi geçen ele alış özelinde temel sorun başlangıç durumu uslamlamasında söz konusu olur. Rawls başlangıç durumunda kişilerin kendi çıkarlarını bilmediklerini varsayar. Kendi çıkarlarını bilmeyen insanların kendilerini nasıl bildikleri, dahası adalet ilkeleri gibi bir kurallar dizisi açısından nasıl olup da anlaşmaya vardıkları meselesi oldukça önemlidir. Rawls bize çıkardan, sınıftan, tarihten ve toplumdan bağımsız olarak sadece uslamlama düzeyinde adaletin doğru içeriğine ulaşabileceğimizi söyler. Peki, böyle bir şey gerçekten mümkün olabilir mi? Somut durum tümüyle bir kenara bırakılarak, sadece soyut bir inceleme nesnesi olarak ele alınabilir mi adalet? (Öztürk, 2013: 107).

Özel mülkiyetin yarattığı eşitsizliği adalet teorisi yoluyla denetim altına almaya çalışan Rawls, gerçek insanlık durumu konusunda ilgisizdir ve yine bu bağlamda insanların gereksinimleri bakımından susmayı tercih eder (Gray, 1989: 177-198). Dahası, üretime hemen hiç değinmeksizin dağıtım üzerinde duran düşünürün tutumu ikirciklidir (Harvey, 2003: 20). Bahsi geçen ikircikli tutum, sözleşme teorisinin iç işleyişi açısından ayrıca sonuç doğurur. Meselâ başlangıç durumundan itibaren ortaya konulan sayısız varsayım ve koşul, teorinin antidemokratik karakterini güçlendirmektedir. Çünkü Rawls, hem kendi aklını kullanabilen otonom bireylerin herkes için en makul olan adalet ilkelerine ulaşabileceğini öngörür hem de çok ayrıntılı bir yol haritası hazırlayarak, özgür iradenin özgürce hareket edebilme potansiyelini daha en başta kontrol altına almaya çalışır (Rawls, 2013: 105-6). Gelinen yer bakımından rahatlıkla denilebilir ki, nesnel adalet düzenine ulaşma isteği ve bu yolda ortaya konulan ayrıntıların düzeyi ile özerk birey nosyonu çelişmektedir.

Tabiî başlangıç durumundan itibaren teoriyi saran kurgusal ve ayrıntılı dil, sadece Rawls'un özgür iradeye yeterince güvenmediği noktasında şüpheleri arttırmakla kalmaz, aynı zamanda bu teorinin gerçek dünyanın

gerçek ilişkileri bakımından değerini daha da tartışmalı hale getirir. Şöyle ki, Rawls'un adalete ulaşmak için harcadığı devasa çaba ve bu yolda hemen tüm insani zaafları teori dışında bırakması gerçeği, yürütülen tartışmanın etik politiği bakımından büyük bir krize yol açmaktadır. Çünkü Rawls teorisi kusursuzlaştıkça, bu dünyada adalete ulaşma ihtimali de o ölçüde zayıflamaktadır (Öztürk, 2013: 106-7).

Son olarak Rawls'un adalet nosyonunun apolitik bir niteliğe sahip olduğu gerçeği üzerinde durulabilir. Şüphesiz ki onun için sosyal adaletçi bir düzen ile siyasal demokrasi birbirini tamamlayan şeylerdir. Ancak siyasal demokrasiyi toplumsal demokrasiyle ya da ahlâki özerkliği katılımcı erdemlerle tamamlama konusunda çok da istekli değildir düşünür. Katılıma karşı bu soğuk tutum, Rawls düşüncesinin sosyal adaletçi-pozitif özgürlükçü yanma gölge düşünür. Çünkü katılıma karşı mesafeli tavır, negatif özgürlük yanlısı elitist reformculuğun bilinen işaretleri arasında sayılabilir (Peffer, 2001: 390-5). Bu son hatırlatma bakımından rahatlıkla denilebilir ki, Rawls sosyal adalet yanlısıdır. Ama onun dizgesinde sosyal adalet, ne genel olarak siyasetin ne de özel olarak siyasi çekişmenin konusu değildir.

KAYNAKÇA

Aral, Vecdi, (1992), *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitapevi, İstanbul.

Arnhart, Larry, (2004), *Siyasi Düşünce Tarihi*, (Çev. Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara.

Brenkert, George G., (1998), *Marx'ın Özgürlük Etiği*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Çırakman, Elif, (2005), "Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not", *Doğu Batı*, Sayı. 13, s. 179-200.

Friedman, Milton, (1988), *Kapitalizm ve Özgürlük*, (Çev.: Doğan Erberk-Nilgün Himmetoğlu), Altın Kitaplar, İstanbul.

Gorowitz, Samuel, (1981), "John Rawls: Bir Adalet Kuramı", Crespigny, A. De ve Minogue, K. R. (Ed.), *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Remzi Yayınları, İstanbul.

Gorr, Michael, (1998), "Rawls on Natural Inequality", Corlett, J. A. (Ed.), *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*, St. Martin's Press, New York.

Gray, John, (1989), *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Routledge, Londra ve New York.

Gray, John, (2003), *Liberalizmin İki Yüzü*, (Çev. Koray Değirmenci), Dost Yayınları, Ankara.

Gray, John, (2004), *Post-Liberalizm*, (Çev. Müfit Günay), Dost Yayınları, Ankara.

Gürkan, Ülker, (2001), "Sosyal Adalet", Güriz, Adnan (Ed.), *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Harvey, David, (2003), *Sosyal Adalet ve Şehir*, (Çev.: Mehmet Moralı), Metis Yayınları, İstanbul.

Hayek, Friedrich A., (1960), *The Constitution of Liberty*, Universirty of Chicago Press, Chicago.

Hünler, Solmaz Zelyüt, (1997), *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara.

Köker, Levent, (1990), "Demokrasi ve Sosyal Adalet", *Türkiye Günlüğü,* Sayı. 11.

Kymlicka, Will, (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesi*, (Çev. Ebru Kılıç), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Lyons, David, (1999), "Rawls versus Utilitarianism", Richardson, Henry S. (Ed.), *Opponents and Implication of A Theory of Justice*, Garland Pub, New York, London, ss. 1-11.

Öktem, Niyazi, (2001), "Adalet Kavramı ve Sosyal Realite", Güriz, Adnan (Ed.), *Adalet Kavramı*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Özlem, Doğan, (2000-1), "Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek", *Doğu Batı,* Sayı 13.

Öztürk, Armağan, (2008), "II. Rawls Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", Öztürk, Armağan (Ed.), *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Dipnot Yayınları, Ankara, ss. 9-30.

Öztürk, Armağan, (2013), *Liberal Adalet*, Doruk Yayınları, İstanbul.

Peffer, R. G., (2001), *Marksizm, Ahlâk ve Toplumsal Adalet*, (Çev. Yavuz Alogan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Parijs, Philippe Van, (1991), "Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case For an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs,* Vol. 20, ss. 101-131.

Rawls, John, (1971), *A Theory of Juctice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Rawls, John, (2001), *Collected Papers*, Harvard University Press, Massachusetts.

Rawls, John, (2003), *Justice as Fairness: A Restatement,* Harvard University Press, Massachusetts.

Ryan, Alan, (1996), "Justice in General", Ryan, Alan (Ed.), *Justice,* Oxford University Press, Oxford.

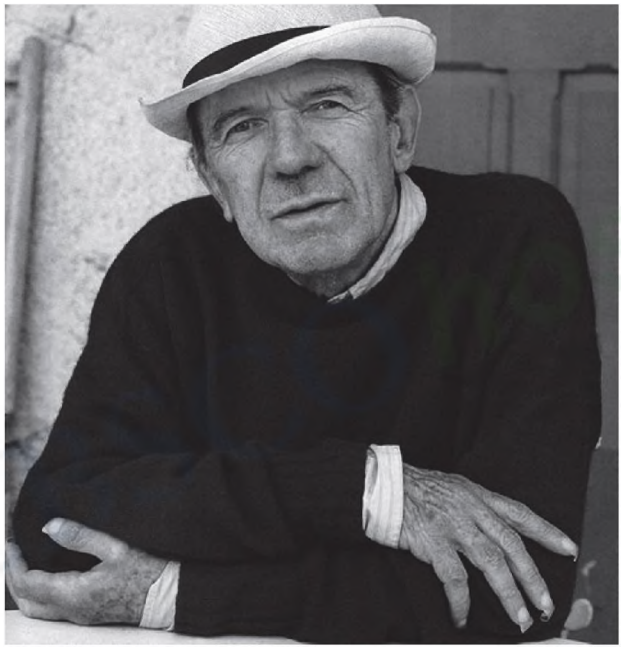
Ryan, Alan (1997), "John Rawls", Skinner, Quentin (Ed.), *Çağdaş Temel Kuramlar*, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 132-155.

Skinner, Quentin, (1991), *Çağdaş Temel Kuramlar*, Ryan, Alan (Ed.), Vadi Yayınları, Ankara.

Solomon, Robert C., (2004), *Adalet Tutkusu*, (Çev. Ertuğ Altınay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Üstel, Füsun, (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Yayınları, Ankara.

Zuchert, Michael, (1981), "Justice Deserted: A Critique of Rawls's Theory of Justice", *Polity,* Vol. 13, ss. 466-483.



Gilles Deleuze

GILLES DELEUZE'ÜN DÜŞÜNCESİNDE GÖÇEBELİK VE VİRTÜELLİK

Süreyya Su

Gilles Deleuze, kategorileştirmelere karşı isyankâr, özdeşleşmelerden kaçan, sürekli oluş halinde, bir fark ve olay felsefecisidir. O sürekli iki ya da daha çok nokta arasında hareket halinde, sabitleşmeden uzak kalarak özgürlüğün farklı deneyimlerini keşfetmek amacıyla düşünceyi göçebeleştiren ve felsefeye yeni bir dinamizm ile yaratıcılık kazandıran virtüel ve edimsel unsurların oluşturduğu çokluğun peşinde olmuştur. O, sürekli düşüncede "alaşım"ın ya da "başkalaşım"ın imkânlarım sınamıştır. Deleuze'ü şöyle tanıtabiliriz: 20. yüzyılın ikinci yarısında Batı felsefesinde meydana gelmiş ve etkisi sonraki yüzyılda daha açık görülebilen –Foucault bunu ilk vurgulayandı–[1] kritik bir olaydır. Öyle ki, günümüzde postmodern olarak adlandırılan çağdaş siyasal, toplumsal, kültürel ve sanatsal durumları sorunsallaştırmak ve açıklamak için onun Guattari ile beraber ve diğer kendi üretimlerinde icat ettiği kavramları, ürettiği fikirleri kendi-

[1] Michel Foucault, Deleuze'ün iki önemli kitabı, *Différence and Répétition* ve *Logic of Sense* üzerine önemli makaleler yazmıştır. Bunlar, "Ariadne Kendini Astı" ve "Theatrum Philosophicum" adlı makalelerdir. Bkz. Michel Foucault, *Felsefe Sahnesi*, çev: Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2004, ss. 179-183 ve 202-229.

sine gönderme yapalım ya da yapmayalım, kullanmak bir zaruret teşkil ediyor. Gerçekten de bugün felsefe, sanat, edebiyat, kültür, sosyoloji, psikanaliz vb. alanlarda güncel meselelerle ilgilenen hangi teorisyenin veya eleştirmenin yanında taşıdığı küçük alet çantasında Deleuze'ün icat ettiği bir kavram yoktur ki?

Deleuze, özgünlüğünü öncelikle felsefe tarihinde, ama bunun yanında sanatta ve edebiyatta ilişkiye girdiği filozof, sanatçı ve yazarları yineleyerek ortaya çıkardığı farkla üretir. Onun okumalarında her filozof ve yazar/sanatçı farklı bağlamlarda kendi eserine yerleşerek yeniden yorumlanır. Bir anlamda Deleuze, çağdaş sanatın bir üretim biçimi olan postprodüksiyon gibi, ilişkisel bir tarzda, başkalarının tozlu raflarda unutulmuş ya da göz ardı edilmiş eserlerini yeniden yorumlayarak onlardaki gizil gücü açığa çıkartır. Deleuze, sıklıkla başka filozofların ve sanatçıların maskelerini takarak konuşmayı tercih eder.

Bir maskeden diğerine, kitaplar arasında onun düşüncesi, az rastlanır bir eleştirel yoğunlukla ve güçle durmaksızın, ısrarla şu birkaç anahtar sorunun peşinde koşar: Oluş ve olayları düşünmenin yollarım nasıl bulmalı? Sabit, değişmeyen, hareketsiz, durağan olduğu varsayılanı seyretmek yerine hareket eden, üreten, keşfeden, kaçan, oluşan, dönüşen ve ansızın belirivereni nasıl kavramalı? Yoğunluklarının hızıyla hareket eden göçebe modellerin heyecanları, tavırları, ifadeleri, özgürleştirici firar çizgileri ve her biri tek başına bir evreni tanımlayan bedenlerin yaratıcı arzuları varken, tek bir dünya, tek bir zaman, tek bir dil, tek bir beden, tek bir zihinden bahsedilmesi niye? Ve asıl soru: Platon'dan Hegel'e dek olmazsa olmaz kabul edilen hakikat, özne, akıl ve diğer metafizik hurafeler aslında işe yaramaz, sahte ve gülünç durumda olduklarına göre, felsefe yeniden nasıl kurulmalıdır? Heideggerci bir sorudur bu; çünkü Heidegger de "sahih düşünce" olarak felsefenin imkânlarını aramıştı hep. Bu uğurda Antik Yunan'a ve kırsal imajlara bağlanmıştı. Deleuze ise, bir "sahih düşünce" değil de bir "yaban düşünce"nin peşinde gibidir daha çok ve şizoid ya da göçebe imajlara bağlanmıştır. Her ikisi de aklın, düşünmenin gerçek düşmanı olduğunun bilincindedirler.

Deleuze'e göre felsefe, var olanı bilmeye ya da yorumlamaya yönelik bir düşünce etkinliği değildir. O, bilakis, düşüncenin kendisinin düşünce imajını ve onun kartografisini çizdiği bir etkinliktir. Yani, temelde "düşünmek neye verilen addır?" sorusuyla ilgilenir. Düşünce imajının ve güçlerinin toplamı olan felsefe, bugüne yeni hayat biçimleri ve imkânları sunmaya ancak bu şekilde muktedir olabilir; aksi takdirde felsefe, geride kalan ve eskimiş düşüncelerin bir tefsiri olarak kalacaktır. Düşüncenin dinamizmi, felsefeyi bir düşünce imajı olarak okumayı gerekli kılar. Nietzs-

che üzerine bir söyleşide Deleuze, felsefenin nasıl bir görev üstlenmesi gerektiğine dair şöyle der: "Felsefe olup bitene uygun düşünme biçimleri, düşüncenin, 'düşünmenin ne demek olduğunun' yeni bir kavrayışını yaratmalıdır. Başka yerlerde, başka düzlemlerde gerçekleştirilen ya da hazırlanan devrimleri kendi adına yapmak zorundadır. Felsefe, 'eleştiri'den ayrılamaz."[2]

Deleuze'e göre felsefe, sadece gerçeklikle ilgili belli yöntemler ve prosedürlere bağlı kalınarak yapılan ve düşüncede bir uzmanlığı gerektiren teorik bir disiplin değildir. Bilakis o, hayatı olduğu gibi sunan bir kavram yaratma pratiğidir. Deleuze, hayatı bir ayrımlar ve oluşlar bütünü olarak düşünür. Bu oluşlar bütünü de sadece mantık ilkeleriyle açıklanabilecek bir niteliğe sahip değildir. Deleuze'e göre, "resmî filozoflar" hayata ilişkin kavramları sadece mantık ilkeleriyle ortaya koyduğundan, hayatın ayrım ve oluşlarım göz ardı ederler. Mantık ilkelerine dayalı kavramsallaştırmada her zaman *bir*, *çok*'tan önce gelir.

Öyleyse, hayatla uyumlu bir felsefe için önemli olan, çokluğu, oluşu ve ayrımları içine alan kavramsallaştırmalar yapmaktır. Olan biteni farklılığı ile yakalamak, mantık ilkelerine dayalı soyutlama yapmak değil, rasyonel kavramların dışarıda bıraktığını doğrudan doğruya kavrayıp aktarmaktır. Bunu gerçekleştirmek, düşünmenin tüm yönlerinin de, yani bastırılmış yönlerinin ele alınmasıyla mümkündür. Deleuze için felsefenin ihtiyaç duyduğu şey, özdeşlik ve tasarım kavramlarına indirgenemeyen bir kavramsal yaratıcılıktır. Başka deyişle, mantık ilkelerinin esiri olmayan, kavramları doğrudan sergileyen bir tür ampirizm (aşkın ampirizm).[3]

"Felsefenin kesinlikle güncel kalan bir işlevi vardır: kavramlar yaratmak. Hiçbir şey onun yerine bunu yapamaz."[4] Fakat burada Deleuze'ün kastettiği kavram, rasyonel olmaktan çok, duygusal niteliklidir. Felsefe rasyonel olmayan kavramın peşinde olmalıdır. Felsefenin yalnızca kavramlar aracılığıyla felsefi bir anlayışa değil, aynı zamanda algılarla ve duygularla işleyen, rasyonel olmayan estetik ya da sanatsal bir anlayışa da ihtiyacı vardır. Felsefe, felsefe olmayanla esaslı ve olumlu bir ilişki içindedir. Bu yüzden Deleuze, sebatla, felsefenin dışında olanla ilgilenir ve rasyonel kavramsallaştırmanın dışarıda bıraktıklarını, yani düşünce imajının dışsal bileşenlerini arar. Deleuze'deki rasyonel olmayan düşünceye bu yönelim, algı ile akıl arasındaki gerilimi aşmak için bir çabaya karşılık gelir.

---

[2] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Öteki Metinler (1953-1974)*, haz. David Lapoujade, çev: Ferhat Taylan ve Hakan Yücefer, Bağlam, 2009, ss. 216-17.
[3] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev: İnci Uysal, Norgunk, 2006, s. 103
[4] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 154.

> Algının nesneye düşkün olması gibi akıl da nesnelliğe düşkündür. Akıl, kendi kendine keşfedebileceği veya elde edebileceği veya iletebileceği nesnel içerikleri, apaçık nesnel anlamlamaları düşler. Demek ki akıl da algı kadar nesnelcidir. Algı duyumsanabilir nesneyi kavrama görevini yüklenirken aynı anda akıl da nesnel anlamlamaları kavrama görevini yüklenir. Çünkü algı, gerçekliğin görülmesi ve gözlemlenmesi gerektiğine inanır; akıl ise, hakikatin söylenmesi ve ifade edilmesi gerektiğine inanır.[5]

Akıl ve algıyı "düşünce imajı"nda birleştirme çabası, Deleuze'ün felsefe yaklaşımının temelini oluşturur. Deleuze, bir sanatçı/filozof olarak kavramı "kavram olmayan"la aşmaya çalışır. Bunun bir örneğini, *Duyunun Mantığı* (*Logique de Sens*) adlı kitabında Platon üzerine bir okumayla gösterir. Platonculuğu yıkmak için, Platon'da gizli olanın ifşa edilmesi, açıkça ortaya serilmesi gerektiğini düşünür. İlk olarak, aslın kopyaya önceliğinin ve modelin imaja önceliğinin reddedilmesi; daha sonra ise, kopyanın ve imajın yüceltilmesi gerekmektedir.[6] Bir diğer en önemli kitabı, *Fark ve Tekrar* (*Différence et Répetition*) adlı kitabında da, yeni bir özne ve zaman düşüncesi, neredeyse tüm felsefi mirasla bağlarını koparan ve metafizik kuleyi yıkan bir yaklaşım geliştirerek özdeşlik ilkesini tasfiye eder.[7] Böylece özne ve nesne ilişkisi çözülmüş, bozulmuş olur. Mekândaki konumlarıyla birbirinden ayrılan tekil, benzersiz şeyler vardır ve biz onların birbirlerine eş olduklarını iddia etsek bile, öyle değillerdir. Özne önceden var değildir; dünyayı oluşturan temsil etmeleri o üretmez. Aksine, öznenin kendisi gerçekliğin ve içkinliğin çok çeşitli oyunlarıyla üretilir. Bir tür yığışım gibi beliren, birbirleriyle kesişen çizgilerden oluşan bir yumaktır özne. Özne, içinde doğduğu hareketlilikle oluşan, değişen ve girdiği her yeni ilişkiyle farklılık gösteren bir düğümdür.

Deleuze'ün düşüncesinde yalnızca diziler, süreçler ve dönüşümler vardır. Bunu, onun eserlerinde açıkça görebiliriz. Onun eserinde düşünce tek bir çizgi üzerinde aşamalar halinde ilerlemez, ama güzergâhlar ya da bağımsız akışlarla bir ağ biçiminde, bir yayladan diğerine hareketlerle, ikili oluşlar olarak diyaloglarda oluşur. Onun referansları, felsefenin alışıldık biçimde kendisine yakın bildiği referanslar değildir. Lewis Caroll'dan Antonin Artaud'ya, Herman Melville'den Samuel Beckett'a şizofren, göçebe, sanatçı kişiliklerle yolu kesişir hep. Onun eserlerinde, kuram ile

[5] Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev: Ayşe Meral, Kabalcı, 2004, s. 37.
[6] Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester & Charles Stivale, The Athlone Press, London, 1990.
[7] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, The Athlone Press, London, 1994.

kurgu arasındaki ya da felsefe ile edebiyat arasındaki ayırıcı çizgi silikleşir, hattâ geçersiz kılınır. Deleuze, Proust'tan bir göstergebilim, Sacher-Masoch'tan bir sözleşme teorisi çıkarmaya çalışmıştır. Bu tür aykırı girişimler uzar gider. Deleuze, herhangi bir yazarda ya da filozofta hiç düşünülmeyeni düşünmeye çalışır. Her yeni okuma onu belki kendisinin de şaşırdığı bir anlama ulaştırır. Onun göçebe düşüncesi farklı deneyimlere açılan bir serüvendir. Nitekim bu serüven rastlantısal olduğu kadar, görgüldür de. Francis Bacon'ın sanatında *Duyumsamanın Mantığı*'nı, Kafka' nın romanlarında minör edebiyatı, sinemalarda imajın dönüşümünü keşfeder. Deleuze, hareketsiz bir malzeme üzerine, önceden belirlenmiş şemaları tutturarak değil, belirsizliğini kabul ettiği hayatın akışının kendisini değiştirmesine razı olarak araştırır. Dolayısıyla, Deleuze'e eşlik ederek düşünmek, bir akıl deneyiminden çok, bir yaşam deneyimidir. Onunla düşünmek duy(g)usal bir serüven, algısal bir gelişimdir.

ANTİ-HEGEL

Deleuze'ün felsefesinin hareket noktası ve onun teorik temeli, genel olarak Batılı metafizik düşüncesine karşı olmakla beraber, özelde Hegelci geleneğe topyekûn bir karşıtlık içinde bulunur. 1960'larda olgunluğa erişen modern Fransız düşüncesi için Hegel büyük ölçüde antagonizm odağı durumundaki düzen ve otorite figürüydü. Deleuze, bu yaklaşımın önemli bir temsilcisi olarak şöyle der: "Hepsinden öte, nefret ettiğim şey Hegelcilik ve diyalektikti."[8] Bununla beraber, bu antagonizmi değerlendirebilmek için, bu zaman dilimi içinde, modern Fransız düşüncesinde Hegel'in halen majör bir figür olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Kojève, Hyppolite, Châtelet, Bataille ve Sartre'a kadar birçok felsefecinin etkili okuma ve yorumlarının bir sonucu olarak, Hegel, felsefi spekülasyon, toplumsal teori ve politik eylemin kaçınılmaz merkezî unsuru olarak düşünsel ufukta hâlâ parlaklığını koruyordu. 1968'de Châtelet, her filozofun Hegel'le başlaması gerektiği görüşündeydi; çünkü Hegel, hâlâ birçok düşünürün merkezinde olduğu bir ufku, bir dili, bir kodu belirlemekteydi. Hegel bu yüzden onlar için Platon ne ise oydu.[9]

Buna rağmen modern Fransız düşüncesindeki aslî sorunsallardan biri, Hegelci bir temelden nasıl kurtulunacağı olmuştur. Bunun örnekleri Althusser'den Deleuze'e kadar görülebilir. Bu sorunun büyüklüğünü anla-

[8] Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 104.
[9] Michael Hardt, *Gilles Deleuze, Felsefede Bir Çıraklık*, çev: İ. Öğretir ve A. Utku, Birey Yayınları, 2002, s. 14.

mak için özgül toplumsal ve tarihsel bağlamda böyle bir projeyle karşı karşıya kalmanın ciddi açmazlarını bilmek gerekir. Châtelet, tuhaf bir diyalektik tarzda, Hegelciliğe karşı çıkmanın yegâne geçerli yolunun, Hegel'i, felsefenin olumsuz temeli kılmak olduğunu ileri sürmüştür. Başlangıçta Hegel'i muhatap almayı, onu aktif bir biçimde reddetmeyi ihmal edenler ve Hegel'e basitçe sırtını dönmeye kalkışanlar, kendilerini Hegelci sorunsalın önemsiz tekrarları arasında bulma riskiyle karşı karşıyadırlar:

> Kesinlikle, Hegel'i görmezden gelen birçok çağdaş felsefi proje var. (...) Mutlak başlangıçların yanlış anlamıyla uğraşıyorlar ve üstelik, kendilerini iyi bir dayanak noktasından da mahrum bırakıyorlar. Marx ve Nietzsche gibi Hegel'le başlamak onunla bitirmekten daha iyidir.[10]

Hegelcilik, kendisini göz ardı etmeye kalkışsak da, ister istemez bizi içine çeken güçlü bir girdap gibidir. Ama Deleuze, bu girdaba kapılmadan bir felsefi proje geliştirebilmek için gerekli bir dayanak noktası aramakta ısrarlıydı.

Bu açıdan bakıldığı zaman, Deleuze'ün erken çalışmaları böyle bir arayışın ürünleri olarak okunabilir. Onun felsefe tarihine yönelik, Hume' dan Spinoza'ya kadar incelemelerinde döneminin genelleşmiş Hegel karşıtlığının şiddetli bir yoğunlaşmasını görebiliriz. Deleuze, Châtelet'nin yapılması gerektiğini söylediği gibi titiz bir felsefi çürütmeyle Hegelcilik ve diyalektik düşünceyi doğrudan karşısına almaya kalkışmıştır. Böyle bir şeye kalkışırken Hegelciliğin kayda değer unsurlarım ayıklamak, idealist kabuğundan materyalist çekirdeğini çıkartmak gibi beyhude çabalara girmemiş, daha çok gerçek bir özerkliği, tüm Hegelci sorunsaldan teorik bir ayrılmayı sağlayacak tarzda bütüncül bir eleştiriyi ve olumsuz diyalektik çerçevenin reddini dile getirmeye çalışmıştır. Deleuze, kendi kuşağı içinde Hegelciliği en fazla hedef almış ve en sert saldırıyı gerçekleştirmiş düşünürlerden biridir. Bununla birlikte muhtemelen kültürel ve felsefi paradigma çok dirençli olduğu için, onun Hegelci sorunsaldan kopma girişimi hemen başarılı sonuçlar vermemiştir. Gene de Deleuze, Hegelci sorunsaldan kurtulmada ve Hegelci sorunsaldan ayrı, alternatif bir düşünce alanı açmada en ileriye giden düşünürlerden biri olmuştur.[11]

Deleuze'ün bütüncül eleştirisi öylesine mutlak bir yıkımı içerir ki, doğru olarak kabul edilen her şeyi sorgulamak zorunlu hale gelir. Belirtilmesi gereken bir husus da, Hegelci ontolojinin reddinin Deleuze'ü ontolojiden tamamen uzaklaştırmadığıdır. Varlığın önceden kurulmuş yapısını

[10] Akt. Michael Hardt, *a.g.e.*, s. 14.
[11] Michael Hardt, *a.g.e.*, s. 16.

ya da herhangi bir teleolojik varoluş düzenini kabul etmemekle birlikte Deleuze hâlâ ontolojinin sınırları içinde çalışmaktadır. Hegelci ontolojiyi reddetmek Deleuze için ontolojiyi topyekûn reddetmeyi gerektirmemektedir. Deleuze bunun yerine ontolojik alan içindeki alternatifleri sınamaktadır. Ancak Deleuze, bu arayışında Heideggerci ontolojiye geri dönüp teslim olmaktan da uzak durmaya çalışır. Deleuze, varlığın herhangi bir derin ve örtük temelini reddeden, tam olarak içkin ve materyalist bir ontolojik söylemin olanaklarını sınar.[12] Deleuze herhangi bir entelektüalist varlık açıklamasını, varlığı düşünceye tâbi kılacak ve düşünmeyi en yüksek varlık biçimi olarak sunacak tarzda herhangi bir açıklamayı kabul etmez. Bunun yerine varlığın temeli olarak pratik anlayışının peşinden gider. Spinoza, pratiği ontolojinin merkezine oturtmuştur. Spinoza'da pratik, ontolojinin kurucu unsurudur. Deleuze, Spinoza'nın pratik felsefesinde Hegelci sorunsaldan gerçek bir özerkliğin imkânını keşfeder.[13]

Deleuze, Nietzsche üzerine incelemesinde de, Spinoza üzerine incelemesinde olduğu gibi Hegel'e karşı bir antagonizmin yönlendirdiği çözümleme yapar. *Nietzsche ve Felsefe*'nin birçok pasajında Deleuze'ün okuma biçiminin hâkim ve merkezî unsuru olarak Hegel'e karşıtlığını görürüz. Deleuze, Nietzsche'yi Hegel'in tam karşısında konumlandırarak okur: "Eğer temel kavramlarının 'kime karşı' yöneltildiğini göremezsek, Nietzsche'nin eserinin tümünü yanlış anlarız. Hegelci temalar bu eserde savaşılan düşman olarak sunulmuştur."[14] "Hegel karşıtlığı Nietzsche'nin eserine en başat konum olarak yayılır."[15] Deleuze'e göre Nietzsche'nin felsefesini "bir mutlak anti-diyalektik" biçimlendirir. Deleuze'e göre, Hegel felsefesinin daima birleştirici bir senteze yöneldiği yerde, Nietzsche, aksine çeşitlilik içinde çokluğu olumlamaktadır. Deleuze'ün incelemesinin majör söylemi, Nietzsche'nin eserinin bütününün Hegelci diyalektiğe polemiksel bir cevap olduğu iddiasını taşır. Dolayısıyla Deleuze'ün Nietzsche okumasındaki asıl saik, Hegel'le doğrudan bir yüzleşme ihtiyacıdır. Örneğin Deleuze, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'nü Hegel'e karşı sert bir saldırı olarak okur. Nietzsche'nin burada yaptığı, Hegel'in köle-efendi diyalektiğini tersine çevirmektir.

Nietzsche, Hegel'in ünlü "olumsuzlamanın olumsuzlaması" projesine karşı ciddi bir karşı koyuşla, onun yerine bir "olumlama" felsefesi yerleştirmeyi hedefler. Deleuze, Hegel'in köle-efendi diyalektiğindeki efendinin "ben iyiyim; öyleyse sen kötüsün" ve kölenin "sen kötüsün; öyleyse

[12] Michael Hardt, *a.g.e.*, s. 18.
[13] Michael Hardt, *a.g.e.*, s. 20.
[14] Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, çev: Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, 2010, s. 162.
[15] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 8.

ben iyiyim" formüllerini dramatizasyon metoduyla ele alır.[16] Bu metotta köle olumsuz yargıdan (sen kötüsün) olumlu yargıya (öyleyse ben iyiyim) hareket ederken, efendi, kendisiyle ilgili olumlu yargıdan (ben iyiyim) başkasıyla ilgili olumsuz yargıya doğru hareket eder. Nietzsche'nin etkin ve tepkisel güç tipolojisinde olumlama ve olumsuzlamanın karşılıklı etkileşimini izleyerek Deleuze, üstinsanda temsil edilen Nietzsche'nin çokluk ve farkın olumlaması metaforunun, Hegelci diyalektiğin hazırladığı sentezlenmiş birlik olarak insan varlığı kavrayışına karşılık olarak sunulduğu sonucuna varır.[17]

Bu bağlamda değerler, "yargılayanların ve değerlendirenlerin varlık tarzlarından ve varoluş kiplerinden"[18] kaynaklanırlar ve tüm varlık tarzları yüksek ya da alçak, soylu ya da bayağıdır. Soylu varoluş kipi gerçekte etkin ve olumlayıcıyken, bayağı varoluş kipi tepkisel ve olumsuzdur. Değerler, varlık tarzları aracılığıyla yaratılır ve kökenleri daima yüksek ve alçak, soylu ve bayağı arasındaki farkla gösterilir.

Öyleyse, değerlerin kökeninde yatan farktır, fakat farkları yaratmanın iki ayrı yolu vardır: Biri olumlayıcı biri de olumsuz. Olumlayıcı ve soylu yol efendinin yoludur. Efendi kendisini olumlar ve kendisini iyi olarak tanımlar; sonra kölenin bayağılığını tanır ve köleyi kötü olarak adlandırmada kendisinin köleden farkını olumlar. Köle, tersine efendisine kızar ve onu kötü olarak adlandırır. Kölenin başlangıç edimi bir tepki, efendi üzerine olumsuz bir değerlendirmedir ve kendisini iyi olarak ilân etmesi basitçe bir ikinci tepki, bir ikinci olumsuzlamadır. Yani efendi, "ben iyiyim, öyleyse o kötüdür" derken köle, "o iyi değildir, öyleyse ben de iyi olmayan değilim" demektedir. Kölenin mukayesesi dolambaçlıdır: o, bir olumlamaya varmak için iki olumsuzlamaya gereksinim duyar.[19] Köle, düşüncesi Hegel'inki gibi çelişme ve olumsuzlama yoluyla ilerleyen ve yalnızca bir "olumsuzlamanın olumsuzlaması" aracılığıyla olumlamaya ulaşan gizli bir Hegelcidir. Köle tıpkı Hegel gibi, efendiliği anlayamaz, çünkü efendinin iktidarı arzuladığını ve kölenin katında tanınmayı, kendi karşıtında kendi gücünün bir temsilini aradığını varsayar. Fakat Nietzsche, bunun kölenin efendilik kavrayışından başka bir şey olmadığında ısrar eder. Ancak güçsüz olanlar iktidarı arzularlar ve tepkisel olanlar başka birinin katında kendi güçlerinin onaylanmasına ihtiyaç duyarlar. Efendi, kendi gücünün tanınmasını ya da temsilini ve kendisinin köleden farkının sonradan gelen bir olumlamasını, bir "olumlamanın olumlamasını" aramaz.

[16] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, ss. 78-89.
[17] Alan D. Schrift, "Nietzsche'nin Fransız Mirası", çev: Ali Utku, *Tezkire* 35, 2003, s. 130.
[18] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, ss. 1-2.
[19] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 123.

Efendi kendi farkını olumlar, köle farklı olanı inkâr eder. Biri fark ve olumlama aracılığıyla, diğeri çelişme ve olumsuzlama aracılığıyla fark üretir.[20]

Demek ki, değerlerin değerlendirilmesi, değerlerin farklılık kökeniyle, bu değerleri yaratan yaşam tarzının bir belirlenimiyle başlamalıdır. Bu tür bir değerlendirme, zorunlu olarak yorumu içerir; çünkü bir yaşam tarzının değerleri her şeye nüfuz eder ve onlara kendi anlamlarını verir. Örneğin efendinin iyi ve kötüsünün kölenin iyi ve kötüsüyle hiçbir alâkası yoktur. Ancak iyi ve kötünün ayırt edici bir yorumu onların birbirlerine karşı anlamlarını açığa çıkarır. Bir şeyin anlamı, o şeyi temellük eden, onu sömüren, onu elinde tutan veya onda ifade bulan gücün bir işlevidir. Bir fenomen de, "anlamını varolan bir güçte bulan bir gösterge, bir semptomdur."[21] Nietzsche'de tüm felsefe bir semptomatoloji, bir göstergebilim haline gelmiştir. Nietzsche, "bu ne anlama geliyor?" değil, "bu anlamı üreten kimdir?" sorusunu sorar. İyi ve kötü hiçbir özgül anlama sahip değildir; fakat konuşanın yaşam tarzının semptomlarıdır. Kelimeler, bir efendinin ya da bir kölenin ağzına yerleştirilerek anlamları belirlenebilir.

Yorum ve değerlendirme, Nietzsche'nin eleştirel felsefesinin araçlarıdır; fakat Deleuze bu eleştirinin kendisinin hiçbir şekilde tarafsız ya da önyargısız olmadığını öne sürer. Her değerlendirme bir yaşam tarzını ifade eder ve her yorum bir varoluş kipinin semptomudur. Nietzsche'nin nihai hedefi, başlangıcından beri Batı felsefesine egemen olan olumsuz ve tepkisel düşüncenin yerine geçecek olumlayıcı ve etkin bir düşünceye işlerlik kazandırmaktır. Etkin değerlendirme hem değerlerin yaratımını ve hem de olumsuz değerlerin olumlayıcı yıkımını içerir. Nietzsche'nin eleştirisi olumsuz değil olumlayıcıdır ve yeni değerlerin yaratılmasından ayrılamaz. Nietzsche'nin amacı, hem semptomları okuyan ve tedavi eden bir yorumlayıcı-hekim, hem de olumsuz değerleri yıkan ve yeni değerler yaratan değerlendirici-sanatçı olan olumlayıcı, yasa koyucu bir filozof olmaktır.[22]

Düşünce daima yorum ve değerlendirmedir ve onu elinde bulunduran güçlere bağlı olarak ya soylu ya da bayağıdır. Düşünce etkinleştiği zaman, olumsuz olan her şeyin sevinçli bir yıkımıyla ve yaşamın yeni imkânlarının bir yaratımıyla sonuçlanır. Deleuze, tepkisel Hegel'in karşısına yerleştirdiği Nietzsche'yi bir etkin filozof örneği, tepki ve olumsuzluk semptomlarının şifresini çözen bir hekim ve yeni bir düşünce imgesi ya-

[20] Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari*, çev: İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yayınları, 2002, s. 29.
[21] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 16.
[22] Gilles Deleuze, *a.g.e.*, s. 103.

ratan ve onun işlerlik kazanması için yeni biçimler icat eden bir sanatçı olarak görür.[23]

> Bu filozof imgesi aslında en yaşlı, en eski olanıdır. Bu, Sokrates öncesi düşünürün, 'fizyolog'un ve sanatçının, dünyayı yorumlayanın ve değerlendirenin imgesidir. Gelecek ve kökensel olan arasındaki bu yakınlık nasıl anlaşılmalı? Geleceğin filozofu aynı zamanda eski dünyaların, dorukların ve mağaraların kâşifidir ve yalnızca, özünde unutulmuş bir şeyi anımsaması sayesinde yaratır. Bu şey, Nietzsche'ye göre, düşüncenin ve hayatın birliğidir.[24]

FELSEFE?

Yirminci yüzyılda iki filozof, felsefenin ve düşünmenin aslında ne olduğu ve/veya nasıl olması gerektiği ile ilgili önemli metinler ortaya koydular: Heidegger ve Deleuze. Her ikisinin benzer başlıkları taşıyan metinleri özellikle dikkat çekici: *Nedir Bu Felsefe*? ve *Felsefe Nedir*?[25] Biri Varlık sorusu diğeri Olay sorusu üzerine düşünmüş iki felsefecinin, birbirinden çok farklı bir yaklaşımla konuyu ele almalarına rağmen, birçok noktada buluşmaları, özellikle ortak bir duyarlığı paylaşmaları çok önemli. Hem Heidegger, hem Deleuze için düşüncenin gücü ve dinamizmi diyaloglarda veya sohbetlerde ortaya çıkar. Felsefe bir diyalogdur, sohbettir, bir yoldur, bir yolda oluştur. Konu konuyu açа açа ilerleyen bir sohbet, kavramlar arasında geçen sürekli bir yorumlama ve anlamlandırma serüveni ve bu serüvende bilgelikle ve bilgelerle kurulan bir dostluk ilişkisidir. Heidegger'e göre, felsefe yapmaya filozoflarla ilişkiye girdiğimiz zaman başlarız. Fakat bu ilişki, sadece bir mürşit ve mürit arasındaki ya da hoca ve talebesi arasındaki gibi bir meşke benzemez; daha çok bir müzakereye benzer. Heidegger'e göre, filozoflarla yaptığımız diyalog varlık üzerinedir ve böylece felsefe başlar. Varlık sorusu felsefenin temel koşuludur ve bu yüzden ilk felsefe ontolojidir.

Heidegger, Platon ve Aristoteles'ten itibaren Batı felsefesinin hep "varolan" ile ilgilenerek, asıl düşünülmesi gereken "Varlık" sorusunu unuttuğunu ileri sürer. Batı felsefe tarihindeki hiçbir filozof "Varlık nedir?" sorusunu sormamış ve "Varlık" ile "varolan" arasındaki ontolojik ayrımı fark edememiştir. Çünkü Varlık sorusu Aristoteles'ten beri, bir *aporia* (çıkmaz) olarak görülmüştür. Bunu Aristoteles *Metafizik*'te şöyle dile ge-

[23] Ronald Bogue, *a.g.e.*, s. 32.
[24] Gilles Deleuze, *Nietzsche*, çev: İlke Karadağ, Otonom Yayınları, 2006, s. 24.
[25] Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 1993.

tirir: "ve baştan beri hep sorulmuş, bugün de sorulan ve hep sorulacak olan ve hep bir çıkmaz olan soru: Varlık nedir?"[26] Burada Varlıkla kastedilen varolan değil, Varlık hali, yani varoluşun kendisidir. Gerçekten varolanların ötesine geçip, varoluşun anlamını araştırmaya başlamakla insan ancak sahih bir tefekküre başlayabilir.

Felsefenin başlangıcında, varoluşun (*existence*) anlamını tefekkür ederek Varlığı idrak etmek isteyen arayış, tek tek varolanlardan hareketle mevcudiyeti (*presence*) bilmeye yönelmiştir. Böylece düşünme de felsefeye dönüşür. Heidegger'e göre, ne Herakleitos ne de Parmenides filozof değillerdi. Bilakis, onlar daha derin bir düşünce içindeydiler. Düşüncelerinin derinliği onların henüz *logos* ile yani söz ile uyum içinde olmalarındandı. Düşünce ile söz arasındaki uyumun bozulması ve felsefeye doğru geçiş ilk olarak Sokrates ve Platon'un girişimleriyle olmuştur. Bu girişim varoluşun anlamını soruşturmaktan varolanın anlamını soruşturmaya geçiştir. Sokrates ve Platon'un attığı temel üzerine Aristoteles felsefe binasını inşa eder. Böylece felsefenin düşünme ile bağları zayıflayarak, *episteme theoretike*'ye dönüşümü gerçekleşir.[27]

Aristoteles felsefeyi varolanların bilgisinin teorik bir disiplini olarak kurarak binlerce yıl sürecek felsefi serüvenin yönünü belirlemiştir. Buna karşın, felsefenin Aristoteles'teki tanımının Batı düşüncesinde mutlak geçerli olduğu söylenemez. Batı düşüncesinde felsefenin bu tanımıyla özellikle modern zamanlarda hep bir hesaplaşma olmuştur. Aristoteles'in tanımı sonuçta eski Yunan düşüncesinde felsefenin bir yorumundan ibarettir ve ne Herakleitos ne de Parmenides'in düşünceleriyle uyuşmaz. Buna karşın, felsefenin Aristoteles'teki ifadesi, bu düşüncelerden bir kopuşun değil, bir sürekliliğin sonucu olarak ortaya çıkmış ve Batı'da düşüncenin yolunu belirlemiştir.

Varlığın sadece tezahürüyle ilgilenen felsefe şeyleri bilginin nesnesi haline getirmiştir: Bitkiler botaniğin nesnesi, hayvanlar zoolojinin nesnesi, canlılar biyolojinin nesnesi, insan antropolojinin nesnesi vb. Oysa vücuda gelenin Varlıkla ilişkisiyle ilgilenseydi felsefe, onları konuşturur ve varoluşun anlamını sorardı. Tıpkı bir sufi gibi, filozof eşyayla konuşmalıdır. Yunus misali, doğadaki vücuda gelen can(lı)lara varoluşlarının anlamını soran bir sufi, Heidegger'in felsefeyi aslına rücu ettirmeye çalıştığı gibi Varlıkla bir diyaloğa girer. *Philosophia*'nın eski Yunan köklerinde de mistik öğeler vardır. Aşk (*philo*) ve hikmet (*sophia*) Varlığın hakikatini görmek ve anlamını bilmek için girilen arayışın bir adı olarak bir araya

[26] Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev: Ali Irgat, Afa Yayınları, 1995, s. 20.
[27] Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 40.

gelmişlerdir. Böylece felsefe varoluşun anlamı üzerine bir soruyla varolanlara seslenme ve onlardan gelen Varlığın sesini dinlemektir. Demek ki, felsefe yapmak için insanın öncelikle duyularının güçlü olması, başka deyişle keşfinin açık olması gerekir. Bu içsel duyum eşiği bizim bakıp göremediğimizi, duyup dinleyemediğimizi keşfetmemize ve bu keşifle hayret etmemize imkân verir.

Platon'un dediği gibi, "hayret etmekten başka egemen bir başlangıcı yoktur felsefenin." Aynı şeyi farklı sözcüklerle Aristoteles de söyler: "Zira insanlar, hayret etmekle felsefi düşünmenin başladığı noktaya vardılar." Burada hayret etmek, felsefi düşünmenin başlatıcı nedeni gibi anlaşılmamalıdır. Hayret etmek düşünmenin başlangıcından itibaren ona sürekli eşlik eden *pathos* (tutku)dur.[28] İşte Yeniçağ'da düşüncenin "aydınlanma"sıyla bu hayret tutkusu yitirilmiştir. Hesap yapmaya ve akıl yürütmeye dayalı düşünce her tür içsel duyum halinden uzaktır. Düşünceye egemen olan matematiksel soğukluk ve mantıksal yavanlık heyecanın yitiminin işaretleridir. Böyle bir düşünce mevcudiyetin oluşu karşısında hayret etmeye değil, öngörülü olmaya dönüktür. Bu dünyaya gönderilmiş ve ölüme doğru giden bir varlık olarak (*dasein*) varolmanın dayanılmaz kaygısı ve sıkıntısı yerini böylece boş bir özgüvene ve kendinden emin olmaya bırakmıştır. Dahası, Varlığın sesine karşı insan sağırlaşmıştır ve Varlığı çeşitliliği içinde görememektedir. Oysa Varlığı düşünen felsefe, mevcudiyetin ardından gelen aşkın sese uygun bir seslenme ile bir sohbet halinde olmalıdır.

Felsefenin ne olduğunu, ancak felsefenin nasıl ve ne tarzda olduğunu öğrendiğimizde kavrarız, ancak o zaman biliriz sorunun cevabını. Deleuze'ün bu soruya verdiği cevap da ontolojik sayılabilir; ama onunki materyalist bir ontolojidir. Deleuze'e göre felsefe, kavramlar yaratmaktır. Felsefe, Leibnizvari bir biçimde, mümkün dünyaların en iyisini aramak ya da yaratmak için bir yola çıkmak ve bu yolda yeni hayat imkânları keşfetmek üzere bir göçebe düşünce, göçebebilimi (nomadoloji) biçimidir. Dolayısıyla felsefe aşkın hakikatle uğraşmaz. Deleuze'e göre, felsefenin hakikate ulaşmak gibi bir kaygısı olamaz; zira hakikat öylece sesinin duyulmasını ya da örtüsünün açılmasını beklememektedir; aksine, hakikat inşa edilen bir şeydir ve düşüncenin hareketinin bir etkisidir. Deleuze'ün kastettiği, felsefenin artık hakikat beyan edemeyeceği, ama gene de hakikate bakışını sürdüreceğidir. Felsefe, hakikati söylemek için değil, epeydir artık asla ulaşamayacağımızı anladığımız hakikate nazar etmek için yapılır. Bir hakikati söylemek ile hakikate ilişkin bir bakış açısı ortaya

[28] Martin Heidegger, *a.g.e.*, s. 50.

koymak arasında bir fark vardır ve bugün felsefenin hâlâ bir işlevi varsa bu, bakış açılarının değişebilirliğini ve tikelliğini vurgulamaktır.

Filozof asıl olarak, hayatın kaosundan, bedenini kat eden akla gelmedik hareketlerden, yepyeni bir alanı biçimlendirmeye yarayacak olanı alır, düzenler ve ondan bir kavram üretir. Felsefeyi kavram yaratımı olarak tanımlamak, geleneksel ve modern yanılsamaları bir kenara itmeye yöneltir. Felsefe durmadan, bütün formlarıyla aşkınlığa karşı savaşır. Bu onun asıl düşmanı ve aynı zamanda açılma gücüdür. Deleuze, metafiziğin aşılması ya da felsefenin sonu gibi savlara da katılmaz.

> Felsefenin kesinlikle güncel kalan bir işlevi vardır: kavramlar yaratmak. Hiçbir şey onun yerine bunu yapamaz. (…) [Felsefe], yeni kavramlar yaratmayı sürdürdüğü sürece, doğası gereği yaratıcı, hatta devrimcidir. Tek koşul bu kavramların bir gerekliliği, ama aynı zamanda bir özgünlüğü olmasıdır ve gerçek sorunları karşıladıkları ölçüde bunlara sahiptirler.[29]

Bu ifadeye bağlı olarak belirtilmesi gereken önemli bir husus, Deleuze'ün, geleneksel felsefe kavrayışlarını peşinen reddeden metafizik karşıtı bir düşünür olmadığıdır. Onun temel kaygısı, Batı metafizik düşüncesinin büyük ölçüde özdeşlik mantığı ekseninde kurulmuş olan karakterine bağlı olarak, farklılıkları yadsıyan boyutlarını deşifre etmek suretiyle, merkezine yaratıcılığı, oluşu, tekilliği ve farkı alan bir felsefe anlayışı geliştirmek olmuştur. Deleuze'ü fark ve oluş felsefesine yönelten asıl husus, Batı metafizik düşüncesinin, benimsemiş olduğu bütünsellik ve evrensellik arayışının açık bir sonucu olan aşkınlık fikriyle farklılık, yaratıcılık ve tekillik üzerinde baskıcı bir güç uygulayan bir yapıya sahip olmasıdır. Bu yüzden Deleuze, gerek kendi felsefe anlayışını ortaya koyarken, gerekse Batı metafizik geleneğini eleştirirken, ne şekilde olursa olsun, hayattan, oluştan ve pratik olandan bağımsız, insanı aştığı düşünülen bir Varlık ve hakikat fikrinin sert bir eleştirmeni olmuştur.

Deleuze'e göre, metafizik düşünce tarzı ve ondan neşet eden felsefeler aşkın bir varlık nosyonuna referansla bütün hayat alanlarını kuşatan tahakkümcü bir söylem üretmiştir. Dolayısıyla, metafizik düşünceye dönük köklü bir eleştiri öncelikle aşkın varlık nosyonundan başlamalıdır. Metafizik düşüncede aşkın bir varlık nosyonu, soyut ve somut tüm gerçekliği açıklayan bir ilke olarak tayin edilmiştir. Böylece iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı bir sistem içerisinde kapsanan her şey asimile edilmiştir. Platon, Descartes ve Hegel'in felsefi düşünüşlerinde olduğu

[29] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 154.

gibi, ele alınan her şey özsel yapıları bağlamında tanımlanıp, sistem içerisine entegre edilerek hiyerarşik bir yapı oluşturulmuştur. Deleuze'e göre bunlar, akılcı temsil ve yorum şemaları aracılığıyla, arzulayan akışların sabitlenip istikrarlı hale getirildiği ve böylece yaratıcı gücün önüne set çekildiği baskıcı dayatmalardır.[30]

Deleuze, felsefenin kapalı bir sistem olmaktan çıkıp, oluşa, farklılığa ve ihtimale (contingency) açık bir sistem haline gelmesi için felsefe anlayışının değiştirilmesi gerektiğini savunur. Yeni bir felsefe anlayışı, felsefeye dayanak oluşturan temel sorunun değiştirilmesi ile mümkündür. Varlık sorusundan olay sorusuna geçilmelidir. Ancak bu şekilde, kavramların özlerden ziyade olay ve durumlarla ilişkili olarak anlaşıldığı açık bir sistem kurulabilir.[31] Deleuze'ün olay felsefesi, oluşu, farklılığı ve tekilliği savunan karakteriyle, kavramların diyaloglar halinde ikili ilişkilerle üretilmiş ve bağlamsal olduğunu vurgulayan bir felsefe anlayışıdır. Oysa geleneksel felsefe anlayışları, özsel kendilikler olarak tözlere gönderme yapan kavramlarla çalışır.

Deleuze için, gerek metafizik düşünce tarzlarına, gerekse Hegelci diyalektiğe alternatif olması gereken felsefe, herhangi bir özdeşlik ve temsil kavramına indirgenmesi mümkün olmayan bir fark nosyonu üzerinde kurulması gereken bir olay felsefesidir. Deleuze'ün olay felsefesinde iki kavram öne çıkar: oluş ve çokluk. Oluşun ötesinde bir varlık olmadığı gibi, çokluğun ötesinde de bir şey yoktur. Çokluk parçalanamaz tezahür olup, birliğin sürekli bir semptomu ve transformasyonudur. Dolayısıyla çokluk birliğin, oluş ise varlığın onayıdır. Düşüncenin merkezine çokluk ve oluş kavramlarının alınması, akılcı paradigma ekseninde teşekkül etmiş olan bir ontolojiye dayanak teşkil eden özdeşlik düşüncesinin kökten sarsılması anlamına gelir.

Ontolojinin, özdeşleştirilebilir veya tanımlanabilir kendilikleri keşfetme yönündeki başarısızlığının, felsefenin veya ontolojinin sonu anlamına gelmediğini düşünen Deleuze'e göre, bu başarısızlık bilakis ontoloji için yeni bir başlangıçtır. Yeni bir ontoloji, öncelikle özdeşlik düşüncesinin terk edilmesini gerektiren bir projedir. Özdeşlik düşüncesinin terk edilmesi halinde farklılığın ve tekilliğin önemi ortaya çıkacaktır. Felsefeyi kavram yaratmak olarak gören Deleuze'e göre, buradaki yaratıcılık, tekilliğe gönderme yapmakta, felsefi bir yaratım olarak kavram ise her zaman bir tekilliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla Deleuze için felsefe yoluyla yaratılan bir kavram, tümel bir varlık alanına değil, farklılığa gönderme

[30] Steven Best ve Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, s. 101.
[31] Garry Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 2001, s. 332.

yapar. Zira hakikat ve varlığın kaynağı birlik değil, farklılıktır. Öyleyse, olmanın temeli de özdeşlik ilkesinin bir gereği olarak farklılıkların ortadan kalkmasıyla aynılaşmak değil, başkalaşmaktır. Farklılık ise canlı ve dirimsel bir süreçtir.

Olay

Deleuze'ün farklılık, canlılık ve dirimselliği yüceltmesi, asıl ve köken fikri üzerine kurulmuş olan metafizik düşünce tarzlarına karşı bir duruşu işaret ettiği gibi, onun felsefesini olay felsefesi olarak tanımlamanın da gerekçesini oluşturur. Farkı arayan bir düşünme biçimi, her şeyi başkalığa izin vermeyen kapalı bir sistem içerisinde entegre ya da asimile ederek aynılaştıran bütünlüklü bir varlık anlayışından ziyade, çokluğu, oluşu ve süreci içeriğinde barındıran bir olay fikrine sahip olacaktır. Sadece bir olay fikrine bağlı olarak, özdeşlik ilkesi üzerine kurulmuş ve başkalıkları aynı içerisinde eriten varlık anlayışını aşmak mümkündür.

Deleuze'ün olay felsefesi belli başlangıç noktalarından hareketle değil, farklı giriş noktalarından hareketle çalışır. Ara alanlar, statik bir varlık felsefesinden çok, dinamik bir olay felsefesinin ruhuna uygundur. Dolayısıyla Deleuze'ün felsefesine herhangi bir aradan girilebilir; çünkü onun felsefesinde düşüncenin erekbilimsel bir başlangıç noktası yoktur, "ve"lerle işleyen bir düşünme sürecidir onunki. Bu yüzden Deleuze'ün felsefesine giriş, onun düşünce hızını ya da ritmini yakalayıp ona eşlik etmekle mümkündür. Düşüncenin ortasından girip, herhangi bir soru ya da tema üzerinden kurulan bir diyalogla felsefeye başlanır. Çünkü "felsefe bir oluştur; düzlemlerin bir arada oluşudur."[32]

Başka bir yerde ise Deleuze, "felsefe, edimsel ve virtüel öğelerden oluşan çoklukların bir teorisidir" der.[33] Felsefeyle ilgili bu tanım, hayatın kendisinde varolan yaratma eğilimini ve mucizeyi düşünmeye bir çağrıdır. Böylesi bir düşünme akıl aracılığıyla olamaz; ancak akıl dışı olanlarla mümkündür. Akıl, hayatı kapalı sistemler içinde ele alarak, hayreti öngörüye, umudu kesinliğe, yaratıcılığı tasarıma, ihtimali olanağa feda etmiştir. Bunun sonucunda da, düşünce ile hayat arasındaki bağ kopmuş, insanın yapabildiklerinin ve yapabileceklerinin ötesinde sahip olduğu gücü keşfetmesini sağlayacak, kuvvetin ötesindeki iradeyi fark etmesini sağlayacak kavramlar elinden alınmıştır. Deleuze, bu yüzden, düşüncenin dinamizmini ve gücünü ifade etmek için başka bir düşünme üslubu ve kavramlar icat etmeye yönelmiştir. Felsefe, sağduyuya veya uzlaşıma dayalı

[32] Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*, s. 59.
[33] Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues 2*.

kabul görmüş bir düşünme biçiminin veya iletişim ve konsensüs aracılığıyla bir tür sağduyunun geçerli ve gerekli olduğunu bize söyler. Deleuze ise bu yaklaşıma karşı hayatı farklı düşünme tarzlarına açmak ister. Ne kadar çok düşünme ve algılama biçimi olursa, o kadar çok hayat olabilir. Felsefeyi yaratıcı bir edim olarak kurmak, onun virtüel gücünü ve hayatı değiştirme kapasitesini öne çıkarmayı gerektirir. Düşüncenin her edimi, hayatın bir olayı ve görünüm değiştirerek tecelli edişidir. Her dönüşüm de hayatı kendi özgül veya tekil tarzında değiştirir.

Deleuze'ün temel problemi, baştan beri, kavramla hayat arasındaki mesafenin kapanması; düşüncenin olayla birleşmesi olmuştur. Düşünce, hayatın dinamik hareketini, onu kavramın durağanlığında, statik çerçevesinde dondurmadan yakalayabilmelidir. Bir yanda özcü dile, bilimsel söyleme, muhafazakâr ahlâka, Devlete özgü statik yapılar vardır. Ama diğer yanda, alttan alta işleyen, kendini ancak kendine ait bir yapı kazandığında açıkça ortaya koyan dinamik akışlar, hareketler, olaylar, karşılaşmalar da vardır. Statik yapılar öngörülebilir, kontrol altına alınmış, yönü belirlenmiş homojen bir hareket sergileyerek âdeta zamanı kendi düzenlerinde durdururlar. Gerçek hareket ise, yeniyi kendinde taşıyan, süreklilikle yaratmayı birleştiren zamanın hareketidir; öngörülemez ilerleyişiyle yeni hayat biçimleri, yeni algılama, duygulanma tarzları, yeni kavramlar yaratır. Bu, bizi çağıran bir olayla karşılaştığımızda, tümüyle başka bir hayat sürebileceğimizi hissettiğimizde ya da kendimizde önceden farkında olmadığımız yeni güçler keşfettiğimizde önümüzde açılan; yorgunluktan ve güçsüzlükten sabit olana sığındığımızda, gelmekte olanın çağrısına kendimizi kapadığımızda yitip giden şeydir. Deleuze için söz konusu olan yalnızca bu hareketi anlamak değildir; ona kapalı kalmamak, onu olumlamak da aynı ölçüde önemlidir. Deleuze, bütün yapıtı boyunca, bir yandan yaşamsal hareketi düşünmenin metodolojik, epistemolojik, ontolojik, etik, politik araçlarını araştırmıştır; diğer yandan da statik olanın aslında nasıl dinamik olanda temellendiğini, ondaki bir katılaşmadan, duraklamadan neşet ettiğini göstererek neden çoğu kez bu harekete kapalı kaldığımızı anlamaya çalışmıştır. Anlamayla olumlamanın iç içe geçtiği, felsefenin pratik hale geldiği bu iki yönlü çabayla felsefe bir kez daha hayatı yakalamaya, hayatın hareketine katılmaya yönelir. Deleuze'ün içkinlik düzlemi adını verdiği şey, bir yönüyle, kavramın hayatla bu özdeşliğidir. Deleuze'ün eleştirisinin nihai hedefi olan aşkınlık ise düşüncenin hayattan kopması, kavramın hayat için fazlasıyla soyut kalmasıdır.

Felsefenin kavramları, metafiziğin kasvetli evinde, hayattan uzak ve cansız bir hal almışlardır. Bu yüzden Deleuze, felsefeyi yaratıcı bir etkinlik olarak yeniden kurarken, ilk olarak virtüellik, çokluk, fark gibi kav-

ramları öne çıkarmıştır. Böylece felsefe tarihine yönelik radikal bir eleştiriye imkân verecek okuma tarzı geliştirmiştir. Virtüellik mümkünün, çokluk *bir*liğin, farklılık özdeşliğin eleştirisi, yadsınması, aşılmasıdır. Sonunda, kavram yaratmakla mevcut kavramların eleştirisinin birbirini tamamladığı bir felsefe tanımına ulaşılır. Ölü değil canlı kavramlarla ilerleyen dinamik bir felsefe, sorunları, hareketi merkeze koyarak ele almak zorundadır.[34]

Hareket, metafizik düşüncede bir yanılsamadan ibarettir. Metafizik düşüncede hareket varlığın hareketi olarak düşünülür. Bu da çelişkili bir durum ortaya çıkarır; çünkü eğer varlık varlıktan geliyorsa, o zaman kendinde kalıyordur ve dolayısıyla aslında hareket etmiyordur. Bize hareket gibi gelen bir yanılsamadan başka bir şey değildir; varlık kendi kendine özdeş birlik olarak öylece hareketsizdir. Aristoteles, metafizik düşüncede varlığın hareketine dair daha geniş bir yaklaşım geliştirir. Varlığın hareketinin anlaşılması için mutlak olarak yoklukla göreli olarak yokluğu, yani yoksunluğu birbirinden ayırt etmek gerekir. Yoksunluk, varlıktaki yokluktur; henüz çiçek açmamış bitki, henüz olgunlaşmamış meyve, henüz eğitilmemiş insan yokluk değil, yoksunluk içindedir. Çiçek açmak, çiçek açmamış bitki tarafından imkân olarak, potansiyel olarak taşınır. Potansiyel olan, henüz gerçekleşmediği halde bir varolan tarafından imkân olarak taşınan şeydir. Buna karşılık edimsel olan, potansiyelin gerçekleşmesi, bitkinin çiçek açması, yani kuvveden fiile geçiştir. Öyleyse hareket etmek, potansiyel olanın edimselleşmesidir; varlığın imkân olarak taşıdığını gerçekleştirmesidir.

Her ne kadar Aristoteles, hareketi varlıkta zaten önceden varolan imkânların edimsel hale gelmesi olarak tanımlayıp metafizik düşünceye önemli bir açılım getirse de, bu tanım da hareketin sadece öngörülebilir boyutuna açıklık getirmekte, ama muhtemel boyutuna açıklık getirememektedir. Virtüellik kavramı tam da bu bağlamda önem kazanmaktadır. Virtüel, potansiyelle ya da imkânla aynı şey değildir. İmkânda, sonuç itibariyle, ne olacağı zaten önceden tümüyle bilinebilir. Hareket imkânın edimselleşmesi olarak kavrandığı sürece, düşünce hareketteki ihtimali, beklenmedik olayı (contingency) kavrayamaz. İhtimali ancak virtüel kavramıyla açıklayabiliriz; çünkü virtüel öngörülemeyen bir güçtür. Ne olacağını bilmek için hareketin gerçekleşmesini beklemek gerekir. Bir bestecinin zihnindeki henüz yazılmamış senfoni, bir heykeltıraşın ya da bir ressamın zihnindeki henüz yontulmamış ya da resmedilmemiş figür vir-

[34] Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Otonom Yayıncılık, 2006, s. 33.

tüeldir. Burada öngörülemez, gerçek bir yaratım vardır. Evrendeki herhangi bir hareket, muhtemel olması bakımından, radikal öngörülemezliği bakımından şaşırtıcıdır ve gerçek bir yaratıcının varlığını hissettirir. Her bitkinin çiçek açması öngörülebilir; ama çiçek açmanın herhangi bir bitkide nasıl edimselleşeceği hiçbir zaman tam olarak bilinemez. Evrendeki her olay, bazen bize tümüyle öngörülebilir gibi gelebilir; ama aslında bize mümkün olarak gözüken sadece bir temayüldür.

Varlık, önceden belirlenmiş imkânların gerçekleşmesi yoluyla ya da kuvveden fiile geçerek değil, virtüel zar atımlarıyla hareket eder. Virtüel güçlerin açığa çıkışı bir rastlantı ve yaratıcılık konusudur. Virtüel güçlerin ortaya çıkışı tüm ihtimal hesaplarını altüst eden bir olaydır; ihtimalin aslında hesaplanabilir olmadığını gösterir. Zar atma üzerine 12. yüzyılda geçen bir hikâye bununla ilgili en açıklayıcı örnektir: "Norveç kralıyla İsveç kralı, küçük bir kasaba için birbirleriyle çekişmektedirler. Bir küçük kasaba için savaşmaya değer bulmadıklarından, zar atmaya karar verirler. İsveç kralı ilk zarı atar, altı gelir, sevinir, çünkü oldukça avantajlı durumdadır. Ancak Norveç kralı da zarı atınca ona da altı gelir. Yeniden zar atılır. İsveç kralı yine altı atar. O zaman Norveç kralına şöyle der: 'Hiç zahmet etme. Tekrar altı atamazsın.' Norveç kralı şöyle cevap verir: 'Pekâlâ başka altılar da vardır ve yüce Tanrım bir altıya daha izin verebilir.' Zarı atar. Öyle kuvvetli atar ki zar kırılır, bir parçası altı, öteki parçası bir gelir. İkisinin toplamı yedi eder ve Norveç kralı kazanır."[35]

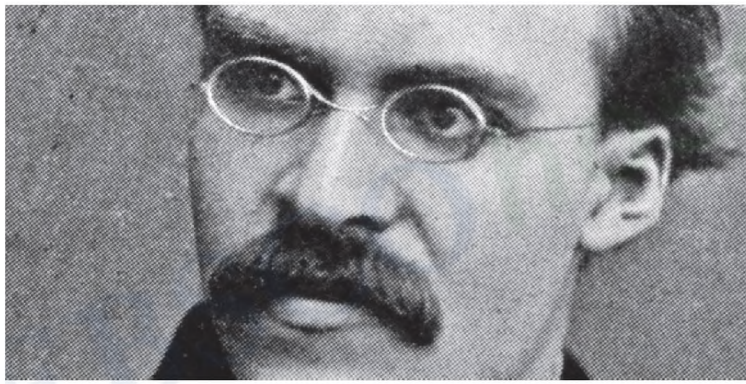
Bu öykü virtüel olan ile mümkün olan arasındaki farkı anlatmaktadır. Bir zar atımında altı ihtimal vardır ve zar atıldığında bu ihtimallerden biri gerçekleşir. Zar atımları tekrarlandığında üst üste birçok kez aynı sayının gelmesi şaşırtıcıdır; ama imkân dâhilindedir. Oysa virtüelden edimsele giden hareket, mucizevi bir şekilde tüm ihtimaller hesabını bozarak gerçekleşir. Virtüelin edimselleşmesi, kuvveden fiile geçiş değil, beklenmeyen bir olayın (*contingency*) gerçekleşmesidir. Ne var ki bu olayın gerçekleşmesinden sonra ya da bu hikâye dinlendikten sonra tek zarla yedi atmak da mümkün olarak gözükebilir. Beklenmeyen bir olayın gerçekleşmesi, artık o olayı da muhtemel hale getirecektir. Virtüel bir kez öngörülemezliği içinde edimselleştiğinde, düşünce geriye dönüp onda imkânlar görmeye başlar. Ama düşünce virtüeli kontrol altına almaya çalıştıkça, virtüel de yeni ihtimaller göstererek şaşırtmaya devam edecek ve öngörülemez hareketiyle düşüncenin açıklamalarını geçersiz kılacaktır.

[35] Emile Noel, *Günümüzde Bilimsel Görüntüleriyle Rastlantı*, çev: Ü. Erdoğdu, Pencere Yayınları, 1998, s. 155.

Virtüelin edimselleşmesi, varolanın potansiyelini açığa çıkarmasındaki gibi yokluğun varlığa taşınması yani bir eksikliğin giderilmesi değildir. Varlık hiçbir zaman yoksun değildir; hareketinin her ânında zaten eksiksizdir. Virtüel, herhangi bir ihtiyaca cevap vermeksizin varlığı zenginleştirir. Hayat, yaratıcı bir atılım gerçekleştirdiğinde yoksunluktan tamlığa değil, eksiksizlikten eksiksizliğe doğru ilerler. Yaşamsal atılım (*élan vital*), virtüel olanın edimselleşerek çokluklar üretmesidir. Varlığın hareketi, Bergson'un dediği gibi, yaratıcı tekâmül olarak ilerler ve böylece çokluk tamamlanma olarak değil, zenginleşme ya da çeşitlenme olarak anlam kazanır. Burada söz konusu olan, Deleuze'ün ısrarla vurguladığı gibi, varlığın sıfatı olan "çok" değil, varlığın ta kendisi olan "çokluk"tur. *Birlik* açısından çok, varlığın tamlığa doğru ilerleyişinde kat edilen yoldur. Oysa virtüel açısından çokluk, edimselleşmelerin farklılaşmasıdır.

Virtüelin kendine özgü bir içeriği, kendine ait çokluğu vardır. Henüz gerçekleşmemiş güçlerin toplamı olarak virtüel, durmaksızın fark yaratır. Virtüelin edimselleşmesiyle ortaya çıkan olay, herhangi bir şeyin farkı değil, kendinde farktır. Edimsel olan, farklılaşarak özgünleştikçe, virtüeli öngörülemez yollardan gerçekleştirdikçe, ortaya yeni tekillikler çıkar. Öyleyse farklılaşma, virtüelin özgünleşerek edimselleşmesi, edimsel bir çokluk üretmesidir.

Deleuze'ün ontolojisi, Varlığı statik değil dinamik kavramlarla ele almaya dayanır. Varlık, öncelikle töz değil oluş, form değil hareket, özdeşlik değil farktır. Ontolojinin nesnesi durağan tözler değil de bunları kuran dinamik hareketse, yaratmaysa; bu hareket dışsal ya da aşkın soyutlamalarla değil, onu içeriden yakalayan sezgiyle düşünülebiliyorsa, tüm bunlardan çıkan sonuç şudur: Oluşu düşünmenin tek yolu oluşla bir olmaktır. Bu anlaşıldığı takdirde, ilk felsefenin ne olduğu, ontoloji mi, etik mi olduğu gibi tartışmalar önemini yitirir. Çünkü ontoloji zaten etiktir, biri diğerinin karşıtı değildir ya da önceli değildir. Bu bağlamda teori de praktiktir; düşünce ve hayat arasında bir boşluk yoktur. Deleuze'ün ontolojisi, her şeyden önce, hayatı yadsımaya dayalı u-mutsuz felsefelere karşı hayatla düşünceyi birleştirmeye yönelen u-mutlu felsefeler yaratmaya çağrıdır. Felsefe için her zaman umut vardır. Varlığın oluş olarak kavranması, ontolojiyle etiğin, bilimle felsefenin iç içe geçmesi, düşüncenin hayatla bağının yeniden kurulması, politikanın alanının genişlemesi u-mutlu felsefenin bileşenleridir.



Friedrich Nietzsche

NİHİLİZM ÇAĞINDA BİR AHLÂK VE POLİTİKA FİLOZOFU OLARAK NIETZSCHE'NİN ÖNEMİ

Derda Küçükalp*

GİRİŞ

Kendisi 19. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış bir düşünür olmasına rağmen, ortaya koymuş olduğu düşüncelerin etkileri 20. yüzyılda hissedilmiş ve çağdaş postyapısalcı ve postmodern düşünürler için âdeta bir öncü konumunda olan Nietzsche, hemen tüm yaşamı boyunca Batı metafizik geleneğinin ve bu gelenekle süreklilik ilişkisi içerisinde alımladığı modern düşüncenin sıkı bir eleştirmeni olarak karşımıza çıkar. Kendisinden sonraki düşünürlerce bir yaşam filozofu, varoluşçu, metafizik ve ahlâk karşıtı bir düşünür ya da bir ozan veya sanatçı olarak görülmekle birlikte, onu Batı felsefesi tarihi içerisindeki hakiki konumu itibariyle takdir etmeye yönelik bir düşünümün, her şeyden önce, yukarıda bahsedilen nitelemeleri de içerecek şekilde, Nietzsche'nin bir oluş filozofu olduğu tespitini hareket noktası olarak alması son derece önemlidir.

* Doç. Dr. Derda Küçükalp, Uludağ Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü.

Nietzsche'ye göre, kendisine kadar devam edegelen 2500 yıllık Batı metafizik geleneği, Sokratik rasyonalizmin belirleyici etkisiyle şekillenmiş olup, oluşun, yaşamın, içgüdülerin, arzuların ve irrasyonel olan her şeyin bir varlık felsefesi lehine değer yitimine uğratıldığı bir karaktere sahiptir. Batı metafizik geleneğinde hakikatin, bilginin ve ahlâkın evrensel olduğu yönündeki kabul, bu değerleme mantığının bir sonucudur. Buna karşın Nietzsche, ne hakikat, gerçeklik ve söz konusu gerçekliği bütünüyle yansıtmaya yönelik bilginin, ne de ahlâki değerlerin insani değerlemelerin dışında mutlaklık, kesinlik ve evrenselliğinden bahsedilebileceği kanaatindedir. Nietzsche'nin, ister fiziksel, ister metafiziksel, isterse ahlâki ve estetik varlık düzlemi söz konusu olsun, olgu diye bir şeyden bahsedilemeyeceği, tüm bilgi ve hakikat iddialarının bir yorumdan ibaret olduğu yönündeki perspektival hakikat anlayışı bu noktada son derece önemlidir. Şüphesiz Nietzsche, yorumlar arasında değer bakımından bir eşitlik öngörmez. Ona göre yaşamı zenginleştiren oluşla barışık yorumlar, sağlıklı bir insan ve kültüre vücut verirken, bütün bir metafizik düşünce geleneğinde hüküm sürdüğü üzere, oluş karşıtı olan, yaşamı, içgüdüleri, insani arzuları ve irrasyonel olanı yadsıyan yorumlar bir çürüme veya yozlaşma anlamında *decadance*'a ve nihayetinde nihilizme yol açacaktır. Bu tespitiyle paralel bir biçimde Nietzsche, Batı metafizik geleneğinin daha başlangıçta nihilizme yazgılı olduğunu ve söz konusu yazgının nihilistik bir çağ olan modern dönemde müşahhas hale geldiği fikrindedir. Bundan dolayı Nietzsche'nin düşüncelerinin ve modernizme yönelik eleştirilerinin hakkıyla takdir edilebilmesi, onun nihilizme yönelik değerlendirmelerinin anlaşılmasından geçmektedir.

Her ne kadar Nietzsche, nihilizm sorununu, özgül bir politik felsefe sorunu olarak görmemiş olsa da, nihilizmin, modern politik düşünce ve yaşamın merkezî sorunu olması dikkate alındığında, Nietzsche'nin felsefesinin, gerek söz konusu sorunun anlaşılması gerekse üstesinden gelinmesine yönelik bir düşünme çabası açısından, son derece önemli açılımlar sağlayabileceği ifade edilebilir.

Nietzsche'ye göre nihilizm, Batı düşüncesinin ve Batı kültürünün bir yazgısıdır. Bu yazgı modern dönemde açık bir şekilde görünür ve hissedilebilir hale gelmiştir. Fakat yaşamın her alanında olduğu gibi, politik yaşamda ve politik düşüncede de söz konusu sorun bir şekilde yansımasını bulmuştur. Bu nedenle, tipik bir politika filozofu olmasa da Nietzsche, nihilizm sorunu bağlamında birtakım politik konulara (Devlet, demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, milliyetçilik, sosyalizm vb.) ilişkin olarak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Söz konusu değerlendirmelerin, modern

politik felsefedeki birçok sorunu anlamak bakımından önemli olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada ilk olarak, nihilizm sorununa ilişkin değerlendirmeleri bağlamında Nietzsche'nin, nihilizmi, hangi anlamda bir sorun, hangi anlamda ise bir fırsat olarak gördüğü konusu ele alınacaktır. Daha sonra, nihilizm sorununun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba olarak, Nietzsche'nin etiğinden bahsedilecektir. Nietzsche için, nihilizmin, özünde ahlâki bir sorun olması, Nietzsche'nin politik felsefesini ahlâki ilgileri üzerinde temellendirmiş olması ve Nietzsche'nin modern politik düşüncenin sorunlarını Batı ahlâk düşüncesine ait sorunların bir uzantısı olarak görmesi, Nietzsche'nin etiğini bu çalışma bakımından önemli kılan hususlardır. Üçüncü olarak, politik nihilizm konusu ele alınacak, burada öncelikle, Nietzsche'nin, politik nihilizm sorununu ele alış biçimi bağlamında modern politik düşünceye yöneltmiş olduğu eleştirilere değinilecektir. Bu eleştirilerin önemine dikkat çektikten sonra, Nietzsche'nin nihilizm soruruna cevap olarak önermiş olduğu politik toplum anlayışından bahsedilecek ve nihayetinde, Nietzsche-politik düşünce ilişkisinin, Nietzsche'nin politik önerisinin ötesinde bir anlama sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Nietzsche'nin felsefesinin, çağdaş politik felsefenin sorunlarının üstesinden gelmede ne gibi açılımlar sağlayabileceği konusu üzerinde durulacaktır. Çalışmanın son kısmında ise nihilizm sorununun Türkiye'deki politik yaşam özelinde ele alındığı bir değerlendirme yapılacaktır.

Nihilizm

Nihilizm genel olarak mevcut değerlerin değerlerini kaybettiği, niçin sorusunun cevapsız kaldığı bir tarihsel duruma işaret eder. Değerlerin değersizleşmesi, insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla kurduğu ilişkileri anlamlandırmada müracaat ettiği değerlerin inandırıcılığım yitirmesi anlamına gelir. Niçin sorusunun cevapsız kalması ise bir anlamda insan için amaç yokluğuna işaret eder. Örneğin insan dünyasal varoluşu gereği birtakım acılara maruz kalabilir. Fakat eğer çektiği acıları gerekçelendirebileceği kayda değer bir amacı varsa bu acılara severek katlanabilir de. Nihilizm durumunda acı çekmekten çok daha vahim olan şey, insanın neden acı çektiğini bilememesidir.

Nietzsche nihilizmi kökenleri Platon'a kadar geri götürülebilecek olan Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak görür. Söz konusu geleneğin nihilistik mahiyeti, onun metafiziksel mahiyetiyle yakından ilişkilidir.

Nietzsche'ye göre metafiziksel düşünce geleneği, nihilistik bir karaktere sahiptir; Çünkü, metafiziksel düşünce, içerisinde barındırdığı varlık-

oluş, benlik-dünya, fail-fiil, ebedilik-zaman, ruh-beden, akıl-duygu gibi dikotomik ayrımlar yoluyla yaşamı değersizleştirir. Her bir ayrımda ilk öğe lehine ikincisi değerden düşürülür. Kendinde hakikat ve bütünlüklü özne gibi aslında kurgusal ve dilsel olan gerçeklikler oluşun dinamik yapısını gizler. Bir anlamda oluş yadsınır. Oluşun yadsınması ise aslında bir öte dünya (aşkın hakikat) düşüncesi lehinde yaşamın yadsınmasıdır.

Metafiziksel düşünce geleneğine içkin olan değerler her ne kadar yaşam karşıtı bir karaktere sahip olsalar da aynı zamanda yaşam için gereklidirler de. Söz konusu değerlendirme biçimleri belli bir yaşam biçimi (sürüce yaşam) için son derece önemlidir. Nihilistik değerlerde de "güç istemi"nin tezahürünü görmek mümkündür. Bu değerler, birçok insanın yaşam karşısındaki güçsüzlük hissini telafi ederek onlar için yaşamı katlanılabilir hale getirirler. Bu noktada bir kültürün veya bir düşünce geleneğinin nihilistik bir karaktere sahip olması ile nihilizmin vuku bulmasını birbirinden ayırmak önemlidir. Nihilizm, özgül haliyle Avrupa nihilizmi, nihilistik de olsa bir zamanlar işlevsel olan değerlerin artık inandırıcılıklarını yitirdikleri bir tarihsel duruma gönderme yapar.

Metafiziksel düşünce geleneğine yönelik Nietzscheci değerlendirme, hiçbir şekilde bir "olumsuzlama" ya da "yadsıma" üzerine temellenmez. Tam tersine burada Nietzscheci "onaylama" nosyonu geçerlidir. Tarih onaylanır, çünkü bugünkü halimiz geçmişimizden ayrılamaz. Nietzsche'nin, nihilizmi Batı düşünce geleneğinin bir yazgısı olarak gören yaklaşımının temelinde de bu düşüncenin olduğunu söyleyebiliriz. Metafiziksel düşünme biçiminin en temel güdüsü olan "hakikat istemi", modern dönemde bilimsel vicdana (entelektüel şuur) dönüşerek ait olduğu düşünce geleneğinin sahteliğini ifşa etmiş (onu değerden düşürmüş) ve böylelikle onun sonunu hazırlamıştır.

Nihilizmin bir sorun olarak telakki edilmesi, onun hem bireysel varoluş hem de sosyal değerler düzeyinde yaratmış olduğu temelsizlik duygusundan kaynaklanır. Bu anlamıyla nihilizm, pasif nihilizm formuyla karşımıza çıkar. Nietzsche'nin, güç hissinde bir azalmaya neden olduğunu düşündüğü pasif nihilizmin en önemli belirtisi, genel bir kötümserlik duygusudur. Öte yandan Nietzsche, eski değerlerin geçerliliğini yitirmesiyle ortaya çıkan boşluğun tıpkı eski değerler gibi yaşamı evrenselci bir iyi-kötü ayrımıyla yargılayarak, hem bireyin gücü ve eylemiyle bağlantısını koparan hem de belirli bir yaşam tarzını evrenselleştirerek farklı yaşam tarzlarını hiçleştiren değerlerle doldurulmasını da nihilizm karşısındaki pasif tutumun bir örneği olarak görür. Nietzsche'ye göre, kendilerini "yeni" olarak sunan modern ahlâki ve politik değerler söz konusu nitelikteki

değerler oldukları için, bu değerlerin hâkim olduğu bir toplumsal yaşamda nihilizm sorunu varlığını sürdürmeye devam edecektir.

Nihilizmi yalnızca bir sorun olarak görmek, onun üstesinden gelmeye yönelik bir çaba için önemli bir eksiklik olacaktır. Çünkü nihilizmin alt edilmesi öncelikle onun onaylanmasına bağlıdır. Bu ise nihilizmin yalnızca bir sorun olarak değil fakat aynı zamanda bir fırsat olarak görülmesini gerektirir. Nihilizm bir fırsattır, çünkü mevcut değerlerin değersizleşmesi, yeni değerlerin yaratılmasının ön koşulunu oluşturur. Nietzsche nihilizmin bir fırsat olarak görülüp onaylanmasını aktif nihilizmin bir işareti olarak değerlendirir. Aktif nihilizmde, pasif nihilizmdeki kötümserlik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yaşam karşısındaki geri çekilme tutumu, yerini yaşamın onaylanmasına bırakır.

Nihilizmin üstesinden gelmek Nietzsche'ye göre bir yeniden değerlemeyi gerektirir. Nietzsche'nin etiği, bu yeniden değerleme ihtiyacını gidermeye dönük bir çaba olarak kendini gösterir.

Nietzsche'nin Etiği

Kimi zaman ahlâk karşıtı, kimi zaman ise ahlâk dışı olduğunu söyleyerek kendisini iyinin ve kötünün ötesinde konumlandıran bir filozofun etiğinden bahsetmenin ilk bakışta sorunlu olduğu düşünülebilir. Fakat burada sorun, bahsin kendisinden ziyade hâkim etik anlayışının evrenselci niteliğinden kaynaklanmaktadır. Nietzsche'nin karşı çıktığı ve kendisini dışında konumlandırdığı şey, tam da böyle bir etik anlayışıdır. Bu nedenle monist karakterli bir etiğe karşıtlığı ifade eden Nietzsche'nin ahlâk karşıtlığı, onun bir etik anlayışına sahip olmadığı anlamına gelmez.

Evrenselci etiğin aksine, Nietzsche'nin etiği çoğulcu bir karaktere sahiptir. Nietzsche'nin etik çoğulculuğun arkasında ise, çoğulcu benlik anlayışı bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre benlik, içerisinde farklı arzuların ve güdülerin birbirleriyle mücadele ettikleri dinamik bir alanı ifade ettiğinden evrenselci etiğin soyut, kendinde bir bütünlük arz eden kapalı ve statik benlik anlayışı ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip olabilir.

Nietzsche, evrenselci etiğin merkezinde duran özne nosyonunu dilsel alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir yanılgının ürünü olarak görür. Buna göre dilsel kullanımı içinde bir varlığa sahip olan "Ben" (örn: Ben yapıyorum) dilsel bağlamının dışına taşınarak bir "kendinde şey" olarak düşünülmeye başlanmış ve böylelikle tarihsel, duygusal, ilişkisel niteliklerinden arındırılmış soyut, evrensel insani özne icat edilmiştir. Bu bağlamda evrenselci etiğin monist karakterinin söz konusu özne nosyonuyla temellendirildiğini söyleyebiliriz.

Tarih dışı özne nosyonu, faili fiilden ayırdığı için, evrenselci etiğin kendisini meşrulaştırmak için kullandığı "ahlâki özgürlük" ve "ahlâki sorumluluk" nosyonlarının temelini oluşturur. Çünkü öznenin ahlâki anlamda özgür olabilmesi (eylemlerini seçebilme özgürlüğü) onun eylemlerinden ayrı bir varlığa sahip olmasını gerektirir. Eylemleri seçebilme özgürlüğü ise gerçekleştirilen eylemlerden sorumlu olmayı da (ahlâki sorumluluk) beraberinde getirir.

Nietzscheci bir yaklaşımla ele alındığında, evrenselci etiğin nihilistik karakterinin, tam da bu sorumluluk nosyonundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü sorumluluk için gösterilen adres, bir anlamda yadsınması gereken kötülüğün de adresidir. Yadsınan şey bir öteki ya da bizatihi kişinin kendi eylemleri (Nietzsche'ye göre kişinin kendisi) olabilir. Aslında her iki durumda da yadsınan şey bütün çoğulluğu ve zenginliği ile hayatın kendisidir. Evrenselci etiğin evrensellik iddiasında yadsınan ise, kendi dışındaki bütün yaklaşımlardır.

Oluşun olumsuzlanması ve yadsınması üzerinde temellenen evrenselci etiğin tersine, Nietzsche'nin etiğinde onaylama esastır. Nietzsche'ye göre oluş bir çocuğun oyunu kadar masum olup kendisine dikte edilmeye çalışılan iyi ve kötü kategorilerinin ötesindedir. Eğer her şey oluştan ibaret ise, benliğimiz de eylemlerimizden ibarettir. Bu durumda fail ile fiil birbirinden ayrılamaz. Nietzsche'de benlik bir süreç, bir etkiler toplamı olarak telakki edilir. Dolayısıyla benliğimiz de eylemlerimize bağlı olarak değişime açıktır. Bu dinamik benlik anlayışı, farklı benlik rejimlerini; yani farklı etik anlayışları da mümkün hale getirecektir.

Nietzsche'nin etiğinde benliğe yönelik soruşturma metafiziksel bir soru olan 'nedir?' sorusu yerine jeneolojik yaklaşımın merkezî sorusu olan 'nasıl?' Sorusuyla başlatılır. Jeneolojik yaklaşım, 'olduğumuz hale nasıl geldik?' sorusunun cevabını ararken, evrensellik iddiasında olan değerlendirme biçimlerinin aslında güç isteminin (güç ilişkileri) bir tezahürü olduğunu ortaya koyarak etiğin evrensellik iddiasını geçersiz hale getirir. Jeneoloji hiçbir şekilde bir şeyin geçmişteki otantik biçimini, özünü bulmaya yönelik bir soruşturma olarak yürümez. Tam tersine, jeneoloji, geçmişin bir yerinde ele geçirilebilecek herhangi bir özün bulunmadığına, yani her şeyin olumsal olduğuna işaret ederek geçmişi bugün ile olan ilişkisi bağlamında soruşturur. Olduğumuz hale nasıl geldiğimizi anlamak, olduğumuz halin üstesinden gelmenin ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Nihilizm sorunu bağlamında düşünüldüğünde, Nietzsche'nin etiğinin önemli bir unsurunu oluşturan jeneolojik soruşturma, nihilizme nasıl varıldığı sorusuna yönelik bir meşguliyeti ifade eder.

"Ahlâkın Soykütüğü" adlı çalışması ile Nietzsche, jeneolojik soruşturmanın güzel bir örneğini sunar. Nietzsche bu çalışmasında yaşam karşısındaki tutumlarına bağlı olarak farklılaşan iki ahlâk tipi üzerinde durur: reaktif karakterli, yaşamı yadsıyıcı (bu nedenle nihilistik) köle ahlâkı ve aktif karakterli, yaşamı onaylayıcı efendi ahlâkı.

Köle ahlâkı reaktif karakterlidir. Çünkü kendi iyi anlayışını ötekinin kötülüğü üzerinden tanımlar. Kötü olan efendi ve onun eylemleridir. Kendini sevme, kendine saygı duyma, kendinden memnuniyet gibi soylu değerler kötü olarak nitelenirken alçakgönüllülük, diğerkâmlık, merhamet gibi sürüce değerler iyi nitelemesiyle sunulur. Böylece efendi ahlâkının değerleri tersine çevrilmiş olur. Bu bağlamda köle ahlâkının reaktif karakterinin onun yaşamı yadsıyıcı tutumundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü kötü olarak nitelenen ve yadsınan efendi, yaşam karşısındaki güçlülük hissini sembolize eder. Köle öte dünyasal bir amaç (kurtuluş günü) için kendini yaşamdan geri çekip, feragat ederken, efendi yaşamı onaylar. Efendi ahlâkının aktif karakteri tam da bu onaylamadan kaynaklanır. Zira efendi kendi iyi anlayışını temellendirmek için bir ötekine gereksinim duymaz.

Nietzsche'ye göre her iki ahlâk tipi de güç isteminin bir tezahürü olarak ortaya çıkar. Yaşam karşısındaki memnuniyet hissi (onaylayıcı tavır) efendinin güç hissinden kaynaklanırken, yaşamı yadsıyıcı tutum, kölenin yaşam karşısındaki güçsüzlük hissinden kaynaklanır. Köle güçsüzlük hissini telafi etmek için kendi değerlendirme biçimini evrenselleştirmek zorundadır. Bu amaçla fiil ile faili birbirinden ayırır. Ancak bu ayrımla, köle, efendiyi gücünden ayırarak kendini onunla eşitleyebilecektir. Bu noktada "evrensellik", "eşitlik", "kurtuluş" nosyonlarım köle ahlâkının (özgül biçimiyle Hıristiyan ahlâkının) ayırt edici nosyonları olarak teşhis edebiliriz. Bu teşhis bize göre önemlidir. Çünkü söz konusu nosyonlar modern politik ve etik düşünce sistemlerinde de seküler formlarda varlıklarım sürdürmeye devam etmişlerdir.

Nietzsche her ne kadar jeneolojisinde efendi ahlâkına olumlu bir değer atfetse de, nihilizm çağında onu bir alternatif olarak sunmaz. Bunun nedeni her şey gibi efendi ahlâkının da tarihsel olması ve bu anlamda ancak kendi tarihsel bağlamı içinde bir anlama sahip olabilmesidir. Öte yandan Nietzsche kendi çağında hâkim olan etik anlayışların da bir alternatif sunmadığı kanaatindedir. Nietzsche, hem, aşkın bir benlik anlayışı üzerinde temellenen ve bu nedenle de evrenselci bir etiğin hastalıklarım bünyesinde barındıran Kantçı etiği, hem de içerisinde nihilizmin üstesinden gelmeye dönük hiçbir motivasyonu barındırmayan ve ancak, hiçbir amaç

duygusuna sahip olmayan bir insan tipine, *son insan*a hitap edebilen faydacı etiği nihilistik ahlâk sistemleri olarak görmüştür.

Nietzsche'nin pozitif anlamda alternatif bir etik sunup sunmadığı Nietzsche yorumcuları arasında tartışmalı bir konu olsa da, biz Nietzsche' nin düşüncelerinden pozitif bir etiğin çıkarsanabileceği kanaatindeyiz. Bu kanaatimizi David Owen'ın bir etiği oluşturan temel unsurların Nietzsche'nin felsefesinde de bulunabileceğini ileri süren yorumlarıyla da destekleyebiliriz.

Owen bir etiğin, ontolojik bir ilke, asketizm, etik düzen ve telos olmak üzere dört temel unsura sahip olması gerektiğini belirttikten sonra, felsefesinde dört unsuru da bulabileceğimiz Nietzsche'nin bir etiğe sahip olduğuna işaret eder. Owen'a göre Nietzsche'nin felsefesinde bu unsurlar sırası ile güç istemi, erotik asketizm, ebedi dönüş düşüncesi, üstün insan ideali şeklinde belirlenebilir.

Güç istemi, Nietzsche'nin etiğinde, ontolojik bir ilke olarak karşımıza çıkar ve çoğul, dinamik bir mahiyete sahip olan benliği bütünleştirmenin ve dönüştürmenin bir aracı olarak işlev görür. Bu nedenle Nietzsche'de güç istemi, Hobbes'un güç kavramlaştırmasında olduğu gibi, yalnızca gücün bir başkasına yöneltilmesiyle sınırlı bir anlama sahip değildir.

Gücü kendimize yönelterek, olduğumuz halin üstesinden gelmeye yönelik bir çaba belirli bir asketizmi de beraberinde getirecektir. Bu asketizm, öte dünyasal bir amaç için kendini dünyadan ve yaşamdan geri çekmek anlamını içeren Hıristiyan asketizminden farklıdır. Hıristiyan düşüncesinde (genel olarak metafizik düşüncede) ruh ve beden (bu ayrım modern düşüncede zihin-madde ayrımı formunda karşımıza çıkar) birbirinden ayrı olarak düşünüldüğü ve ruha hiyerarşik olarak üstünlük atfedilip beden yadsındığı için, asketizm, insanın bütün duygularından ve içgüdülerinden arınması, yani duyguların ve içgüdülerin bastırılması anlamına gelir. Buna karşın Nietzsche'de benlik, içerisinde farklı içgüdülerin ve duyguların çatışma halinde oldukları bir bütün olarak telakki edildiği için erotik asketizm, insanın duygularının ve içgüdülerinin bastırılmasına değil, onların dünyasal bir amaç için bir düzene konulmasına işaret eder.

Nietzsche'nin etiğinde bu dünyasal amaç (telos), üst-insan idealidir. Üst-insan, yaşamını onaylayabilen yani olduğu halden memnuniyet duyan insanı ifade eder. Nietzsche'ye göre *amor fati* (kader sevgisi) üst-insanın en ayırt edici vasfıdır. İnsanın kaderini sevmesi, olduğu halin ebediyen devam etmesini istemesi anlamına gelir.

İşte bu noktada Nietzsche'nin etiğinin önemli (tamamlayıcı) bir unsuru olarak ebedi dönüş düşüncesi karşımıza çıkar. Ebedi dönüş bize göre, bazı Nietzsche yorumcularının anladığı biçimiyle her şeyin kendini aynen

tekrar ettiği kozmolojik bir prensibe göndermede bulunmaz. Daha ziyade, bize, olduğumuz halin ebediyen devam edeceğini, eğer halimizden memnun değilsek, kendimizi ebediyen devam etmesini isteyeceğimiz bir hale (üstün insan) dönüştürmemiz gerektiğini bildirerek yönlendiren bir etik düzene işaret eder.

Politik Nihilizm

Nietzsche'ye göre nihilistik bir kültürün yazgısı, kaçınılmaz bir sonucu olan nihilizm, insanın bütünlüğünü sağlayamaması, eylemleri ile bağlantısını yitirmesi sorunu olarak kendini gösterir. Politik felsefe bağlamında düşünüldüğünde ise sorun, politik kültürün, politik düşünce sistemlerinin, politik ideolojilerin, yönetim biçimlerinin ve politik ideallerin insanın eylemleri ile bağlantısızlığını pekiştirmesi ve sahte bütünlük nosyonları ile bu bağlantısızlığı gizlemesi şeklinde karşımıza çıkar. Nietzsche'nin modern politik düşünceye yönelik değerlendirmeleri tam da bu noktadan beslenir. Ona göre kendini yeni olarak sunan modern politik düşünce biçimleri, aslında nihilistik mahiyetli metafizik düşünce geleneğinin birer devamı, onun seküler formlarıdır.

Bu doğrultuda Nietzsche, modern devlet ve demokrasi düşüncesine, liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi modern politik ideolojilere ve özgürlük, eşitlik ve adalet gibi modern politik ideallere ciddi eleştiriler yöneltir.

Nietzsche modern devleti, bireyleşmenin, yani nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik etik çabanın önünde bir engel olarak görür. Bunun nedeni devletin, bireylerin güçsüzlük hissini sahte bir şekilde telafi eden ve bu yönüyle de onları kendilerini alt etmeye yönelik bir çabadan alıkoyan bir mekanizma olarak gördüğü işlevdir. Nietzsche'ye göre devlet bu yönüyle, Tanrının ölümü ile birlikte ortaya çıkan boşluğu doldurmuş ve Hıristiyan düşüncesinin ve kültürünün nihilistik mahiyetini seküler bir formda devam ettirmiştir.

Modern devlet tasavvurunun en sistematik ifadesini Hobbes'un politik felsefesinde bulabiliriz. Hobbes'a göre modern devletin en ayırıcı vasfı egemenliktir. Devlet egemenlik vasfını toplumsal düzenin garantörü olma misyonu ile kazanır. Bu anlamda devlet, kendilerini koruma güdüsü ile hareket eden bireylerin güçlerini kendinde topladığı için yegâne egemen varlıktır. Modern devlet anlayışının Nietzsche'nin etiği açısından sorunlu niteliği tam da bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü devlet, egemenlik vasfı ile bireylerin kendini dönüştürmek için ihtiyaç duyduğu bütün gücü kendinde toplamakta ve bir anlamda bireylerin güçsüzlüğü üzerinde te-

mellenmektedir. Hobbes'ta devlete atfedilen egemenlik Nietzsche'de bireye atfedilir. Nietzsche'nin etiğinin öznesi konumundaki 'egemen birey', kendi eylemlerinin, kendi gücünün sahibi olan ve eylemlerinin sorumluluğunu kendisinde taşıyan bireye işaret eder.

Modern devlet tasavvuruna yönelik Nietzscheci eleştiri benzer nedenlerle modern dönemin hâkim ideolojilerinden biri olan milliyetçiliğe de yöneltilebilir. Çünkü devlet gibi, Nietzsche'nin ancak kurgusal bir gerçekliğe sahip olduğunu düşündüğü millet de bireylerin güçsüzlük hissini telafi edici bir mekanizma olarak işlev görür. Millet her türlü bireysel farklılığı düzleştiren kurgusal bir kimlik olduğu için, milliyetçilik de bu anlamda totalleştirici bir ideoloji olarak karşımıza çıkar.

Milliyetçiliğe yönelik Nietzscheci eleştiri genel olarak ideoloji eleştirisinin özgül bir örneği olarak görülebilir. Bu bağlamda ideolojiyi bir yanılsama olarak tanımlayan Marx ile Nietzsche arasında paralellikler kurulabilir. Tıpkı Nietzsche gibi Marx da öznenin tarihselliğini, birey ve pratik arasındaki ilişkiyi önemsemiş, her türlü kurgusal birey anlayışına ve birey ile pratik arasındaki bağı koparan düşünce sistemlerine ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Marx ve Nietzsche arasındaki bu paralelliklere karşın, bize göre, bir bütün olarak ele alındığında Marx'ın düşünceleri iki temel niteliğinden dolayı Nietzscheci bir eleştiriye konu olabilir. Öncelikle Marx'ın teleolojik tarih felsefesi Nietzsche'nin oluş felsefesi açısından sorunludur. Bunun yanısıra Marx'ın iktisadi faktörlere son tahlilde atfettiği belirleyici konumdan kaynaklanan özcülüğü de Nietzsche'nin dinamik, çoğul karakterli benlik anlayışı ile çelişir.

Nietzsche'nin çağının yükselen değerleri olan demokrasi ve sosyalizme yöneltmiş olduğu eleştiriler, onun her iki siyasal düşünce sistemini de sürü ahlâkının (Hıristiyan ahlâkı) değerlendirme biçiminin seküler formları olarak görmesinden kaynaklanır. Sürünün soylu karşısındaki güçsüzlüğünü telafi etmenin bir yolu olarak yüceltmiş olduğu eşitlik ideali hem demokrasi hem de sosyalizm için başat değerdir. Aynı şekilde sürü ahlâkının, nitelikçe eşit olanlara eşit davranma ilkesine dayanan soylu adalet anlayışı yerine, ikame etmiş olduğu herkese eşit muameleyi esas alan adalet ideali, sosyalizmin ve demokrasinin diğer temel değeridir. Öte yandan sosyalistlerin herkesin özgür ve eşit olacağı bir topluma ulaşılacağına yönelik inançları da Nietzsche'ye göre Hıristiyanların kurtuluş gününe yönelik inançlarının seküler bir formudur.

Çağdaş yönetim biçimlerinin liberal demokrasiler olduğu ve çağdaş politik felsefe bağlamında yürütülen tartışmaların genellikle liberal demokrasi üzerinden yapıldığı göz önüne alındığında, Nietzsche'nin libera-

lizme yönelik eleştirilerinin ayrı bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu eleştiriler birkaç noktada toplanabilir.

Liberalizm soyut, tarih dışı özne (birey) nosyonu üzerinde temellendiği için liberalizme yönelik ilk eleştiri, bir özne eleştirisi olarak karşımıza çıkar. Nietzsche, jeneolojisinde öznenin tarihsel, olumsal mahiyetini gözler önüne sererek, öznenin aşkın bir kendiliğe sahip olmadığını göstermiş ve böylece liberalizmin temel aldığı soyut birey anlayışını geçersiz hale getirmiştir. Nietzsche, özne eleştirisinin mantıksal bir sonucu olarak politik toplumu bireyler arasındaki sözleşmenin bir ürünü olarak ele alan toplum sözleşmesi teorilerini de reddetmiştir.

Nietzsche'nin liberalizme yönelik ikinci eleştirisi, liberalizmin hak nosyonunu hedef alır. Nietzsche'ye göre, her insanın bizatihi insan olmaktan kaynaklanan evrensel birtakım haklara sahip olduğuna ilişkin liberal hak öğretisi hakkı, bireyi mücadelesinden, performansından ayırarak sağlıklı toplumun bir göstergesi olan ve bireyler arasındaki niteliksel farkların önemsenmesine işaret eden 'mesafe pathosu'nu ortadan kaldırır. Nietzsche, her türlü iyi anlayışının aynı derecede muteber kabul edilmesini ifade eden liberal toleransı 'decadence'ın bir semptomu olarak görür.

Nietzsche'nin üçüncü eleştirisi, liberal özgürlük anlayışına yöneliktir. Bilindiği gibi liberalizm, doğal hakların korunmasını ve bu anlamda doğal haklara yönelik müdahalelerin sınırlandırılmasını ifade eden negatif özgürlük (bir şeyden özgürlük) anlayışını esas alır. Nietzsche'nin özgürlük anlayışı ise gücün sergilenmesi, benliğin dönüştürülmesi anlamında pozitif bir içerime sahiptir. Nietzsche, her türlü engele karşı mücadele etmeyi, her türlü zorluğun üstesinden gelmeyi özgürlük anlayışının ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü için, bireye dışsal zorlamalardan âri korunaklı bir alan yaratmayı hedefleyen liberal özgürlük anlayışını kendi etik projesi açısından tehlikeli olarak görür.

Son olarak, liberalizme yönelik Nietzscheci eleştiri bir düalizm eleştirisidir. Liberalizmin düalist karakteri, diğer modern politik felsefeler gibi onun da metafiziksel düşünce geleneğinin bir devamı olmasından kaynaklanır. Bu düalist karakter, liberal politik felsefede birey-toplum, sivil toplum-devlet, özel alan-kamusal alan gibi dikotomilerle ifadesini bulur.

Nietzsche'nin kendini modern politika anlayışının dışına yerleştirmesi Kaufmann, Rorty ve Thiele gibi bazı Nietzsche yorumcularınca onun bir politik felsefeye sahip olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Bu yorumculara göre, Nietzsche'nin düşünceleri daha ziyade bireyin kendini geliştirmesi, kendini yaratması anlamında ele alınmalıdır. Bize göre Nietzsche, pozitivist anlamda sistematik bir politik teori sunmasa da, bir politik felsefeye sahiptir.

Nietzsche'nin politik felsefesi, onun etiğinin (nihilizmin üstesinden gelmeye yönelik girişiminin) gerçekleştirilebilmesinin dışsal (toplumsal) koşulu olarak işlev görür. Bu anlamda, politik toplumun amacı, insanlığın geliştirilmesi, zenginleştirilmesi misyonunu kendisinde taşıyan üst-insanların yetiştirilebilmesine olanak sağlamaktır. Fakat Nietzsche üst-insan olma vasfının insanların tamamı için geçerli olamayacağını düşündüğünden ikili bir toplum yapısı öngörür: Bir tarafta üst-insanlardan oluşan ve toplumu yönlendiren yasa koyucu filozoflar, diğer tarafta seçkin insanların yetişmesine ortam hazırlayan diğer insanlar. Bu politik toplum modelinde yasa koyucu filozoflar, hem insanlığın zenginleştirilmesi için yeni değerler yaratırlar hem de kendilerinin dışındaki insanların anlam dünyasını oluşturan ve onları topluma bağlayan değerleri üretirler. Bu bağlamda Nietzsche'nin öngörmüş olduğu politik toplum modelini 'aristokratik radikalizm' olarak nitelendirebiliriz. Bu nitelemede aristokratik unsur, politikanın yalnızca seçkin insanlara mahsus bir faaliyet olarak görülmesine işaret eder. Radikal unsur ise bahsedilen seçkin insanların geçmişteki soylu tiplerinden farklı olarak filozof, aziz ve sanatçı kimliklerini bir arada taşımalarından kaynaklanır.

Nietzsche'nin politik felsefesi birbirleri ile mücadele halinde olan iki eğilimi birlikte bünyesinde bulundurmaktadır. Bu eğilimler, Stoik otarşi ve Aristotelesçi ortaklık (topluluk nosyonu) olarak ifade edilebilir. Stoik otarşi yalnızlığa, bireyin kendine yönelik mücadelesine ve kendi bütünlüğünü sağlamaya yönelik çabasına işaret ederken, Aristotelesçi topluluk nosyonu ise sağlıklı bir topluluk için gerekli olan sağlıklı kültürü mümkün kılan ortaklığa işaret eder.

Nietzsche Felsefesinin Politik-Etik Açılımları

Nietzsche'nin politik düşünce açısından önemi yalnızca onun politik felsefesi ile sınırlı tutulamaz. Genel olarak Nietzsche'nin felsefesi, çağdaş politik felsefe ile ilgili tartışmalarda, Nietzsche'nin politika ile ilgili söylemiş olduğu şeylerin ötesinde de birtakım açılımlar sağlamıştır.

Birçok postmodern politika teorisyeni Nietzsche'nin düşüncelerinden onun öngörmüş olduğu hiyerarşik bir toplum modeli yerine, demokratik bir toplum modeli çıkarımında bulunmuşlardır. Bu teorisyenler, Nietzsche'nin liberalizm ve demokrasiye yönelik eleştirilerini yürüttükleri modern politik teori eleştirisi açısından işlevsel görmüş ve kendi demokrasi anlayışlarının Nietzsche'nin düşüncelerinden beslenebileceğini iddia etmişlerdir. Bu noktada Nietzsche'yi postmodern politik teori, özgül ola-

rak da postmodern demokrasi anlayışı açısından önemli kılan üç hususun altı çizilebilir.

İlk husus, Nietzsche'nin metafizik eleştirisidir. Metafizik düşünce modern politik teoride farklı adlandırmalarla karşımıza çıkan dikotomik ayrımlarla ifadesini bulmuştur. Liberal demokrasi bağlamında düşünüldüğünde bu ayrımlar devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, iktidar-özgürlük dikotomileri şeklinde karşımıza çıkarlar. Postmodern politik teorisyenlere göre söz konusu ayrımlar, liberal demokrasilerde politik kamusal alanın daraltılmasında ve böylelikle farklı kimliklerin, politika alanının dışında tutulmasında işlev görürler. Örneğin, sivil toplum-politik toplum dikotomisi, totalleştirici ve soyutlayıcı vatandaşlık kimliği dışındaki bütün kimliklerin sivil topluma havale edilerek susturulmasını meşrulaştırır. Bu durumda liberal demokrasilerin vatandaşlık kimliğini (bu ekonomik temelli sınıf kimliği de olabilir) temel alarak sağlamış olduğu politik bütünlük, birçok kimliği ve bu kimliğe bağlı olarak birçok insani pratiği dışarıda bıraktığı için sahici olmayan, soyut ve metafiziksel (bu anlamda nihilistik) bir bütünlüktür. Bu nedenle farklı kimliklerin politik kamusal alanda taleplerini dile getirebilmelerini ve buna yönelik politik eylemlerde bulunabilmelerini esas alan agonistik demokrasi teorisyenleri Nietzsche'nin metafizik eleştirisini kendi demokrasi projeleri açısından destekleyici görürler.

Nietzsche'yi postmodern politik teori açısından işlevsel kılan ikinci husus, onun şüpheciliğidir. Bu şüphecilik her türlü objektif hakikat iddiasının reddedilmesi esasına dayanır. Hakikatin olan değil, yaratılan bir şey olduğunu kabul eden Nietzsche, perspektival bir hakikat anlayışına sahiptir. Nietzscheci perspektivizm, bilgimizin tarihselliğimizden, ilgilerimizden ve güç hissimizden ayrılamayacağından hareketle herkes için geçerli olabilecek objektif hakikat iddialarını geçersiz kılar. Modern politik teori bağlamında düşünüldüğünde, politik toplumun bütünü için geçerli olan iyi anlayışı (ortak iyi), soyut akıl (veya özneler arası ortak akıl) dolayımı ile meşrulaştırılmıştır. Ortak iyi, evrensel insani özneye referansla tanımlanarak bütün farklı iyi anlayışları gayri meşru hale getirilmiştir. Nietzsche'nin hakikat-güç arasında kurmuş olduğu ilişkiyi önemseyen postmodern politik teorisyenlere göre modern politik teorinin herkes için geçerli olduğunu varsaydığı iyi, esasında belirli kimliklerin diğerleri üzerinde kurmuş oldukları hâkimiyeti meşrulaştıran sahte bir bütünlük nosyonudur. Farklı perspektiflerin ve buna bağlı olarak farklı iyi anlayışlarının politik mücadelelerini önemseyen postmodern politik teorisyenler, her türlü Hakikat iddiasının kendi demokrasi düşünceleri açısından tehdit

edici olduğunu düşündükleri için, Nietzsche'yi şüpheciliğinden dolayı müttefik olarak görmüşlerdir.

Üçüncü husus, Nietzsche'nin güç felsefesinin politik açılımları olarak karşımıza çıkar. Nietzsche'de güç istemi gücün benliği dönüştürmede kullanılması anlamında etik düşünce açısından önemli olduğu gibi, gücün bir başkası üzerindeki etkisi anlamında politik düşünce açısından da önemlidir. Bu güç kavramlaştırmasından hareketle Nietzsche agonistik bir kültür ve toplum modeli öngörür. Nietzsche'ye göre, güç ilişkileri her türlü insani etkinliği ve ilişkinin ontolojik özünü oluşturur. Nietzsche'nin güç felsefesinin aksine, modern politik teori özgürlük-güç dikotomisi dolayımı ile güce olumsuz bir değer atfederek bireyi güç ilişkilerinden soyutlar. Bu soyutlamayı iki büyük modern politik ideoloji olan liberalizm ve Marksizmin özgürlük anlayışlarında görmek mümkündür. Biri iktidarın sınırlandırılmasını, diğeri ise iktidarın tamamen ortadan kaldırılmasını özgürlüğün önkoşulu olarak gördüğü için her iki ideoloji de güce olumsuz bir değer atfetmiştir. Buna karşın, Nietzsche'ye göre özgürlük, kişinin kendisini geliştirmek için gücünü kendisinden ve kendi dışından kaynaklanan engellerin üstesinden gelmek için işletmesi anlamına geldiğinden, güç olumlu anlam içeriğine sahiptir. Postmodern politik teorisyenler, politik normları, güç ilişkilerinin ürünü olarak gördükleri ve bu normları değiştirmek için politik mücadelenin önemli olduğunu düşündükleri için güce olumlu değer atfeden Nietzsche'nin güç felsefesini ve güç ilişkilerini ifşa eden jeneolojik yöntemini kendileri açısından faydalı olarak görürler.

Son husus, Nietzsche'nin etiğidir. Nietzsche'nin etiğini postmodern politika anlayışı açısından önemli kılan yönü onun çoğulcu karakteridir. Daha önce de ifade edildiği gibi Nietzsche, farklı etik anlayışları yadsıyan evrenselci bir etik sunmaz. Etiğini bir onaylama etiği olarak sunan Nietzsche, evrensellik iddiasındaki etik anlayışları şiddetle eleştirir. Öte yandan Nietzsche'nin etiği, temel aldığı çoğul ve dinamik benlik anlayışı yönü ile de, kimliğin ilişkisel ve olumsal olduğunu vurgulayan ve bu anlamda her türlü kapalı kimlik anlayışına karşı çıkan postmodern politika anlayışı için önemlidir.

Nihilizm Sorununun Türkiye'deki Politik Yaşam Özelinde Düşünülmesi

Kuşkusuz Nietzsche, nihilizmi, kökleri Batı düşünce geleneği ve Batı kültür tarihinde bulunan Batılı yaşam tarzı ile ilişkili bir sorun olarak görür. Nietzsche'nin modern yaşamda kendini gösteren sorunu nitelemek için *Avrupa nihilizmi* kavramını kullanması bunun bir göstergesidir. Buna kar-

şın nihilizm sorunu tam da modern düşünce ve yaşamla bağlantılı bir sorun olması nedeniyle, aynı zamanda, modernleşme deneyiminin bir sonucu olarak modern düşünce ve değer sistemlerine göre kurumlaşmış Türkiye gibi Batı-dışı toplumların da deneyimlemekte olduğu bir sorundur. Türkiye'deki politik yaşam dikkate alındığında nihilizm sorununun bireyleşememe ve farklılıkların yadsınması sorunu şeklinde karşımıza çıktığı söylenebilir.

Bireyleşememe sorunu kişinin gücü ve dolayısıyla da eylemleri ile bağlantısını yitirmesine karşılık gelir. Böyle bir durumda kişi, gücünü kendisini dönüştürmede kullanma iradesinden yoksun olacağı ve buna bağlı olarak da kendine özgü niteliklerini muhtevasında barındıran kapasitesini açığa çıkaramayacağı için bir birey olamayacaktır. Nietzsche, birey olamamakla birtakım bütünlük tasavvurları arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu düşünür. Ona göre, birey olamamaktan kaynaklanan güçsüzlük ve değersizlik hissi kişinin yaşamını birtakım hayalî bütünlükler ya da cemaatler dolayımıyla anlamlandırmasını beraberinde getirdiği gibi söz konusu bütünlük veya cemaat tasavvurlarının hüküm sürdüğü bir toplumsal yaşam da bireyleşmeye mâni olur. Modern politik yaşam düşünüldüğünde, Nietzsche'nin bahsetmiş olduğu bütünlük tasavvurlarının devlet, halk, millet, vatandaş ve sınıf gibi kavramlar olduğunu söylemek mümkündür. Aynılaştırıcı bir eşitlik mantığını içeren bu kavramların politik yaşam üzerindeki hâkimiyeti, diğer modern toplumlar gibi Türkiye toplumunda da bireyleşmenin aleyhine bir işlev görmüştür.

Modern devlet anlayışı, Türkiye'de de bireyleşmenin önündeki en büyük engellerden biri olmuştur. Türkiye'de devletin bireye önceliği söz konusudur. Bu nedenle, bireylerin haklarından ziyade vatandaşlar olarak devlete karşı ödevleri, bireysel çıkarlardan ziyade devletin âli menfaatleri üzerinde durulur. Kuşkusuz vatandaşlar devlet karşısında eşittir. Fakat bu eşitlik, insanların Tanrı karşısında eşitliği gibi güçsüzlükte eşitliktir. İnsanlar birey olamamaktan kaynaklanan güçsüzlüklerini devlet dolayımıyla telafi ederler. Bu telafi iki biçimde karşımıza çıkar. İlk olarak kişiler güçlü ve büyük bir devletin vatandaşları olarak görmek suretiyle kendilerini değerli olarak görürler. İkincisi, devletin herkesin üzerinde bir güce sahip olması ve insanların devlet karşısında eşit olmaları kişiler arasındaki güç farklılıklarını törpülediği için kendini güçsüz hisseden ortalama vatandaşın işine gelir. Türkiye'de devlet, büyük ölçüde ortalama insanın (çoğunluğun) söz konusu eşitlikçi ruh ile her ne olursa olsun kendisine boyun eğmesi ile gücünü korumaktadır.

Halk ve millet kavramları da, Türkiye'deki politik yaşamda bireyleşmeyi ve bireysel farklılıkları engelleyici bir işlev görmüştür. Öncelikle bu

kavramların da, devlet kavramı gibi, güçsüz bireyin kendileri yoluyla değersizlik hissini telafi ettiği araçlar olduklarını söylemek mümkündür. Türkiye'de insanların yaşamlarını Türk halkı ya da Türk milletinin büyüklüğü üzerinden anlamlandırdıkları bir politik kültürün hâkim olması bunun en önemli göstergesidir. Devlet kavramı gibi millet ve halk kavramları da, aynılaştırıcı bir eşitlik mantığını içermiş oldukları için, devletçilik, milliyetçilik ve halkçılık gibi ideolojilerin hüküm sürdüğü Türk politik kültüründe farklılıkların törpülenmesi, eşitliğin (uyumun) bozulmasının kötü olacağı gerekçesiyle meşrulaştırılabilmiştir.

Nietzsche'nin birey anlayışı liberal birey anlayışından bütünüyle farklıdır. Bu nedenle, Nietzscheci perspektifle değerlendirildiğinde liberal bir toplumda bireyleşememe sorunu anlamında nihilizm sorununun olmayacağı anlamına gelmez. Tersine, liberal toplum, nihilizm sorununun en ileri biçimiyle yaşandığı toplumdur. Nietzsche, verili isteklerinin peşinden koşan ve bunu yaparken hiçbir dirençle karşılaşmaması anlamında yolunun açık olmasını özgürlük olarak gören, kendisiyle mücadele etme ve kendini dönüştürme isteğinden bütünüyle yoksun liberal birey anlayışını, *son insan* olarak niteler. Nietzsche'ye göre, *son insan*, herhangi bir büyük amacı ve kendisine karakter kazandıracak değeri olmayan insandır. *Son insan*, kendisi gibi biyolojik varlığını sürdürme ve arzularını tatmin etme amacına yönelik faydacı hesaplarla hareket eden, diğerleri arasında bireyselliğini yitiren kitle insanıdır. Yeni ve farklı olan, yürürlükte olan düzenin konforundan ve koruyuculuğundan feragat etmek anlamına geleceğinden, kitle insanı için uyum esastır. Bu anlamda kitle insanının, temelinde acılardan kaçınma ve mutluluğunu artırma amacına karşılık gelen egoizmin bulunduğu empati ahlâkını, yani özgül olarak bireye değil, herkese hizmet niteliğine sahip anonim değerler sistemini yegâne güvencesi olarak gören insan olduğunu söylemek mümkündür. Nietzsche'nin bahsetmiş olduğu "*son insan*"ın özellikleri günümüz tüketim toplumunun bireyinde açık bir şekilde görülebilir. Söz konusu insan tipinin 1980'li yıllardan itibaren liberalleşen ve bu liberalleşmenin bir sonucu olarak bir tüketim toplumuna dönüşmüş olan bugünün Türkiye'sinde de yaygın olan insan tipi olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bireyleşmeyi engelleyici bir işlev gördükleri belirtilen kurgusal bütünlükler, farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı işlevleri nedeniyle de nihilizm sorununa sebebiyet verirler. Nietzsche, yaşama ve yaşamdan kaynaklanan farklı varoluş tarzlarına duyulan hınçtan kaynaklandıklarını düşündüğü söz konusu kurgusal varlıkların diğer yaşam tarzlarını değersizleştirmek suretiyle yok sayarak belirli yaşam tarzlarının hâkimiyetine hizmet eden araçlar olduklarını düşünür.

Diğer bütün modern devletlerde olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti'nde de ulusal kimlik ve ulus-devlet kurguları birçok kimliği yok sayarak belirli bir kimliğin hâkimiyetine zemin hazırlamıştır. Kurgusal bir varlık (Türk kimliği), içerisinde farklı var oluş biçimlerini barındıran yaşama dayatılmış ve Türkiye'de yaşayan insanlar etnik kökenleri inkâr edilip homojen bir kimliğe sahip oldukları varsayılarak Türk olarak kabul edilmiştir. Hayalî Türk kimliği yalnızca farklı etnik kimliklerin varlığının değil aynı zamanda Türk tarihi içerisindeki çeşitliliğin de inkâr edilmesine yol açmıştır. Türkiye'deki ulus-devlet kurma ve ulusal kimlik oluşturma süreci dikkate alındığında önce bir kurgu olan Türk ulusunun var olarak kabul edildiğini daha sonra da ona uygun bir tarihin yazıldığı açıkça görülecektir.

Homojen kurgusal bütünlüklerin farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı mantığı Türkiye'deki demokrasi kültürünün en muteber kavramları olan ve iktidarların kendilerine müracaat ederek kolaylıkla kutsallık zırhına bürünebildikleri "halk iradesi" ve "milli irade" kavramlarında da görülebilir. Halk ve millet kavramları homojen bütünlükler oldukları için, Türkiye'deki demokrasi deneyiminde halk iradesi ve milli irade kavramları çoğunluğun tahakkümünü meşrulaştıran araçlar olarak işlev görmüşlerdir. Çoğunluğun desteğini alan iktidarların, milli iradeyi ya da halk iradesini temsil ettikleri iddiasıyla diledikleri her şeyi yapabileceklerini düşünmeleri sıkça karşılaştığımız bir durumdur.

Öte yandan vatandaşlık ve sınıf kategorilerinin de Türkiye'deki demokratik yaşamda farklılıkları yok sayıcı bir işlev gördüklerini söylemek mümkündür. Vatandaş kavramı, özne kavramının politik düşüncedeki uzantısıdır. Liberal demokrasilerde vatandaşlık etnik, dinsel, cinsel vb. kimlik farklılıklarını eriten düşleştirici bir kategori olarak karşımıza çıkar. Vatandaş, tıpkı özne gibi, gerçek bir varlığı bulunmayan, birbirlerinden farklı yaşam tarzlarına sahip insanların ortak politik özü olma iddiasındaki formel, kurgusal bir kategoridir. Liberal demokrasi düşüncesi, vatandaşı politikanın öznesi olarak gördüğü için vatandaşlık kimliği dışındaki kimlikler üzerinden politika yapılamayacağını kabul eder. Günümüz Türkiye'sinde özellikle etnik ve dinî kimlik üzerinden politika yapılmasına karşı gösterilen direnç bu anlayışın bir ürünüdür. Nietzscheci bir perspektifle değerlendirildiğinde, tıpkı özne kavramı gibi nesnellik ve evrensellik kisvesiyle sunulan vatandaşlık kavramının da gerçekte belirli yaşam tarzının çıkarlarına hizmet ettiği söylenebilir. Liberal demokrasiler, kimlik politikasına karşı çıkarak farklı yaşam tarzlarının politika yapma sürecine dâhil olmalarını engelledikleri için, tıpkı Türkiye gibi, yürürlükte oldukları toplumlarda hâkim kimliğin dışındaki kimliklerin aleyhine işlemektedirler. Fakat bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de liberal demokrasi,

işleyişten kaynaklanan bir meşruiyet krizi ile karşı karşıyadır. Bu kriz, vatandaşlık kategorisinin dışlayıcı mantığının sorgulanmasını ve bu sorgulamaya paralel olarak, kimlik politikasının ön plana çıkmasını beraberinde getirmiştir. Günümüz Türkiye'sinde politikanın ağırlıklı olarak Müslümanlık-laiklik ve Türklük-Kürtlük gerilimleri üzerinden yapılması, kimlik politikasının önemli hale geldiğinin bir göstergesidir.

Aynı şekilde, kimlik politikasının önem kazanması vatandaş gibi modern politika anlayışının bir başka temel kategorisi olan sınıf kategorisinin sorgulanmasına da yol açmıştır. Yaşam tarzı farklılıklarının yadsınması, sınıf temelli politika anlayışında da söz konusudur. Politik çatışmanın ekonomik eşitsizlikten yani sınıfsal farklılıktan kaynaklandığını kabul etmek, diğer eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerden kaynaklanan tahakküm ilişkilerini ihmal etmek anlamına gelir. Türkiye'de, uzunca bir zaman politikanın sınıf temelinde düşünülmesi kadınların, eşcinsellerin, Kürtlerin, Çingenelerin, Ermenilerin, Alevilerin, dinî azınlıkların ve dindar Müslümanların tanınma taleplerini anlamayı zorlaştırmıştır.

Modern politik düşünce, kurgusal bütünlüklerin yanısıra birtakım dikotomik ayrımları da içerir ve bu ayrımlar da farklılıkları dışlayıcı bir politik yaşamı beslemiştir. Dikotomiler ikili ayrımlardır. Bu ayrımlarda öğelerden biri, değerini, diğerinin değersizliği üzerinden kazanır. Bu nedenle, dikotomik ayrımlar masum ayrımlar olmayıp bir öğenin diğer öğe üzerindeki üstünlüğünü içeren ve bu üstünlüğü meşrulaştıran politik ayrımlardır. Daha önce de belirtildiği üzere, Nietzsche bu ayrımları, yaşama dikte edilen ve iyi-kötü ayrımıyla belirli bir yaşam tarzını doğru, olması gereken yaşam tarzı olarak sunarak diğer yaşam tarzlarını dışlayan ayrımlar olarak görmüştür. Fail-fiil, akıl-duygu, ruh-beden ve bu dünya-hakiki dünya gibi ayrımlar söz konusu ayrımların bazılarıdır. Dikotomik ayrımlar modern politik düşüncede ise ileri-geri, geleneksel-modern, uygar-barbar, normal-anormal, sivil toplum-devlet, özel alan-kamusal alan gibi ayrımlar olarak karşımıza çıkarlar. Bu ayrımlar, Türkiye'deki politik tartışmalarda da önemli bir yer tutmuş ve politik doğalarının bir sonucu olarak belirli yaşam tarzlarının hâkimiyetini meşrulaştırmanın araçları olarak kullanılmıştır.

Konuya ilişkin verilebilecek en önemli örneklerden birisi, modern ilerleme düşüncesinden kaynaklanan ileri-geri ayrımının Türkiye'deki politik yaşamda görmüş olduğu işlevdir. Türkiye Cumhuriyeti'nde uzunca bir süre, dinden uzak, Batılı değer ve zevkleri barındıran bir yaşam tarzının hâkimiyeti ileri-geri ayrımından beslenmiştir. Söz konusu yaşam tarzına sahip elitler, dindar ve geleneksel değerlere sahip insanların toplumsal yaşamda kilit birtakım statülere gelmelerini engelleyici uygulama-

larını bu insanların gerici oldukları yönündeki bir argümanla meşrulaştırmışlardır. Türkiye'de "gericiliği" ve "gericileri" önlemek için askerî darbeler yapılmış, demokratik yaşama müdahalelerde bulunulmuştur.

Dikotomik ayrımların farklılıkları dışlayıcı işlevi, psikoloji disiplinine ait bir ayrım olmakla birlikte, politik içerimleri olan normal-anormal ayrımı üzerinden de gösterilebilir. Normal olanın doğru, anormal olanın ise yanlış ile özdeşleştirilmesi, doğru yaşam tarzı-yanlış yaşam tarzı, doğru kimlik-yanlış kimlik veya makbul vatandaş-makbul olmayan vatandaş gibi birtakım ayrımlara da kapı açar. Türkiye'nin politik-toplumsal yaşamı söz konusu ayrımlar temelinde belirli bir yaşam tarzı (hâkim yaşam tarzı) veya dünya görüşü (hâkim dünya görüşü) dışındaki yaşam tarzları ya da dünya görüşlerinin dışlanması veya baskı altına alınmasının örnekleriyle doludur. Örneğin, Türkiye'de Sünni Müslümanlık İslâm'ın normali (doğru Müslümanlık) olarak kabul edildiği için Alevilerin talepleri göz ardı edilmiş Diyanet İşleri Başkanlığı Sünni İslâm'ın gerekliliklerine göre oluşturulmuştur. Gene Türkiye'de eşcinsellik sapkınlık olarak görüldüğü için eşcinsellerin toplumsal yaşamda kendilerini ifade edemedikleri de bir sosyolojik gerçekliktir. Normal-anormal ayrımı, doğru vatandaş-yanlış vatandaş ayrımı üzerinden belirli düşünceye sahip vatandaşların tehlikeli olarak görülüp dışlanmasına da zemin hazırlamıştır. Türkiye'de komünizmin rejim için tehlike olarak görüldüğü dönemlerde komünistler, İslâm'ın tehlike olarak görüldüğü dönemlerde ise siyasal İslâmcıların makbul vatandaşlar olarak görülmedikleri için birtakım hak ihlâllerine maruz kalmışlardır.

Türkiye'nin politik yaşamında, toplumsal güç ilişkilerini ve bu ilişkiler çerçevesinde hâkim konum kazanmış olan yaşam tarzlarının söz konusu hâkimiyetlerini meşrulaştırıcı işlev gören dikotomik ayrımlardan biri de, kamusal alan-özel alan (devlet-sivil toplum) ayrımıdır. Temelinde liberal demokrasi düşüncesinin bulunduğu bu ayrımda, özel alan farklı, iyi anlayışlarına uygun farklı yaşam tarzlarının özgürce yaşandığı alana, kamusal alan ise özel alandaki farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan, herhangi bir iyi anlayışından bağımsız olmak anlamında nötr ve evrensel kuralların hüküm sürdüğü alana işaret eder. Liberal demokrasi düşüncesinin, politikanın ortak yaşamı düzenleyen evrensel kuralların işletilmesini amaçlayan tarafsız bir faaliyet olduğu yönündeki kabulü, bu ayrımın bir sonucudur. Günümüz Türkiye'sinde de sıkça karşımıza çıkan ortak yaşamı düzenleyen evrensel kuralların hayata geçirme fonksiyonlarına bağlı olarak politik kurumların etnik ya da dinsel kimlikler karşısında nötr olması gerektiği, kimlik temelinde politika yapılmasının bu nötrlüğü tehlikeye atacağı, bireysel hakların ortak yaşamı düzenleyen kurallar (hu-

kuk) yoluyla korunduğu bir toplumsal düzende, farklı kimlikler özel alanda kendilerini istedikleri gibi ifade edebilecekleri için kimlik politikasına ihtiyaç olmayacağı yönündeki düşünce, söz konusu kabulden beslenir. Kamusal alan-özel alan ayrımı, toplumsal yaşamı güç ilişkilerinden soyutlayarak belirli yaşam tarzlarının hâkimiyetlerini sürdürücü sonuçlar doğuran kurallara evrensellik vasfı yüklediği ve böylece politikanın işlevini bu kuralların işletilmesiyle sınırlandırarak dezavantajlı yaşam tarzlarının mevcut toplumsal ilişkileri politika yoluyla dönüştürmelerinin önünü kapattığı için gerçekte hâkim yaşam tarzlarının lehine bir işlev görür. Örneğin, ataerkil bir kültürün hüküm sürdüğü Türkiye'de, politikanın işlevini kadınların ve erkeklerin yasalar karşısında eşitliğini güvence altına almakla sınırlandırmak, kadının toplumsal yaşam içerisindeki dezavantajlı konumunu sürdürmek anlamına gelecektir.

Kaynakça

Apell, Fredrick, *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1999.

Bergoffen, Debra B., "Perspektivism Without Nihilism", *Nietzsche as Postmodernist*, (Ed. Clayton Koelb), The State University of New York Press, 1990.

Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, (Çev. Fermâ Lekesizalın), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Conway, Daniel, *Nietzsche and The Political*, Routledge, London and New York, 1997.

Danto, Arthur, *Nietzsche*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul, 2002.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, (Translated by Hugh Tomlinson), The Athlone Press, New York, 1989.

Detwiler, Bruce, *Friedrich Nietzsche and The Politics of Aristocratic Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.

Kaufmann, W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, New Jersey 1974.

Küçükalp, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, İstanbul, 2010.

Küng, Hans, *Does God exist?*, (Translated by: Edward Quinn), St James's Place, London, 1980.

May, Simon, *Nietzsche's Ethics and His War on 'Morality'*, Oxford University Press, Oxford 1999.

Nehamas, Alexandre, *Edebiyat Olarak Yaşam: Nietzsche Açısından*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Deccal*, (Çev. Hüseyin Kahraman), Yönelim Yayıncılık, Ankara, 1992b.

Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve kötünün Ötesinde*, (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1997a.

Nietzsche, Friedrich, *Putların Alacakaranlığı,* (Çev. Hüseyin Kaytan), Akyüz Yayınları, İstanbul 1991.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power,* (Translated by Kaufmann, Walter and R. J. Hollingdale), Random House, New York, 1967.

Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe,* (Çev. Nusret Hızır), Kabalcı Yayınları, İstanbul 1992a.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, (Çev. Can Alkor), Say Yayınları, İstanbul, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne,* (Çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1998.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, İstanbul, 1999.

Nihistani, Keiji, *The Self-Overcoming of Nihilism*, (Translated by: Graham Parkes), State University of New York Press, New York, 1990.

Owen, David, *Nietzsche, Politics and Modernity*, Sage Publication, London, 1995.

Patton, Paul, "Politics and The Concept of Power in Hobbes and Nietzsche", *Nietzsche, Feminism and Political Theory*, (Ed. Patton, Paul), Routledge, London, 1993.

Pearson, Keith Ansell, *Kusursuz Nihilist*, (Çev. Cem Soydemir), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.

Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge University Press, New York, 1995.

Rorty, *Olumsallık İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük – Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Schutte, Ofelia, *Beyond Nihilism: Nietzsche Without Masks*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Thiele, Leslie Paul, *Nietzsche, Friedrich And The Politics of The Soul,* Princeton University Press, Princeton and New Jersey, 1990.

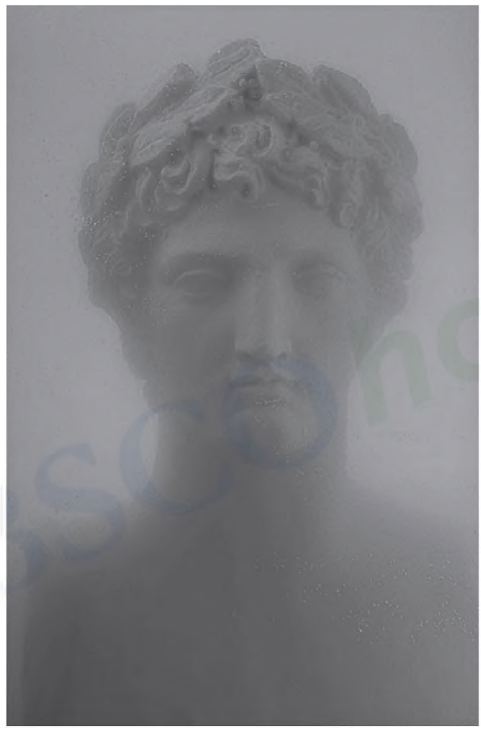
Vattimo, Gianni, *Nietzsche: An Introduction*, (Translated By. Nicholas Martin), Stanford University Press, California, 2001.

Warren, Mark, *Nietzsche and Political Thought,* The MIT Press, Cambridge and London, 1991.



Joel-Peter Witkin, *Bir Dâhiye Saygı*

Fotoğraf Arkası



Andres Serrano, *Dante'nin Cehennemi*

TRANSGRESYON VE FOTOĞRAFTA AŞIRILIĞIN ESTETİĞİ: WITKIN VE SERRANO

İlknur Gürses[*] & Dilek Takımcı[*]

GİRİŞ

Kavram olarak transgresyon en temel tanımı ile bir sınırı ya da limiti geçmeyi (crossing over) ifade etmektedir. Burada bahsedilen sınır ya da limit herhangi bir erk, yetke ya da güç tarafından soyut ya da somut bir şekilde koyulmuş, oluşturulmuş ya da düzenlenmiştir. Aynı zamanda bu soyut ya da somut sınır/limit içinde hayat bulduğu toplum, cemaat ya da kültürel yapı tarafından kabul edilmiş olmalı ya da kabul edilmesi sağlanmış olmalıdır. Limiti ya da sınırı geçmek, soyut olabildiği gibi somut olarak da gerçekleşebilmektedir. Diğer bir ifade ile sınırı geçen ya da zorlayan şey somut bir varlık olabileceği gibi soyut bir durum, düşünce, eylem, tavır ya da davranışlar bütünü olabilir. Ancak transgresyon kavramı, sadece sınırın kendisinin ihlâli olmaktan öte, sınırı koyanın aşılması ya da aşılmaya çalışılması olarak da okunabilir; çünkü sınırı çizen, koyan ya da ka-

[*] Dr. Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü.
[*] Prof. Dr. Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü.

bul ettiren hâkim güç ya da hâkim kişi, iktidarı sorgulanan ya da gücü elinden alınmaya çalışılan olacaktır. Böylece transgresyon halinde olmak ya da transgresif olmak iktidarla, güçle ve düzenle sorunlu ya da muhalif halde olmak, onu aşmak anlamına gelecektir.

Bu bağlamda transgresif unsurlar, olaylar ya da durumlar var olan sistem ya da hâkim güç tarafından ötekileştirilecek ya da erke karşı geldiği için anarşik bir tanımlama içinde görülecektir. Bu ötekileştirme, düzenli ve akılcı bir şekilde kurgulanan ya da öyle olması uygun görülen alandan veya durumdan, düzensiz ve akıldışı alana geçişin olumsuzlanmasıdır. Literatürde transgresyonu tanımlarken ilk atıfta bulunulan durum, Adem'in cennetten kovulmasıdır. Yahudi-Hıristiyan geleneği ile kabul edilen bu durum Adem'in Tanrı'nın yasasına karşı gelmesi, Havva'nın etkisinde kalıp geçilmemesi konusunda uyarıldığı sınırı geçmesi üzerine kuruludur. Elmayı yiyen, yani transgresyonu gerçekleştiren Adem ile Havva, Tanrı' nın alanından, yani cennetten dünyaya kovulurlar. Buradaki transgresif eylem durumu, Havva'nın dişiliğine göndermede bulunmaktadır. "Günahın taşkın teni doğal olarak iki cinsin tenidir: Ama bu ten kökenini dişilin günaha kışkırtmasından alır ve temel temsili de bu dişil günaha kışkırtmadan başka bir şeye gönderme yapmaz" (Kristeva, 2004, s. 171). İkisi de Tanrı'mn ilâhî yasasını ihlâl etmiş, sınırı geçmişlerdir. Ancak transgresyona sebep olan dişil unsurdur; dişil unsur eril yasayı, bir erkeği yani Adem'i baştan çıkararak aşmıştır.

Kültür tarihine ait bu ilk transgresif örnekten de anlaşılabileceği gibi, transgresyon olarak tanımlanan bu durum ahlâkçı değer yargıları ve cinsiyetlendirilmiş rol kalıplarına ait ön kabulleri içermektedir. Sınırı geçmek, karşı gelmektir ve bu karşı gelişin sebebi kadındır. Adem'in transgresyonu, aklının çelinmesi yüzündendir. Adem bir süreliğine bile olsa, Tanrı' nın ya da Baba'nın* düzenli ve mantıklı alanını kadının düzensiz alanından gelen mantıksız bir çağrıya yenik düşerek terk etmiştir. Bataille, toplumsal anlamda ilk yasakların "önce ölüme, ardında da cinselliğe yöneltilmiş yasaklar" (Bataille, 2006, s. 49) olduğunu belirtmektedir ve örnek olarak İncil'deki "Hiçbir zaman öldürmeyeceksin!" ve "Zina etmeyeceksin!" gibi emirleri işaret etmektedir. Bu türden emirler, daha önceden karşılaşılan transgresif eylemlerin sonuçları üzerine çizilen kültürel ve dinsel sınırları ifade etmektedir. Bu örnekten de anlaşılabileceği üzere transgresyon sadece sınırı geçmek değil o sınırı görünür hale getirmektir. Transgresyon, sistem veya düzendeki açıkları aydınlatmaktadır. Dolayısıyla hâ-

* "Baba'nın yasası" ile kast edilen Lacan'ın Freud'un "Ödipal Kompleks" kavramından yola çıkarak tanımladığı Baba'nın yasasıdır.

kim güç ya da geleneksel kültür, bu sınırı geçişten, ihlâlden "ders alır". Böylece zayıf noktalarını, ihlâl edilebilecek noktalarını fark eden kültür, sınırı yeniden ve bu sefer bir üst perdeden tanımlar.

Transgresyon, anarşi ile aynı düzlemde okunabilecek bir kavramdır. Transgresyon halinde olan her şey, var olan erkin çizdiği sınırı geçer ya da geçerken onu yok etmeye çalışır, yani erki geçersiz kılmaya çalışır. Bu bağlamda anarşi, kelime anlamı olarak erksizlik durumuna atıfta bulunduğu için her transgresif durum beraberinde –kısa süreli, anlık ya da sürekli– anarşiyi de getirecektir. Bu süreyi belirleyen şey sınırın ihlâlinin farkına varılması ile gerçekleşecektir. Örneğin travestiler, kültürün çizdiği heteroseksist eril cinsellik algısının sınırlarını ihlâl ederler, bu haliyle travestilik en belirgin transgresif durumlardandır.

Bu bağlamda sınırı geçmek, onu aşmak ya da ihlâl etmek her zaman zorlayıcı ya da olumsuz bir güç imgesini akla getirmemelidir. Sınır ya da kural veya düzen nasıl çoğunlukla rıza ya da meşrulaştırma yolu ile oluşturulduysa, "kuralları bozmak ve sınırları geçmek olan transgresyon, şiddet içeren bir aktivite olmak zorunda değildir" (Phillips, 2005, s. 110) Diğer bir ifade ile transgresyon bazen yumuşak geçişlerin ya da harmonik dengelenmelerin yaratıcısı olabilmektedir. Çalışma bağlamında inceleyeceğimiz transgresif fotoğrafçılardan sayılan Witkin ve Serrano'nun eserleri bunun somut birer örneğidir. Witkin ve Serrano'nun fotoğraf anlayışını yorumlayabilmek için Nietzsche, Sade, Bataille ve Foucault bağlamında transgresyon kavramı ele alınmalıdır.

Özellikle, Foucault'nun beden ve iktidar algısı, Sade'ın yıkıcı ve erotik dili ve Nietzsche'nin tanımladığı Apollon ve Dionysos'tan beslenen düalistik/ikili sanat tanımı ve güç istenci, Bataille'ın negatif güç ve sınır aşma (excess) tanımı, fotoğraf sanatında transgresyonun anlaşılması için oldukça önemlidir.

NIETZSCHE'DE TRANSGRESYON

Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu* (1870) adlı eserinde, Apollon ile Dionysos'un mitolojik özelliklerini dikotomik olarak tanımlar. Apollon ışığın ve bilmenin tanrısı olarak, betimleme, sınıflama, tanımlamanın tanrısıdır. "Apollon'un birçok niteliği vardı. Bugün hâlâ yaşayan ve bu makineleşmiş dünyaya ışığını veren özelliği, şiir, müzik ve imgelem Tanrı'mn (Apollon) niteliğidir" (Sinanoğlu, 1991, s. 41). Bu hali ile Apollon, şiir, müzik hattâ tıp gibi alanların, şeklin, bilginin ve sınırları belirli olan şeylerin tanrısı olarak kültürel olanı temsil eder. Kültür de tanımlama, işaret etme, betimleme gibi özellikleri ile Apolloniktir. Dionysos ise Olympos

dışından yer kültüne ait bir tanrı olarak sınırsızlığın, bilinmezliğin, şekilsizliğin tanrısıdır. Dionysos, doğa ile özdeş tüm kültür dışı unsurların sembolü gibidir. Bu bağlamda, bir kişi ya da durum Diyonizyak olanın alanına geçer ya da Diyonizyak olan enerji ile bir şey yaparsa, Apollonik olan sınırı geçmiş olacak, diğer bir ifade ile kültürün alanından doğanın alanına geçmiş olacaktır. Diyonizyak güçler, tragedyada da olduğu gibi Apollonik güçler tarafından dizginlenmeye çalışılacaktır. Apollonik olan ile Diyonizyak olan arasındaki ilişki diyalektik ve transgresif bir ilişkidir. Birbirleri ile savaş halinde görünseler bile, aynı atmosferin içinde karşılıklı etkileşim halinde bulunmaktadırlar. Tıpkı transgresyon ile limit arasındaki ilişki gibi Apollon ve Dionysos da simbiyotik/yaşamsal bir bağa sahiptir. Böylece Diyonizyak olanın enerjisi ile Apollonik olanın sınırları ortaya çıkmış ve belirginleşmiş olacaktır.

Nietzsche bağlamında transgresyonu tanımlayabilmek için Apollon-Dionysos dikotomisi/ikiliği dışında güç istenci (Will to Power) kavramını da irdelemek gerekmektedir. Güç istenci, güce duyulan istek ve baskın olana, sisteme duyulan hayranlığın sonucudur. Güçlü olmak istemek, gücü arzulamak hâkim ve egemen olmayı ya da bir diğer ifade ile güce sahip olmayı ifade etmektedir. Böylece güce sahip olan sınırı ve kuralı koyan, sistemi yaratan ya da şekillendiren, hegemonik olan haline gelecektir. Nietzsche'ye göre Güç İstenci "kişinin kendi dünya görüşünü ve kendi değerlerini tam da başkalarının yaşadığı ve sarıldığı dünya ve değerler haline getirme becerisinde tezahür" etmektedir (Nehamas, 1991, s. 61). "Nietzsche'nin kimi zaman 'onaylayıcı' addettiği güç istemi, tam anlamıyla kendisini onaylayan, kendisini ve yaratıcısının ve belki bazı başka insanların hayatlarını sürdürmelerini olanaklı kılan bir dünya görüşü olarak gören bir güç istemidir" (Nehamas, 1991, ss. 140-141). Yani kuralları dayatma, onları meşru kılma ve diğerlerinin dünyasının sınırlarını çizme isteğinin bir diğer ifadesi olarak yorumlanabilecek Güç İstenci, steril, homojen ve sınırları belirlenmiş ve gücün en çok onu arzulayanın elinde toplandığı bir dünyanın hayali olarak yorumlanabilmektedir. Bu bağlamda "Nietzsche'ye göre din, güç isteminin en berbat tezahürlerinden olsa da en büyük tezahürlerinden biridir yine de" (Nehamas, 1991, s. 140-141). Din, katı kuralları, günah ve sevap ayrımı, cennet ve cehennem vaatleri, Tanrının görkemli gücü, yaratılan ideal insan tipi ile Güç İstenci'nin en iyi örneklerinden birisidir. İşte bu yüzdendir ki tüm dinler ve onların kutsal kitapları, sınırların netliği, gücün şiddeti, Tanrının kuvveti ve kudreti ile transgresyon kavramı bağlamında oldukça önemlidir. Her türden günah tanımı doğrudan bir transgresyon tanımıdır. Sınırı geçen diğer

bir ifade ile günah işleyen her insan transgresif bir eylemde bulunmuş olacaktır.

Güç İstenci güçlü ve zayıf kuvvetler arasındaki ilişkinin tanımlanmasıdır. Bu kuvvetlerden biri diğerine göre baskın ve aktiftir, diğeri ise çekinik ve reaktiftir. Aktif kuvvet "güç istenci"nin olumlanması, reaktif kuvvet ise yadsınmasıdır. Güçlü kendisiyle birlikte "güç istenci" olarak kavramsallaştırılmış yaşamı olumlar, zayıf ise "décadence" (çürüme, çöküş) ile kavramsallaştırılmış yaşamın yadsınmasıdır. Başka bir deyişle güç istenci, dekadansın ortaya çıkmasını sağladığı gibi, güç dengesinin gözden geçirilip yeniden kurulmasına aracılık eder. Güçlü olan ve zayıf olan arasındaki, güç dengesi güçlüden yana tekrar kurulurken, zayıf olan, güçlünün sistemini tekrar dönüştürmek üzere çöküşüne yol açar. Güç İstemi kavramı, Bataille'ın transgresyon tanımı bağlamında yerini erotizm ve şiddete bırakmaktadır.

Bataille ve Sade Bağlaminda Transgresyon

Bataille, Transgresyonu kavramsallaştırırken hem Nietzsche'nin Apollon-Dionysos dikotomisini hem de Marquis de Sade'ın erotik ve yıkıcı bir dile sahip roman anlatısını kullanmıştır. Bataille'ın Nietzsche ve Sade ile kurduğu teorik ilişkiye geçmeden önce, ihlâl ve yasağı nasıl tanımladığını tartışmak daha yararlı olacaktır. Doğa ve kültür arasındaki düalizmden yola çıkan Bataille, yasakların, sınırların ve limitlerin aslında doğayı denetlemek için kurgulandığını belirtmektedir. "İnsan karşı yasaklar koyarak doğayı denetim altına alacağını düşünmüş ve umut etmiştir ve şiddeti kendi yapısında sınırladığında, doğa düzenini de sınırlayacağını sanmıştır" (Bataille, 2006, s. 82). Bataille, şiddet kelimesini burada kullanırken, doğanın yukarıda değindiğimiz Diyonizyak yanma vurgu yapmaktadır; böylece Nietzsche'de de olduğu gibi, sınırlar aslında bir çeşit Apollonik ehlileştirme ve dizginleme umudunun uzantısıdır.

Bataille'a göre transgresyon durumu bir "sınır aşımı" (*excess*)dır. *Excess* kelimesi İngilizcede hem bir şeyin normal ve her zamanki halinden fazla olmasını hem de normal şartlar altında kabul gören ya da izin verilenden fazla olanı (Wehmeier, 1994, s. 218) ifade etmektedir. Bataille, bu türden bir fazlalığın beraberinde negatif bir güç getirdiğini belirtir ve sınırı geçmenin, limiti aşmanın kültür bağlamında negatif bir güç olarak algılanacağını vurgular. Bataille aynı zamanda düşünce ve yazılarında, transgresyonu *sınırların zorlanması veya test edilmesi* olarak tartışarak, "güzel olanı korkunç ve sefil olanda aramaya" olanak (Brackett, 2008, s. 20-23) verdiğini belirtmektedir. Negatif bir güç olarak algılana-

bilecek olmasının yanısıra transgresyon, Bataille'a göre, ötekileştirilmiş ya da ideal tanımdan kopmuş olgu veya varlıkların da görünür olmasını sağlamaktadır. Bu korku, şiddet ve arzunun aynı noktada buluşması olarak yorumlanabilmektedir.

Bu noktada Bataille, Sade'ın romanlarındaki, delilik, dışkı yedirme, organ yaralama, kendini-kısırlaştırma ya da kendi kendine kastrasyon vb. gibi transgresif eylemlerinden yola çıkmıştır. Bahsedilen transgresif eylemler O'na göre, sosyal, ekonomik, etik, dinî, ahlâki ve dilsel kodlamalarla dolu kültür ve sosyal yaşam alanını tehdit eder ve bu gibi alanların sınırlarım aşarak negatif bir güç açığa çıkarır. Birey eğer, bu alanlardan herhangi birine ait bir limiti geçerse, limitin ne olduğunu anlar ve bundan bir haz alır. "Yasak dokunduğu şeye, kendi içinde yasak eylemin sahip olmadığı bir anlamı verir. Yasak, onsuz eylemin baştan çıkaran kötü ışığa sahip olmadığı yasağa karşı gelmeye bağlanıyor... Büyüleyen şey yasağa karşı gelmedir" (Bataille, 1997, s. 41-42). Karşı gelme, bazen sınırı geçme anında veya sonrasında sınırı geçen için bir haz ya da tatmin unsuru haline gelmektedir. "Hattâ bazen yasağı delmek, ona karşı gelmek mümkündür veya gereklidir. Ama her şeyden önce, yasak reddettiği şeyin – genelde tehlikeli olan– değerini yönlendirir; genel hatlarıyla bu değer, *Yaratılış*'ın birinci bölümündeki 'yasak meyve'nin değeridir" (Bataille, 1997, s. 44). Yukarıda da değindiğimiz Adem ile Havva örneğinde de olduğu gibi, 'yasak meyve'nin çekiciliği ve Adem'e verdiği haz, işaret edilen sınırın haz değeri olarak yorumlanabilir. Bataille'a göre yasak meyve her zaman daha tatlıdır (Phillips, 2005, s. 43).

Bu bağlamda Bataille, transgresif eylemleri, erotizmle bağdaştırır (Constantinidou, 2011). Her transgresyon beraberinde, erotik bir deneyimin getireceği hazzı sunmaktadır. "Erotik olanda isyan, dehşet, ekstatik (kendinden geçirici) bir zevk var ve bu sebeple eros bütünüyle maddi olanla iç içe bir deneyim olduğu halde mistik tecrübeyi gösterir. Kutsal dünyanın birliğini de şiddetli ajitasyon, ihlâl ve yasak üzerinden fark ederiz" (Direk, 2005, s. 43). Yasakları ihlâl ettiğimizde, yasağın sınırlarını keşfederiz. Dolayısıyla tüm ihlâller yasakları ortadan kaldırmaz ya da limitin varlığını yok edemez ancak bireye haz ve tatmin duygusu sunar. "Yasağın ihlâlini sonuna kadar "başaran" bu deneyimde, yasak devamlılığını sürdürür ve zevk de işte bu devamlılık nedeniyle vardır" (Bataille, 2006, s. 44). Birey, aştığı sınırın farkına transgresif eylemin hazzı ile varmaktadır ve bu deneyim ona bir güç ve hareket alanı kazandırdığından dolayı zevkli hale gelmektedir.

Bataille, Nietzsche'nin dikotomisini erotik bir alana taşımaktadır ve ona yenileyici ve canlandırıcı, döngüsel bir anlam kazandırmaktadır. Trans-

gresyon halinde olmak kadar, sonrasındaki eylem de Bataille için önemlidir. Hem sınırı aşılan hem de sınırı aşan yeni bir deneyim elde edecek ve bu deneyim üzerinden düzenini yeniden kurgulamaya çalışacaktır. "Erotik resimler, bazılarında bir utancın yasaklarına yol açarken, bazılarında da tam aksine cinsel uyarıya yani bu yasağın ihlâline giden duygulara yol açarlar. Yasak duyguları alışılagelmiş tepkilerdir; ancak ihlâl duyguları da, en azından bu yasağa karşı çıkan sözde doğaya dönüş kisvesi altında oldukça yaygındır. Ancak, ihlâl asıl anlamıyla doğaya dönüşten tümüyle farklıdır; çünkü *yasağı tümüyle yok etmez ama bir kenara koyar*" (Bataille, 2006, s. 41).

Erotizm ve şiddet bağlamında transgresyonu kavramsallaştıran Bataille'a göre, "transgresyon anlık bir kayıptır; öznenin koparılması; kendisinin ölümüdür. Konuyu kendisinden tamamen farklı olan bir şey ile ilişkilendiren bir andır, bunun da ötesinde belirsiz ve bilinemeyen" (O'Shea, 2011) olandır. Bataille'ın transgresyon veya transgresif eylem olarak kategorilendirdiği çoğu davranış Marquis de Sade'ın eserlerindeki yıkıcı erotik anlatısındaki eylemler ile benzerlik göstermektedir. "Bataille'ın transgresyon antropolojisi, şiddet uygulamaları ve kontrolsüz cinselliğin temel role sahip olduğu ve aykırılıklar aracılığıyla anlam kazandığını belirterek merkeze dikkat çekmektedir" (Groes-Green, 2010, s. 403). Bu türden bir erotik başkaldırı ve transgresyon tanımı, Bataille'ı, Nietzsche'nin ardılı olarak Dionysos-Apollon dikotomisi ile benzer bir noktaya taşımaktadır, çünkü bu tanımlar da erotizmin yıkıcı gücü Hıristiyanlığın temel limitlerini aşmaya çalışmaktadır. "Bataille, erotik transgresyon hakkındaki görüşünü Hıristiyan Ortodoksluğuna karşıt olarak, "yasaklanmış" olanı günah ve şehvet ile ilişkilendirerek ve Luciferci düşüşün temel bir ayrımdan çok, ilahi olanın güç yitirmesi olduğunu belirtir" (James, 2009, s. 62). Nasıl ki Diyonizyak olan Apollonik olanın sınırım ihlâl ettiğinde, Apollonik değerler Diyonizyak bir enerji ile alaşağı ediliyorsa, Bataille'ın kavramsallaştırmasında erotik güçler, Hıristiyanlığın katı kurallarını alaşağı ederek transgresyonu doğurmaktadır. Örneğin Hıristiyanlığın kutsal olarak kabul ettiği evlilik bağının, transgresyon karşıtı bir durum olduğunu belirten Bataille, "evliliği erotik olanın inkârı olarak görmüş, sadece hedefine ulaşamamış veya yüceltilememiş (unsublimated) agresyon olarak tanımlamıştır" (James, 2009, s. 63). Kutsal bağlarla sınırlanan cinsellik, yıkıcı erotik gücünü, dinin kurallarına teslim etmiş olacak ve sınırları aşmak yerine onları daha da perçinleyecektir. Bu türden bir Transgresyonu sadece dine karşı gelmiş (profane) dünyada bilebiliriz. Sadece profane bir dünyada, bir nesne ve projenin sonu olabilir. Henüz bildiğimiz, ilerlediğimiz bir son olarak gördüğümüz, ihtiyaç duyduğumuz, istediğimiz

veya arzuladığımız transgresyon, sadece Bataille'ın transgresyonunun bir parçasıdır (O'Shea, 2011).

Bataille diğer yandan felâket kavramını da sık sık, sınırlar ve ihlâlleri açıklarken kullanmaktadır. "Kuralın bir kere bozulduğu ve onaylandığı felâketin (catastrophe) limit deneyimi, sürekli bir değişim durumudur. Bataille'ın felâket ile ilgili "aşırılık görüşü" sonsuz bir transgresyon durumunu içermektedir" (Constantinidou, 2011). Felâket, sınırı aşmanın sonsuz bir döngü içine girdiği andır. Bataille'da felâket transgresyondur (Constantinidou, 2011) çünkü felâket anında, her şey sürekli yer değiştirmekte ve bilinen sınırlar sonsuz bir transgresyon dâhilinde erimektedir.

Ancak Bataille, transgresyon içerisinde bir miktar içsel dirilme gücü algılamaktadır. Rasyonel olanın ötesine geçmeyi, homojen bir dünyayı ve sakrum (mukaddes) bir dünyaya geçmeyi istemektedir. Eğer sadece insan kanunlar, yasaklar ve normlar tarafından bağlanmamışsa, ancak o zaman egemen biri olabilir. Transgresyon insanı dışarı ile iletişime açar ve bunun da ötesinde, belirli ve yüksek düzeyde bilinçli insan var oluşunu başarmasına olanak verir (Lukasik, 2011). Bataille'ın insanı transgresyon aracılığıyla yapmaya çağırdığı şey, kavramların kısa süreli doğasını anlamak ve tüm anlayışları sürekli sorgulamaktır. Transgresyonun her şeyi, hattâ kendisini bile sürekli oyuna dâhil ettiğini göstermeye çalışmaktadır. Hiçbir şey sonsuza dek sürmez, transgresyon ve tabiî ki bizim Transgresyonu kavrayışımız bile (O'Shea, 2011). Bataille, Transgresyonu sürekli döngü halinde olan, yenileyici, yıkıcı olduğu kadar dönüştürücü bir güç olarak tanımlamaktadır.

FOUCAULT BAĞLAMINDA TRANSGRESYON

Foucault da Bataille gibi transgresif eylem ve durumları tanımlarken, Nietzsche'nin temel argümanlarım kullanmıştır. Ancak Foucault Apollon-Dionysos dikotomisinden çok, Nietzsche'nin güç istenci kavramını kullanmakta ve buradan yola çıkarak toplumsal yapının nasıl kurgulandığına odaklanmaktadır. Aynı zamanda Bataille'ın düşüncesini bir sonraki aşamaya taşıyan Foucault, sosyal baskı, sınırlama ve kimliğin sınırları gibi alanlara vurgu yaparak, kültürü çözümleye çalışmaktadır. "Kültür sadece neyin doğru neyin yanlış olduğunu kurgulamaz, aynı zamanda doğru ile yanlışı verili bir hiyerarşiye bağlar. Bu hiyerarşinin kriteri iktidara olan yakınlık ya da uzaklıktır. "Doğru" siyasi bir tercihken, "yanlış" toplumsal bir hatadır" (Tekelioğlu, 1999, s. 46). Kültür'ün limitleri ve transgresyon arasında dikotomik bir ilişki kuran Foucault, kendilik ve öteki, normal ve sapkın, uygun ve uygunsuz, ana akım (mainstream) ve marjinal arasında-

ki karşıtlığı da bu dikotomi altına yerleştirir. Foucault'ya göre kültür, Normallik algısı üzerine inşa edilmiş ve tüm kurumlar bu normallik algısına göre şekillendirilmiştir:

> İşyerlerinde, sınıflar, hastanelerde ve sosyal yardım ofislerinde; ailede ve toplumda; ve hapishanelerde, akıl hastalığı kurumlarında, mahkeme salonlarında ve mahkemelerde, beşeri bilimler, kendi "normallik" standardını kurmuştur. Normal çocuk, sağlıklı vücut, dengeli zihin, iyi vatandaş, mükemmel koca ve gerçek insan gibi kavramlar, kendimize ilişkin düşüncelerimizi taciz eder ve öğretmenlerin, memurların, doktorların, yargıçların, polislerin ve yöneticilerin pratikleri aracılığıyla yeniden-üretilir ve meşrulaştırılır. Beşeri bilimler, bir normallik tanımı yapmaya çalışırlar; bizim için bir hayat tarzı olarak bu normalliği kurumsallaştırırlar ve bununla eşanlı olarak araştırma, gözetim ve tedavi için, bu standarttan geniş bir alanı üretirler. (Phillip, 1991, s. 91)

Normallik üzerine kurgulanmış bir dünyada, ölçütlere uymayan her şey anormal olarak tanımlanacak ve toplumun sınırlarına çekilecektir. Transgresyon işte tam da bu noktada bireyin çekildiği sınırların aydınlanmasına ve görünür hale gelmesine neden olacaktır; çünkü Foucault'ya göre Transgresyonun olması için kesinlikle bir sınır konulmuş olmalıdır. Soyut ya da somut bir şekilde konulan bu sınır sadece transgresif eylemler ile deneyimlenebilecektir. Sınırı bilmek Transgresyon için yeterli değildir.

Foucault bilgi ve toplumun kontrolü üzerine odaklanıp bedeni çözümlemeye çalışır. Bilgiyi içselleştirmek ya da bilgiyi istemek, kültürü içselleştirmek ve böylece iktidarın baskısını kabullenmektir. "Foucault'nun teorisinde bedenin bir toplumsal mücadele alanı olmasından ötürü, Foucault'nun bedenle ilgilenmesi muhalefet ve direnişe duyduğu ilgiyle ilişkiliydi" (Stauth & Turner, 1997, s. 64). Direniş ve mücadele, bilgiye daha doğrusu iktidarın bilgisine karşı geliştir. Güç istenci bu noktada anlam kazanır. Gücü istemek, güce sahip olmak diğerini tahakküm altına almaktır. Nietzsche, Güç İstenci kavramı ile "Yahudi-Hıristiyan kültürünün bıraktığı mirası takiben bedeni (eti) tinselliğin ve aklın yadsınması olarak gören bir ahlâk düzenler hiyerarşisi üretmiş olan modern düşüncenin idealizmi ve entelektüelliğine karşı çeşitli saldırılar gerçekleştirdi" (Stauth & Turner, 1997, s. 106). Güç istenci bu türden bir başkaldırının odağında yer alır; çünkü güç ve gücü istemek dünyanın kurgulanmış düzeninde yer alır. "Nietzsche 'güç istenci', 'gücü isteme' içgüdüsüne dayanarak, yaşama, dünyaya yeni bir bakış getirmeye çalışıyor. Tüm eylemlerimizin temelinde 'güç istenci', 'gücü isteme' dediği güdünün yer aldığını varsayıyor. Her canlı kendi gücünü çoğaltmaya, kendi dışındakilere gücünü da-

yatmaya çalışır. 'Çocuk sahibi olmak' da aslında kendimizden olanı çoğaltmak içindir. Beslenme de öyle; güçlenme istencinin bir sonucudur; güç istenci, içten dışa doğru yaşanan bir değişim." (Büyükdüvenci, 2007, s. 3). Ancak Nietzsche'nin Güç İstenci kavramı bazen muğlâk bir alana kayar. Gücü isteyen taraf bazen Transgresif bir eylemle gücü ister: dövmek, yaralamak, azarlamak, öldürmek gibi. Bazen de güç istenci kültürel anlamda pozitif bir bağlam kazanır: hediye vermek, yardım etmek gibi. Ancak tüm bu bağlamlarda güç istenci gene de diğeri üstünde üstünlük kurmak ile ilgilidir, çünkü Güç İstenci mevcut güç düzeninin sonucudur. (Koch, 2006, s. 34)

Foucault öteki üzerinde kurulan tüm bu türden tahakkümlerin sınırı aşarak törpülenebileceğini, aşılabileceğini ya da anlık olarak ortadan kaldırılabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda Foucault perspektifinden transgresyon, sınırda olan, ötekileştirilen, kenara çekilenlerin merkeze taşınmasının sağlandığını vurgulamaktadır. Kültürel kurgunun sınırında olan azınlık ya da marjinaller bilerek ve bilinçli bir şekilde sınırı aşarak, sistem içinde görünür olmaya çalışırlar. Foucault'nun tartıştığı belirli transgresyon tipi cinselliktir. Transgratif cinselliğin uzun zaman boyunca bir Hıristiyan hiyerarşi deneyimi ve üstünlüğü içerisine yerleştirildiğini belirtir (Ransom, 2011). Cinsel olgular üzerinden, sürekli olarak sınırlandırılmaya ve şekil verilmeye çalışılan bir toplum, gözetleme ve denetlemenin hâkimiyeti, kültürel ve dinsel kodların hiyerarşisi altında varlığını sürdürecektir. Bu yüzden tektipleşme ve meşrulaştırılmış olan değerler homojenliği kutsal kılacaktır. Transgresyon tam da bu noktada delilik, travestilik, eşcinsellik, sakatlık, ırksal ve cinsel durumlar üzerinden anarşik bir biçimde farklılığı ve çeşitliliği ortaya çıkarmaktadır.

Ancak Foucault, yasayı koyan ya da yapanın bu türden tehditler karşısında kendi içsel dinamiklerini ve pratiklerini üreteceğini ve gerektiğinde en uç düzeydeki yaptırımları uygulayacağını belirtmektedir. Bazen transgresif eylemde bulunmak, sınırı ihlâl etmek, yasanın kişiyi ölüm aracılığıyla sonsuza kadar etkisiz hale getirmesine yol açacaktır.

> Yasa, silahsız kalamaz ve en uygun silahı, ölümdür; kendisine karşı çıkanlara, en azından son kertede bu mutlak tehditle karşılık verir. Yasa, hep kutsal adaletten dem vurur. Ama yaşam sorumluluğunu yüklenme görevini üstlenmiş bir iktidar, sürekli, düzene sokucu ve düzeltici mekanizmalar gereksinecektir. Artık söz konusu olan, egemenlik alanında, ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır. Böylesi bir iktidara, niteleme, ölçme, değerlendirme, hiyerarşiye sokma görevleri düşer, öldürücü canlılığıyla ortaya çıkmak

> değil; işi, itaatkâr uyruklarla hükümdarın düşmanları ile arasındaki çizgiyi çizmek değildir; normlar çerçevesinde dağıtım yapar. (Foucault, 1993, s. 148)

Diğer bir ifade ile yasa koyucu, sınırlarını korumak ve var olan düzenin devamını sağlamak için, sınırlarını daha da keskinleştirmek her türlü tehdidi bertaraf etmek durumundadır. Bu bağlamda her türden cezalandırıcı eylem, yukarıda da bahsedildiği gibi, adaletin yerini bulması ve sistemin bekası için uygun görülmektedir. Gündelik hayatta sık sık karşılaştığımız travesti cinayetleri, bekâret uğruna genç kızları öldürmek, akıl hastalarını belirli merkezlere kapatmak, eşcinselleri aile kurumunun tehdidi olarak sunmak vb. gibi eylemler, yasa koyucunun transgresyon karşısındaki tedirginliği ve sınırları korumak için neler yapabileceğinin bir göstergesi olarak okunabilir. Bu noktada Foucault'nun da belirttiği gibi, denetim tahakküm olduğu sürece adalet dağıtma görevini başarıyla yerine getirebilecektir.

Çirkin Olanın Estetiğine Doğru

Bu bölümde, Aydınlanmacı Apollonik kültür tarafından projelendirilen bedenin kriterlerine uymayan, dışarıda kalan, çirkin olan ya da aşırı olan bedenlerin estetiği ile ilgili temel teoriler incelenecektir. Ancak teorik temelimiz gene aynı düalistik/ikili yapıdan beslenecek ama düalistik/ikili yapının nasıl transgresif bir biçimde entegrasyona/bütünleşmeye yöneltilebilineceği noktasına odaklanacaktır. Apollon ile Dionysos'un ya da doğa ile kültürün dikotomik bağlamda, var olan sistemi değiştirip dönüştürebileceği, görsel metinlerin bu noktadaki yardımı açıklanmaya çalışılacaktır.

Dolayısıyla önce aşırı olan ya da çirkin olan ile ne kastedildiğini tanımlamakta fayda vardır. Temel çıkış noktamız, eril düşüncenin çirkin olarak neyi tanımladığı ve bununla ilgili saptama ve altmetinlerinin ne olduğunu tespit etmek, sonrasında bu türden metinlerin nasıl bir sosyal ve kültürel etkiye sahip olduğunu tartışmaktır. "Çirkin olan, dejenerasyonun bir işareti ve belirtisi olarak anlaşılır: en uzaktan bile dejenerasyonu anımsatan, bizde 'çirkin' yargısını doğurur. Her tür tükenmişlik, ağırlık, yaşlılık, yorgunluk belirtisi, her türlü özgürsüzlük, sancı olarak, felç olarak, özellikle de çözülmenin, çürümenin kokusu, rengi, biçimi, simgesel denecek kadar seyrelmiş olsa bile-tüm bunlar aynı reaksiyonu, 'çirkin' değer yargısını doğurur" (Nietzsche, 2005, s. 76). Daha önce de değindiğimiz gibi, arındırılmış, rasyonel, pürüzsüz, eksikleri ya da fazlalıkları olmayan, matematiksel olarak estetize edilmiş tüm bedenler güzel ve tamamlanmış-

tır. Bu sınırların dışında kalan tüm bedenler, eksik, tamamlanmamış ve çirkindir. Hattâ bu bedenler bazen hastalıklı bazen de doğuştan kusurlu olarak tanımlanırlar.

Bu bölümde Julia Kristeva'nın *abject* ve Mihail Bahtin'in *grotesk* kavramları aracılığıyla aşırılıkları tanımlamaya ve onların görsel metinlerdeki karşılıklarının neler olduğuna odaklanılacaktır.

Yukarıda da açıklandığı gibi, Batı'nın Eril Aydınlanmacı aklı ile şekillenen beden algısı Antik Yunan'ın güzellik tanımlamalarından beslenmektedir. Antik Yunan ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bir birleşimi olarak Batı kadın ve erkek bedeni normallik, güzellik, sağlık ve gençlik çerçevesinden normal ya da anormal olan üzerinden değerlendirmiştir. "Patrizia Betella (Ortaçağ'dan Barok döneme uzanan *Çirkin Kadın*'da-1996) çirkin kadın temasının gelişiminde üç temayı saptar. Ortaçağ'da güzelliğin ve saflığın bir sembolü olan gençliğe övgüye karşılık fiziksel ve ahlâki bozulmanın bir sembolü olarak yaşlı kadının birçok tasviri vardır. Ama Rönesans boyunca kadın çirkinliği, hâkim estetik kurallara uymayan, alaycı bir övgü içeren taşlamaların konusu haline geldi. Barok dönemdeyse nihayet kadın kusurlarının çekicilik unsurları olarak olumlu bir şekilde yeniden değerlendirilmesiyle karşılaşırız" (Eco, 2009, s. 159) Kadın bedeninin, akılsal bir yolla eksik ya da fazla, normal ya da anormal, hastalıklı veya sağlıklı olarak sınıflandırılmasının dışında, çıplaklık bağlamında değerlendirilmesi de söz konusudur. Giyinmek ve örtünmek çirkin olanın saklanmasının en kolay yolu olarak yukarıda değindiğimiz dönemler boyunca kullanılmıştır. Giyinen beden tamamlanmamışlıktan bir parça da olsa uzaklaşmaktadır.

Çirkin olan, örtülerek tamamlanmaya çalışılmaktadır. Estetize edilmiş olandan farklı olan, her zaman ötekileştirilmektedir. Çoğu zaman eril dil aracılığıyla sözcükler, bedensel olarak tanımlanan anormallikleri, ötekileştirmeleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Ucube, çirkin, iğrenç bunlardan sadece birkaçıdır. "Türkçeye ucube olarak çevrilebilecek *freak* sözcüğü çeşitli anlamlara geliyor: garabet, acayiplik, anormal yaratık, hilkat garibesi vb. ... ucubeliğe ilişkin olarak Batı'da 19. yüzyılda daha çok insanlardaki bedensel, fiziksel "anormallikler" öne çıkıyor. Yapışık ikizler, cüceler, ikiden fazla eli veya ayağı olanlar, kolları ya da bacakları olmayanlar, derisi aşırı esnek olanlar, hermafroditler, sakallı kadınlar, "aşırı" şişman ya da zayıf olanlar, "deforme" yüz ve bedenlere sahip olanlar vb. Öte yandan ucubelik kültürel ve sosyal olarak kurulmuş, yaratılmış bir kategori olduğu için Batı'nın dışladığı ötekinin çok farklı biçimlerini de kapsıyor" (Çabuklu, 2006, s. 94). Ucube olarak tanımlanan transgresif durumda olandır. Bu bağlamda, Ucube ya da freak aslında sınırı ihlâl

eden ve böylece sınırı görünür kılarak toplumun boşluklarına saldırandır. "Ucube öznenin kendini müphem olandan ayırdığı sınırı aşıyor, ihlâl ediyor, kendilikle ötekilik arasındaki sınırı muğlâklaştırıp endişe yaratıyordu. Ucube insanlar, kimlikleri, cinsiyetleri tanımlamak için kabul edilegelmiş en temel kategoriler hakkında kuşkuya neden oluyor, modern öznede yabancı, ürkütücü bir ötekilik içinde yitip gitme yutulma korkusu yaratıyordu" (Çabuklu, 2006, s. 98-99). Diğer bir ifade ile, tamamlanmışın tanımı için tamamlanmışa ihtiyaç duyan kültürel yapı, ucube aracılığı ile kendi estetik anlayışını yeniden üretip meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Aşırı olan aynı zamanda dinamik bir etkiyle estetik değerlerin yaratılmasını sağlamaktadır.

ABJECT (UCUBE) OLARAK AŞIRILIK

Kristeva'nın abject* tanımı Türkçeye, iğrenç, ucube ya da çirkin olarak çevrilebilmektedir.

Kristeva, abject'i tanımlamak için Uygarlık tarihini analiz etmemiz gerektiğini belirtir ve aslında Antik Yunan'a kadar uzanabilecek bir dönemden bahsederek, Tektanrılı dinlerde de iğrenmenin (abjection'un) izlerini sürebileceğimizi iddia eder. "İğrenme, tektanrılı dinlerde ve özellikle de Yahudilikte *dışlama* ya da tabu biçimini korumaya devam etmesine rağmen, aynı tek tanrılı düzende (Yasa'nın) *ihlâl(i)* türünden 'ikincil' biçimler almaya da başlar" (Kristeva, 2004, s. 32), ancak abject olana kültür karar vermektedir. Diğer bir ifade ile estetik ve güzel olanın sınırlarını çizen eril Aydınlanmacı beden algısı, Abject olanın ne olamayacağını belirler. Abject, bu kurallar ve sınırlar dizgesine başkaldırandır. "İğrenmede, başkaldırı tamamen varlıktadır. Dilin varlığındadır. Simgeseli kışkırtan, susturan ya da baştan çıkartan ama simgeseli üretmeyen histerinin aksine, iğrenmenin öznesi olağanüstü bir şekilde kültür üretir. Onun semptomu, dillerin reddedilmesi ve yeniden inşa edilmesidir" (Kristeva, 2004, s. 68). İğrenen ya da iğrenç bulan şey kendi değerleriyle bir kültür üretmektedir. Kriter ve normal olarak abject olanı kullanan bu kültür, olması gerekeni bu şekilde belirlemektedir. "Çünkü iğrenç bireylerin uyumasını ve toplumların yatışmasını sağlayan dinsel, ahlâki ve ideolojik kodların diğer yüzüdür. Bu kodlar, iğrencin arındırılmasına ve bastırılmasına hizmet eden kodlardır. Ancak bu kodların bastırdığının geri dönüşü

* Yararlanılan kaynaklar ve yapılan çeviriler sonucunda kavram Türkçede birkaç farklı şekilde kullanılmaktadır. Çalışma boyunca abject kavramı kullanılacaktır, ancak başvurulan kaynaklarda yer alan iğrenç vb. kavramlar, orijinalliklerine zarar vermemek için olduğu gibi bırakılacaktır.

bizim 'kıyamet'imizi oluşturur, bu nedenle dinsel krizlerin yarattığı dramatik ve sarsıntılı kargaşalardan da kurtulamayız" (Kristeva, 2004, s. 291). Abject olan bastırıldığı yerden geri döner, sınıra tacizde bulunur. Bu bir diğer ifade ile transgresyonun ta kendisidir. Abject olanın sınırı ihlâl etmesi, efendisine başkaldırı, güzel olanı rahatsız etmek anlamına gelmektedir. Kristeva'nın deyimi ile "... iğrenç, sürgün edildiği yerden efendisine meydan okumaya devam eder" (Kristeva, 2004, s. 14).

Bir bedenin ya da insanın abject olabilmesi ya da abject olarak konumlandırılabilmesi için imgesel düzeyde, toplum tarafından, ötekileştirilmiş olması gerekmektedir.

Kristeva'ya göre imgesel olarak yansıttığımız tüm hislerimiz simgesel düzeyde bir karşılık bulur ve imgesel olarak abject kabul edilen bedenler simgesel düzeyde ifşa edilir, onaylanır. Abject olanın sadece görülmesi yeterli değildir, aynı zamanda işaret edilmeli, söylem ve dil aracılığıyla da ötekileştirilmelidir.

Abject bedenler transgresif bedenlerdir. "Tiksinme ve arzunun güçlü karışımını, bu arzuların dışavurumu için "lisanslı (kabul görmüş/bilinen) alan" yaratan, bedensel edebe uygunluğun transgresyonu ve bedenin gülünçlüğünün popüler kültürün "aşağı" formlarına düşmesi ile açıklayabiliriz (Arthurs&Grimshaw, 1991, s. 140). Onlar, sürekli olarak bizim bedenlerimiz için çizilen ideal tipin sınırlarını ihlâl eden, kurgulanmış sınırlar dışında da bedenlerin var olduğunu hatırlatan, ötekileştirilmiş bedenlerin, hijyenik kültürel beden kodlarını tartışmaya açan bedenlerdir. Estetik olan değerlerin yeniden sorgulanmasını sağlamaktadırlar.

Abject bedenler, doğanın kültür için tehdit oluşunun somut bir göstergesidir. Bu tür bedenler doğa gibi tekinsiz, kestirilemeyen, sınırları muğlâk ve akıl ile terbiye edilmiş gözün alışkanlıklarını alaşağı etmektedirler.

Tamamlanmamış bedenler ile grotesk bedenler arasındaki doğrudan ilişki ise kültürün, beden tarihini nasıl kurguladığının irdelenmesinin araçlarından biri olacaktır. "Grotesk klasik Yunan'dan beri Batı'nın idealize edilmiş güzellik kavramını oluşturan uyum, düzen, denge, soyluluk ve sükûnetin mutlak bir antitezidir. Bu nedenle bir görüşe göre rasyonalitenin yerini irrasyonel ve metafizik eğilimlerin aldığı tarihsel, toplumsal koşullarda grotesk, sanatta tercih edilen bir anlatım olarak karşımıza çıkar" (Bahtin, 2001, s. 24). Diğer bir ifade ile grotesk bedenler, aydınlanmanın projelendirilmiş bedeninin antitezidir. Grotesk beden, sınırları belli olmayan, biçimsiz, estetize edilmiş, genellikle bedenin alt bölgesi ile ilgili, her türlü transgresif ve Karnavalesk imgeyi içinde barındıran bedendir. Grotesk imge sürekli yeme içme dışkılama, tüm vücutsal sıvılar, her türlü pis bölge anüs gibi o yüzden yaşam ve ölümle iç içe bir bedendir. "Bu-

rundan fallusa beden imgeleri ve belden aşağı bedensel işlevler halk karnavalı mizahında oldukça yaygın ve groteskti. Bu türde temsillerin bireysel beden ve egoya ait olmadığı, ancak insanların yeniden üretilebilir bedenleriyle ilgili olduğunun altını çizmek gerekir" (Çevik, 2010). Grotesk beden/Karnavalesk beden, bireysel tüm sınırlılıklardan arınmış, kolektif olana dâhil olmuş ve sürekli kendini yenileyen bir bedendir. Grotesk beden Bataille'ın kutsal olanın deneyimi olarak nitelendirdiği sınırı geçmenin görsel imgelerinden biridir. "Kutsal olanın deneyimi, grotesk ve abject olanın nosyonlarının keşfedildiği, transgresyon ve bozmanın (distortion) dili aracılığıyla ortaya çıkar" (Arya, 2010, s. 4). Grotesk beden, transgresyon aracılığı ve onun dili ile kültürün tüm alanlarında ayrık otu gibi karşımıza çıkmaktadır.

Yeni bir Aydınlama dönemi olarak tanımlayabileceğimiz Sanayi Devrimi sonrası yükselen kapitalizm ile birlikte, beden yeniden bir proje olarak ele alınmış ve Aydınlanma'nm idealize ettiği beden sınırları yeniden çizilmiştir. Bu dönemde tüketim kültürünün de etkisiyle, özellikle kadın bedeni ideal bir proje olmasından öte arzulanır ve tüketilir bir nesne haline dönüştürülmüştür. Bu dönemin bedene ilişkin projeksiyonu yoğun olarak genç kalma ve sonsuzluğa ulaşmaktır. Kadın bedeninin oluş halinde olmasının görmezden gelinmesinin en kolay yolu, onu gençlik ve güzellik ile özdeşleştirmektir. Bu güdümlemenin temel amaçlarından birisi de, kadınlarda beden ile ilgili bir vicdan azabı ve sorgulama isteği yaratmaktır. "Kadınların yaratılan vücut idealine ilgisini korumanın en önemli mekanizması, bu idealin şişmanlık ve ete yönelik bir tiksinti üzerine inşa edilmesidir. Kendilerini fazla kilolu hisseden kadınlar, hemen her zaman şişmanlıklarının güçsüzlük ve oburluk ifade ettiği kanısına kapılırlar. "Dolgun", "yuvarlak", "tok" vb. terimler, şişmanlığın hüsnü tabirleri gibi görünür, dolayısıyla olumsuz anlam taşırlar. (İnceoğlu&Kar, 2010, s. 75)

Ayrıca, Aydınlanma'nm etkisiyle rağbet gören plastik cerrahi, bu dönemde çok yoğun bir şekilde başvurulan bedeni terbiye etme yöntemlerinden birisi haline gelmiştir. Özellikle kadınlar, doğuştan ya da sonradan gelişen biçim bozukluklarını plastik cerrahi ile düzeltmeye çalışmaktadırlar. Tıp literatüründe Beden Dismorfik Bozukluğu (BDB) olarak tabir edilen bu durum daha çok bireylerin bedenlerini algılamaları ile doğrudan ilgilidir. "Beden Dismorfik Bozukluğu (BDB) olan bireyler görüntülerinin bazı yönlerinin çekici olmadığı, şekil bozukluğu gösterdiği veya bazı şekilde bir şeylerin 'doğru' olmadığıyla ilgili inançlarıyla meşguldürler. Cilt, yüz, saç ve burun sıklıkla en beğenilmeyenler listesinde başta gelirler. Vücut dismorfik bozuklukla hastaların bir bölümünde bedenle ilgili simetri olmadığı kaygısı vardır. BDB'nin kas 'dismorfobisi' tipinde bi-

reyler bedenlerinin küçük ve çelimsiz olduğu endişesini duyarken, gerçekte yapı tipik olarak iri ve kaslı olabilir. Vücut dismorfik bozukluğun diğer bir tipinde başka bir kişinin görüntüsüyle ilgili vekâleten kaygı vardır. Bu BDB tipinde diğer kişi estetik cerrahi veya dermotolojik tedavi için zorlanmaktadır" (Karamustafalıoğlu, 2000, s. 108). Tüketim kültürünün etkisiyle, bedeni psikolojik olarak çirkin algılamak ve değiştirmeye yöneltmek, zayıf kalabilmek için sürekli kusarak Blumia vb. hastalıklara yakalanmak, hattâ çoğu zaman diğer insanların gözünde çirkin olduğu düşüncesi ile ağır nevrozlar sonrası intihar etmek, içinde bulunduğumuz dönemin bedeni idealleştirmesinin sonuçlarından sadece bir kaçıdır.

Ayrıca bu dönemde erkek bedeni de idealize edilmiş ve kadın bedeni gibi nesne haline getirilmiştir. Metroseksüel ya da feminen görüş adı altında kitle iletişim araçları ile sunulan temsiller, kadın ve erkek bedenini bazı noktalarda birleştirmektedir. Her ikisi de tüylerden arındırılmış ve pürüzsüz, enerjik ve gençtir.

Tüm bu standardize bedenlerin yanısıra sınırda tutulan, yok sayılan bedenler ise bu çalışmanın ana sorununu oluşturmaktadır. Bu tür bedenler daha önce belirttiğimiz, grotesk, çirkin, ucube vb. kategorilerin altına yerleştirilen bedenlerdir. Bu bedenler diğer bedenlerin aksine oluş halinde olan, döngüsünü tamamlamış ve eksik bedenlerdir. Çalışma bağlamında analiz edilecek fotoğrafların ortak noktası bu türden beden sunumlarına yer vermeleridir.

JOEL-PETER WITKIN VE TRANSGRESİF FOTOĞRAF ANLAYIŞI

1939 New York doğumlu, Katolik bir ailede büyüyen ve resim eğitimi alan Witkin, bir süreliğine orduda fotoğrafçı olarak görev alır, sonrasında istifa ederek profesyonel fotoğrafçılık yapar. İlerleyen yıllarda ise resim alanında yüksek lisans yapan Witkin'in fotoğraflarında, resim sanatından izler görmek mümkündür. Witkin'in esinlendiği ve fotoğraflarında metinlerarası bir şekilde gönderme yaptığı sanatçılar arasında Vélasquez, Cimabue, Giotto, Rembrandt, Arcimboldo, Picasso, Goya, Delacroix (Koetzle, 2002, s. 179) bulunmaktadır.

1980'li yıllarla birlikte Witkin'in fotoğraf dili olgunlaşır ve ona uluslararası ününü kazandıran fotoğrafları çekmeye başlar. O yıllarda Witkin, grotesk, transgresif ve iğrenç olana duyduğu sempatiyi fotoğraflarına taşır. Verdiği bir ilânda, aşağıda belirtilen özelliklere sahip olan insanların kendisi ile iletişime geçmesini ve modeli olmasını istediğini belirtir:

> Ahmaklar (zihinsel engelliler), cüceler, devler, kamburlar, operasyon öncesi transseksüeller, sakallı kadınlar, kuyruğu, boynuzu, kanatları olan insanlar, el ve ayakları ters dönmüş olanlar, kolsuz, ayaksız, gözsüz, göğüssüz, genital organsız, kulaksız, burunsuz ve dudaksız doğanlar. Cinsel organları alışılmamış ölçüde büyük olan insanlar. Her türlü, abartılı görsel cinsel sapkınlığa sahip insanlar. Hermafroditler ve canavar görünümlü olanlar. İsa'nın yaralarının izlerini taşıyanlar. (Baird, 2011)

İlânın yanısıra, Witkin fotoğraflarında, siyam ikizleri, ampüteler (tıbbi nedenlerle uzuvları kesilen kişiler) (Koetzle, 2002, s. 176) ve travestileri de kullanmaktadır. İlânda belirtilen tüm özellikler, grotesk, abject ve dolayısıyla transgresif beden özellikleridir. Witkin tüm bu beden kusurlarını fotoğraflayarak ve onları kamuya sunarak, toplum tarafından belirlenen güzel ve ideal beden tanımının sınırlarını ihlâl etmiştir. Çoğu zaman, toplumun büyük kesiminden, dinî çevrelerden tepkiler alan Witkin, fotoğraflarında kullandığı her modelin, kendisine göre estetik ve bakılmaya değer olduğunu belirtir.



Dwarf from Naples (2006)



Severed Leg Weathervane (2003)



Man Reflected (2007)

Witkin fotoğraflarında, modellerini sadece fiziksel durumlarını ön plana çıkarmak ya da onların vücutlarındaki farklılıkları göstermek için kullan-

maz. O, tüm modellerini, çağdaş sanat eserleri ya da kültürel belleğimizde yer etmiş mitsel örgüler içine yerleştirir. "Witkin'in yapıtlarında kullandığı semboller, metaforlar ve hemen hemen tüm öğeler, tuhaf ve şaşırtıcı görüntüler olarak karşımıza çıkar. Sanatçının fotoğraflarında mitolojik figürler, kutsal değerlerin çöküşü, dinsel simge ve kompozisyonlar, ölüler, özürlü insanlar, deformasyon, ahlâkdışılık ve çirkinliklerle dolu düşsel bir atmosfer söz konusudur. Yapıtları tamamen fantastik fotoğraf örnekleridir. Bununla birlikte hem sürrealist hem de ekspresyonist özellikler taşımaktadır. Fotoğraflarında grotesk bir özellik ve nitelik vardır. Günümüz sanatının belirgin bir özelliği olan bireysellik ya da tek başına bir ekol olma, Witkin'de de görülür" (Özdemir, 2011).



Witkin, *Apollo and Daphne* (1990)



Giovanni Biliverti, *Apollon ve Daphne* (1576-1644)

Witkin, yukarıdaki fotoğrafta Apollon ve Daphne'nin mitolojik öyküsünü[*] metinlerarası ilişkileri kullanarak transgresif bir boyuta taşımıştır.

[*] Daphne mitolojide benzerine sık sık rastlanan kendi başına buyruk, aşktan da, evlenmekten de tiksinen dişi avcılardan biriydi. Babası ırmak tanrısı Peneios'un canı ara sıra dede olmayı isterdi, ama Daphne boynuna sarılır, "Babacığım" derdi, "evlenmek istemiyorum ben. Diana gibi olmak istiyorum", sonra koruların içine, ormanların derinliklerine fırlar giderdi. Bir gün koruda dolaşırken Apollon'a rastladı. Elbisesi ancak dizlerine kadar iniyordu, kolları çıplak, saçları dağınıktı. Apollon onu görür görmez kalbinden vuruldu. "Güzel bir elbise giyse, saçlarını toplasa kim bilir ne çekici olur" diye düşündü. Daphne, kaçmaya başladı. O kaçıyor, Apollon kovalıyordu. Çapkın tanrı bir yandan da "kaçma, seni seviyorum, öyle bir çoban parçası değilim ben, bugüne bugün bir tanrıyım" diye bağırıyordu. Bunları duyan Daphne daha da hızlı koşmaya başladı. Öyle ya, tanrılarla sevişen kadınların başına neler gelmemişti ki? Ya kendileri ya da doğurdukları çocuklar öldürülmüştü. Koştu koştu. Tanrının soluğunu ensesinde duyuyor-

Biliverti'nin tablosundaki güzeller güzeli Daphne, Witkin'in fotoğrafında grotesk bir cüceye dönüşmüştür. Aydınlanma'nın tamamlanmış kadın bedenine kıyasla Witkin'in cüce Daphne'si oldukça abject'tir. Witkin, görülmek istenmeyen, dışta bırakılan bir kadını, Daphne'nin Simgesel alanına taşımıştır. Oluş halindeki bedeni ile Witkin'in Daphne'si, karnavalesk bir unsur olarak fotoğrafta yer almaktadır. Aydınlanmacı beden algısı bağlamında eksik, yarım ve kusurlu olarak tanımlanabilecek Witkin'in Daphne'sinin bedeni, mitsel anlatıdaki eril saldırganlık ve ele geçirme dürtüsü, ideal beden algısı ile oluşan tekseliliği, Apollon'u keçileştirerek ve Daphne'yi ideal estetik beden algısından uzaklaştırarak çokseliliğe dönüştürmüştür. Apollon'un tüm klasik ve Aydınlanma tarafından devralınan değerleri (ölçülü, tutarlı olma, bilinmeyene duyulan ilgi, kültürün korunması, bedenin bütünlüğü ve aklın üstünlüğü) Witkin tarafından transgresyona uğratılmıştır.

Witkin her ne kadar tek başına bir ekol olarak görülse de, kendisinden sonraki birçok fotoğrafçının bedene bakışını ve sunuşunu doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Aynı zamanda, kitle iletişim araçlarında sıklıkla karşılaştığımız idealleştirilmiş beden temsillerini tersine çevirmektedir. Witkin'e göre, fotoğrafları bir sosyal eylemdir ve bu eylemin tek amacı dünyayı daha iyi bir yer haline getirmektir.

> Barışa ya da savaşa bakmaksızın, şimdi ve herhangi bir gelecekte harika fotoğraflar daima çıkacaktır. Biz hepimiz manevi ve politik varlıklarız... Hepimiz birer sosyal eylemci haline gelmeden, asla barış sağlanamayacak, yalnızca anlaşmazlık, toplumsal ve ruhsal sağlıksızlık olacaktır. (Yaykın, 2008, s. 109)

Bedeni ve beden hallerini farklı temsil edişi, çirkin ve iğrenç olarak tanımlanan ve kenara itileni gün ışığına çıkarışı, bu süreçte sanat tarihinin önemli metinlerini yeniden üretmesi, Witkin'in çalışmalarının önemini ortaya koymaktadır.

---

du ki, babasının ırmağına rastladı. "Baba kurtar beni!" diye haykırarak sulara atlamak istedi; ama ayakları kıpırdamadı. Olduğu yerde mıhlanmıştı sanki. Kollarından, omuzlarından yapraklar fışkırdı ansızın. Ayakları toprağa girip kök saldı. Bir defne ağacı olmuştu birdenbire. Apollon, onun ağaç oluşunu üzüntüyle seyretti. "Bari bundan sonra benim ağacım defne olsun. Savaşta kazananlar bu ağacın yapraklarından çelenkler taksın başlarına. Şarkılarda, şiirlerde adımız yan yana geçsin. Ayrıntılı bilgi için bkz. Edith Hamilton, *Mitologya*, Çev: Ülkü Tamer, Varlık Yayınları, İstanbul, 2008, 15. Baskı, ss. 80-81.

Andres Serrano ve Transgresif Fotoğraf Anlayışı

Afro-Amerikan kökenli Andres Serrano 1950 New York doğumludur. Serrano'yu, "Piss Christ" (1987) isimli fotoğrafı dünya çapında tanınır hale getirmiştir. Günlerce topladığı idrarını bir kavanoza koyup, içine çarmıha gerilmiş bir İsa ikonu yerleştiren fotoğrafçı, özellikle Amerika'daki Katolik grupların yoğun eleştirisine maruz kalmış, sergileri basılmış, fotoğrafları tahrip edilmiştir.



Ayrıca Amerikan senatosu kararıyla, dinî ve kutsal değerlere hakarette bulunmaktan bazı fotoğraflarının sergilenmesi yasaklanmıştır. Çağdaşı Robert Mapplethorpe'un fotoğrafları gibi Serrano'nun fotoğrafları da Amerikan senatosu tarafından "çöp" ve "anlamsız" olarak tanımlanmıştır (Goggin, 1991, s. 90).

Serrano'nun farklı ve saldırgan fotoğraf anlayışı ve yeniden ürettiği Hıristiyan ikonografisi ile olan ikircikli ilişkisi, çocukluğundan gelen anılar ve aldığı eğitimin izlerini taşımaktadır. Katolik bir ailede büyüyen ve sürekli olarak kilisede vakit geçiren Serrano, gençken vaktinin çok büyük bir kısmını, müzelerde İncil'deki hikâyelerin resmedildiği Ortaçağ tablolarını seyrederek geçirmiştir. "On beş yaşında ise liseden ayrılmış, akabinde Brooklyn Müzesi ve Sanat Okulu'na kaydolmuştur. Bu yeni başlangıç sonrasında Afro-Amerikalı ressam Calvin Douglas onun favori öğretmenleri arasında yer almıştır. Aynı zamanda Serrano o dönemler, renklerin geniş alanlarını vurgulayan Fernand Leger'e benzeyen bir tarzda resim yapmaktadır. Bu çıraklık dönemi sırasındaki diğer tesirler ise Picasso ve diğer soyut dışavurumcular olmuştur. Okula girdiği dönemden hemen hemen iki yıl sonra resim için büyük bir kabiliyeti olmadığına dair hisleri,

onun fotoğrafa yönelmesini sağlamış, böylece siyah-beyaz sokak (street-scenes) fotoğrafları üzerine çalışmaya başlamıştır" (Gökhan, 2006, s. 155). Sokak fotoğrafları çektiği sırada uyuşturucu kullanmaya başlayan Serrano, bağımlılık sonrası fotoğraf çekmeye bir süre ara vermiştir.

Fotoğraf alanında adını duyuran ilk çalışmaları ise, uyuşturucuyu bıraktıktan sonra ürettiği ilk serisi "Blood and Semen" ile olmuştur. Kendi kanı ve spermlerini kullanarak fotoğraflarına bir arka plan ya da bağlam yaratan Serrano'nun bu seriden en çok eleştiri toplayan fotoğrafı ise yukarıda değindiğimiz Piss Christ olmuştur. Serrano, "Blood and Semen II" (1990) ve "Blood and Semen III" isimli diğer fotoğraflarında, kendi vücut sıvılarının yanısıra, kadınların sütlerini ve regl kanlarını da fotoğraflarında kullanmıştır. Çalışma bağlamında değindiğimiz vücut sıvılarının görmezden gelinmesi ya da iğrenç bulunarak yok sayılmaları bağlamında, Serrano transgresif bir eylemde bulunarak, kendi vücut sıvılarını, Antik Yunan mitleri ve figürleri, dinî semboller ve ikonlarla birlikte kullanarak, kullandığı nesnelerin anlamlarını yapıbozumuna uğratmıştır.



Alexander of Antioch, *Venus de Milo,* MÖ (130-100)



Andres Serrano, *Venus de Milo/ Female Bust*, (1988)

Serrano'nun yukarıda Venus de Milo fotoğrafında, Alexander of Antioch' ın heykelindeki dişil güzellik algısı, grotesk vücut sıvıları aracılığıyla transgresyona uğratılmıştır. Bu bağlamda Serrano'nun fotoğrafı, transgresif olmasının yanısıra, Aydınlanma'dan beri iğrenç yani abject olarak tanımlanan vücut sıvılarını kullanması ile hem transgresif bir fotoğraf hem de abject sanatın bir örneğidir. "Abject sanat; genelde iki yöne eğilimlidir. Bunlardan birincisi, iğrenç olanla özdeşleşmek, travmanın yarattığı yarayı deşmek için ona bir şekilde yakınlaşmak, gerçeğin müstehcen nesne bakışıyla temas etmektir. İkincisi ise, iğrençlik sürecini abartarak iğrenci eylem esnasında yakalamak, geri yansıtmak, hattâ kendi açısından tiksindirici hale getirmek için işleyişini abartmaktır" (Foster, 2009, s. 197). Serrano, iğrenç olan idrar ile Venüs'ü bir araya getirerek, iğrenç olma halinin seviyesini arttırmış, böylece, bağlamı daha çarpıcı hale getirmiştir. Fotoğrafı abject yapan şey, idrarın kendisinden öte, idrarın içinde bulunan kadın imgesidir. Serrano'nun fotoğrafının en önemli işlevi, kültürel belleğimizi tek yönlü akıştan ya da yüzyılların süzgecinden gelen, kurgulanmış bağlamların tekseslilığinden kurtarması, Bahtin'in tanımladığı hali ile kültürü, diyalojik ve çoksesli hale getirmektedir. Venüs, hâlâ büstlerde, tablolarda ve mitsel anlatılarda kendisine atfedilen değerleri taşımakla birlikte, idrarın içindeki hali ile dişile ait ötekileştirilen diğer unsurları yeniden kültür sahnesine çağırmaktadır.

Sergileri sonrası sıkça eleştiri alan Serrano, din karşıtı ya da Hıristiyanlık düşmanı olmadığını aksine tüm Hıristiyan sembolleri ve ikonlarını estetik bulduğunu belirtmiştir. Bir röportajında "kiliselere dinî nedenlerle değil, estetik nedenlerle giderim" (Mladenov, 2007, s. 45) diyen Serrano, dinî sembolleri, kendi hayat algısı ve fotoğraf anlayışı çerçevesinde yeniden üretmiştir. Fotoğraflarında "kendi hayatındaki inançları ve dinine paralel yeni bir dünya yaratmıştır. O, kendi dünyası içerisine, Kilisenin her insan için eşit olmayan yanlış politikalarını, Hıristiyanlığa inananların kendi inançlarına karşı olan samimiyetlerini, bir döneme damgasını vuran AIDS hastalığını, uyuşturucu bağımlılığını, ötenazinin yasallaşmasını, muazzam rakamlara ulaşan evsiz insanları, Klan'ların ortalıklarda rahatça dolaşmalarını ve daha pek çok şeyi sığdırabilmiştir ki bunların hepsi de büyük ilgi uyandıran endişelerdir" (Gökhan, 2006, s. 188). Serrano fotoğrafları ile yoğun bir eleştiri alırken, aslında ataerkil ve baskıcı kültürün meşrulaştırılmış değerlerini eleştirmektedir. Etrafında çok büyük anlam haleleri yaratılan kültürel sembol ve değerleri fotoğraflarında sorgulamış, bağlamlarını değiştirmiş, abject olanı göstermekten çekinmemiştir (Mannino, 2011). Dolayısıyla tüm iğrenç bulunan vücut sıvılarını, kutsal sembollerle yan yana kullanarak transgresif bir eylemde bulunmuştur.

Serrano'nun 90'lı yıllarda benzer eleştiri ve tepkileri almasına neden olan bir diğer fotoğraf serisi "Morgue" (1992), çeşitli sebeplerle ölmüş insanların otopsi sonrasındaki fotoğraflarından oluşmaktadır. Morgda çalışan bir patoloji uzmanı ile cesetlerin kimliklerinin ortaya çıkmaması sözü ile anlaşan Serrano, patolojistin gözetiminde cesetleri fotoğraflamaya başlamıştır; ancak tüm eleştirilere ve meraklı sorulara rağmen Serrano, morgun yerini ve insanların kimliklerini, hiçbir zaman belirtmemiş, sadece fotoğrafların isimlerini, insanların ölüm sebepleri ile belirlemiştir. (Przybylowicz & Sweet, 2010, s. 3). Yanmış, parçalanmış, şiddete uğramış ya da bıçaklanmış cesetleri fotoğraflayan Serrano, hem ölümü tüm soğukluğu ile göstermiş hem de beden bütünlüğü bozulmuş insanları fotoğraflayarak, klasik beden algısının dışında kalanları görünür hale getirmiştir. Modern dünya için korkunç, mide bulandırıcı ya da iğrenç görülebilecek cesetler, Serrano'nun fotoğraflarında estetik bir şekilde yer almaktadır.

Serrano'yu çalışma bağlamında değerli kılan, bedenin abject olarak kabul edilen beden sıvılarım kullanması, Hıristiyanlığa ait meta anlatıları ters yüz etmesi, ölümü estetize etmeye çalışması, parçalanmış ve bozulmuş bedenleri, idealleştirilmiş diğer bedenlerden farklı görmeyerek fotoğraflamasıdır. Fotoğraflarının içeriklerinin transgresif olmasından öte Serrano, idrara daldırdığı İsa ya da Meryem Ana ikonaları ile Hıristiyan ahlâkını transgresyona uğratmaktadır. Bu bağlamda transgresyon, sadece nesneler ya da bedenler üzerinden gerçekleşmez, aynı zamanda bağlamlar, düşünceler ve eylemler de transgresyonun uzamı haline gelebilmektedir.

Sonuç

Bu çalışma kapsamında incelediğimiz Witkin ve Serrano fotoğrafları sanatçıların gelenekselleşmiş toplumsal kodlar ve kültürel yapı ile olan muhalif ilişkisini kanıtlamaktadır. Dolayısıyla, transgresif olarak değerlendirdiğimiz fotoğraflar, rastgele bir üretimin sonucu değil aksine, bilinçli ve kasıtlı bir inşanın eserleridir. Sanatçılar, bilinçli olarak, var olan bir yapı ya da kodu değiştirmek ve dönüştürmek için sanatsal üretimde bulunmuşladır.

Analize konu olan fotoğrafların ortak noktaları beden ve toplumsal cinsiyet kodları ile olan mesafeleridir. Her bir fotoğraf Aydınlanma ve Modernite bağlamında tamamlanmış bir proje ve estetik bir unsur olarak tanımlanan bedenin yerine, tamamlanmamış ya da estetik tanımlamalara uygun olmayan bedenleri sunmaktadır. Bu bağlamda, her bir fotoğrafta sunulan beden temsili, bütünlüğü parçalanmış abject ya da ucube olarak

tanımlayabileceğimiz (cüce, keçi vb.), grotesk öğeler (idrar, kan, kıllarla kaplı cinsel organlar vb.), kompozisyona dâhil edilmektedir. İçinde bulundukları toplumsal yapının değişimi ve dönüşümü için gerekli bağlamı yaratmaya çalışan fotoğrafçılar, fotoğrafları aracılığıyla, kültürel belleğe beden ile ilgili yeni transgresif imgeler yerleştirmektedirler. Analiz edilen fotoğrafların en önemli özelliği kültürel belleğimizde yer alan imgelerin sorgulanmasını sağlamaktadır. Diğer bir ifade ile fotoğraflar, kültürel belleğimizde beden ile ilgili yer alan sınırlar, yasalar ve estetik kodların limitlerini değiştirmeye ya da onları ihlâl etmeye çalışmaktadır. İhlâlin gerçekleşmesi yani transgresif durumun var olabilmesi için ise, fotoğrafçılar, ataerkil sistemin ikili yapısında yer alan temel karşıtlıklardan yola çıkmaktadırlar. Bu ikili karşıtlıkları genel olarak şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

–Estetik olan / estetik olmayan (abject/grotesk olan)
–Steril ve hijyenik olan / pis ve kirli olan
–Apollonik olan / Diyonizyak olan
–Bütün ve tamamlanmış olan / eksik ve parçalı olan
–Ataerkil ve eril olan / anaerkil ve dişil olan
–Doğa / kültür
–Statükocu olan / değişime zorlayan
–Heteroseksüel olan / homoseksüel-biseksüel olan
–Sağlıklı olan / hastalıklı-tekinsiz olan vb.

İkili karşıtlıkların solunda yer alan her türlü tanımlama, sistemin meşru gördüğü ve norm değer olarak sunduğu kodlardır. İkili karşıtlıkların sağında yer alan kavramlar ise, analiz ettiğimiz fotoğrafçıların, sistemin meşru değerlerinin yerine koymaya çalıştıkları alternatif kodlardır. Dinamik bir olgu olarak transgresyon bu noktada devreye girmektedir. Her bir sanatçı tek başına ve fotoğrafları aracılığıyla geleneksel kodları dönüştürme gücüne sahip değildir, ancak, kodların sorgulanmaya açılması ya da farklı beden temsillerinin kamuoyuna aktarılması, sınırların yeniden düşünülmesini sağlamaktadır. Böylece, önceden çizilmiş kültürel normlar ve değerler fotoğrafları tüketene farklı bir bakış açısı sağlamaktadır. Alternatif ve farklı olanın görünür kılınması, kültürel belleğin yeniden şekillenmesine yol açacaktır. Analiz edilen fotoğrafların en önemli işlevi, kültürel belleğe yapılan bu doğrudan müdahaledir.

Transgresyon aracılığıyla fotoğraflar, tüm kültür tarihini kapsayan bedenle ve toplumsal cinsiyet algısı ile ilgili değerlerin sorgulanmasını sağlamaktadırlar. Transgresif görsel unsurların dâhil edildiği fotoğraflar, Aydınlanma ve Rönesans'ta köklerini bulan tamamlanmış, estetik ve sağlıklı

beden temsillerinin yerine alternatif temsiller önermektedir. Diğer bir ifade ile analiz edilen fotoğraflar, eril kültür tarafından görmezden gelinen, toplumsal sınırların dışına itilen ve ötekileştirilmiş bedenlerin, değerlerin ve unsurların görünür ve bilinir olmasını sağlamaktadırlar. Transgresif fotoğraflar, bastırılmaya çalışılan ve marjinal olarak tanımlanan eşcinsellik, bedensel bozukluk, şehvetli kadın bedeni ve çirkinlik gibi unsurların var olduğunu tekrar hatırlatmaya ve varlıklarının altını çizmeye çalışmaktadır. Sistemi ve değerlerini sorgulayan transgresif fotoğraflar, metinlerarasılık düzleminde, çoksesli bir yapının varlığını mümkün kılmaya çalışmaktadırlar. Fotoğrafların en önemli toplumsal çıktısı ise, bireylerin belleklerinde yer alan imgelerin değiş-tokuşu ile ortaya çıkacaktır.

Transgresif fotoğrafları tüketen bireyler, sistem tarafından oluşturulmuş ve içinde dâhil edilmeye çalışıldıkları kusursuz ve estetik beden temsilinin kurgusallığını sorgulamaya başlayacaktır. Sistemin meşru olarak gördüğü ve sunduğu beden tahayyülü, tamamen kurgusal ve dolayısıyla erişilebilir değil arzulanabilir beden ve güzellik mitleridir. Modernist bir düşünce sistematiğinin ürünü olan bu mitler, toplumu oluşturan bireyleri, idealize edilmiş beden ve güzellik kalıplarına, toplumsal cinsiyet rollerine uyumlanmaya zorlamaktadırlar. Bireyler, beden ideali çerçevesinde, eksiklik ve kusur olarak tanımlanan tüyler, sıvılar ve bütünlüğü zedeleyen izler, sivilceler, lekeler, doğum izleri, yaşlılık belirtileri, dismorfik bozukluklar, sakatlıklar gibi unsurlardan kurtulmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla her bir birey bedeni üzerindeki tasarrufu ideal beden tahayyülü üzerinden gerçekleştirmektedir. Tektipleşme ve aynılaşma ile sonuçlanan bu türden tasarruflar, bireylerin toplumsal cinsiyet rollerine yönelik algılarını da belirlemektedir. Heteroseksüelliğin norm olarak kabul edildiği, kadının şehvetli beden/arzulanabilir beden ile annelik arasındaki döngüye sıkıştırıldığı, homoseksüelliğin ve transseksüelliğin kusurluluk olarak görüldüğü, çıplaklığın utanç unsuru olarak konumlandırıldığı dizgede transgresyon, bireylere alternatif bir hayat alanı sunmaktadır.

Witkin ve Serrano'nun transgresif fotoğrafları bireylere, ideal olmayan değerleri sunmaktadır. Kolektif düzeyden bireylerin dünyasına, sınırları ve kodları işaret ederek, onları ihlâl etmeye çağıran bu fotoğraflar, bir yenilenme ve dengelenmenin aracısıdırlar. Var olanın yerine alternatif olanı koymaya çalışan transgresif fotoğraflar, görsel bir eleştiri ve dönüşümün mecrası haline gelmektedirler. Sistem karşısında kendisini eksik ve kusurlu olarak konumlayan bireyler, transgresif fotoğraflar bağlamında farklı bir deneyim yaşayarak, uyumlanmak ya da ideal olanla özdeşleşmek zorunda olmadıklarını idrak edeceklerdir. Görsel sanatların sadece estetik ve güzel kabul edilenleri sunmadığını deneyimleyen bireylerin

bilinç düzeyindeki değişim ve dönüşüm kültürel belleğin de yeniden şekillenmesine olanak sağlayacaktır. Sonuç olarak, transgresif fotoğraflar üreten fotoğrafçılar kişisel motivasyonları üzerinden, fotoğrafın teknik unsurlarını kullanarak içerik düzeyinde sistemin sunduğu beden idealine karşıt bir söylem alanı geliştirmektedirler.

KAYNAKÇA

Arthurs, J. & Grimshaw, J., (Editör), (1999), *Women's Bodies, Discipline and Trasngression*, London & New York: Cassel Publications.

Arya, R., (2010), *A-theology and the Recovery of the Sacred in Georges Bataille and Francis Bacon*, Fransa: Revue Silène. Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense (E-Dergi) http://www.revuesilene.com/images/30/article_17.pdf.

Baird, P., (Eylül 2011), *Joel-Peter Witkin*, http://themorbidimagination.com/art/joel-peter-witkin/.

Bahtin, M., (2001), *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar* (Çev: Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bataille, G., (1997), *Eros'un Gözyaşları* (Çev: M. Mukadder Yakupoğlu), İstanbul: Göçebe Yayınları.

Bataille, G., (2006), *Cinsellikten Dinselliğe Erotizm* (Çev: Bora Akada), İstanbul: Kelebek Arges.

Brackett, J., (2008), *John Zorn: Tradition and Transgression*, Indiana: Indiana UP.

Büyükdüvenci, S., (2007), *Adalet, Suç ve Ceza Üzerine: Nietzsche*, Ankara: Araştırma: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi, Cilt: 18, (1-10).

Constantinidou, D., (Mayıs 2011), *Bataillean Catastrophe in Howard Barker's Judith*, http://genesis.ee.auth.gr/dimakis/Gramma/9/07.html.

Çabuklu, Y., (2006), *Bedenin Farklı Halleri*, İstanbul: Kanat Yayınları.

Çevik, A. (Eylül 2010), *Durum Çalışması: Molière ve Karnaval Coşkusu.* http://www.adnancevik.com/pdf/teori/V/moliere_ve_karnaval.pdf.

Direk, Z., (2005), "Bataille: Tarih, Egemenlik ve Çöp", *Cogito Dergisi: Çer-Çöp*, Sayı: 43-Yaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eco, U., (2009), *Çirkinliğin Tarihi* (Çev: Anaca Uysal, Özgü Çelik, Arıcan Uysal, Elif Nihan Akbaş, Melike Barsbey, Kültigin Kaan Akbulut, Duygu Arslan, Berna Yılmazcan), İstanbul: Doğan Kitap.

Foster, H., (2009), *Gerçeğin Geri Dönüşü; Yüzyılın Sonunda Avangard* (Çev: Esin Hoşsucu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M., (1993), *Cinselliğin Tarihi Cilt 1* (Çev: Hülya Tufan), İstanbul: Afa Yayınları.

Goggin, M., (1991), *"Decent" vs."Degenerate" Art*, Art Journal: Winter.

Göktan, M., (2006), *Din Olgusuna Fotografik Yaklaşımlar*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü.

Groes-Green, C., (2010), Orgies of the Moment: Bataille's Anthropology of the Transgression and the Defiance of Danger in Post-socialist Mozambique, *Anthropological Theory*, Sayı: 10, Londra: Sage Publications.

İnceoğlu, Y. & Kar, A., (2010), *Dişilik, Güzellik ve Şiddet Sarmalında Kadın ve Bedeni*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

James, K., (2009), Breton, Bataille and Lacan's Notion of "Transgressive" *Sublimation, E-Pisteme*, Volume:2 (1).

Karamustafalıoğlu, O. & Karamustafalıoğlu, N., (2000), Beden Dismorfik Bozukluğu, Düşünen Adam, Sayı: 13(2).

Koch, A. M., (2006), Friedrich Nietzsche'nin Batı Epistemolojisi Eleştirisinin Anarşist Çıkarımları, (Çev. Hira D), *Siyahi Kültür Dergisi*, Yıl: 2, Sayı 7, Bahar

Koetzle, H., (2002), *Photo Icons The Story Behind the Pictures*, Volume 2. Taschen.

Kristeva, J., (2004), *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Deneme* (Çev: Nilgün Tutal), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Lukasik, M., (2011), *Communicating by the Transgression.* http://www.lingua.amu.edu.pl/Lingua_16/LUKASIK.pdf, Erişim Tarihi: Ocak 2011.

Mannino, M., (2011), *The History Sticks to Your Feet.* http://mmanninoarthist.tumblr.com/page/2, Erişim Tarihi:Eylül 2011.

Mladenov, E. (2007), *Portraits of Humanity The Trouble over Provocative Art*, Helsinki: University of Art.

Nehamas, A., (1999), *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, (Çev: Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Nietzsche, F., (2005), *Putların Batışı ya da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır* (Çev: Mustafa Tüzel), İstanbul: İthaki Yayınları.

O'Shea, A., (2011), *Transgressing Transgression: A Reply to Alexander Styhre*, http://www.mngt.waikato.ac.nz/ejrot/Vol7_1/oshea.pdf. Erişim Tarihi: Mayıs 2011.

Özdemir, B., (2011), *Fotoğrafta Fantastik Yorumlar*, http://www.beyhanozdemir.com/showarticle.asp?article=30. Erişim Tarihi: Eylül 2011.

Phillip, M., (1991), "Michel Foucault", *Çağdaş Temel Kuramlar* (Editör: Quentin Skinner), (Çev: Ahmet Demirhan), Ankara: Vadi Yayınları.

Phillips, J., (2005), *A Very Short Introduction: Marquis de Sade*, New York: Oxford University Press.

Przybylowicz, P. & Sweet, L., (2010), *Images of Death and Dying: Kathe Kollwitz, Gerhard Richter, Andres Serrano and Joel-Peter Witkin*, http://academic.evergreen.edu/curricular/imagingthebody/Handouts/DeathDyingLecture.pdf. Erişim Tarihi: Ekim: 2010.

Ransom, J. S., (2011), *Transgression, Limit and Oppositional Models*, http://sincronia.cucsh.udg.mx/ransom.htm. Erişim Tarihi: Mayıs 2011.

Sinanoğlu, N. H., (1999), *Grek ve Romen Mitolojisi*, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Stauth, G. & Turner, B. S., (1997), *Nietzsche'nin Dansı*, (Çev: Mehmet Küçük), Ankara: Ark Yayınları

Tekelioğlu, O., (1999), *Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun "Kendilik Teknolojilerine" Bir Bakış*, *Doğu Batı Dergisi*, Söylem Üstüne Söylem Sayısı,Yıl: 3 Sayı:9.

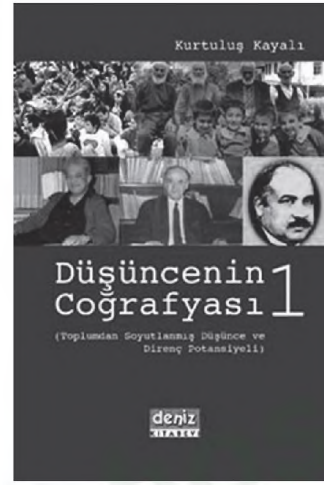
Wehmeier, S., (1994), (Editör), *Oxford Wordpower Dictionary*, Glasgow: Oxford University Press.

Yaykın, M., (2008), *Fotoğraf İdeolojisi*, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

PORTRE



Bir Kemal Tahir Kitabı



Düşüncenin Coğrafyası



Türk Kültür Dünyasından Portreler



Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı

KURTULUŞ KAYALI'DA "BİR DİRENÇ KALESİ OLARAK" YERLİLİK VE YERLİLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ

Rafet Uçkan

I.

İsmiyle tezat şekilde yüzü tamamen Batı'ya dönük üniversitelerimizden birinde, çok önemli bir aydın Türkiye'nin düşünce dünyası üzerine özgün bir sunum yapmış, bu vesileyle de Türkiye'nin geçmiş dönem entelektüellerinden birinden bahsetmişti. Gene Türkiye üzerine kalem oynatan, kanaat üreten "tanınmış" akademisyenlerden birisi söz alıp, "açık konuşmak gerekirse" bahsedilen bu isme dair hiçbir şey bilmediğini; ancak "anladığı kadarıyla" bu kişinin yaklaşımıyla, Avrupa'daki falanca teorisyenin yaklaşımının "tıpatıp aynı" olduğunu söylemişti. Ömrünü, bu memleketin düşünce serüvenini anlamaya vakfetmiş sayılı aydınlarından birisi ise, 1996'da, memlekete yabancı, tercümeye meftun Türk "entelektüellerinin" hal-i pür melâlini şöyle anlatıyordu: "Entelektüeller geçmiş dönemdeki birikimden nasıl yararlanacaklarım hemen hiç düşünmemekte, fazla düşünmeden doğrudan Batı düşünce tarihinin bir halkasına sığınmaktadırlar.

Bu halkanın fazla muhkem olması da gerekmemektedir. Aradaki muhtemel boşluğa rağmen bir teorik bütünsellik çerçevesinde meselenin değerlendirildiği savunulmaktadır."[1] Bu yazıda, bu tespitin sahibinden, geçmişle şimdi arasındaki bağlantının ve devamlılığın izini süren, memleketi anlama çabasındaki ısrarını, heyecanını ve dahası entelektüel iktidarlara karşı muhalif tavrını hiç kaybetmeyen bir aydından, Kurtuluş Kayalı'dan söz edeceğim. İlk olarak, onun fikriyatının en belirgin niteliği olan yerlilik vurgusu ve yerliliğin zaman içerisinde kazandığı farklı anlamlardan, ardındansa entelektüel iktidar odakları karşısında Kayalı'nın benimsediği muhalif ve aykırı pozisyondan bahsedeceğim.

II.

Öncelikle, bu yazıda temel olarak başvurulan metinlerin kronolojisinden ve bu kronoloji içerisinde, yazının temel dertlerinden ilki olan "yerlilik" meselesinin kazandığı farklı içeriklerden bahsetmek makul olacaktır. Kurtuluş Kayalı'nın yayımlanan ilk kitapları 1994 tarihlidir. Bunlardan biri, 2001'de ismi *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri* olarak değiştirilmiş olan *Türk Düşünce Dünyası I* kitabıdır. 1978'de Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde savunduğu doktora tezi de ilk olarak bu tarihte, *Ordu ve Siyaset* ismiyle basılmıştır. 2000 yılında, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, 2002 yılındaysa *Türk Kültür Dünyasından Portreler* kitabı yayımlanmıştır. İlk basım tarihi dikkate alındığında, bu yazıda kullanılacak olan Kayalı imzalı son kitap 2005 tarihli *Düşüncenin Coğrafyası* başlıklı kitaptır. Kayalı, bunların dışında bundan üç yıl evvel, Kemal Tahir'in doğumunun 100. yılı vesilesiyle *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak* isimli derlemenin editörlüğünü yapmıştır. Bu sayılan kitapların tümünde, yazarın fikrî bir gündemi, bu gündemde radikal bir kopuştan ziyade büyük tabloda net bir devamlılık, ama bunun yanısıra yapılan vurgular bağlamında ciddi bir dönüşüm vardır. Bu gündemin temel belirleyeni "yerlilik" meselesidir ve genel tablonun içindeki değişim, yazarın yerliliği yorumlayışı ve ona kazandırmaya çalıştığı içerik doğrultusunda gerçekleşmektedir. Yayımlanan ilk kitaplarından, *Düşüncenin Coğrafyası*'na kadar, "yerlilik" meselesi gittikçe politik bir muhteva kazanmış ve ilk anılan kitapta, yerlilik temel olarak akademik bir çabanın sınırları dâhilinde anlamlandırılmaya çalışılırken, son kitapta kültür emperyalizminin karşısında muhalif ve savunmacı bir mevzide konumlandırılmıştır. "Türkiye'nin özgünlüğü" vurgusu ile paralel yürüyen ve Türkiye'nin düşünce tarihi üzerine söz söyleyen tüm kitaplarında yabancı teorik metinlerle yerli me-

[1] K. Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İletişim Yayınları: İstanbul, 2000, s. 137.

tinler arasında olması gerektiği varsayılan ilişkinin mahiyeti de, yerliliğin kazandığı anlam çerçevesinde değişmiş, ilk türden metinler zaman içerisinde ikincilleştirilmiştir. İlkin *Türk Düşünce Dünyası I* adıyla yayımlanmış olan *Yol İzleri*'ne bakıldığında, burada son derece dengeli bir yaklaşımın olduğu, Batılı teorik metinlerin de yerli metinler ölçüsünde dikkate alınması gerektiğine dair bir anlayışın bulunduğu söylenebilir. Özellikle 1940'lı ve 1960'lı yıllar arasında yapılan karşılaştırmalarda, iki dönem arasında zihniyet bağlamında paralellikler saptanmakla beraber, ilkinin Batılı düşünceye daha açık olması, daha doğru bir ifadeyle ilkinde yerli olan ile Batılı olan arasında "görece" dengeli bir yaklaşımın bulunması, yazar tarafından olumlanmaktadır. *Ordu ve Siyaset*'in yöntem tartışması yapılan kısmında da teorinin kaçınılmaz öneminin altı çizilmekte; ancak "giydirme" bir yaklaşımın sakıncalarına da dikkat çekilmektedir.[2] Meseleyi o dönemde Kayalı'nın nasıl kavradığını anlamak için, doktora tezinin anılan bölümünde yaptığı atıflar bile bir ölçüde açıklayıcıdır.

Biri dışında hepsi 1990'ların ortasından itibaren, 1990'ların ikinci yarısında yazılmış metinlerden oluşan *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, bir anlamda geçiş kitabı niteliğinde olsa da, en genel yaklaşımlar ve temel vurgular bağlamında *Türk Düşünce Dünyası I* (ya da *Yol İzleri*) ile paralel bir kitaptır. Burada, belki de her geçen gün Türk düşünce dünyasının tercüme metinler yığınına dönüşüyor olmasına paralel şekilde, Doğu-Batı eksenli düşünme tarzı görece belirginleşmekte ve yerlilik vurgusu artmakta ancak gene de evrensel (daha doğrusu Batılı) düşünceye kapılar kapatılmamakta ve mesele temelde akademik üretim bağlamında ele alınmaktadır. *Yol İzleri*'nde de *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*'nda da ortak olan tavır, hem topyekûn muhafazakâr yaklaşımlara hem de tercümeyi telif diye sunan çalışmalara eşit ölçüde tepkiyle yaklaşılmasıdır. *Yol İzleri*'nin, üzerine konuşmakta olduğum bağlamdaki genel yaklaşımı, Kayalı'nın şu sözlerinde özetlenmiştir: "Ülkenin düşünsel topoğrafyası çıkarılmadan geçmişin kültür mirası nesnel bir biçimde düşünülmeyip hamaset üslubuyla benimsenir ya da inkılâpçı bir züppelikle reddedilirse hiçbir yere varılmaz, varılamaz. Türk toplumunda sakat bir muhafazakârlıkla aykırı bir toplumculuğun sonuç alıcı olamayacağı aşikâr gibidir."[3] Paralel bir yaklaşım, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*'nda Kayalı'nın Hilmi Ziya Ülken, Şerif Mardin ve Baykan Sezer hakkında yazdıklarında da görülebilir. Bu üç ismin en genel anlamda ortak özelliği, teorik ve Batılı metinlere ilgili oldukları kadar, memleket gerçekleriyle de alâkadar olma-

[2] Bkz. K. Kayalı, *Ordu ve Siyaset,* İletişim: İstanbul, 2012, ss. 17-34.
[3] K. Kayalı, Kültürel Süreklilik, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri* (2011) içinde, İletişim: İstanbul, 1993, s. 28.

ları ve Batılı metinleri tercüme etmekten öteye geçebilmeleridir.[4] *Düşüncenin Coğrafyası*'na bakıldığında, yer yer, Kayalı'nın daha erken dönemde yayımlanmış kitaplarından daha radikal ve uzlaşmaz bir tutumunun olduğu görülebilir. Bu kitapta, Batı karşısında "Doğu" savunusu da, memleketi Batılı metinler üzerinden okumaya karşı alınan tavır da, kültür emperyalizmine karşı çıkışla iç içe geçmiş durumdadır ve genel anlamda politik tavır diğer metinlerden daha belirgindir. Kitabın temel karakterini belirleyen yazılar, ikisi de ilk defa 2005'te yayımlanmış olan "Bu Doğu Başka Doğu" ve "Doğu-Batı Mücadelesi Ekseninde Bir Direnç Kalesi Olarak Sosyal Bilim Geleneğimiz ve Son Seksen Yıllık Tarihimiz" makaleleridir. Anılan makalelerin ikincisi, "Küreselleşme Karşısında Değerlerimiz" başlıklı sempozyumda sunulmuştur. Bunlara paralel olarak, ancak daha mutedil bir üslupla kaleme alınmış başka bir makale ise ilk defa 1999'da yayımlanmış, "1940'lı ve 1960'lı Yılların Sınırlı Sayılabilecek Yerlilik Eksenli Düşüncesinin 1990'h Yıllarda Yitip Gitmesinin Nedenleri ya da Türk Düşünce Dünyasının Yerlilik Nokta-i Nazarından Sathi Bir Okunuşu" makalesidir. Bu üç önemli makalede, diğerlerinden farklı olarak, yerli olmak, geçmiş entelektüel birikimi ve Türkiye'nin özgünlüğünü hesaba katmak, yerli bir sosyoloji geleneği oluşturma amacının yanısıra bunun çok daha ötesinde, bundan çok daha dolaysız bir biçimde "politik" bir dert taşımaktadır. Bu üç makale, kitabın alt başlığı olarak seçilen "Toplumdan Soyutlanmış Düşünce ve Direnç Potansiyeli" başlığını netleştiren, açan makalelerdir. Başka bir ifadeyle, "neye karşı direnç?" sorusu, tam olarak bu makalelerde somutlaşmaktadır:

> Her bir şey, Doğu/Batı ayrıştırması ve ATÜT'ün oryantalizm olarak nitelenmesi eski dönemin düşünce odaklarının hepten gözden çıkarılması, kendi tarihimizden Batı'ya karşı direncin yok edilmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda da Batı'ya karşı kültürel direncin toptan gözden çıkarılması şeklinde anlaşılmaktadır. Bütün yönleri itibariyle Türkiye'nin her anlamdaki kültürel birikimi yok sayılmaktadır. Batıya karşı sağlı, sollu kültürel dirençler oryantalist nitelemesiyle kültürel

[4] K. Kayalı, Türk Sosyolojisinin 1980'lerde Yeniden Biçimlenişi, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı* (2000) içinde, İletişim: İstanbul, ss. 147-173. Aynı metinde yer alan paralel bir yorum: "Teorik sosyoloji metinlerinin Türkçeye kazandırılması süreci, özellikle en iddialı mütercimler başta olmak üzere çoğu sosyoloğu genelde belirttiklerinin tarihsel-toplumsal mütekabiliyetlerinin ne olduğu hususunda düşündürtmemektedir... Teorik anlamda sosyolojinin uzağında olanlar da pek fazla düzenli olmayan bilgi yığınlarını kullanarak pek de anlamlı görünmeyen bir şekilde toplumsal yapı anlamında özgünlüğü öne çıkarmaya ve sosyal sorunları anlamaya değil, betimlemeye çalışmaktadırlar." (s. 164)

> birikimimizin dışına çıkarılmaktadır. (...) Türkiye'de hafıza toptan silinerek tarih ve kültüre yönelme eylemi gerçekleşmektedir.[5]

Bu makaleyi tam olarak destekler mahiyetteki, yukarıda anılan ikinci makalede de Kurtuluş Kayalı, 1980 sonrasında Türkiye'de, 1960'ların ekonomik indirgemeci yaklaşımından uzaklaşılıp kültürel meselelerin gündeme getirildiğini; fakat bu defa da kültürel meselelere odaklanan entelektüel "üretimin", yabancı metinlerin tercüme edilip Türkiye gerçeklerine âdeta zorla giydirilmesi şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Bu dışarıdan giydirme işinin, Türkiye'deki bilimsel üretimin vasatlaşmasına neden olmasının ötesinde politik bir anlam kazanması, az evvel anılan "Bu Doğu Başka Doğu" makalesiyle birlikte burada da belirgindir:

> Bir anlamda meselelerin soyut bir mahiyet arz etmesi Türkiye'nin yakın tarihindeki somut gelişmelerin *tam da Batılıların istediği gibi* yorumlamasının ortamını yaratmıştır. Özellikle son dönem Türkiye'de sosyal bilimin bütünüyle Batının güdümüne girmesiyle sonuçlanmıştır.[6]
>
> Bu coğrafyadaki düşünce serüveninin, düşünce sürecinin önemli potansiyeller taşıyabileceği unutulmamalıdır. Tabiî kendi kafamızla ve dolayısıyla *ülkemizin çıkarları doğrultusunda* düşünmek gibi bir kaygımız varsa. *Sosyal bilimlerin bir zamanlar değişik sosyal sınıflar arasında olduğu gibi milletler arasında da tarafsız olamayacağı gerçeğini belki anlarız.*[7]

Yukarıda alıntılar yaptığım ve kitabın kimliğini belirginleştirdiğini belirttiğim makaleler, ilk defa 1994'te yayımlanan *Türk Düşünce Dünyası I* kitabıyla, kitabın, diğer makalelerin içinde en ayrıksı duran iki makalesi vasıtasıyla doğrudan bağlantı halindedir. Yani *Düşüncenin Coğrafyası*, Kayalı'nın düşünsel evriminde daha politik ve keskin bir yerde konumlanıyorsa da, aslında genel tablo içinde bir devamlılığa işaret etmektedir. 1994'teki kitapta yer alan bağlantı kurucu metinler, bu kitabın temel ekseniyle çelişmeyen, ancak onunla çok da ahenkli olmayan "Dinsel Muhalefete Dair" ve "İslâm'ın Çağdaş İşlevi" makaleleridir. Bu makalelerin ilki 1975, ikincisi ise 1979 tarihlidir. Her iki makalede de, kitaba hâkim

---

[5] K. Kayalı, Bu Doğu Başka Doğu, *Düşüncenin Coğrafyası* (2005) içinde, Deniz Kitabevi: Ankara, s. 73.

[6] K. Kayalı, Doğu-Batı Mücadelesi Ekseninde Bir Direnç Kalesi Olarak Sosyal Bilim Geleneğimiz ve Son Seksen Yıllık Tarihimiz, *Düşüncenin Coğrafyası* (2005) içinde, Deniz Kitabevi: Ankara, s. 87. (Vurgular bana aittir.)

[7] K. Kayalı, Doğu-Batı Mücadelesi Ekseninde Bir Direnç Kalesi Olarak Sosyal Bilim Geleneğimiz ve Son Seksen Yıllık Tarihimiz, *Düşüncenin Coğrafyası* (2005) içinde, Deniz Kitabevi: Ankara, s. 89. (Vurgular bana aittir.)

havanın ötesine geçen politik bir dert vardır. Her ikisinde de, İslâm'ın "kendinde şey" olarak değerlendirilmesine karşı çıkış söz konusudur ve İslâm'ın bir önkabul olarak sisteme yapışık bir ideoloji şeklinde değerlendirilmesine muhalefet edilmektedir. Özellikle ikinci makale, net bir biçimde İslâm'ın farklı tezahürleri olduğunu ifade etmekte, dinin sosyalizm ya da kapitalizmin yedeği olarak algılanmasının kaçınılmaz olmadığını vurgulamakta ve çok daha önemlisi dinde emperyalizm karşıtı bir imkân görmektedir. Bu makaleye bakıldığında, 1960'larda *Yön Dergisi* çevresinin başlattığı din ve sosyalizm tartışması çerçevesinde yayımlanan *Sosyalizm ve İslâmiyet*[8] kitapçığı ile, ki Kayalı'nın birçok yazısında bu kitapçığın ismi anılmaktadır, Kayalı'nın argümanlarının, ilgili kitapta yer alan "Emperyalizm Karşısında İslâmiyet" bölümündeki görüşlerden izler taşıdığını söylemek mümkündür. Doğan Avcıoğlu'nun, bu kitapçığın yayımlanmasındaki saiki açıkladığı önsöz de, Kayalı'nm özellikle daha geç metinlerinde belirginleşen saikleriyle "ilk bakışta" ortaktır. Avcıoğlu, meseleyi İslâm ve sosyalizm ekseninden daha ziyade, Doğu-Batı ayrımı ekseninde değerlendirmekte[9] ve İslâm'ı tıpkı Kayalı gibi, "kendinde şey" olarak görmemektedir. Ancak, kitabın genel çerçevesine bakıldığında İslâm, sosyalizme yedeklenebildiği, ona meşruiyet katabildiği oranda ilgi çekmekteyken, Kayalı'nın metninde İslâm, "bağımsız bir ideoloji olarak" emperyalizme direnme potansiyelini taşımaktadır. Kayalı'nın anılan metni, İran İslâm Devrimi'nden kısa bir süre sonra *Cumhuriyet Gazetesi*'nin 30 Temmuz 1979'da yayımladığı "Çağımızın Gözüyle İslâmiyet" tartışmasına dâhil olmak niyetiyle kaleme alınmış, metin ilkin burada yayımlanmıştır. Tartışmaya katılanlardan birisi de Doğan Avcıoğlu'dur ve bahsettiğim yaklaşım farklılığı, her iki metin de karşılaştırılmalı okunduğunda anlaşılabilir. Avcıoğlu, yaptığı tartışmayı ve İslâm'ın emperyalizm karşısındaki potansiyelini, yukarıda bahsettiğim çerçevede ele alıp, Türkiye'yi meseleden ayrı bir yerde tutmaya çalışırken,[10] Kayalı İslâm'da

[8] R. Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet* (Avcıoğlu, D. ve Tüfekçi, E. –çev.), Yön Yayınları: İstanbul, 1965, ss. 38-47.

[9] Anılan kitabın önsözünde Avcıoğlu şöyle demektedir: "O kadar kendimizi unuttuk, kendi kültürümüzden o kadar koptuk ki, Doğu'nun Montesquieu'sü olan bir İbn Haldun, Batı'nınkilerden binlerce kat bize yabancı. Thomas More'un sosyalist ütopyasını biliriz de, Simavnalı Şeyh Bedrettin'in sosyalizmini tanımayız. Bu satırların yazarı, Fransız sosyal, ekonomik, politik, kültürel vs. tarihini en teferruatlı şekilde öğrenmiştir, ama Türk sosyal, ekonomik, politik ve kültürel tarihi hakkında, bir klişeler dışında ciddî pek az şey bildiği için utançların en büyüğünü duymaktadır."

[10] Avcıoğlu'nun anılan tartışma bağlamında yayımlanan "İslâm İdeolojisi" başlıklı yazısından: "Demek istediğimiz şu ki, Türkiye'nin tarihsel gelişme çizgisi içinde, İslâmcı ideolojinin siyasal planda oynayabileceği olumlu bir rol yoktur. Dine elbette tam saygı gösterilmeli, fakat bu bireysel planda kalmalıdır. Eğer Türkiye uyanan İslâm Dünyası'nın ve Üçüncü Dünya'nın

gördüğü emperyalizm karşıtı potansiyeli "Türkiye hariç!" vurgusuyla dışlamak derdinde değildir. Bir genelleme yapılırsa, *Yol İzleri* ve *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı* kitaplarıyla kıyaslandığında, *Düşüncenin Coğrafyası*, Türkiye'deki hegemonik durumda olmayan, muhalif İslâmi entelektüel çevrelerle hem akademik ilgi hem de Batı karşısında savunulan pozisyonlar bağlamında uzlaşmaya daha yatkındır. "Bu Doğu Başka Doğu", belki biraz abartılı gelebilir, ilginç şekilde Ali Şeriati'nin emperyalizm karşısında yerli değerleri ilerici ve anti-emperyalist bir unsur olarak değerlendirmesini çağrıştırmaktadır.[11] İslâm'a daha soldan bakan kesimlerin Kayalı'ya olan ilgisi ile beraber düşünüldüğünde bu, ilginç bir durumdur. Bununla beraber Kayalı, İslâm ve sosyalizm tartışmaları yakın bir geçmişte yeniden gündeme geldiğinde, bu tartışmaya, tartışmayı (liberal) solda yürütenler vasıtasıyla değil, İslâmcı çevreler vasıtasıyla dâhil olmuştur. Kayalı'nın İslâm'dan daha öncelikli olarak Doğu-Batı çatışması ve kültür emperyalizmine yaptığı vurgu göz önünde tutulduğunda, bunun neden böyle olduğu sanırım anlaşılacaktır. Bir taraf, anti-emperyalizmi, "kibar milliyetçilik" olarak değerlendirmekte ve dışlamaktadır.

Yukarıda bahsettiğim meseleyi, yakın bir tarihte derlediği Kemal Tahir kitabında yer alan yazısı ile çok daha erken dönemli başka bir yazıyı karşılaştırarak da görmek olasıdır. Kayalı, derlediği bu kitapta şöyle demektedir: "Batının dünya hâkimiyetine ekonomik, toplumsal ve özellikle kültürel direnç olduğu sürece Kemal Tahir'in yaklaşımları hep önemini koruyacak. Türkiye'de son dönem gelişmeleri geçmişi bir bakıma unutturmuşa benziyor. Düşünce biçimi de hep Batıyı aklayacak bir mecrada seyrediyor."[12] Kayalı'nın, Kemal Tahir'e dair 1975'te yazdığı ilk yazıya, "Doğucu Toplumculuk"[13] yazısına bakıldığında, bu yazının Doğu-Batı ayrımı üzerine kurgulandığı, ancak Doğu'ya Doğu'dan bakılması gerektiği tespitiyle yetinildiği görülecektir. Yani 1975'teki o yazıda, Batı'nın dünya hâkimiyetinden ziyade, Türkiye'deki Batıcıların entelektüel alandaki hâkimiyetinden söz edilmektedir. Bu yazı, içinde yer aldığı kitabın ikinci baskısından, yazarın kendi isteği doğrultusunda çıkarılmıştır.

ön plandaki güçlerinden biri olmak istiyorsa, bunun için 'makus talihini' bir kez daha yenerek çağdaş ideolojilere dayalı anti-emperyalist, demokratik ve sosyalizme açık bir toplum düzeni kurmaya yönelmelidir."

[11] A. Şeriati, *Öze Dönüş* (Okumuş, E. ve Kırlangıç, H. –çev.), Fecr Yayınları: Ankara, 2009. Bunun yanısıra, Şeriati'de, bazı ülkelerin işçi sınıfları arasında dayanışmadan evvel, bir biçimde sömürü ilişkisi olduğu fikri vardır. Meselâ, zamanında Fransa'daki işçinin refahı, Cezayir' dekinin yoksulluğu pahasınadır.

[12] K. Kayalı, Giriş: Bir Kemal Tahir Kitabı... *Bir Kemal Tahir Kitabı: Türkiye'nin Ruhunu Aramak* (Kayalı, K. –ed.), İthaki: İstanbul, 2010, s. 17.

[13] K. Kayalı, Doğucu Toplumculuk, *Türk Düşünce Dünyası* (1994) içinde, Ayyıldız Yayınları: Ankara, 1975, ss. 34-38.

III.

Yukarıdaki tespitlerle bağlantı kopukluğuna yol açmayacak şekilde, Kayalı'nın ilgi duyduğu portreler vesilesiyle, onun akademik tavrını da yorumlamak gerekmektedir. Öncelikle, çok uzak olmayan bir tarihte Taşkın Takış'ın yazdığı Kayalı portresinde yapılan tespiti tekrar ederek, konuyu biraz açmaya çalışacağım. Orada belirtildiği gibi, Kayalı'nm olumlu bir biçimde yaklaştığı aydınların hepsi, politik olarak solda veya sağda konumlanışı fark etmeksizin, çoğunlukla görmezden gelinmiş ve "yarı günahkâr" pozisyonuna hapsedilmiş kişilerdir.[14] Bunun yanısıra, Kayalı'nın mediokrlara ve fikriyatını kabul gören dar politik tutumlara göre şekillendirenlere karşı da bir öfkesi vardır. Bunun, gene andığım yerde belirtildiği gibi, Kayalı'nın kişisel, akademik ve entelektüel geçmişiyle bir rabıtası olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Özellikle 2003'te yayımladığı *Üstü Çizilen Yazılar*'da akademiye ve buradaki haksızlıklara karşı duyduğu öfkeyi açık bir biçimde görmek mümkündür. Bu kitapta yer alan, Hüseyin Batuhan'ın *İspanya'da Bir Şato*'sunu incelediği yazı da, az sonra anacağım *Portreler* kitabıyla bir arada düşünülmelidir. Kayalı, Batuhan' m bilimsel kaygılar değil kişisel ilişkiler çerçevesinde şekillenen akademiye yönelttiği eleştirileri çok önemli ve haklı bulmaktadır.[15] Tabiî bu meselenin daha kişisel bir boyutu da bulunmaktadır. Kayalı, 1980 darbesi sonrasında üniversiteden uzaklaştırılmış, geri döndüğünde kendisini atanlara karşı açtığı davada ise onu üniversiteden atanların sesi olarak Kayalı' nın karşısına dikilen isim, her fırsatta YÖK'ü ve YÖK'ün uygulamalarım ısrarla eleştiren akademisyenlerden birisi olmuştur. Bunların yanısıra, Kayalı, bu memleketin aydınlarına duyulan ilginin, Batı'da kabul görmüşlükle belirlenmesine karşı da tepkilidir. Entelektüellere ve onların enetelektüel iktidar odaklarıyla kurduğu ilişkilere dair yaklaşımlarım mütekâ-

[14] T. Takış, "Yerlilikten Yurtsuzluğa: Zürcher, Bizim Kitap Kurdunu Okudu mu?", *Doğu Batı*, 57, 2011, s. 19.

[15] Ayrıca Kayalı'nın bu yazıda "Türkiye'de Akademik Hayatın İçyüzü" ismiyle andığı (doğrusu "Üniversitelerimizin Akademik İçyüzü" olacak) makale de, mevcut durumdan rahatsızlık duyanlar tarafından muhakkak okunmalıdır. Makale şurada yayımlanmıştır: H. Batuhan. Üniversitelerimizin Akademik İçyüzü. *Yeni Dergi*, 59, 1969, ss. 134-141. Batuhan bu yazıda, Türkiye'de hem akademilerin ve öğretim üyelerinin hem de öğrencilerin vasatlığını, kendisini de ayrıcalıklı bir yerde konumlandırmadan eleştirmekte ve kendisine hocalık edenlerden bir bilim insanı olma çabası bağlamında hiçbir şey öğrenmediğini ifade etmektedir. Batuhan'a göre Türkiye akademilerindeki temel motivasyon öğrenme, öğretme, araştırma heyecanı değil, ahbapçavuş ilişkisi vasıtasıyla bir kürsüye asistan olarak atanma, burada yükselme ve makam sahibi olmaktır. On dört defa asistanlık sınavına girip bunların on üçünde yazılı sınavı geçmesine rağmen sözlü mülâkatlarda elenen, yıllarca "dışarıda" tutulan Kayalı'nın, Batuhan'a duyduğu ilgi yadırgatıcı olmasa gerek.

mil biçimde yansıtan, *Türk Düşünce Dünyasından Portreler* kitabında, Türkiye'nin aydınlarının, bu coğrafyanın kültürel birikimine kör baktığını, onu umursamadığını, bilmediğini dile getirmekte ve böyle olmasaydı, "Niyazi Berkes'e uğramadan Georgeon'a ya da Bernard Lewis'e varılmazdı" demektedir.[16] Buna paralel olarak Kayalı, yerli entelektüellere duyulan ilginin de Batı'dan kaynaklandığını, bunların Türkiye'de kabul görmesi için önce orada "keşfedilmesi" gerektiğini ifade etmektedir. Kayalı' ya atıfla bir örnek vermek gerekirse, Georgeon'un 1986'da Türkçe'ye çevrilen ve ilk defa Fransızca (*Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura, 1876-1935*) olarak 1980'de basılan, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)* kitabından çok daha evvel, 1976'da basılan *Sosyoloji Konferansları*'nın Ziya Gökalp sayısında Niyazi Berkes, Ziya Gökalp'in yanısıra önemsenmesi gereken bir de Yusuf Akçura olduğunu hatırlatmaktadır. Anılan yayında Berkes, şöyle demektedir:

> Bu günlerde Ziya Gökalp'in yüzüncü doğum yılı olduğu hatırlandığı, televizyonda bile onun üzerine söyleşiler yapıldığı halde ona çok yakın diye bildiğimiz, Türk ulusçuluğu tarihinde onun kadar yeri olduğunu sandığım ikinci adamın, Yusuf Akçura'nın da bu yıl yüzüncü doğum yılı olduğuna hatırlayana rastlamadım. Bu unutkanlık acaba neden? Neden birinci adam yalnız yüzüncü yıldönümünde değil, her yıl temcit pilâvına dönen sözlerle anılıp durduğu halde ikinci adam hemen tüm unutulmuştur?[17]

Kayalı'nın yukarıda anılan tespiti, onun çok önemsediği Hilmi Ziya'nın 1942'de yayımlanan *Şeytanla Konuşmalar* kitabında büyük bir açıklıkla ifade edilen görüşlerle de sıkı sıkıya bağlıdır. Ülken'in Şeytan'ı konuşturduğu bu kitabın "Telif ve Tercümeye Dair" bölümünde, yukarıda altı çizilen saptamaya paralel görüşler incelikli bir üslupla dile getirilmektedir:

> Sınırları aşmak!.. Bu da ne demek? diye Şeytan çenesini avucuna alarak düşündü. Buna siz 'beynelmilel' olmak diyorsunuz, evet, işitiyordum. Aranızda pek moda bir kelime. Beynelmilel sporcu, beynelmilel romancı, beynelmilel âlim. Ölçünüz çok keskin. Bir adam kendini başka milletlere kabul ettirdi mi önünde eğiliyorsunuz. Falan kongreden elinde bir kâğıtla gelirse çehreniz değişiyor; yerden selâmlar, iltifatlar... Fakat aranızda kaldı mı onun değeri yok, değil mi? Bu ne biçare-

[16] K. Kayalı, Flu Aydın Fotoğrafları, *Türk Düşünce Dünyasından Portreler* (2010) içinde, İletişim Yayınları: İstanbul, s. 158.

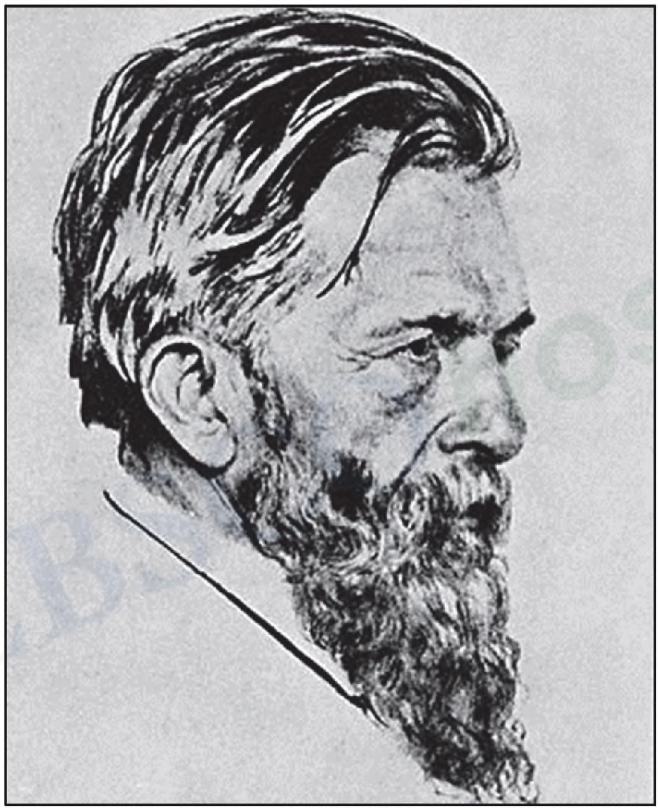
[17] N. Berkes, Unutulan Adam, *Sosyoloji Konferansları/On Dördüncü Kitap*, İstanbul Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 1976, s. 194.

> lik, ne düşkünlük! Kendinize itimâdınız yok. Sizden çıkanın mutlaka sakat olacağından şüpheleniyorsunuz. Hele gitsin de kendini büyük meclislere tasdik ettirsin. Sorbonne'da ücretle en ufak bir iş görsün, yeter ki oradan olsun: sonra döndü mü istediğini söyleyebilir.[18]

Neticede Kayalı'da Türkiye üzerine kalem oynatmadan evvel geçmişe bakmak için, geçmişe dışarıdan bakmak ya da bu geçmişe belli iktidar odaklarının penceresinden tam da onlar baktığı vakitte bakmak mecburi değildir. *Ordu ve Siyaset*, daha evvel de belirttiğim gibi 1978'de, Kemalizme eleştirel yaklaşanlar daha erken dönemlerde olmuşsa da, bunun yaygın şekilde kabul görmeye başlamadığı yıllarda yazılmasına rağmen, ancak 1994'te yayımlanabilmiştir. Kayalı aslında bu durumun farkındadır. Kendi kitabına yazdığı önsözde, kitabı hangi dönemde yazdığının altını ısrarla çizmekte ve modayı takip edenlerle kendisi arasında ısrarla bir ayrım yapmaya çalışmaktadır ve Kayalı bu ısrarında haklıdır. Bu tezin 1994'te basılmasıyla, 2005'te basılan kitabın (yukarıda belirginleştirmeye çalıştığım) politik tutumu ile Türkiye'nin düşüncesini dolaysız bir biçimde şekillendiren hâkim yayınevlerinin politik tutumları karşılaştırıldığında, *Düşüncenin Coğrafyası*'nın buralardan değil de ismi bilinmedik bir yayınevinden çıkması aslında aynı şeye tekabül etmektedir: Kayalı'nın, Türkiye'nin geçmişi ve fikrî coğrafyası üzerine fikir beyan ederken tarlayı yağmurun altına çekme çabası hiç olmamıştır. Bunun yanısıra, Kayalı, kendini milat olarak kabul ettirmeye çalışmak yerine geçmişten beslenen ve bunu belirtmekte de hiçbir beis görmeyen aydınlardan birisidir. Bazı çevrelerde hürmet görmesi de, bazı çevrelerin onu görmezden gelmesi de bundan kaynaklanmaktadır.

[18] H. Z. Ülken, *Şeytanla Konuşmalar*, Ülken Yayınları: İstanbul, 2003, s. 45.

KENZ



Carl Menger

İKİNCİ DOBRETSBERGER DOSYASI: MARJİNALİZMİN MARJİNAL YORUMU YA DA CARL MENGER'İN FELSEFİ TEMELLERİNE FARKLI BİR BAKIŞ

Özgün Burak Kaymakçı*

GİRİŞ

Marjinalist ihtilalin öncü isimlerinin kanatları altında yetişen bir öğrenci olarak İÜİF çatısı altında ders vermiş, İÜİF'den ülkemiz çağdaş iktisadi düşünce tarihine [halefi Umberto Ricci ile birlikte] bir marjinalizm ekolü bırakarak ayrılmış olan Josef Dobretsberger'in varlığı, önce Ahmed Güner Sayar'ın İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisinde yayımlanan "Dobretsberger Dosyası" adlı makalesi;[1] sonra da aynı makalenin genişletilmiş bir versiyonunu içeren *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları* adlı kitabı vesilesiyle Türk akademyasına sunuldu.[2] J. Dobretsberger'in hem

* Dr., İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Bölümü. Yazar, metni itinayla değerlendirme zahmetinden çekinmeyen Feridun Yılmaz'a teşekkürü bir borç bilmektedir.

[1] Ahmed Güner Sayar, "Dobretsberger Dosyası", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 36, 2007, s.1-14.

[2] Ahmed Güner Sayar, *İktisat Metodolojisi ve Düşünce Tarihi Yazıları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2011, s.336-364.

İÜİF'ye nasıl dahil olduğu, hem de ayrılışına kadar geliştirmiş olduğu ilişkiler ve hizmetleri, bu *dosya*da, tüm detaylarıyla ele alınıyordu. Böylece, –eğer denk gelirse– Türk okuyucusunun karşısına belli belirsiz çizgiler ve belki de hep aynı "*Hitler despotizminden kaçan Alman hocalar*" bahsiyle çıkmış olan bu ismin Türkiye yılları aydınlatılmış oldu. Ancak; Carl Menger, Joseph Schumpeter ve Ludwig von Mises gibi dönemin büyük ustalarının eğitiminden geçerek yetişen J. Dobretsberger'in varlığı, yalnızca tek bir yönüyle kuşatılabilir olmaktan öte bir değer taşımaktaydı. Bu değerin kavranılmasında; Leon Walras ve Stanley Jevons ile birlikte marjinal değer teorisini iktisadi düşünceye kazandıran, *Methodenstreit* olarak bilinen 'metot tartışmaları' ile Gustav Schmoller liderliğindeki Alman Tarihçi Okuluna karşı duran, böylece Avusturya İktisat Okulunun kurumsal kimliğini kazanmasına imkân sağlayan Carl Menger ve ilişkilendirildiği felsefi temeller ayrı bir önem ifade etmekteydi. Bu nedenle, sayısız çalışmada *Aristotelesci* referanslarla ele alınan Menger ve Avusturya İktisat Okulu hakkında yegâne *Kantçı* değerlendirmeyi yapmış bulunan J. Dobretsberger ve "*Zur Methodenlehre C. Mengers und der österreichischen Schule"* [C. Menger'in Metot Öğretisi ve Avusturya Okulu Üzerine]adlı çalışması farklı bir anlam kazanmaktaydı. Alman dilinde[3] neşredilip, 1949 yılında dönemi ve coğrafyasının uluslararası kabul görmüş önemli iktisat dergisi *Zeitschrift für Nationalökonomie*'de yayımlanan özgün ve müstakil makalesinde J. Dobretsberger, bu koşutluğun altını çizmekteydi. Böylece; hem farklı Menger okumaları[4] içinde hâlâ tartışılan[5] bir yaklaşım –bir ilk olacak şekilde– ortaya konulmakta, hem de –dolaylı olarak– Avusturya İktisat Okulunun kolay konumlandırılamayan felsefi temelleri, etkileşimleri, bağlantıları ve iç örgüleri üzerine tekrar düşünme imkânı, sözkonusu özgün çerçeveyle, yeniden sunulmaktaydı. Nihayetinde bu imkân üzerinden ilerlemeyi önemli bulan bir çalışmanın da,

[3] Sadece Almanca bilenlerin istifade edebildiği bu makalenin Türkçe çevirisinin *Alev Soysal* tarafından yapıldığını ve uygun bir takvim içinde Türk okuyucusunun istifadesine sunulacağını belirtmemiz gerekmektedir.

[4] Menger'in düşünsel temellerinin *Popperien* bir değerlendirilmesi için: Bkz. Karl Milford, "Menger's Methodology", *Carl Menger and His Legacy in Economics*, Ed. Bruce Caldwell, Duke University Press, London, 1990, s.215-239.

[5] Son dönem iktisat metodolojisi tartışmalarının önemli isimlerinden biri olan Uskali Maki, 1997 tarihli *"Universals and the Methodenstreit: a Re-examination of Carl Menger's Conception of Economics as an Exact Science"* makalesini, J. Dobretsberger'in Kantçı yorumuna bir meydan okuma olarak tanımlamaktadır. Böylece, iktisadi yasaları zihni bir empozeye, *"düşüncemizin gerçekdışı inşası"*na [eine unwirkliche Konstruktion unseres Denkens] eşitleyen J. Dobretsberger'i şiddetle reddederken, bu tasvirin daha çok G.Schmoller'e uygun düştüğünün de altını çizmektedir. Bkz. Uskala Maki, "Universals and the Methodenstreit: a Re-examination of Carl Menger's Conception of Economics as an Exact Science", *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 28, No.3,1997, s. 476, dn.4.

üzerine inşa edileceği düzlemi Dobretsberger'in ortaya koyduğu söz konusu yorumun özgünlüğünde keşfetmesi kaçınılmazdı. Dolayısıyla, bu makale de böyle bir ikram ile vücut buldu. Bu odak ve ilgi ile kaleme alman bu makalenin ikinci bölümü Menger'in katkısını üreten temel karşıtlıklara tahsis edilirken; tarihi, metodolojik ve felsefi temeller üçüncü bölümde ele alındı. Dördüncü bölümde ise, Dobretsberger'in Kantçı yorumunun anahatları ortaya konulup, *mümkün katkısı* tartışıldı. Sonuç bölümünde ise, söz konusu felsefi temellerin kaçınılmazlığına işaret edilerek, Dobretsberger'in alternatif katkısı yeniden anlamlandırılmış oldu.

CARL MENGER'İN *İKİ* TEMEL KARŞITLIĞI

Avusturya İktisat Okulunun kurucusu Menger vaktiyle Avusturya-Macaristan imparatorluğunun bir parçası olan Polonya'da doğmuş, Viyana ve Prag'ta üniversiteye devam etmiş ve nihayetinde doktorasını da Krakov' dan almıştı. Her ne kadar gayret ve dehasından ayrı düşünülemeyip, kendisinin Viyana Üniversitesi Hukuk ve Siyaset Bilimi kürsü başkanı olarak atanmasına imkân sağlayan bilindik talihi, [imparatorluk varisi genç Arşidük Rudolf'a öğretmen oluşuna da bağlanır][6], hayatını değiştiren kesintisiz bir makam ve meşgaleye imkân sağlasa da; Menger'in sıradışı kariyeri bir gazeteci olarak başladı. Menger'in hep teori kurucu bir yaklaşıma ve buna has bir metodolojik duruşa sahip olması, belki de olay ve fikirlerin nihayetinde ham veri olarak aktarılmasına dayanan bu ilk işine tepkisel bir tavır olarak okunmalıydı.[7] Nihayetinde; ister kişisel bir kariyer hikâyesi, isterse coğrafi etkisi altında sıkıştığı Alman tarihselciliği ile tetiklenmiş olsun, Menger iktisat teorisinin bütününü yeni bir açıklayıcı ilkeyle bağdaştıran bir büyük ihtilale hükmetti.[8] Ancak, eş-önderliğini yürüttüğü marjinalist hareketin diğer iki ismi, S. Jevons ve L. Walras ile de hiçbir zaman homojen bir birliktelik içinde yer almadı.[9] Sözkonusu ayrıklığın temelinde gene metodolojik bir ayrışma yatıyordu. Matematiksel araçların kullanımı konusunda ortaya çıkan bu ayrışmayı Menger cephesinden kavramak isteyenlerin karşılaştığı ilk formel açıklama; Avusturya

[6] Mark Scousen, *İktisadi Düşünce Tarihi: Modern İktisadın İnşası*, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s.181.

[7] Alessandro Roncaglia, *The Wealth of Ideas: A History of Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 297.

[8] Joseph A. Schumpeter, *Ten Great Economists:From Marx to Keynes*, Routledge, London, 1997, s. 80.

[9] İktisat teorisine dair S.Jevons ve L.Walras'daki sıradışı tutum, C.Menger'in analizinde mevcut değildir. 'Denge' mefhumuna yabancı olması, tarihsel vurgunun yoğunluğu, kurumları insanların niyetlenilmemiş eylemlerinin bir sonucu olarak tanımlayarak analizine dâhil etmesi onu temelde farklı kılan özellikler olarak sayılabilir.

Okulunun kurucusunun almış olduğu hukuk eğitiminin, [belki de saklı bir kuvve olarak] kendisini iktisatta literal-teoriyi *soyut-dedüktif* metodla ön plana çıkarmaya yöneltmiş olduğu idi.[10] Bu noktada, –yani *iktisatta matematik kullanımının uygunsuzluğu konusunda*– marjinal ihtilalin diğer iki ismi S. Jevons ve L. Walras ile ayrı düşmüş olsa da; reddettiği *realist-indüktif* metod ile tarih araştırmalarına açılmış olan Alman geleneğiyle –ironik olacak biçimde– uyumlaşmaktaydı. Menger, söz konusu kesişime imkân veren özgün yaklaşımının fark yaratan detaylarında ise; zaman itibariyle heterojen olan büyüklükleri eşzamanlı olarak birbirine bağlayan ve *insan eylemi*ne kayıtsız kalan, durağan ve dolayısıyla kusurlu bulduğu matematik ile iktisadi yapının fonksiyonel ilişkisini çözümlemeyi reddetmekte, iktisadi ilişkilerin özlerine dair sorgulamaları en uygun metod olarak tercih etmekteydi.[11] Böylece karşımıza çıkan, *kantitatif formalizmin* reddedilmesi ve *kalitatif formalizmin* "doğru metot"[*exact method*] olarak belirlenmiş olmasıydı.[12] Bu vesileyle, "gerçek özün" saf veya kategorik sezgi ile bilinebileceğini öngören ve *"metodolojik essentializm"* yaklaşımı adı altında tanımlayabileceğimiz kavramsal yapı ön plana çıktı.[13] Diğer bir ifadeyle, anlamayı ve açıklamayı sağlayan pre-empirik kalitatif çerçeveyi ortaya çıkaracak olan, iktisadi gerçekliğin ontolojik grameri.[14] Öne çıkan bu yapının,[15] hem Lozan Okulu ivmesiyle gelişen *genel denge*

---

[10] Roncaglia, *"The Wealth of Odeas: A History of Economic Thought"*, s. 297.

[11] Haim Barkai, "The Methodenstreit and The Emergence of Mathematical Economics", *Eastern Economic Journal*, Vol.22, No.1, 1996, s.5. Bu yaklaşım, C. Menger'in L.Walras'a yazdığı 1884 tarihli mektupta kayda geçmiştir: *"Bu özün (das Wesen) bilgisine, örneğin, değerin, toprak rantlarının, girişimci kârlarının vs. özlerinin bilgisine matematiksel metotla nasıl ulaşabiliriz?"* (Bkz. Leon Walras, *Correspondence of Leon Walras and Related Papers,* Ed.W. Jaffe, vol II, Amsterdam, North-Holland, 1965, s.3). Böhm-Bawerk'in de matematik hakkında duruşu nettir: *"Politik iktisadın, her şeyden önce matematiksel bir bilim olduğu önde gelen iktisatçılar tarafından iddia edilse de, bu korkarım ki bizim ne olursa olsun asla onaylamayacağımız bir yaklaşım olmaktadır."* Bkz. Eugen von Böhm-Bawerk, *The Positive Theory of Capital*, London, MacMillan and Co., 1891, s. 396, dn.1. Buna rağmen, Menger'in derinlere nüfuz edici özcü tavrına tam anlamıyla sahip çıkıldığını ifade etmek zordur. Bkz.Roger Frantz, *Two Minds: Intuition and Analysis in the History of Economic Thought*, Springer, New York, 2005, s. 78.

[12] Avusturyalılar, kullandıkları metodun kimi zaman '*a priori'*, kimi zaman da '*soyut-dedüktif* metot olarak tanımlanmasının kastettikleri özü tam olarak yansıtamadığı iddiasıyla, yaklaşımlarını "*exact method*" olarak tanımlamışlardır. Böhm-Bawerk ise, Menger'le özde farklılaşmadan, "*isolating method*" tanımlamasını tercih etmiştir. Bkz. Eugen von Boehm-Bawerk, "The Historical vs. the Deductive Method in Political Economy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 1, 1890, s.248.

[13] Terence W.Hutchison, *The Politics and Philosophy of Economics:Marxians, Keynesians and Austrians*, Basil Blackwell, Oxford, 1981, s.178.

[14] Allen Oakley, *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, s.41-42.

[15] C. Menger'in teoriye sunduğu özgün, keskin ve kesin katkının reaksiyoner gölgesinde beliren söz konusu özel karşıtlıklardan, iktisadi düşünce tarihinden süzülerek kristalleşen mukaye-

yaklaşımıyla, hem de G. Schmöller hamiliğiyle kollanan[16] Alman Tarihçi Okulun *tarihselciliği* ile uyumsuzluğu aşikârdı.

Varılan bu noktaya giden yolda, Klasik Okul çökerken pratik eğilimli İngiliz iktisatçıların yararsız bulduğu bir spekülasyonun yol göstericiliğine işaret edip, Menger'in atıfta bulunduğu ayrık Alman düşünürü H. H. Gossen'i anmak gerekliydi. Zira ondokuzuncu yüzyıl Alman iktisadi düşüncesinin parlak yıldızı olarak Gossen'in, otoriter bir yapıda yönetilen Alman üniversitelerinin dışında bırakılmış bir şahsiyet olması, tarihselciliğin belirlediği Alman düşünce atmosferi içinde oldukça manidardı.[17] Onsekizinci yüzyıl Fransız ve İtalyan düşünürlerinin Alman düşüncesin-

---

selerin genel sistematiğine ulaşılmak istendiğinde ise; mevzu olacak büyük isimleri lâyıkıyla tartabilecek yetkin bir otoriteye duyulan muhtaçlık saklanamayacaktır. Tam da bu durumda; J. Schumpeter'in C. Menger'i; "Ten Great Economist: From Marx to Keynes" kitabında A. Smith, D. Ricardo ve K. Marx ile karşılaştırıyor olması, Menger'i kavrayışımız yönünden eşsiz bir katkıya denk düşmektedir. Bu bahisle, Menger'in saf analitik ve bilimsel katkısına karşın daha geniş bir alanı kuşatma lüksüne sahip olmuş olan A.Smith, döneminin pratik ihtiyaçlarına karşılık gelmiş yüzeysel bir yaklaşımın sahibi olurken; D. Ricardo teorik kabiliyetleri yönüyle Menger'in bir önkoşulu konumunda olsa da, teorisinin marjinalist ihtilal karşısındaki yetersizliği kesinlik kazanmaktadır. Bununla beraber, yalnız kendisinin öğrencisi olup, malum özgün duruşunu da buna borçlu olan Menger'in, D. Ricardo'nun takipçisi konumundaki K. Marx ile mukayesesi, elbette K. Marx'a peygamberlik bahşeden iktisat sosyolojisi yönüyle değil, fakat saf iktisat teorisi üzerinden gerçekleşmeye mahkûmdur. Bu temelde, Marksist teorinin dönemi itibariyle tek ciddi rakibi olan Menger'in çalışmalarından, her ne kadar siyasi-iktisadi-felsefi kuşatımlı bir ideoloji devşirmek mümkün olmasa da; değer, fiyat ve bölüşüm teorisi yönüyle "elde olanların en iyisine" ulaşılmaktadır! (Bkz. Schumpeter, *Ten Great Economists:From Marx to Keynes*, s. 85-86.) Buna rağmen, teorik fiziğin başarıları karşısında durabilecek tek çalışma ve ihtilalci yaratıcılık ile klasik sentezin niteliğini birleştirebilen bir sistem olarak iktisadi denge, Schumpeter için L.Walras'ı tüm iktisatçıların en büyüğü kılmaktadır. Bkz. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, 2nd ed., London, George Allen and Unwin Ltd.,1954, s. 827.

[16]Alman üniversitelerini 'bir *diktatör*' gibi yöneten-eğitim bakanı Friedrich Althoff ile olan dostluğunu da kullanan Schmoller, otuz senelik bir dönemi kapsayan mutlak hâkimiyetini Alman iktisat düşüncesi üzerinde sürdürebilmişti. 1860 sonrası askerî başarılar ve 1871 Alman birliğiyle beraber, iktisatçıların yaklaşımlarının devletle tam bir uyum içinde şekillendiği, akademisyenlerin de başka hiçbir ülkede rastlayamadığımız biçimde milliyetçi, yayılmacı ve antidemokratik doktrinlere destek verdikleri görülmüştür. [Bkz. Jacop Viner, "The Economist in History", *The American Economic Review*, Vol. 53, No. 2, Papers and Proceedings of the Seventy -Fifth Annual Meeting of the American Economic Association, 1963, s.20.] Bu süreçte Schmoller'in, Alman akademisyenlerinin "*Hohenzollern Hanedanı'nın entelektüel muhafızları*" olması gerektiğini çekinmeden ifade ettiği belirtilmelidir (Bkz. Murray N. Rothbard, *Ludwig von Mises: Scholar, Creator, Hero*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1988, s. 42). Fakat bu muktedir geçmişin, bugünün dünyasında aynı parıltıyla parlayamadığı da belirtilmelidir. Robert M. Solow'un ifadesiyle: "*Eğer ünlü Methodensteit olmasaydı kimse Alman Tarihçi Okulu hatırlamazdı. Aslında, kimse de zaten hatırlamıyor ya! Buradan alana bir ders olmalı.*" Bkz. Robert M. Solow, "Economic History and Economics", *The American Economic Review*, Vol.75, No.2, Papers and Proceedings, 1985, s. 328.

[17] Ludwig von Mises, *The Historical Setting of the Austrian School of Economics* (Çevrimiçi), http://www.mises.org/etexts/histsetting.pdf , (03.12.2012), s.10.

deki henüz yok olmamış tesirinin delili olarak H.H.Gossen, hem değeri bütünüyle faydadan ayırmayı reddeden tutumuyla fayda ve kıtlık düşüncesini *değer*in içinde birleştirmekte,[18] hem de böylece C. Menger'in gerçek bir habercisi olmaktaydı.[19] Sadece kötü teoriye değil, tüm teorilere reddiyeci bir tavırla karşı duran Alman Tarihçi Okul, bu yatkınlık ve genelleme ile, C.Menger'i, subjektivist bir eğilim sergilediğinden *protoneoklasikler* olarak tanımlanan Alman iktisatçıların bir devamı olarak değerlendirdi.[20]

Böylece, makalemizde ele alman boyutuyla C. Menger, söz konusu hükmün incelenmesi bağlamında hassas bir konuma yükseliyordu. Bu hassasiyetin, iç içe geçmiş Avusturyen ve Alman düşüncesinin kesişim noktalarından beslendiği aşikârdı. Dolayısıyla sözkonusu konumun düşünsel boyutlarına inmek gayretiyle, iktisatçıların yaşadıkları sosyal, kültürel ve coğrafi iklimle karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu yinelemek –artık alışılagelmiş de olsa– faydalı bir kavrayışa imkân sağlamaktaydı. Zira, Avusturya-Macaristan imparatorluğu ve Almanya arasındaki yakın kültürel bağlar, her ne kadar birbirlerinden farklı iki iktisadi yaklaşımın ortaya çıkmasına engel olamamış ve ekolleri birleştirmek gibi doğal bir sonucu doğurmamış da olsa; bu okulların birbirleriyle temas içinde olgunlaşmalarına imkân sağlamaktan geri kalmadı. Bu ortamda, Avusturyen düşünce geleneği için Edmund Husserl fenomenolojisine dönüşecek olan düşünce çizgisinin Franz Brentano tarafından başlatıldığı,[21] mantıksal pozitivizme [:*Viyana Çevresi*] temel oluşturacak epistemolojik kurgunun da Ernst Mach tarafından inşa edildiği göze çarparken; Aristotelesçi kökleriyle Brentano tarafından ortaya konulan *apriorik metodolojinin* Menger'in bireyselci, apriorik, anti-tarihselci yaklaşımındaki tesiri[22] ve Schumpeter'in E. Mach'ın pozitivist metodolojisini iktisada uyarlamış olması, hep Alman geleneğinden farklılaşarak gelişen söz konusu akımların Avusturya coğrafyasındaki tezahürlerine işaret etmeydi.[23] Diğer taraf-

[18] Feridun Yılmaz, "Avusturya İktisadı ve Sübjektivizm", *Piyasa*, 3:11, 2004, s. 104.
[19] Schumpeter, *Ten Great Economists:From Marx to Keynes*, s. 86.
[20] Erich Streissler, "Menger, Böhm-Bawerk, and Wieser: The Origins of Austrian School", *Neoclassical Economic Theory*, 1870 to 1930, Ed.by. Klaus Hennings ve Warren Samuels, Boston, Kluwer Academic Publisher, 1990, s. 154-155.
[21] Dale Jacquette, "Introduction: Brentano's Philosophy", *The Cambridge Companion to Brentano*, Ed. By Dale Jacquette, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 1.
[22] Smith, *Austrian Economics and Austrian Philosophy*, s. 9-11.
[23] Rudolf Haller'e göre Avusturya felsefesi Almanca-konuşan *diğer* dünyanın felsefi akımlarına karşı özgün bir farklılık içermektedir (Bkz. Rudolf Haller, *Questions on Wittgenstein*, London, Routledge, 1988, s. 2). Bu farklılaşmanın, Franz Brentano ve öğrencilerinin katkısıyla gerçekleştiğinin altı çizilmelidir. Alman düşüncesinin eksikliklerinden daha bilimsel bir tavır ve derinlemesine bir farklılaşmayla ayrışan F. Brentano haricinde, Aristoteles düşüncesini eserle-

tan, Alman düşünce geleneğinin, Immanuel Kant ve Friedrich Hegel'i izleyen idealizm, tarihselcilik ve metodolojik kolektivizmin kontrolü altında olduğu ise aşikârdı.[24] Tam da bu noktada, Avusturya Okulunun bir diğer büyük ismi L. Mises'in Neo-Kantçı epistemolojik geleneğe yakınlığı[25] ile Alman Tarihçi Okulun efsanevi ismi Max Weber'in ünlü '*ideal-tip*' kavramsallaştırmasında Menger'den istifade etmesi[26] ve ayrıca editörlüğünü yaptığı *Sosyal İktisadın Genel Çerçevesi* isimli çalışmayı hazırlarken, eserin önemli bölümlerini Avusturya Okulu mensuplarına sipariş etmesi[27] göz önüne alındığında, kolay ayrıştırılamayacak bir düşünsel örgünün varlığı açığa çıkmaktaydı. Dolayısıyla, işte bu mümbit kültürel havzanın bir hasılası olarak ortaya çıkan söz konusu örgünün Menger özelinde spekülasyonunun yapılabilmesi ve Kantçı × Aristotelesci referanslarıyla tasvir olunan düşünsel çehrenin netleşmesi için yaslanılan felsefi temellerin tartışılması kaçınılmazdı.

MENGER'İN *OLASI* DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Ondokuzuncu yüzyıl Avrupası, Menger'in ortaya çıktığı bir medeniyet havzası olarak, İngiltere-Fransa ekseninde hâkim olan pozitivist-naturalist düşünce ve kontrastı olarak gelişmiş olan Alman felsefe geleneği ile birlikte şekillendi. Döneminin düşünce akımlarının bir öncüsü olarak pozitivizm, bilimsel araştırmayı duyusal gerçekliğin kanunlarının keşfine yönelik bir faaliyet olarak kurgulamıştı. Bu temelde –tüm gerçeklik duyulara mağlup ve mecbur iken– doğa bilimleri için öne çıkarılan metodoloji, sosyal bilimler için de tereddütsüzce kabul buldu. Böylece "doğa bilimleri" ve "sosyal bilimler" ayrımı metodolojik temelde eritilerek, tüm gerçeklik *hipotetik-dedüktif* tarzda kurgulanan araştırmaların öznesi kılındı,

---

rinde daha canlı olarak yaşatan çok az düşünür vardır. Bkz. Rolf George ve Glen Koehn, "Brentano's Relation to Aristotle", *The Cambridge Companion to Brentano*, Ed. Dale Jacquette, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 41-42.

[24] Barry Smith, "Austrian Economics and Austrian Philosophy", *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, Ed. Wolfgang Grassl ve Barry Smith, London, New York University Press, 1986, s. 9.

[25] Allen Oakley, *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises*, Cheltenham, Edward Elgar, 1997, s. 188-191.

[26] Fritz Ringer, *Weber'in Metodolojisi: Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006. s.140-145. M. Weber'in düşünce dünyasının hangi etkiler altında ve nasıl inşa olunduğunun derinlemesine bir incelemesi için: Bkz. Sven Eliaeson, Influences on Max Weber's Methodology, *Acta Sociologica*, Vol.33, No.1, 1990, s.15-30.

[27] Robert J. Holton ve Bryan S. Turner, *Max Weber on Economy and Society*, London, Routledge,1989, s. 34, 38-39'dan aktaran Lütfi Sunar, *Marx ve Weber'de Doğu Toplumları*, İstanbul, ScholaAyrıntı, 2012, s. 126-127, dn.39. M. Weber'in *Sosyal İktisadın Genel Çerçevesi* isimli çalışmanın *Ekonomi ve Toplum* eserine temel teşkil ettiği de unutulmamalıdır.

varılan düşünsel ilke de "*metodolojik monizm*" olarak kavramsallaştırıldı. Nihayetinde, maddi ve sosyal fenomenlerin nedensellikleri nomolojik bir başlık altında somutlaştırılırken; bilimin pürüzsüz/sorunsuz geleceği de birkaç önemsiz anomali yok sayılarak öngörülebilir oldu. Halbuki, Alman düşünce sistematiği açısından, doğa bilimleri ile sosyal bilimleri bir ve aynı kılmak; ontolojik, metodolojik ve nihayetinde bilimsel bir tekdüzeliğe işaret etmekteydi.[28] Zira, insan eyleminden doğan sosyal süreçler maddi varlıklarla farklılaşan içkin bir karakteristiğe sahipken, sosyal bilimler nasıl olur da tekdüze bir kavrayışla ele alınabilirdi?[29] İşte, bilim için sosyal bilimler ve doğa bilimleri dualitesini öne çıkaran bu temel üzerinde yükselen anti-pozitivist reaksiyon, nihayetinde üç ana damarda kendini gösterdi: *Birinci* damar; önerdiği tarihselcilik yaklaşımı altında beşeri dünyaya nüfus etmenin yolunu olguların empirik gözlemine ve ardınca gelecek betimsel aklileştirmeye bağlamaktaydı. Tarihselci Okul olarak ünlenen bu yaklaşımın, teoriye ancak tarihsel veriden indüktif bir tarzda elde edilmesi kaydıyla imkân veriyor olması,[30] hiç şüphesiz bir *aposteriorik* savrulmaya işaret etmekteydi.[31] Johann Droysen'in önderliğini yaptığı *ikinci* damar ise; tarihe kendi fenomeninin insani ontolojisini yansıtan bir temel verme gayretine denk düşmekteydi. Böylece tarihi araştırma, olayların insan eyleminin makul ve anlamlı sonuçları olarak kavranması biçi-

[28] Ondokuzuncu yüzyıl, Alman düşünce dünyası için ikiye bölünmüş bir yüzyıl olarak tanımlanabilir. Yüzyılın başında Friedrich Hölderlin [1770-1834] Almanları *"eylemde fakir ve düşüncede zengin"* olarak tasvir etmiştir. Yüzyılın sonunda ise Friedrich Nietzche [1844-1900] *Reich* uğruna Alman ruhunun köklerinin kazındığından bahisle, *"eylemde zengin ve düşüncede fakir"* bir milletten bahsetmektedir. Öyle ki, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısına denk düşecek biçimde, İngiltere ve Fransa'nın sanayileşme ardınca yaşadığı sosyal ve iktisadi zenginleşme henüz milli birliğini sağlayamamış olan bu coğrafyanın şair, düşünür ve sanatçıları üzerinde bir gerçeklikten kaçış akımına sebep olmuştur. Aydınlanmanın ışığı, romantizmin gecesiyle ikame edilmiş; gerçek, aklın ötesindeki aşkın-transandantal rüyalar âleminde aranır olmuştur. Böylece "aşk" cari dünyanın acısını hafifleten bir afyon olurken, âdil bir dünyaya duyulan özlem de duygusalca fısıldanan bir ideale dönüşmüştür. Neredeyse herşeyin "kurgu" olduğu bu rüya aleminde, böylece heryer –eğer istenirse– *tersdüz edilebilecek* "özler" ile doldurulmuştur. Bkz. Hermann Glaser, *The German Mind of The 19th Century*, Continuum, New York, 1981, s.9. İşte bu şartlarda milli birliğini sağlayan Almanya'nın, yüzyılın ortasına denk gelecek bir kırılmayla, düşünsel birikimini nasıl hızla *praksise* dönüştürdüğü, ve ardınca yirminci yüzyılın ilk yarısında artık bir patlamaya dönüşen siyasal etkisi, her ne kadar öncelikle siyasal tarihin alanına giriyor olsa da; mutlak idealizm ve romantizmden tarihselciliğin hiper milliyetçilikle sıkı dokunmuş fikri birlikteliğine doğru yapılan düşünsel çarkın kuşatıcılığı kendine tüm alanların üstünde bir yer bulmuştur. Bu temelde, Alman düşünce dünyasında üretilmiş olan metodolojik farklılaşmanın da, yüzyılı ikiye bölen bir içe doluş ve dışa bocalanma dinamiği üzerinden okunması da yerinde bir tercihe dönüşecektir.

[29] Oakley, *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises*, s.17.

[30] Bu durumda, bir *teori*nin değil de, ancak bir *eğilim*in tespit edilebileceği söylenebilir.

[31] Özgün Burak Kaymakçı, *Bilim Felsefesi Işığında İktisat Metodolojisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2013, s. 215.

minde bir anlayışı takip etmeliydi. Konumuzla dolaysızca bağlantılı olacak biçimde *üçüncü* damar ise; Alman düşünce dünyasındaki bir çatallanmaya, Almanya ve Avusturya coğrafyasındaki bir ayrışmaya işaret etmekteydi. Şöyle ki; Kant ve Hegel'in düşünsel mirasından bağımsız olarak gelişen Avusturyen düşüncenin, skolastik gelenek içinde korunagelmiş[32] Aristotelesçi realizme yaslanarak sosyal alanı kuşatmış olduğu ifade edilebilirdi.[33] Zaten, Katolik Avusturya ile Protestan Almanya'nın ifade ettiğimiz türden bir ayrışma içine düşmesi, en yalın izahını da mezhepsel temelde bulmaktaydı.[34] Sözkonusu dönemin dinî, siyasi ve coğrafi tesirlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkan Avusturyen Aristotelesçiliğinin temel karakteristiği ise yedi madde halinde şöylece sıralanabilirdi: *Birincisi*, dünya bizim düşünme ve akletme faaliyetlerimizden bağımsız olarak vardır. *İkincisi*, dünyada *"özler"* veya *"doğalar"* var olduğu gibi bunları idare eden kanunlar, yapılar ve ilişkiler de vardır ve bunların tümü evrenseldir. *Üçüncüsü*, dünya deneyimimiz hem bireysel hem de genel yönler taşır. *Dördüncüsü*, deneyimin genel karakteristiği hiçbir şekilde yanılmaz olmamalıdır ve tıpkı bireysel olanın bilgisinde olduğu gibi aynı tarz hatalara konu olabilir. *Beşincisi*, dördüncü tezde ortaya konan ilkelere rağmen, dünyanın neye benzediğini, en azından genel hatlarıyla nasıl olduğunu sağduyu ve bilimsel yöntemlerle bilebiliriz. *Altıncısı*, ideal bir bilimsel gözlemcinin bağımsız perspektifinden en azından prensipte bu dünyanın neye benzediğini bilebiliriz. *Yedincisi*, gerçekliğin farklı seviyelerine ve katmanlarına ait olan basit özler ve doğalar, yapısal parçaların bir alfabesini oluşturmaktadır.[35] Sayıverdiğimiz maddelerden de anlaşılacağı üzere, Kantçı epistemolojiden ayrılan, dolayısıyla *impozisyonist* ol-

[32] Aristoteles'in öğretisi, kendisi pagan olduğu için, 1210 yılında Paris Üniversitesinde yasaklanmıştı. Ancak Aristotelesciliğin ve Hıristiyanlığın teolojik sentezini kurmuş olan Thomas Aquinas'ın yaklaşımı 1200'lü yıllarda o kadar önemli bir hale geldi ki; yüzyıllar boyu Roma Katolik Kilisesinin sahiplendiği bir düşünce sistematiği olarak *Thomizm*'in tesirlerini diğer düşünsel faaliyetlere yansıtması kaçınılmaz oldu. Bkz. Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Felsefe Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s.170.

[33] Oakley, *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises*, s.19.

[34] Emil Kauder, marjinal ihtilalin gecikmişliğini dilegetirdiğimiz mezhepsel ayrışma üzerinden değerlendirirken; sübjektif değer ekolüne ait olan iktisatçıların [örn: Lottini, Davanzatti, Montanari, Galiani, Beccaria, Turgot, Condillac] katolik, maliyet teorisine bağlı iktisatçıların da [Petty, Locke, Smith] protestan olmalarının bir şekilde tesadüf olamayacağını öne çıkarmaktadır. Bkz. Emil Kauder, The Retarded Acceptance of the Marginal Utility Theory, *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 67, No. 4, 1953, s. 565.

[35] Barry Smith, "Aristotle, Menger, Mises: An Essay In The Metaphsics of Economics", *Carl Menger and His Legacy In Economics*, Ed. Bruce J. Caldwell, Durham, Duke University Press, 1990, s. 266-269.

mayan, fakat *refleksiyonist* tarzda bir apriorizmdir bu karşımıza çıkan.[36] Söz konusu karşıtlığın açık ifadesi; sosyal bilimlerin yükselişini yaratan düşüncenin bir kolu olarak Avusturyen Aristotelesçiliğinin, Kantçı metafizik eleştirisinin eleştirisine karşılık gelmesidir.[37] Tabi bu eleştirinin romantizm ve pozitivizm arasında bir orta noktaya, *realist* bir dengeye işaret ettiği de söylenebilir. Böylelikle, empirisizm × rasyonalizm karşıtlığından doğan Kantçı sentez, pozitivizm × romantizm karşıtlığından doğan Avusturyen Aristotelesçiliğiyle karşı karşıya gelirken, ondokuzuncu yüzyıl düşüncesinin Alman coğrafyasını bölen temel karşıtlığı da ortaya çıkmaktadır.[38]

DOBRETSBERGER'İN *ALTERNATİF* MENGER YORUMU

Menger'in oğlu Karl Menger, babasının Kant üzerine çalışmış olduğunu belirtmekte, Japon araştırmacı Hideo Murakami de Menger'in *Grundzatze*'nin yayımlanmamış ikinci baskısının girişinde Kant'ın *Saf Aklın Eleştiri*si'nden uzunca bir alıntı yaptığını, –Menger'in Hitotsibachi Üniversitesi koleksiyonunda bulunan evrak-ı metrukesi üzerinden– ortaya koymaktadır.[39] Bu tanıklık ve delillere rağmen, Menger'in Aristotelesçi referanslarının sıklığı, alternatif Kantçı yorumun ancak –kimi zaman spekülasyona varan sistematik mukayeseler ile– kendisine düşünsel bir alan açabileceği gerçeğini doğurmuştur. Bu alternatif yoruma imkân verecek sistematik değerlendirmeye soyunmaktan çekinmemiş olan düşünür ise, malum olduğu üzere, Dobretsberger'dir. Artık neredeyse ittifakla kabul edilmiş Aristotelesçi portrenin karşısına, soydan veya koleksiyonerlikten doğan ailevi/maddi lütuflarla değil, sezgisel ve düşünsel bir spekülasyonun hasılası olacak Kantçı bir portreyle çıkabilmek, herşeyden önce az

---

[36] *Aprioristler* tümevarımsız bir metodolojiyle doğru bilgiye ulaşabileceğimiz yönünde bir kanaatin sahibidirler. *Aposteriorizmin*, yani deney sonrası bilginin geri plana atıldığı bu yaklaşımı, zihni çıkarsamalarla ulaşılan doğru bilginin nereden geldiği konusundaki temel ayrışma ikiye böler. İlk yaklaşım, *a priori* bilginin bilen suje tarafından dünyaya empoze edilen/atfedilen bir bilgi türü olduğunu ileri sürerken *"impozisyonist apriorizm"* adını alır. İkinci yaklaşım ise, zihnin empozelerinden/atıflarından bağımsız olarak varolan ve yapıları belirli bir akledilebilirlik içinde olan bir dünyanın bilgisini savunurken *"refleksiyonist apriorizm"* adını alır. Bkz. Oakley, *The Foundations of Austrian Economics from Menger to Mises*, s. 33.

[37] Skirbekk ve Gilje, *Felsefe Tarihi: Antik Yunan'dan Modern Döneme*, s. 377-378.

[38] Her ne kadar Kant felsefesini pozitivist bir çerçevede ele almıyor olsak da, empirisizm ve rasyonalizm'i bir potada eriten bu özgün sentezin Hume'un duyumsamacı yaklaşımından mülhem olmasının, Kant'ın Avusturyen Aristotelesçiliğinin karşısında –geleneksel materyalizm x idealizm, empirisizm x rasyonalizm, pozitivizm x romantizm karşıtlığının doğal bir devamı olarak– konumlandırılmasına imkân sağladığını ileri sürebiliyoruz.

[39] Emile Kauder, Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School, *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 17, 411-425, 1957, s. 414.

malzemeyle çok iş çıkarabilme ustalığının yansıması olarak kayda değerdir. Bu yönüyle, Schumpeterien bir vizyon ve sezgiselliğin öncelikle bu tedrisattan geçmiş olan Dobretsberger'den neşet etmesi de anlamlıdır.

Dobretsberger, *"Zur Methodenlehre C.Menger und der österreichischen Schule"* [Menger'in Metot Öğretisi ve Avusturya Okulu Üzerine] adlı makalesinde Menger'in metodolojik analizinin dönemin düşünsel arkaplanından belirgin biçimde farklılaştığını ifade etmektedir. Böylece, empirist-pozitivist geleneğin neredeyse tüm bilimsel faaliyetlere hâkim olduğu materyalist bir zamanın tam ortasında, Menger'in marjinal fayda yasasının zihni kurgusuna nasıl –ve ne gibi bir dışlanma pahasına– işaret ettiğinin de altı çizilmektedir. Dobretsberger için esas ilgi çekici olan ise, iktisadi düşünce tarihinde önemli bir kırılmaya denk düşen marjinal ihtilalin eş-önderlerinden biri olan Menger'in felsefi temellerine inilerek sözkonusu hükme nasıl vardığının incelenmesi olmuştur. Dobretsberger için Menger; deneyim ve saf empirisizmin bakış açısını aşmış gerekli ve genel yasaları tespit edebilecek ve dolaysız düşünme yasamızca yanılmaz bir biçimde onaylanacak bir alan olan iktisat teorisinin metot öğretisini açığa çıkarmaya çalışan önemli bir isimdir. Bu yönüyle de, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde üzerinde durduğu araştırmanın özel alanıyla, yani matematik ve fiziğin gerekli ve genelgeçer, deneyimi hedef alan ama *ondan türememiş* kanunlarını ortaya çıkarmayı üstlenmiş olan misyonuyla örtüşmektedir.[40] Zira Kant'ın *"Duyularımızla edindiğimiz deneyimlerimizi yok sayarsak, gene de geriye belirli temel kavramlar ve onlardan oluşturulmuş yargılar kalır. Bunlar tamamen apriori ve tecrübeden bağımsız oluşmuş olmalıdır, çünkü bunlar duyularımızla algıladığımız nesnelerden ve salt deneylerden daha fazlasını ifade edebilirler, ve iddiaların gerçekten genelgeçerlilik ve kati gereklilikleri barındırmasını sağlarlar, ki böylesini çıplak empirik bilgi asla sunamaz."* cümleleriyle Menger'in düşünceleri arasındaki benzerlik yadsınamaz. Ancak, söz konusu epistemolojik kesişimin basit bir tespitle sınırlı kalmadığı, metodolojik süreçlerin tasvir ve analizinde de devam eden sistematik bir örtüşmeye işaret ettiği, Dobretsberger'in –biraz da spekülatif olarak– altını çizdiği önemli bir nokta olarak kendini göstermektedir: *"Menger'in metot öğretisi ile Kant'ın bilgi eleştirisi arasındaki koşutluk sorunu, ortaya koyuş biçimlerinden öteye gider. Bu, düşünce silsilesinin her aşamasında görülür. Bunun rastlantısal bir örtüşme olduğunu varsaymak hemen hemen olanaksızdır. Menger*

[40] Joseph Dobretsberger, "Zur Methodenlehre C. Menger und der österreichischen Schule", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, 12, 78-89, 1949, s. 78.

Saf Aklın Eleştirisi'ni çok daha fazla tanıyor olmalıydı."[41] Bu noktada, daha önceki bölümde de ifade ettiğimiz ayrım üzerinden, *a priori bilginin* bilen suje tarafından dünyaya empoze edilen bir bilgi türü mü [*:impozisyonist apriorizm*], yoksa zihnin empozelerinden bağımsız olarak belirli bir akledilebilirlik içinde varolan bir bilgi türü mü [*:refleksiyonist apriorizm*] olduğu noktasındaki temel ayrışmanın Menger'in şahsında belirginleştirilmesi gerekliliği doğmaktadır. Dobretsberger'in tespiti, Menger'in Kant ile tam bir uyum içinde, *"impozisyonist apriorizm"* tarafında saf tuttuğu olmaktadır. Dobretsberger, Menger'in *Untersuchungen*'deki şu cümlelerini buna delil olarak şöylece alıntılamaktadır: *"Teorik bilimlerin amacı gerçek dünyayı kavramaktır, ki onun bilgisi anlık deneyimi aşmakta ve kontrol etmektedir. Teoriler aracılığıyla fenomenleri anlamamız, bunları her somut durumda yalnızca genelgeçer bir düzenliliğin örneklenmesi olarak kavramamız ile mümkün olur."*[42]

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ortaya attığı bir diğer soru da kategorilerin dedüksiyonudur. Yani, deneyimlerimizi düzenleyen kurallara hangi yollardan ulaştığımız! Kant'a göre yargılar, deneyime dayanan yargılarda *apriori* olarak vardır ve *kategorileri* bulabilmek için karmaşık deneyimleri ana öğelerine ayırmak ve akıl kategorilerini görüş kavramlarından ayırmak gerekmektedir. Menger de *"Etik fenomenler alanındaki teorik araştırmanın bu tam yönelişinin doğası, aslında insani fenomenleri en özgün ve en basit yapısal faktörlere indirmemiz gerçeğinde ortaya çıkmaktadır"* cümleleriyle Kant'ı onaylamaktadır. [43] Zira *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant *"yüzyıllardır karanlıkta el yordamıyla ilerliyor olmasından sonra, bilimin en güvenilir yolu budur"* demektedir.[44] Menger'de *"araştırmanın emin yolu"* ve *"karanlıkta el yordamıyla ilerleme"* arasındaki farkı, klasik fiyat teorisinin eleştirisinde ortaya koyarken, A. Smith'in sadece içgüdülere dayandırmak durumunda kaldığı mübadeleyi *"azami gereksinim doyumunun"* özgün bir hali olarak ortaya çıkarmayı başarmaktadır. Böylece, Kant'ın hayranı olduğu matematiksel fizikteki bütünlüğe denk düşen, bir iktisat kuramı sistematiği de uç vermiş olmaktadır.

---

[41] Dobretsberger, "Zur Methodenlehre C.Menger und der österreichischen Schule", s.79. Dobretsberger'in sezgisel hükmünün –oğul– K. Menger'ce teyit edildiğini biliyoruz.

[42] Dobretsberger, *"Zur Methodenlehre C. Menger und der österreichischen Schule"*, s. 80. [Alıntının yapıldığı *Untersuchungen*'in İngilizce çevirisinden takip etmek isteyenler için Bkz. Carl Menger, *Investigations into the Method of the Social Sciences with Special Reference to Economics*, New York University Press, New York, 1985, s.55-56]

[43] Dobretsberger, *Zur Methodenlehre C. Menger und der österreichischen Schule*, s. 82. [İngilizce çeviri, Investigations, s. 62.]

[44] Dobretsberger, *Zur Methodenlehre C. Menger und der österreichischen Schule*, s. 82.

Dobretseberger'in altını çizdiği bir diğer koşutluk ise, Kant'ın ortaya koyduğu bir diğer sorunda kendini göstermektedir: Deneyimlerden türetilmemiş olan kavramlar nasıl olur da belli deneyimlere biçilmiş kaftan misali uyabilmektedir?"[45] *"Transandantal dedüksiyon"* olarak karşımıza çıkan bu sıradışı kavramsal durum için Kant dört koşul ileri sürmüştü: i) saf olmaları, empirik olmamaları. ii) görüş ve duyulara değil, düşünme ve akla dayalı olmaları. iii) temel kavramlar olmaları ve bunlardan türetilmiş ya da birbirine eklenmiş kavramlardan ayırt edilebilir olmaları. iv) kategorizasyon tablosunun tamlığı.[46] Menger de iktisadi temel yasaların aynı özellikleri taşımasını beklerken birinci maddeye benzer olarak şöyle demektedir: *"Kesin yasaların bilgisi, onların gerçekte bağımsız olaylar olup olmadığını ya da tamamen kendi saflıklarında tanımlanabilir olup olmadıklarını dikkate almadan ekonominin en basit unsurunu saptamaya çalışmaktadır."* Düşünür, *Untersuchungen*'in bir başka sayfasında ise şöyle demekteydi: *"Kesin bilim, gerçek dünyanın, gene emprik olmayan yalıtlanmaları içindeki emprik olmayan unsurların nasıl daha karmaşık iktisadi fenomenler doğurduğunu araştırır."* Dobretsberger için bu cümlelerin ifade ettiği anlam, Avusturya Okuluna karşı çok sert saldırılara yol açan düşüncelerin, aslında Kant'ın transandantal çözümlemesinin iktisat alanına uygulanmasından başka bir şey olmadıklarıdır.[47]

Menger, gene transandantal dedüksiyonun ikinci postulasıyla benzer olarak, teorilerin duyumsal algılardan yola çıkmaması gerektiğini öne sürmektedir: *"Her ne kadar fiyatlar, diğer bir ifadeyle mübadele edilen mal miktarları, duyularımızla belleniyor olsalar da, ki bu yüzden bilimin alışılagelmiş konusunu oluştururlar, hiçbir şekilde mübadelenin iktisadi fenomeninin en temel özelliği olmazlar."*[48] Ayrıca, Kant'ın üçüncü postulatının, –olayları en basit unsurlarına indirgeme zorunluluğunun– *Untersuchungen*'de sıkça ifade edildiği görülmektedir. Ancak, dördüncü postülanın –kategorizasyon tablosunun tam olması– koşulunun Menger'ce benimsendiğini ifade etmek ise hiç kolay değildir. Kant burada kendi içinde

[45] Bilindiği üzere, Descartes'da da felsefenin temel ilkelerinden biri, süje'nin düşünme *akt*larıyla varlık kazandığıdır. Kant'ın katkısı, bu düşünme *akt*larının her şeyden önce, bağlayıcı bir düşünme, sentetik yargılardaki sentetik *akt*lar olduğudur. Kategoriler, düşünmenin temel, kurucu, bağlayıcı formaları olarak bilebildiğimiz herşeyde geçerlilik taşırken, deneyim objelerinin kavranabilmesinin de koşulu olmaktadırlar. Kant'ın yıllarca boğuştuğu, son şeklini alana kadar defalarca güncellemiş olduğu bu konu özellikle J. G. Fichte'nin *"ben felsefesini"* derinden etkilemiştir. Bkz. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986, s. 91-93.

[46] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, İdea Yayınları,1993, s. 87-91.

[47] Dobretsberger, "Zur Methodenlehre C. Menger und der österreichischen Schule", s.84.

[48] Carl Menger, *Principles of Economics*, New York, Institute for Humane Studies, 1981, s. 191.

bütünlüklü bir öğreti yapısını önkoşul kılmaktadır: *"Şans eseri bulunan temel kavramlar, belirli bir düzen ya da sistematik bir bütünlük içinde keşfedilmezler, sadece benzerliklerine ve içeriklerine göre en basitten en karmaşığa doğru gruplanarak sıralanırlar, ki bu sıralar, sistematik olmasa da belirli bir metodla oluşturulurlar. Buna karşın transandantal felsefenin bir avantaj –ve aynı zamanda da bağlayıcılığı– kavramlarını, bir ilkeye bağlı olarak aramasıdır; çünkü bu(kavramlar) mutlak birimler olarak saf ve katışıksız akıldan kaynaklanırlar ve dolayısıyla da kendi içlerinde bir kavram ya da bir düşünce içinde bütünlüklü olmak zorundadırlar."* Menger'in bu noktada her öncünün yaşadığı zorluğu yaşayarak söz konusu kavramları kendi türetmek durumunda kaldığı belirtilebilir. Zaten marjinal fayda yasası da, belli bir iktisadi gözleme dayanarak ama aynı zamanda tipik ilişkilerin sezgisel olarak bulunmasıyla ortaya çıkarılmamış mıdır? Menger'in G. Schmöller'in tarihî-istatistiki araştırmalarına karşı itirazı da böylece dışavurmaktadır: *"Bu yasa hiç de indüktif bir yoldan bulunmamıştır."*[49] Dobretsberger bu koşutluğun yani- fiyat oluşumlarından çıkarılmamış, fakat aklımızca anlaşılmak üzere fiyat oluşumlarında varsayılmış olan fiyat yasasının altını çizerek, Kant'ın şu ünlü paradoksal cümlesini hatırlatmaktadır: *"aklımız doğaya kuralları emreder."*[50] Böylece, teorinin genelgeçer ve zorunlu yasaları, politik iktisatın kullanımı bağlamında serbest ticaretin korunması gerektiği postülasına dönüşmekte; 'tekel' rekabet karşısında az gelişmiş bir olgu olarak tanımlanmakta, sendikaların ücret politikaları verimsizlik kaynağı kılınmakta, sermaye faizi olmaksızın sosyalist ekonomilerin yaşayamayacağı epistemolojik bir güvenle çıkarsanmaktadır.

Dobretsberger, Menger'in metodolojisini Kantçı epistemolojiye bağlarken bu etkileşimin iktisadi sonuçlarını da şöylece sıralamaktadır: *"Kant'ın bilgi kritiği; zamanında bilgi kaynağı olarak metafiziği yenmeye yaramıştır. Tek tek bilimlerdeki eski dogmatizmi ortadan kaldırmış ve modern araştırmanın yolunu açmıştır. Ama sonunda yeni bir sistem inancı ve düşünce objektivitesi dogmatizmini getirmiştir. Bilgi eleştirisi metodu, milli iktisatta 'burjuva milli iktisadının metafiziği'ni ortaya çıkardı. Böylece kapitalist ekonomiyi sosyalist tarafın saldırılarına karşı savunmaya aldı ve kaçınılmaz, özellikle de ilk on yıllarda en verimli ve en âdil iktisadi sistemmiş gibi gösterdi."* [51]

---

[49] Dobretsberger, "Zur Methodenlehre C.Menger und der österreichischen Schule", s.87.
[50] Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s.72.
[51] Dobretsberger, "Zur Methodenlehre C.Menger und der österreichischen Schule", s. 89.

Dobretsberger'in bu çıkarsaması hiç şüphesiz doğru bilgiye nasıl ulaşılabileceği üzerine olan teknik bir tartışmanın, ardınca gelecek siyasi-ideolojik algıları nasıl tesiri altına alabileceği gibi önemli bir konuyu öne çıkarmaktadır. Gerçekten de, söz konusu epistemolojik angajman bir taraftan gerçekçi *politik iktisadın* ölümüne yol verirken, diğer taraftan da *apolitik, amoral, ahistorik* karakteristiğiyle iktisat teorisinin[52] bir *"bilim"* olarak doğumuna işaret etmektedir.[53] Böylece, süje-obje çözümsemesinde yarattığı epistemolojik kırılmayla, felsefenin Kopernik ihtilaline karşılık gelen Kantçı düşüncenin yolu, birey-mal ilişkisinde derin bir kırılmaya denk düşen iktisadın marjinal ihtilaliyle kesişirken; bu kesişimin tespit ve takdimi de Dobretsberger tarafından yapılmış olmaktadır.

Sonuç

Menger, düşünsel temellerinin Kantçı ya da Aristotelesci felsefeye uzanıyor olması tartışmasından çok daha yücelere çekilmiş hatırası ve katkılarıyla, iktisadi düşünce tarihinde saygın bir konuma sahiptir.[54] Ancak, takdir edilir ki bu haklı konumun Kantçı veya Aristotelesçi felsefeden bağımsız olarak elde edildiğini ileri sürmek, söz konusu saygınlığın kesinliği ölçüsünde imkânsızdır. Menger, 19. yüzyılı bölen derin bir düşünsel

---

[52] Kant felsefesinin *impozisyonist*, yani gerçeklik üzerine değil, gerçeklik üzerine olan düşüncelerimiz üzerine düşünmekten dem vuran tavrı, tam da bugünün iktisat teorisinin hâkim düşünce tarzını hatırlatmaktadır. Öyle ki, modeller önce iktisat teorisine göre kurgulanır, sonra da ekonometri bu teorilerin sonuçlarını ve tanımlanmış parametrelerin tahminlerini test etmekle meşgul olur. Masum bir başarı kriterine tâbi olan model, testi geçer ya da geçemez. Ancak, W. Quine'in altını önemle çizdiği gibi, gözlemlenen değişkenler modelin içinden ancak teorisyenin seçkisiyle öne çıkarılmaktadır ki; bu da saklanan/muhafaza edilen hipotezlerin olası ve hiç de masum olmayan varlığını mümkün kılar. Bu noktada, önemli unsurlarının korunmadığı/teste bağışık kılınmadığı/test edilebildiği modellerin inşası tartışmanın esas püf noktası olmasına rağmen, *"petitio principii"* olarak anılan bir düşünsel tuzak –ister istemez– kendine zemin bulur. Bilinçli ya da bilinçsizce düşülen bu tuzak vesilesiyle, korunan/testten kaçırılan unsurların, model tarafından değişmez/test edilemez kılındığı bir arızalı durum ortaya çıkmaktadır. İktisat özelinde, böylelikle testten beri kılınan *fayda fonksiyonu*, Neo-klasik iktisat teorisinin kavrayışının transandantal birliğine denk düşmekte, iktisadi dünyanın gözlemlenmesinin yegâne yolunun da, *"sebepsiz"* fakat *"sebep olan"* homoeconomicus'un sentetik apriori *empoze*lerinde saklı olduğu iddiası karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Murray Wolfson, "Eligo Ergo Sum: Classical Philosophies of the Self in Neoclassical Economics", *History of Political Economy*, 26:2, 1994, s. 312-314.

[53] Howard Sherman, "The Sad State of Orthodox Economics", *Journal of Economic Issues*, Vol. 9, No.2, 1975, s. 246.

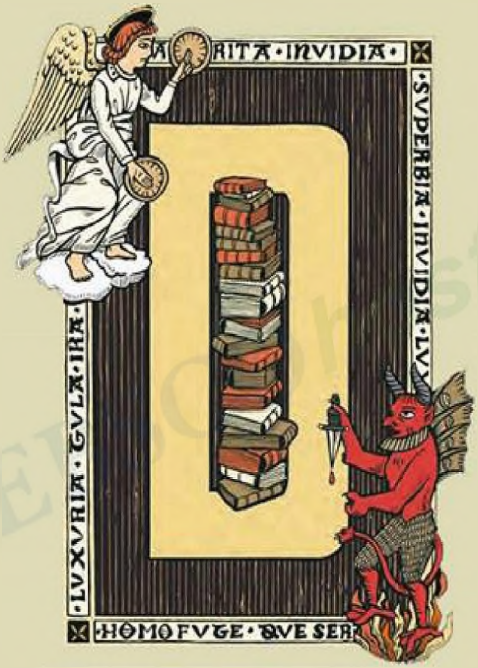
[54] Menger; kimi zaman David Ricardo sonrası en büyük katkının sahibi olarak anılmış, kimi zamansa A.Smith ve A.Marshall arasında aşılmamış bir zirve olarak tanımlanmıştır. Bkz. Friedrich Hayek, "Introduction: Carl Menger by F.A. Hayek", *Principles of Economics*, Carl Menger, New York, Institute for Humane Studies, 1981, s. 21; George J. Stigler, "The Economics of Carl Menger", *The Journal of Political Economy*, Vol. 45, No. 2., 1937, s. 250.

ayrışmanın tam ortasında, ses getiren bir zıtlaşmanın [*methodenstreit*] besleyici enerjisi ve eşzamanlı bir ihtilalin [marjinalizm] sunduğu güçle entelektüel varlığına yer bulmuştur. Ne var ki bu yer, güncel bir tipolojiyi de hatırlatan; *entelektüel etkilerden bütünüyle azade olduğuna inanan pratik* iktisatçıların *genellikle dünyadan göçmüş bir* filozofun *kölesi* kalmışlığı gibi,[55] hazin bir bağlantısızlık içinde konumlandırılamaz. Bu noktada altı çizilmesi gereken husus; Menger'in apriorist, kalitatif, pre-emprik ve analitik yaklaşımının ister Aristotelesçi bir *refleksiyonizm* isterse de Kantçı bir *impozisyonizm* dâhilinde yorumlanmış olsun, bu epistemolojik çerçevelere muhtaçlığı ve mecburiyeti olmalıdır. Marksizmin Hegelien diyalektikten kopartılarak ele alınması ne denli imkânsız ise, marjinalizmin de Menger özelinde döneminin düşünsel temellerinden bağlantısızlaştırılarak ele alınması da o denli imkânsızdır. Bu çerçevede, Dobretsberger'in yaklaşımı mümkün anomalilere engel olacak alternatif metinlerden biri olarak ayrıca değer kazanmaktadır. Farklı yaklaşımlar, belirsizliklerin artması olarak değil, iktisadi düşünce tarihine gerçekliğin farklı veçhelerinden farklı yoğunlaşmalarla nüfus etme gayreti içinde değerlendirilmelidir. Böylelikle, elimizde olan kavramsal yapıların, daha sağlam, derinlikli ve güvenilir bir değerlendirmeye imkân vereceğinden de şüphe duyulmayacaktır.

[55] Şüphesiz, italik olarak aktarılmış cümledeki, italik olarak yazılmamış olan kelimeler sırasıyla 'insanlar' ve 'iktisatçılar' ile ikame edildiğinde, cümle tam olarak J. M. Keynes'in ünlü tespitinden başka bir şeye dönüşmeyecektir. Bkz. John Maynard Keynes, *Genel Teori: İstihdam, Faiz ve Paranın Genel Teorisi*, İstanbul, Kaldeon Yayınları, 2008, s. 324.

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:16 | SAYI:65 | MAYIS, HAZİRAN, TEMMUZ 2013 | ISSN: 1303-7242



MARJİNAL SOHBETLER-I

"ENTELEKTÜELLER VE AYKIRILIKLARI"

DOĞUBATI