DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL 14 | SAYI 56 | AĞUSTOS-EYLÜL-EKİM 2011 | ISSN 1308-7242



Marjinal Sohbetler-II

"Entelektüeller ve Aykırılıkları"

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

MARJİNAL SOHBETLER-II

"ENTELEKTÜELLER VE AYKIRILIKLARI"

66

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 66
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: 3000 adet
Ekim 2013

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: İbn-i Rüşt ile Porfirius'un sohbeti.
Arka Kapak Resmi: Truva Savaşı'nda bir dinlenme anı Achilleus ile Aiax'ın zar oyunu sohbeti.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

CEMAL BÂLİ AKAL 9
Danton'dan Buharin'e, Robespierre'den Stalin'e Hukuk Tiyatrosu

SÖYLEŞİ

ALİ AKAY 25
Postyapısalcı Düşünce: Birleşmeyen Sentez Ortaklığı

MARJİNAL SOHBETLER

ERTUĞRUL RUFAYİ TURAN 45
Düşünmüyoruz

GÜÇLÜ ATEŞOĞLU 51
Felsefede Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Uyandırmak Üzerine

KEREM CANKOÇAK 67
Sokal Vakası Bağlamında Kuhn ve Feyerabend Eleştirisinin Güncelliği

OĞUZ ADANIR 77
Modernleşme Sürecinden Simülasyon Evrenine Karl Marx ve Jean Baudrillard

EMRE ŞAN 87
Merleau-Ponty, Patočka ve Fenomenolojik Bir Felsefe Üzerine

KORAY TÜTÜNCÜ 103
Zalimliği Hoşgörmemek: Judith Shklar'ın Siyasi Liberalizmini Yeniden Düşünmek

RECEP ALPYAĞIL 121
Derrida'nın "İz"iyle Tanrı'ya "Yol" Bulunabilir mi?

ELİF MADAKBAŞ GÜLENER 135
Eleştirel Teoride Umut Aramak ve Akademisyen Olarak Yürekten Yazmak: Rosi Braidotti

MERVE GÜVEN 151
Boris Vian: *Yürek Söken ve Jöleli Şarkılar*

HAL-İ PÜR MELAL

MEHMET MUKADDER YAKUPOĞLU 163
Hiçbir Zaman Olmadığı Kadar Ağırlaşan Varlığımız

KENZ

AYTAÇ YILDIZ 171
Kemalizm: Türkiye'de Resmî İdeolojinin Kavramsal Tarihi (1919-1939)

AHMET ASKER 193
Nazi Irk Tasnifinde Türkler ve Ortadoğu Halkları



Bedri Rahmi Eyüpoğlu, *Düşünen Adam*, Tiglat Koleksiyonu.

GİRİŞ



Georg Büchner

DANTON'DAN BUHARİN'E, ROBESPİERRE'DEN STALİN'E HUKUK TİYATROSU

Cemal Bâli Akal

I. ERDEMİN YOL AÇTIĞI FELAKETLER

1834'te 21 yaşındayken yazdığı ve "kadercilik hakkında mektup" diye bilinen mektubunda Georg Büchner, 1789 Fransız Devrimi Tarihi üstüne çalışırken, kendisini tarihin tüyler ürpertici kaderciliği altında ezilmiş hissettiğini yazar. Ona göre tarihte birey dalgalar üstündeki bir köpükten, tarihi belirlediği iddia edilen büyük adam salt bir rastlantı ürününden, sözde dehasıyla gerçekleştirdikleri aslında bir kukla oyunundan, bir tunç yasasına karşı girişilen gülünç bir mücadeleden başka şey değildir. Bunu kavramak çok önemlidir, ama ne yazık ki bu sayede onun üstesinden gelmek imkânsızdır.[1]

Büchner o yıl *Danton'un Ölümü* adlı oyununu yazmaya başlayacak ve 1835 Mart'ında da ilk eserini tamamlayacaktır. Oyun, bir iki zamansal istisnayla, Robespierre'in Jakobenler Klübü'nde "ılımlılar"a saldırdığı 30 Mart 1793'ten Danton'un idam edildiği 5 Nisan 1794'e uzanan süreci izler. 27 Temmuz'da Robespierre'in yargılanmadan idam edilmesiyle sonuçlanan Terör dönemi, 19. yüzyıl başında, tüm Alman entelektüelleri gibi Büchner'i de Fransız Devrimi, siyaset, hukuk, suç, şiddet... üstüne düşünmeye itmiştir. Sorunları, –gerçek Robespierre'e benzediğini düşündüğüm– oyun kahramanı Robespierre'le –gerçek Danton'a ne kadar benzediğini bilmediğim, ama Büchner'i konuşturduğunu bildiğim– oyun

[1] M. Cadot, "Présentation", Büchner, *La Mort de Danton, Léonce et Léna, Woyzeck, Lenz*, trad. M. Cadot, Flammarion, Paris 1997, s. 11.

kahramanı Danton arasındaki siyasi-hukuki çatışma üzerinden ele alır. Robespierre'in "ahlâk" ve "erdem" sözcükleri üstüne oturttuğu şiddet savunusuyla Danton'un bu sözcüklerin içini boşaltarak şiddeti yadsıması oyunun temel karşıtlığıdır.[2] Bir yanda tüm zamanların ahlâk hocalarının temsilcisi olan, insanları kendi "doğru" anlayışına kazandırmak için onların başını kestirmekten bile çekinmeyen, toplumu mutlaka kendi idealine göre belirlemek isteyen Robespierre; öte yanda zamanında kendisinin de döktüğü kandan tiksinmeye, insanlara dersler vermeyi anlamsız bulmaya başlayan, yasaklarla kuşatılmamış esnek bir hayat sürmek isteyen, bedenine ve onun ihtiyaçlarına saygı duyan Danton. Bir yanda, ahlâk ve erdem anlayışı doğrultusunda kendisini namuslu ama insafsız bir ölüm makinasına dönüştürerek sınırlayan toplum mühendisi Robespierre; öte yanda bir devrimci olarak bile ipleri elinde tutmadığını, özgür irade ve serbest seçimin bir hayal olduğunu düşünen Danton.

Tarihi inşa ettiğine kesinlikle inanan Robespierre 1. Perde 2. Sahne'de özgürlük-terör-despotizm-siyaset-ahlâk-adalet sözcüklerini, onları bir Terör söylemi içinde birbirleriyle anlamlandırarak, kaynaştırır: Cumhuriyet silâh olarak teröre başvururken, gücünü erdemden alır. Erdeme gerek duyulur, çünkü o olmazsa terör zarar verir. Teröre başvurulmadığında da erdemin gücünden söz edilemez. Terör erdemin hâkimiyetini sağlar. O adaletin hızlı, ciddi, sarsılmaz biçimde tesisinden başka şey değildir. Devrimin hasımları ancak despot bir yönetimin terörü silah olarak kullanacağını söylerler. Böyle olsa bile, Cumhuriyet yönetimi olsa olsa özgürlüğün despotizmidir. Devrim düşmanları halkın elinden bu silahı almaya çalışmakla yetinmez, ona güç veren en kutsal kaynakları da ahlâki düşkünlükle zehirlemek isterler. Bu, özgürlük düşmanlarının ona karşı girişebilecekleri en kurnaz, en tehlikeli ve en tiksindirici saldırıdır. Bu, bir Cumhuriyet'te gerçekleştirilebilecek ahlâki bir suç olmanın yanında, siyasi de olan suçtur; yani özgürlüğün siyasi düşmanı ahlâk düşkünlüğüdür.[3]

---

[2] A. Wajda'nın 1983 tarihli filmi "Danton" da aynı şeyi anlatmasına ve oyunu sıklıkla hatırlatmasına rağmen Polonyalı yazar S. Przybyszewska'nın oyunundan uyarlanmıştır. Sonuçta filmin ve Büchner'le Przybyszewska'nın oyunlarının benzer ruhu taşıdıklarını kabul etmek gerekir. Wajda'nın Demirperde dönemine göndermeler de içeren filminin ilk gösteriminde hazır bulunan Kültür Bakanı J. Lang ve bazı bakanlar öfkelenip film bitmeden salonu terk ederler. Mitterand döneminde 1789 Devrimi'ni özel olarak kutlamak ya da "kutsamak" isteyen ve filmi ısmarlayan Fransız Hükümeti Terör döneminin böyle anlatılmasından hiç hoşlanmamıştır.

[3] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, çev. A. Çalışlar, A. Cimcoz, H. Kuruyazıcı, Adam, İstanbul 1982, s. 36, 37; Büchner, *La mort de Danton, Léonce et Léna, Woyzeck, Lenz*, s. 56, 57. Burada bir "parantez için" parantez açalım: Robespierre'in yukarıdaki söylevi içinde, Türkçe çeviride, parantez içine alınmış şu cümlelere rastlanıyor: "Ancak en şeytanca bir Makyavelizm, yo hayır, söylemek bile istemiyorum, böyle bir tasarı bir insanın beyninde yer almış olamaz. Böyle bir şey istenmeden ortaya çıkmış olabilir; ama akıldan geçen şeyler sonucu değiştirmez, sonuç

Bir "kurtarıcı" ve "önder" olarak üstlendiği rolün gerçekliği konusunda hiç kuşkusu olmayan Robespierre karşısında, bir başka aktör olarak ondan aşağı kalmayan roller üstlenen Danton, 2. Perde 1. Sahne'de "devrimi biz yapmadık, bizi devrim yarattı" ve "yaratılışımızda bir imalat hatası var, ne olduğunu bilmediğim bir şey eksik bizde, ama onu bulmak için bağırsaklarımızı deşmeyeceğiz sonuçta, öyleyse birbirimize vurmanın ne âlemi var!"[4] diyecektir. 5. Sahne'de de "bilinmeyen güçlerin iplerini çektiği kuklalarız, işte biz buyuz!"[5] cümlesiyle, tarihin irili ufaklı aktörlerinden başka şey olmadığının bilincinde olduğunu kanıtlar.

Büchner oyununu döneminin Fransız Devrimi üstüne yazılmış incelemelerine[6] dayandırarak gerçekliğe yaklaşmaya çalışmış olsa da, Robespierre'le Danton'u karşı karşıya getiren 1. Perde 6. Sahne'deki konuşmanın gerçekten yapıldığına ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Hem oyunun hem de Büchner'in Spinozacı ruhunu yansıtan bu karşılaşmanın bütünüyle yazarın yaratısı olduğu kabul edilebilir.[7] Aslında burada Danton Robespierre'in 2. Sahne'deki söylevine karşılık verirken, Robespierre sıkışır ve yarım yamalak kof cevaplarla ceza, erdem, ahlâk düşkünlüğü, terör, vicdan sözcüklerine sarılır. Ahlâkçı-hukukçu Robespierre karşısında, "meşru müdafaanın ortadan kalktığı yerde cinayet başlar... ceza sözcüğü bana bir şey anlatmıyor" diyen, özgür iradeye metelik vermediği ölçüde bağışlayıcı olan, ahlâk düşkünlüğüne inanmayan, herkesin tabiatına göre kendine iyi gelen şeyi yaptığını düşünen bir başka türden hukukçu vardır. Ona göre, önüne gelene erdem satan Robespierre, içinde kendisine gizlice, sessizce "yalan söylüyorsun, yalan söylüyorsun" diyen sesi duyabilse ikiyüzlülüğünün farkına varacaktır; "giyotini başkalarının kirli çamaşırları için bir leğen yapmaya" hakkı olmadığını anlayarak.[8]

---

aynıdır, tehlike aynı tehlikedir!". Erişebildiğim Almanca oyun metninde ve Fransızca çevirisinde bu şairane iki cümleye rastlamadım. Eğer çevirmen bu cümlenin bulunduğu bir başka metinden yararlanmışsa, Robespierre'in işbu Machiavelli düşmanlığından –ve elbette mefhum-u muhalifinden– olumlu anlamlar çıkarılabilir. Ben de Machiavelli'nin, akıl hocalığı yaptığı iddia edilen despotlarla bir ilişkisi olmadığını düşünenlerdenim. Gene de yazarın bir oyuncunun söylevini parantezle bölmesini pek garip buldum. Bu parantez neyi anlatıyor? Robespierre'i canlandıran aktörün konuşma sırasında düşündüklerini mi? Yoksa çevirmenin çeviriyi yaparken aklına gelenleri mi? Ama o zaman da çevirmenin Machiavelli hakkında ne düşündüğünü araştırmaya başlamamız gerekir ve bunun sonu gelmez. Büchner'in, ondan söz etsin ya da etmesin, Machiavelli hakkındaki basit ama ne yazık ki yaygın "araç-amaç safsatası"na kulak asmayacağı ortadadır, deyip parantezi unutalım.

[4] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 52; *La mort de Danton*, s. 72, 73.

[5] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 62; *La mort de Danton*, s. 83.

[6] J. C. Friedrich'in *Zamanımız*..., A.-L. Thiers'nin *Fransız Devrimi Tarihi*, F.-A.- M. Mignet'nin *1789'dan 1814'e Fransız Devrimi Tarihi*, C. Nodier'nin *Bütün Eserler*'i...

[7] M. Cadot, "Présentation", Büchner, *La Mort de Danton, Léonce et Léna, Woyzeck, Lenz*, s. 15.

[8] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 46; *La mort de Danton*, s. 65-67.

Uzmanlar *Danton'un Ölümü*'nde yazarının gençliğine ve bir ilk oyun olmasına rağmen onu yüzyıl sonrasına taşıyan, Reinhardt'ın, Brecht'in ilgisini çeken özellikler bulurlar[9]. Ama bunların yanında, Büchner'in oyununda siyasi-hukuki muhakeme açısından da çok tutarlı bir çizgi izlendiğini düşünüyorum. Sorun, Robespierre'in söyleviyle ve Robespierre-Danton karşılaşmasında Danton'un cevabıyla, ahlâk-özgür irade-şiddet üçgeni ve karşısındaki zorunluluk teması üzerinden ortaya koyulduktan sonra, terör söyleminde Robespierre'e rahmet okutabilecek kadar gözü kararmış olan Saint-Just 2. Perde 7. Sahne'de sırayı alır. Söyledikleri Robespierre'in yukarıda söylediklerinin devamıdır, ama onlarda akıl hocaları olan düşünürün destek aradığı bir hukuki temel de ortaya çıkar. "Devrim meleği" ya da "ölüm meleği" meclise şöyle seslenecektir: Bu mecliste kan sözcüğüne tahammül edemeyen bazı hassas kulaklı insanlar var. Birkaç genel saptama, devrimcilerin tabiattan ve çağdan daha gaddar olmadıkları konusunda onları ikna edecektir. Tabiat tüm sukûnetiyle ve engellenemez biçimde yasalarını izler. Onlarla çatışmaya girmek de insanı yok eder. Bir fizik yasasının ona direneni ortadan kaldırma hakkı olduğuna göre, bir düşüncenin buna neden hakkı olmasın? İnsanlığın, yani ahlâki tabiatın kabuğunu çatlatan bir devrim neden kan içinde ilerlemesin? Musa yozlaşmış eski nesli yok etmek ve yeni bir Devlet kurmak için, halkını Kızıl Deniz'den geçirip çöle ulaştırmadı mı? Devrimciler ne Kızıl Deniz'den geçiyorlar ne de çölden, ama bir savaş veriyorlar ve bir giyotinleri var. Devrim, Pelias'ın kızlarının yaptığını yapar ve gençleştirmek için insanlığı param parça eder. O da bu sayede, dünya yeniden yaratılmış gibi tufandan nasıl çıktıysa öyle, yepyeni bir güç kazanmış bireyleriyle kanlı kazandan çıkacaktır.[10]

Benzetmenin ne kadar ustalıklı olduğu tartışılabilir. Pelias'ın "aldatılmış" kızları –Alceste hariç– babalarını kazandan yenilenmiş çıkaramayacaklardır. Kaldı ki Danton ya da Büchner de Fransız Devrimi'nin, hem "kendi oğulları"nı hem de başkalarını parçalamaya başladığı için sona erdiğini düşünürler. Çok kısa bir süre sonra, daha 27 yaşındayken Robespierre'le birlikte giyotinde can verecek olan Saint-Just'ün arkadaşlarıyla birlikte sahneye koyduğu bu kan gölü balesi, talihsizliği bir yana, Fransız Devrimi ideolojisinin, Tanrı'ya gönderme yapamasa bile, en azından Tabiat'a gönderme yapan kendine özgü bir düşünsel temeli bulunduğunu gösterir: Bütün insanlar özgür ve haklar bakımından eşit doğarlar; Robes-

[9] M. Cadot, "Présentation", Büchner, *La Mort de Danton, Léonce et Léna, Woyzeck, Lenz*, s. 20, 21.
[10] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 66, 67; *La mort de Danton*, s. 88, 89.

pierre de önlerine, kendi kafasına göre, özgürlük-eşitlik-kardeşlik ya da "giyotin" seçeneğini koyar.

Oyun Büchnerci çizgide tartışmayı hep bir aşama sonrasına taşıyan "sav-karşı sav" çatışmasıyla sürer. Saint-Just'ün söyleviyle sona eren 2. Perde'nin hemen ardından 3. Perde 1. Sahne'de karşımıza çıkan Thomas Payne düalist ve idealist bakışı çürütür. Bir monist olan Spinoza'ya gönderme yaparak, onun gibi işe Tanrı'dan başlayarak, monizmin idealizm ve düalizmin "tabii" karşıtı olduğunu anlatarak. Ahlâk, iyi ve kötü, erdem gibi, Fransız Devrimi'nin eski rejimden emanet alıp yeni bir kalıba ya da Saint-Just'ün deyimiyle kanlı kazana soktuğu kavramların içini boşaltarak: Kendinde iyi ya da kötü olan bir şey bulunup bulunmadığını kimse bilemez. Öyleyse davranış biçiminin belirsiz bir iyiye ya da kötüye göre değiştirilmesi de gerekmez. İnsan tabiatına uygun davranır. Ona iyi gelen şey iyidir ve onu yapar. Ona iyi gelmeyen ise kötüdür ve onu yapmaz. Yolunun üstüne çıkarsa da ona direnir. İsteyen istediği gibi, erdem dediği şeye sadık kalabilir, ahlâk düşkünlüğü saydığı şeye direnebilir. Gene de bu nedenle kimse aynı şeyi yapmayanı hor görmemelidir. Çünkü bu çok kederli bir duygudur.[11]

Yaratıcı bir iradenin, kendiliğinden iyi ve kötünün, bağışlanmanın ve cezalandırılmanın varolmadığı iddiasına dayalı bu yaklaşım, Fransız Devrimi'ni ahlâka, erdeme dayayan Robespierre söyleminde "ahlâksızca" sayılacaktır. Ama garip bir biçimde şiddeti, kanı ve dahası siyasi-hukuki ikiyüzlülüğü de bu "ahlâk ve erdem söylemi" besleyecektir. Danton ve arkadaşlarının yargılanması oyunun, Büchner'in iddiasını kanıtlayan kilit noktasıdır. Ahlâk ve erdem savunucuları, Danton ve arkadaşlarının hesabını görmek için, hukuku, her despotizmde kaçınılmaz biçimde olduğu gibi, bir karikatüre dönüştürürler. Elbette hukuk hep bir sosyal yapılanmanın hukukudur, otonom değil heteronomdur. Tarih boyunca hep bir eşitsizliğin üstüne oturur. Ama baskı dönemlerinde, bu eşitsizlik gizlenemez olur, hukuk genelde ondan beklenen görece otonomiyi bütünüyle kaybeder, meşruiyet perdesi ardındaki güç ve şiddet, tüm çıplaklığıyla öne çıkar. Danton ve arkadaşlarının yargılanması da, sayısız örneği tarihte daha önce ve sonra görüldüğü gibi, savunma imkânının utanmazca yokedildiği, jürinin ayarlandığı, usulsüzlüğün çirkince sırıttığı bir süreçtir. "Bedenlerin krallığı"nm ellerinden alındığı bir vahşet: Sözde yüce idealler adına, insanlık, cemaat, ulus, Devlet ya da Tanrı adına, ama asla bedensel-düşünsel tekil varlık adına değil…

[11] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 70; *La mort de Danton*, s. 92. 1. Perde 1. Sahne'de Herault' nun ağzından.

Büchner oyunu, 1. Perde 1. Sahne'de, Danton'un yandaşı Desmoulins' in ağzından, her türlü otorite karşısına oturtulan "beden"le başlatmıştı: Ona göre, Devlet halkın bedenine iyice oturan, damarların attığını, kasların şiştiğini, gerilen her tendonu gösteren şeffaf bir giysi gibi olmalıdır. Her bir hattı, hiçbir şeyi gizlemeden, onu tektip dar bir giysiyle örtmeden, açık seçik ortaya koymalıdır. Bu görüntü kimilerine güzel görünmeyebilir, hatta çok çirkin de bulunabilir. Ama sonuçta halkın nasılsa öyle olma hakkı vardır. Kimsenin de ona keyfine göre biçim verme hakkı yoktur[12].

Bedenle başlayan oyun, 4. Perde 3. Sahne'de, otoritenin parçaladığı bedenle biter. Giyotine götürülmeden önce, o son aşamada, Büchner, Danton'u ve elbette hayatını böyle kaybeden, kaybedecek olan her insanı, kaybedilebilecek en değerli şeyle, kendisiyle, bedeniyle baş başa bırakacaktır. İnsan bedeninden başka bir şeymiş gibi bedeniyle baş başa kalabilirse eğer:

> Sevgili bedenim, burnumu tıkayıp, dans ettikten sonra terleyip kokan genç bir kadın olduğunu hayal ederek sana güzel şeyler söylemek istiyorum. Seninle iyi vakit geçirdik. Yarın kırık bir keman olacaksın ve melodimiz duyulmaz olacak. Yarın boş bir şişe olacaksın, şarap içilmiş, ama beni sarhoş etmemiş olacak, ayık kafayla yatağa gideceğim. Hâlâ sarhoş olabilecek insanlara ne mutlu... Ama başka türlü ölmek isterdim, hiç acı çekmeden, düşen bir yıldız, kendi kendine ölüm öpücüğünü vererek alçalan bir ses, dalgaların parıltısına dalan bir ışık huzmesi gibi. Gecede ışıldayan gözyaşlarına benziyor yıldızlar; o gözyaşlarını döken ne büyük bir acı çekmiş olmalı.[13]

Danton'a "yoksul gezici müzisyenleriz biz ve bedenlerimiz müzik aletlerimizdir"[14] dedirten Büchner'in daha 21 yaşındayken, yönetici şiddete ve ahmaklığa böylesine öngörüyle bakmasını sağlayan ne tür bir olgunluktur acaba? Kişisel olarak tüm Robespierre'lerin "imalat hatalı" zorunluluk ürünleri olduğunu unutmadan, Robespierreci ruhu sorgulamaya başlayabilmek için bile çok bekledi insanlık. Bütünüyle de kurtulamadı, değişik görünümlerde, farklı yerlerde hortlayan, hortlayacak olan o ruhtan. Danton'un sözleriyle, "özgürlüğün heykeli henüz dökülmedi, fırını yaktık yalnızca, ama hepimiz orada parmaklarımızı da yakabiliriz."[15]

Danton'un Ölümü'nden sonra iki oyun (*Leonce ile Lena* ve *Woyzeck*), bir öykü ("Lenz") yazan, arada felsefe ve karşılaştırmalı anatomi profesö-

[12] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 28, 29; *La mort de Danton*, s. 48.
[13] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 90; *La mort de Danton*, s. 113, 114.
[14] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 95; *La mort de Danton*, s. 119.
[15] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 29; *La mort de Danton*, s. 49.

rü olmaya vakit bulan Büchner 1837'de 24 yaşında, tifüse yakalanarak öldü. Ölümünden yüzyıl sonra, geriye şu söylediklerinden hiç ders almamış bir dünya kalmıştı ve öyle de kalacaktı:

"Herkes değerini bulmalı ve tabiatını dile getirmeli. Akıllı ya da aptal, eğitimli ya da cahil, iyi ya da kötü; Devlet'i hiç ilgilendirmez bu. Hepimiz deliyiz ve kimsenin kendi deliliğini bir başkasına kabul ettirme hakkı yoktur."[16]

II. DESPOTİZME KARŞI "OKYANUS HİSSİ"

Danton, kendisini giyotine gönderecek devrim mahkemesi önünde, şöyle haykırmıştı: "Elinizi tüm hayatımın üstüne koydunuz. Size meydan okurcasına ayağa dikilebilseydi keşke... Cumhuriyeti kan içinde boğmak istiyorsunuz. Özgürlüğün ayak izleri mezar taşları olmaya daha ne kadar devam edecek. Zorbalık yürüyor, başındaki örtüyü attı, kafasını kaldırdı, cesetlerimizin üstünde ilerliyor."[17] Danton'un, bu zorbalığın temsilcileri olarak gördüğü Robespierre, Saint-Just ve onaltı kişi Errancis mezarlığında "uyumak" için onu kısa süre sonra izleyecekler, böylece hem gülünç, hem de çok trajik davalarla kirlenen Terör dönemi nihayet bulacaktır. Ancak, Fransız Devrimi'nin Terör dönemi mantığını, hukuku gerçek bir karikatüre dönüştüren özelliğiyle de, neredeyse bire bir izleyen Stalin dönemi terörü bu kadar çabuk sona ermeyecektir.

Tek adam, tek Parti diktatoryasının Sovyetler Birliği'nde 1930 yıllarında başlattığı temizlik hareketi, muhalif olsun olmasın yüz binlerce insanı ve de Ekim Devrimi'nin eski savaşçılarından ve kuramcılarından oluşmuş devrim kadrolarını hedef alacaktır. Devrim yapanların devrim düşmanı ilân edilerek suçlanmaları, yargılanmaları ve cezalandırılmalarının, dönemin koşulları gözönüne alındığında, kurulan düzen açısından makul, dışarıdan bakıldığında tiksindirici birçok nedeni vardır –Robespierre'in de, Devrim'in içinde bulunduğu koşullarda, bir engel olarak gördüğü herkesi ortadan kaldırmasını iğrenç biçimde haklı kılabilecek nedenler gibi. Elbette bunların arasında, neredeyse ekonomik bir felâkete dönüşen ortamda, sorumluluğu, dış güçlerle ilişkili oldukları iddia edilen sözde iç düşmanların, birdenbire icadedilmiş vatan hainlerinin, terörist yaftası yapıştırılanların, sabotajcı oldukları keşfedilenlerin, "emperyalizmin casusları"nın[18] üstüne atarak, kitlelerin öfkesini bir başka yere yö-

[16] G. Büchner, *Bütün Oyunları*, s. 27; *La mort de Danton*, s. 47.
[17] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, trad. J. Jenatton, Calmann-Lévy, Paris 1945, s. 233.
[18] Yazar I. Babel de bu dönemde hain damgası yemekten kurtulamayacaktır: Eserlerinin "Stalinci kültür" anlayışına uygun olmadığı saptanınca gözden düşer, sonra da yöneticilerin bulmakta hiç zorlanmadıkları sayısız "hain" gibi tutuklanır. Ülke dışındaki Troçkistler'le temasta

neltmek ve iç dayanışmayı tesis etmek, kurtarıcı yüce öndere ve kurulu düzene duyulacak güveni arttırmak gibi nedenler sayılabilir.

Bu amaçla sahneye koyulacak hukuk oyunu da bellidir. Kitleler, maddi ya da manevi işkence, yakınlarına yönelik tehditler, kurtarılma vaatleri gibi çeşitli yollardan, sözde suçlunun herkesin önünde itirafa zorlandığı davaları izleyeceklerdir –en azından Danton'un devrim mahkemesi önünde böyle bir itiraf oyununa zorlanmadığını biliyoruz. Yargılanan ve idam edilen Zinoviev'le Kamenev'den sonra, 1938'de Buharin'in de, saçmalıklarını aklı başında kimsenin görmezden gelemeyeceği, ama paralize edilmiş kitlelerin eninde sonunda bir biçimde inandırıldıkları "gerçeküstü" suçlamalardan sonra idam edilmesi, 1931-38 arasında Alman Komünist Partisi üyesi olan ve bu süre içinde Sovyetler Birliği'ne de çok kez giden yazar Arthur Koestler'i çileden çıkarır. Çok erken bir dönemde, Batı'nın yalnızca Almanya'daki fecaate baktığı ve Rusya'dakini görmek istemediği yıllarda, Stalin dönemi vahşetini ifşa etmeye başlayan Arthur Koestler'in romanı *Sıfır ve Sonsuzluk* (1940), tıpkı Buharin gibi bir devrim savaşçısı ve entelektüeli olan roman kahramanı Rubaçov'un tutuklanmasından idamına kadar geçen süreyi anlatır. Kapatılma, sorgulanma ve itirafa zorlanma, sonra da ortadan kaldırılma aşamalarında, Rubaçov, kendi geçmiş sorumluluklarını hatırlayarak, kendisi kadar, yaratıcılarından biri olduğu sistemle de hesaplaşır. O sistemin bir kuşağı, değerleriyle, inançlarıyla, bilgileriyle nasıl buruşturup kenara attığını da görür.

Devrim öncesinde ve devrimin kahramanlık çağında, Avrupa'daki çeşitli kongrelerde bir araya gelen Rubaçov kuşağı, hukuk felsefesi, ekonomi ve siyaset bilimi gibi konularda, Avrupa'daki Üniversitelerin tüm kürsüleri bir araya gelse bile yarışamayacakları insanlardan oluşmuştur. Avrupa'daki hapishaneleri de, gezgin ticaret erbabının çeşitli ülkelerdeki otelleri bildiği kadar iyi bilen bu filozof-militanlar döneminde, tartışmalar her yerde, tarihte hiçbir siyasi topluluğun ulaşamadığı bir seviyeyi tutturmuştur. Oysa bu insanların etkilerinin yokolduğu, fotoğraflarının silindiği, çoğunun da idari ya da hukuki yollardan ortadan kaldırıldığı diktatör-

---

olduğu, A. Malraux'ya tarım kollektivizasyonuyla ilgili bilgiler sızdırdığı, *Kızıl Süvariler*'de anlattıklarının devrim gerçeğine uymadığı, Stalin ve Voroşilov'a düzenlenmek istenen bir suikastten haberdar olduğu itiraf ettirilir. Yirmi dakika süren bir duruşmada idama mahkûm edilir. Son sözleri şunlardır: "Haksız yere suçlanıyorum ve aynı biçimde başkalarını da suçlamam için zorlandım. Bir tek şey istiyorum. Bırakın işimi bitireyim!" Hain sözcüğünü en çok kim kullanmak ister acaba? Şu hayatta yarım kalan işlerini bitirmekten başka şey düşünmeyenler mi, yoksa onların işini bitirmeye çalışanlar mı? Ve sözcük acaba hangilerine daha çok yaraşır? 1945'te *Sıfır ve Sonsuzluk*'un Fransa'da yayımlanması sonrasında Fransız solu genelde Koestler'e tepki gösterecek, S. de Beauvoir ve J.-P. Sartre onu emperyalizmin eline koz veren bir Amerikan uşağı, bir "hain" sayacaklardır. Bu "hain" İspanya'da da Frankistler tarafından bir "hain" olarak tutuklanmış ve idama mahkûm edilmişti.

lük döneminde, yaratıcıları oldukları devrimci kuramlar, yerlerini tek adam menşeli dogmatik ve kaba saba bir öğretiye, sanki bir "büyük papaz" tarafından verilmiş bir tür kof vaaza, ama sonuçta da tüm sorun ve olguları sıradan tekrarlarla sonsuzca bayağılaştıran ve kitleleri ahmaklaştıran bir siyasi mantığa bırakmışlardır. Ve raflarda, dönemin yazarlarının hukuk ve felsefe eserleri, bir devrim ülkesinde sendikalizm ve grev hakkı üstüne kitaplar, siyasi ve anayasal konularda son bir iki yılda yazılanlar, hatta ansiklopedi makaleleri, Devrim Tarihi'ne ilişkin olanlar da dâhil tarih kitapları, eski devrimcilerin anıları –fotoğraflarıyla birlikte– yokolmuş ya da devrim düşüncesine ilişkin klasiklerin bir kısmı, acımasızca gözden geçirilmiş, bazen toptan değiştirilmiş, genelde de sayfa altlarına bol bol şerh düşülmüş olarak geri gelmişlerdir; yanlarında mutlaka yüce önderin kaleme aldığı kitaplarla.[19]

Sıfır ve Sonsuzluk bu siyasi mantığın, yani muhalefete tahammül edemeyen bir diktatörlüğün, hukuki araçları kullanarak ve onlar sayesinde kitlelerin indinde sağlanan bir meşruiyete dayanarak, önünde engel olarak gördüklerini nasıl ortadan kaldırdığını, ama aynı zamanda da böyle bir ortamda, hukukun üstünlüğüne yapılan tavizsiz göndermelere rağmen, hukukiliğin hiçbir anlamı kalmadığını gösterir. Bu tür rejimler, bir yandan muhalefeti, özellikle de örgütlü muhalefeti kitlelere iğrenç bir şey olarak sunar, muhalefet yapanların gizli örgüt üyesi caniler olduğuna halkı ikna etmeye çalışırlar, öte yandan da her türlü muhalefeti içte ve dışta, her yola başvurarak ezmek için hiçbir şeyden kaçınmazlar. Stalin döneminde de, istenmeyen unsurlar yurtdışındaysa, bir biçimde reaksiyoner ülkelerin polislerine teslim edilmiş ya da onların yokedilmesi için düşmanlardan yararlanılmıştır.[20]

Romanda Rubaçov'un tutuklanmasıyla başlayan süreç, biri eski kuşaktan diğeri yeni kuşaktan olan, dolayısıyla da iki ayrı mantığa hizmet eden iki sorgu yargıcının sorgulamalarında ortaya çıkan "çifte ikiyüzlülüğü" yeterince anlatır. Aslında iki sorgu yargıcından eski kuşaktan olan sinik bir kabule yönelirken, yeni kuşaktan olan da düzenin hal-i hazır gereklerine ve devrimi tek ülkede koruma bahanesine gönderme yaparken, Rubaçov'la birlikte bir oyunun parçaları olduklarını bilmektedirler: Rubaçov ortadan kaldırılmalıdır, kendisine isnat edilen suçları işlememiş olmasının hiçbir önemi yoktur. Direnirse, ortadan kaldırmak "idari nitelikli" bir yargısız infaz olacaktır; ama elbette bu infazdan, sahneye koyulmuş bir dava oyunundan beklenen kitlesel yarar sağlanamayacaktır. Yar-

[19] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 62, 14, 164, 165.
[20] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 84, 85, 218, 219.

gısız infazla yargılı infaz arasında, infaz açısından hiçbir fark olmasa da. İkisinde de, tutumlu davranılarak, enseye bir kurşun sıkılır –Katyn katliamında onbinlerce Polonyalı'nın infaz edildiği biçimde. Bu nedenle, önemsiz birileri sessiz sedasız halledilirken, iktidar oyununda rol almış oldukları için sahne değeri olan bazı suçluların "hukuki inceliklerle vakit geçirmeden, hukuki bir çerçevede" suçlarını itiraf etmeleri sağlanmalıdır. Sorgulama süreci, böylece, bir suçun varolduğu sanılıyorsa, bunu saptamaya, gerçekliğini ortaya çıkarmaya ya da ortada suç olmadığını kanıtlamaya yönelik bir bilgilenme süreci olmaktan çıkar. Sorgulamanın amacı, diğerleri gibi Rubaçov'u da, çeşitli yollardan, kendisine dikte edilen çerçevede bir itirafa ikna edebilmektir. Hattâ bu nedenle itiraf etmesi istenenler, düpedüz işkenceye uğramıyorlarsa, bedensel ve düşünsel açıdan bütünüyle ezilebilmek için, nöbetleşe birbirlerinin yerini alan sorgu yargıçları tarafından sürekli sorgulanır ve suçlarını kabule zorlanırlar.[21]

Yalnızca Sovyetler Birliği'nde değil, 1950'li yıllarda peyk ülkelerde de örneği görülen bu "dava"ların mantığını, *İtiraf*'ta Arthur London anlatacaktır. London'a benzeyen, İspanya iç savaşında Frankistler'e karşı çarpışan, Fransa'da direniş mücadelesine katılan, Nazi toplama kamplarında acı çeken, inançları uğruna canını vermeyi göze alan sayısız devrimcinin, daha sonra bu tür davalarda, aşağılık birer devrim düşmanı ve hain olduklarını itiraf etmeleri, üstünde uzun uzun durulması gereken bir hukuk ve insanlık sorunudur. Suçlunun suçunu itiraf etmesini, üstelik de bunu herkesin önünde yapmasını isteyen sistemler diktatörlüğe en fazla meyletmiş olanlar mıdır? Tam da bu itiraf ısrarı, suçlunun suçluluğuna yönelik kuşkuların en fazla olduğu yerlerde doruğa çıkmaz mı? Suçlu olduğu iddia edilen insandan, şu ya da bu biçimde koparılmış itirafla –ki hiç de zor değildir insanlara işlemedikleri suçları işlediklerini itiraf ettirmek– bu suçluluk konusunda herkesi iknaya yönelik oyun, tam da hukuk sisteminin nesnelliği konusunda kuşkuların arttığı, keyfiliğin göze batar hale geldiği yerlerde, sürekli bir özgüven yenileme ihtiyacından kaynaklanmaz mı? – bunların yanında sağlanacak diğer siyasi çıkarları da unutmadan elbette. Bunun tam karşısında, sistemin nispi bir nesnellikle işlediği, baskıcı olmayan ve hukuka inancın sarsılmadığı, suçlunun suçluluğu konusundaki kuşkuların çoğalmadığı yerlerde, itiraf yukarıdaki önemini kaybetmez mi? Doğru ya da yanlış, suçluların suçlu olduklarına inanılan yerlerde, itirafı kim bekler ve bunun kime ne yararı olabilir?

Ve bu itirafçı sistemler akla hep Engizisyon mantığını getirmez mi? Koestler "Hıristiyanlık'ın başlangıcından beri Hıristiyanlık'ı devlet dini

[21] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 92, 196.

olarak kabul eden herhangi bir yerde Hıristiyan bir siyaset izlendiği görülmüş müdür?" derken, Stalin döneminin devlet mantığının devrimden uzaklaştığını anlatır. Sosyal Devlet yalnızca bir ideal olarak kalmış, ortaya bir tür din devleti çıkmaya başlamış, ama sırtını dayadığı devrimin inancını da zorunlu olarak kaybetmiştir.[22] Dostovevski'nin, İsa'ya haddini bildiren Büyük Engizitör'ünü hatırlamamak ne mümkün? Musa'yı ve tüm irili ufaklı despotları hatırlatan tavizsiz peygamber-kral.

Büchner'le birlikte, dünyayı herhangi birinin özgür iradesinin sonsuzca belirlediğine ilişkin iddiayı makul bulamayacağımıza göre, bu peygamberlerin arkasında, onların yararlandıkları ama bu arada onları engelleyebilen bir koşullar bütünü olacağını kabul etmeliyiz. Başka sayısız etken arasında, devrimin iktidar oyunlarında başlarını yediği eski kuşak filozof-militanlar, bu kanlı güçler savaşında, rejimi ve Stalin'i meşrulaştıracak bir Tarih düşüncesinin mimarları olmuşlardır. Devrimi doğrulayacak ideoloji olarak Tarih tanımı, devrimi Parti'ye kurban edecektir. Stalin'e ya da başka birine yok edici gücünü veren Parti.

Bu anlayışa göre, Parti Tarih'te devrimci fikrin somutlaşmasıdır ve Tarih mutlaka kendi yolunu izler; hata da yapmaz. Tarih'in bu şaşmaz mantığına inanmayanın da Parti içinde yeri olamaz; çünkü böyle biri, Parti'nin de asla hata yapmayacağına inanmıyor demektir. Parti içerdiği herkesten daha büyük ve önemlidir. Bu yüzden, "Ben" hiçbir zaman geçerli değildir, "Biz" her zaman geçerlidir ve "Biz", hem Parti hem de Devlet demektir ve belki "Biz" artık bu nedenle Devrim'in çıkarlarını temsil etmeyen bir sözcüktür.

Bireyi hareket ettiren özel saikler Parti'yi ya da Devlet'i ve elbette onun hukukunu ilgilendirmez. Parti, Tarih adına unutulan tekil varlıkları, tek tek devrime gücünü katmış bu insanları ve hattâ Tarih kuramcısı filozof-militanları bile kurban edecektir. Tekil varlığın önünü kesen tüm kümelenmeler, demokrasi önünde hep birer engeldir, ama engel, diktatoryalarda müthiş baskıcı bir mekanizmaya dönüşür. Ve insansızlaştırılmış bu devasa makinenin, Kafka'yı da hatırlatan biçimde fosilleşerek, içindeki robotlaşmış insancıkları bürokratik bir kayıtsızlığa sürükleyerek, daha korkutucu bir hal alması kaçınılmazdır:[23] Paranoid-şizofren bir metodik delilik içeren saçmalık ve mantık bileşimi.[24] Sonuçlarından bazıları, 1935'te idam cezası yaşının 12'ye indirilmesi, 1937-38 arasında daha önce sorgulamalarda yasaklanmış olan işkenceye yeniden başvurulması, 680.000 kişinin yargılanarak ya da yargılanmadan idam edilmesi, muh-

[22] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 99, 149, 259.
[23] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 49, 68, 69, 75, 84.
[24] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 175.

birliğin teşviki, muazzam bir polis aygıtının tesisi, yalnızca Stalin'in 44.000 kişinin idam kararını imzaladığı düşünülürse yöneticilerin acımasızlıkta hiçbir sınır tanımaması, tüm bunları destekleyen biçimde, okullarda ve basında yobazlığın, militarizmin, dogmatizmin ve cehaletin servis edilmesi[25]... olan bir süreç. Önemli olan da odur. Başında Stalin olmasaydı, bu ürkütücü süreç içinde, bir başkası onun rolünü oynayacaktı.

Bunları gören Rubaçov, idam edilmeden önce, bir değişim gereğine inancını kaybetmeden, ama Tarih'in şaşmaz yönü iddiasına ve Parti'nin bu yöndeki mutlak hakimiyetine inancını bütünüyle kaybederek, başka bir insan olur. Farklı sorular sormaya başlar: Eğer insan dünyanın tamamıyla özdeşleşirse, dünya nasıl dönüştürülebilir? Ama böyle yapılamayacaksa, onu başka türlü nasıl dönüştürmeli?[26] Rubaçov, devrimciler olarak, devrim adına müthiş bir Parti despotizmini kurarken, bir şeylere yanlış başladıklarını kabul edecektir –belki de bu filozof-militanlar kaçınılmaz biçimde filozof-krallara dönüşecekleri için. Yarattıkları soyut toplu varlık adına, somut tekil varlığı unutmuşlardır. Onu yalnızca Parti için var saymış, O'nun için yoksa da yok saymış, bir açıdan sanki insan olarak onu anlamış, bir başka açıdan "bütün" karşısında ona hiç önem vermemiş, onu bir yönüyle gerçek, ama bir başka yönüyle de soyut topluluk içinde tüm gerçekliğini kaybetmiş bir kukla sanmışlardır: Tekil varlığın özgür iradesini reddetmiş, ama ondan gönüllü fedakarlıkta bulunmasını istemişlerdir; serbest seçim yapmasının mümkün olmadığını söylemiş, ama sürekli kendilerine göre iyi olanı seçmesini buyurmuşlardır; doğruyla yanlışı ayırt edemeyeceğini belirtmiş, ama kasvetli bir suç ve ihanet, dolayısıyla da sorumluluk söylemiyle onu ezmişlerdir.[27] İnsanlar adına, onları ekonomik kadercilikten kurtarmak için yola çıkan hareket, kurtarmak istediklerini unutmuş ve ortada ne adına gerçekleştirildiği belli olmayan bir eylem kalmıştır. Bu "belirsizlik"te, kendinden menkul bir yararla "beliren" ise totaliter Devlet ve mantığı olmuştur

Rubaçov bunları düşünürken, ara sıra içine düştüğü ve "okyanus hissi" diye adlandırdığı ruh halini hatırlayacaktır. Parti'nin "burjuva mistisizmi" diye adlandırdığı ve reddettiği ruh hallerinden biri; ya da tekil varlıkları hiç hesaba katmadan ve gerektiğinde, ne pahasına olursa olsun onları feda ederek, hedefe yürümekten alıkoyacak "karşı-devrimci"! eğilimlerden biri. Ama bu his, hâkim gücün ona artık nerede ve hangi zamanda bulunduğu bile belli olmayan bir hedef adına "şunu yapmalısın", "şöyle davranmalısın" diye vereceği emirlerden çok daha güçlü biçimde, ona bütü-

[25] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 150, 151.
[26] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 32.
[27] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 237.

nün parçası olduğunu, tekilliğinden hiçbir şey kaybetmeden onun içinde eriyebileceğini, denizdeki tuz parçası gibi onun içinde erirken, sanki denizin sonsuzluğunun da bütünüyle ona içkin bir şeye dönüşebileceğini anlatmaktadır. Bu his yakalanamadığı için Devrim'in başlangıcındaki kardeşlik havası yok olmuş, geçmişin devrimcileri, hep birden kanlı bir delilik girdabı içinde kaybolmuşlardır. Belki de ileride, zamanı geldiğinde tekil varlıklar, onları anonimleştiren ve hareketsiz bir yığına dönüştüren cemaat, kilise, parti, devlet gibi bütünlerin tutsaklığından kurtulup, tek tek, kendilerine özgü bir bilinç ve bireysellikle donanarak "okyanus hissi"ne sahip bir çokluğa dönüşebileceklerdir.[28]

Buharin hapishanede ölümü beklerken, yazmayı sürdürmüş. Bir de şiiri var Spinoza üstüne, 13 Ağustos 1937 tarihli: *Amor Dei Intellectualis (Baruch Spinoza)*.[29] Rubaçov'un gerçek adı Nikolay İvanoviç Buharin'di. "İtiraf"larla aşağılanarak günah keçisine dönüştürülmüş tüm devrimcilerin temsilcisi ve Spinoza'yı tanıdığına göre, onun "siyaset etme konusunda filozoflardan daha kötüsü bulunamaz" dediğini bilen biri. Danton'un kader arkadaşı.

[28] A. Koestler, *Le zéro et l'infini*, s. 235, 237-240.

[29] *Kara gözlerinin nârındaki/ Yalın yalaz./ Derin ruhunun sesi,/ ... azametle/ dopdolu*
Kristal berraklığındaki/ matematik zihni/ Dağları/ devirmeye talip./ O ki yanlış/ inançların gri/ duvarlarını alaşağı etti/ Yüksek mevkiden/ düşüncesinin görkemli mantığı ile
İfşa etti ki Töz/ birdir,/ Şeylerin çokluğu/ içinde/ Tini ve/ maddeyi uzlaştırdı/ Gelecek nesillerin menfaatine
Bugün bile parlıyor/ düşüncesinin/ keskin hançeri,/ Hurafenin kabuklarını/ Sıyırıp atan/ gerçek bir deha nimeti
Sinagog ve kilise köpekleri/ musallat oldu her yerde ona/ Ama,/ solgun ve narin elleriyle o,/ devam etti/ lensleri perdahlamaya/ Düşüncelerini çiğnemelerine/ izin vermedi/ devam etti/ mücadeleye, düşünmeye, yaşamaya.
Ömrünü münzevi bir vakarla/ sonlandırırken,/ zihinsel kuvvetlerinin de/ hâlâ efendisiydi./ Ruhu./ keskin görüşlü ve haşmetli./Ayaktadır hâlâ,/ dingin bir görkemle kuşanmış olarak (Çev. E. Canaslan).



Musée d'orsay, Paris

SÖYLEŞİ



Michel Foucault



Alexandre Kojève



Jean-François Lyotard



Gilles Deleuze ve Félix Guattari

POSTYAPISALCI DÜŞÜNCE: BİRLEŞMEYEN SENTEZ ORTAKLIĞI

Ali Akay *ile Söyleşi*

Murat Arpacı: Hocam II. Dünya Savaşı sonrasında etkili olmuş Fransız filozoflarını tartışmadan önce belki de Savaş sonrası Fransası'nda nasıl bir entelektüel iklim vardı, hangi akımlar ve hareketler etkiliydi biraz bunlardan bahsetmek gerekiyor sanırım. Ne dersiniz?

Ali Akay: Asıl başlangıcı belki de 1930'lar. Çünkü bütün süreç içinde 1950'li ve 1960'lı yıllarda etkili olmuş düşünürlerin gittiği meşhur bir seminer var o yıllarda: Alexandre Kojève'in yaptığı Hegel seminerleri. Pazartesi öğleden sonraları, 1933'den 1939'a kadar sürüyor. Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Raymond Queneau, Sorbonne'daki seminerleri, henüz 30 yaşlarında olan Kojève'i dinlemeye gidiyorlar. Bu seminerler Türkçeye de çevrildi.[1] Kojève Rusya'dan gelen bir isim. Zaten o dönemde Hegel felsefesi ve bilim felsefesi üzerine çalışan iki isim öne çıkıyor: Alexandre Kojève ve Alexandre Koyré. Aslında buradan itibaren iki çizgi çekebiliriz. Bir tanesi, Hegel-Marx çizgisi diye de bakabileceğimiz Fransız diyalektik çizgisi. Sonraki yıllarda bu çizginin içine Jean-Paul Sartre, Maurice Marleau-Ponty, 1970'li yıllarda ismini duyduğumuz Marksist antropologlar ve yahut bütün bir Marksizm felsefesi girecek. Diğeri ise epistemoloji ve bilim çizgisidir. Bu çizgide ise 1950'lerden itibaren Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida, Pierre Macherey gibi isimlerin olduğu başka bir çiz-

[1] Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, YKY, İstanbul, 2012.

gi ortaya çıkacak. Tabii Fransız felsefesindeki bu iki dinamik içerisinde aslında ilk başta Kojève grubu çok etkili. Çünkü 1940 ve 1950'li yıllardan itibaren Fransa'nın dünyaya yaydığı felsefe varoluşçuluk. Bu felsefede de elbette Sartre, Marleau-Ponty ve Raymond Aron'dan söz edebiliriz. Bu dönemde Fransız felsefesi varoluşçuluk ile dünyaya açılıyor. O dönemde Sorbonne'da birkaç önemli isimden daha söz etmemiz gerekir: Maurice de Gandillac, Jean Hyppolite ve Georges Canguilhem. Bu düşünürler sözünü ettiğimiz iki çizgiyi, diyalektik çizgi ile epistemoloji çizgisini, Sorbonne'un içinde işletmeye başlıyorlar. Gene bu dönemde Boris Vian ve Georges Bataille'm edebiyatından, Fransız feminizminin başlamasından (Özellikle Simon de Beauvoir *İkinci Cins*[2] kitabından bahsetmek gerekir) söz edebiliriz. Bu saydığım isimler arasında Bataille'dan ayrıca bahsetmemiz gerekir. Bataille, Hegel'den Nietzsche çizgisine geçen bir Fransız felsefesinin zincirini oluşturuyor. *Tekil Düşünce*[3] kitabımda Georges Bataille ile ilgili iddiam da oydu.

Murat Arpacı: Tam da bu noktada Nietzsche'den ayrıca bahsetmemiz gerekiyor sanırım. Çünkü Nietzsche'nin Foucault, Deleuze-Guattari, Derrida ve Bataille üzerinde ciddi bir etkisi var. Nietzsche'ye açılan bu kanaldan biraz bahsedebilir miyiz? O dönemde Hegel felsefesinden kopmak da ciddi entelektüel cesaret isteyen bir durum. Bu filozofların Nietzsche'ye yönelmelerini nasıl açıklayabiliriz?

Ali Akay: Nietzsche'ye yönelmelerinde Georges Bataille ve Pierre Klossowski'nin büyük bir etkisi var. Nietzsche'nin sanat ve edebiyatla olan ilişkisi onlara ilginç gelmeye başlıyor. Bu ilgiyle birlikte Georges Bataille'm, Gilles Deleuze'ün ve Pierre Klossowski'nin Nietzsche üzerine kitapları yayımlanıyor.[4] Klossovski'nin *Nietzsche ve Kısırdöngü* adlı kitabı 1969 yılında yayımlandığında Gilles Deleuze'e ithaf edilmiştir (Deleuze' ün kitabı 1962'de yayımlanmıştı). Bu dönüm noktası içerisinde Foucault 1960'larda hem Hyppolite hem Canguilhem'in öğrencisi, *Deliliğin Tarihi*'nde[5] ikisiyle birlikte çalışıyor ama Canguilhem'e ve Georges Dumézil'e çok şey borçlu olduğunu düşünüyor. Çünkü Dumezil onun hayatında önemli bir yere sahip. Foucault bir doktorla olan aşkından ayrılması

[2] Simone de Beauvoir, *Kadın: "İkinci Cins"*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yay., İstanbul, 1993.
[3] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yay.(1991-2000) ve 3. Baskı. Bağlam Yay., İstanbul, 2004.
[4] Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2000. Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, Çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1999. Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*, Çev. Ferhat Taylan, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011.
[5] Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2013.

sırasında Dumézil onu İsveç Uppsala'ya yolluyor. Foucault oraya gittiğinde ölmüş bir doktorun arşivini buluyor ve karşısına *Deliliğin Tarihi* kitabının malzemesi çıkıyor. Bundan sonra da Canguilhem'in 1943'de yazdığı *Normal ve Patolojik*[6] kitabının çok etkisinde kalmış bir şekilde tez çalışmasını, yani *Deliliğin Tarihi* araştırmasını sürdürüyor. *Deliliğin Tarihi* çalışmasında bir yandan Hegel etkisi var, kitabın başına bakarsak "yabancılaşma" meselesi kuvvetli bir şekilde mevcut ama diğer yandan delilik daha epistemolojik bir şekilde Foucault tarafından uyarlanıyor. Çünkü Foucault, klasik çağdan modern çağa deliliğin epistemolojik olarak dönüşümü üzerine çalışıyor. Burada bir yandan Canguilhem'in etkisi var ama diğer yandan Althusser'in de bir etkisi var. Çünkü Althusser'in *Lenin ve Felsefe*[7] kitabını hatırlarsak, o bütün bir epistemolojik geleneği Marksizmin içine taşıyarak Marx'ı diyalektikten arındırmaya çalışıyordu. Dolayısıyla Marx'ın erken dönem çalışmalarını bir tarafa atıp *Kapital* sonrası Marx'ı yani ona göre bilimsel Marx'ı ortaya koymaya çalıştığında Fransız entelektüel dünyasında çok büyük bir etki yarattı.

Murat Arpacı: Foucault ve Deleuze'ün diyalektikten hoşlanmamasında Althusser'in çok büyük bir etkisi var diyebiliriz değil mi?

Ali Akay: Tabii var. Sadece Althusser değil, Canguilhem'in ve Maurice de Gandillac'ın da etkisi var. Althusser'in böyle bir etkisi var ama Althusser öyle açık kafalı ve ileriye dönük bir düşünür ki, her ne kadar Fransız Komünist Partisi içine sıkışıp kalmış gibi dursa da, Derrida ve Foucault'nun da ona etkisi var. Derrida ve Foucault'nun hocası olmasına rağmen onlardan da çok besleniyor. Karşılıklı bir etkileşim ve arkadaşlık söz konusu. Klasik hoca-öğrenci ilişkisi yok. Althusser'in beraber çalıştığı birçok insan felsefe alanında önemli isimler oldular: Étienne Balibar, Pierre Macherey, Jacques Rancière gibi. Ancak o dönemde daha Nietzscheci tarzda bir edebiyat çizgisi olan Bataille, Klossowski ve Blanchot, özellikle Derrida, Deleuze, Foucault ve Lyotard'ı derinden etkiliyor.

Murat Arpacı: Althusser'in öznenin "kurulan" bir "şey" olduğuna dair düşüncesi de bu filozoflar üzerinde etkili olmuyor mu? Çünkü o dönemde özneye dair bu fikirleri belki de ilk söyleyenlerden birisi Althusser ve özellikle Foucault'nun özne kuramında bunun etkileri olduğunu düşünebiliriz sanırım.

---

[6] Georges Canguilhem, *Le normal et le Pathologique*, PUF, Paris, 1966.

[7] Louis Althusser, *Lenin ve Felsefe*, Çev. M. Belge-B. Aksoy-E. Tulpar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

Ali Akay: Foucault'da özne teorisi negatif bir özelliğe sahip. Foucault Marksistlerin tersine öznenin iktidar tarafından kurulan bir şey olduğunu söylüyor. Bu tartışmalar da Foucault'nun geç dönemlerine rastlar. *Cinselliğin Tarihi*'nden[8] önce bütün Foucault düşüncesi, Blanchot'nun öznesiz öznelliği üzerine, anonima üzerine, 'dışarısının düşüncesi' üzerine kurulu, Deleuze'de olduğu gibi. Demek istediğim Foucault'yu bir özne teorisi içerisine yerleştirmek bence hatadır. Özne ve birey kavramları ayrı ayrı öznelliğin kaybı anlamında kullanılmaktadır. *Cinselliğin Tarihi*'nin son iki cildinde bile Foucault için nasıl özne haline sokulduğumuz söz konusudur. Derslerinde bir cümle var ki çok çarpıcı bana kalırsa; o da şu: "Özne olmak için yaşlı olmak lazım." Bu cümle Foucault'nun düşüncesinde öznenin ne olduğuna dair bir fikri kuvvetli bir şekilde veriyor. Yani artık yaşlandığın ve aktifliğinden kaybettiğin anda sabit biri olarak özne haline geliniyor. Hem sağlık hem erotik olarak pasifleşmenin başladığı anda özne olunuyor demek istiyor. Yani kendisinin pratiğini yaparak endişe duyan özne söz konusu. Bu, "devrimci özne" veya bazen söylendiği gibi özne olamama gibi negatif bir bakışın çok ötesinde, bu tip anlayışın bambaşka bir yerinde durmakta. O bakımdan öznellik süreçleriyle özne aynı değiller.

Murat Arpacı: Bu düşünürler üzerinde edebiyatın güçlü bir etkisinden bahsettiniz. Gerçekten de baktığımız zaman Foucault, Deleuze-Guattari, Lyotard ve Derrida'nın eserlerinin büyük bir kısmında edebiyatçılara rastlıyoruz. Hattâ doğrudan edebiyatçılar üzerine çalışmaları var. Örneğin Foucault'nın Raymond Roussel[9]*, Deleuze'ün* Proust ve Göstergeler[10] *ve Derrida'nın* Edebiyat Edimleri[11] *kitabı var. Burada merak ettiğim konu edebiyattan nasıl beslendikleri. Mesela Foucault* Deliliğin Tarihi' *nin son bölümlerinde şöyle bir durumdan bahsediyor: Delilik sessizliğe itilmiştir ama Nietzsche, Antonin Artaud ve Hölderlin'in deliliğe kapı aralayan eserleriyle bir nevi oyuna yeniden dâhil olmuştur. Söylemek istediğim, sözünü ettiğimiz filozoflar biraz da edebiyatta bir kaçışı ve özgürleşmeyi mi buldular?*

Ali Akay: Foucault *Deliliğin Tarihi*'nde yaratı sürecinin içine giren delilikle, sanatçı olmak ve delilikten çıkmak arasındaki ilişkiyi olağanüstü bir şekilde anlatır. Sırf edebiyat değil sanat-delilik ilişkisi söz konusu. Mese-

[8] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.
[9] Michel Foucault, *Raymond Roussel: Ölüm ve Labirent*, Çev. Savaş Kılıç, Koç Üni. Yayınları, İstanbul, 2013.
[10] Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler,* Çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2004.
[11] Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, Çev. Mukadder Erkan, Otonom Yay., İstanbul, 2010.

la Van Gogh'dan veya edebiyat ile ilişkisinde Hölderlin'den, Nerval'den Artaud'dan da söz eder. Gene Deleuze'ün çalışmalarında başta Francis Bacon olmak üzere birçok ressam var. Lyotard'dan da bahsetmemiz gerekir. Lyotard bugün unutulan bir isim ama 1971 yılında çıkardığı *Discourse, Figure*'de[12] psikanaliz eleştirisi ile plastik sanatlar arasındaki ilişkiyi çok iyi kuramsallaştırır. Lyotard'da, Bataille ve Klossowski'nin yoğun bir etkisi var. Deleuze ise Bataille'dan ziyade daha fazla Klossowski ve Blanchot'yla ilişki içinde. Deleuze'de bir yandan da Proust ve Bergson etkilerini görüyoruz. Hattâ o dönemde Fransız düşüncesinde Bergson çizgisini oluşturan tek kişi Deleuze. Çünkü o dönemde Bergson daha çok Fransız idealizminde var. Deleuze, Bergson[13] ve Proust okumasında maddi dünya ile bellek ilişkisinin idealist olmadığını gösteriyor. Fransız felsefesinde Bergson ve Gabriel Tarde çizgisini tamamen Deleuze kuruyor.

Murat Arpacı: Deleuze'ün üzerinde biraz durursak... Deleuze'ün aslında Guattari öncesi bir dönemi var. Bu dönem daha çok "akademik" çalışmalar yaptığı bir dönem. Ancak Guattari ile tanıştıktan sonra psikanalitik eleştiri üzerinden bambaşka bir düşünsel kanal ortaya çıkıyor. Bu açıdan Guattari'nin Deleuze üzerinde nasıl bir etkisi oldu?

Ali Akay: Aslında 1969 yılında çıkan *Logique du Sens*[14] yani *Anlamın Mantığı*, 1966-1968 dönemine ait bir çalışma. Bu dönemde Guattari ile henüz tanışmış değiller. Deleuze'ün bu kitabında Ödip ve Freud eleştirisi mevcut. Bence Guattari bu kitaptan etkilenmişti. Yani Deleuze-Guattari ilişkisi yalnızca Guattari'nin getirmiş olduğu bir mesele değil, ikisini çakıştıran bir mesele. Çünkü birbirlerini tanımadan ikisi de aynı anda, aynı yere gitmekteler. Ayrıca Lacan'ı da hayran bırakmış olan Deleuze'ün Sacher-Masoch[15] üzerine olan metni var. Bu metin Guattari ile tanışmasından çok önce, 1967'de yayımlanıyor.

Murat Arpacı: Deleuze'ün Sacher-Masoch'un Takdimi *kitabına* Anti-Ödip*'in bir ön-çalışması demek mümkün mü?*

Ali Akay: Aslında, tam da değil. Masoch üzerine bir analiz söz konusu ama orada psikanalizin bir eleştirisi var. Çünkü psikanaliz Sadizmi ve Mazoşizmi bir çift olarak görüyor. Halbuki Deleuze bunların bir çift olmadığını gösteriyor. Yani bir sadistin bir mazoşist ile grup oluşturmasına

[12] Jean-François Lyotard, *Discourse, Figure,* Klincksieck, Paris, 1971.
[13] Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, Çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayınları, İstanbul, 2010.
[14] Gilles Deleuze, *Logique du Sens,* Minuit, Paris, 1969.
[15] Gilles Deleuze, *Sacher-Masoch'un Takdimi*, Çev. İlknur İgan-İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2007.

imkân yok, Deleuze bunu gösteriyor. Bütün ilişki kurumsal Sade ile eğitimci Masoch arasındaki ayrımda ve bu ilişki içinde Masoch kadın partneriyle bir "sözleşme" ilişkisine giriyor. Sade da sadist bir iktidar düşkünü olarak okunamaz çünkü o da kurbanların bakış açısından tasvirlerini ve kantitatif hikâyelerini ele alıyor. Kurbanın yanından bakıyor; iktidardaki celladın bakış açısından değil. O bakımdan Nazizm ve Faşizm ile Marquis de Sade okuması pek de yerinde değil gibi durmaktadır.

Murat Arpacı: O dönemde Guattari daha fazla psikanalizin ve elbette Lacan çevresinin etkisinde bir isim. Guattari ile birlikte Lacan ve psikanaliz eleştirisi daha fazla Deleuze-Guattari metinlerinin içerisine giriyor diyebilir miyiz?

Ali Akay: Elbette Guattari, 1950'lerde başlayan ve 1980'lere kadar süren Lacan'ın seminerlerinde ve Jean Oury ile birlikte La Borde kliniğinin deneyimlerinden etkilenmiş vaziyetteydi ve Lacan'daki bürokratik bir psikanaliz yapısını görerek eleştirilere başlamıştı. Guattari, Lacan çevresinin içinde ama aynı zamanda sıkı bir militan ve aktivist. Aslında Guattari dilbilimi teorisiyle, psikanalizin ve yapısalcılığın ilişkisini fark ediyor. Tabii burada Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığından bahsediyorum. Sırası gelmişken bunu biraz açmakta yarar var. 1930'lardan itibaren Fransa'da antropolojinin belli bir çizgisi var. Bu çizginin içinde Durkheim, Marcel Mauss ve Claude Lévi-Strauss var. Lévi-Strauss'un *Hüzünlü Dönenceler*[16] kitabına baktığımızda bir antropoloji kitabından çok bir romana benzer. Çünkü Lévi-Strauss'un bir yandan sürrealistlere ilgisi var ve bir yandan da Roman Jakobson'un dilbilimine ilgisi var. Lévi-Strauss, Jakobson'un dilbilim teorisini antropolojiye uyguluyor. Yapısalcılığın Lacan üzerinde de ciddi bir etkisi var. Çünkü Lacan'ın yapısal psikanalizi de Fernand de Saussure'ün *Genel Dilbilim Dersleri*[17] kitabının neredeyse bir Jakobson-sonrası uyarlamasıdır. Lacan, Saussure'in etkisiyle bütün bir psikanalizi gösteren-gösterilen ilişkisi üzerinden okumaya kalkıyor ve burada gösterenin müthiş bir kuvveti var. Deleuze ve Guattari *Anti-Ödip*'te[18] bütün bu gösterenin merkeziyetini yıkacaktır. Lacan'a eleştiri de bu noktadan itibaren başlar.

Murat Arpacı: Peki Anti-Ödip*'in ortaya çıkmasında 1968 olaylarının nasıl bir etkisi olabilir?*

---

[16] Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler,* Çev. Ömer Bozkurt, YKY, İstanbul, 2000.
[17] Fernand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Multilingual Yay., Çev. Berke Vardar, 1998.
[18] G. Deleuze-F. Guattari, *Anti-Ödipus*, Çev. F. Ege- H. Erdoğan-M. Yiğitalp, BS Yayınları, Ankara, 2012.

Ali Akay: Foucault, Althusser, Deleuze, Klossowski ya da Bataille'ın 68 gençliği üzerinde pek bir etkisi yok. Bunlar daha sonra etkilerini hissettirecekler.

Murat Arpacı: Hatırladığım kadarıyla Foucault zaten Cinselliğin Tarihi *kitabının başında 68'e damgasını vurmuş "cinsel baskı", "cinsel devrim" vs. kavramlarını ironik bir üslupla eleştiriyor.*

Ali Akay: Foucault zaten o dönemde Paris'te değil, Tunus'taki 68 olaylarının içinde ve daha çok Sade, Monet gibi isimler üzerine konferanslar veriyor. Yani daha çok sanat ve edebiyatın içinde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tunus'lu öğrenciler Foucault'yu politik olarak çok etkiliyorlar. Dolayısıyla Foucault'nun siyasallaşmasının arkasında Fransız 68'i değil Tunus 68'i var.

Murat Arpacı: O zaman bazı yazarların tespitlerinde olduğu gibi Anti-Ödip'e 68'in toplumsal olaylarının sonucu demek pek doğru değil.

Ali Akay: Daha çok 68'in yeni bir okuması *Anti-Ödip*. 68 gençleri Herbert Marcuse, Marx ve Sartre okuyorlardı. Postyapısalcı dünya 68 gençliğine yabancıydı. O dönemde etkili olan eserlerden bahsetmek gerekirse, Guy Debord'un *Gösteri Toplumu,*[19] Raoul Vaneigem'ın *Gençler İçin Hayat Bilgisi El Kitabı,*[20] Herbert Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan*[21] kitaplarını zikretmek gerekir. Biraz Freud-Marx ikilisine dayanan bir çizginin etkisi söz konusu. *Anti-Ödip*'in özelliği Freud-Marx'a üçüncü bir kanalı açmak: Nietzsche. Deleuze, *Issız Ada*[22] kitabındaki bir metninde şunu söyler: "Lacan yapısalcılığın etkisiyle gerçek ilkesi ve haz ilkesinin yanma sembolik olanı getirmiştir." Deleuze ve Guattari de benzer bir şey yapıyorlar. Marx ve Freud ikilisine Nietzsche düşüncesini dâhil etmişlerdir. Böylelikle 68'i bambaşka bir noktaya çekmiş oluyorsunuz. Guattari'nin "transversale" (*yataygeçişli*) düşüncesi buradan hareketle ortaya çıkardığı bir konu.

Murat Arpacı: Birazda Foucault-Deleuze ilişkisinden bahsedebilir miyiz? Bu da ilginç bir ilişki sanırım. Başlangıçta Foucault ve Deleuze'ün sık görüştüklerini ve dost olduklarını biliyoruz. Hattâ Foucault'nun Deleuze

[19] Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, Çev. A. Ekmekçi-O. Taşkent, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2012.
[20] Raoul Vaneigem, *Gençler İçin Hayat Bilgisi El Kitabı*, Çev. A. Çakıroğlu- I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
[21] Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1990.
[22] Gilles Deleuze, *Issız Ada ve Diğer Metinler*, Çev. F. Taylan- H. Yücefer, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2009.

üstüne Felsefe Sahnesi[23] *isimli önemli bir metni var. Ayrıca* Anti-Ödip*'e de "önsöz" yazıyor.*

Ali Akay: Foucault, *Felsefe Sahnesi* isimli metnini Deleuze'ün *Logique du Sens*[24] ve *Différence et Répétition*[25] kitapları üzerine yazıyor. Foucault o metinde, Hegel'in çevrimsel ilerleyen diyalektiğiyle Deleuze'ün düzçizgisel felsefesi arasındaki farkı nasıl kurduğunu gösteriyor. Foucault' nun *Anti-Ödip*'e yazdığı önsöz de çok önemli bir metindir. Bu metinde de "faşist olmayan bir yaşamı nasıl tesis edebiliriz" meselesini tartışıyor.

Murat Arpacı: Peki, Foucault'nun Deleuze ve Guattari'nin düşüncesi üzerinde nasıl bir etkisi oldu? Çünkü Deleuze Foucault'dan çok etkilendiğini her zaman dile getiriyor.

Ali Akay: Guattari de öyle, mesela iktidarın mikro-fiziği meselesine çok önem veriyor. Aslında onun ilk metinleri psikoterapi üzerine ve özellikle de ergososyalterapi fikrini Oury ile birlikte geliştiriyor. Bir grup nedir fikrini geliştiriyor; öznenin ve ben olarak ego'nun olmadığı bir sosyoterapi fikri tarihte Nil nehrine yerleşmeye başlayan yerleşiklere kadar giden bir uzun dönem analizi yapmakta o yıllarda. Bir sosyal grup birden bire bir gün nasıl bir değişime girmektedirler sorusu Guattari'yi besleyen bir soru; ve Deleuze ile birlikte *Anti-Ödip* kitabında, "grup özne" kavramını geliştirmekteler. Bir grup sosyallik olarak nasıl toplumsal bir mutasyon içine girmektedir? Burada hiç bir mekanizmi aramaz Guattari, makinasallığa doğru yönlendirir analizini. Mesela, grup içinde bir özne kendisini doğrulamaya kalktığında, o grubun içinde kendisine yer olmadığını anlamaya başlar. Ve bu şekilde var olan modele karşı şiddet uygulamaya çalışır. Ve bunu başardığı ölçüde grupta yeni bir devrimci öznelliğin ortaya çıkmasını sağlar ve bir kopuş oluşturur. Bu fikirler Guattari'nin moleküler devrim fikirlerine yakındır. Bu tip bir "kurumsal psikoterapi" Guattari'yi Lacan'dan ve yapısalcılıktan uzaklaştıracaktır. Ama sanıyorum Foucault üzerinden yürüyen çok fazla metni yok. Guattari'nin daha çok siyasal pratik üzerinden işleyen bir teorisi var. Elbette Guattari ve Foucault teorik olarak uzakta sayılmazlar. Foucault'nun "iktidarın mikro-fiziği" kavramı Guattari'yi çok ilgilendirmiştir. Guattari'yi ilgilendiren hem diyagramlar ve haritacı bir meta-model analizi olmuştur. Bu anlamda Foucault'nun diyagramlarıyla Guattari'nin eskiden beri var olmuş olan diyag-

[23] Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", *Felsefe Sahnesi*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.
[24] Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Minuit, Paris, 1969.
[25] Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris 1968.

ramları arasında bir paralellik kurmak mümkün olacaktır. Guattari'de daha fazla Marx okuması ve Marx'ın düşüncesini farklı bir noktaya çekme isteği varmış gibi geliyor. Özellikle *Moleküler Devrim* kitabında ilk bölüm Moleküler Devrim ve Sınıf Mücadelesi adı altında başlar. Marx ve Freud okumasında Komünist ve psikanalitik hareketin "boktan" gerçekliğini ele alarak başlayan bu kitap Marx ve Freud'ün üzerinden günceli yakalamak istencindedir. Ve o kadar ki, "Boktanlığı" lafını kullanırken bok kelimesinin bir metafor olmadığını da vurgulamaktadır; çünkü kapitalizm her şeyi "boka" batırmıştır. Bok kapitalizmde her yerdedir. Bu anlamda Freud ve Marx, Guattari'ye göre, bu sistemin içinde yansızlaştırılmışlar ve dogmatik bir çorba gibi kullanılmışlardır. Guattari bu anlamda pragmatik bir şekilde düşünmekte ve zamanına göre ilerlemektedir.

Murat Arpacı: Belki de bu düşünürlerin arasında Marx'a en yakın isim Guattari diyebiliriz.

Ali Akay: Ama Lyotard da var. Çünkü Lyotard, Cornelius Castoriadis ile birlikte oldukları *Sosyalizm ya da Barbarlık* çevresinden geliyor. Bu grup Troçkist bir çizgide ve Marksizm içinde reform arayan yönelimleri var. Bunlar tabii Foucault'yu da etkileyen hareketler. İtalyan Marksist düşüncesinin Foucault'ya etkisi çok fazla var. Mario Tronti'nin eserleri Foucault için önemli. Gene Budapeşte meselesi ve Çekoslavakya, Prag 68'i Foucault için önemli hareketler.[26] Foucault'nun üyesi olduğu Komünist Parti'den kopması da bu bağlamda anlaşılabilir. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de[27] zenginlikler analizinden ekonomi-politiğe geçerken 19. yüzyıl epistemesi içinde Ricardo'yu, Adam Smith'i ve Marx'ı aynı söylemin bir parçası olarak değerlendiriyor. Bu analiz Marksistleri çok rahatsız ediyor. Marksistler diyorlar ki "Marx'ın bütün yaptığı Hegel felsefesinden hareket ederek liberal düşünceyi eleştirmekti. Nasıl olur da bu liberallerle aynı kefeye koyulur." Foucault'nun görüşü ise Marx'ın, Ricardo ve Smith ile aynı episteme içinde kaldığı yönünde.

Murat Arpacı: O dönemde Foucault'nun en çok ses getiren kitabı da Kelimeler ve Şeyler. *Çok zor bir kitap olmasına rağmen defalarca baskı yapıyor ve çok tartışılıyor. Ama daha sonra Foucault bu kitabı üzerinden bir özeleştiri yapıyor. Çünkü kitabına yönelik temel eleştiri yapısalcı olduğu yönünde ve Foucault bu eleştiriye çok kızıyor. Foucault'nun özeleştiri yapma ihtiyacı hissetmesi kendisinin de bu eserinde yapısalcı bir eği-*

[26] Ali Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, 1995.
[27] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yay., Ankara, 2013.

lim olduğunu kabul etmesi anlamına mı gelir? Yapısalcılık eleştirisinin haklı bir tarafı olduğunu düşünüyor mu Foucault?

Ali Akay: 1966 yazında inanılmaz bir sayıda satılıyor. Bir felsefe kitabı için büyük bir rakam bu, sanırım. Fransa'nın güneyinde plajlarda okunuyor. Zor bir kitap ve herkese açık olmayan bir felsefe kitabı bu. Soruna gelirsek, sanmıyorum. Çünkü *Bilginin Arkeolojisi*'ne[28] bakarsak, bu kitabın son bölümünde kendi kendine bir diyalog vardır. Foucault bu bölümde kendi kendine soruyor: "Sizin için yapısalcı diyorlar." Foucault da cevaben yapısalcı olmadığını detaylı bir biçimde kuramsallaştırır. Dönemde herkes etkilenmiş bir vaziyette "yapısal analizden". Kitabın sonunda 'Yapısalcılıktan' kendisini ayırması noktasında yapısalcılığın ne kavramlarını ne de yöntemini kullandığını söyler. Kendi kendisinin sorduğu soruya da hak vererek cevap veriyor. Söylemin imleyen ve aşkınsal üzerine olan ve diakronik kısmını kullanmadığını, analiz alanının mümkün katmanlarının çeşitliliğini, sözcenin oluşumunun özgül tasvirini kullandığını vurguluyor. Hattâ *Kelimeler ve Şeyler* kitabında 'yapı' kelimesini bile kullanmadığını izah ediyor.

Murat Arpacı: Foucault-Deleuze ilişkisini biraz daha açabilir miyiz? Yollarının ayrılmasında düşünsel nedenler mi etkili oldu sorusu önemli. Çünkü Deleuze bir söyleşisinde Foucault'nun düşüncesinin Cinselliğin Tarihi *ile birlikte özneye geri dönüş içerisinde olan bir krize girdiğini söylüyor. Dolayısıyla teorik bir ayrılıktan mı söz ediyoruz? Foucault,* Cinselliğin Tarihi*'nin özellikle ikinci ve üçüncü ciltlerinde gerçekten özneyi yeniden dirilten bir düşünsel kanala mı girdi?*

Ali Akay: Deleuze'e göre hayır. Çünkü Deleuze, Foucault'nun ölümünden sonra yazdığı *Foucault*[29] kitabında aslında özneye dönmediğini belirtiyor. Ama zevk ve arzu kavramları üzerinden teorik ayrılıkları var.

Murat Arpacı: Zevk ve arzu kavramları çoğu kez birbirinin yerine kullanılıyorlar ama aslında ayrı anlamlarda kullanılıyorlar.

Ali Akay: Tamamen ayrı. Deleuze'deki arzu kavramı psikanalitik bir arzu değil. Guattari'nin de vurgulamış olduğu gibi psikanalitik özne ve yapı arasındaki ilişki ile öznesi olmayan bir makinasallık arasındaki fark, birincisinde öznenin merkezde ve dilin de onun kullanımında olduğudur; halbuki makinasal bir analizde özne merkezkaç bir yerlerde ve hattâ ta-

[28] Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
[29] Gilles Deleuze, *Foucault*, Çev. B. Yalım-E. Koyuncu, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2013.

mamen dışında yerleşmiş bir şekilde yoktur. Burada, zamansallaşma (temporizasyon) tamamen makinaya her yerinden girer ve dışarıyı içeriye içeriyi ise dışarıya doğru taşır. Düzenlemede bir olay gibi işlemektedir, zamanı, tarihi ve beli "noktalanacak bir zamanı" vardır. Sanayi toplumunu inceleyen sosyolog Friedmann'ın analizlerini eleştirerek, Guattari, makinasallığa bakmıştır. Türkçeye onun için hep yanlış çevriliyor. "Les machines desirantes"; kimi zaman "arzu makinaları" diye çevrildi, kimi zaman "arzulayan makinalar" diye çevrildi. Bu çeviride sanki bir öznenin arzusu varmış gibi bir algı yaratıyor. Halbuki tam tersine Deleuze'de ve Guatari'de arzulanan makinalar var ve arzulanan makinalar bir düzenlemenin içindeki bir parça sadece. Yani bir nesneye eğilen öznel bir arzulama söz konusu değil, ikili bir şekilde işleyen ve aynı zamanda kapılan bir arzu var. Düzenlemenin kaptığı arzu var. Anlaşılır olması için çok basit örnek vereceğim. Mesela işyerlerinde belirli kıyafetler giymek zorundasınız. O kıyafetleri kimi zaman severek ve arzulayarak alır ve giyerseniz. Ancak o düzenlemenin içerisinde o kıyafetleri giymezseniz o işte çalışamazsanız. Düzenleme böyle bir şey. Birçok faktör aynı anda yan yana geldiği zaman arzu onun bir parçası. Bu nedenle Deleuze ve Guattari'de öznenin arzuladığı psikanalitik bir bakış söz konusu değil. Foucault' daki zevk ise "harcama" üzerine kurulu. Deleuze ve Guattari için arzu süren bir şey ve bitmeyen bir süreç. Zevk ise arzuyu kesen unsur. Çünkü arzu süreç içerisinde devam ediyor, zevk ise Bataille'ın "küçük ölüm" dediği arzuyu yok eden boşalma anıdır.

Murat Arpacı: Foucault ve Deleuze okumalarında sık rastladığımız başka bir durum daha var. Foucault'ya daha çok iktidar kuramına odaklı atıflar yapılırken, Deleuze'e ise o iktidar ilişkilerini yerinden eden kavramları (kaçış çizgileri, yersizyurtsuzlaşma vs. gibi) üzerinden atıflar yapılıyor. Yani literatürde ağırlıklı olarak "iktidar" odaklı Foucault okuması ile daha "direniş" odaklı Deleuze okuması söz konusu. Bu durum Deleuze' de bir iktidar analizi olmadığı ya da Foucault'da bir direniş düşüncesi olmadığı anlamına mı geliyor?

Ali Akay: Hayır, Foucault'da direniş kavramı olduğu kesin, zaten kendisi bunu söylüyor. Hattâ Foucault'da önce direniş vardır, iktidar direnişe karşı yeni düzenleme kuran bir harekettir. Deleuze'ün *Müzakereler*[30] kitabının sonunda "Denetim Toplumu" üzerine yazmış olduğu iki tane makale var. O makalelerde Deleuze, Foucault'dan yola çıkarak, Foucault' nun biyopolitik dediği toplumu bir "kontrol toplumu" halinde yeniden ele

[30] Gilles Deleuze, *Müzakereler*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2006.

alıyor. Orada gösterdiği durum o günün Fransa'sındaki çalışma koşulları: "Sürekli eğitim, sürekli denetim" dediği durum. İstihdamın olmadığı yerde ve işsizliğin yoğun olduğu bir dönemde Fransız hükümeti çalışma sürecine stajları ekliyor. İnsanlar işe başlamadan önce formasyon alıyorlar, meslek öğreniyorlar, sonra staj görüyorlar, çalışmaya başlayınca sosyal sigorta ağma dâhil oluyorlar. Eğitim ve denetim arasındaki zincir bu süreçte oluşuyor. Deleuze'ün denetim toplumu biraz bu. Ama Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu*[31] kitabının sonunda denetim olarak bahsettiği nüfus kontrolü, daha çok kapitalizmin 19. yüzyılda almaya başladığı çehrenin analizi. Deleuze bunu 1970'lere uyarlıyor. İkisi de iktidar analizi elbette. Ancak iktidarın mikro fiziği meselesi, iktidarın üretkenliği ve aşağıdan gelmesi meselesi, direnişin iktidarı öncelemesi gibi siyaset teorisi açısından çok önemli analizler Foucault'ya ait. Bunun için iktidar tartışmalarında Foucault'nun daha önemli bir yeri var. Collège de France'da verdiği dersler okunduğunda Foucault'nun iktidar analizi konusunda ne kadar çalışkan ve titiz olduğu görülüyor. Ele aldığı konuyu adeta didik didik analiz ediyor ve bu analizleri yaparken yerleşik Marksist teoriyi sarsan bir bakış açısı var. Mesela Türkiye'nin son 20-25 yıllık meselesi de olan sivil toplum ve kamusal alan, genelde, demokrasinin bir parçası olarak görülürken, Foucault için bunlar demokrasinin parçası değiller. Bunlar biyopolitik ile birlikte iktidar ilişkilerinin bir parçasıdırlar. Devletin bıraktığı alanı kapitalizm ve sivil toplum dolduruyor. Burada kontrolü devletçi değil sivil toplumcu bir kontrol mekanizması kuruluyor. Bu gelişme iktidar ilişkilerinin başka bir çehresidir. Bunu Türkiye'de entelektüeller her zaman ıskaladılar.

Murat Arpacı: Yani özgürleştiriyormuş gibi görünen sürecin altında yeniden kuşatan ve denetleyen bir mekanizma işliyor.

Ali Akay: Bu duruma dikkat çekmeye çalıştım ve hattâ 1995 yılında bunun üzerine "Devlet, Sefalet, Şiddet" başlıklı bir sergi yaptım. Fakat bizim entelektüel dünyamızın sanata gösterdiği ilgi görsellik ekseninde kaldığı için sanatçıların düşünsel olarak çok kuvvetli çıkışlarını göremediler.

Murat Arpacı: Türkiye'den bahsetmişken, burada tartıştığımız filozoflara ilgi konusunda biraz seçmeci bir yaklaşım varmış gibi geliyor. Mesela Foucault ve Deleuze'ün neredeyse bütün kitapları Türkçeye çevrildi ama Guattari'nin çok önemli bir kitabı olan Moleküler Devrim[32] *hâlâ çevril-*

[31] Michel Foucault, *Hapishane'nin Doğuşu*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 2013.
[32] Félix Guattari, *La Révolution Moléculaire*, Collection Encres, Paris, 1977.

medi. Türkiye'de Guattari'ye Foucault ve Deleuze'e gösterildiği kadar ilgi gösterilmedi diyebiliriz. Bu durumu siz nasıl açıklarsınız?

Ali Akay: Dünyadaki genel eğilime benziyor bu durum. Diğer ülkelerde de Deleuze ve Foucault'nun önemsendiği kadar Guattari önemsenmedi. Ancak gene sanatçılar özellikle 1990'lı yılların sonunda ve 2000'li yıllarda Guattari ile daha çok ilgilendiler. Çünkü Guattari'deki bütün o parlak analizler, olmakta olan analizler, anı yakalayan analizler öncelikle mücadelenin analizleridir. İkincisi medyanın içinden nasıl çıkacağız meselesini sanatçılar yıllardır görüyorlar ve Guattari bunun için elverişli düşünceler barındırıyor. Medyanın çökmüş olduğunu sanatçılar 90'larda fark etti ancak bütün Türkiye bunu Gezi olayları sayesinde fark edebildi. Bütün bunlarda Guattari'nin analizlerinin haklılık payı söz konusu. Gene Guattari'nin estetik paradigması tamamen sanatsal bir düşüncedir ve sanatçıların ona ilgisinde etkili olmuştur. Foucault, Deleuze, Guattari ve Lyotard'ın bir ortak tavrı varsa, bildikleri bir yere doğru gitmek değil, bilmediklerini araştırmak oldu. Bunu siyaset teorisi değil sanatçılar kavradı.

Murat Arpacı: Lyotard'ın çok önemli bir düşünür olduğundan bahsettiniz. Guattari için sözünü ettiğimiz durumun bir benzeri Lyotard içinde geçerli gibi görünüyor. Genel olarak Postmodern Durum[33] *kitabıyla bilinir ama onun kadar önemli olan* Libidinal Ekonomi[34] *ve* Differend[35] *kitapları var ve bu kitaplar Postmodern Durum kadar ilgi görmedi. Yani Lyotard'a da belli bir dar kanaldan ilgi varmış gibi geliyor. Bunu nasıl açıklayabiliriz?*

Ali Akay: Dünyadaki konjonktürel durumdan kaynaklandığını düşünüyorum. Anglosakson dünya neyi takip ediyorsa Türkiye'de de genel olarak o takip ediliyor. Ben Fransa'da olduğum için onlarla birlikteydim ama Türkiye'de bu isimleri Fransızcadan takip eden tek isim Ulus Baker'di. Deleuze ve Guattari'yi kuvvetli bir şekilde gören, okuyan ve sindiren tek isimdi Ulus Baker.

Murat Arpacı: Lyotard'ın Libidinal Ekonomi *kitabının tarzını Anti-Ödip'e çok benzetiyorum. En başta Marx ve psikanaliz eleştirisi üzerinden başka bir kanal açma çabası benziyor.*

[33] Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yay., Ankara, 2000.
[34] Jean-François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, Çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, İstanbul, 2012.
[35] Jean-François Lyotard, *La Differend*, Minuit, Paris, 1983.

Ali Akay: Evet benziyor. Lyotard, Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödip'ini ele alıyor ("Fitneci Kapitalizm" makalesi) ve başka bir alana tekrar uyguluyor. Bataille, Klossowski ve Marx'a uyguluyor. "Sakallı küçük kız Marx" ile "yargıç Marx" diye ikili bir Marx okuması var Lyotard'da.

Murat Arpacı: Bu düşünürlerin bütünüyle ilgili kavramsal bir mesele de var: postmodernizm ve postyapısalcılık kavramları. Çoğu kez bu kavramlar birbirinin yerine kullanılıyor. Aslında bunlar anglosakson dünyaya ait kavramlar. Çünkü Foucault, Deleuze ve Derrida bu kavramlarla kendilerini tanımlamıyorlar. Hattâ postmodernizmin başlıca filozofu olarak görülen Baudrillard bile, sizin yaptığınız bir söyleşide,[36] *postmodern kelimesinden rahatsızlık duyuyor. O söyleşide size bundan bahsediyor. Öncelikle şunu merak ediyorum: Postmodernizm ve postyapısalcılık derken aynı isimleri ve aynı düşünceleri mi anlamamız gerekiyor?*

Ali Akay: Postmoderne bir dönem olarak bakarsak başka türlü bakarız, bir düşünce diye bakarsak başka türlü bakarız. Ben postmodernizmi dönem olarak düşünüyorum. Postmoderne liberal bir savaş ekonomisi ve simülasyon dünyası olarak baktığımız zaman çok karmaşık ilişkiler çıkacak karşımıza. Ancak Lyotard'ın postmoderizm tartışmasının içinde, bilgi toplumu sonrası iletişim faktörü ön plana konulmaya başlayınca, Foucault, Deleuze ve Guattari kamusal alan ve demokratikleşme odaklı Habermasçı iletişim kavramına tabii ki tuhaf bakıyorlardı. 1979-80 sonrası Lyotard, yani *Postmodern Durum* kitabı sonrası Lyotard, bu düşünürlerinin dünyasının içine çok fazla girdi. Bu bağlamda *Differend* çok önemli bir kitaptır. Ama gene de Wittgenstein'ın dil oyunlarına dönmesi, revizyonizm tartışması vs. Deleuze ve Guattari'ye uymuyordu. Lyotard'ın Irak Savaşı'ndaki tavrı bu ayrıma tuz biber ekti. Zevk ve arzu meselesiyle ilgili sorduğun soruya tekrar dönersek Foucault ile kopmanın temelinde aslında, 1977 yılında, Baader-Meinhof'un yani RAF grubunun avukatı Klaus Croissant'ın Almanya'dan kaçıp Fransa'ya iltica etmesi ve Fransa Cumhurbaşkanı'nın Croissant'ı Almanya'ya iade kararı almasıyla kopan büyük patırtı yatıyor. 1977'de bu yürüyüşler olduğunda ben oradaydım ve o olaylara katıldım. Fakat Foucault Avrupa'daki terör hareketlerinin hiçbir yere gitmeyeceğinin farkına erken varmıştı ve iltica için Klaus Croissant'ı destekliyordu ama hapishanelerdeki RAF üyelerinin serbest bırakılması için hazırlanan metne imza atmadı. Bu metni Deleuze ve Guattari hazırladılar. Burada sadece teorik bir kopma değil siyasi bir kopma oldu.

[36] Ali Akay, "Baudrillard İle Söyleşi", *Kıvrımlar*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1996.

Murat Arpacı: Tam da o dönemde Baudrillard Foucault'yu Unutmak[37] *başlıklı meşhur bir metin yayımlıyor ve bu metninde Foucault'nun iktidar analizlerini "iş işten geçtikten sonra" yapılmış bir araştırmanın özelliklerine sahip olduğu yönünde eleştiriyor. Mesela Baudrillard'a göre Foucault, iktidar sona erdikten sonra iktidarın tarihini yazmıştır. Bu eleştiri hakkında ne düşünüyorsunuz?*

Ali Akay: Ben Baudrillard'ı bu düşünürleri tartıştığım *Tekil Düşünce*[38] kitabımda ele almadım.

Murat Arpacı: Yani Baudrillard dediğimizde sözünü ettiğimiz tüm bu düşünürlerden başka bir düzlemde ilerleyen birinden mi söz ediyoruz?

Ali Akay: Baudrillard'ın kendine özgü bir ilerleyişi var. Sitüasyonistlerden geliyor, postmodernizm meselesiyle çok ilgileniyor vs. Ancak Baudrillard'ın ışık hızında düşüncesi var. İlk başlarda ciddiye almadım ama daha sonraları ciddiye aldım Baudrillard'ı. Baudrillard hiçbir zaman Foucault, Deleuze ve Derrida gibi çalışmalar yapmadı. Daha çok sosyolojiye inanmayan sosyolojik çalışmalar yaptı. Edebiyatı ve fanteziyi sosyolojiye çekip oturttu. Toplumsalın sonuna geldiğimizi fark eden ilk sosyologlardandır.

Murat Arpacı: Peki, Derrida'yı burada nereye koyabiliriz? Aslında o da Foucault ve Deleuze'den bambaşka bir yerde duruyor. Eserlerinde daha fazla Heidegger etkisi görüyoruz.

Ali Akay: Derrida fenomenolojik bir çizgiden geliyor ve kendine özgü bir yöntem buluyor. Derrida'nın Foucault ve Deleuze ile aynı şeyi yapmaya çalıştığı söylenemez. Her ne kadar eserlerinde fark kavramını işlemesi, Nietzsche, Blanchot ve Artaud okuması varsa da Deleuze ve Foucault'dan çok farklı bir düşünsel çizgiye sahip. Derrida *Gramatoloji*'yi[39] yazdığı zamanlarda çok kuvvetli bir açılım yaptı. Deleuze'ün *Gramatoloji*'yi eserlerinde kullandığını dipnotlardan hatırlıyorum. Ancak onun daha fazla Alman felsefesinden ve de özellikle Heidegger-Husserl çizgisinden geldiğini söylemek doğru olacak. Foucault, Fransız epistemolojisinden gelirken, Deleuze, Bergson ve Tarde çizgisinin içerisinden geçerken, Derrida, Hegel-Heidegger-Husserl'den hareketle başka açılımlar yapıyor. Hiçbiri birbirinin aynı değil.

---

[37] Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013.
[38] Ali Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991.
[39] Jacques Derrida, *Gramatoloji*, İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2011.

Murat Arpacı: Buradan başka bir konuyu açmak istiyorum. Postyapısalcı filozofların özellikle feminizm, queer teori, postkolontyalizm, postmarksizm ve de sosyal bilimler üzerinde ciddi bir etkisi var. Sizce bu düşünürler tüm bu alanlara nasıl katkılar sağladılar ve etkileri hâlâ devam ediyor mu?

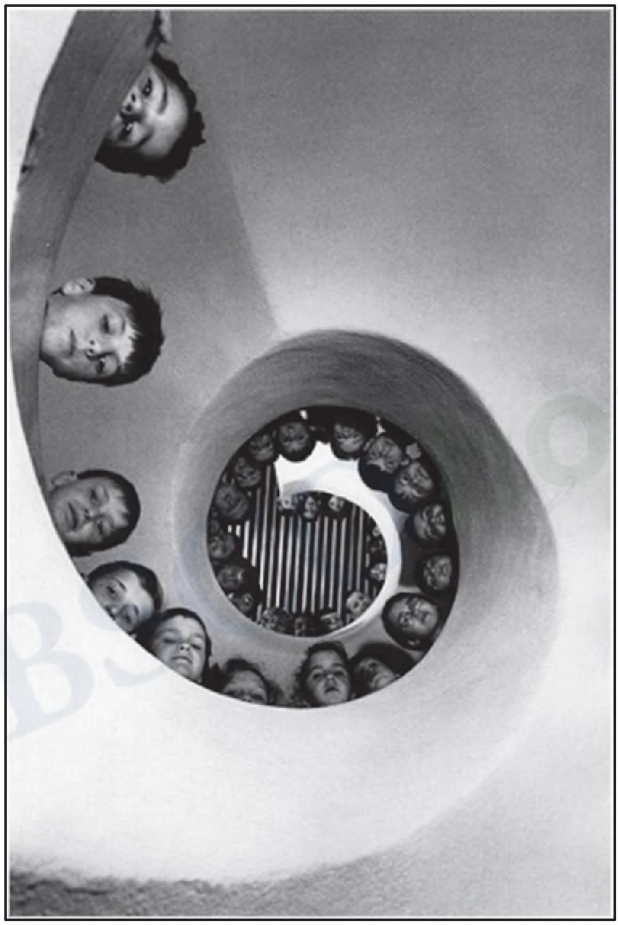
Ali Akay: Şimdi postkolonyalizm dediğimiz zaman aklımıza ilk Gayatri Spivak gelir ve Derrida'nın *Gramatoloji* kitabının çevirmenidir. Spivak'ın "madunlar konuşabilir mi?" derken yaptığı şey Deleuze ve Foucault eleştirisidir. Queer teoriye gelirsek mesela bu düşünürlerinin hepsinin etkisini Judith Butler'da görmek mümkün. Gene bu etkiyi feminist teoride, Luce Irigaray ve Hélène Cixous'da görmek mümkün. Çünkü Derrida'nın hem Butler hem de Irigaray ve Cixous'a çok etkisi var. Tabii, 1980'lerde bütün Amerika'yı sarsan Foucault'nun da yakalandığı AIDS meselesi var. Bu mesele o dönemde sanatçıları ciddi bir biçimde siyasallaştırıyor. Queer teoriye dönecek olursak ben Deleuze, Guattari ve Lyotard'ın "queer dili" oluşturduklarını düşünüyorum. Foucault'da bir "queer dil" olduğunu düşünmüyorum ama Foucault'nun queer bireyler ve Butler üzerinde büyük bir etkisi var. Ama Butler, Foucault'nun da, Deleuze ve Guattari'nin de ve hattâ Derrida'nın da, kimlik üzerine kurulu olmayan felsefesini fark eden ender insanlardan biridir. Yani kimliksizleşme üzerinden yapılacak olan bir siyaset söz konusu. Türkiye'ye geldiğimden beri bahsetmiş olduğum bir meseleydi ama son birkaç sene içinde queer teoriyle uğraşan ve *Queer Tahayyül*[40] kitabını hazırlayan Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü'nün yaklaşımı sayesinde Türkiye'de queer teori Foucault, Deleuze, Guattari ve Derrida çizgisini yakalayabildi.

Murat Arpacı: Türkiye'den bahsetmişken... Bu filozofların Türkiye'de sosyal bilimler üzerinde büyük bir etkisi varmış gibi görünse de aslında sosyal bilimlere ciddi anlamda nüfuz ettikleri söylenemez. Türkiye'de bu düşünürlerle ilgilenen belli başlı sosyal bilimciler var ama geniş bir alana yayılmış bir etkiden söz etmek zor sanırım. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?

Ali Akay: Başta da söylediğim gibi Türkiye entelijansiyası ve gazetecileri son otuz yıllarım sivil toplum, demokrasi ve kamusal alan tartışmalarıyla geçirdiler. *Toplumbilim* dergisi bu çizgiyi yarmaya çalıştı, ben sanat ile bu çizgiyi yarmaya çalıştım, Ulus Baker bu düşünürlerden hareketle Ankara'da başka bir damar oluşturdu, Ferda Keskin Foucault okumaları ve

[40] Sibel Yardımcı-Özlem Güçlü, *Queer Tahayyül*, Sel Yayınları, İstanbul, 2013.

çevirileri yaptı, Melih Başaran ve Zeynep Direk'in Derrida okumaları farklı çizgiler oluşturdu. Bugün az önce bahsettiğim Sibel Yardımcı ve Özlem Güçlü'nün yeni queer okumaları çabasıyla yeni baştan kimliksizleşme üzerine kurulu bir queer dili ve moleküler devrimi yakalayacak olan bir güç çıktı diye düşünüyorum. Bu çizgi devam edecektir diye düşünüyorum ve moleküler devrimin burada başarıldığını hissediyorum. Gezi olayları bunun siyasi bir karşılığı oldu. Bitirmeden önce 1989 yılında Paris'te Daniel Defert'in de düzenlemiş olduğu Foucault kolokyumundan bahsetmek isterim. O toplantıya Daniel Defert beni de çağırmıştı. Toplantıda son konuşmayı Deleuze yapmıştı ve o konuşmasında Foucault'nun daha iyi anlaşılması için hem söyleşilerinin hem de Collège de France derslerinin öneminden bahsetmişti. Collège de France derslerinin yayımlanması önemli çünkü orada Foucault'nun sentezlenmemiş bir çalışması var. Derrida için yazmak ve konuşmak aynı şey ama Foucault ve Deleuze için yazmak ve konuşmak farklı şeylerdir. Konuşmanın ürünü olan yazı bambaşka bir etki yaratıyor. Yazma bize çok büyük bir kısıtlama getiriyor ancak konuşmanın sağladığı açılımlar ve rahatlamalar olduğu gibi dilin içine girdiği zaman yazı ekonomisinin kısıtlayıcılığından çıkıyorsun. Bu benim de çok önemsediğim bir mesele.



Fotoğraf: Henri Cartier-Bresson

Marjinal Sohbetler



Martin Heidegger

DÜŞÜNMÜYORUZ

Ertuğrul Rufayi Turan*

DÜŞÜNCE ARALIĞI

Düşünce bir kez başlayan ve süre giden bir şey değildir. Hep yinelenen başlangıçlar vardır. Hep yeniden başladığımızda, başlangıç olan kendini *mutlu yaşam aksiyomu* düşüyle dışlaştırır. Mutlu yaşam aksiyomunun büyüsünden kim kaçabilir ki? Yeniden başlangıca ne taşınırsa taşınsın o kendi saflığını dev bir belirsizlik alanı olarak sunar: İçinde yeşertilecek ne varsa, buna izin veren *Gaia*-toprak ana-gibidir o. Mutlu yaşam aksiyomunun açtığı düşsel aralıktan fışkıran ve kendini gerçekleştirmek isteyen düşünce kendini yenilemek için sürekli olarak başlangıç anma geri döner. Buna yitimli olana yitimsiz geri dönüş yazgısallığı diyebiliriz. Bu salınım düşüncenin kendisinin de yitimliliğidir. Usta bunu şöyle belirtir: "Yitimsiz olan bölünmemiş bir süreklilik değildir; tam tersine, yeniden dönmek için AN'a geri çekilmedir. Geri dönen aynı şey olarak değil, yeni olana dönüşerek geri gelir. Yalnızca varoluş/varlık kendi açığa çıkmasında aynı olan olarak geri dönmez."[1] Düşüncenin bu AN'ının ya da düşüncenin yazgısal zaman-mekân aralığının gerçekleşmesini önleyen bir dizi tıkaç ise insanı bu salmımdan uzağa iter. İşte tıkaçlar: Entelektüel korkaklık, entelektüel yorgunluk-kayıtsızlık (*Acedia*), düşünme itkisinin (*thaumazein*) yitirilişi, birlikte yaşama yazgısallığına sırt çevirme (*Communion*).

---

* Ertuğrul Rufayi Turan, Ankara Üniversitesi, DTCF, Felsefe Bölümü.

[1] Martin Heidegger, *Contribution to Philosophy (From Enowning).* Indianapolis: Indiana University Press, 1999. s. 259.

ENTELEKTÜEL KORKAKLIK[2]

Bu korkunun belli bir nesnesi yoktur. Bu korkuyu betimlemek için daha şık bir terim bulabiliriz: *Gramer tutkunluğu sendromu*. Tanımlar, kavramlar ve sınırların yarattığı güvence ve düzeni yitirmekten korkarız. Düzen *neden-sonuç* ilişkisi ile yaratılan dizi (seri) boyunca geri dönülmez biçimde hep ileri doğru yürür. Tüm belirsizlikler ve olumsallıklar dizinin dışına itilir. Bu kısıtlı ekonomi yaşam coşkusunun nasıl sağaltılamaz bir *saldırganlığa* dönüştüğünü gösterir. Garip görünse de korkaklık artık bir saldırganlıktır. Dizi ivedilikle varoluşun praxis'ini bozar. Ölüm, sevinç, aşk, hüzün, melankoli, umut, kaygı dostluk farklı kavramların bekçiliğinde biri birinden habersiz alanlara tutsak edilir. Her öğe belli bir tekniğin araştırma nesnesine dönüşür. Her teknik ise bir bilgi felcine yol açar.[3] Bilgiyle uyuşur insan. Klinik bir *mathesis*'e dönüşür: Ruh için tanılar, gövde için tanılar. Bu tanılar bolluğunda yaşadığımız tek şey çelişen bilgilerin yarattığı tutarsızlığı gidermek olur: *"Bol domates yemen lazım. Prostat kanseri olmanı engeller. Aman aman eğer böbrek taşı sorunun varsa domatesten uzak dur! Ölenle ölünmez bu yasın da çok uzadı. İşini aksatıyorsun. Bu ne hüzün doktora gitsen hani ilaç falan verir. Bırak onu ya! Sevgin kör bir tutkuya dönüştü. Bul kendine uygun birini. Bak yaşında geçiyor."* Bilgi felcinin başka bir görünüşü ise *either/or* mantığını kucaklamasıdır. Dizin içine alınmayacak, neden-sonuç yasasını bozacak ve anlık yararı olmayan her şey dışarıda bırakılmalıdır. Öykü burada bitmiyor elbette. *Dünyayı mathesis'e (niceliksel bir ağ) dönüştürerek saldırganlaşan insan kendisini de klinik bir mathesis'e dönüştürüyor*. Geriye dönülmez bir çizgide ilerlerken saldırganlığına *zaman*'ı da ekliyor. Daha

---

[2] Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press, 2003. S. 1-5. Nancy gramer tutkunluğunu Heidegger'den verdiği bir örnekle taçlandırır. Ölümü belli bir anlam içine sıkıştırma eğilimindeyiz. Elbette bunu araştırma nesnesi yaptığımız alana bağlı kalarak yaparız. Ancak varoluşun kaçınılmaz olan bu öğesini varoluşun tüketilemez devinimi içinde ele almak zorundayız. Yalnızca bu yolla ona ilişkin bir anlam oyunu başlatabiliriz. "Ölüme doğruyum" ya da "ölüyorum" dediğimizde ölümde özgürleşir ve biz de ölüme doğru olmanın açtığı özgürlüğü-anlam oyununu-duyumsarız.

[3] İngiliz-Amerikan ozan T. S. Eliot, İngiliz düşünür Bradley felsefesinden etkilenerek özne-nesne ayrımına dayalı Dünya deneyiminin yalnızca ampirik getirisi –bilgi– olan sınırlılığını bilgi felci olarak niteler. Ozanın *Wasteland* şiirini yorumlayan Jewel Spears Brooker ve Joseph Bentley yapıtlarında (*Reading The Wasteland.* University of Massachusetts Press, 1990, sayfa 84) bu kısıtlı dünya deneyimine Eliot'ın *Burnt Norton* şiirinin beşinci bölüme göndermede bulunurken Amerikalı şair Pound'dan yardım alır. Pound'un poetik imge tanımını düşüncenin doğuş ve parlayışına uygulayabiliriz. Pound'a göre, poetik imge tek bir an'da algılanan tek bir entelektüel ve duygusal tümleşiktir. Bunun düşünce için karşılığı erotik imgelem olarak önerilebilir.

doğrusu zamanı saldırganlaştırıyor.[4] Pynchon'ın güzel ifadesiyle zaman sömürülecek ve kullanılacak bir kaynağa dönüştürülüyor. Bu çizgisel ilerleyiş yaşamın büyüsünü yoklayacak her şeyi kendi yatağında sürüklüyor. Neden mi? İyi ve güzele kaçınılmaz ve güvenli ilerleyiş. Artık fazlalık olan imgelere, ruhu besleyen geri dönüşlere ve düşsel zenginliğe gerek yok. Onlar yararcı-iyimser ve ne olacağı önceden kestirilmiş şeylerin akışı dışında tutulmalıdır. Ancak bir yararları var elbette. Onlar bilinen ve kontrol edilen büyük düzenin vebalı alanını temsil etmelidir. Böylece bilinmeyenin terörü düzene karşı duranlar için bir şantaj aracı olarak kullanılabilsin! Pynchon'ın deyimiyle bu suni kaynak-zaman-verimliliği, düzene bağlılığı, tinsel olandan uzaklaşmayı ve tüketilecek olanları estetik bir haz dokusu ekleyerek çılgınca üretmek. Her şeyin yerli yerine oturacağı anları beklemenin edilgenliğinde düşünceye asla yer olmayacaktır. Düşüncenin düşünce olarak ortaya çıkma olanağı eylemle ilişkilidir. Entelektüel korkaklık ya da tembellik bu ilişkiyi yok sayarak bizi düşünceden uzak düşürür. Heidegger bu ilişkinin doğasını *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı yapıtının daha ilk satırlarında anlatmaya başlar: "Eylemin kökeni üzerine yeterince kararlı biçimde kafa yormuyoruz. Eylemi yalnızca bir etkiye neden olan [şey] olarak görüyoruz"[5] Daha şaşırtıcı bir sözü de var: Düşünce düşündüğü için eylemleşir. Düşünmek varlıkla insanın özü arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Eyleme dönüşen, bir şeyi özünde kucaklamaktır. Onu olanaklı kılmak, dahası sevmektir. Olanaklı kılmak sevmenin ta kendisidir. Sevmek bir şeyi gözetmektir. Gözetmek bir şeyin kendi telos'u (sınırları) içinde kendi olmayı gerçekleştirmesidir. Dolayısıyla düşünmek olanın kendisi olarak açığa çıkmasına tanıklığın eylemliliğidir. Nancy'nin ifadesiyle, "düşünmek açığa çıkmanın –sense–kendini kendi eylemi olarak arzulamasıdır."[6] Bu arzunun çekiminde saldırgan, küstah ve dünyaya hükmetmenin hazzını yaşayan bir "ben"in yerini, açığa çıkma eylemliliğinin içinde oluşan ve hep bu eylemliliğin içinde oluşmaya devam eden alçakgönüllü bir insan benliği alır.

ACEDIA

Yedi ölümcül günahtan biri. Hıristiyan inancı da Tanrı'ya yüz çevirme olarak anlamlandırılan bu miskinlik aynı zamanda çağdaş insanın zihinsel

[4] Bu yazı Thomas Pynchon'ın *The Gravity Rainbow* romanıyla boğuşma dönemine rastladı. Zamanın geriye dönülmezliğinin politik/ideolojik boyutu betimlemeleri ve *acedia* yorumları bu romanın düşünsel parfümünün etkisidir.

[5] Martin Heidegger, *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 239-243.

[6] Jean-Luc Nancy, *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press, 2003, s. 176.

huzursuzluğunu ve hüznünü de yansıtmaktadır.[7] Pynchon çizgisel zamanın ince protestosu için bu ölümcül günahı olumlu bir biçimde kullanır. Ancak miskinliğin kendi içindeki garip salınımmı öne çıkarmayı da göz ardı etmez. Çarpıcı olmasını dileyerek bu iki özelliği Pynchon ve Dalsgaard'ın yorumlarım[8] birlikte kullanarak sunmak isterim. TV önündeki koltuk bağımlısı çağdaş insan ve *Hamlet*. Miskinlik ölümcül olunca, ölümün kendisi tüm öyküyü sürükleyen bir öğe olarak öne çıkar. Hamlet yaşamın akışı içinde nasıl karşılayacağını kendisinin de bilmediği babasının öldürülmesi ve annesinin amcası ile evlenmesi durumuna huzursuz ve zehir gibi işleyen bir zihin ile yanıt verme çabasına babasının ruhuyla karşılaştığında itilir. Zamanın dışından gelen ve zamanı ters işleten ölü ruhu Hamlet'in kuruntularını başlatır. Hamlet'in durumu bize örtük olarak çizgisel zamanın sanıldığı gibi doğruyu ve olması gerekeni yansıtmadığını gösterir. To be or not to be (olmak ya da olmamak) bu doğru gitmeyen işleyişin ağırlığına bir tepki olarak doğar. Ya zamanın bildik işleyişini seçeceksin ya da baba ruhunun işaret ettiği tekinsiz bir Dünya'da yaşamayı arzulayacaksın. Ölümcül olana yanıt ölümden geliyor. Başka bir biçimde yaşamak için ölümü istemek. To be: bu akışın mantığını kabul etmek, not to be: ölümü başka bir yaşam için umut olarak görmek. TV izleyen insan elbette edebiyatın geriye doğru ilerletebildiği Hamlet dünyasında yaşamıyor. Ancak dünyaya yüz çevirme ve bunun yarattığı kayıtsızlık TV önündeki insanın gizil zihinsel huzursuzluğunu yaşadığı sahte rahatlıkta gösterir. Kendi imgesel gücünü TV ekranından fışkıran keyfî imgelere teslim eden çağdaş insan izlediklerine hep aynı güvenli uzaklıkta durur. TV önünde tükettiği sıvı ve hazır gıdalar rahatlığına rahatlık katar. Bu insan bitmeyen huzurun getireceği huzursuzluğun kaynağı olarak koltuğunda öylesine oturur. Dizini kıracak zaman dışı bir ruh, bir düş, bir fantezi ya da ölüm düşüncesi ne zaman ruhuna dokunur dev soru işareti olarak kalır.

Düşünme İtkisinin Yitirilişi

Sevgi yerine sürekli tüketim daha çok tüketim için yatırım çılgınlığının hüküm sürdüğü toplumsal yaşamda düşüncenin kendini eylem olarak arzulaması olanaksızdır.[9] Bir şeylere sahip olma çabasıyla yaşama bu kadar yakın olunca sorgulanacak bir şey de kalmaz. Sorgulamayı başlatacak ne

[7] Thomas Pynchon, *Nearer, my Couch, to Thee.* The New York Times Book Review 6 June 1993.
[8] Inger H. "Perchance to Dream: Clock Time and Creative Resistance Against the Day." Sascha Pöhlmann (Ed). Against the Grain. Reading Pynchon's Counternarrative. New York: Rodopi, 2010 içinde. Sayfa: 81-96.
[9] Bernard Stiegler, *For A New Political Economy.* Cambridge: Polity Press, 2010, s. 6.

bir itki ne de ruh hali (Stimmung) vardır. Düşünme merakla başlar sözünü minyatür felsefe sohbetlerinde dile getirmeyen yok gibidir. Ancak merak önceden bilinen şeyleri olması gereken yere oturtmak saplantısından öteye geçmez. Düşünmek için artık-görünürde işe yaramayan-bir şey gerekiyor. İşte merak bu artıkla başlar. Bu artığı "düşünce ile somut yaşam arasındaki bağ"ın büyüsü olarak tanımlayabiliriz.[10] Kuramsal bilgi ile donatılmak ya da bilgi ile aşırı yüklenmiş olmak sorgulamayı başlatmaz. Sözü edilen büyü ruhunuzu baştan çıkardığında, büyülenmeye açık olduğunuzda şeylerin tüketilemez dünyasına kilitlenirsiniz. Düşüncenin ve düşünürün yazgısını betimlerken Heidegger *Parmenides* adlı yapıtında bu büyüsel dünyaya kilitlenmenin öyküsünü Aristoteles'in *Nicomakos'a Etik* yapıtından bir alıntı yaparak başlar.[11] Adı geçen yapıtta, Aristoteles düşünürün "artık," "şaşırtıcı," "güç" ve sıradan insanın yararlı bulmadığı şeylerle uğraştığını belirtir. Düşünür modern terimle "arayüz"dedir (interface). Heidegger'in uzunca tartıştığı *Daimonion*-terkedilmişlik unutulmuşluk alanı. Ancak bu unutulmuşluk bilinç düzeyinde bir unutulmuşluk değildir. Varlığa gelmenin imlerini barındıran büyüsel ancak gizlenmiş bir alan. Sıradan olanın kendi parlaklığında parladığı açığa geldiği dev bir oblivion. Düşüncenin kendini eylem olarak arzulamasının zaman-mekân aralığı bu terk edilmişlik alanının kıyısında durarak açığa çıkanın güzelliğini temaşa etmektir. Düşünce istencin istenç olarak kendini sürdürmesinin koltuk değneği değildir. Düşünce eylemin ve yaşamın kendisidir. Aristoteles en iyi yaşam düşünürün yaşamıdır dediğinde kılgısal bilgeliği bir teselli olarak sunmuştu sıradan insana. Düşünürün çılgın ve büyülenmiş ruhu, bir teselli yaşamı yaşıyor olmaması onu yaşamdan uzak tutmaz. Tam tersine düşünen insan yaşadığı toplumun vicdanıdır. Bu hem politik hem de metafizik içeriği olan bir vicdandır. Eğer mutluluk diye Türkçeleştirdiğimiz *Eudaimonia* daimonion'un açığa çıkması varlığa gelmesi ise buradaki *Eu* düşünürün iç sesidir-açığa çıkanın ölçüsü olarak. Henüz açığa çıkmamış olanın açığa çıkma sürecine tanıklık ve onu dillendirme.[12] Böyle bir ses vicdandır. Yaşama kucak açmanın dev sorumluluğunu yüklenmektir.

[10] Michael A. Peters, *Heidegger, Education and Modernity*. Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2002, s. 32
[11] Martin Heidegger, *Parmenides*. Indianapolis: Indiana University Press, 1992, s. 100.
[12] *A.g.e.*, 117

Birlikte yaşama yazgisallığı

Düşünürün ve düşünme etkinliğinin yaşamı kucaklamasını düşünürün sorumluluğunu açımlayarak anlayabiliriz. Yaşama coşkusuna birey tek başına sahip olamaz. Yaşam birlikte yaşamaktır. Politik vicdan ve eylemlilik birlikte yaşam deneyiminde açığa çıkar. Bu deneyim birlikte oluşun Hobbes düşüncesi türünden deneyimlenmesi değildir. Başka bir ifadeyle birlikte yaşamın zorunluluğu ya da keyfiliği içinde deneyim değil, *birlikte yaşamanın deneyimi* deneyim olma konumuna sahiptir. Yaşamın birlikteliğini en iyi ifade eden şey ekmeği paylaşmadır. Yaşam yoldaşlıktır. Yoldaşlık ise paylaşmaktır: Ekmeği aşı paylaşmak. *Companion* sözcüğünün kökensel anlamı da buna işaret eder. Com-birlikte, panis-ekmek. Ekmeği birlikte paylaşmak bölmek.[13] İnsan paylaşıcı, katılımcı, dost ve gözeten olarak yaşamını sürdürür. İnsan kendi başına bir öz-bilinç, klinik ve pragmatik ve ekonomik bir öğe değildir. Düşünme topluluğun vicdani eylemliliği olarak düşünmenin düşünme olarak sürdürebilirliğinin de gözeticisidir. Birlikteliğin sesi olmayan bir düşünce soluk bir imge olarak kalır.

Son söz: "Düşünce kökensel özelliklerini yitirdiğinde okullarda bilgi konusu olur." Martin Heidegger.

[13] Gavin Miller - Alasdair Gray, *The Fiction of Communion.* Amsterdam: Rodopi, 2005, s. 16.

FELSEFEDE HAKİKATE YÖNELİK SAF İLGİYİ UYANDIRMAK ÜZERİNE

Güçlü Ateşoğlu*

Hegel'in, "Kim Soyut Düşünüyor?" başlıklı, ona ait olup olmadığı konusunda okuyucuyu şüpheye düşüren, kısa ve ironik yazısındaki ifadelerin bir benzerini kullanarak konuşmamıza başlayalım: "Hakikat mi?" "Ona yönelik saf ilgiyi uyandırmak mı?" "Canını seven kaçsın!"[1] Metafiziğin yüzyıllar boyunca temel konusu olan "hakikat"i Kant, "*hakikî* bir metafizik"in gelecekte ortaya koyulması talebiyle "mekânı cennet" olmayan bir başka yere göndermedi mi? Peki, biz fani varlıklar, o hâlde neden hâlâ hakikatten dem vuruyor, yaptığımız işin hakikî olup olmadığı yönünde birbirimize –açıktan olmayan– imalarda bulunuyoruz? Zor bir soru, cevaplanması da bir o kadar güç! Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun *Arayışlar* ve Zeynep Direk'in "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu" başlıklı çalışmaları[2] bağlamında bu soruya –eksik olacağını baştan teslim ederek– cevap vermeye çalışacak, sonrasında felsefenin toplumsal olanla buluşma noktala-

* Y. Doç Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

[1] G.W.F. Hegel, "Kim Soyut Düşünüyor?", çev. Hakkı Hünler, *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2013, ss. 54-61.

[2] Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Arayışlar*, İletişim Yay., İstanbul, 2009; Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, haz. *Defter* ve *Toplum ve Bilim* Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Metis Yay., İst., 1998, ss. 69-80.

rından birinde, felsefe-din ilişkisi çerçevesinde kendi düşüncelerimi ortaya koymaya çabalayacağım.

***

Öncelikle bu hakikî olmayış formlarını üreten şeyin, bir başka deyişle olgunun kendisinin negatif belirleniminin, onun eleştirisinin *Arayışlar*'daki izlerini sürelim; daha sonra da, pozitif belirlemeye geçmek suretiyle hakikate yönelik saf ilgiyi uyandırmaya çalışalım. Nalbantoğlu'nun eleştirisinin merkezindeki kavramlar ya da öğeler kanımca şunlardan oluşmaktaydı: Bilgi üretme sürecindeki "yönsüzlük", "dünyayla hakikî anlamda bir derdin olmayışı", ontolojik bir kaygının olmayışından ve düşünsel etkileşime kapanmaktan kaynaklı bir "yalıtılmışlık" ya da "yalnızlık", bir tür "bellek yitimi", "*çağı yakalama* sahte mücadelesi", "kesinlik" tutkusunun eşlik ettiği "dar uzmanlaşma", kul olmayı bile-isteye seçen memur akademisyenlerin türemesi, "güvensizlik" hissinin verdiği "her şeye sahip olma" güdüsü ve son olarak, tüm bunların kişide yarattığı dışa karşı *ressentiment*, kendi varlığı karşısında da bitmeyen bir "sıkıntı" ve "huzursuzluk" hâli.

Tüm bu saptamaların birbiriyle yakından ilişkisi var ve hiçbiri bir diğerinden bağımsız değil şüphesiz. Günümüz dünyasında, aşırı hazımsızlığa dayalı bir "*çağı yakalama* sahte mücadelesi"dir gidiyor. Yüzyılların tekrar tekrar sormuş olduğu varlığa ilişkin temel sorular, "dünyada gerçekten de oluş" sorusu bir kenara bırakılmakta; Nalbantoğlu'nun deyişiyle, "ne bir insan ne de bir kuruluşun aktif unutma çabası gerekmeksizin, bir kanıksama, bir 'unutum', toplumumuzun bilinçaltında gerçekleşivermiştir."[3] Burada "yönsüzleşme"yle kastedilen şey, geçmişi tamamen unutma ve geleceğin içerisine bodoslamasına ve kör biçimde dalma, geçmiş-şimdi ilişkisinin herhangi anlamlı bir temelde dert edilmediği noktasında, bilgi üretme sürecini sözde rasyonel şablonlara uygun bir şekilde düzenleme gösterişçiliğine düşülmesidir. "Giderek hızlanan bir zaman baskısı, bunun da getirdiği büyük bir psikolojik baskı vardır. Böyle bir durumda ne taş taş üzerine konulup bellek oluşturulabilir ne de böyle bir şey istenmektedir. Niye istenmez? Çünkü meta dolaşımında, malların çok çabuk devridaime girip çıkması, yani hızla tüketilmesi istenir ki, yeni bir şey, iyi kötü, özünde bitmemiş bir biçimde piyasaya sürülebilsin. Bunun her türden tüketicileri –düşün tüketicileri de dâhil– yönsüzleştirdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu işleyiş belleğin düşmanıdır ama çağa şimdilik hükme-

[3] Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağda *Universitas* Kavramına Ne Oldu?", *Arayışlar*, s. 13.

den süreçlerin de gereğidir."[4] Peki, bundan akademi ve felsefe âzâde mi? Hiç sanmıyorum! Batı kaynaklı felsefî görüşlerin ya da kavramların, mal bulmuş Mağribî gibi ülkemiz düşün alanına hemen devşirilmesi, dolaşıma sokulması ve kolayca tüketilerek çabucak unutuluvermesi, bunun en açık örneği. Bunun önüne neden bir türlü geçilemiyor, cevabı çok açık: "[R]asyonel çizelgelere göre her şeyi tanzim ettiği halde hiçbir şeyi yetiştiremeyen… ya da aşırı anlamsız ve insafsız bir zaman anlayışıyla zor bela yetiştirilebilen bir dünyada" yaşıyoruz da ondan; zaten "kapitalizm hiçbir şeyin tamamlanmasına fırsat tanımaz."[5] Hâl böyle olunca, "*deadline*'lara göre koşuşturup yarım yamalak iş yetiştirme gösterişçiliklerinin pek arttığı, öte yandan bunun psikolojik ve hattâ bedenî bedellerinin eskiye göre çok daha fazla ödendiği bir dünya"[6] üzerine düşünmeye de imkânımız kalmaz. Burada akademisyen sahte ahlâkçı bir kimlikle karşımıza çıkmakta, hâlihazırda karşımızda bulduğumuz ama kendi kendimize her daim eleştirdiğimiz üniversiter yaşamın yeniden ve hep yeniden üretimi mevcut olmaktadır. Selâhattin Hilâv'ın veciz ifadesiyle bu akademisyen tipi, "… kendi iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, istek nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayımdan (iradenin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek, onunla dolayımlanmak diye bir şey yok[tur]; bir kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu[dur] ('gücü gücü yetene' deyiminde belirtildiği gibi). Bu da, korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, ikiyüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açgözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görünmenin*, yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar."[7]

Weber'in deyişiyle, "vahşi bir oyuna dönüşmüştür akademik yaşam" artık. Bilim insanı, bundan böyle meslektaşıyla ya da öğrencisiyle özgür bir iletişim ve söyleşmek yoluyla bilgiyi arayan, "arayış" içindeki bir şahsiyet olmaktan çıkmakta, âdeta bu bilgilenme sürecinin ve etkileşimin dışında olmayı kendi iradesiyle istemekte, bu sayede arayan değil, kaçan ve

[4] Orhan Koçak, Tanıl Bora, Ulus S. Baker ve Ahmet Çiğdem, "Hasan Ünal Nalbantoğlu'yla Söyleşi – *Seçkinyalnızlıkta Başkalarıyla Söyleşmek, Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolae In Honorem*, der. Adile Arslan Avar ve Devrim Sezer, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 27.
[5] *A.g.e.*, s. 27.
[6] *A.g.e.*, s. 28.
[7] Selâhattin Hilâv, "Doğu, Korku ve Birey", *Felsefe Yazıları*, YKY, İstanbul, 1998, ss. 297-8.

yalıtık, yalnız olmayı seçen bir birey hâline gelmektedir. Artık üniversiteler bir "rızık kapısı", yeknesak bir müfredatın kuru ve mekanik bir dille öğrencilere aktarıldığı, "doğrularıyla ve yanlışlarıyla birlikte ve zevk alınarak öğrenilen bir bilgilenme süreci"nin ezbere ve kolayca öğrenilebilir bir ilmihâle dönüştürüldüğü yapılar hâline getirilmektedir. Bütün bu söylenenler, "cesaretini yitiren hadım edilmiş bir çağ"ın, hakikatin emrinde olmamakta inat edip bu durumu sürdürmesine ve "[b]akışını, içinde sadece kendi moral bozukluğunu ve utancını gördüğü bir resimden endişeli bir şekilde başka tarafa çevire[n]"[8] akademisyene işaret etmektedir. Ne yazık ki genel anlamda akademisyenin uğraşı, karşısındaki genç takipçilerinde yarattığı moral bozukluğunu sürdürmekte ve geleceğe ilişkin yargılarda ve felsefî uğraşın kendisinde bu moral bozukluğundan onu koruyacak sezgiyi oluşturmada başarısız kalmaktadır.

"Yakalanan çağ"da artık, Heidegger'in deyişiyle, düşünüre yer kalmamakta, "düşünür kaybolmakta" ve onun yerini, "araştırma projelerine gömülü araştırmacı tipi" almaktadır.[9] İlle de proje hazırlamaya gerek yok; çünkü çekiç-balta resimleriyle donatılmış bir Heidegger sunumunu slayt gösterisiyle yapmak, içi boş "Descartes ve Heidegger", "Hansel ile Gratel" başlıklı yazılar yazmak da yeterli olabilir. Diğer sosyal bilimlerde araştırma projelerine gömülü olarak sürdürülen akademik yaşam formu felsefe dünyasını da hâkimiyeti altına almaya başlamakta, "güya" disiplinlerarası ve uluslararası soslu, derinliksiz ve fazla emek harcanmaksızın yürütülen çalışmalar proje adı altında servis edilmekte, akademisyenin "hakikî tanınma/kabul görme çabası", kolayca, "profesörler arası dayanışma"yla bir iktidar iradesine dönüşmektedir. Nalbantoğlu'na tekrar kulak verelim: "Bilgeliği derinleştirmekten çok bunlardır onun çalışmasına öylesine kesinlik veren. Araştırmacının artık evinde bir kitaplığa ihtiyacı yok [Gerçekten de, evinde kütüphanesi olmayan felsefe profesörleriyle karşılaşabiliyoruz Türkiye'de –g.a.]. Dahası, kendisi sürekli bir hareketlilik içinde. Toplantılarda pazarlık yapmakla, malûmat toplamakla meşgul. Yayınevleri ile sözleşme imzalıyor. Yayınevleri hangi kitapların yazılması gerektiğini onunla birlikte belirliyorlar."[10]

Şu an üniversite çatısı altında projeler en önemli çalışmalar hâline gelirken, uzun süredir içerikleri hafifletilen, lisans ve lisansüstü seviyeleri arasında pek de bir fark olmayan derslerin, Avrupa Birliği müktesebatına uygunluğu içinde kredileri eşitleniyor, yeni dersler koyuluyor, sempoz-

[8] J.G. Fichte, "Bilim İnsanının Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", *Alman İdealizmi I: Fichte*, haz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., Ankara, 2006, s. 150.
[9] Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Modern Çağda *Universitas* Kavramına Ne Oldu?", *Arayışlar*, s. 18.
[10] *A.g.e.*, ss. 18-9.

yumlar yapılıyor ve ardı ardına yeni dergiler hazırlanıp herkesin makalesi "ivedilikle ve rahatlıkla" yayımlanabiliyor; birlikte bilmenin ve anlamanın hakikati yerine iktidar iradesi adına herkesin her yerde "görünmesi" *sağlanabiliyor*. Peki, üniversiter yaşam ve onun yakın çevresindeki bu hummalı koşuşturma ve ulvî amaçlar akışı içinde "o eski temel sorular" nereye gitti? Ya da bu eski sorularla kim ilgileniyor? İnsanı ilgilendiren bütün alanlara yönelik her türlü ciddi araştırma, düşünme ve anlama çabasının esas özelliği olan "yoğun çalışma" ya da "titizlik" diye çevrilebilen *Die Strenge* ile çağımıza özgü, yavan ve bir o kadar da sahte bir bilimsellik iddiasını güçlendiren "kesinlik" arasındaki ayırım bize yol gösterici olabilir mi? Heidegger'den alıntılayarak şöyle devam ediyor Nalbantoğlu: "Teknolojik-endüstriyel uygarlığın dünyaçağı [*Das Weltalter der teknologisch-industriellen Zivilisation*] adım adım artan bir tehlikeyi beraberinde getirirken, bunun temelleri üzerine çok az düşünülmekte. Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin [*das Besinnlichen Denkens*] o temelden diriltici etkisiyle sesini duyuran hakikati yaşamak artık olanaksız. Bu alanlar saptırılarak uygarlık endüstrisinin araçları haline geldiler. Bunlarda barınan dil de kalıcı bir biçimlendirme gücünden yoksun, o uçup giden hızlı malûmat akışı içinde yitip gidiyor."[11]

Bu aktarımdan sonra Nalbantoğlu'nun iddiası, tam da yukarıda söylenen nedenden ötürü, o eski temel soruları tekrar canlandırıp "daha da inatla" ve defalarca üzerinden geçerek tartışan "*sorgulayıcı* bir düşünce"ye gerek olduğu yönünde: "[Ö]yle sorular ki, sürekli yenilenen dünyadaki ölümlülerin huzursuz gürültüsünü bastırsın."[12] Bunu gerçekleştirmenin *Arayışlar* bağlamında birkaç yolu var görünüyor. Bunlardan biri, bilimsel ya da felsefî bilgi pratiğinin ortaya koyuluşunda, bu yaratma sürecinin hiçbir otoriteye yaslanmaması gerektiği. Bu düşünceyi, Nalbantoğlu, özellikle Kant'ın *Fakülteler Çatışması* eseri merkezinde ele alıyor. Kant'ın çağında felsefe, diğer disiplinlere onların yerini bildirmede ve onlardaki tek tek hakikat iddialarını yönlendirmede ayrıcalıklı bir konuma sahip olmalı; böylelikle de, diğer disiplinler karşısında bağımsız bir duruş sergilemeli, "devletin sultasından bağımsız ve özgürce düşünebilen, kulluk yerine yurttaşlık yanı ağır basan insan yaratma"yı[13] hedeflemelidir. Tabii, bu saptama, felsefe ile diğer disiplinler arasındaki bir ilişkinin çok ötesinde, akademinin kendi içindeki örgütlenişinde de bize bazı ipuçları vermektedir. Pazar ve devlet güdümündeki politikalara, ve de onların üniversite içerisindeki gönüllü kullarına karşı akademisyen, gerektiği za-

[11] *A.g.e.*, ss. 21-2.
[12] *A.g.e.*, s. 22.
[13] *A.g.e.*, s. 25.

man taşın altına elini sokabilmeli, kendi bilgi üretim sürecinin bu politikalardan etkilenmeyeceği yanılsamasına karşı "*sınırlı da olsa* eleştiri gücü"nü elinde tutmayı bilmeli ve bu yönde medeni cesaretini göstererek "eylemeli"dir. Aksi takdirde, "malûmat hâline gelen bilgi artık bütün diğer insan ürünü şeyler gibi metalaşm[akta] ve bilgi üreten kişi, belirli bir uzaklıktan bu bilgi üretilen süreci derinlemesine düşünmeyi başaramamakta, hatta sürecin kendisini unutmaktadır."[14] Hâl böyle olunca, hakikî bilgiyi amaçlayan akademik bilginin ve bu bilgiyi üreten emek-gücünün "mal" olarak alınıp satılmasını gerekli kılmaktadır. Bu sürecin belirli bir mesafeden derinlemesine düşünülmesi başarılamadığı takdirde, felsefenin diğer disiplinlere "*Universitas*ın hakikati"ni söyleyebilme gücü elinden alınacak, felsefe alanı parçalanarak, birer uzmanlığa ve akademik bir mesleğe dönüşecektir.[15]

"Felsefenin içine düştüğü bu durumun diğer disiplinlere çıkarttığı fatura", Nalbantoğlu'nun deyişiyle, "felsefî eleştirinin yokluğunda onların tekno-bilimsel dünya metafiziğinin giderek daha fazla kölesi olmalarıdır."[16] Eğer felsefenin pragmatik kaygılarla ve çağın getirisi olarak bir meslek hâline gelmesine, dahası birer albenili "paket servisi"ne dönüşmesine izin vermek istemiyorsak, *contemplatio*nun, tefekkürün en fazla gerçekleştiği alan olan felsefede bu tefekkürün daha da fazla yer etmesinin uygun koşullarını sağlamalıyız; zira ancak bu sayede yeni bir dilden, hakikate yönelik saf bir ilgiyi uyandıran ve uyandıracak olan süreçten, kendimizden daha emin bir şekilde bahsedebiliriz. Bireylerin ezik, kendini sürekli tüketen ve kendinden sürekli sıkıntı içinde yalıtılmışlıklarına teslim olmalarından kurtulmalarının yolu, bu yolla "özgürce düşünen insanlar" yetiştirmekle olur.

Böylesi bir hakikati işler kılan bilim insanının uğraşı, başka yaşam modelleri karşısında ve onların dışında, "*özel* bir ayrıksılığı", "bilerek seçilen bir dünyada-yer tutma"yı, "özel bir yaşam uğraşısını yaşam biçimi olarak *bilinçli* benimse[me]"yi gerektirir.[17] Bilinçli seçiş, gene bilerek, başka yaşam ve uğraş biçimlerinden vazgeçmeyi beraberinde getirmekte-

---

[14] *A.g.e.*, s. 31. Biri, daha önce, "hakikat bütündür" demiş, başka biri de çıkıp, bu düşünceye yönelik olarak ve kültür endüstrisinin eleştirisi adına, ama sığ ve gelip geçici bir düşünceyle, "bütün yalandır" mı demişti acaba?

[15] *A.g.e.*, s. 32. Felsefenin, en genelinde ise bilimsel bilginin alanının parçalanarak birer uzmanlığa dönüşmesine karşı ilk eleştiriyi, Heidegger'in sıklıkla meydan okuduğu Descartes'ın yapması ironiktir. Bu minvalde, Descartes-Kant-Fichte-Hegel çizgisinin felsefî dili ile Vico-Schelling-Heidegger çizgisinin felsefî dili arasında bir ayırıma gidilmesi gerektiği, bu ayırım ve tercih ile *contemplatio*nun, tefekkürün şekillenmesi gerekeceği açıktır.

[16] *A.g.e.*, s. 32.

[17] Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş.", *Arayışlar*, s. 46.

dir. İşte, Nalbantoğlu'nun sıklıkla yazılarında değindiği *daimon*, bu dünyada-yer tutma ve başka şeylerden vazgeçişin kolay olmadığı gerçeği karşısında, bu beceriyi gösteren kişiyi bulan ve ona ne yapmasını değil, ne yapmamasını söyleyen şeydir. Bilimsel-akademik özgürlüğün hiç kimsenin tekeline ve denetimine teslim edilemeyeceğinin göstergesi, kul değil özgür yurttaş olan bilim insanının zihninde çakan hakikat ışığıdır. Akademik hak ve özgürlüklerin kimse tarafından "bahşedilmediği" ya da "bağışlanmadığı" gerçeğinden hareket eden bilim insanları için, bu denetim ve baskının "getirebileceği sinmişliğe karşın, bilimin özgürlüğünü dışarıdan sınırlayan ve tehdit eden önlemlere karşı bu daracık alanda kendi ince yöntemleriyle yaşatmak bir görevdir."[18]

***

Şimdi de, Zeynep Direk'in daha önce andığım makalesinden yola çıkarak Türkiye'de felsefecinin/filozofun belirleniminin (*Bestimmung*) ne olduğuna bir bakalım. Direk, makalesinde, [*Wissenschaft* anlamında değil, dar anlamında][19] "bilimin ilerlemenin anahtarı olduğu inancıyla, felsefe[nin] de bilim üstüne bir düşünce faaliyeti olarak tasarlan[dığını]", "[b]u nedenle, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölüm[ünün] 1933 yılında zamanın en ünlü pozitivisti olan Hans Reichenbach'ın başkanlığında 'kurul[duğu'nu]" belirtiyor.[20] Böylelikle iktidarın istediği tarzda ve yöntemde, eş deyişle bilimin tek ölçüt olarak düşünüldüğü tarzda bir felsefenin "*hakikî* felsefe" olacağı yönünde bir düşünce ortaya çıkmıştır. Burada bir "kurucu edim" işin içine karışmakta, –yukarıda başka bir bağlamda değinsem de burada da işler kılınabilecek– geçmiş-şimdi ilişkisinde bir "süreklilik ve bellek yitimi" yaratılmakta ve açık bir biçimde "kopuş" lehine bu bellek yitimi teşvik edilmektedir. "Kurucu edim felsefeyi kavrayış biçimimizi değiştirmek istemektedir, ama eğer bu kavrayış biçimi doğru olansa, o zaman gerçek anlamda bir felsefe eğitiminin ya da kültürünün daha önce ülkemizde bulunduğu toptan yadsınmış olmaktadır. Bu durum karşısında sorulması gereken… soru, '[h]angi felsefe yoktu bizde?' ya da '[n]e demektir felsefenin yokluğu ya da varlığı?' sorusudur."[21]

Düşünce tarihinde, en genelindeyse insanlık tarihinde, insanın yapıp etmelerinin tamamının tek bir amaca, "dar anlamda" bilimin gelişimine varan ve de "yaratım" denen edimsellikler alanının bütününün sadece bu "dar anlamda" bilimin himayesinde kendisine yer bulmasında bir sorun

[18] *A.g.e.*, s. 53.
[19] Bu konuda ayrıntılı bilgiler içeren bir kaynak için bkz. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Güçlü Ateşoğlu (haz.) *Alman İdealizmi I: Fichte*.
[20] Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", s. 69.
[21] *A.g.e.*, s. 70.

var görünmektedir –aynı şey, "katbekat", din için de geçerlidir. Direk, makalesinde, Reichenbach'ın, "[f]elsefe tarihini çağdaş bilime varan teleolojik bir süreç olarak ele al[dığına]"[22] işaret ediyor. Nihaî anlamda bir telos olmasa da, "acaba Türkiye'de felsefenin bir telosu var mı?" sorusunu sormadan edemiyoruz; soruyu biraz daha yumuşatalım: Badiou'nun "Fransız Felsefesinin Macerası"[23] başlıklı makalesinde belirttiği üzere, Descartes'tan günümüze Fransız felsefesinin temel vurgusunun özne olduğunu, felsefenin bu merkezî kavram üzerinden bilim ile, psikanaliz ile, edebiyat ile ilişkilendirilerek evrildiği düşüncesinden hareketle, Türkiye'de felsefenin buna benzer bir macerasını ne ölçüde dillendirebiliriz? Ancak bunu yaparken, "sosyoloji çırpması bir felsefe"[24] macerasına girişmeden ve vakanüvisliğe bulaşmadan… Bu soru, bizi, kavramsal analiz için yeterliliği olmayan bir süreklilik, gelişme ve gelenek olgusuyla baş başa bırakıyor. Her ne kadar "Türkiye'de felsefî bir gelenek oluşturmak" konulu –kimi zaman iyi niyetli ve nitelikli emek gerektiren– çalışmalara yer verilmeye çalışılsa da, sonuç hep kendi iktidar arzularını tatmin etme yolunda bir şeyler yap*tır*maya çaba sarf eden "kurucu edimler"in nafile vakanüvisliğine dönüşüyor.

Rönesans ve Aydınlanmayı yaşamamış toplumların laikleşme sürecinde geri kalacakları önesürümü sorunlu görünse de; felsefe-din, kopuş-gelenek ilişkisinin soyut karşıtlıklarda kalmaması için kavramsal yönden bir hesaplaşmaya gidilmesi gerektiği açıktır.[25] Bu sayede, ancak, karşıtlığın bir yanının taraftarlarının kendi farklı farklı ama sunî iktidar alanlarını oluşturmalarının önüne geçilebilir diye düşünüyorum. Hem 1933 öncesinde bu topraklarda felsefenin olmadığını söyleyen ve "gelecekte ancak" felsefenin kurulacağı öngörüsüyle hareket ederek dini ve/veya geleneği kavramsallaştırmaksızın bir kenara bırakanlar hem de kendi geçmiş felsefî kültürümüzden bahsetseler de belirli bir muhafazakârlık formunda kalıp, geçmişle günümüz arasında sahici bir süreklilik ilişkisini ortaya koyamayıp, "Batı'da zaten etik yoktur" şeklinde tuhaf iddialarla kendilerini temellendirdiklerini sananlar, her iki ana akım da, değişen iktidarlar içinde kendi hâkimiyet alanlarını oluşturmanın yollarını aramaktan öteye geçe-

[22] *A.g.e.*, s. 70. Reichenbach'ın kurmaya çalıştığı felsefe modelinin İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde olduğu gibi, ODTÜ Felsefe Bölümü'nde de tutmadığı görülmektedir. Sözgelimi, "mantığın doğru bilinmesi hâlinde sağ-sol çatışmasının ortadan kalkacağı" yönündeki bir iddia bugün için komik bir iddia olarak durmaktadır, ama iddia edilmiştir!

[23] Alain Badiou, "Fransız Felsefesinin Macerası, çev. Savaş Yazıcı, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 1, 2008, Alef Yay., İstanbul, ss. 131-40.

[24] Tabir Uluğ Nutku'nundur.

[25] Bu yönde sistematik bir çalışma için bkz. Uluğ Nutku, *İnanmanın Felsefesi: Özebakışçı Bir Giriş*, Anı Yay., Ankara, 2012.

memişlerdir. Sadece Macit Gökberk gibi şu an hayatta olmayan önemli şahsiyetler gelmesin akla, hâlihazırda yaşayan ve belli bir derneğin, kurumun, merkezin ya da bölümün başında olanlar için de pekâlâ düşünülebilir bu saptama. Platon'un *Devlet*'inde yer aldığı şekliyle, filozof-kralın toplumun "mutlak öğretmeni" olması gerçeğinde olduğu gibi, kendi içinde ayrımlarıyla bir bütünsellik oluşturmamış, öznelliklerin kendilerini icazet kültürünün dışında açamadığı, baştakilerin mutlak öğreticiliği altında, yapılacak her işte sürekli olarak onların gözlerinin içine bakıldığı her türden yapıyı kastediyorum. [Dar anlamda] "bilim" ya da "hikmet" gibi belirli kavramlar, eğilimler ya da paradigmalar üzerinden felsefeyi tanımlama ve de bu tanımlayış sayesinde felsefeyi bir "özel mülkiyet" olarak görme ve kendine iktidar alanı açma, aslında bastırılmış olan bir hakikatin izlerini sürmemize imkân sağlamaktadır. Yine Direk'in sözleriyle: "Türkiye'de en zor kabul edebildiğimiz şey içimizden birisinin gerçekten felsefe yaptığı, felsefeci olduğudur. Felsefeciler ne geçmiş felsefecileri okuyabilir ne de birbirlerinin yaptıkları işe eleştirel bir kabulle bakabilirler. Genel tavır birbirimizi felsefeye layık görmemek, geçmişte ve bugün yapılan her şeyi yok saymak, görmezlikten gelmektir. Tarihsel bir kompleksle felsefe yapmaktansa felsefeyi tarihsellik meselesi hiç işin içine katılmadan, zeki olan herkesin yapabileceği bir şey olarak tasarlayan analitik Anglo-Sakson felsefe geleneğinin önü Türkiye'de bu sayede açılmış olur."[26] Anglo-Sakson felsefe geleneğinin temsilcilerinin kendilerine iktidar alanı açma isteği bir yana, aynı bastırılmış hakikatin izi, Kıta Avrupası felsefesi geleneğine sahip, çoğunlukla da bu geleneğin bazı filozoflarının Türkiye şubesi olarak "görev yapan" felsefecilerde de sürülebilir. "Bastırılmış hakikat" derken, bize özgü olanın "tözsel", "mutlak" bir karaktere sahip olduğunu söylemek istemiyorum; "burada ve bize özgü *neyse o olan*"la karşılaşma olanaklarını hiçe sayan bir zihniyetten söz ediyorum. İster felsefeyi Cumhuriyet'ten başlatalım ister Osmanlı'dan başlatalım, eleştirel ve/veya problematik bir felsefe tarihinin izini kendimizle "mesafeli bir yakınlık" içinde sergilemenin yolunu bulmalı, angajmanlarımızdan ve iktidar arzularımızdan başka bir yöne bakmanın hazzını, hakikate yönelik saf ilgiyi geliştirmenin verdiği "gerçekten dünyada-oluş" olgusunu felsefenin sahici dostlarıyla diyalog kurarak ve bu diyaloğu da "-mış gibi" yaparak değil, inatla sürdürerek gerçekleştirmeliyiz. Üniversiter yaşamın, "dar anlamda" modernizmin kapitalizmle flörtünün kıskacında böyle bir diyaloğa imkân vermediği açıktır; "yan yana getirilmiş" bölüm elemanlarının mekanize ilişkiler ağından üniversiter yaşamda da ge-

[26] Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", s. 71.

çerlilik kazanacak bir *Sittlichkeit*,[27] bir "akademik etik yaşam" çıkartabilmenin zorlama olacağı kanısındayım. Ama yine de, felsefede kurumsallaşmanın önemini göz ardı etmeden,[28] sahici diyaloğu farklı bölümlerden ya da disiplinlerden kişilerin katılımıyla oluşturulan ve gerçekten bir derdi olan programlar ya da çalışmalar sayesinde sürdürebilmek mümkün – tabii, baştan, oluşturulacak olan bu yeni yapının da iktidar arzularının şekillenebileceği yerler olacağını düşünmek kaydıyla.

Peki, kimdir hakikaten "felsefenin sahici dostu" denen kişi? Bilgiyi seven, bilgi aşkıyla yanıp tutuşan biri mi? Platon'a düşülen dipnotların izinde bir maceracı mı? "Kendini bil!" söylemini her daim harekete geçiren mi; yoksa Uluğ Nutku'nun belirttiği gibi, "kendini bil!" söylemi "haddini bil!" söylemiyle desteklenmedikçe işe yaramayacağı düşüncesine kendini adamış olan biri mi? Yahut, gökyüzü hakkında her şeyi bilme hevesinde olup da, gözlerini dikkatli bir şekilde yıldızlara dikmişken kendisini çukurda bulan dalgın Thales gibi biri mi? Her daim yolda olan, felsefe yolunda olan mı? Yoksa arada, yolda kalmış olan mı?

Örnekler çoğaltılabilir elbette; ama burada sunmaya çalıştığım portre biraz farklı. *Nikomakhos'a Etik* kitabında erdemler her ne kadar varolan durumlardan yapılan soyutlamalar gibi görünse de, yakından bir okumayla, Aristoteles'in zihnindeki her bir erdeme somut, kanlı-canlı bir varlığın, Atinalı bir yurttaşın denk geldiğini söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. O zaman, varolan somut durumdan yola çıkarak, bir belirleme yapmaya çalışayım.

Felsefenin sahici dostu olarak diyaloğu sürdürecek olan kişinin "bağlanış"ı, öte-dünyada yaşarmışçasına bir bağlanış olmak zorunda mıdır? Bu dünyada-yer-tutma olgusunu düşündüğümüzde, bunun belirli bir bağlanma ilişkisi olacağı açıktır. Yakın zamanda ortaya çıkan toplumsal olaylar karşısında ve bu toplumsal olayların dünya-tarihsel bir bağlam içerisine sokulabileceği gibi bir gerçekle karşı karşıyayken, Gezi Olayları gibi, dinin siyasî iktidar arzusunun yaşamın tüm alanlarını sekteye uğrattığı ve açıkça bir "kurucu edim" gerçekleştirdiği olgusu gibi, tarihin yakın bir zamanında ortaya çıkan ölüm oruçları gibi, filozofların üzerine düşünmesi gereken konularda bir avuç insanın kalem oynattığı ve irade bildiriminde bulunduğunu görüyoruz.

---

[27] Hegelci anlamda bir *Sittlichkeit*.

[28] Bkz. Alain Badiou, "Bir Felsefe Kurumu Nedir? Ya Da Adres/Hitap, Aktarma, Kayıt", çev. Hakan Atay (*Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*'nde yayımlanacak); İng.: http://www.lacan.com/badcosmos.htm]; Simon Critchley, "Düşünmenin Kurumsal Biçimi Nedir?", çev. Can Evren, *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*, sayı 7, Alef Yay., İstanbul, ss. 31-42.

"Ölsünler!" demekten "ölmesinler, ölümler olmasın!" demeye geçiş sürecinin tüm uğrakları nasıl deneyimlenebilir? Kayıtsızlık durumunun kendisinin tam da nasıl bir kayıt olduğu bilinerek belki de. Hem *güne* hem de *tarihe* karşı tutulmuş bir kayıt! Sadece tarihe tutulmuş bir kayıt deseydim, belki çok iddialı olacaktı, sanki tarihin ayrı bir tözü varmış gibi; ama toplanan kayıtların çokluğudur tarihi de ortaya koyan ve bu da açıkça bir sayı sorunudur.

Güne ya da tarihe kayıt tutmanın ne demek olduğu üzerine düşünelim. "Ölüme yatmış olma"nm anlamı üzerine bu soruşturma; onu anlayabilme, bu fenomene yaklaşma çabası. Bir şeye bağlanmanın, dahası bu bağlanmayı iradî olarak gerçekleştirmenin ne demek olduğuyla ilgili. Bir tarafta, ölümü, bir şeye bağlanmış olanların "bilinçsiz" eylemi olarak resmetme düşüncesi; diğer tarafta ise özgür, mutlak iradeli düşünürler ve böyle bir bağlanma eylemine kuşkuyla bakma, aldan*ma*mışlık düşüncesi. Ve de ikisi arasında aşılamaz olan mutlak bir kopuş, yarık. Karşılaşma ve bağlanmayı anlama adına hiçbir şey yapmayanların soğukkanlı kibri!

Bu konuda felsefeyle uğraşanların söyleyebilecek bir şeyleri olabileceğini kabul etmemeleri üzücü. Terry Eagleton, geçenlerde kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle diyor: "Romantizmde Blake, Keats, Shelley gibi şairlerin döneminde sanat, politika, ahlâk arasında kesin ayırımlar yoktu. Modernizmle birlikte bu bağlantılar büyük ölçüde kayboldu. Dolayısıyla artık bazı sanatçılar politikayı zavallı bir bağlılık olarak görüyor. Politika kelimesini duyduklarında romantik dönemdeki İngiliz özgürlüğünü hemen savunur oluyorlar ama biraz daha devam ettiğinizde bu özgürlüğün boş olduğunu görüyorsunuz."[29] Aynı şekilde, ülkemizde politik olaylar bağlamında konuşulur konuşulmaz "bu ideolojiktir, felsefeden ayrı düşünmek lâzım" deniveriyor. Oysa yine Eagleton'ın *İdeoloji* başlıklı enfes kitabını okuyanlar, ideolojinin hiç de kolaylıkla tek-biçimli tanımlanamayacağım, tanımlanmasının da tanımlayanı komik duruma düşüreceğini açıkça görebilir. Gene aynı şekilde, temel insan haklarından bahsediliyor ve bu görüşün şampiyonluğuna soyunuluyor ama, anadil gibi temel bir hakkın savunulacağı bir mecrada bu şampiyonlar ortada hiç de görülmüyor. Oysa tarihe tanıklık edecekleri bir zamanda sözlerinin ve eylemlerinin bulunmayışı felsefe açısından kabul edilemeyecek bir olgu. Gene Eagleton'a kulak verirsek: "Gerçekçi bir şekilde olanı biteni görmek kimi zaman zor, kimi zaman imkânsız olabilir ama denemek zorundayız. Erdemin temellerinden biri de budur."[30]

[29] Berrin Karakaş, "Terry Eagleton'la Söyleşi: Gerçeği Görmek Erdemdir...", *Radikal Hayat*, http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=1107942, 15 Kasım 2012.
[30] *A.g.e.*

Yapılacak olan şey nedir peki? Yaşamın ciddiyeti karşısında net bir tavır almak ve "-mış gibi" tavır takman sözde filozofları ise alaya almaktır. Buradaki alaya almak, dalgın Thales'i alaya almak gibi bir şey değil – onu Trakyalı hizmetçi kadın yapmıştı. Thales yaşama karşı ciddiyetini bozmadığı için çukura düşmüştü; diğerleri ise, yaşamın ciddiyetini ortadan kaldırdıkları için ve sürekli çukurda kalmayı bile isteye seçtikleri için alaya alınmayı hak edenlerdir; zira onlara katlanmanın başka yolu yoktur ve bu dünya da, hakikî bir şeyi arıyorsak şayet, sinmelerin değil, katlanmaların dünyasıdır.

***

"Sahici bir diyaloğu sürdürmek" ve "yaşamın ciddiyeti karşısında net bir tavır almak" adına, yukarıda bahsi geçen problemlerden birinde, eş deyişle, dinin politik iktidar arzusuna yönelik tutumunda birkaç saptama yaparak bu bölümü ve yazıyı sonlandırmak istiyorum.

AKP hükümetinin, iktidara geldiği andan beri devlet kurumlarını yeni baştan düzenleyerek dinin toplumsal iktidar alanına nüfûz etmesini sağlamaya çalıştığı aşikâr. Kemalist ideolojinin, en genelindeyse tek partiye dayanan yeni devletin resmî söyleminin –olumlu devrimci yönlerini de unutmadan– Anadolu gibi yaşamsal çeşitliliği son derece zengin bir coğrafyada toplum mühendisliği çalışmasını uç noktalara kadar taşıma çabasıyla bugünün muktedirlerinin aynı çabayı göstermeleri arasında önemli oranda bir paralellik var. Zıt kutuplar gibi görünen, pek çok noktada gerçekten farklılaşan yapıların, mesele iktidar ve onun kazandırdıkları olduğunda, *benzer yöntemler kullanarak* tâbî olanları tek-tipleştirmeye gayret ettikleri hepimizin malûmu. Bunun, toplumsal yaşamın farklı unsurlarının statükoya teslim edilmesini beraberinde getireceğini ve her türden muhalefetin en alt seviyeye çekilmesini sağlayacağını görmek, yapılan icraatlardan dolayı hiç de zor değil. Hegel'in, sistem ya da yapı içerisindeki tüm ayırımların, öznelliklerin vs. zenginlikleriyle ve farklılıklarıyla birlikte gösterilmediği bir düşünce için ortaya attığı "içinde tüm ineklerin kara olduğu gece" şeklindeki veciz ifadesi, günümüz için bir kez daha ama farklı içerimleriyle geçerliliğini sürdürüyor.

Mesele, daha çok, yöneten-yönetilen ilişkisinden çıkılarak eşit yurttaşlık çerçevesinde, katılımcı-doğrudan demokrasinin şekillendiği bir toplumsal-kamusal alana imkân tanımaksa, bunun böyle olduğunu söylemek imkânsızın da ötesinde. Dinler tarihinin bu topraklarda yeterince anlatılmayışının, eğitiminin okullarda verilmeyişinin sebebi, İslâm'ın da *diğer dinler gibi bir din olması*nın, onlarla aynı statüde değerlendirilmesinin önüne geçmektir. Aleviliğin Sünnilik nezdinde, Kürtlüğün, Ermeniliğin,

Rumluğun, Çerkesliğin ve bu toplumun diğer *kurucu unsurlar*ının –azınlıklarının değil– Türklük nezdinde böyle bir statüyü almalarının önü tıkanmıştır. En genelindeyse, dinin, yaşam hakkında söz sahibi olan diğer unsurlarla birlikte ele alınması "meşru istem"i engellenmektedir. Farklı çağlarda, farklı yaşam şekillerini *bütünsellik*leri içinde ele almayı deneyen bilgi formları vardır ki, bunlar din, sanat, bilim ve felsefedir. Sözgelimi Hegel için, "hakikati hakikî yoldan, hakikî şekliyle bilme" anlamına gelen felsefede amaçlanan hakikat olmakla birlikte, yöntem, diğer bilgi disiplinlerinden devşirilmeyen bir hakikî yöntem biçimidir. Fichteci esinle, tüm bilgi disiplinleri arasındaki ilişkiselliği ortaya koyabilecek bir felsefe arayışında, doğaldır ki, yöntem diğer bilgi disiplinlerinin yöntemlerinden farklı olacaktır. Felsefe bunu kavramlar yoluyla, kavramsal ve kanıtlamacı bilgi formunda yaparken, dinî inanış, duygulanım ve tasarımlara dayanır. Bu bilgi formları arasındaki yetkinlik derecelerinin ortaya koyulması, bilgilenme biçimleri arasındaki yetkinlik derecelerini de ortaya çıkaracaktır. Önümde duran şeyin masa olduğunu görürüm ve zihnimde bir masa fikri mevcuttur; bununla birlikte, karşımdaki bu nesnenin zorunlu olarak bilinmesi, kavrama ve kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar. Herkeste masa *fikri* vardır ama herkeste masa *kavramı* yoktur. Dolayısıyla, bir şeyin ne olduğunu değil, *zorunlu olarak* ne olduğunu *gösterecek* olan felsefedir.[31] Dinin nesnesiyle kurduğu ilişkisindeki dolayımsızlığı ortadan kaldıracak ve onu kavramsal bilgiye evriltecek olan da felsefî bilmenin kendisidir.

Bu evriltme sürecinde felsefe, dinin her zaman bağlam temelli olarak düşünülmesi gerektiğini, bu demektir ki dinin, bağlayıcılığının evrensel olduğunu sandığı kendi hakikatinin hiç de evrensel olmadığını, tam da tarihsel-toplumsal koşullardan ayrılmaz olduğunu belirtir. Böylelikle din, *belirli* bir zaman ve mekânda, *belirli* toplumsal ve tarihsel ilişkiler ağında, *belirli* bir din hâlini alır ve onun diğer kültürel öğeler içerisindeki yeri ilişkilendirilerek gösterilmeye çalışılır. Bunu gösterecek olan, kültürün hem içinde hem de onu ve unsurlarını belirleyen bir konumda olan felsefedir.[32]

Burada temel mesele şudur: Kültür unsurları, her biri ayrı ayrı yaşamı açıklamada *eksiksiz* olmayı isterlerken, kendilerini *tam olarak* kavramada ve kendi bilgilerine sahip bir şekilde diğer unsurlarla ilişki kurmada başarılı olamazlar. Ama bu onların rasyonellikten paylarını almadıkları anla-

[31] Selâhattin Hilâv, *Entelektüeller ve Eylem: Düşünceler-Tartışmalar-Söyleşiler*, haz. Sema Rifat, YKY, İstanbul, 2008, ss. 79-81.

[32] Bu düşünce için bkz. Uluğ Nutku, "Felsefenin Karşıt Kültürü", *Felsefe ve Güncellik*, Bulut Yay., İstanbul, 2005, ss. 7-13.

mına gelmez; sözgelimi, gerçeklikle temas hâlinde olmayı her zaman sürdürmüş olan din, içinde bulunduğu nesnelliği yansıtacak rasyonelliği de *bir şekilde* taşıyabilir.

Filozofların şairler ve ilâhiyatçılardan ayrılan bir yanı vardır. Onlar gibi ölümsüzlüğü ya da insanî olaylardaki eşsizliği bu ölümsüzlük ya da eşsizliğe aşkın olan şeylerle açıklamaya çalışmazlar. Tanrılara ya da evrenin bütününe atfedilen ezelî-ebedî olma özelliğini âni kopuşlarla (vahiy, dehâ) ele geçirme arzusu, bu kopuşun herhangi bir sürekliliğe sahip olmaması düşüncesiyle yüceltilir. Oysa, bu kopuş ânıdır tam da sorunlu olan ve de felsefenin bu kopuşa değil, sürekliliğe ve ilişkili olma haline odaklanması gereklidir. Yasin Ceylan da benzer bir ifade geliştirmiştir: "Bir dinin inanç maddeleri (Tanrı, ahiret, vahiy gibi) hiçbir zaman evrensel geçerlilik statüsüne yükselmedi. Bunları inkâr eden kişiye, bariz bir hakikati reddettin diyemeyiz. Bu tür inançlar, sübjektif alanın malzemesidir. Yani, birey inanır ama diğerinin inanması için yeterli delili yoktur. Bu sebeple inanmadığı için onu suçlayamaz. İslâm peygamberi, bilindiği gibi bazı çağdaşlarını ikna ederdi. Kendisini koruyan öz amcası (Abu Talib) buna dâhil. Öyle anlaşılıyor ki, iman, bir mantıksal zaruretten ziyade bir nasip işi."[33]

Başbakanın *dilek kipi*nde zikrettiği "dindar bir gençlik yetiştirmek istiyoruz" ifadesi; emir *kipi*nde, "felsefe okuyan ve bizi her daim eleştiren nesiller yetiştir*meli*yiz" ifadesiyle değiştirilmelidir. Ancak ve sadece böyle bir ikame, yaşamı tek-tipleştirmeye ve sınırlandırmaya engel olup tüm çeşitliliğinde onu kavramamızı sağlayabilir. Felsefe din karşısında kendi konumunu pekiştirmek ve meşruiyeti ile bağımsızlığını talep etmek istiyorsa, yaşamı zenginleştirici tüm öğeler üzerine düşünmeli, bunları ortaya çıkartmalı, ama dahası, bu zenginleştirici öğeler üzerine bütünsel bir kavrayışı beraberinde getirmek anlamında kavramsal bilginin olanaklarını gözler önüne sermelidir. Ancak ve bu sayede o, farklı ve kendine özgü olanı ortaya koyabilir. Denetim altına alınamayan ve aynı zamanda tüm bilgi disiplinlerini, yaşamdaki tüm ayrışmaları birleştirebilen yegâne düşünme şekli felsefedir. Felsefe sadece dinle değil, her şeyle olumsuzlayıcı bir ilişki içinde olmayı becerebilmelidir; bu, ondaki, bütünlük ve bütünlüğün ötesine olumsuzlamayla geçiş düşünceleriyle mümkün olur; zira felsefe için gerçek mesele, *dünyanın, bir bütün olarak, olduğu gibi olmaması, bulunduğu gibi kalmaması* meselesidir.

Kutsal ya da dinsel olanın kendine ilişkin bilgisini ona gösterecek olan etkinlik kendisi değildir. Din kendi içinde kaldıkça teorik temellendirme-

[33] Yasin Ceylan, "'Dindar Bir Gençlik Yetiştirmek İstiyoruz'", *Radikal İki*, 5 Şubat 2012.

sini yapamaz; bir başka deyişle, kendisinin bilincini oluşturamaz, öz-bilinçli bir etkinlik olamaz. Salt pratik alanda, edindiği ya da kurduğu yapıyı gerçekleştirme arayışına girer. Bunu yaparken de, sınırlı bir deneyim alanında kalır. Dindeki eylemlerin, teamüllerin tekrara dayanmasının sebebi budur. Daha ötesi felsefeyi beraberinde getirir ki, din bir iktidar unsuru olarak buna izin vermez. Luc Ferry ve Marcel Gauchet ile yapılan söyleşiden oluşan *Dinden Sonra Dinsellik*[34] başlıklı kitapta, Batı'da dinin kamusal alandaki etkisinin azalması ve nihayetinde sınırlandırılması sonrasında sekülarizm adına önemli kazanımların olduğu, Türkiye'de de buna benzer bir sürecin yaşandığı, Müslümanlıkla birlikte sekülarizmin yan yana varolabildiği söylenmektedir. Oysa yaşamı açıklamada sanat ve felsefenin kudreti, dinin toplumsal alandaki temsilcilerini korkutmaktadır. Felsefe bölümlerine, günümüzde "sadece belirli bir toplumsal ihtiyacı karşılayan" ilâhiyatçıların hem niteliksel hem de niceliksel yapıyı değiştirmek amacıyla *sokulmaları*nın sebebi budur. İlâhiyat fakültelerine bağlı olan Felsefe ve Din Bilimleri bölümlerinden mezun olanlar, Felsefe bölümlerinde istihdam edilebilmektedirler; ne var ki, Felsefe bölümlerinden mezun olanlar İlâhiyat fakültelerinde istihdam edilememektedirler. Felsefe ve Din Bilimleri bölümleri, Felsefe bölümlerinin içerisine sızmak için kullanılan günümüzün Truva atlarıdır. Liselerde doğru dürüst sanat ve felsefe dersleri okutulmamaktadır; üniversite sınavındaki felsefe sorularının *ilâhiyat sosu*yla servis edilmeye çalışıldıkları gözlenmektedir; ve de sanatla ve sanatçıyla uğraşan *devlet büyüklerimiz* bulunmaktadır.

Yaşamsal bir sorun olarak din artık kendisini bu topraklarda hiç olmadığı kadar dayatabilmekte, onun üzerine düşünmemiz, özellikle felsefeciler için olmazsa olmaz bir hâl almaktadır. Almanya'da da benzer bir süreç yaşanmış, politika eleştirisi din eleştirisi üzerinden, hem de filozoflar tarafından yapılmıştır. Bu eleştiride temel olan, dinin başlangıçtaki saf hâliyle, toplumsal bir adalet istemiyle kendisini göstermekten ayrı olarak, kurumsallaşmış bir yapıya bürünmesi ve toplumsal adaletsizlikle özdeş hâle gelmesidir. Mesele her iki aşamada da etik-politik çerçevede düşünülebilir. *Anadolu'nun Sesi* başlıklı eserinde Halikarnas Balıkçısı, tapınakta sarraf masalarının üzerinde biriken paraları kamçıyla vurup dört yana dağıttığı için haça gerilen İsa'nın, putlara tapan kabilelerden para alan ve bundan servet sahibi olan Kureyş Kabilesi'ne "bu putlar yalandır!" dediği için –aynı kabileden olduğu hâlde– öldürülmek istenen Muhammed'in; iktidarı kendisi için isteyen politikacılardan farklı olarak *etik/törel bir*

[34] Luc Ferry ve Marcel Gauchet, *Dinden Sonra Dinsellik*, çev. Can Utku, Agora Kitaplığı Yay., İstanbul, 2005.

*dünya düzeni*nin savunucuları olduklarını söyler ve insanların dinsel nefretle birbirleriyle boğazlaşmasından sorumlu olmadıklarını belirtir. Din kurucularından sonra başa geçen Hıristiyanlıktaki papazların, İslâmiyette ise yobazların bundan sorumlu olduğunu ifade eder.[35] Şimdi en büyük dert, İslâmiyette de Hıristiyanlığa benzer bir yapının serpilerek gelişmesi ve bu yapıdaki toplumsal adaletsizliğin iktisadî sistemdeki adaletsizliğe eklemlenmesidir.[36] Bu eklemlenmeye bir an önce hız verme endişesi, dinin kendi içinde taşıdığı sınırlılıkları gören ve yaşamı bir bütün olarak ele alma gayretini muhalif bir şekilde eylemleriyle sürdüren düşüncelere ket vurmakta ve dahası onları ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Felsefe bu noktada kendi konumunu belirlemelidir.

***

"Felsefenin karşı karşıya kaldığı iki tehlike var" diyor Eagleton. Biri çok mütevazı olmak, ki mütevazı filozoflara örnek olarak şöyle bir saptaması var: "Filozoflar beyaz giysili dil teknisyenlerine dönüşmüş görünüyorlar." Dil teknisyenlerine dönüşmüş filozoflar ise, "insanın öncelikli ihtiyaçları"yla uğraşmayı bir kenara bırakanlardır. Marx'ın meselesi, insanın öncelikli ihtiyaçlarıydı, yoksa fikirlerin abartılması/bir düşünceler enflasyonu yaratmak değildi. Felsefenin karşı karşıya kaldığı ikinci tehlike ise, mütevazılığın tam tersidir.[37] Ben buna "megalomani" diyorum. Problem "ego" değil. Naifliğinin bilincinde olmayan bir naiflik. Her yerde olma, her yerde görünme ve bitip tükenmez iktidar arzusu için her şeyi ve herkesi bir anda silebilme "güdü"sü. Marx, "eğitimcinin de eğitilmesi gerekiyor" dediğinde haklı mıydı acaba? İleride yazmak istediğim son kitabın başlığı *Naif Aklın Eleştirisi* olabilir. Derrida, bir yazısında, "hukukun elinden adaleti kurtarmak lâzım" diyordu. Ben de şöyle uyarladım bu sözü: "Akademiyi akademisyenlerin elinden kurtarmak lâzım!"

[35] Halikarnas Balıkçısı, *Anadolu'nun Sesi*, haz. Şadan Gökovalı, Bilgi Yay., Ankara ve İstanbul, ss. 169-78.
[36] Bkz. Slavoj Žižek, "Cennete Sıkıntı", *Radikal*, 29 Haziran 2013.
[37] Berrin Karakaş, "Terry Eagleton'la Söyleşi: Gerçeği Görmek Erdemdir..."

SOKAL VAKASI BAĞLAMINDA KUHN VE FEYERABEND ELEŞTİRİSİNİN GÜNCELLİĞİ

Kerem Cankoçak*

Sokal vakasının üzerinden 17 yıl geçti, ama güncelliğini hâlâ koruyor. New York Üniversitesi'nde Teorik fizik profesörü olan Alan Sokal, 1996'da *Social Text* isimli bir postmodern dergiye gönderdiği makalede, fizik kuramlarını bilerek çarpıtır ve saçma bir şekilde sunar. Makalesini *Social Text*'in yayımlamasının ardından Sokal bunun bir şaka olduğunu, postmodern dergilerin her türlü saçma makaleyi bastıklarını ispatlamak için bu yola başvurduğunu açıklar. Sonrasında postmodern felsefeciler ile bilim adamları arasında büyük bir tartışma başlar. "Bilim savaşları"nda yeni bir sayfa açılmış olur ve Derrida gibi ünlü postmodernistler ile Weinberg gibi Nobel ödüllü fizikçilerinin de dâhil olduğu sert tartışmalar yaşanır. Tartışmaların ayrıntılı incelemesini Sokal ve Brichmont *Fashionable Nonsense* (*Son Moda Saçmalar*) [Sokal ve Brichmont, 1999] kitabında özetlerler. Daha sonra Sokal *Beyond Hoax* (*Şakanın Ardından)* [Sokal, 2008] kitabında *Social Text* makalesinin ayrıntılı bir açıklamasını da içeren, postmodern felsefenin derinlemesine bir analizini yapar.

Alan Sokal, bir teorik fizikçiden beklenmeyecek ölçüde politik birisi. Farklı makalelerinden derlediği *Şakanın Ardından*'da, sık sık "kendi alanı olmayan" bu konulara politik nedenlerle girdiğini vurguluyor. Toplumsal olaylar, topluma ilişkin olgular, kısaca her tür politik söylemin beşeri bilimcilerin tekelinde olduğu günümüzde, Sokal gibi pozitif bilimcilerin bu

* Karem Cankoçak, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fizik Bölümü.

çıkışları bize göre çok önemlidir. Sokal'ın sıklıkla vurguladığı gibi "bilim düşmanlığı" ve "bilimlerin postmodern yazarlar tarafından kötüye kullanımı", son tahlilde akademik bir mesele değil, politik sonuçları olan ciddi bir toplumsal olgudur. Sokal'ın amacı, genel anlamda kanıt ve mantığa duyulan saygı olarak özetlediği bilimsel bir *dünya görüşünü* savunmak. Ama bu sadece akademik bir savunma değil, aynı zamanda politik bir savunma. Kitaptaki tezler her ne kadar akademik düzeyde de olsa, sonuçları politik. Sokal bütün bu tartışmaların akademik düzeyde kalmayıp, dünyamızı da etkilediğini vurguluyor. Bilim düşmanlığının, göreciliğin ve sahte bilimlerin en büyük zararının, özellikle Türkiye gibi "Aydınlanmanın *modası geçmiş* olduğu varsayılan işinin henüz tamamlanmadığı Üçüncü Dünya ülkelerinde" görüldüğünü söylüyor. Bu olguyu görmek için çok uzaklara gitmeye gerek yok, internetten Türkçeye çevrilmiş kitapları taradığımızda hemen karşımıza çıkıyor. Örneğin Baudrillard'ın neredeyse tüm kitapları Türkçeye çevrilmiş, Feyerabend birçok farklı yayınevi tarafından defalarca yayımlanmış. Bu ilginç olguyu nasıl açıklamalı? Şüphesiz ilk akla gelen açıklama bu fikirlerin 'moda oluşları'. Bu kadar geniş bir düşünce yelpazesindeki aydınların, bu kitapların içeriklerinde uzlaştıklarını varsaymak ilk bakışta olanaksız gibi görünüyor. Moda apayrı bir konu elbette. Susan Blackmore *Mem Makinesi*'nde bir çeşit kültürel genler olan "mem"lerin nasıl taklit yoluyla kendilerini kopyalattığını detaylı bir şekilde inceliyor. Ama 'postmodern memlerin' kendilerini kopyalatarak çoğalması bir sonuçtur. Peki, bu memlerin başarılı olmasının ardında yatan sır nedir? Neden son yıllarda 'faşist bilim', 'paradigma', 'sömürgeci batı bilimi', 'gerçeklik görecelidir', 'bilim toplumsal bir inşadır' tarzındaki memler başarı kazandı?

Michael Albert'in Sokal üzerine yazısında belirttiği gibi,

> Sol cenahtan, içlerinde pek çok bilim insanının da bulunduğu birçok kişi uzun zamandır bilimin ahlâka aykırı tercihleri savunmak uğruna kötüye kullanılmasını, yalanların bilim olarak yutturulmasını ya da pek çok bilimsel girişimin dar görüşlülüğünü eleştirmekteydi. Fakat postmodernizmden esinlenen filozoflar, antropologlar, edebiyat kuramcıları ve kadın araştırmaları uzmanları öne sürdükleri iki iddiayla bu eleştiriyi çok daha ileriye götürdüler: (1) Bilimsel yöntem ve "Batı Rasyonalitesi" temelde sömürgeci ve ataerkildir. (2) Bizi çevreleyen dünyayla ilgili hakikatler yoktur; sadece kendince bir retoriği ve yararı olan farklı hikâyeler vardır. [Albert, 2007]

Bu yanlış bilim algısının politik sonuçları var. İşte bu yazıda üzerinde durmak istediğimiz konu günümüzde çok sık rastlanan yanlış bilim algısı-

nın kökenlerini Kuhn ve Feyerabend'ın eserlerindeki tezlere dayandığını göstermek. Son örneğini yakın zamanda TÜBİTAK'ın açıklamasında gördüğümüz ama hemen her yerde karşımıza çıkan bir algı bu. Geçtiğimiz Haziran ayında TÜBİTAK, yurt içi ve yurt dışı önde gelen üniversitelere mensup bir grup bilim insanının katılımıyla düzenlenmek istenen 'Matematiksel Evrim Lisansüstü Yaz Okulu' proje başvurusunu desteklemeyi 13 Haziran 2013 gerekçeli kararıyla reddetti. TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Dairesince başvuru sahiplerine iletilen Panel Raporunda bu olumsuz değerlendirme biyolojik evrim konusunun "ülkemizde olduğu kadar tüm dünyada tartışmalı" ve "üzerinde henüz uzlaşılmayan bir konu olduğu" vurgulandı. [TBAD, 2013] TÜBİTAK'ın raporunda bilim hakkında iki temel yanlış algı var: Birincisi oldukça ironik: TÜBİTAK'a göre bilimsel konular üzerinde uzlaşılmış, tartışılamayacak konular olmalı. Eğer öyleyse zaten kongrelere, sempozyumlara ne gerek var? İkincisiyse satır aralarında gizli ve belki de daha tehlikeli bir algı: bilimin tartışmalı olduğu, dolayısıyla da ortada bilimsel gerçekliğin olmadığı vurgulanıyor bu kararla. 'Evrim tartışmalı bir konudur', öyleyse bilimsel değildir! Tartışmalı olmayan bir bilimsel konu var mı diye sorsak TÜBİTAK'a ne cevap vereceklerini merak ediyor insan. Ama aslında bu ciddi bilim yanılgısı toplumun geleceğini ilgilendiren çok önemli bir konu. Eğitim politikalarından, bilim ve teknoloji politikalarına kadar her alanı etkileyen bir bilimsel kültür eksikliği ülkemizde yaygınlaşmış durumda.

Hal böyleyken, postmodern yazarlar sadece "istismar ettikleri" bilimsel kavramları okuyucularını büyülemekte kullansalardı, o kadar endişe edilecek bir durum olmazdı. Ama günümüzdeki keskin bilim düşmanlığı büyük ölçüde postmodern felsefe damarından beslenmekte. Peki, bu noktaya nereden geldik? Neden günümüzde bilime böyle bir eleştiri var? Sokal'a göre başta gelen etmenlerden ilki "tembellik", çünkü "perspektivizm ve radikal toplumsal inşacılık, politik olarak kendini adamış fakat entelektüel açıdan tembel insanlar için fazlasıyla doğal bir felsefe". Günümüzde en sevilen kavram paradigma. Herkesin 'kendi paradigması' var. Oysa gerçek bilim yapmak zor. Eğer her şey bir yorum ve kanaat meselesiyse, zamanımızı neden ciddi biçimde fizik, biyoloji ve istatistik öğrenmeye harcayalım ki? Tembelliğin yanı sıra akıldışılığa duyulan ilgi, bilimin 'otoriterliğinden' korku,...vb gibi etmenler de var. Özellikle Türkiye gibi bilimsel formasyonun zayıf olduğu ülkelerde bunlar daha da baskın hale geliyor.

İkinci etmen ise Sokal'a göre Kuhn ve Feyerabend'in 'radikal okumaları.' Bütün postmodern veya bilim karşıtı yazarlarda en çok alıntılanan yazarların Kuhn ve Feyerabend olmasının yanı sıra, ortalıkta sıklıkla gö-

rülen argümanların bu iki yazar tarafından (ilk defa olmasa da) çok vurgulanarak kullanılması bu iddiayı güçlendiriyor. Sokal'ın iddiasının doğruluğu yanlışlığı bir yana, özellikle Kuhn ve Feyerabend'de çok sık karşımıza çıkan yanlış bilim algısının eleştirisi bu yazının temel amacı.

KUHN'UN KENDİNİ ÇÜRÜTMESİ

Kuhn'un ünlü kitabı *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* bir bilim tarihi incelemesi olmasına karşın, *Bilim*'in kendisi hakkında keskin iddialarda bulunarak, tarihsel analizlerin sınırlarını aşar. Kitabın başlangıç cümlesi aslında Kuhn'un temel hedefini ortaya koymaktadır: "Tarih, yalnızca bir zamandizimi ve anlatı deposu olarak görülmediği takdirde, şu anda bize egemen olan bilim imgesinde esaslı bir dönüşüme yol açabilir." [Kuhn, 1962, s. 71] İronik bir şekilde, 21. yüzyılda kimi felsefecilerin bilim üzerine tezlerini dayandırdığı analizler Kuhn'un 2500 yıl öncesine ait tarihsel analizleridir ki bu analizlerin yanlışlığına ilerde değineceğiz.

Kuhn'a göre bilimsel faaliyet ("normal bilim") ne tür problemler üzerine çalışılacağını, hangi deneysel işlemlerin kabul edilebilir sayılacağını ve hangi kriterlerin kullanılacağını belirleyen "paradigmalar" içinde meydana gelir. Zaman zaman normal bilim krize girer ve "bilimsel devrim" sonucunda paradigma değişir. Örneğin, Galilei ve Newton'la modern fiziğin doğuşu, Aristoteles'ten kopmayı beraberinde getirmiştir. Benzer şekilde Kuhn'a göre yirminci yüzyılda görelilik teorisi ve kuantum mekaniği, Newton paradigmasını alaşağı etmiştir. Benzer devrimler, biyolojide, türlerle ilgili statik görüşten evrim teorisine ya da Lamarck'tan modern genetiğe geçişteki gelişimde de yaşanmıştır. Kuhn'un tarihsel analizleri doğrusuyla yanlışıyla sadece bu aşamada kalsa bir sorun yaratmaz. Bilim tarihçileri arasında akademik bir tartışmaya neden olur sadece; ne bilimcilerin çalışmalarını ne de bilim üzerine epistemolojik araştırmaları doğrudan ilgilendirmez bu tarihsel analizler. Ancak Kuhn bu noktada büyük bir sıçrama yaparak *ölçüştürülemezlik* [*incommensurability*] kavramını ortaya atar. Kuhn'a göre bu 'paradigmalar' ölçüştürülemez, dolayısıyla örneğin Newton fiziğiyle Einstein fiziği tamamen farklı fiziklerdir. İşte bu noktada yukarıda alıntıladığımız TÜBİTAK'ın itirazı gibi itirazlara zemin açılmış olur. Buna göre, 'çeşitli biyoloji' bilimleri vardır. Bazılarında 'evrim vardır', bazılarındaysa 'evrim yoktur'. Çünkü bu paradigmalar *ölçüştürülemez*. Dolayısıyla da 'evrim' diye bir gerçek yoktur. Bu bilimin kendi paradigması içinde bir olgudur.

Kuhn'un bilim tarihi analizinden bilimin kendisine dair iddialarda bulunup, bilimin paradigmalardan oluştuğunu öne sürmesi hiç şüphesiz yan-

lıştır. Bu iddia doğru olsaydı, üniversitedeki fizik eğitiminde öğrencilerin kafası iyice karışırdı. Birinci sınıfta Galilei-Newton paradigması, ikinci sınıfta Young-Dalton paradigması üçüncü sınıfta Einstein ve Kuantum paradigması şeklinde, fizik bilimi bir çeşit 'kültürel incelemeler' halinde gelirdi. Oysa fizik birinci sınıf derslerinde Newton mekaniğinin öngörülerini oldukça hassas bir şekilde ölçebilmektedir öğrenciler. Hattâ bugün aya veya daha uzak gezegenlere giden uzay araçları bile Newton fiziğinin öngörülerini kullanmaktalar. Dolayısıyla ortada bir 'gerçeklik' vardır. Bu gerçeklik (kütleçekim) farklı yaklaşımlarla ele alınıp, bilimsel modeller kurulabilir. Newton fiziği hâlâ işe yaramaktadır ve belli bir hata payı içinde öngörüleri doğru çıkmaktadır. Ancak GPS gibi daha hassas aletler kullanmak istersek Newton fiziğinin hata payı büyür ve Einstein'ın kütleçekim kuramını kullanmak zorunda kalırız. Bunlar birbirleriyle uyuşmayan fizikler değildir. Newton'un kütleçekimi açıklamak için 'anında uzaktan etkileyen kuvvet' kavramına başvurması, Einstein'ın ise kütleçekimi uzayzaman eğriliğiyle açıklaması bu iki açıklamayı birbirleriyle *ölçüştürülemez* yapmaz. Şüphesiz Einstein fiziği Newton fiziğine göre daha doğrudur, ancak küçük ölçeklerde, yavaş hızlarda iki model de aynı sonuçları verir.

Einstein'ın kendi sözleriyle:

> Bununla birlikte kimse Newton'un kudretli çalışmasının bu ya da başka bir teori tarafından aşılabileceğini sanmasın. Onun büyük ve anlaşılır fikirleri, doğa felsefesi alanında tüm modern kavramsal yapımızın temeli olarak her zaman biricik anlamını koruyacaktır. [Einstein, 1956, s. 51]

Kuhn'un kitabında normal bilime örnek olarak sık sık Aristoteles fiziğine gönderme yapıyor. Evet, 'Aristoteles fiziği' yaklaşık 2000 yıl boyunca Batı'da hâkim olmuştur (Batı'yı Çin'in dışında bütün dünya olarak kullanıyorum) [Morris, 2011]. Ancak Aristoteles fiziği günümüzde fizik biliminden anladığımızdan çok uzak. Belki de Kuhn'un paradigma kavramının geçerli olduğu tek yer burası. Aristoteles taşların aşağı düştüğünü çünkü her şeyin özüne dönmek istediğini söylüyor. Aristoteles ve izleyicilerinin 2000 yıl boyunca tartıştıkları en önemli sorun harekettir: ileri atılan bir ok neden hareketine devam eder? Aritoteles'e göre okun hareketine devam etmesi için sürekli bir 'itiş' gerekir. Okun önünden gelen hava arkaya dolanarak oku itmeye devam eder. Düz bir çizgi izleyen ok sonunda nedense özüne dönmek ister ve dimdik aşağı düşer. Sonraki 2000 yıl boyunca bu konuda benzer görüşler öne sürülür ama hepsinin

ortak özelliği 'asıl olan durağanlıktır' ilkesidir. Hareket için bir etki (kuvvet) gerekir.

Bugün anladığımız anlamda fizik bilimiyse Galileo Galilei ile başlar. O nedenle bütün dünyada üniversite birinci sınıfta öğrenime Galilei fiziğiyle başlanır ve hiçbir zaman Aristoteles fiziği okutulmaz. Çünkü günümüzde Aristoteles 'bilim' olarak kabul edilmemektedir. Galilei ve sonrasının Aristoteles fiziğinden ayıran en önemli temel ilkesi 'hareket ilkesidir'. Daha sonra Newton'un birinci yasası haline gelecek olan Galilei'nin hareket ilkesine göre asıl olan harekettir. Ok hareketine devam eder, çünkü karşı bir kuvvet olmadığı sürece hareketin durması için bir sebep yoktur. Peki, bu durumda hangi fizik 'gerçek'liği yansıtmaktadır? Gödel'in 1930'larda ispatladığı gibi hiç bir analitik düşünce kendini kanıtlayamaz; dolayısıyla bütün fizik bilimleri bir metafizik ilke üzerine kurulmalıdır. Günümüz fiziğinin üzerine dayandığı metafizik Galilei ile başlamıştır. Kendi kendisini ispatlayamaz, ama 13,7 milyar yıldan bu yana gelmiş geçmiş her şeyi 'açıklar'. Metafiziğimizin sınırları Büyük Patlamaya kadar dayanmıştır bugün. Dolayısıyla bu bağlamda Galilei fiziği, Aristoteles fiziğine göre 'gerçeğe' daha yakındır. Darwin'in 'birikimli doğal seçilim'e dayanan evrim kuramı da kendisinden önceki diğer bütün kuramlardan çok daha fazla 'gerçek'tir. Darwin'den bu yana biyoloji (ve genetik) bilimindeki gelişmeler dünyada yaşayan bütün canlıların ortak bir atadan geldiğini ispatlamıştır. Bu bir gerçektir, bilimin kendi paradigması içindeki bir söylence değildir.

Kuhn'un bilimi söylence düzeyine indirgeyişinin bir diğer etkisi *bilimsel dünya görüşü* olarak adlandırabilecek, özel amaçlı disiplinlerden çok öteye giden bir kavramın zarar görmesine yol açıyor. En geniş anlamıyla *bilim*, her şeyden önce, mantığa, gözleme, doğal ve sosyal dünyaya dair doğru bilgi sahibi olmaya yönelik yöntembilime öncelik tanıyan bir dünya görüşüdür. Bu haliyle bilimin gelişimi sırasında astronominin astrolojiden beslenmesinin ya da kimyanın simya araştırmalarından faydalanmasının bir önemi yoktur. Astroloji amacıyla yapılan sayısız gökyüzü gözlemi insanlara büyük bir veri tabanı sunmuş, simya araştırmalarında kullanılan teknikler sayesinde kimyacılar yeni elementler keşfederek sonunda atom kuramını oluşturabilmişlerdir. Önemli olan gözleme dayanan akılcı bir dünya görüşüne sahip olmaktır. Bilimi birbirlerinden kopuk kültürel faaliyet gibi göstermek gerçeğe aykırıdır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken bir diğer mesele de, gelişmiş bilimlerdeki hakkıyla test edilmiş kuramların diğer bilimlerden gelen bağlantılı kanıtlarla desteklenmiş olmalarıdır. Doğa bilimlerinin son 400 yılda dünya hakkında edindikleri, atomlardan genlere kadar her şeye dair, bilgilerin olağanüstü başarısı her

bir modern vatandaş tarafından bilinir: Bilim doğal ve sosyal dünya hakkında nesnel (yaklaşık ve eksik olsa da) bilgi edinmek için yanılabilir fakat muazzam derece başarılı bir yöntemdir. Oysa Kuhn'a göre paradigma değişiklikleri özellikle deneysel olmayan etmenlerden kaynaklanır ve bunlar ancak bir kez kabul edilip normal bilim haline geldiklerinde dünya algımızı değiştirerek, daha sonraki deneylerimizle doğrulanabilirler. Diğer bir deyişle, ancak evrime inanırsanız evrim gerçekten olmuştur; deneylerinizle ispatlayabileceğiniz de sadece ve sadece bu inancınızdır.

Peki, eğer Kuhn'un bu görüşü doğruysa neden Kuhncu paradigmalar gibi tarihsel kategoriler 'gerçek' olsun? Tarih ve özellikle de bilim tarihi araştırmaları, doğa bilimlerinden temelde, belgeleri incelemek, en mantıklı çıkarımları yapmak, erişilebilir verilere dayanarak sonuçlar çıkarmak, vs gibi benzer yöntemler kullanır. Atomlar ya da DNA'lar için fizik ve biyolojide öne sürülen bu tarz argümanlar, 'gerçek' değilse tarih konusunda neden bunlara güvenelim? Dolayısıyla Kuhn'un epistemolojisi kendisini çürütür. Ama bunu yaparken de etrafına da zarar verir. Yanlış olmasının yanısıra, eğilip bükülerek her yere uygulanabilen paradigma kavramı Kuhn'un ortaya attığı halini aşmış, sosyal bilimlerden kültürel çalışmalara, politik analizlerden sanat kuramlarına kadar her alanda bir çeşit 'fikirler toplamı'na dönüşmüştür. TÜBİTAK'ın resmî raporunda yazmasa da, satır aralarında biyolojinin farklı paradigmalara sahip olduğu ve bir paradigmada gerçek olan evrimin öteki paradigmada gerçek olmadığı, o yüzden de evrimin 'gerçek' sayılamayacağı okunmaktadır.

Feyerabend: Bilime Hayır

Postmodern veya benzeri, 'göreci' yazarların en sık alıntıladığı diğer yazar olan Feyerabend, Kuhn'un başlattığını daha da ileri götürerek, bilimde 'her şey uyar' der. Aslında Feyerabend'in bilimsel çalışmaları sistemleştirme girişimlerine getirdiği eleştiriler, çoğunlukla haklıdır. Ancak modern bilime karşı yönelttiği sert saldırılar politiktir. Olgularla değer yargılarını karıştırır Feyerabend.

Feyerabend'in bilim felsefecisi olarak haklı bir ünü vardır. "Bilimin sabit ve evrensel kurallarla yapılabileceği ve yapılması gerektiği fikri, hem gerçek dışı hem de tehlikelidir" derken haklıdır [Feyerabend 1975, s. 295]. Kimi bilim felsefecisinin sabit ve evrensel kurallar bulma çabalarını doğru bir şekilde eleştirmiştir. Ancak bu eleştiriyi radikalleştirerek bilimin kendisine dair çıkarımlarda bulunur ve Kuhn'la aynı hataya düşer:

> Bütün yöntembilimlerin sınırlamaları vardır ve baki kalan tek "kural" şudur: 'her şey uyar'. [Feyerabend 1975, s. 296].

> Bu noktada hatalı göreci argümanlara kapı açar Feyerabend: "bütün yöntembilimlerin sınırlamaları vardır" önermesinden uzun bir sıçrayış yaparak "her şey uyar" şeklinde yanlış bir zemine düşer. Sokal'm vurguladığı gibi,
>
> Yüzmenin farklı yolları vardır ve hepsinin sınırlamaları vardır; fakat bedensel hareketlerin hepsinin aynı ölçüde uygun olduğu düşüncesi doğru değildir (tabii, batmak istemiyorsanız)...Aynı şey, bilimsel yöntemler için de geçerlidir. [Sokal, 2011, s. 215]

Asıl sorun Feyerabend'in geleneksel bilim felsefesinde yanlış bir şekilde abartılan bilimsel keşif ve doğrulama arasındaki ayrımı tümden reddetmesidir. Feyerabend, "bir teoriyi doğrulamamızı ya da yanlışlamamızı sağlayan genel ve bağlamdan bağımsız kurallar olduğunu düşünmek yanlıştır" derken haklıdır; ancak doğrulama bağlamı ile keşif bağlamının tarihsel olarak paralel bir şekilde evrildiğini görmemesi Feyerabend'i bilimi tamamen reddetmeye götürür. O kadar ki artık "bilimin egemenliğini demokrasi için bir tehdit" olarak görür [Feyerabend, 1987, s. 96]. Oysa Nazilerin bilimi (ya da sanatı) kullanmaları başka bir şeydir, Nazi rejiminin 'bilimsel' (ya da 'sanatsal') bir rejim olması başka bir şey.

Feyerabend "Almanya'nın Üçüncü Reich'ında göreciliğe böyle saldırıldı, bugün de faşistler, Marksistler, Eleştirici Ussalcılar ona böyle saldırıyorlar" [Feyerabend, 1987, s. 100] derken gerçekten aşırı bir noktaya varır. Dünyanın döndüğünü, düz olmadığını söylemek Feyerabend'e göre nazilerle Marksistleri kardeş yapmak zorundadır. Faşistlerle komünistler her konuda ayrı düşünemezler şüphesiz. Yüz bin yıllık *homo sapiens* evrimimiz, politik görüşlerimiz her ne kadar bizi bir çok konuda farklı düşünmeye zorlasa da çok temel konularda, mesela göreciliğin saçma ve yanlış bir görüş olması konusunda benzer düşünmeye iter. Aksi takdirde, insan evrimi boyunca 'göreci' düşünce hâkim olsaydı, Feyerabend'in atalarının hayatta kalma şansları yok denecek kadar az olurdu ve bu göreci düşünceleri savunacak *Homo sapiens* kalmazdı dünya yüzünde.

Feyerabend'in bu gibi radikal çıkışlarını ciddiye almak imkânsızdır. Ama postmodern yazarlara ve bilim karşıtı düşüncelere bol miktarda malzeme sağladığına şüphe yok. Gene aynı kitabında Feyerabend bilimi bir ideoloji olarak niteleyerek "din devletten nasıl ayrıldıysa bilim de devletten öyle ayrılmalıdır" [Feyerabend, 1987, s. 130] diyerek özellikle bizim gibi az gelişmiş ülkelerdeki iktidarlar için harika bir yol göstericisi olur.

Yazımızı konu bağlamında bir Noam Chomsky alıntısıyla bitirelim:

> Solcu entelektüeller, canlı işçi sınıfı kültüründe aktif bir rol üstlenmişlerdi. Bazıları, işçi eğitimi programlarıyla ya da genel kamu için ma-

tematik, bilim ve başka konularda çok satan kitaplar yazarak, kültür kurumlarının sınıf yapısını iyileştirmenin yollarını aramışlardı. Çarpıcı biçimde, bugün onlara karşılık gelen sol kesimler, bize, "Aydınlanma projesi"nin öldüğünü, bilimin ve rasyonalitenin "yanılsamalar"ını terk etmemiz gerektiğini haber vererek, emekçi halkı bu kurtuluş araçlarından yoksun kılmaya çabalamaktalar –öyle bir mesajdır ki bu, kendi menfaati için bu araçları tekeli altına almaktan hoşnut olan güçlünün yüreğine su serpmektedir. [Chomsky 1993, s. 286]

Kaynakça

Albert, Michael. 2007. "Sokal Vakası", *Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu*, Ekim 2007: http://www.bgst.org/dusunce-gundem/sokal-vakasi-i

Chomsky, Noam. 1993. *Year 501: The Conguest Continues,* Verso.

Einstein, Albert, 1956. *Out of My Later Years*, Open Road.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method.* London: New Left Books. [*Yönteme Karşı*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yayınları, 1999]

Feyerabend, Paul, 1987. *Science in a Free Society, Verso*. [Özgür Bir Toplumda Bilim, çev. Arslan Kahraman, 1991]

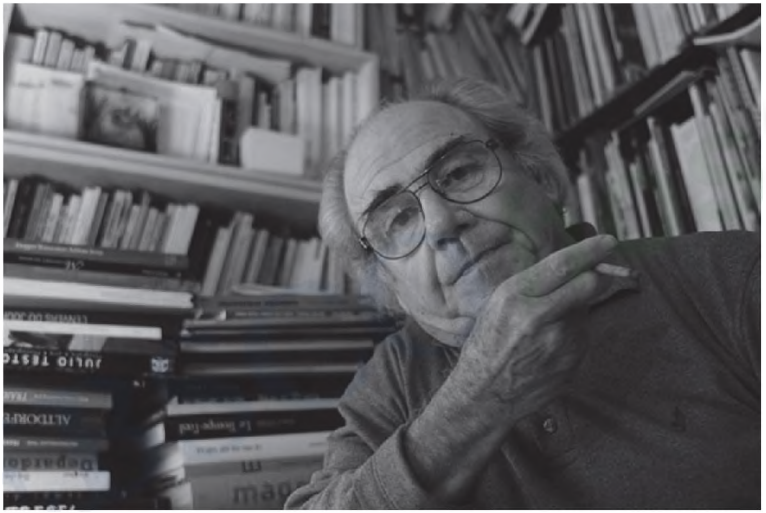
Kuhn, Thomas, 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, [Bilimsel Devrimlerin Yapısı, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., 8. Baskı, 2008]

Morris, Ian. 2011. *Why the West Rules–for Now*, Picador [*Dünyaya Neden Batı Hükmediyor*, Alfa Tarih, 2012]

Sokal, Alan & Jean Bricmont. 1998. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science.* New York: Picador USA. [*Son Moda Saçmalar*, çev. Barış Gönülşen, Alfa Bilim Dizisi, 2013]

Sokal, Alan 2008. *Beyond Hoax*, Oxford, 2008 [Şakanın Ardından, çev. Gülsima Eryılmaz, Alfa Bilim Dizisi, 2011]

TBAD, 2013. Türkiye Bilimler Akademisi Derneği, basın açıklaması, 16 Temmuz 2013: http://matematikselevrim.org/2013/07/23/basina-ve-kamuoyuna-duyuru/



Jean Baudrillard

Modernleşme Sürecinden Simülasyon Evrenine Karl Marx ve Jean Baudrillard*

Oğuz Adanır

Artık tarihe mâl olmuş bu iki özgün düşünürün yalnızca içinde yaşadıkları modern toplumların aydınlarını değil aynı zamanda modern olmayan toplumların aydınlarının önemli bir bölümünü de şöyle ya da böyle etkileyerek düşünce biçimleri üstünde devrimci bir değişikliğe yol açtıkları söylenebilir. Öyleyse bu iki düşünür entelektüel ya da felsefi düşünce evreninde devrim yapmış insanlar olarak kabul edilebilir.

Tarihsel sürece uygun bir şekilde ele alındığında modern bir filozof olan Marx'ın özellikle üretim kavramı üstüne oturttuğu materyalist tarih[1] anlayışıyla o güne kadar egemen olan düşünsel ve zihinsel alışkanlıkları alt üst ettiği görülmektedir. Bu iddiasını kanıtlamak amacıyla Marx, doğal olarak kendinden öncekilerin benimsediği bilimsel yaklaşımı yadsımış, yani tarihsel ve toplumsal bir çözümleme yapma konusunda bakış açısı değişikliği yapmıştır. Baudrillard ise oluşturduğu "gerçeklik ilkesi", simülasyon, hipergerçeklik, hiperakılcılık, vs gibi kavramlarla akademik yaşantısının önemli bir bölümünü Marksist yaklaşımın artık modern tüke-

---

* Bu bildiri metni Çin-Nanjing Üniversitesi tarafından 13-14 Ekim 2012 tarihleri arasında düzenlenen "Baudrillard İncelemeleri" üstüne Uluslararası Kolokyumda Fransızca olarak sunulmuş metnin Türkçe çevirisidir.

[1] "La conception matérialiste de l'histoire", (1897, *Revue philosophique*, *XLIV*, s.645-651) başlıklı makalesinde Émile Durkheim daha 1897 yılında bu yöntemi "ideolojik bir yöntem" olarak nitelendirmektedir.

tim toplumunu çözümleyebilecek kavramlara ve buna uygun bir oyun kuralına sahip olmadığını, bu çözümleme yönteminin yetersizliğini göstermeye çalışmakla geçirmiştir. İddialarını kanıtlayabilmek amacıyla o da Marx'ın başvurduğu yönteme başvurmuş, yani bakış açısını değiştirmiştir.[2] Bu doğrultuda Marksist tarih anlayışını yadsımış ve Marcel Mauss'un "Armağan Kuramından" yola çıkarak tarihin başlangıcında olup bittiği söylenen olaylarla ilgili bambaşka bir betimleme sunmuştur.

***

Sanayileşmiş kapitalizmin başlangıç döneminde Karl Marx'ın içinde yaşadığı toplumun derinlemesine ve bütünsel bir çözümlemesini yaptığını kabul eden ve paylaşan Baudrillard bu çözümlemenin geçmişe ve geleceğe yönelik yorumlamalarım tamamıyla reddetmektedir.

Modern düşüncenin bu iki özgün ismi arada birkaç kuşaklık bir fark olmasına karşın neredeyse aynı ülkelerde yaşayan insanları gözlemleyerek kendi düşüncelerini bütün dünyaya yaymayı başarmışlardır. Jean Baudrillard entelektüel tarih sahnesine Marx'tan yaklaşık yüz yıl sonra çıkmıştır. XIX. yüzyıl boyunca sanayileşmiş Batı Avrupa ülkeleri toplumsal açıdan çok hareketli bir dönemden geçmişlerdir. İki yüzyıl süren bir Aydınlanma, teknolojik gelişme ve sanayileşmiş kapitalizmle birlikte yaşlı Avrupa'da eski bir dünyanın çöküp gittiği ve yerini tüm kurumları, kuruluşları ve oyun kurallarıyla görece yeni bir dünyaya bıraktığı görülmektedir. Bu arada Modern Felsefi düşünce de kesinlikle metafizik düşünceden koparak akılcı, materyalist bir görünüm kazanmış, yani zihniyetler değişmiştir.

Marx ve Marksistler Aydınlanma dönemi burjuva değerlerini değiştirip, düzelterek kendilerine uygun bir hale getirmişlerdir. Buna karşın insanlık dışı koşullar sunan bir sanayileşmiş kapitalizmin egemenliği altında yaşayan tüm proletaryayı komünist ya da sosyalist bir devrim düşüncesiyle baştan çıkartmayı başaramamışlardır. Daha sonra da başaramamışlardır, zira bu ülkelerde yaşayan işçi sınıfı asla mevcut sistemi[3] gerçek anlamda tamamıyla yok etme ya da değiştirme gibi bir gereksinim hissetmemiştir. XX. yüzyıla gelindiğinde nesne (o da belki) katıldığı iki dünya savaşıyla mevcut sistemi ya da kendini yok etmeyi denemiş, ancak her seferinde sistem böyle bir yıkım sonrasında daha bir güçlenmiştir. Daha

[2] Jean Baudrillard kendini bir patafizisyen olarak nitelendirmektedir.

[3] É. Durkheim a.g.m'de: "bu yüzyılda (XIX:) gerçekleşmiş ekonomik dönüşümler, yani küçük sınai işletmelerin yerini büyük sınai işletmelerin alması tüm toplumsal düzeni alt üst ederek ortaya tamamen yeni bir düzen çıkmasını sağlayamadığı gibi Avrupalı toplumların rahatsızlık, keyifsizliğinin kökeninde bu ekonomik dönüşümler olmayabilir" demektedir. Bu köklü değişimin zaman içinde bambaşka bir şekilde gerçekleştiği görülecektir.

sonra kısa süren bir iki kutuplu dünya dönemi yaşanmakla birlikte kaderin cilvesi olsa gerek Devrim nedense sanayileşmiş kapitalizmden yoksun ülkelerde gerçekleşmiştir.

Marx, yaptığı çalışmalarla tarihi eşit olarak nitelendirilemeyecek beş ayrı döneme indirgeyerek sosyalizmi nihai üçüncü aşamayı temsil eden, yani çok uzun bir geçmişin sentezi olarak nitelendirdiği bir diyalektik çözümleme içine oturtmuştur. Sanayileşmiş kapitalist ülkeler ideolojik açıdan genellikle burjuvazi ve proletarya ya da sağ ve sol olarak karşıt gruplara bölünmüşlerdir. Bilimsel bir ideoloji olmak isteyen tarihî materyalizmin sonuç olarak Marksist bir doktrinle noktalandığı ve Gustave Le Bon' un henüz XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başında Marx'ı bir peygamber, Marksizmi bir dine dönüştüren bu ideolojiyi mahkûm ettiği görülmektedir.

Marksistler 1960'lı yıllara kadar kapitalizmi arz ve talep, değişim değeri ve kullanım değeri, artı değer, sermaye, emek, üretim araçları, üretim ilişkileri ve üretim biçimine, vs boyun eğen akılcı bir sistem olarak kabul etmişlerdir. Bir Devrim gerçekleştirebilmek amacıyla tarihsel koşulların olgunlaşmasını beklerken sistemi radikal bir şekilde eleştiren Marksist düşünce zaman içinde etkinliğini yitirerek gündelik yaşam içinde sıradan bir söyleşme biçimine dönüşmüştür. Baudrillard Marksizm ve Devrim konusuna dikkat çektiği bir metninde şunu söyler:

> Kapitalist evrende, Marksist çözümlemenin açıklayamadığı, radikal bir değişim olmuştur. Bugün ölüp gitmek istemeyen bir Marksist çözümleme, Marx'tan bu yana beceremediği şu kendi içinde devrim yapma sorununu çözmelidir.[4]

***

Jean Baudrillard'a göre 1960'lı yıllarda ABD'den Avrupa'ya doğru esen bir özgürlük rüzgârı dünyaya ve şeylere bakışta değişikliğe yol açmıştır. Zira bu yıllarda kapitalizm radikal ve derinlemesine bir değişikliğe yani tözsel bir mutasyona uğramıştır. Aynı dönemde G. Bataille İkinci Dünya Savaşından sonra Komünist kutbun tarih sahnesine aniden ve kendini dayatan bir şekilde çıkışı ya da Batı Avrupa ülkelerinde kitlelerin komünist ideolojiye karşı giderek daha çok sempati duymaları, kapitalizmin kendi varlığı açısından potansiyel bir tehlike olarak gördüğü bu rejim karşısında yelkenleri suya indirmesine ve daha insani bir görünüme bürünmesine yol açmış, o tarihten sonra sosyalist değerler gündelik alışkanlıkların bir parçası haline gelmiştir.

[4] J. Baudrillard, *Le Miroir de la production*, s. 84, Ed. Galilée, 1975/1994 Paris.

Bu yıllarda ortaya çıkan ve Baudrillard'ın bir simülasyon evreni olarak nitelendirdiği tüketim toplumuyla birlikte Marksist eleştirinin (Sitüasyonistler dışında) gündelik yaşamla olan bağlantısı kopmuştur. Baudrillard'a göre kapitalizm artık rasyonel değil hiperrasyonel bir sistemdir:

> Tekelci kapitalizmle birlikte...özerkliklerini tamamıyla yitiren gereksinimler kodlanmaktadır. Haz vermekten başka bir işe yaramayan tüketim, bundan böyle üretimle aynı amacı paylaşmak zorundadır. Buna karşın üretimin üretime benzemekten başka bir sorunu yoktur. Sürecin diğerini artık bir bahane olarak öne süren tamamıyla tek bir terimle adlandırılması... kapitalist sistemde bir gelişmeden daha öte bir şey bir mutasyona uğrama anlamına gelmektedir. Üretimin (üretim olsun diye üretim) bütünüyle soyut bir hale getirilmesi(yle) birlikte sistem yalnızca tüketimi değil bir çelişkiler alanı olarak üretimi de etkisiz hale getirmektedir.
>
> Ekonomi politiğin genel bir görünüm kazanmasıyla birlikte ortaya çıkan sürecin kökeninde Marksist ekonominin sandığı gibi üretici güç olarak sömürülen emek değil, kapitalizme özgü akılcı bir görünüm kazandırılmış maddi üretimin özel bir durum arz ettiği akılcı soyut bir genel kod, bir biçimin dayatılması vardır.[5]

Yazarımız tekelci kapitalizmin bir tüketim toplumu sistemine dönüşmesi için biyolojik ve fizyolojik gereksinimler aşamasının ötesine geçerek iletişim araçları (özellikle de reklâmlar) tarafından belirlenen psikolojik gereksinimler aşamasına ulaşması gerektiğini ve bu düzenin maddi ya da maddileştirilmiş nesnelerin yapay bir şekilde arzulanmasını sağlayan bir duygusallık da katılarak ayrımlayıcı bir mantık yardımıyla gerçekleştirildiğini söylemektedir. Oysa neoliberalizm böyle bir genel dönüşüm sürecini kesinlikle öngörmediğinden, Baudrillard bu dönüşüm sürecinin olasılaştırma mantığı sayesinde gerçekleştiğini düşünmektedir.

Çünkü ona göre üretim teknolojisi ve bilim hâlâ akılcı düşünceye boyun eğerken tüketim bir bakıma ilkel toplumlardakini andırmakla birlikte akıldışı (irrasyonel) değil akıl ötesi (hiperrasyonel) bir sürece benzemektedir.

Jean Baudrillard'a göre 1960'h yıllarda (bu süreç 1929 yılında başlamaktadır) sistem hayatta kalabilmesi için en çok gereksinim duyduğu şey olan "gerçeklik ilkesini" sonunda yitirmektedir. Gerçeklik ilkesini yitiren bir sistemse, bir anlamda, bu ilkeyi yitirmeden hemen önce sahip olduğu görünümü sonsuza dek simüle etmekten başka bir seçeneğe sahip değil-

[5] A.g.y., s. 92-93.

dir. Çünkü, görünüşe göre bu ilkenin sağlığına kavuşturulması mümkün olmadığı gibi, mevcut koşullarda bir yenisini oluşturabilmek de olanaksız bir şeydir. Zira bu sistem ideolojik ya da toplumsal açıdan artık o eski, her birinin kendini diğerinin alternatifi gibi gördüğü, iki kutuplu görünümünü yitirmiştir. Bunun yerini bir akümülatör kutusu olarak düşünülebilecek sisteme özgü artı ve eksi kutuplar almıştır. Başka bir deyişle bu iki kutup birlikte sistem denilen şeyi oluşturduklarından ve aynı olasılaştırma mantığına boyun eğdiklerinden Sol ve Sağ karşılıklı olarak birbirlerinin görevlerini üstlenmektedirler.

Simülasyon evreninde üretim, emek, ücret, grev, vs gibi kavramlar o ilk anlamlarını yitirmekte ve birer görünüm ya da simülakra dönüşmektedirler. Bu evrende kapitalle işbirliği yapan işçi sınıfı devrimci konumunu yitirerek 'az ya da çok burjuvalaşmış' ücretli bir kesime dönüşmekte, kapitalizmin hissedarı haline gelmektedir. Marx'ın işçi sınıfının sahip olmasını arzuladığı hemen her şeyi kapitalizm onun istediği biçimde olmasa bile kendine rağmen gerçekleştirmiş ve sonsuza dek sürüp gidebilecek bir egemenlik biçimi görünümünü almıştır. Kapitalizm artık üretim üzerine oturan bir sistem olma özelliğini yitirdiğinden, insanı sömüren bir sistem olmaktan çıkarak simgesel değiş tokuş düzeninde karşılaşılan bir boyun eğme (alan el/veren el) sistemine benzemiştir. Ona göre bir anlamda devrimi[6] artık toplumsal bir varlık olma özelliğini yitirip "kitlelere" dönüşen proletarya değil, ironik bir şekilde kapitalizm gerçekleştirmiştir.

***

Jean Baudrillard'ın düşüncelerini anlama konusunda önemi olan diğer bir kavram da Marx'ın Armağan Kuramının kendisine kazandırdığı biçim ve içerikten haberdar olmadığı M. Mauss'tan ödünç aldığı simgesel değiş tokuştur. Bu kavram Baudrillard'a yalnızca modern ya da sanayileşmiş kapitalist toplumlarla ilgili Marksist Tarih tezleri ya da hipotezlerini gözden geçirme olanağı tanımayıp, aynı zamanda gerçeğe çok daha uygun ve çok daha nesnel olarak nitelendirilebilecek bir başka Tarih kavramının öngörülmesini sağlayan öncüller oluşturup o tezler ve hipotezlerde öne sürülen düşüncelere karşı çıkmasına yol açmıştır.

Georges Duby, Jacques Le Goff ve Fernand Braudel, vs gibi saygın tarihçilerin çalışmalarına başvurulduğunda şeylerin başlangıcı konusunda

[6] A.g.y., s. 87: "kapitalist dünyada bizim Marksistlerin görmezden gelmeye çalıştıkları bir devrim gerçekleşmiştir. Bizim toplumumuzun büyük ölçüde hâlâ meta mantığına boyun eğdiği türünden bir itiraz ise artık geçersizdir. Marx, kapitali çözümlemeye başladığı sıralarda kapitalist üretim toplumsal yaşamın küçük bir bölümünü kapsıyordu. Marx, belirleyici olanın ekonomi politik evreni olduğunu söylediği bir sırada toplumsal yaşam büyük ölçüde hâlâ dinin egemenliği altındaydı. Belirleyici olan o eleştirel yapısal düzeydir yoksa nicelik düzeyi değil."

yaptığı yorumun Marx'ın sunduğundan çok daha ikna edici olduğu görülmektedir. Örneğin, G. Duby, *Guerriers et paysans – VII^e^-XII^e^ siècle premier essor de l'économie européenne* (Tel/Gallimard 1973/1980, Paris) [Savaşçılar ve köylüler- VII.-XII. yüzyıllar arasında Avrupa'da görülen ilk ekonomik atılım] başlıklı çalışmasında VII.-XII. yüzyıllar arası Avrupa tarihi M. Mauss'un sosyo-antropolojik yaklaşımını tamamen doğrular niteliktedir, başka bir deyişle kökenlerine inildiğinde Avrupa toplumlarında da Mauss'un keşfettiği ve kuramsal çalışmalarıyla kanıtladığı ilkel toplumlara özgü evrensel unsurlarla karşılaşılmaktadır. Öte yandan Fernand Braudel gibi bir tarihçi *Maddi Uygarlık* gibi üç ciltlik sıra dışı çalışmasında görünüşe göre Marksist perspektife uygun bir kapitalizm tarihinden söz etmektedir. Oysa Braudel'in bu açıklamalarına başka bir gözlükle yani M. Mauss'un sunduklarıyla bakıldığında, bu tarihçinin değiş tokuş biçimleri ve gündelik yaşam konusunda sunduğu tüm evrensel verilerin Mauss'un sunduğu sonuçlarla birebir örtüştüğünü, dolayısıyla Mauss'un verilerini, deyim yerindeyse, sorgusuz sualsiz bir şekilde benimseyen Jean Baudrillard'ın yaklaşımını doğrulamaktan başka bir şey yapmadıkları görülmektedir. Baudrillard, bu verileri yalnızca geçmişe değil aynı zamanda içinde yaşadığı mevcut modern tüketim toplumuna yönelik çözümlemeler yapmak amacıyla da benimsemiştir. Örneğin, Marx'a göre üretimle[7] karşılıklı bir bağıntı içinde bulunması gereken egemenlik ya da boyun eğme ilişkilerini yadsımaktadır:

> Tarihsel açıdan kilise (dine dayalı) iktidarının, ölüm tekeli ve ölülerle olan ilişkileri denetleme ayrıcalığına sahiplik üzerine kurulduğu bilinmektedir. Ölüler tarafından oluşturulan alan, birileri tarafından ele geçirildikten sonra, zorunlu bir aracı kurum vasıtasıyla kendisine yeniden değiş tokuş edilebilme özelliği kazandırılan ilk alandır. İktidar bu ölüm adlı engel üzerine oturmaktadır... Marx'ın ifşa ettiği ve ekonomi politiğin üstüne yıktığı, daha sonra ortaya çıkacak tüm yabancılaşma,

[7] É. Durkheim, A.g.y.: "Toplumsal olguların nedenlerinin bireysel betimlemeler dışında aranması ne kadar doğru görünüyorsa, son aşamada sanayileşmeyle ilişkilendirilmesi ve gelişmenin yalnızca ekonomik unsura bağlanması da o kadar yanlış görünmektedir "... Marksist varsayım doğrulanmadığı gibi mevcut manzara bu yaklaşımın tersini kanıtlamaktadır. Sosyologlar ve tarihçiler her geçen gün dinin toplumsal olguların en ilkeli olduğu konusunda giderek ortak özellikler taşıyan bir görüş sergilemektedirler... Daha genelinde insanlığın başlangıç noktasına doğru inildiğinde ekonomik unsur son derece ilkel bir görünüm sergilerken, dini yaşamın tam tersine şatafatlı bir görünüm arz ettiği ve herkesi egemenliği altına aldığı söylenebilir. Bu durumda ekonominin dini değil tam tersine dinin ekonomiyi egemenliği altına aldığını söylemek daha doğru bir yaklaşım olmaz mı?"

bölünme ve soyutlama biçimleri bu ölümden kopuşla birlikte başlamıştır.[8]

Oysa aradan on beş yıl gibi bir süre geçtikten sonra yazar modern toplumların artık yeni bir tarih[9] oluşturamayacaklarından emin gibidir.

Bir kez daha yinelemek gerekirse Jean Baudrillard bu tarihsel yaklaşımı sistemli bir şekilde sonuna dek sürdürmeyerek varsayımsal bir konumda bırakmıştır, oysa bu çok önemli devrimci nitelikteki yaklaşımın yeniden ele alınarak titizlikle sürdürülmesi ve bir sonuca vardırılması gerekmektedir. Çalışmalarımızdan biri olan *Eski Dünyaya Yeni Bir Bakış*'ta, M. Mauss'un Armağan Kuramından yola çıkarak diğerleri arasında, başlangıçtan bugüne sürdürülebilecek yeni bir tarih anlayışı oluşturulabileceği ve kimilerinin hoşuna gitse de gitmese de bu tarihsel açıklamaların pek çok ortak evrensel özelliğe sahip olabileceğini göstermeye çalışmıştık.

***

Jean Baudrillard'ın ilk dönem çalışmaları ve özellikle de sıra dışı bir yapıt olan *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'de tüketim toplumu ya da çağdaş toplum üzerine yaptığı açıklamaları izlediğimizde, onun sözde teknolojik, toplumsal, kültürel ya da politik gelişmelerle modernleşme tarafından üretilen tüm sözde insani değerleri simgesel değiş tokuş kavramı, yani ilkel toplumların bakış açısı doğrultusunda eleştirip, mahkûm ettiği görülmektedir. Bu yüzden de (istisnalar dışında) tıpkı ilkel toplumlarda karşılaşılan bir davranış biçimine uygun bir şekilde, modern toplum aydınlarının hemen tamamı tarafından dışlanmakta, mahkûm edilmektedir. Yine ilkel toplumlarda olduğu gibi simgesel bir anlamda toplum dışına itilmekte ve neredeyse kimse onunla konuşmamaktadır.

Öyleyse Jean Baudrillard'ın düşüncesinin temel özelliklerinden biri de modern ve ilkel toplumlar arasında gerçekleştirdiği karşılaştırmalardır. Yaptığı bu karşılaştırmalarla okuyucuyu ve özellikle de ait oldukları modern toplumlar tarafından gerçekleştirilen bilimsel ve teknolojik gelişmeleri onaylayan ve dünyanın geri kalan kısmıyla karşılaştırdıklarında içinde yaşadıkları sistemin az çok kusursuz olduğunu düşünen entelektüelleri düş kırıklığına uğratmaya çalışmaktadır. R.L. Stevenson'ın, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* başlıklı ünlü romanında olumlu niteliklerle donattığı temel karakteri (Dr. Jekyll) olumsuz bir kişiliğe (Mr. Hyde) dönüştürmesi gibi; J. Baudrillard da gerçeklik evrenini bir simülasyon evrenine dönüştürdüğü an yalnızlığa mahkûm edilmektedir. Romanın sonunda Mr. Hyde orta-

[8] J. Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, Boğaziçi Ü.Y., İstanbul, 2008, s. 228-229.
[9] J. Baudrillard, *L'Illusion de la fin...*, Ed. Galilée, Paris, 1992, s. 42.

dan kaybolması gerektiğini düşündüğü an Dr. Jekyll'in de ortadan kaybolması kaçınılmaz hale gelmektedir. Baudrillard ise kendi açısından simülasyon evreninin ortadan kaybolması gerektiğini düşünmek ve dilemekle birlikte bu evrenin ölümsüz olup olmadığını sorgulamaktadır, zira sistemde zaman içinde hiçbir değişiklik olmamakta, yani sistem ortadan tamamıyla kaybolmamaktadır.

Doğal olarak bütün bunlar 1970-1980'li yıllarda kaldı, bugün Baudrillard'ın düşüncelerinin giderek hem kendi ülkesi hem de diğer tüketim toplumları okurlarının dikkatini daha çok çekmeye başladığı görülmektedir. Zira bu toplumlarda üretilen amaçtan yoksun entelektüel düşünce giderek daha karmaşık bir görünüm sunmakta ve bu toplumlara ait bireyler giderek ilkel toplum insanlarını andıran daha karmaşık bir düşünce yapısına sahip olmakta ve gene irrasyonel davranışlara benzeyen davranışlar sergilemektedirler.

Oysa simülasyon adlı bir örtü altına sokarak sunduğu modern toplumlardaki yaşamsal öneme sahip gerçeklikle ilgili sorunlara dikkat çekmeye çalışan J. Baudrillard'ın özgün düşüncelerini anlamak ve takdir etmek hiç de zor değildir. Dolayısıyla yaptığı karşılaştırmalar sırasında ilkel toplumları asla tüketim toplumları ya da diğerleri için bir örnek ya da ulaşılması gereken bir hedef şeklinde sunmadığı gibi; artık tamamen aşılmış, geride kalmış olan şeylere ve dünyaya bakış açısını değiştirmek ya da başka yöne doğru bakılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Çünkü tamamen farklı özellikler taşıyan ve farklı maddi koşullara sahip birbirlerine benzemeyen toplumların karşılaştırılamayacağını o da bilmektedir. Öte yandan çözümlemelerinde bir tür gerçekleştirilmiş ütopyaya benzeyen ilkel toplumlar artık var olmadıklarını, zira (istisnalar dışında) dünyanın hemen her yerinde temel özelliklerini yitirerek milyonlarca insandan oluşan modern-olmayan toplumlara dönüştüklerini bilmektedir. Öyleyse metinlerinde yer verdiği ilkel toplumlar okuyucuyu baştan çıkartmaya ve dikkatini çekmeye yönelik bir tür kurmaca/düşsel örneklerdir. Özetle modern-olmayan toplumların (dolayısıyla modern toplumların da) tarihsel çözümlemesi henüz yapılmamıştır. Doğal olarak bu görevin modern-olmayan toplumların aydınları tarafından üstlenmesi gerekmektedir, tabii önce modern tüketim toplumlarına şaşı şaşı bakmayı bırakmak koşuluyla.

Sonuç olarak Marx, materyalist bir tarih anlayışına dayanarak ilkel toplumlardan modern tüketim toplumlarına doğru giden ütopik bir tarihsel yaklaşım sunarken; Jean Baudrillard, Armağan Kuramından yola çıkarak modern tüketim toplumlarından ilkel toplumlara doğru giden ve birincinin şeylere ve dünyaya bakışını yerle bir eden distopik bir yaklaşım sunmaktadır.

Son olarak Baudrillard: "Olguların, verilerin, bilgilerin, haberin evrenselleşmesi onların ortadan kaybolmalarının öncüsü şeklinde yorumlanabilir. Her fikir, her kültür ortadan kaybolmadan önce evrenselleşir"[10] gibi bir düşünce üstünde ısrarla durmaktadır. Bununla birlikte evrensel olduğu düşünülen ikilik, yani iyilik ve kötülük ilkelerinden söz ettiği zaman, yanılmıyorsam bize evrensel nitelikte bir yan anlam üretmemizi sağlayacak sonuçlar önermektedir:

> Ne var ki, biz bir ahlâktan söz edebilmek, iyilik ya da kötülüğe arka çıkabilmek için onları diyalektik terimlere dönüştürüyoruz. Oysa tüm iyilik girişimlerinin orta ya da uzun vadede çoğunlukla kötülüğe yol açmalarına neden olan ahlâksızca bir tersine çevrilme durumuyla karşılaştığımızdan hakikaten böyle bir seçim şansına sahip olduğumuzu gösteren hiçbir şey yoktur. Zaten bunun tersini, yani kötülüğün de iyilikle sonuçlanabileceğini söyleyebiliriz... bu iki ilkenin ayrı ayrı ele alınıp çözümlenebileceğini, onlar arasında herhangi bir ahlâki ayrım yapılabileceğini düşünmek kendini kandırmaktır.[11]

Diyalektik bir terminolojiye başvuran Marx, insanlığın iyiliğini isterken deyim yerindeyse kötülüğe yol açmıştır. Buna karşın iyilik ve kötülük ilkelerini birlikte ele alan, yani insanlığın ne iyiliğini ne de kötülüğünü isteyen Baudrillard'ın orta ya da uzun vadede insanlığın iyiliğine ya da kötülüğüne hizmet etmesi mümkündür.

[10] J. Baudrillard, *L'Illusion de la fin*... Ed. Galilée, Paris, 1992, s.147,
[11] J. Baudrillard, *Anahtar Sözcükler,* Paragraf Yayınları, Ankara, 2005, s. 94-95,



Maurice Merleau-Ponty



Jan Patočka

MERLEAU-PONTY, PATOČKA VE FENOMENOLOJİK BİR FELSEFE ÜZERİNE

Emre Şan*

Fenomenolojiyi ve postfenomenolojiyi ilgilendiren yeni gelişmeler Husserl'in eserinin şu iki merkezî fikrini başlangıç noktası olarak alırlar: transendental bilincin içkinliği fikri ve aşkınlık ve açıklık olarak yönelimsellik[1] fikri. Husserl bütün yaşamı boyunca bu iki yaklaşımı birbirinden ayırmayarak onları kırılgan bir dengede tutmaya çalıştı. Fakat, kendisinden sonra gelen düşünürler bu dengeyi bir kenara bırakıp söz konusu iki yaklaşım arasındaki karşıtlıktan beslenip kendi fenomenolojik yorumlarını ortaya koydular. Böylece içkinlik fenomenolojileri ve aşkınlık fenomenolojileri, her biri kendi tarzında olmak üzere, kartezyen biçimde işlen-

* Yrd. Doç. Dr. Emre Şan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

[1] "Husserl'in hocası Brentano'dan ödünç alıp kullanıma soktuğu bir kavram olan yönelimsellik, Kartezyen, Hobbes ve Lockeçu yaklaşımların, adeta kapalı bir kapmışçasına ele aldıkları bilinç kavramlaştırmalarına karşıt bir biçimde, her bilinç ediminin, bir nesneye yönlendirildiğini ve bilincin de özünde bir şeyin bilinci olduğunu anlatmak için kullanılan fenomenolojik bir kavramdır. Buna göre yönelimsellik, bilincin nesnesine yönelmişliğini, her bilinç yaşantısının kendi nesnesini içerdiğini ve bu yüzden de her bilinç yaşantısının bir şeyin bilinci olduğunu ifade eder. Her bilinç deneyimi iki kutupludur: Kendisini özne veya bene sunan bir nesne vardır. Bunun anlamı, (hayal etme, algılama, hatırlama vb.) bütün düşünmenin daima bir şey hakkında olduğudur. Bu tüm eylemler için geçerli olup, kavrama bir şeye yönelik kavrama, duyma bir şeyi duyma, işaret etme de bir şeyi işaret etmedir". Kasım Küçükalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 201.

miş[2] ve içkinliğin aşkınlığa önceliğini esas alan "aşkınlıktaki içkinlik" görüşüne alternatif bir çözüm önermişlerdir. Aşkınlıktaki içkinlik görüşü bir yandan aşkınlık ve nesnellik arasındaki çakışmaya diğer yandan da varoluş ve (yaşantıların) içkinliği arasındaki çakışmaya dayanır ve bu iki çakışma da bizi belli bir beliren ile belirmenin kendisi yani tezahür[3] arasındaki çakışmaya gönderir. Tezahürün yapısı şu üç momentten oluşur: fiilî olarak beliren, yani "dünya"; belirenin belirdiği şey, öznellik (öznellik hem belirenin aracısıdır hem de kendisi dünyada belirir); ve son olarak, belirenin beliriş tarzı, yani verilişinin biçimi. Gelgelelim, fenomenalliği, bir kurulum/konstitüsyon teorisi çerçevesinde yaşantılara indirgemek, son kertede tezahürü belli bir belirene indirgemektir, öyle ki bu belirenin öznel içkin bir doğaya veya nesnel aşkın bir doğaya sahip olması hiçbir şey değiştirmez. Öyleyse, fenomenolojinin temel problemi beliriş yapısı (tezahür yapısı) ve bir belirenin yapısı arasındaki muğlâklıktır. Zira fenomenolojik bir felsefe şeylerin yapısından bağımsız olarak tezahürün yapı-

---

[2] Husserl'in ortaya koyduğu gibi, Descartes, şüphe uyandıran aşkınlıktan şüphe götürmez içkinliğe yönelerek, reel içkinliğe, tek ve aynı nesnel zaman içinde reel bir etkileşim ile fizikî dünyanın şeylerine bağlı, sonlu zihinsel bir töze olan içkinliğe dönmüştür. Böylece kartezyen bakış açısı felsefeye bir içkinlik [immanence], içsellik alanı, "aşkınlık" [transcendance] ile dünyaya açılan bir yaşantı alanı ortaya koymaya ilişkin psikolojik bir miti armağan eder. Öyle ki, Descartes'tan itibaren içkinlik öznellik tanımlamalarının temel unsuru haline gelir. Bu durumda öznel olan ve nesnel olan arasındaki ayrım, sadece kendi kendisine verili olan ve herkese verili olan arasındaki farklılıktan itibaren, diğer bir deyişle içkin olan ve aşkın olandan yola çıkarak anlaşılabilir. Husserl, kartezyen felsefenin yol açtığı realizm veya tözleştirme temelli güçlüğün ve riskin son derece farkındaydı.1927 yılında *Encylopaedia Britannica*'da "Fenomenoloji" başlığıyla yayımlanan bir yazısında bu güçlüğe dikkat çeker: "Descartes'ın *Meditasyonlar*'ında 'ilk felsefe' için kılavuz olmuş olan düşünce, tüm 'gerçeklik'in ve, sonunda, varolan ve bizim için böyle olan bütün dünyanın, en iyi şekilde ifade ediliyor olarak ve kendi bilişsel yaşamımızda açık bir şekilde güvenilir olarak temsillerimizin temsilî içeriği olarak ancak varolduğudur. Bu düşünce, hakiki olsun ya da sahte olsun, tüm transendental problemlerin güdüleyicisidir. Descartes'ın şüphe yöntemi 'transendental öznellik'i serimlemenin ilk yöntemiydi, ve onun *ego cogito*su transendental öznelliğin ilk kavramsal formülasyonuydu. Descartes'ın transendental anlamda saf *mens*i, Locke'ta 'insan zihni'ne dönüşür ki, insan zihninin iç deneyim yoluyla sistematik incelemesini yapan Locke, transendental-felsefi bir sorunun üstesinden gelir. Dolayısıyla o, –iç deneyim psikolojisi aracılığıyla kurulan bir transendental felsefe olarak– psikolojizmin kurucusudur. Bilimsel felsefenin kaderi, psikolojizmin her türlü izinin radikal biçimde silinmesine bağlıdır; bu silme, psikolojizmin kökensel saçmalığını ifşa etmekle kalmaz, ondaki transendental açıdan önemli hakikat nüvesinin de hakkını verir" (Edmund Husserl, "Fenomenoloji", çev. Aydın Gelmez, Baykuş, Eylül 2010, sayı 6: "Husserl'in Gör Dediği", s. 36-37) . Kartezyen kuşku, Husserl'in terimleriyle, "dünyanın bir parselini" kurtarır. "Ben"i *substantia cogitans, mens siva anima*, olarak tanımlayan Descartes, transendental realizme düşer, diğer bir deyişle, töz niteliğini elinde tutarak, *ego*yu dünyadaki diğer tözler seviyesine yerleştirir. Bu transendental realizm, hiç kuşkusuz, bir çelişkidir çünkü dünyanın belirme şartını dünyanın bir gerçekliği yaparak, belirmeyi beliren bir gerçeklikten itibaren açıklar. Bizim bakış açımızdan asıl soru Husserl'in hangi noktaya kadar bu güçlükten kaçabildiği ve Descartes tarafından sezileni ne ölçüde tamamlayabildiğidir.

[3] Al. *Erscheinung*, Fr. *Apparaître*, İng. *Appearing*.

sıyla ilgilenir ve fenomenolojiyi otonom bir disiplin olarak yürürlükte tutan da budur. Bu anlamda tezahürün yasası, belirenin yasasıyla karıştırılamaz. Diğer bir deyişle, beliren şeyler arasında işleyen yasalar onların tezahürlerinin yasası değildir. Böylece Husserl, mutlak bir şekilde yeni bir evren keşfetmiştir. Bu evren, belirenin değil, tezahürün yasaları olan, fenomenallik yasalarının evrenidir.

Husserl, Hegel'in daha önce fark ettiğini başka bir alanda tamamlar; bu, Varlığın tamamıyla fenomenallik olduğu, varlığın varlık anlamının tezahürü sarıp sarmaladığı düşüncesinden başka bir şey değildir. Bu, doğalcı ve metafizik olan her türlü naifliğin, realizmin, psikolojizmin bununla birlikte her türlü naif idealizmin radikal bir eleştirisidir. Doğalcılık tezahürün yapısını doğa yasalarıyla kavramaya çalıştığı gibi, psikolojizm de tezahürün yasalarını ampirik bilincin yasalarıyla kavramaya çalışır. Diğer yandan, varlığı ideye veya varlık düşüncesine indirgemek, düşüncenin ve ruhun realist bir kavranışına bağımlı olmaktır. Açıktır ki, eğer dünya beliren ise, kendisini gösterdiği bilinç, temsillere sahip bir töz olarak var olamaz; aksine dünyanın belirmesine veya örtüsünün kalkmasına, dolayısıyla dünyayla olan ilişkisine dayanır. Dünyanın, belirmesinde tükendiği gibi, bilinç de görünür kılmasında tükenir zira bilinç, ayrı tutulamayacağı dünyaya, fenomenliğe bağlıdır. İşte yönelimsellik kavramının ifade ettiği bilincin bu özelliğidir. Yönelimselliğin insan yaşamına ait bir özellik, bir iç algı nesnesi mi olduğu yoksa dışarıda, şeylerin arasında mı olduğu tartışılmıştır. Fakat Husserl'in ve takipçilerinin temel öngörüsü onun ruhsal yaşantıların betimsel bir özelliğinden çok özne-nesne ilişkisinin somut bütünü olduğu yönündedir. Eugen Fink'in dikkat çektiği gibi "yönelimsellik bir 'veri' (*Datum*) değildir; dışsal ya da içsel bir 'verilmişlik' modeli üzerinden anlaşılamaz; çünkü 'dışsal olan' ile 'içsel olanın' birbirinden ayırt edilen boyutu ilk kez yönelimsellik sayesinde açığa çıkar. Yönelimsellik ilişkinin ta kendisi olduğundan, ilişkinin taraflarından sadece birinin hesabına geçirilemez"[4]. Dolayısıyla, yönelimsellik *cogito*nun durmadan beslenmek zorunda olduğu kökensel bir anlam katmanına işaret eder.

Husserl Sonrası Fenomenolojide İçkinlik ve Aşkınlık Ayrımı

Fenomenolojinin temel problemlerine ilişkin bu kısa hatırlatmadan sonra kendi hareket noktamıza geri gelebiliriz. Eldeki yazıya rehberlik eden

[4] Eugen Fink, "Die intentionale Analyse und das problem des spekulativen denkens", Alm. çev. Çağlar Koç, Baykuş, Eylül 2010, sayı 6: "Husserl'in Gör Dediği", s. 99.

hipotezimiz şudur: içkinlik fenomenolojileri ve aşkınlık fenomenolojileri tarafından gerçekleştirilen önemli gelişmelerin ayırt edici özelliği yeni problemlerin konumlarından çok "yönelimselliğin kökeni sorununun" yeniden tanımlanmasına ilişkindir. Önerdikleri farklı çözümlere rağmen bu iki bakış açısı da fenomenlojiye karşı aynı eleştirel yaklaşımla (yönelimselliği kendi öz temelini oluşturmaktan yoksun olarak tanımlarlar) hareket ederler ve yönelimsel olmayana (bir anlamda metafiziksel ve kozmolojik olana) merkezî bir konum atfederek fenomenolojiyi kendisinin dışıyla ilişkiye sokmaya çalışırlar. Husserlci yönelimselliği kendi sınırlarına iten bir indirgeme bizi tezahür problemiyle yüz yüze bırakıyorsa, fenomenolojiyi, kendi öz kaynaklarıyla, Husserlci fenomenler söyleminin dışına taşıyacak yeni bir yöntem geliştirebilir miyiz? Fenomenoloji öğretisinin bu yeni açılımında, Husserl'in ortaya koyduğu "veriliş her şeyin ölçüsüdür" düsturunun dışında bir söylem gerekliliğine karşı fenomenalliğin birliğini nasıl koruruz?[5]

İçkinlik yaklaşımı, Michel Henry'nin fenomenalliğin temeli olarak *ego*nun yaşayan içkinliği tezinde doruk noktasına ulaşır. Böylece tezahür problemi kendisini yaşam problemi olarak ortaya koyar. Michel Henry'nin çabası, temel varlıksal alan olarak ele aldığı yaşamın sistematik bir fenomenolojisini oluşturmaktır. Ona göre yaşam dışsallık ile tanımlanamaz. O, yaşamı kesin bir içkinlik olarak tanımlar. Herhangi bir "dışa açılış" (dünyaya, nesnelere yönelme) olmadan önce, yaşam kendi kendini duymaktadır, kendi kendini duyma deneyimidir. Yaşamın bu temel alanı, dolaysızlık, edilgenlik (kendine edilgin olma), özgür olmayış, mutlaklık gibi kavramlarla tanımlanabilir. Böylece, algının, temsilin, dilin öncesinde ve onlardan kesin olarak ayrı olan mutlak öznellik söz konusu olur: yaşam algılamaz, temsil etmez, konuşmaz, görmez; o, kendi karanlığında

[5] Bu soruları sorarken Merleau-Ponty'nin fenomenoloji yorumuna benzer bir bakış açısı benimsiyoruz. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi* kitabının önsözünde fenomenoloji nedir sorusuna şöyle cevap veriyor: "fenomenoloji, bütün bir felsefi bilince ulaşmadan önce, bir tutum veya üslup olarak uygulanmaya ve tanınmaya imkân verir, hareket olarak var olur. Fenomenoloji uzun zamandan beri yoldadır, öğretisini izleyenler onu her yerde, şüphesiz, Hegel'de ve Kierkegaard'da, hattâ Marx, Nietzsche ve Freud'da da bulurlar. Metinlerin filolojik yorumu bize birşey kazandırmayacaktır: onların içinde sadece kendi koyduklarımızı buluruz ve eğer tarih bizim yorumumuzu çağırdıysa, bu çağrıyı yapan elbette felsefe tarihidir. Fenomenolojinin birliğini ve gerçek anlamını kendimizde buluruz. Önemli olan metinlerin aktardıklarını tek tek saymak değil, bizim için fenomenolojiyi saptamak ve nesneleştirmektir. Böylece birçok çağdaşımız Husserl ve Heidegger'i okurken, yeni bir felsefeyle karşılaşmaktan çok, bekledikleri bir şeyle yüz yüze geldikleri hissine kapılmışlardır. Öyleyse yaşamın içinde kendiliğinden birbirine bağlanan fenomenolojinin ünlü konularını, bu kez de kendi irademizle birbirine bağlamayı deneyelim. Fenomenolojinin niçin uzun zaman başlangıç, sorun ve istek halinde kaldığını belki de o zaman anlayacağız", Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, s. II.

tanımlanır. Michel Henry, yaşamın fenomenolojisini çizerken; aşkınlığı (dışsallığı, dünyayı –öyleyse algıyı, temsili, dili, vs.) inkâr etmez, sadece onun ikincil bir fenomenallik düzeyi oluşturduğunu belirtir. Bu anlamda, "içkinlik, aşkınlığın özüdür". O, yönelimsel yaşamı Husserl'deki anonimliğinden kurtararak, kendisinden daha eski bir temele kaydeder, ve yönelimsellikte yönelimsel olmayanı tespit ederek, onu mümkün kılana doğru ilerler.[6] Heidegger fenomenolojisi Varlığa, dünyaya açılma, dünya içinde varolma, "kendinin dışında olma" (ek-stasis) kavramlarıyla yaklaşır, böylece dışsallığı, bir dışsallık ufkunun önaçılımını esas alır. Michel Henry'e göre ise Heideggerci aşkınlığa özgü dışsallık kökensel tezahürün asıl yapısını açıklamaz ve ona ontolojik bir temel kazandırmaz. Şu halde iki fenomenallik rejimi düşünülebilir: Michel Henry dünyanın tezahürüne karşı yaşamın fenomenalliğini ortaya koyar zira ilkinin ufkunun aşkınlığı ile yaşayanın radikal içkinliği, yani kendine dolaysız tezahürü veya kendine mesafesiz mevcudiyeti karşıtlık içerisindedir. İçkin tezahür, mutlak birliğinde özü tanımlar, öyle ki onda beliren ve belirdiği şey mükemmel bir özdeşlikte çakışır. Bu tezahür yaşamın tezahürüdür. Fiilî olarak yaşanmış yaşam, yani öznel yaşam, kökensel fenomenalliktir ve diğer tüm fenomenalliklerin kaynağıdır.

Diğer taraftan, aşkınlık yaklaşımı, Husserl ve Heidegger'in eserlerinin Merleau-Ponty ve Patočka tarafından yeniden yorumlanması ile fenomenolojik bir statü kazanmıştır. Michel Henry'nin yaptığı gibi aşkınlık fenomenolojisi filozofları da, her biri kendi tarzında, "yönelimselliğin kökeni sorusunu" yeniden formüle edip, fenomenin fenomenliğinin "yönelimsel olmayan" koşullarını sorgulamışlardır. Çek filozof Patočka'nın da belirttiği gibi yönelimselliğin özü artık bilincin (bilince aşkın) aşkın nesneyle ilişkisiyle değil dünyasal bir aşkınlıkla ilişkisiyle tanımlanır[7]. İki fenomenal rejimi birbirlerine eklemlemeye çalışan Husserl'in tersine, Merleau-Ponty ve Patočka'ya göre tek bir fenomenallik rejimi mevcuttur: öznel ve nesnel olan aşkındır ve aşkınlığın ortasında birbirlerinden ayrılırlar. İşte bu ikinci yaklaşım yukarıda sorduğumuz soruların cevaplarına bizi daha çok yaklaştıracaktır. Zira ancak yönelimselliğin gerçek sınırlarını gösterecek bir girişim bizi Husserl'in "veriliş her şeyin ölçüsüdür" önermesinin ötesine taşıyabilir.

---

[6] Michel Henry, "Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir", yay. haz. Dominique Janicaud, L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et science cognitives, Paris, Vrin, 1995, s. 383.

[7] Jan Patočka, *Papiers phénoménologiques*, fr. çev. E. Abrams, Grenoble, Millon, coll. "Krisis", 1995, s. 171.

Merleau-Ponty ve Patočka, Husserl'in ısrarla ayırmak istediği *hyletik* moment ve *noematik* momentin, içkinliğin ve nesnelliğin kökensel birliğini savunurlar. Öznelliğin fenomenal alanı betimlediğini öne sürmek, duyumsanır momentin artık içkin değil aşkın, Patočka'nın terimleriyle, "öznel-nesnel" olduğunu tespit etmektir, öyle ki nitelik, şeyi husule getiren sıfatıyla, dünyada verilir ve Çek filozofun aracı moment dediği şeyden ayrılamaz. Hakiki ayrım, *hyletik* moment ve *nomenatik* moment arasında değil, fenomenal moment (şeye olan tekil ilişkimizi ortaya koyar) ve evrensel nesnel aracı moment arasındadır ve şeyin birliğini bu moment sağlar. Benzer bir şekilde, Merleau-Ponty'e göre de duyumsanır[8] moment halihazırda aşkın bir karaktere sahiptir. Bu yeni bakış açısında duyumsanır olandan anlama geçiş, duyumsanır olanın bir olumsuzlamasını içermez zira anlam duyumsanır olanda tutulur ve onun tarafından sarıp sarmalanır. İşte Merleau-Ponty felsefesi duyumsanırın ve anlamın arasındaki bu bağlantıda ortaya çıkar. Fransız filozof, *Görünür ve Görünmez*[9] kitabında kırmızı bir elbisenin algısı örneğini verir. Bana beliren kırmızı ancak bir bütün oluşturduğu diğer kırmızılara bağlanarak veya hükmettiği veya boyun eğdiği, kendisinden uzaklaştırdığı veya kendisine çektiği diğer renklerle ilişkide anlaşılabilir. Bu durum sadece kırmızının çevresinde oluşan çağrışımlarla belirlenip çevresinin etkisiyle dönüştüğü anlamına gelmez, aksine kırmızı kendi mekânından diğer mekânlara, uzak veya yakın başka olaylara gönderme yapar ve onların izlerini taşır. Merleau-Ponty'nin dünya ışını[10] kavramıyla açıklamak istediği de tam olarak budur: bir renk, diğer nesnelerden ayrı *belli* bir nesnenin *belirli* bir niteliği olarak değil, belli bir *boyut* veya belli bir *anlam kalınlığı* olarak algılanır ve onlar şeyin nesnel niteliklerinden çok "dünyanın belli bir modülasyonuna", "renkli varlığın ve görünürlüğün ani kristalleşmesine" gönderir. Böylece her görünür, kendisinde, anlamın sonsuz zenginliğine tekabül eden görünmez bir boyut içerir. Artık, bir özne tarafından belirli bir nesneye belirli bir duyumsanır nitelik atfetmekten söz edilemez. Bu nesnenin kırmızılığı, görünüşe getirdiği şeyin karşısından silinen aracı bir momenttir, öyle ki o dolaysız olarak algılanmasa da diğer yandan Husserl'in anladığı gibi öznel de değildir. İşte bu durum Husserl'in yönelimsellik anlayışından farklı bir yönelimselliğe, Merleau-Ponty'nin terimleriyle varlığa içkin bir yönelimselliğe, işleyen yönelimselliğe karşılık gelir.

---

[8] Fr. *Sensible*.

[9] Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, suivi de notes de travail, Paris, Gallimard, 1964.

[10] Fr. *Rayon du monde*.

Merleau-Ponty, ölümünden sonra basılan *Görünür ve Görünmez* adlı eserinde algının anlamı ve duyumsanır belirlenimleri arasındaki ilişkiyi yeniden düşünür. Ona göre, aşkın bir anlam olarak algının özü, kendine özgüdür ve tecrit edilemez. Verilişin rasyonalist tanımına bağlılığından dolayı Husserl için çelişkili bir durum yaratan algının kurucu aşırılığı, Merleau-Ponty tarafından bütünüyle meşru olarak görülecektir ve fransız düşünürün tüm çabası, bu aşırılığı, bu aşkınlığı betimlemeye ilişkindir. Bir şeyin önümde orada olduğunu ve "kendinde" mevcut olduğunu söylemek, beni aştığını ve bizzat kendisi olarak verildiği anda elimden kayıp gittiğini belirtmektir: Husserl'in "aslına-uymazlık" olarak tanımladığı durum şeyin aşkınlığının ve bilinçten eidetik farklılığının garantisidir. Dolayısıyla bu aslına uymazlık durumu yüzünden değil tam da onun sayesinde şey kendisi olarak, yani bilince aşkın olarak mevcuttur. Merleau-Ponty bir anlamda burada Husserl'in *Krisis*[11] kitabının 48. paragrafında bahsettiği evrensel *a priori* korelasyon teorisinin kendine göre bir okumasını yapar. Husserl, buradan, aşkın var olan (bilince aşkın anlamında) ile öznel verilme kipleri arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkiyi anlar. Bunu şöyle anlamalıyız: Var olanı var olan olarak niteleyen aşkınlığı, geleneğin istediği gibi bilince göreceliği dışlamak yerine bu göreceliği içerir; öyle ki, yalın bir anlamda bilince görünmeyen bir var olan, var olamaz. Bu keşif fenomenolojiyi realizm ve idealizm ayrımın ötesine taşır. Var olan bilinçle özsel bir ilişki içindeyken, kendine bir gerçeklik olarak bulunamaz; gelgelelim var olan bu ilişkide aşkın olarak yer aldığı için (zira esasen bilinç ve var olan arasında bir özdeşleşme değil korelasyon vardır) idealizmde olduğu gibi onun gerçekliği bilincinkinde emilemez. İşte bu durum Merleau-Ponty'nin yaklaşımında aşkınlığın yeni bir yorumunu, pozitif bir aşkına dayanmayan salt bir aşkınlığı ortaya çıkarır. Şu halde, bu yeni aşkınlık salt bir aşırılık olarak pozitif bir gerçekliğe dayanmaz. Merleau-Ponty'nin de altını çizdiği gibi "şeyin aşkınlığı tüketilemez bir doluluğu dayatır, diğer bir deyişle şey bakışın altında bütün bir aktüellikle bulunmasa da bu bütüncül aktüelliği vaat eder zira o halihazırda oradadır".[12] Öyleyse, algılanan için doluluğu ve tüketilemezliği arasında bir zıtlıktan söz edilemez, doluluktan, aslına uygunluğa işaret eden bir saydamlığı değil de şeyin algısal varoluşunu, algısal mevcudiyetin saydamsızlığıyla iç içe geçmesini anlarsak, doluluk esasen tüketilemezliğe işaret eder. İşte böylece Merleau-Ponty, Husserl'in temel sezgisine sadık kalırken onun rasyonalizminden de kurtulur.

[11] Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, yay. Haz. Von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
[12] Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 245

Tezahürün bu yeni anlamının keşfi, onu betimlerken kullandığımız kavramların anlamlarını da dönüştürür. Duyumun kendisi artık beliren bir şeyse, duyum dünyaya doğru bir aşkınlığa işaret ediyorsa artık duyum ve nesne ayrımını bir kenara bırakmalıyız. Tezahür eden duyumsanır bir içerik veya bir nesne değil bir edimselliğin ve ilkesel olarak görünmez olan dünyanın birbirlerine aidiyetleridir. Böylece duyumsanır mevcudiyet dünyanın namevcudiyetine doğru kayar, veya diğer bir deyişle dünyanın aktüel olarak orada olmayışı duyumsanırın aktüel verilişine bulaşır, öyle ki fenomenal alanın betimlenmesiyle ortaya çıkan, mevcudiyete ve namevcudiyete aynı uzaklıkta bulunan yeni bir varlık türü ile baş başa kalırız. Bu yeni varlık türü olan ufuk her iki filozofun da düşüncelerinin merkezinde yer alır. Husserl'in teşvikiyle bu kavramın yeniden düşünülmesi, klasik zaman mevhumunun eleştirisine ve Merleau-Ponty'de Ten,[13] Patočka'da Bütünlük[14] olarak ortaya çıkacak başka bir yapının tanımlanmasına yol açacaktır.

İÇSEL ZAMAN BİLİNCİ TARTIŞMASI VE TEZAHÜRÜN HAREKETİ ÜZERİNE

Husserl'e göre aşkınlık son kertede zamansal bir anlama sahiptir zira o algılananın aşkınlığım siluetlerin dizgisel ufku[15] üzerine kurar. Nitekim, algısal deneyimin Husserlci açıklaması çelişkili bir karaktere sahip gibi görünüyor: bir yandan duyumsanır nesnenin verilişine zorunlu olarak eşlik eden ufukları ortaya koyar ve böylece nesneleştirici bakışın eksiksiz açıklama tezine karşı edilginliğin indirgenemez boyutunu aydınlatır; diğer yandan algısal ufkun bile kurucu özneden kaçamayacağını onun, bilincin aktüel olmayan, gizli ve örtük bir tarzından ileri geldiğini öne sürer. Bu yüzden Husserlci bakış açısı ufka bilincin potensiyelliği statüsü vererek, onu bilincin nihai varlığı olan zamandan itibaren yorumlar. Diğer bir deyişle, Husserl'de ufuk mevcut yaşantıya "aittir"; her bilinç haline eşlik eder ve onlar tarafından görünüşe getirilir. *Kartezyen Meditas-*

[13] Fr. *Chair.*
[14] Fr. *Totalité.*
[15] "Husserl'e göre, her yönelimsel nesne, bazı boyutlar altında tezahür eder fakat bu tezahür, başka türlü de olabileceği diğer mümkün tarzlara yönelik zımni imaları da içerir, yani her ima, mümkün imalar anlamında diğerinin bir ufku tarafından kuşatılır. Biz verili bir deneyimin yönelimsel nesnesinin yapısı içinde, aktüel olarak açık bir biçimde mevcut bir nesnenin bu boyutlarıyla, yalnızca zımni bir biçimde mümkün olarak varolan boyutlarını ayırt edebiliriz. Her yönelimsel nesne, bulanık bir biçimde anlaşılmasına rağmen, yine de bu nesnenin deneyiminde sunulan ve onun doğasının belirlenmesine yardımda bulunan 'imkânların boş bir ufku' tarafından kuşatılır". Kasım Küçükalp, *Husserl*, Say Yayınları, İstanbul, 2006, s. 199-200.

yonlar'ın[16] 19. paragrafında Husserl şunu ileri sürer: "her edimsellik kendi öz edilgenliğini içerir" zira "bu edilgenlikler mutlak olarak belirlenmemiş olasılıklar olmaktan çok, içeriklerine bakıldığında, edimsel halin kendisinde yönelimsel olarak *önceden-belirlenmişlerdir*"[17]. Böylece Husserl yönelimselliğin yeni biz özelliğini ortaya çıkarır zira her bilinç hali yönelimsel bir ufka sahiptir, öyle ki bu ufuklar bilincin edilgenliğine denk düşer. Diğer bir deyişle, ufuklar "önceden-belirlenmiş" edilginliklerdir ve ufukların temel zımni hallerine rağmen bilinç halleri bir şekilde onlara "belli bir belirleme yapısı"[18] atfederler. İşte Husserlci ufuk teorisinin can alıcı noktası budur: tüm yönelimselliği betimleyen ufuk yapısı, şu veya bu belirlenimin henüz algılanmamış yokluğunda kaybolmaz, zira bu algının yokluğu aslında, hiçbir zaman meydana gelmese de edimsel bilincin kendine öz olasılığı olarak ona ait olacak farklı bir mevcudiyete tekabül eder, öyle ki bu "farklı" mevcudiyet algının mümkün akışına bilincin "potansiyelliği" sıfatıyla kaydolur.

Söz konusu "farklı" mevcudiyetin veya namevcudiyetin yeniden yorumlanması Merleau-Ponty ve Patočka'yı Husserl düşüncesinin ötesine taşır. Yukarıda gördüğümüz gibi Husserl'de de ufuk mevhumunun kendine has bir mantığı vardır ve bu bir aşırılık, bir fazlalık mantığıdır. Merleau-Ponty ve Patočka, ufkun, edimsel bilincin bir hali tarafından sınırlanması yerine belirsizliğin varlığına tekabul ettiğini, ufuk mevhumunun bu aşırılık yapısını derinleştirerek keşfetmişlerdir. Husserl'de, ufuk ne kadar edilgin olursa olsun edilgin bir yönelimselliğin korelasyonu olarak bilincin faaliyetine indirgenmişken, Patočka tezahürün ufku olarak dünyanın otonom ve öznel-olmayan boyutunu ortaya koyar. Dünyanın bu öznel-olmayan boyutu, Husserl'in zaman üzerine yazdığı *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*[19] adlı eserinde geçen geçmişe-yönelim ve geleceğe-yönelim kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla anlaşılabilir. Husserl'e göre algının temelinde nesnel zamansallıkla açıklanamayacak bir boyut yatar. Bu zamansallık zamansal bir ufuktur ve bir mevcudiyet alanına tekabül eder. Bu alan aktüel bir şimdiden ve iki aktüel-olmayan ufuktan meydana gelir ve onda edimsellik ve edilginlik devamlı şekilde birbirine geçer. Geçmişe yönelim ve geleceğe yönelim kendine has bir yönelimselliğe işaret ederler. Geçmişe-yönelim, geçmişin kökensel bilincidir ve

[16] Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, fr. çev. Emmanuel Levinas ve Gabrielle Peiffer, Paris, Vrin, 1992.
[17] *A.g.e.*, s. 82.
[18] *A.g.e.*, s. 84.
[19] Edmund Husserl, *Zur Phaänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana*, cilt 10, yay. haz. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Yhe Hague, 1966.

artık şimdi olamayan geçmişi tutar, böylece geçmiş ve şimdi bir birlik ve süreklilik oluştururlar. Aynı şekilde, geleceğe-yönelim de yakında şimdi olacak bir geleceği tutar. Husserl'e göre zamansallık geçmiş ve geleceğin yaşayan şimdide bilinç tarafından birleştirildiği öznel bir süreçtir. Fakat, geçmişe-yönelim ve geleceğe yönelim yapıları Patočka'ya göre yeniden yorumlanmalıdır: geçmişe-yönelim verili olması itibariyle öznel bir tamamlanmışlıktır fakat doldurulmamış ve boş olduğu için aktüel-olmayanın, namevcudun mevcudiyetinin kökensel bilincine işaret eder. İşte geçmişe-yönelimin bu paradoksu Çek filozof için şu anlama gelir; yukarıda sözü edilen mevcudiyet alanı bir yokluk içermesine rağmen kökenseldir. Öyleyse, Husserlci mutlak yaşayan şimdi teorisinin öne sürdüğü yaşayan şimdinin ve *ego*nun Husserl'in öne sürdüğü gibi "dolaysız bir kendine mevcudiyet", "kendi ile saf çakışma" olarak görülmesi imkânsızdır. Zamansal açılım ancak kendine içkinlikten bir kopuşa işaret edebilir ve böyle bir değişim, tözsel bir öznenin bakış açısından bir önceki şimdiyi gelip dışlayacak yeni şimdilerden oluşan çizgisel zamanın yeniden ele alınmasını gerektirir.

Bu çıkmazdan çıkış ancak zamansallığın yeniden tanımlanmasıyla mümkündür: Husserl'in söylediğinin tersine zamansallık türemiştir, aşkınlığı kurmaz ama varsayar. Artık yaşayan şimdinin saf içkinliğinin yerine, zamanı dikey ufuktan, kendine mevcudiyetle tanımlanan bir bilinçle açıklanamayacak bir aşkınlıktan itibaren düşünmeliyiz zira bu yeni ufuk mevhumu bize mevcudiyet ve namevcudiyet arasında bir ortam tasarlamamızı sağlar. Zaman problemini çözmek için şimdinin noktasallığından vazgeçmeliyiz. Zaman ancak şimdinin bir geçmiş olmasıyla anlaşılabilir, şimdi geçmişe geçtiği anda bu geçiş ona varlık kazandırır. Ancak, aşkın, henüz "fiilî olarak" şimdi olmamış bir şimdiden bahsedilebilir. Diğer yandan, henüz "fiilî olarak" şimdi olmamış bir şimdiyi bir yokluk olarak da düşünemeyiz zira ona bir yokluk atfetmek onu gene bir *pozitiviteye* sokmaktır ki bizim yaklaşımımız şimdinin betimlenmesinde her türlü *pozitiviteyi* reddeder. Oysa her şimdi, her kendime mevcudiyet[20] aynı zamanda mevcudiyetten çıkmadır.[21] İşte bu yüzden Merleau-Ponty halihazırda aşkınlık, mesafe olarak tanımlanacak ve içinde geçmişin ve geleceğin barınabileceği bir şimdi teorisi ortaya atar: "Şimdi vardır fakat şimdinin aşkınlığı bir geçmişe ve geleceğe tutunmasını sağlar, öyle ki onlar şimdi için yokluk ifade etmezler"[22]. Dolayısıyla şimdi pozitif bir şimdi değildir, o herzaman başkadır.

[20] Fr. *Présence à moi-meme.* Alm.*Urprazens.*
[21] Fr. *dé-présentation* Al. *Entgegenwartigung.*
[22] Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 249

Merleau-Ponty zamansallık problemini öznellikten kurtarmak için eşzamanlılık[23] kavramını ortaya atar. Geleneksel zaman teorilerini betimleyen ardışıklığın ötesinde kökensel bir eşzamanlılık kavrayışı gerekir: ardışık belirişlerin bu tek ve eşsiz dünyaya aidiyeti onları çağdaş kılar. Eşzamanlılık mevhumunun berisinde geçmiş veya gelecek silüetlerin aktüel siluetlerden daha az gerçekliğe sahip olmadığı fikri yatar. Öyleyse eşzamanlılık aktüel olmayanın, nesnel mevcudiyete sahip olmayanın gerçekliğine işaret eder. Eşzamanlılık zamanın ve Varlığın tenidir ve bu anlamda nesnel zaman ve uzay ayrımının ötesindedir. Merleau-Ponty'ye göre "zaman uzaydan bağımsız düşünülemez, öyle ki uzay olmadan şimdi kavranamaz. Şimdi sadece bilince değil uzaya da özgüdür"[24]. Bunun mümkün olabilmesi için şimdinin aşkınlığım göz önüne almak gerekir. Zaman ve uzay şimdinin aşkınlığında iletişime geçer zira o saf farklılaşma olarak hem zaman-öncesi hem de uzay-öncesidir. Şimdi uzaysallaşma ve zamansallaşma hareketlerinin eşzamanlı toplanışıdır ve şimdinin aşkınlığı şeyi ilksel bir uzaysallıkta yani derinlikte açar. Şimdi namevcudiyetle örülüdür ve geçmişi sarıp sarmalar. Böylece her nokta eşzamanlılığın derinliğinde yakalanır.

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi ardışıklığın ötesinde "egzistansiyal bir ebedilikten"[25] söz edilir, "zamanın çizgisi veya dizgisi değil zamanüstü bir çekirdeği –Görünür veya Dünya– görünürün bir çeşit ebediliği vardır".[26] Burada Patočka'nınAristoteles okumalarıyla[27] ortaya koyduğu tezahür hareketi teorisiyle bir benzerlik kurabiliriz. Çek filozofa göre hareket kavramı tezahüre özgü dinamizmi ve açıklığı tanımlar. Tezahür hareketinin bir başlangıcı ve sonu yoktur, o fenomenalliğin hareketidir. Söz konusu hareket, Patočka'nın terimleriyle "yerinde sayma", Merleau-Ponty'nin terminolojisinde "sabit bir patlama" "hiçbir zaman bitmeyecek bir Varlık patlamasıdır". Dolayısıyla bir başlangıçtan veya sondan bahsedilemediği gibi yaratılış üzerine de bir ilk neden aranmaz. Bu sabit patlama dünyanın halihazırda oradalığıdır. Merleau-Ponty'nin söylediği gibi "nedensel düşüncenin yerine geçen aşkınlık fikridir, öyle ki dünya kendinden ayrılmazlığı içerisinde ele alınır, onun sayesinde sarıp-sarmalayan bir Varlık, dikey bir Varlık, boyut ve boyutsallık fikirleri husule gelir"[28]. Bu doğrulama zamanın dizgisel karakterinin yadsınmasından ayrı düşü-

[23] Fr. *Simultaneité*
[24] Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961,* yay. haz. S. Ménasé, önsöz. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1966, s. 207-208.
[25] *A.g.e.*, s. 318-321
[26] *A.g.e.,* s. 209.
[27] Jan Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses succeseurs*, fr. çev. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011.
[28] Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 280-281.

nülemez: söz konusu olan artık yaratım veya evrim değil sabit bir patlamadır.

Aslında, beliren şey gerçekten kendisi olmayanla yakınlığı ile tanımlanmak zorunda ise, dünya bütünün bütünü aşması, "biraradalık varlığı"[29] ise geçmiş ve gelecek çağdaştır. Belirişlerinde ardışık olan dünyanın momentleri aynı zamanda imkânlarının koşulu olarak görünüşe getirdikleri Varlıkta eşzamanlıdır. Dolayısıyla zaman dizisel değil bir iç içe geçme halindedir: şimdi derinliğinde diğer şimdileri de barındırır. Zaman anların ardışık dizisi değil bir bütün, ancak kendinden farklılaşarak devam eden bir geçiştir. Zamanın birliği her zaman bir döngüye işaret eder, ebedi dönüş, yeninin yaratımı olarak zamanın ebediyetidir.

Fenomenolojinin Metafizik ve Kozmolojik Kaynakları

Aşkınlık kavramının bu derin dönüşümü Heidegger'in düşüncesinin evrimini hatırlatır. Aşkınlık bir anlamda *Varlık ve Zaman*'daki[30] gibi, zamansallığın ek-statik yapısı ile kavranabilir. Zaten Heidegger'in düşünce çizgisindeki ilerleme, aşkınlığın özneden koparılıp dünyanın intraontolojik bir yapısı haline geldiği hareketten bağımsız düşünülemez. Dolayısıyla artık olumsal bir aşırılığa dayanmayan bu aşkınlık mevhumu "ontik maskesi düşmüş saf aşkınlıktır."[31] Aşkınlık artık dünyanın kendisini betimleyen momentlere indirgenemez aşırılığıdır: dünya her bir şeyde tezahür edip her şeye aşkın olarak verilirken ancak bu tezahürde inşa edilebilir: o aslında şeylerden başka bir şey değildir zira o başka bir "şey" veya başka bir "varolan" değildir. Dünya işte bu mesafesiz veya ikiliksiz farklılık, "farklılıktaki özdeşlik"[32], aşkınlığa tekabül eden beliren ve belirme arasındaki saf farklılıktır. Her belirme dünyasal bir bütünlüğün birlikte-belirmesiyse, tezahürün özü pozitif olmayan bir aşkınlık içerir, öyle ki bu aşkınlık bütünün parçalarına devredilemez aşırılığıdır. Böylece aşkınlık şeylerin boyutsal mahiyetlerini, "bir dünya ışını"na[33] aidiyetlerini, ancak şeylerin "derilerinin" altında kendini gösteren ve orada gizlenen görünmez derinliği belirtir.

Patočka'nın Merleau-Ponty'den farkı bu aşkınlığı, tezahür sürecinin dinamik bir yansıması olarak kozmolojik hareket düşüncesiyle kavrama-

[29] Fr. *Être de promiscuité*.
[30] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Alm. çev. Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008
[31] Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 282.
[32] *A.g.e.*, s. 279.
[33] Fr. *Rayon du monde*.

sıyla ortaya çıkar. Renaud Barbaras'ın ifadesiyle "Patočka tarafından atılan büyük adım, varoluşu hareket olarak tanımlamasıdır. Hiç şüphesiz, böyle bir karar, modern dönemden beri mekânda yer değiştirmeyi ifade eden ve artık sadece böyle tanımlanamayacak hareket kavramının derinleştirilmesini gerektirir. Varoluş açısından tekrar düşünüldüğünde –ki bu onun temel tasviridir–, hareket, kendine özgü varlığında hareketli olan varlığın meydana gelmesi, dolayısıyla bir tamamla(n)ma, daha doğrusu, terimin iki anlamıyla (gelişme ve gerçekliğe giriş) bir gerçekleştirme gibidir. Bu yüzden, Patočka, değişimi töze gelen bir şey ve tözün varlığının edimselleştirme (actualisation) düzeninde olan olarak düşünen Aristoteles'in mirasına sahip çıkar"[34]. Şu halde, sadece gerçekleştirme olarak varoluş hareketi gerçek bir öznesiz bir hareket, dolayısıyla öznenin kendisi aracılığıyla varlığına ulaştığı bir hareket olması ölçüsünde, Patočka, radikalleştirilmiş bir Aristotelesçilik anlayışını ortaya koyar. Dolayısıyla, hareket, Aristoteles'te olduğu gibi hareketsiz bir dayanak (substrat) varsaymaz; tersine, bu dayanağı gerçekleştirir: Hareket, hep birlikte kendi birliğini ve dayanağın birliğini kurar. Fenomenolojinin ve kozmolojinin birleştiği noktada Patočka şunu ifade eder: varoluş harekettir ve bu hareket ile dünyaya kaydolur. Aristotelesçi hareket düşüncesinin Patočka tarafından yeniden okunması bize şunu gösterir: erek olarak varlık esasen "eksik, tamamlanmamış bir fiil"[35] [*energeia ateles*] olarak harekete bağlıysa, hareketin varlığını betimleyen aşkınlık ancak *telos*u olmayan bir aşkınlıktır. Söz konusu Aristotelesçi okuma sayesinde Patočka, fenomenolojik doluluğun statik ve özdeş modeli yerine, *energeia ateles* olarak hareket modelini geçirir. Aşkınlık hareketinin devinimi için tıpkı yukarıda zaman teorisi için verdiğimiz örnekteki gibi tamamlanmamış, sabit bir patlama, varoluşsal bir ebedilik olması gerekir. Ancak bu halde aşkınlığın iki anlamını bir arada tutabiliriz: bir-şeyin dışında konumlanmak ve öteye doğru hareket. Aşkınlığın deneyimi bir şeyin dışında konumlanmayı, yani bir dışsallık ortaya koymayı ve ona doğru sonu olmayan bir hareketi gerektirir.

Dolayısıyla, aşkınlık fenomenolojisi için bir varolan ancak kendini aşan bir boyuta (varolanların bütününe) göre kavranabilir, öyle ki bu boyut belirenin mevcudiyetinde namevcut olarak bulunmasına rağmen onunla verilir. İşte bu yüzden *bütünlük olarak dünya* bir *söz, vaat edilen*

[34] Renaud Barbaras ile söyleşi, haz. ve çev. Emre Şan, Baykuş, Eylül 2010, sayı 6: "Husserl'in Gör Dediği", s. 24.
[35] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996. 1066a 21, s. 470.

bir şey, olarak tezahür eder.[36] Bu durumda yazının başında Merleau-Ponty'den alıntıladığımız bir cümleyi yeniden yorumlayalım: "şeyin aşkınlığı tüketilemez bir doluluğu dayatır, diğer bir deyişle şey bakışın altında bütün bir aktüellikle bulunmasa da bu bütüncül aktüelliği vaat eder zira o halihazırda *oradadır*".[37] Diğer bir deyişle, eksiksiz, tam bir aktüellik ancak söz, vaat olarak belirir ve sözün varlığı oradalığıdır: onun veriliş tarzı bir vaadinkidir. Bu aşkınlığın hamlesidir: onun açtığı uzaklık mümkün bir yakınlıkla ölçülemez, mesafesiz indirgenemez bir derinliktir. Dolayısıyla, hiçbir zaman yerine getirilemeyecek bir sözden, vaatten, olumsal olmayan bir bütünlükten, Merleau-Ponty'nin terimleriyle bir görünmezden bahsedebiliriz. Söz konusu bütünlük Husserlci yönelimsellik teorisinin temel ilkesi olan aslına-uygunluk *telos*uyla değil söz, vaat olarak belirir.

Aslında Husserl'in yönelimsellik için önerdiği kavramsallaştırma temel sezgisine tamamıyla sadık değildir. Bu kavramsallaştırma bizi bu sezginin berisine, yani belli bir entelektüalizm ve rasyonalizm biçimine geri götürecek kategoriler ortaya koyar. Aslında yönelimselliğin bu tanımı, rasyonalizmin çekirdeğini oluşturan, rasyonel tez ile Varlık arasındaki denklik ifadesiyle buluşur; bu ifadeye göre, varlığın varlık anlamı, eksiksiz ve uygun olarak bilinebilmesi, akıl için apaçık olmasıdır. Böylece yönelimsellik, şeyin hem "kendinde verilişi"ne [donation en chair] hem de "uygun ve eksiksiz verilişi"ne [donation adéquate] mahkûm olur ki; bu durum formun maddeye, anlamın hissedilene önceliğini vurgular. Elbette, Husserl bu güçlüğü fark etmiştir ve bu gerilimden kaçmaya çalışmıştır; fakat çözümü, sorunu gidermek yerine derinleştirmiştir; çünkü bu uygun ve eksiksiz verilişe basit bir çerçeve statüsü, dolayısıyla Kantçı anlamda bir ide mânâsı verir. Merleau-Ponty'nin özgün ilerleyişi bu güçlüğü ifade etmeye ve Husserlci öğretiye bağlı kalmaya dayanır. Bu durum, yönelimselliği önceden verili kategorilere tâbi tutmak yerine, kategorilerimizi yönelimsellik deneyimi ışığında yenilemeyi içerir.

Sonuç olarak, varoluşu ve nesnelliği birbirinden ayırmalıyız ve nesnel olmayan, diğer bir deyişle aktüel olmayan veçheler içeren bir şeyin de "bizzat orada" verilebileceğini göstermeliyiz. Dolayısıyla varoluş nesnelliğe dayanmaz aksine ondan kaçar. Bütünlüğün çağrısı insan ve dünya arasında bir değiş tokuş mantığını dışlayıp açık bir veriliş olarak husule gelir zira bir vaatte ancak verili bir söze güvenilir. Oysa ki Husserlci an-

[36] Dünyanın bir söz, vaat edilen bir şey olarak tezahürünün ve aşkınlık probleminin daha ayrıntılı bir incelemesi için: Emre Şan, *La transcendance comme problème phénoménologique: Lecture de Merleau-Ponty et Patočka*, Önsöz: Renaud Barbaras, Paris, Mimesis, 2012.
[37] Merleau-Ponty, *Görünür ve Görünmez*, s. 245.

lamda "veriliş her şeyin ölçüsüdür" önermesi bir önkabüle işaret eder ve bu önkabül dünyasal gerçeklikten ayrılamaz öznenin verili olanın hükmüne boyun eğmesini zorunlu kılar. Oysa bütünlüğün vaat ettiği şey, şeylerin tek tek toplamından başka olan fenomenal dünyanın bilgisi yani bilgisizliğin bilgisidir. Bu yüzden algının sonluluğu dünyanın aşkınlığı tarafından çağrılır. Fakat bu çağrı, şeylerden vazgeçmeye değil tam aksine Husserl tarafından fenomenolojiye atfedilen "şeylerin kendisine dönme"[38] çağrısıdır. Bu görev, betimsel bir yöntemin temel ilkesi olarak, bize her türlü ön yargıdan önce verildiği şekliyle algılanan dünyanın varlık anlamını ortaya çıkarmaktır.

[38] Al. *Zurück zu den Sachen selbst*.



Judith Shklar

ZALİMLİĞİ HOŞGÖRMEMEK: JUDITH SHKLAR'IN SİYASİ LİBERALİZMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Koray Tütüncü*

Judith Shklar siyaset felsefesi alanında önemli katkıları olan ve bu katkılarını *After Utopia: The Decline of Political Faith* (1957)[1], *Legalism: Law, Morals and Political Trials (1964)*[2], *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (1969)[3], *Ordinary Vices (*1984) ve *The Faces*

* Yrd. Doç. Dr. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Shklar bu ilk eserinde ütopik imgelemin sönüşüne işaret ederken bu durumu "yabancılaşmış ruh" kavramı ile açıklar öyle ki bu ruh geçmişin bütün inançlarına güvenini kaybetmiş, kuşkuculuğuyla hayal kırıklığına uğramış ve kendisine bugünde de yarında da bir yuva bulamamıştır (1957:15). Aydınlanma karşıtı erken romantizmden farklı bulduğu bu yeni tarz romantizm kendisini herhangi bir umutla özdeşleştirmez; aksine Shklar'ın tam ifadesiyle "Romantizm şimdi kendisinin tarihi, doğayı ya da toplumu bilme –biraz da kontrol etme– potansiyelini reddeder" (1957:17).

[2] Shklar'ın legalizmden anladığı tam da Kelsen ya da Hart gibi legal pozitivistlerin yasanın ahlâki içeriğinin olmadığı yönünde tezlerle çatışır. Şöyle ki Shklar bu önemli eserinde legalizmi, ahlâki edimleri kural izleme meselesine dönüştüren etik bir tavır olarak tanımlar ve tüm ahlâki tavırlar gibi legalizmin de görünürlüğünü sadece bireylerin davranışlarında değil aynı zamanda felsefi düşüncede, siyasi ideolojilerde ve toplumsal kurumlarda kazandığını ifade eder (1964:1).

[3] Judith Shklar, Jean-Jacques Rousseau'nun düşünce sisteminin giriftliğini en iyi ele alan kuramcılardandır. Rousseau'yu kolaycı bir biçimde totaliter kampa sokmak isteyenleri ciddiye almaz. Ona göre Rousseau herşeyden önce bir psikologdur –bu elbette Shklar'ın da derin entellektüel mirasının önemli bir boyutunu oluşturur. "İnsan kalbinin tarihçisi" olarak nitelediği Rousseau'yu her ne kadar Platon'un devamında düşünmek gerekse de, Freud'un öncüsü de saymak gerekir diye düşünür. Zira tüm bu kuramcılar, olması gereken ile olan arasında bocala-

of Injustice (1990) gibi eserleriyle somutlaştırmış bulunan bir siyasal düşünürdür. Shklar'a yönelik ilgi özellikle güvenlik kaynaklı kaygılar nedeniyle artmakta, korku ve kötülük gibi temaları merkezileştiren argümanları bu ilginin kaynağını oluşturmaktadır (Keohane 2002). Ne var ki Shklar'ın genel siyaset felsefesi alanına katkıları yeterince tartışılmamıştır. Bu makalenin amacı Judith Shklar'ın siyaset felsefesine özgün katkılarından hareketle özellikle liberalizme ilişkin zalimlik karşıtlığı prensibini ön plana çıkaran fikirlerini ele almak ve bu fikirlerin günümüz bağlamında çoğullaşan liberalizmlere etkilerini incelemektir.

Bu çalışma Shklar'ın zengin ama bir o kadar da çekişmeli düşünsel mirasının temelinde yatan "korku liberalizmi" kavramsallaştırmasının siyasi liberalizm geleneği içerisinde düşünülmesi gerektiğini önermektedir. Shklar'ın liberalizmi, korkuya, zalimliğe ve kötülüklere vurgu yaparken, mükemmel ve ütopik adalet kavramsallaştırmalarından ziyade adaletsizlik ve talihsizlikleri ön plana çıkarır; bu itibarla onun liberalizminin "modus vivendi" liberalizmi olarak kategorileştirilmesi mümkün değildir. Öte yandan, Shklar'ın siyasal liberalizmi Aydınlanma akılcılığı çerçevesinde ortaya konan formel kurallar ve yasacılıkla da malul değildir. Liberalizmin günümüzdeki çoğulluğu içerisindeki temel çatallanmanın, yani Kantçı damardan beslenen otonomi odaklı liberalizm ile Hobbescu anlayıştan beslenen *modus vivendi* liberalizmi kamplaşmasının o kadar da kaçınılmaz kavramsal ve siyasi bir zorunluluk olmadığını Shklar'ın mirasını gözden geçirdiğimizde anlarız. Radikal bir rölativizme düşmeden kuşkucu kalmayı, irrasyonalist olmadan rasyonalizm eleştirisi yapmayı, hakikati tekelleştirmeden ve bütüncül yaşam tarzları önermeden de liberalizme belirli içerikler ve duyarlılıklar katmayı başarmak Shklar'ın liberalizm anlayışını siyasi liberalizm bağlamında yeniden düşünmek ile mümkün görünmektedir.

Siyasi Liberalizm

Günümüz siyaset felsefesi tartışmalarında siyasi liberalizm daha çok John Rawls'un *Bir Adalet Kuramı* adlı eserini açıklayıcı ve yorumlayıcı yazılarından ortaya çıkan *Siyasal Liberalizm* adlı eserinde somutlaşan biçimiyle ele alınır. Oysa Rainer Forst'un da belirttiği gibi siyasi liberalizm hem uzun bir geçmişe sahiptir hem de siyaset felsefesi alanında oldukça yara-

yan insanı anlamaya çabalayan isimlerdir. Bu itibarla Shklar, Rousseau'yu bir siyasi reformcu olarak görmektense bir toplumsal eleştirmen olarak kavramamızı ister. Böylece Rousseau'nun gerçek amacının yaşamda olup bitenlerin tam anlamıyla ayırdına varabilmemiz için bizi sarsmak, uyandırmak ve rahatsız etmek olduğunu görebiliriz (1985(1969): vii). Aslında Shklar'ın Rousseau'yu kavrayış biçimi bizim onun mirasını kavrayış biçimimize ilişkin bir ipucu gibidir.

tıcı bir dönüm noktasını oluşturur (2004:ix). Öyle ki siyasi liberalizm düşüncesinin kökenleri liberalizmin öncesine gider:

> Çekirdek düşünce –toplumsal dayanışmaya dayalı ortak bir yapı içerisinde birarada yaşamak isteyenler gerçek din ya da bireysel ve toplumsal yaşamın doğru yolu hakkındaki derinleşmiş çatışmalarla karşılaşıldığında bir tür *indirgeme yoluyla konsensus* için uğraşmalıdır– liberalizmin kendisinden çok daha eskidir. Hoşgörünün tarihsel söylemiyle örülmüştür. Bunu örneğin Peter Abelard'ın farklı inanç sahiplerinin paylaşacağı ortak bir "doğal" ahlâkilik oluşturma çabasında, Nicholas of Cusa'nın *una religio in rituum variatete* kavramında ya da Rotterdamlı Erasmus evrensel *Christiana philosophia*'sında...bulmak mümkündür (2004:ix).

Forst'un gözlemlediği üzere erken modernite boyunca bireyleri ortak ahlâki ve siyasi bir zeminde birarada tutabilmenin yolu mutlaka minimal düzeyde de olsa dinsel referanslarla mümkündür diye düşünülmüştür.[4] Bu süreçte bir tek Pierre Bayle bir fideist[5] olarak akıl ile inancın ayrılması gerektiğini düşündüğünden John Rawls'un argümanlarım önceleyecek düzeyde inançtan bağımsız bir ortak zemin önermiştir.[6] Forst'un yorumlayarak berraklaştırdığı bu zemin öncelikle yurttaşları birleştiren ortak ve "makul" bir karşılıklılık ahlâkını gerektirir. Ayrıca inanç ile bilgi arasında keskin bir ayrım yapılmalıdır. Ve son olarak da dinî anlaşmazlıkların kaçınılmazlığı ve bunların "makul anlaşmazlık"lar olarak kabul edilmesi elzemdir (Forst, 2004:x).

Rawls'un siyaset felsefesi alanına büyük bir katkısı ise liberalizmi de önceleyen bu ortak zeminde farklılıklara, ahlâki ve dinsel anlaşmazlık ve yaşam tarzlarının uyuşmazlığına rağmen bir konsensus oluşturabilme halinin "siyasi" nitelikte oluşudur; yani ne metafizik, ne dinsel ne de ahlâki olan bu zemin tüm gücünü ve etkinliğini siyasiliğinden alır. Rawls'a göre

---

[4] Burada John Locke'un ateistlere ilişkin görüşlerini zikreder; ateistler hiçbir koşulda hoşgörülmemeli anlayışı sadece Locke'un değil genelin paylaştığı bir görüştü (Forst, 2004:ix).

[5] Fideizm'i en iyi ifade eden sorulardan biri Tertullian tarafından yöneltilen "Atina'nın Kudüs'le gerçek anlamda nasıl bir ilişkisi var?" sorusudur. Burada Atina aklı ve Kudüs inancı temsil eder. Fideizm, aklın inançla doğrudan doğruya bir husumet içinde olmasa bile aklın inançtan bağımsız olduğunu kabul eden bir düşünce ekolünü yansıtır. Fideizm ekolüne göre dinî inancı meşrulaştırmak ve uygulamak için akla başvurmak uygun değildir (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2012).

[6] Pierre Bayle'ın önemli bir Aydınlanma düşünürü olarak ele alındığı, inanç ile aklın ayrılmasına ilişkin yorumları için Robert C. Bartlett'e bakılabilir. Bartlett (2001) bu yazıda Montesquieu ve Bayle'ı önplana çıkarır ve Aydınlanmanın siyasi amaçlarının özünde ne olduğunu ve siyasi bir rehberlik kaynağı olarak görülen İncil'e karşı Aydınlanma felsefesi içinde öne çıkan akıl yürütmeleri gösterir.

demokratik bir toplum dinsel, felsefi ve ahlâki anlayışların çoğulluğu ile kendisini belli eder. O halde tüm farklılıklara rağmen bir arada bulunulmasını sağlayacak olan işbirliği gereklidir. Demokratik bir toplumun eşit ve özgür bireylerinin "adalet ve istikrar" içinde birarada bulunmalarını sağlayacak bir zemine ihtiyaç vardır. Rawls'a göre kendisine ait siyasi liberalizm kavramsallaştırması "siyasi"lik kategorisi içerisinde tasavvur edilmelidir. Yani "siyasi liberalizmde anlaşılan siyaset felsefesi, çoğunlukla *kendi başına duran* farklı siyasal doğruluk ve adalet anlayışları içerir" (2007:399).

John Rawls siyasi liberalizm anlayışının yeni olmadığını belirtirken, her ne kadar geçmiş kuşaklardan herhangi bir liberalin açıkça bir siyasi liberalizm doktrini sunup sunmadığını bilmemekle birlikte kendi çağdaşlarından olan Judith Shklar'ın korku liberalizmine ilişkin ortaya koydukları itibariyle genel siyasi liberalizm görüşünü kendisiyle paylaştığını düşünür (2007:399). Ne var ki Rawls için şaşırtıcı olan neden siyasi liberalizm kavramsallaştırmasının daha önce geliştirilmediğidir, zira yaşamdaki çoğulculuğun neredeyse doğal bir sonucu siyasi liberalizm gibi görünmektedir.[7] Rawls'a göre siyasi liberalizm anlayışı esasen demokratik toplumların siyasi kültürlerine içkindir. Böyle bir kamusal siyasi kültür öncelikle siyasi adalet anlayışını gerektirir. Adalet anlayışı ise üç sacayağı üzerinde durur: a) hakkaniyetli bir işbirliği, b)özgür ve eşit siyasi bireyler ve c) iyi düzenlenmiş toplum (2007:87). Rawls'a göre siyasi adaleti ve ona tekabül eden işbirliği sistemi, özgürlük ve eşitlik ve iyi düzenlenmiş toplum gibi temel fikirleri idealist bularak eleştirenlere ve bunun esasen mümkün olamayacağını düşünen, bizim siyasi realistler olarak adlandıracağımız, özellikle adil ve iyi toplumu güç merkezli tanımlayanlara karşı durmak gerekir. Zira "adil bir demokratik toplum" fikrinin gerçek mi hayalî mi olduğuna dair cevabımız dünyaya ilişkin temel düşünce ve davranışlarımızı da etkiler.[8] Rawls'a göre adil bir topluma inanmadığımız ölçüde bunu mümkün kılacak edimleri de kaybederiz. Ve Kant'ın şu sözüne gönderme yapar: "Adalet yokolduğunda, insanlar için bu dünyada yaşamaya değmez" (2007: 45).

Giderek çoğullaşan liberal demokratik toplumlarda birarada ve eşit olarak yaşamanın yolu farklılıkları benzeştirmekten ve görünmez kılmaktan geçmez. Bu nedenle her bireyin kendisini yaşam tarzı, inanç, değer ve

[7] Rawls'un çağdaş liberallerden siyasi liberalizm ile ilişkilendirdiği kuramcılar arasında Shklar'ın yanısıra Charles Larmore, Bruce Ackerman ve Joshua Cohen bulunmaktadır.

[8] Rawls, Weimar anayasal rejiminin yerini faşizme bırakmasındaki nedenlerden birinin de Almanya'nın seçkin grup ve katmanlarının anayasayı desteklememeleri; liberal parlamenter rejimin işleyişine ilişkin inançlarını kaybetmeleri olduğunu belirtir (2007: 44).

erekleri konusunda özgür hissetmesini sağlamak ve aynı zamanda dayanışma ve paylaşmaya dayanan kamusallığı mümkün kılmak siyasi liberalizmin merkezî hedeflerindendir.[9] Bu bakımdan Bruce Ackerman haklı olarak genelde siyasi liberalizm için ve özellikle siyasi bir topluluğu çoğulluk ve farklılık içinde birarada tutan ortak bir zemin için önerdiği altı temel liberal prensip şöyledir:

1) Siyasi taahhütlerin herhangi bir kapsamlı yaşam felsefesinin içine gömülmesi konusundaki ilkeli bir gönülsüzlük

2) Çok özgün bir haklılaştırma stratejisi (öyle ki farklı kapsamlı felsefelere sahip olanların her birinin liberal devletle köprü kurmalarını sağlamalı)

3) Müstakil yani herhangi kapsamlı bir felsefeden bağımsız bir liberal doktrin

4) Kamusal akıl

5) Etkileşimsel kısıtlar

6) Toplumun temel yapısının önemi (hukuksal, ailevi, ekonomik, özel mülkiyet vb. adalete etkisi) (Ackerman, 1994:367-368)[10]

Siyasi liberalizme eklemlenen bu prensiplerin ortaya konuluşunda Shklar'ın argümanlarının önemi gözardı edilemez. Gene de Shklar'ın siyasi ve felsefi mirasını belirli bir yere yerleştirmek çok da kolay değildir; zira bu, farklı siyaset bilimci ve felsefecilerce farklı yorumlara açık, dolu dolu ve çoğul bir mirastır. Shklar'ın siyasi düşüncelerini ele almanın esasen onun açtığı liberal ufku ele almak demek olduğunu söyleyen Yack, Shklar'ın katkılarının üç önemli düzeyinin altını çizer. Bunlar öncelikle liberal ahlâki psikolojiyi derinleştirmesi; liberal siyasetin formel ve soyut algılanışına karşı çıkması ve son olarak da kültürel birikim ve bilgeliğin ahlâki ve siyasi basiret açısından öneminin altının çizilmesidir (Yack, 1996:1). Ne var ki Michael Walzer (1996) gibi kimi eleştirel kuramcılar Shklar'ın siyasetinin bir olumsuzlama siyaseti olduğunu, korku liberalizminin böylesi bir çağrışımı olduğunu belirtir. Ardından zalimliğin birincil öncelikte uzaklaşılması gereken duygu olduğunun altını çizen bir pozisyonun entelektüel ve pratik düzeylerde ne ölçüde siyasetin gerçek bir temeli olabileceğini sorgular. Walzer'ın siyaset felsefesinin prosedürel soyutlamalarına ilişkin eleştirileri bilinmektedir: Kendi prensiplerini dahi

[9] Rawls'un siyasi liberalizmine ve adalet anlayışına ilişkin özellikle toplumsal cinsiyet perspektifinden eleştirel bir analiz için Okin (1994)'e bakılabilir.

[10] Bruce Ackerman eleştirel bir biçimde ele aldığı birçok temel noktada Rawls'la hemfikir olduğu siyasi liberalizm için şu yorumda bulunur: "Kültürel farklılığın sadece bir gerçeklik değil aynı zamanda yaşamın neşesi olduğu bir dünyada siyasi liberalizm hâlâ insanlığın en iyi umudu olarak kalacaktır" (2004: 79-102).

tarafsızlık adına savunamayan, bu anlamda kendi kendini yok etmeye yazgılı olan liberalizmin, bireylerin toplumsal bağ ve bağlılıklarının anlamına değinen toplulukçu argümanlarla sık sık güçlendirilmesini önerir (Walzer,1990:15). Ona göre Rawls'un önerdiği liberal toplumun toplumsal birliklerin birliği olduğu anlayışı ve bunun dayandığı demokrasi ve hoşgörü gibi ortak değerlerle birbirine bağlı toplumsal grupların çoğulculuğu anlayışı yeterince ikna edici değildir. Çünkü bütün gruplar yaygınlaşmış olan coğrafi, toplumsal, siyasi ve evlilikle ilgili mobilite nedeniyle tekinsiz ve dağılmanın eşiğindeyse bu grupların oluşturduğu birlik de kırılgan ve zayıftır (Walzer, 1990:16).

Öte yandan Jonathan Allen "normatif siyasi kuram üretenlerin bizlerin pişmanlıkla içinde yaşadığımız kötülükler, adaletsizlik, zalimlik ve eziyetler dünyasından ahlâki idealler dünyasının yücelmiş atmosferine kaçan güzel ruhlar" olup olmadıklarını sorarak başladığı bir yazısında günümüzde ahlâk filozoflarının ve siyaset kuramcılarının sık sık soyutluk ve formelizm biçimindeki Kant-karşıtı suçlamalarla karşı karşıya kaldıklarını tespit eder (Allen, 2001:337). Oysa toplumsal acı, zalimlik ve kötülüklere öncelik tanımayan ahlâk ve siyaset filozoflarının da pekâlâ pozitif ahlâki erdemleri ve bunlarla örtüşen kuramları ahlâki ve siyasi kötülüklerin farkında ve baskısı altında olarak üretebileceklerini belirtir. Bu konudaki en iyi örneklerden birisi John Rawls'dur. Rawls *Bir Adalet Kuramı* adlı eserinde Batı toplumlarında yaygın kabul gören faydacılık felsefesinin mazur görebileceği türden, bireylere yönelen zarar, kötülük ve haksızlıkları dert edinir ve en kötü durumda olanların kollanacağı bir prensibin peşine düşer. Yani siyaset felsefesine içkin normatif arayışlar toplumsal kötülükleri ve bunların bireylere etkilerini çok iyi ele alabilir ve almaktadır (Allen, 2001:338).

Seyla Benhabib ise Shklar'ın liberal mirasını distopik olarak niteler. Benhabib'e göre Shklar'ı pekâlâ Rawls'un da ortaya koymaya çalıştığı "metafizik olmayan, siyasi liberalizm" kuramı içine yerleştirmek mümkündür.[11] Çünkü Shklar ısrarla liberalizmin sadece siyasi olana indirgenmesi, belirli bir iyi tanımlaması yapmak yerine, herkesin yaşamını kendi istek, tercih ve inançlarına göre düzenlemesi için gerekli ortamı yaratması, korkuyu ve engellenmeyi ortadan kaldırması, yani gücün kötüye kullanımını önlemesi gerektiğini savunur. Ama Benhabib'e göre Shklar'ın bu bakış açısı Rawls'un bakış açısıyla çok da uyuşmaz. Rawls örtüşen bir konsensus arayışı içindedir. Shklar ise siyasi ve felsefi bir temelcilik karşıtlığı

[11] Bazı siyaset bilimciler Shklar'ın kuşkuculuğunun Berlin'e ve liberalizminin de Rawls'a benzetilmesini onun daha derinde yatan umut ve anıya ilişkin anlayışlarına yeterince odaklanmamasından kaynaklandığını iddia ederler (Forrester, 2011).

üzerinden bir liberalizm tasavvur eder. Doğal haklar üzerinden Lockecu bir liberalizm yerine, rızaya ve özgürlüğe dayalı bir liberalizmi yani Kant ve Rousseau çizgisini daha anlamlı bulur. Ne var ki Shklar rasyonalist ve teleolojik bir liberalizm peşinde değildir. Belki de böylesi bir bakışaçısına sahip olmasının en önemli nedeni Benhabib'in de belirttiği insan psikolojisine ilişkin derin ilgisi olabilir (1994:479).

Shklar'ın liberalizmden ne anladığı ön plana aldığı prensipler ve duygular kadar önemlidir. "Korku liberalizmi" adlı makalesinde Shklar liberalizmin ideolojik tartışmalar içerisinde kendi kimliğini kaybeden amorf bir kavram haline geldiğinden yakınır. Liberalizm,

> aşırı kullanımı ve aşırı genişletilip genelleştirilmesi nedeniyle o kadar amorflaşmıştır ki şu anda gerek kötüye yormak gerekse övmek adına her amaca uygun bir kavram olarak hizmet edebilecek hale gelmiştir. Bu karmaşayı mütevazı bir düzene koymak için liberalizmin siyasi bir doktrin oluşunda ısrar ederek başlayabiliriz. (Liberalizm) çeşitli vahyedilmiş dinler ve diğer kapsamlı *Weltanschauungen*'ın geleneksel olarak sağladığı gibi bir yaşam felsefesi değildir. Liberalizmin sadece bir tek öncelikli amacı vardır: Bireysel özgürlüğü ifa etmek için gerekli siyasi koşulları sağlamak (2004:149).

Bu temel amacın ışığında liberal bir toplumda her birey herhangi bir "korku"ya kapılmaksızın kendi yaşamına ilişkin başkalarının da aynı özgürlüklere sahip olması koşuluyla etkili kararlar verebilmelidir.[12] İşte Shklar'a göre çok fazla detaylandırmadan, dallandırıp budaklandırmadan, derin bir felsefi arayışa girmeden liberalizmin "orijinal" ve "savunulabilir" tanımı bu olabilir. Korkuyu merkeze alan ilk kuramcı kuşkusuz Shklar değildir. Korku kavramını siyasi bir düşünce olarak ele alan siyaset bilimci Corey Robin tarihsel bir perspektifle korkunun siyasiliğinin izini sürdüğü bir çalşmasında korkunun sadece siyasi anlamda değil teolojik anlamda da merkezîliğine değinir. Zira İncil'de deneyimlendiği görülen ilk duygu arzu ya da utanç değil korkudur (2004a:1).[13] Korkunun mer-

[12] Korkudan özgürleşmek anlamında bir liberalizm tasavvur eden Shklar esasen "korku siyaseti" konusuna değinen tek düşünür değildir. Daniel Kapust (2008) bu konuyu ele alan bir yazısında siyasi korkuların Antik dönem filozoflarınca kullanımına bakar ve bunların modern imalarını gündeme getirmeye çalışır. Kapust'a göre korku modern siyasi düşünce geleneğinde Antikiteyle kıyaslandığında çok daha ön plana çıkar çünkü modern öncesi dönem erdemlerin daha fazla vurgulandığı bir dönemdir. Leo Strauss'a dayandırdığı bu argümana göre Makyavelli'den beri modern siyaset erdem temelli Antik siyaset anlayışını gerçekçi bulmayarak bir kenara itmiş, barışın ve düzenin tıpkı Hobbes'un gösterdiği gibi korku temelli olduğu yaygın hale gelmiştir (2008: 354).

[13] Robin şöyle devam eder: "Adem ağaçtan (yasak meyveyi) yer, çıplak olduğunu farkeder, Tanrı'dan saklanır ve itiraf eder: "Korkuyordum çünkü çıplaktım." (2004a:1)

kezîliği harekete geçiriciliğinden gelir. Korkmadıklarında Adem ve Havva "iyi"yi çabasızca takdir etmekten ve "kötü"ye ilişkin neredeyse tamamen muğlâk bir kavrayışa sahip olmaktan öteye gidemezlerken, korktuklarında deneyimlemenin kapıları açılır: "Havva için çocuk doğurmanın acısı, Adem için çalışma baskısı ve her ikisi için de ölümün ürkütücü bilgisi" ve esasen insani deneyimleme böyle başlar (2004a:1). Modern siyasi düşünceler açısından baktığımızda ise korkuya ilişkin bakışaçıları bir çatallaşma gösterir. Bir yandan Montesquieu ve Kant gibi kuramcıların da içinde bulunduğu, korku ile özgürlük arasında olumsuz bir ilişki olduğunu düşünenler vardır. Korkudan muaf oldukça özgürleşiriz; özgürleştikçe korkularımızdan arınırız. Yani bireysel özgürlük, özerklik, liberal ve Aydınlanmacı değerler ancak ve ancak korkuyla tezat oluşturabilir. Öte yandan Locke ve Burke gibi düşünen ve korkunun benlik ve özgür toplum için gerekli olduğunu iddia eden kuramcılar da vardır (Robin, 2004b: 927).[14]

Burada Shklar'ın "siyasi"lik vurgusu yapmasının en önemli nedeni siyasi otoriteye ilişkin bilindik liberal kaygıları taşımasıdır. Öncelikle ve özellikle "korku" ve "kayırma" siyasi iktidarlardan kaynaklanabilir. Çünkü her ne kadar toplumsal kaynaklı korkular yok değilse de hiçbirinin hizmetinde siyasi otoritede bulunabilen imkânlar ve güç bulunmaz. Wihl' in altını çizdiği gibi Shklar'ın liberalizmi yorumlayış tarzında özgürlük ve haysiyetin liberal kuram açısından önemini merkezîleştirdiği ve bu nedenle de liberalizmin kökeninde bireyin zalimlikten, korkudan ve acıdan korunmasının temel alındığı bir "korku liberalizmi" daha doğrusu bir "korkusuz liberalizm"[15] ortaya koyduğu bellidir (Wihl, 2001:465). Shklar'ın liberalizminin önemi klasik liberalizmin bireysel haklar ve özgürlükler, anayasal hükümet gibi temel siyasi temalarıyla günümüzde ortaya çıkan ama yine de liberalizme yeterince eklemlenemeyen kimi yeni ahlâki sorun ve duyguları birleştirme çabasında yani "sıradan kötülükler"in bireylerin özgürlük, eşitlik ve adalet gibi haklarına nasıl etkide bulunduğunu göstermesinde yatar (Wihl, 2001:466).

SIRADAN KÖTÜLÜKLER

Shklar'ın "sıradan kötülükler"i önceleyen bir siyaset felsefesi ve liberalizm ortaya koymaya çalışması esasen Aydınlanma felsefesinin yarattığı düşünsel dönüşümle doğrudan bağlantılıdır. Ava Chamberlain'ın da be-

[14] Bu konuda daha detaylı bir analiz için Corey Robin'in eserlerine bakılabilir.

[15] Shklar'ın liberalizmi için "korkusuz liberalizm" tabirini kullanan Stanley Hoffmann'dır (1989).

lirttiği gibi Shklar, Aydınlanma felsefesinin yükselişini Batı'nın değerler ve erdemler silsilesinde yapısal bir dönüşüm olarak görmemiz gerektiğine inanır (1992:336). Bu dönüşümün ardından "ahlâki evreni" Hıristiyanlığın yedi büyük günahına göre düzenlemek ya da kavramak mümkün görünmez. Aksine bilindik bütün siyasi, ahlâki ve dinî yapılar yeni bir tahayyül ile ele alınmak durumundadır. Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü değerler hiyerarşisi düşünüldüğünde aslında Tanrı etrafında dönen, şükrün ve sorumluluğun Tanrı'ya yöneldiği bir tahayyül nihayetinde kötülüğü de Tanrı'ya karşı işlenmiş kötülükler olarak değerlendirdiğinde hiyerarşinin en tepesine yerleştirir. Oysa liberalizm tam da bu tahayyüle karşı yeni bir tahayyüle dayanmalıdır. Dolayısıyla da en büyük kötülükler Tanrı'ya değil insanlığa yönelen, uhrevi değil dünyevî kötülükler olmalıdır. Shklar'ın gözünde zalimliktir en kötü olan zira liberal duyarlılık insana yapılan yanlışlara, haksızlıklara ve kötülüklere yönelir. Aydınlanma felsefesinin etkisiyle oluşan bu yönelim sayesinde zalimlik en başa yerleşmemişse bile birçoklarınca en fazla nefret ve tiksinti uyandıran edim halini almıştır. Chamberlain zalimliği merkeze alan bu değerler dönüşümünün Avrupa siyasi kuramı açısından da kritik olduğunu iddia eder. Çünkü zalimliğe yönelen dikkat ve tiksinti esasen bireylerin özgürlük, eşitlik ve adalet gibi haklarına duyulan saygının yansımasıdır; hattâ bu değerleri kendisinde maddileştirmiş olan liberalizmin yansımasıdır (Chamberlain, 1992: 345). Daha açık bir ifadeyle Chamberlain şunları belirtir:

> Devlet zalimlik yoluyla, korku salarak özgürlüğü yok ettiği için, bireysel özgürlüğe duyulan saygı kendisini hem zalimlikten korku hem de "korkudan korku" olarak gösterir. Liberal siyasi vizyon "her birimizi korku yükünden kurtarmayı amaçlar böylece, hükümetin bizi terörize etmeyeceğinden, aslında edemeyeceğinden dolayı kendimizi özgür hissedebiliriz." Ayrıca, zalimlik edimlerini meşru kılmak için eşitsizliğe de ihtiyaç duyduğundan, bu kötülüğün ortadan kaldırılması bir siyasi araç olarak eşitsizliğin de ortadan kaldırılmasını ima eder, çünkü "kişi kendine eşit olanları zalimce yönetemez." (1992:345-346).

Shklar sıradan kötülüklerin her birimizin oldukça yakından bilebileceği kötülükler olduğunu söyler. Zalimlik, ikiyüzlülük, züppelik (snobbery), ve ihanet gibi kötülükler o kadar sıradanlaşmıştır ki üzerinde tartışmaya bile gerek görülmez gibidir. Oysa Shklar açısından zalimlik, siyasi kuramının en merkezinde yer aldığı için, sıradanlaşmamalıdır. Birçok filozofun ahlâki ve siyasi erdemlere vurgu yapması da kötülüklerin ve özellikle de zalimliğin önemsizleşmesine yol açtığını düşünür. Her ne kadar kendisinin üzerinde durduğu sıradan kötülükleri dinsel bir çerçeveye yerleştir-

mese de yedi büyük günah kategorisinde dahi yer verilmediğini belirtir (Shklar, 1984:1).

Ama Montaigne, Shklar'ın da yürekten katıldığı bir perspektifle zalimliği birincil bir kötülük olarak en başa yerleştirir. Zalimlik, ikiyüzlülük, züppelik, hainlik ve insanlardan nefret büyük kötülüklerdir ve ortak bir özelliği paylaşmaktadırlar. Hem özel hem de kamusal boyutlara sahiptirler. Shklar'ın kötülükleri günahlardan ayırmamız konusunda önemli uyarıları vardır çünkü ancak ilahi bir biçimde düzenlenmiş ahlâki evrenden çıkarsak birbirimize gün be gün uyguladığımız sıradan kötülüklerin ayırdına varırız. Üstelik hem kamusal hem özel boyutlara sahip kötülüklerimiz kamusal alanla özeli birbirinden ayıran liberal kuram için sorunlu hale gelir. Shklar kötülüklerimizin kamusal ve özel alana yayılmışlığım şöyle açıklar:

> Bizler çocuklara ve siyasi düşmanlarımıza zalimizdir; ikiyüzlülük her düzlemdedir: evde ve dışarıda; züppelik evcimendir ama temsili demokrasilerde ciddi ideolojik etkileri olur; ve bizler kişisel dostlarımıza siyasi müttefiklerimizden daha az olmayacak derecede ihanet ederiz—aslında bu nedenle aşk ve savaş bu kadar benzerdir (1984:2)

Shklar kendi kendimize hem özel hem kamusal alanda uyguladığımız kötülükleri ele alırken siyasi topluluğun hem bu kötülükler dolayısıyla hem de bu kötülükleri ortadan kaldırmak isterken ne gibi sonuçlara varabileceğini de ele alır (Hoffmann, 1989:835). Liberal bir siyasi topluluğun zalimliği en önemli kötülük olarak kabul etmesi bütün zalimliğin sona erdirileceği anlamına gelmez. Ama kötülüklere, kendi kendimize uyguladığımız zalimliklere, bunların özel ve kamusal alana yayılan boyutlarına ilişkin bir denge kurmamızı sağlar. Daha açık bir ifadeyle liberal demokratik bir siyasi topluluğun eklemleyebileceği kötülük biçimleri Hoffmann'ın belirttiği gibi Shklar tarafından şöyle somutlaştırılır:

> İkiyüzlülük en kolayca ifşa edilendir–gerçi bir miktar ikiyüzlülük olmadan hiçbir toplumsal düzen işlemez. Hainlik bir ahlâksızlıktır ama "kendisini hainlerinden intikam almaya çok fazla hasretmiş bir liberal düzen" kendini yok etmeyi ister. Züppelik şiddetle ele alınmalıdır çünkü demokrasinin ihtiyaç duyduğu tavırların "sadeliği"ni bozar ve kurbanlarına eza verir (Shklar'ın güçlü ahlâki eşitlikçiliği bu sayfalarda parıldar). Ve eza vermek baş düşmandır; bu nedenle "zalimliği ilk sıraya koyar" (Hoffmann, 1989: 835).

Shklar zalimliği tarif ederken daha zayıf olan birine yönelik fiziksel bir ezadan söz eder; amaç kişide korku ve elem hissi uyandırmaktır (Shklar,

1982:17). Burada korku, elem ve yıldırma uhrevi boyuttan çıkmış, tüm insanlığın kavrayabileceği, bilebileceği ve birbirine uygulayabileceği bir boyut kazanmıştır. Shklar, dinsel olanla dünyevi olanın ayrılmasına çok önem verir. Elbette bir dindarın da zalimliğe karşı koyacağını bilir. Ama dinsel alanda kötülük ve günahların uhrevi bir sıralanışı vardır. Ve kibir en başa yerleştirilir; zira bu Tanrı'ya yönelik bir büyük günahtır ve diğer günahlara kapı açar. Oysa zalimliği birincil saymak tümüyle insanın insana yaptıklarının hesabını vermek ile ilgilidir (1982:17). İnsanın insana yaptıklarının ve Rousseau'dan hareketle de insan toplumsallığının yıpratıcı yanlarına vakıf olan Shklar çareyi gene insanın paylaşabileceği ve ortadan kaldırabileceği bir ilk prensip olan "zalimlik karşıtlığı"nda bulur. Shklar bu itibarla özellikle Amerikan siyasi bağlamında bir "biz"e gönderme yapar ve kendisinin güvenle konuştuğu bu "biz"in kim olduğunu sorar (Shklar, 1984:226). Bu "biz" kavramı ile, Amerika'daki siyasi pratiklere vakıf, bu pratiklere bir yandan bağlılık gösterirken bir yandan da onları amansızca eleştiren, anayasal hükümet ve temsilî demokrasiyi siyasi olarak veri kabul eden ama gene de siyasi tahayyülünü keskinleştirmek için farklı alternatiflere açık olanları kasteder. Önemli olan tıpkı siyasi liberalizmin de öngördüğü gibi birbiriyle konuşabilen, sonuçta birbiriyle mutabık olabileceği gibi farklılaşabileceğini bilen ve bu uzlaşamamanın nedenini de bilen bir "biz" sözkonusudur (Shklar, 1984:227).[16] Shklar'ın yapmak istediği ise uyumsuzlukları gösterebilmektir zira bunun özgürlükle doğrudan bağı vardır. Kötülük ve zalimliklerden kurtulmak özgürlüğe atılacak ilk adımdır; liberal toplum ve kendisini liberal olarak adlandıranlar zalimlikten kaçınmayı öncelikle başarmalıdır.

Kısaca Shklar'ın liberalizminin temel noktaları şunlardır:

1. Liberalizm özcü tanımlamalardan çok sınırlamalara dayanır; bireylerin özgürlük ve mutluluk biçimlerini ayrıntılarına inmektense başkalarının özgürlüklerine müdahale etmemeyi salık vermek gibi. Bu anlamda liberalizm dört başı mamur bir pozitif doktrine sahip olmamalıdır.

2. Liberalizmin kökenlerinde Protestanlık ve Katoliklik arasında yaşanmış kanlı zalimliklerden çıkarılan dersler vardır; en başta unutulmaması gereken erdem hoşgörüdür.

3. Isaiah Berlinci bir perspektifin yansıttığı pozitif ve negatif liberalizm farklılaşması anlaşılır bir ayrımdır. Ne var ki negatif özgürlük bu özgürlüklere ilişkin pozitif koşullar, siyasi örgütlenme biçimleri, kabul edi-

[16] Shklar Aristoteles'in de sık sık bir "biz"e göderme yaptığını ve bu "biz"in ne Perslileri ne de gelecek kuşakların barbarlarını içerdiğini söyler. Aristoteles'in de "biz" diye seslendiklerinin kendisiyle hemfikir olmalarını beklemediğini ifade eder (1984:227).

len erdemler olmaksızın mümkün olamaz. En azından zalimlik karşıtlığı bir pozitif temel değer olarak teşvik edilmek durumundadır.

4. Liberalizmin felsefi kaynak ve olumlamaları dinsel değil dünyevi olmalıdır.

5. Rasyonalizm ile kuşkuculuk arasında salman liberalizm doktrin olmaktan kaçınırken bir yandan da felce uğratıcı bir romantik bilinemezliğe kaymamalıdır.

6. Liberalizm sadece akıl değil korku gibi bir duygu üzerine oturur; tüm insanların paylaşabileceği bir duygu olan korku esasen herkesin eşit bir biçimde korkusuzca özgür olmasını gerektirir.[17]

Kısaca Benhabib'in de belirttiği gibi özgün bir liberal olan Shklar, insan duygularının farklılık, belirsizlik, bulanıklık ve inatçılıkla örülü yapısına çok kafa yormuş bir kuramcıdır (Benhabib, 1994: 479). Adalet hakkında rasyonel bir kuram oluşturmaktansa, adaletsizliğin boyutlarına eğilen, ideal yurttaşlık tanımlamaları yerine yurttaşlıktan dışlanmanın onur kırıcılıklarını ele alan Shklar Benhabib'e göre rasyonalist olmamakla birlikte anti-rasyonalist de değildir (Benhabib, 1994:480). Rawlscu siyasi liberalizmin tipik bir şekilde felsefi rasyonalizmin ortak iyi ve ortak akıl kavramlarını içermesi ve buradan hareketle bir konsensusa ve birleştirici bir kamusal siyasete varma imkânı yaratmasına karşın Shklar'ın siyasi liberalizmi, "siyasi ve psikolojik olgulara kamusal yaşamın merkezinden değil", marjinlerinden bakar[18](Benhabib, 1994:480). Mesela Rawls, Rousseau ve Kant gibi filozoflara yönelerek sözleşme kuramlarını yeniden rasyonalist bir biçimde canlandırarak bir adalet kuramının peşine düşerken Shklar adaletsizlikleri, özel ve kamusal zalimlikleri görünür kılmak ister.

Adaletsizlik

Shklar adalete ilişkin birçok prensip ve kuram geliştirildiği halde adaletsizliklerin geçiştirilmesinin esasen liberalizme içkin bir anlayışın altüst edilmesiyle ilgili olduğunu düşünür. Zira Shklar'ın liberalizmi tanımlarken başvurduğu ifadelerden biri de "sürekli azınlıklar liberalizmi"dir (Shklar, 1964:224). Burada Shklar'ın "azınlıklara, sürgünlere ve kurbanlara" olan ilgisi liberalizmin fazlaca kuramsal soyutlamalara kaydırılmaması, doğrudan yaşamın içindeki sorunlara, yani pratik siyasi kaygı ve acılara yer verilmesi gerektiği anlayışından kaynaklanır.

[17] Burada kısmen Frederic Ramel'in bakış açısından yararlanılmıştır (2007:29).

[18] Tam da bu nedenle kimilerince Shklar postmodern olarak tanıtılır (Benhabib, 1994:480). Elbette bu yoruma gene birçoklarınca postmodern olarak nitelenen bir liberalin, Richard Rorty'nin liberalizmi Judith Shklar'dan hareketle açıklamasını ekleyebiliriz.

Hoffmann'ın altını çizdiği gibi Shklar'ın siyasi adaletsizliklere yönelik ilgisi adaletsizliğin talihsizlikten ayrılması gerektiği vurgusuyla beraklaşır (Hoffmann, 1993:175). Bu ikisini ayırmak önemlidir çünkü insanın insana verdiği acı ve uyguladığı zalimlik adaletsizlik içinde anlaşılabilir. Oysa talihsizlik yaşamlarımızın etkileyen her türden acı olabilir. Aktif adaletsizlik bilinçli yapılan zulümler sonucunda oluşur. Pasif adaletsizlik ise kurbanlara yardım etmeyi başaramamaktır. Bu itibarla aktif adaletsizlik şeytani yurttaşın edimlerinden doğar; pasif adaletsizlik ise kötü yurttaşlıktan kaynaklanır. Dolayısıyla adaletsizlik adaletin basit bir karşıtı değildir; daha karmaşıktır ve normal adalet modeli bu nedenle tatminkâr olamaz. Burada zalimlik ele alınırken dinsel günah fikrinin geri plana itilmiş olduğu hatırlanmalıdır. Zalimlik daha ziyade psikolojik bir duygu olarak düşünülmüştür. Shklar toplumdaki eşitsizliklerin altını çizer bir biçimde zalimliğin aynı zamanda bir eşitsizlik ilişkisi olduğunu, gücün ve iktidarın eşit dağılmamasından kaynaklandığını bilir. Zira zalimliği tanımlarken "daha güçlünün daha zayıf birine" yönelik bir edimi olarak nitelendirir. Üstelik sadece eşitsiz bireyler arasında bir durumda değildir: Zulüm gruplar arasında da olur. Shklar zalimlik meselesini fiziksel bir edime de indirgemez; duygusal eza da zalimliğe dâhildir. Her ne kadar zalimliği dinsel boyuttan insani anlamda psişik ve duygu boyutuna çekse de, zalimliği, özellikle kamusal zalimliği sapkın "sadist duygularla" açıklamak gerçeği yansıtmaz. Çünkü Shklar'ın belirttiği gibi sorun sadizm değil, kamusal iktidarın farklılıklarından, gücünden, kontrol edilemezliğinden kaynaklanır. Eşitsiz gücü, özellikle siyasi iktidarda kümelenmiş gücü sorgulayan Shklar, modern zamanlarda iktidarın varlığına bağlanmış olan baskı ve zorlama biçimlerine itiraz eder. Ona göre "korku" iktidarın yarattığı zalimliğin sonucudur. Açıkçası zalimlikten korkmak korkudan korkmaktır yoksa dışsal bir tehlike ya da insani durum nedeniyle duyulan normal bir endişe değildir. Bu korku atmosferi insanı boğar ve kısıtlar. Dolayısıyla da en temel liberal değerler, en temel özgürlükler heba olur. İşte bu anlamda zalimlik, tam da liberalizmin altını oyduğu için bütün kötülüklerin en kötüsü olarak anlaşılmalıdır.

Liberalizmi tanımlarken zalimliğe yaptığı vurgu kadar, "sürekli azınlık" olarak kalanlara örneğin Afrikan-Amerikan ve Yahudi kökenli azınlıklara ilişkin adaletsizliklere yaptığı vurgu da önemlidir[19]. Shklar adalet-

[19] Benhabib, Shklar'ın Amerikan yurttaşlığına odaklandığı son eserinin (*American Citizenship: The Quest for Inclusion*) bir anlamda Hannah Arendt'in *Devrim Üzerine* adlı eserine gecikmiş bir cevap olduğunu düşünür. Afrikan-Amerikan yurttaşların kölelik nedeniyle uğradıkları adaletsizlikleri görmezden gelen Arendt'e karşın Shklar köleciliği adeta bir "ilk günah" gibi görür ve bu zulmü merkeze yerleştirir (Benhabib,1994:481; Benhabib, 2004:532).

sizliği kavramamızın liberalizm açısından elzem olduğunu düşünür. Shklar ahlâk felsefesinin sıklıkla adalete ilişkin söylemler üretirken bir yandan da adaletsizliğin basitçe adaletin yokluğu olarak kavranırmış gibi görünmesine yol açtığını, bununla beraber adaletsizliğin adaletten anlaşılamayacağının belli olduğunu açıklar (Shklar, 1989:1135) Shklar'a göre her ne kadar Aristoteles tarafından icat edilmemişse de bugün Aristoteles tarafından kafamıza kazınmış olan anlayış, adaletin normal modelinin adaletsizliği gözardı etmediği, ama adaletsizliği sadece adaletin reddi ya da yıkılışına indirgediği anlayışıdır. "Adeta" diye ekler Shklar "adaletsizlik şaşırtıcı bir anomalidir," tıpkı adaletsizliğin resmedilişinde de şeytanın adalet terazisini bozması gibi (Shklar, 1989:1136). O halde adaletsizliğin biçimleri, adaletsizliğin kurbanları, adaletsizlik hissi ve özel adaletsizliklerin kamusal alana etkileri derinlemesine incelenmelidir. Ne var ki Shklar tıpkı Rawls'un adalet kuramı gibi, Aristoteles'in anlayışını normal adalet modeli olarak niteler ve ekler:

> En çıplak haliyle normal adalet modeli herhangi bir siyasi toplumun kurallarla yönetildiğini savunur. Bunların en temel olanları siyasi düzenin üyelerine verilen statü ve hakların sınırlarını belirler. Bu dağıtıcı adalettir ve kuralları şayet toplumun en temel ahlâki inançlarına tekabül ediyorsa adildir (Shklar, 1989:1136-1137).

Shklar bu adalet anlayışını tümüyle reddetmez; esas kaygısı kuşkuculuğun temel amacıyla uygun davranmaktır. Yani gizli cehaleti ve yanılgı içindeki entelektüel özgüveni sarsmaktır. Normal bir adalet modelinin etkiliğine aşırı güvenin pekâlâ kendi kendini yıkabilen karakterini açığa çıkarmaktır (Shklar, 1989:1137). İşte Shklar yasaya dayalı adalet yargılarının yanılabileceği, adaletsizlikleri gözardı edebileceği ve adalet taleplerini yerine getiremeyeceği endişesini taşır.

Tam da bu nedenle Platon normal modele sırtını dönmüş; Saint Augustinus ve Montaigne onun uygunluğunu azaltmış ve Cicero da siyasi sınırlılıklarını açığa çıkarmıştır. Tüm bu filozoflar adaletsizliğin alışılmadık şekilde geniş bir ölçekte olduğu hissine sahiplerdi. Ama bireylerin adaletsizlik *his*lerine odaklanmamışlardı. Ancak çok geç olarak Rousseau ile birlikte adaletsizlik hissi, tamamen yeni bir demokratik nosyon olan siyasi moralitenin tam kalbine yerleşmiştir (Shklar, 1989:1138).

Shklar, Platon'dan Rousseau'ya tüm bu adaletin tesisine ilişkin yasaya dayalı adalet modeline ilişkin kuşkularını sürdürür. Çünkü kurallara, yasalara, ve onların dağıtacağı adalete çok güvenirsek, kendi yeteneklerimize fazlaca güvenmiş oluruz ve bu bizi kendini beğenmiş ve zalim yapabilir (Shklar, 1989:1140). Açıkçası bir adalet kuramı üretmekte bir sorun

yoktur ama sorun adaletsizliklere duyarsız kalmak, adalete ilişkin konsensusta marjinal sayılabilecek azınlıkların seslerini duymamak olabilir. Shklar her ne kadar dört başı mamur bir adalet, erdem ve yurttaşlık anlayışı hakkında çekinceler koysa da adaletsizliklere eğilirken pasif adaletsizliklere değinmekle zalimliklere karşı konulabilecekken hiçbirşey yapılmamasını, yurttaş etkinliğinin farkında olunmamasını yargılar. Böylece liberalizme adaletsizlik, zalimlik ve eşitsizlikler konusunda bir içerik kazandırmak isterken kapsamlı bir doktrin ve erdemler bütünü dayatmaktan kaçınır.

Sonuç

Shklar'ın takipçilerinden olan siyaset kuramcısı Bernard Yack, başta Rawls olmak üzere Habermas ve Walzer gibi önemli liberal siyaset filozoflarının çoğulculuk ile iyi yaşam anlayışlarını ve adalete ilişkin en geniş konsensusa varma arayışlarını temelde liberalizm ile çoğulculuk arasında bir evlilik bağı kurma çabalarına benzetir (Yack, 1999:1103). Bu evliliğin mutlu bir evlilik olabilmesinin yegâne yolunun ise en iyi yaşam biçimi hakkındaki yaygın ve derin anlaşmazlıkların liberal adalet prensiplerinde hemfikir olmak olduğu varsayılmaktadır. Oysa adalete ilişkin algı ve anlayışlarımız da çoğuldur, tıpkı iyi yaşamın ne olduğu hakkında olduğu gibi. Birinde uzlaşma beklerken diğerinde ayrışmayı normal kabul etmek tutarsız görünmektedir. Bu tutarsızlığı aşmak ve liberal siyasetin içinde bulunduğu kamplaşmalara alternatif bir yol bulmak adına Shklar' m siyasi mirasına dönmek anlamlıdır. Shklar hem liberalizm ile çoğulculuğu birleştirebilen siyasi liberalizm geleneğini sürdürmekte hem de liberalizmlerin içine düştüğü açmazlara alternatif bir kapı aralamaktadır. Gerçekten de Shklar işe, adalet prensiplerine ulaşmak için bir sır perdesinin ardından gitmek, ideal iletişim ortamı yaratmak ya da paylaşılan bir siyasi kültür ve kamusal rasyonalite üretmekle başlamaz. Bunların yerine siyasi moralizm ile siyasi realizm arasında; rasyonalizm ile irrasyonalizm arasında; akıl ile duygu arasında; haklar söylemi ile güç söylemi arasında; kapsamlı doktrinlerle evrensel soyutlamalar arasında bunların birini diğerine karşı kamplaştırmadan makul ve sürdürülebilir bir liberal alternatif sunar.

Kısacası, Shklar'ın siyasi liberalizmi bize dört başı mamur bir adalet kuramı ve erdemler kataloğu önermez ama bizi rölativizmin dipsiz kuyularına da atmaz. Derin kuşkuculuğu ve temelcilik karşıtlığına rağmen zalimlik karşıtlığını liberalizmin ayırdedici özelliği olarak ön plana çıkarmasıyla liberalizme bir erdem, "zalimliği hoşgörmeme" erdemi katar.

Kendi bireyselliğimize kapanarak körleşen liberal vicdanları doktriner olmaksızın uyandırmak ister. En temel liberal amaç olan özgürlüğün ancak ve ancak korkularından arınmış bir toplumda mümkün olacağını bildiğinden korkusuz bir liberalizm tahayyülü kurar. Bu anlamda Shklar'ın siyasi liberal mirasını hem özgün hem de güncel olması itibariyle günümüz siyasi tartışmalarında yeniden ele almak yerinde bir entelektüel müdahale gibi görünmektedir.

KAYNAKÇA

Ackerman, Bruce (1994), "Political liberalisms", *The Journal of Philosophy*, 91(7), 364-386.

Ackerman, Bruce (2004), "Political Liberalisms", *Political Liberalism: Variations on a Theme*, Shaun P. Young (içinde), State University of New York, Albany.

Allen, Jonathan (2001), "The Place of Negative Morality in Political Theory", *Political Theory*, *29* (3), 337-363.

Bartlett, Robert C. (2001), "On the Politics of Faith and Reason: The Project of Enlightenment in Pierre Bayle and Montesquieu", *The Journal of Politics*, 63(1):1-28.

Benhabib, Seyla (1994), "Judith Shklar's Dystopic Liberalism", *Social Research*, 61(2): 477-488.

Benhabib, Seyla (2004), "Judith Nisse Shklar 24 September 1928-16 September 1992", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 148 (4): 529-534.

Chamberlain, Ava (1992), "The Theology of Cruelty: A New Look at the Rise of Arminianism in Eighteenth Century New England", *The Harvard Theological Review*, 85 (3):335-356.

Forrester, Katrina (2011), "Hope and Memory in the Thought of Judith Shklar", *Modern Intellectual History*, 8 (3):591-620.

Forst, Rainer (2004), "Foreword", *Political Liberalism: Variations on a Theme*, Shaun P. Young (içinde), State University of New York, Albany.

Hoffmann, Stanley (1989), "Judith Shklar and Fearless Liberalism", *Political Science and Politics*, 22(4): 832-838.

Hoffmann, Stanley (1993), "Judith Shklar as Political Thinker", *Political Theory*, 21(2): 172-180.

Horton, John (2010), "Realism, Moral Liberalism and a Political Theory of Modus Vivendi", *European Journal of Political Theory*, 9(4): 431-448.

Jackson, Timothy P. (1992), "The Disconsolation of Theology: Irony, Cruelty, and Putting Charity First", *The Journal of Religious Ethics*, 20(1):1-35.

Kapust, Daniel (2008), "On the Ancient Uses of Political Fear and Its Modern Implications", *Journal of the History of Ideas*, 69 (3): 353-373.

Keohane, Robert O.(2002), "The Globalization of Informal Violence, Theories of World Politics, and the 'Liberalism of Fear'", *Dialogue IQ*, 1(1), 29-43.

Okin, Susan M. (1994), "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, 105(1):23-43.

Paden, Roger (2007), "Ideology and Anti-Utopia", *Contemporary Justice Review: Issues in Criminal, Social and Restorative Justice*, 9(2):215-228.

Ramel, Frederic (2007), "Human Security and Political Philosophy in the Light of Judith Shklar's Writing", *Human Security Journal*, 5:28-35.

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

Robin, Corey (2004a), *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford and New York.

Robin, Corey (2004b), "Liberalism at Bay, Conservatism at Play: Fear in the Contemporary Imagination", Social Research, 71(4):927-962.

Shklar, Judith (1957), *After Utopia: The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton.

Shklar, Judith N. (1964), *Legalism: Law, Morals and Political Trials*, Harvard University Press, Cambridge.

Shklar, Judith N. (1969), *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Shklar, Judith (1982), "Putting Cruelty First", *Daedalus*, 111(3):17-27.

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

Shklar, Judith (1989), "Giving Injustice Its Due", *The Yale Law School Journal*, 98(6):1135-1151.

Shklar, Judith (1990), *The Faces of Injustice*, Yale University Press, New Haven and London.

Shklar, Judith (2004), "Liberalism of Fear", *Political Liberalism: Variations on a Theme*, Shaun P. Young (içinde), State University of New York, Albany.

Stanford Encyclopedia of Philosophy (2012),"Fideism" http://plato.stanford.edu/entries/fideism

Stullerova, Kamila (2013), "The Knowledge of Suffering: on Judith Shklar's 'Putting Cruelty First'" *Contemporary Political Theory*, 11 Haziran 2013, www.palgrave-journals.com.

Walzer, Michael (1990), "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18(6), 6-23.

Walzer, Michael (1996), "On Negative Politics", Bernard Yack (ed) içinde, *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, University of Chicago Press, Chicago.

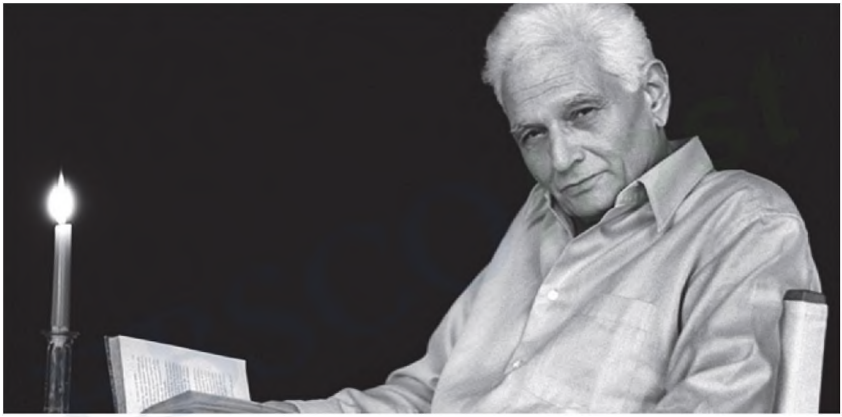
Wihl, Gary S. (2001), "Liberalism and the Articulation of Cruelty: An Essay on Judith Shklar and D. M. Thomas", *Texas Studies in Literature and Language*, 43(4):465-488.

Whiteside, Kerry H. (1999), "Justice Uncertain: Judith Shklar on Liberalism, Skepticism, and Equality", *Polity*, 31(3): 501-524.

Yack, Bernard (1996), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, University of Chicago Press, Chicago.

Yack, Bernard (1999), "Putting Injustice First: An Alternative Approach to Liberal Pluralism", *Social Research*, 66 (4):1103-1120.

Young, Shaun P. (2004), *Political Liberalism: Variations on a Theme*, State University of New York Press, Albany.



Jacques Derrida

DERRİDA'NIN "*İZ*"İYLE TANRI'YA "*YOL*" BULUNABİLİR Mİ?

"Metnin dışında hiçbir şey yoktur."[1]
J. Derrida

"O halde Allah, işareti anlayan kimse için, gerçekte bir ibaredir."
İbn Arabi[2]

Recep Alpyağıl

İlginçtir, Derrida ile ilgili çalışmalarda *supplement*, *différance* vb. gibi "yarı-kavramlara" ayrıntılı bir şekilde yer verilmesine rağmen *iz*e ilişkin ayrı bir başlık konulmaz.[3] Oysa söz konusu "yarı-kavram", *différance* ile eşzamanlı olarak, hem de onun işleyişini mümkün kılan bir unsur olarak zikredilmiş, hattâ onun yerine *vekâlet* edebilecek bir karakterde olduğu belirtilmiştir.[4] Bununla birlikte iz hâlâ, *différance*'ın şöhretine ulaşabilmiş görünmemektedir. Bu durumun birçok sebebinden biri de *sanki iz*in *différance*'a göre daha *belirlenebilir* bir anlamı haiz olmasıdır. Vakıa *iz* denildiğinde ortaya çıkan çağrışım ya da tahayyül *différance* ile aynı değildir. Bir adım daha atıp, *iz*in teolojik içerimlerinin çok daha güçlü olmasının

---

[1] Jacques Derrida, *Of Grammatology* (Baltmore-London:The Johns Hopkins University Press, 1976), s. 158.
[2] İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh. Ekrem Demirli (İst.: Kabalcı Yay., 2006), s. 201.
[3] Örneğin bkz. Nicholas Royle, *Jacques Derrida* (London-New York, Routledge, 2003), gene Abdulbaki Güçlü ve Erkan Uzun'un birlikte hazırladıkları *Felsefe Sözlüğü*'nde, (Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 2002) Derrida'nın différance, supplement, pharmakon gibi "ana terimlerine" yer verilmiş, ama iz anılmamış.
[4] Jacques Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997); Jacques Derrida, "Différance", çev. Önay Sözer, *Toplumbilim*, 10, 1999, s. 55.

da burada önemli bir rol bir oynamış olduğu söylenebilir. Ama durum gerçekte böyle midir?

İzin teolojik bir anlam ifade ediyor oluşu, onun "belirlenebilir/kabzedilebilir" bir şey olduğu anlamına gelir mi? Bu sorunun iki yanıtı var: ilki daha basit, teoloji yüklü yanıttır. Buna göre, bir *eser* varsa bir *müessir* de olmalıdır. Bir *iz* varsa mutlaka, bu izin bir sahibi, *iz bırakanı* da vardır. Burada iz bir gösterge işlevi görür. Sözgelimi evren bir eser/izdir, onun müessiri de Tanrı'dır. Bu muhakeme kendi içinde doğrudur ve anlaşılabilir nedenleri vardır. Ama burada şöyle bir itiraz da anılmalıdır: iz, bu kadar çabuk ya da çarçabuk "rasyonel" dönüşüme uğratılabilir mi? Bir başka deyişle, eserle onun müessiri arasındaki yol bu kadar kısa ve net midir? Vakıa, dedektifliğe, avcılığa ve tarihe ait olan iz, belli bir ölçüde bir şeyleri gösterdiği kadar gizler de. İz, müessire ilişkin belli bir yönseme vermekle birlikte, bu yönsemenin hedefi bütünüyle muayyen değildir. Rasyonel teoloji, sanki bu boyutu saklamakta ya da gözden kaçırmaktadır. Derrida, tanıdığımızı sandığımız bu yarı kavramı, teolojiyle tahdit edilmesin diye son derece negatif terimlerle anlatır. Ama ortaya çıkan gizemin konuyu –gene de– teolojiye götüreceğinin o da farkına varmış görünür:

> İzin hareketi zorunlu olarak gizlenir. O kendini, kendini-gizleyerek (as self-occultation) üretir. Öteki kendini bu vasfıyla sunduğunda, o kendini, kendi gizliliğinde sunar. Bu formülasyon, aceleyle zannedileceği üzere, teolojik değildir. "Teolojik" olan, izin bütün hareketinde belirlenmiş olan andır.[5]

Bu kısa alıntı, bizim bu çalışmada vurgulamak isteğimiz noktalar açısından önemlidir. Buna göre iz, kendini sunduğunda bile gizleyendir. Bu boyut, teolojik değildir, çünkü teoloji, iz-in *sürekli gizleniş ve açığa çıkış* hareketini durdurmaktadır. Oysa Derrida açısından, iz'in ima ettiği belirsizlik *ilanihaye* yok edilemez görünmektedir. Bu tür bir kanıyı bazı İslâm mistikleri paylaşır görünmektedirler. Konuyu bağlamak istediğimiz noktalardan birisi de budur. Her iki taraf açısından da, "izleri ve onların oyununu kolayca büyük bir *İz*e dönüştürmek"le, bu "izlerin sürekli başka izlere göndermede bulunduğu, zorlu bir takip sürecinde izler içinde kaybolmak" birbirlerinden farklıdır. *İzleri tanımayan bir tanrıtanımazlık ile bizzat izleri tanımaktan mütevellit izcilik, ama zorlu bir izcilik arasındaki mesafe hayli uzaktır.*

[5] Derrida, *Of Grammatology*, s. 47.

"Tanrı'nın İzi'nde"yiz. "Tanrı'nın mevcudiyetinin ta kendisi"ne yapılan hiçbir anıştırmaya uymama riskini taşıyan bir önerme. Ateizme dönüşmeye bütünüyle hazır önerme: peki ya Tanrı *izin bir etkisiyse?* Ya ilahî mevcudiyet (yaşam, varoluş, parousia, vs) fikri, ya Tanrı'mn adı izin mevcudiyette silinmesi hareketinden ibaretse? İz, mevcudiyeti sistemi içinde düşünmeye izin veren midir, yoksa bunun tersi olan düzen mi doğrudur meselesi ortaya çıkar.[6]

İz'in teolojik boyutu ile alakalı olan, bir başka yön de köken düşüncesidir. Zira söz konusu gelenekte iz, kökenle eş değerdir. Yani, izler geriye doğru takip edildiğinde bizi bir kökene, artık *kendisi iz olmayana* götürür. Bu yaklaşım, Derrida tarafından *Of Grammatolgy*'de eleştirilmiştir. Bu köken düşüncesine karşı Derrida, *aslî-iz*'i *(arche-trace)* önerir. İz, aslî olanın ideolojikleştirilmesine direnir. Asli olan, iz nedeniyle kendini asla bu vasfıyla sunmayacaktır. Kökensel olanın ya da bu şekilde düşünülenin önünde hep bir iz perdesi olacaktır. Bu, kendisi ortadan kalktığında bir başka perdeye dönüşen "izlerin oyunundan" başka bir şey değildir. Burada da mesele benzer bir noktada düğümlenir: Ya iz'i kökensel olanla özdeşleştirip, onu belli bir kökene dönüştürmek ya da onun *asli-iz* tarafından sürekli ötelendiğinin farkına varıp, sadece iz peşinde olmak.

Biz, yukarıda dile getirilen sorunu, Derrida'nın *sınırlı* ve genel *ekonomi* kavramsallaştırması üzerinden dillendirmek düşüncesindeyiz. Bir başka deyişle *sınırlı iz* teolojik iz'e, *sınırsız* ya da *genel iz* ise teolojik olmayan iz'e, kaba bir adlandırmayla mistik olana, tekabül etmektedir. Bu ayrımla biz, izi, salt teolojik olarak görüp onu eleştiren Derrida yorumcularına,[7] ve onu teolojinin dışında gören salt mistiklere olan mesafemizi de belirtmiş oluyoruz. Öyle zannediyoruz ki, bu teşebbüs bu yöndeki sorunları açmaya en azından yardımcı olacaktır. O sebeple biraz daha teorik dolayımda bulunmamız gerekiyor.

I. "SINIRLI İZ"DEN "GENEL İZ"E: SAKINIMSIZ BİR DERRİDACILIK

Çalışmanın çatısı "ödünç" kavramlar üzerine kurulu. Bunun da, burada tartışamayacağımız sorunlar içerdiğinin farkındayız, ama şimdilik bunları paranteze alalım. Söz konusu ödünç yapı, Derrida'ya ve onun da bir şekilde borçlu olduğu Bataille'a ait. Peki, *sınırlı olan*la *genel olan* neyi ifade eder? Bataille, *sınırlı ekonomi*yle, kelimenin tam anlamıyla sınırlandı-

[6] Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik", çev. Zeynep Direk, *Cogito*, 47-48, 2006, s. 97.

[7] Konusunda başarılı bir çalışma olan şu metinde ne yazık ki, sözünü ettiğimiz türden bir ayrıma gidilmemiştir: Melih Başaran, *Kurbansal Sunu* (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2005), s. 14, 20 vd.

rılmış, daraltılmış, kısıtlanmış ekonomiyi kasteder. Bu ekonomi, "olması gerekenin dışında" hiçbir kaçağa izin vermez, her şey belli bir hendese içinde olup biter. Oysa *genel ekonomi* açısından durum böyle değildir, zira Bataille'a göre, sınırlı ekonomi tarafından kuşatılamayan bir *fazlalık* her zaman vardır. Kolaylıkla tahmin edileceği üzere, burada bizim yaslandığımız asıl çalışma Derrida'nın meşhur Bataille okumasıdır: *Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik*.[8] Söz konusu metinde Derrida, şu soruyu yöneltir: "Sakınmaksızın harcamadan, ölümden, anlam olmayana açılmadan hiç payını almamış olan kısıtlı ekonomiyi, sakınmamayı hesaba katan, sakınmamayı sakınan genel ekonomiye bağlasak bundan ne gibi sonuçlar çıkardı?"[9] Derrida'nın, meseleyi ortaya koyuş biçimi açıkça, onu bir *karşıtlaştırma mantığı* içinde ele almadığını gösterir. Buna göre, genel ekonomi ile sınırlı ekonomi birbirine zıt şeyler değildir, birbirlerini dışlamazlar; asıl mesele, bu ikisinin birbirine eklemlenip eklemlenemeyeceğidir. Vakıa, bu ikisi birbirine eklemlenebilir ve hattâ bir füzyon halinde güçlü bir enerji ortaya çıkarır görünür. Yani genel ekonomi, kısıtlı ekonomiyi silmez.

Bir önceki paragrafta dile getirilenler, *iz* için de geçerlidir. Bu çalışmada teolojik iz nosyonunu, mistik iz-in karşısına koyuyor değiliz. Her ne kadar onto-teolojinin diline ait olan *İz* kavramı ile söz konusu ekonominin dışında kalan, ondan taşan, bu tür bir ekonomiye sığmayan *yarı kavram olarak iz*-in birbirinden çok *fark*lı olsalar da, önemli olan, bu ikisinin birbirini ne ölçüde *sökebileceği*dir. Bu ikisinin birbiriyle olan teması, yeni bir açılımın habercidir.

Burada çok kısa bir biçimde Derrida'nın, iz kavramını nasıl kullandığına, bu anlamda onun hangi felsefi selefleri olduğuna göz atalım. Bu kısa, logossuz arkeoloji, bize, asıl gelmek istediğimiz yer için de zemin hazırlayacaktır, olacaksa eğer bir zemin.

A.) LEVİNAS'IN "İZ-LEĞİ"

Eğer Derrida için, düşünsel bağlılıkları gösteren bir iz takip edeceksek, bu Bataille'dan sonra Levinas olmalıdır. Levinas ve Derrida bağlantısı, sonrakinin ilkine olan borcu bilinen bir husustur. O sebeple Levinas'ın bu konuda ne söylediğine bakmak, Derrida'yı daha iyi değerlendirmemize olanak tanıyacaktır. Levinas için iz, diğer göstergeler gibi bir gösterge

[8] Jacques Derrida, "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Jacques Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye: Sakınımsız Bir Hegelcilik", çev. Ragıp Ege, *Gece Yazısı*, 7, 2005.

[9] Zeynep Direk, "Derrida'nın Ardından: Ölüm, Kültür ve Dil", *Toplum ve Bilim*, 102, 2005, s. 19.

değildir. Bununla birlikte, bir gösterge işlevi de görür, bir gösterge olarak da ele alınabilir. Bir dedektif, suç mahallinde suçlunun isteyerek ya da istemeyerek bıraktığı tüm izleri birer gösterge olarak inceler; bir avcı, peşinde olduğu avın gittiği yönü belirten izleri takip eder; bir tarihçi, eski uygarlıkları varoluşlarının kalıntılarından yola çıkarak dünyamızın bir ufku olarak keşfeder. Böylelikle her şeyin bir başka şeyi ifşa ettiği ya da başka bir şey doğrultusunda kendini ifşa ettiği bir düzen oluşur.[10] Ona göre, izin özgül bir şekilde anlam ifade edişini koruyan şey, onun aşkınlığın izindeki konumuyla mümkündür, burada iz de bir *O*'luktur. Şeyler kendi başına bir iz bırakmazlar; ancak dünyayı aşan bir varlık iz bıkabilir. Bu anlamda o, Plotinus'un "Varlık, Bir'in iz-inden başka bir şey değildir" sözüne atıfta bulunur.[11] Bu durum az önce sözünü ettiğimiz onto-teolojik iz konseptine/sınırlı ize karşılık gelir. Levinas bunun yanı sıra, iz'in asli bir şekilde kendini ifşa edişinden söz eder. Buna örnek olarak da, kusursuz bir cinayet işleme kaygısıyla izlerini silmeye çalışan katilin bıraktığı izi gösterir. *Kendi izlerini silerek iz bırakan kişi, bıraktığı izle ne bir şey demek ne de bir şey yapmak istemiştir. Bir daha düzeltilemez bir şekilde düzeni bozmuştur. Tümüyle geçip gitmiştir. Bir iz bırakmak* olarak *olmak*, geçip gitmektir, yola çıkmaktır, kendini muaf tutmaktır.[12] Bu iz, her türlü işaret etme yöneliminin dışında, kendini hedefleyebilecek her türlü projenin dışında anlam ifade eder.

İzde, ifade edilen anlam ile o anlamı ifade etme arasındaki ilişki bir bağlılaşıklık değil bir dolambaçlılıktır. İzin anlam ifade edişi bizi, doğrudanlığa çevirmez ve geri döndürülemez bir geçmişi yanıtlayan yanlamasına bir ilişkiye sokar. Hiçbir bellek bu geçmişin izini süremez. Bu anımsaması olanaksız bir geçmiştir. (...) Eğer izin anlam ifade edişi, ifşa eden ve böylelikle de Burada Olmayan'ı içkinliğe sürükleyen göstergenin doğrudanlığına dönüşmüyorsa, bu, izin Varlık'ın ötesinde anlam ifade etmesindendir. (...) *O* zamiri, ötenin dile gelmez geri çevrilemezliğini, yani her türlü ifadan ve gizlenmeden uzak ve bu anlamda asla kuşatılamaz ve mutlak olduğunu, mutlak bir geçmişte aşkınlık olduğunu ifade eder.[13]

İz kavramında, bütünüyle bir doğrudanlık yoktur. O, *ilk iz*'i/başlangıcı nihai olarak bilebileceğimiz bir düzlem değil, *dolambaçlı bir eğridir*. Bu eğri peşinde, sürekli olarak "mutlak bulunuşu" elde ettiğimiz yanılsamasına kapılmadan iz üzerinde oluruz. Bu aynı zamanda onto-teolojik iz

[10] E. Levinas, "Başka'nın İzi", çev. E. Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, haz. Z. Direk-E. Gökyaran (İst.: Metis Yay., 2003), s. 143.
[11] Levinas, "Başka'nın İzi", s. 145.
[12] Levinas, "Başka'nın İzi", s. 144.
[13] Levinas, "Başka'nın İzi", s. 142-143.

konseptinin de bir kritiğini içerir: "Geçip giden Tanrı, yüzün, kendisine benzeyeceği bir model değildir. Tanrı'ya benzemek onun ikonu olmak değil, onun izinde bulunmaktır. (...) ona doğru gitmek, bir gösterge olmayan bu izi izlemek değil, izde bulunan Başkaları'na doğru gitmektir."[14] Öte yandan *bu iz*, uçsuz bucaksızlığı içinde, bizi, *sonsuzluğa*, bütünüyle başka olana zorlar. Anlaşılacağı üzere, bu ikinci, ama farklı versiyon, denebilirse eğer, genel iz olarak anlatmaya çalıştığımız şeyin karşılığıdır.

Kanaatimizce Levinas, az önce sözünü etmeye çalıştığımız şeyi, yani rasyonel teolojideki izle, onun dışında olan, izsizliği oldukça başarılı bir şekilde birbirine eklemlemiş görünür. Hal böyle olmakla birlikte, radikal okur Derrida bunu yeterli görmeyecektir; bu, Levinas'a olan derin borcuna rağmen böyledir.

B.) DERRİDA'IN "İZ-SİZLİĞİ"

Derrida'yı ilgilendiren, Levinas'ta olduğu üzere, teolojik ya da sınırlı ekonomi değil, teolojik olmayan, yani genel ekonomi içinde anlamlı olan izdir. Ama bu iz, tamamıyla ikincinin eleştirisi üzerine ya da ona karşı olarak kurulu değildir. Bir göstergeler sistemi olan dil, ize çok benzer. Yani dil içinde göstergelerin oyunu, onların birbiriyle olan alâkası, "iz"lerin birbirlerini takibinden doğan oyunu andırır. Derrida açısından dil denilen şey, sonsuz sayıda ve sonsuza dek birbirine gönderimde bulunan izler ve onların oyunu olarak görünür:

Dil eğer gökten düşmediyse, ayrımlar (differences) üretilmiştir, üretilen *etkiler*dir, fakat bunlar öyle *etkilerdir ki nedenleri bir fail ya da cevher, genel anlamda bir şey, burada bir yerde bulunup (present) da différance'ın oyunundan kaçan bir varolan değildir.* Eğer böyle bir bulunuş (presence) neden kavramını ima ediyorsa, nedensiz bir etkiden (an effect without a cause) söz etmek gerekecektir, bu ise hemencecik artık bir etkiden söz edilemeyeceği anlamına gelir. Bu muammadan çıkış yolunu, *bir nedeni olmadığı gibi kendisi de bir etki olmayan iz* yoluyla göstermeye çalıştım, fakat bu, kendinde ve kendisi için, metnin dışında gerekli ihlali yapmak için yeterli değildir.[15]

Derrida her zaman olduğu gibi, burada da ilginçliğini koruyor ve onu makul bir biçimde anlamamıza direnen şeyler ifade ediyor. İlkin, artık bir nedeni olmayan bir izden, nedensiz bir izden söz ediyor. Başta da belirtti-

[14] Levinas, "Başka'nın İzi", s. 146., "tanrının gelip geçmesi" burada savunmaya çalıştığımız tez açısından ve de Heideggerci terimler açısından da tartışılabilir, bkz. Jeff Owen Prudhomme, "Mutlak Tanrı'nın Geçip Gitmesi: Heidegger'de Modernliğin Teolojik Değerlendirilişi", *Heidegger ve Teoloji*, çev. ve der. Ahmet Demirhan (İst.: İnsan Yay., 2002), s. 169 vd.
[15] Derrida, "Différance", s. 53.

ğimiz üzere, sınırlı ekonomide, iz'in muadili olan ya da iz anıldığında ilk akla gelen şey *neden*dir, yani müessir, eserinin nedenidir ya da bu ekonomi içinde müessir nedene dönüştürülür. Derrida bu bağı koparır görünür, zira ona göre eserle müessir arasındaki bağ daha komplekstir. Sözgelimi yıldırım düşmesi sonucu tutuşan ağacı düşünelim. Burada izle, iz bırakan arasında ne kadar bağ vardır?[16] Ağacın yanışı, sebeplilik hakkında bilgi verir, o kadar; oysa bizzat sebep olan ya da daha doğru bir ifadeyle o'luk bambaşka bir şeydir. İz, sadece bir imge oluşturur. Şu halde Derrida'nın alıntıda yer alan ilk cümlesi, olağan anlamıyla anlaşılmamalı, aksine Derrida'nın devamında belirttiği gibi "*hemencecik* artık bir etkiden söz edilemeyeceği" anlamında düşünülmelidir. Yani Derrida, eserle müessir arasındaki ilişkiyi, rasyonel teolojide düşünüldüğünün aksine, doğrudanlık biçiminde, birinden diğerine uzanan bir yol halinde düşünmez; burada açıkça, doğrudanlığın kesintiye uğratılışı söz konusudur. Alıntı yaptığımız metinde belirtildiği üzere, "İzin yeri yoktur, silinme onun yapısına aittir". Derrida bunu şöyle açar: "Yalnızca silme onu daima yakalayabilmeli demiyorum, her ne kadar bu olmasaydı iz, iz değil, *yıkılmaz ve anıtsal töz olurdu, fakat silinmenin her şeyden önce onu iz olarak kurduğunu, onu yer değiştirme yoluyla yerleştirdiğini*, görünüşünde görünmez hale getirdiğini, konuluşunda kendisinin dışına koyduğunu söylemek istiyorum."[17] Yani Derrida için, izden hemencecik bir *iz olmayana*, mutlak göstergeye ya da büyük harfli bir *İz*'e el çabukluğu ile atlayış söz konusu değildir. Zira iz, bir silinmeyi, bir belirsizliği kendinde taşır. O sebeple bir iz yoluyla elde edeceğimiz şey bir başka iz, iz-in iz-i, işaretin işaretidir. Son cümle, metnin başında andığımız iki epigrafla birlikte düşünüldüğünde, iz'in nasıl herhangi bir ekonomiye sığmayan başka bir işaret olduğu anlaşılabilir.

Burada kritik bir duruş, varsa eğer, söz konusudur Derrida için. Rasyonel teolojinin ya da onto-teolojinin iz konseptinin bu şekilde dekonstrüksiyona uğratılması *bir izsizliği değil, her daim iz üzere olmayı ifade eder.* Bu durumu, onun Bataille okumasında oldukça açık bir biçimde görebiliriz:

> Anlamsızlık, ne anlamın olumsuzu ne de anlamın koşuludur; her ne kadar, bu anlam-sızlık, aynı zamanda, anlamın olumsuzu ya da koşulu olarak görülebilse de, her ne kadar, kendinde verilen bu ad bu yorumu içerse de. Anlamın yedekte saklanışı değildir. Bu anlamsızlık olumlu ile olumsuz karşıtlığının ötesinde yer alır; çünkü tükeniş edimi, her ne

[16] Levinas, "Başka'nın İzi", s. 145.
[17] Derrida, "Différance", s. 59.

> kadar anlamın yitişini içeriyorsa da … gidimli bilginin güvenliğini sarsmak amacıyla gizemci bir görünüm altında *kendini gösteren şey* gizemsel ile usçu karşıtlığının ötesine uzanır. Bataille … yalnızca azap içinde "duyduğu" olanaksızlıkla ilişkidedir.[18]

İz'in doğurduğu düşünülen anlamsızlık ya da belirsizlik, olumlu ve olumsuz kavram karşıtlığı içinde değerlendirilemeyecek bir haldir. Burada, başka yerlerde olduğu üzere klasik metafizik söylemin dili yetersizleşir.[19] O nedenle ya klasik metafiziğin anlam alanını yapısökümle zenginleştirmek ya da yeni bir "kavram olmayan kavram" bulmak gerekecektir. Bu, onu başka türlü etüt etmek, bir izden iz olmayana geçen bir karşıtlık içinde değil de bir izden bir başka ize giden bir ufukta okumak için gereklidir. Derrida şunları kaydeder:

> Metafiziğin texti …hâlâ okunabilir ve okunacaktır. Sınır onu çevrelememiştir, ama bir uçtan öbür uca geçmiştir. Kenar içinde yol yol olmuştur. Aynı zamanda izin anıtı ve tansığı olana, eşzamanlı olarak çizilmiş ve silinmiş, eşzamanlı olarak canlı ve ölü, yaşamı da sakınmış kaydından daima canlı gibi tutan iz. Piramit. Üzerinden atlanılacak taştan yapıma bir çit değil, ama bir duvarın üzerinde, taşsı, başka türlü deşifre edilmeyi bekleyen sesi olmayan bir text.[20]

Bir uçtan bir diğer uca, uçsuz bucaksız bir düzlemde metafizik metni okuyabiliriz. Buradaki metin, iz kavramıyla eşdeğerdir. "Metnin dışında bir şey olmadığı"nı söylerken, bir kitapta yazılı olduğu anlamıyla 'metni' kastetmemiştim"; diyor Derrida ve ekliyor; "ben *öncelikle* metin, iz kavramını genelleştirdim; metin yalnızca, sözgelimi edebiyat ya da felsefe anlamına gelmez, genel olarak hayat anlamına gelir."[21] Ayrımların ötesinde, dilin, konuşmanın, yazının, işaretin ve hatta insan aklına özgü bir şeyin olmadığı bir yerde, iz-in tekilliğinin profili ya da söz vermesi umudu ile başlayabiliriz. Ne bulunuş ne yokluk olan, kutupsallığın, çatışkının ya da diyalektik mantığın ötesinde. Bu noktada artık basit bir karşıtlıktan ya da böyle bir bölünmeden söz etmenin imkânı yoktur.[22] Sınır yok, *yol yol olan yollar* var. Piramitler var, ama başka türlü deşifre edilmeyi bekleyen, sesi olmayan piramitler. Göstergenin büyüklüğü, onu kimin nasıl

[18] Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye", s. 210.
[19] Derrida, "Différance", s. 58.
[20] Derrida, "Différance", s. 59.
[21] Jacques Derrida, "Teoriyi İzlemek", çev. Ebru Kılıç, *Teoriden Sonra Hayat*, ed. M. Payne-J. Schad (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2003), s. 28.
[22] Jacques Derrida, *Points ... Interviews 1974-1994*, trans. P. Kamuff, ed. E. Weber (Stanford: Stanford University Press, 1995), s. 79.

iz bıraktığını keşfetme konusunda bizi yanıltmamalıdır; aksine biraz daha hayret içine gark etmelidir. İzin çok büyük oluşu söz gelimi evren oluşu, müessire "çarçabuk" ulaşabileceğimiz şeklinde bir naifliğe bizi götürmemeli. Zira *differance*'ın bıraktığı izde belli bir *gezgincilik* vardır ve bu, onun o*yun* kavramıyla olan yakın bağında ortaya çıkar. Oyunda sonu olmayan bir kâkülün içinde rastlantı ile zorunluluğun birliği ilân edilir. Ortaya çıkan iz, hiçbir zaman kendisinin başını çekmeyeceği bir zincire halka olur.[23] Bir derviş arayışı misali….

Bu tartışmayı bu haliyle kapamak, konuyu oldukça eksik bırakmak anlamına gelir. Zira eğer izlerin oyunu varsa, bu oyun sadece Derrida ile başlamış olamaz. Bu nedenle olsa gerek onun yazılarının öncüleri, iz-inin izi olarak Eckhart, Dionysius, Silesius gibi büyük mistikler görülmüştür. Burada şu soruyu sormak kaçınılmazdır: Benzer bir iz ya da izin izi İslâm düşüncesi denen havzada da sürülebilir mi? Kuşkusuz bu soruyu sormamıza imkân tanıyan kavramsal ard alanın muhatap olabileceği çok sayıda sorun vardır; ancak şu kadarı söylenmeli ki, eğer *izin izi* diye bir şeyden söz ediliyorsa bu durumda öncelik-sonralık, zamansallık ya da zaman dışılık önemli ölçüde silikleşir. Hareket alanı tek yönlü ve tek zamanlı olmaktan çıkıp yatay ve dikey boyutların kesiştiği bir *ara alan*a taşınır. Öyle zannediyoruz ki, İslâm düşüncesi içinde anılabilecek çok sayıda isim arasında, F. Attar öneklerden bir örnek, izlerden bir iz olarak düşünülebilir. Bu konu bağlamında onun "nişan" dediği şeyle Derrida iz'i arasında bazı izler takip edilebilir.

C.) ATTAR'IN "NİŞAN-SIZLIĞI"

Bir önceki bölümde iki olasılıktan, ya iz konseptini yapısöküme uğratmak ya da, artık onto-teolojinin diline yakalanmayan bir kavram veya kavram olmayan bir kavram üretme gerekliliğinden söz etmiştik. Kanaatimizce bunun izini, İbn Arabî, Mevlânâ gibi büyük mistiklerin selefi olan Attar' da bulabiliriz. O, "Tanrı'ya nişane olarak nişansızlıktan başka bir şey bulan yoktur."[24] dediğinde bizim bütün söylemek istediğimizi de özetlemiş olmaktadır. Hattâ denebilirse eğer, Derrida'yı daha ekonomik bir biçimde özetlemiştir. Ve gene şu sözlerde az önce Derrida'nın piramit analojisiyle anlatmak istediğini duyar gibiyiz: "Ne işarete sığar, ne aşikâr anlatılır, ne kimse onu bilir, ne kimse ondan bir nişane bulur! Arş da ancak bir tılsım, âlem de."[25] "Bütün âlemi, apaçık seninle görüyorum da âlemde senden bir iz bile göremiyorum! Herkes, senden bir nişanedir verdi … fakat ey

[23] Derrida, "Différance", s. 51.
[24] Ferideddin Attar, *Mantık al-Tayr*, çev. Abdulbâki Gölpınarlı (İstanbul: M.E.B.Y., 1990), s. 9.
[25] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 5.

sırları bilen Tanrı, nerede senden bir nişane?"[26] Attar'ın irfanı bu kadarla sınırlı değil elbette. O, nasıl daim iz üzere olduğu konusunda bize daha çok veri sağlar. "Bilir misin hiç, bu yola giren nasıl yol aldı? Kim bu yolu daha uzun, daha sonsuz gördüyse o ilerledi, o daha fazla yol aldı!"[27] Ki bunlar eşliğinde Levinas'ı ve Derrida'yı (ya da tersi) daha iyi anlayacağız kanısındayız:

> Onun yolunda ayağını da kaybetmişsin, başını da. Önünde perde var… o perdenin ardında bir perde daha, onun ardında bir perde daha var! Öne düşen, yolu gören erler, arada bir bu izi buldular, izlediler … fakat sonu yok ki kıyısına varılsın … haddi yok ki sayıya sığsın![28] (…) Âlemin işi ibretten, hayretten ibarettir … hayret içinde hayrettir, hayret içinde hayret, hayret içinde hayret![29]

Attar, Bataille'ın ifadesiyle söylersek, sınırlı ekonomiden azat olmuş kendini bütünüyle genel ekonomi içinde bulmuş bir kişidir. Bu anlamıyla o, hiçbir sınırlamaya, kayda gelmeyen taşma içindedir. Ki bu, artık bir söylemin ötesindedir de: "Onu apaçık ararsan işte o zaman gizlenir ... gizliliklerde arasan açığa çıkar! Açıkta aradığın zaman gizlidir, gizlide aradığın zaman meydanda! Hem gizli âlemde, hem açıkta arasan o zaman da her ikisinden de dışarıdır … her ikisinden de münezzehtir, niteliksizdir, niteliksizdir o Tanrı! Sen bir şey kaybetmedin arama … ne söylersen bil ki o değildir; bir şey söyleme!"[30]

Burada şu türden bir itirazın gelebileceğinin farkındayız: Attar, her şeye rağmen belli bir ekonomi içinde görülüyor değil midir? Yani onun "değillemeleri" de aslında çok temelden bir olumlamaya matuf değil midir? Bu soru yerindedir, açıkçası Derrida'nın mistik teolojiye yönelttiği en temelli soru da budur:

> Genel ekonomi, sözü geçen ufukları da, betileri de bir temele değil, harcamanın *dip-sizlikine* taşır; anlamın *telos*una değil, değerin, *sonsuz o kertede bilinçsiz* yok edilişine taşır. Bataille'ın karşı tanrıbilimi, aynı zamanda da, hem bir karşı erekbilim hem de bir karşı ötedünya bilimidir. Ancak, bu karşı-tanrıbilimin söylemi olumsuz tanrıbilimin yolarını izleyerek oluşmaz. Sözü edilen yolların Bataille'ı büyülemesine kuşkusuz olanak yoktur, ancak belki bu yollar bile, her ne kadar yüklemlerin tümüne sırt çeviriyorlarsa da, yüklemlerin ötesinde, hattâ var-

[26] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 7.
[27] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 13.
[28] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 14.
[29] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 13.
[30] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 8.

> lığın ötesinde ulaşılabilecek bir yüce özcülük umudunu saklarlar içlerinde; varolanın ulamları ötesinde ulaşılabilecek bir yüce varolan, bir yüce anlam umudunu taşırlar.[31]

Derrida'nın bu değinisinin daha erken tarihli biçimi şöyledir: "Tanrı'nın, Tanrı'yı düşünme ve adlandırmaya olanak tanıyan tanrısallığının hiçbir şey olmamasını, üstelik Tanrı'nın kendisi olmamasını Üstat Eckhart şöyle dile getiriyordu: (…) "Tanrı'mn bir varlık olmadığını ve varlığın üstünde olduğunu söylediğimde, onun varlığına itiraz etmedim, tersine ona daha yüksek bir varlık atfettim." Bu negatif teoloji yine de bir teolojidir."[32] Bütün bu metinlerde Derrida, mistik teolojinin söylem fakirliğinin nasıl derinden derine bir istiğna içerdiğine işaret etmeye çalışır. Bunun doğru olduğu durumlar elbette var, bunun niçin böyle olduğu da ayrı bir tartışmanın konusu. Ama burada şunu mutlak surette eklemeliyiz ki, Attar örneğinde durum farklıdır. Bu *fark*ı, aşağıdaki alıntı üzerinden tartışalım:

> Halkın ona dair bilgisi, ancak bir hayaldir. Çünkü ondan bahsetmek, olmayacak bir şeydir! İster pek iyi, pek güzel söylesinler, ister fena ve kötü … Ona dair söz söylenenler, ne söylemişlerse kendilerine dair söylemişlerdir! Bilgiden yücedir, açıklıktan dışarı. Çünkü o, kendi münezzehliğinde nişansızdır! Ona nişane olarak nişansızlıktan başka bir şey bulan yoktur. Hiç kimse, yolunda can vermekten başka bir çare bulamamıştır. Her şeyden münezzehtir o. İster kendinde olsun, ister kendinden geçsin … Hiç kimsenin, bu benzersizlikten başka ona dair bir nasibi, bir bilgisi yoktur![33]

Attar, açık bir biçimde Tanrı'ya dair bilginin nişansızlıktan başka bir nişan olmadığını söyler. Bu önemlidir, zira Attar da salt selbi dili olumlu dile seçiyor değildir. O, bu ikisinin, tam da yapısökümün arzuladığı türden beraberliğini, eş zamanlılığını önerir. Şu halde, negatif teoloji içinde ya da selbi dil içinde Tanrı'mn adı, Tanrı'yı hedefleyen bir oka benzer, ama asla hedeflediği şeye ulaşmayan bir oktur bu. Bütün bir negatif teoloji geleneği, hedefine ulaşamayan oklarla dolu bir gökyüzüne benzer. Onların hepsi sessizce ona doğrudur, onu severek uçarlar. Şayet hedefe ulaşılmış olsaydı, Tanrı'mn mutlak ötekiliği, kutsal yüceliği yara almış olacaktı. Selbi dil, kendisi bir çöl haline gelmektedir, çölleşmektedir, kendi kendini boşaltmaktadır, Tanrı'ya atfedilen her önermeden ve de her sı-

[31] Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye", s. 209.
[32] Derrida, "Şiddet ve Metafizik", s. 141.
[33] Attar, *Mantık al-Tayr*, s. 9.

fattan. *Zira neye Tanrı diyorsak, o, Tanrı değildir.*[34] Attar, açısından durum buna yakındır, evet neye Tanrı diyorsak o Tanrı değildir, ama onun nişanı olmak açısından aynı zamanda neye "Tanrı değildir" diyorsak o, Tanrı'dan bir iz taşır:

> Öyle şaşılacak şey ki, apaşikârsın da gizlenmişsin; can içindesin de candan münezzehsin. (…) Sırrını kim bilir? Onu bilen ancak sensin. Gah aşikar olursun, gâh gizlenirsin. Gâh yüceliğinle meydana çıkarsın, gâh yakınlık âleminde tutar gizlenirsin. (…) Zuhurunda gizli kalır, gizliliğinle gizlinin ta kendisi olursun.[35]

Görüldüğü üzer, Attar, bu makaledeki dille söylersek sınırlı ekonomiyi sınırsıza yeğlemiş ya da rasyonel teolojiyi rasyonel olmayana indirgemiş değildir. O, gayet zeki ve ince bir şekilde bu ikisini bir arada anmıştır. (*"Vadide hiçbir ayak izi yok ama umutsuzlukta çok umutlar var."*[36]) Öyle zannediyoruz ki, bu tutum yapısöküm açısından da farklı ve ilginç bir örnek durumundadır. Burada, ayrıca Attar'ın kitabına koyduğu adlar da anılabilir: *Kuş Dili*, *Tanrısal Mektup*. Kanaatimizce bu iki adlandırma da metinde anlatılmak istenenler açısında dikkate değerdir.

II. SONUÇ OLMAYAN

Evet, ne-ye Tanrı diyorsak o, Tanrı değildir, ama, nişanı olmak açısından aynı zamanda neye "Tanrı değildir" diyorsak o, Tanrı'dan biz iz taşır. Kullanılan bu çapraşık dil, genel ekonomiye bağlanan sınırlı ekonomi açısından böyledir. Asıl dilimizle söylersek, mistik dil, katı teolojik dilin sınırlarını bozuma uğratır. Ona alanını genişletme, yeni yerler edindirme imkânı tanır. Durum tersten bakıldığında da ekonomi dışında değildir. Eş zamanlı olarak teolojik dil de, mistik teolojinin izsizliğine, sınırsızlığına bir sınır getirir. Kaba sınırlar anlamında değil, salt bir kayıtsızlık anlamındaki izi daraltır. Kısaca her ikisi birbirinin, varsa eğer bir yapıları, yapılarını sökerler.

Büyük olasılıkla Derrida'nın kavramsal araçları ile bu bahiste söz etmenin son derece sıkıntılı olduğu, daha cesur olanlarca da bunun iki farklı şeyi birbirine karıştırmak demek olduğu ileri sürülebilir. Doğrudur da … Bu da bizi aynı konunun bir başka yönüne getirir: *mesele yol bulmak* değildir, iz'*de*, her daim iz üzere olmaktır, belli bir nihayete ulaşmak

---

[34] John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* (Bloomington: Indiana University Press, 1997), s. 44-45.
[35] Ferideddin Attar, *İlahiname*, çev. Abdulbâki Gölpınarlı (İst.: M.E.B.Y., 1985), s. 3-6.
[36] Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Rubailer*, çev. Nuri Gençosman (İstanbul: Kırkambar Yay., 2006), 1587.

değil, izlerin çokluğunda kaybolmak, *ilanihaye* hayret makamında, onun yüceliğinde tutulup kalmak, şaşmak, şaşa kalmaktır. Bu açıdan bakıldığında acaba, izlerin vadisinde, iz üzere olmaya, Derrida mı yoksa Attar mı daha müştaktır? Attar'ı biliyoruz, kanaatimizce Derrida da en az onun kadar, çılgınca bir arayışa tutkundur:

> *olumlama,* yani dünya oyununun ve varolmanın masumiyeti oyununun coşkuyla olumlanması, kusuru, gerçekliği ve etkin yoruma açık kökeni bulunmayan bir göstergeler dünyasının olumlanması vardır. *Öyleyse bu olumlama, merkezsizliği, merkezin yitirilmesini değil de başka bir şeyi belirler.* Üstelik, güven olmaksızın oynar. Çünkü *güvenli* bir oyun da vardır: *verilmiş, bulunan, varolan* parçaların *birbirinin yerine konulmasıyla,* sınırlanan bir oyun. Mutlak bir rastlantısallık içinde, olumlama, *genetik* bir belirlenemezliğe, iz sürmenin *tohumunu içeren* serüvene bırakır kendini.[37] (vurgular özgün metinden)

Derrida'nın felsefi kariyerinin başlangıcına ait olan bu alıntı, onun nasıl bir yolda olduğunu, varsa rakiplerinden nasıl ayrıldığını oldukça güzel serimler. İz üzerinde olmanın iki yolunu, güvenli ve güvensiz biçimini anlatır ve seçimini, doğurgan güvensizlikten yana, yani her daim iz üzerinde olmaktan yana koyar. Bu zorlu yolu ancak, mecnun sayılmayı göze almış bir derviş göğüsleyebilir. Bu sözün Derrida için ne anlama geldiğini varın siz düşünün. Attar'ı düşünecek olursak durum farklı değildir. Bu sözlerle kimseyi yarıştırmak niyetinde değiliz; hal böyle görünüyorsa da bunun ana nedeni dekonstrüksiyon ve din vadisindeki tıkanıklığın önünü yıkmak, yıpratmak içindir.

Son-uçsuzlukta, "sadakatin" mutlaka bir ihanet barındırdığını söyleyen Derrida'dır. Biz de ona sadakat adına, ihanet ettik, edelim de. Bu, sakınımsız Derridacılık için de böyledir: "Sakınımsızlık noktası, ne olumlu ne olumsuzdur. Bu işlemi söyleme sokabilmek için yüklemlerin tümünü karalamak ya da felsefenin mantığını aşan çelişkili bir bindirme işlemi gerçekleştirmek gerekir."[38]

[37] Jacques Derrida, "İnsan Bilimleri Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun", çev. Özcan Kabakçıoğlu, *Kuram*, s. 31.
[38] Derrida, "Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye", s. 191.



Rosi Braidotti

ELEŞTİREL TEORİDE *UMUT* ARAMAK VE AKADEMİSYEN OLARAK *YÜREKTEN YAZMAK*: ROSI BRAIDOTTI*

Elif Madakbaş Gülener**

GİRİŞ

Eleştirellik etrafında şekillenen "karşıt olmak için karşıt olmak" durumunu Deleuze'cü bir yol tutarak ele alan Braidotti, "mutlu insanların neden bir tarihi olmadığı"[1] sorusunu sormakla birlikte, bakış açısını *azınlık oluş* kavramı çerçevesinde inşa etmektedir. Önerisi, yeni bir eleştirel teori anlayışıdır. Eleştirel olurken iyimserliği de elden bırakmak istemeyen Braidotti, eleştirel teori içinde kendine bir çıkış yolu arar. Bu arayış çerçevesinde benimsediği yaklaşım ise eleştirel teoriye Deleuze'cü bir bakış olarak adlandırılabilecek ve Spinoza etiğine dönerek kavramsallaştırmalarını ortaya koymaya çalışan *yeni materyalizm*dir.

Bu yaklaşım, Avrupa'da henüz şekilleniyor olmasının yanında metodolojik sancılar[2] içerisinde pragmatik ve analitik bir empirisizm arayışındadır. Yeni materyalizmin en önemli isimlerinden biri olan Braidotti, yeni

---

* Eleştirileri, yorumları ve düzeltmeleri ile bu yazının son şeklini almasına katkıda bulunan İştar Gözaydın, Serdar Gülener ve Esra Dil'e teşekkür ederim.

** Elif Madakbaş Gülener, Sakarya Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

[1] Bu cümlede tırnak işaretleri arasında yer alan ifadeler, Braidotti'nin katıldığım derslerinde üzerinde önemle durduğu durumlardan bazılarıdır.

[2] Yeni materyalizme ilişkin yöntembilimsel tartışmalar için bkz. *Deleuze and Research Methodologies*, Ed: Rebecca Coleman ve Jessica Ringrose, Edinburgh University Press, Edinburg.

bir ontolojinin gerekliliğini vurgulayarak Deleuze'den aldığı *göçebelik*, *göçebe özne*, *göçebe teori* ve Haraway'den aldığı *siborg* kavramlarından yola çıktığı birçok eserle tanınmaktadır. Bu çalışmanın temel konusu ise Braidotti'nin eleştirel teoride *umut* arayışı ve bu arayış çerçevesinde akademik yazına yönelik yaklaşımıdır. Bu çerçevede öncelikle Rosi Braidotti hakkında genel bir bilgi verildikten sonra Braidotti'nin eleştirel teori içindeki yeri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu yerin umut politikasıyla ilişkisine değinildikten sonra yazmaya ve araştırmaya hazırlık olarak Braidotti'nin epistemolojik duruşuna değinilecektir. Ardından Braidotti'nin kişinin *kendi içine dönerek* çalışmalarını yönlendirmesini salık vermesinin yaratıcılığa etkisi üzerinde durulacaktır. Son olarak, yaratıcı bir yazma eyleminin dikotomileri aşmada oynadığı rolün anlaşılması ile birlikte bu yazım şeklinin akademik metinleri ne kadar "marjinalliğe" çağırdığı sorgulanacaktır.

Bir Akademisyen ve Entelektüel Olarak Braidotti

Çoğu zaman entelektüel ve akademisyen kavramlarının her ikisi de aynı durumu nitelemek için kullanılmaktadır. İkisi arasındaki ayrımı ortaya koyan Steve Fuller'e (2009: 84) göre kurumsal ortamda bulunması nedeniyle "verimlilik" temelinde değerlendirilmesi akademisyenin birçok konuyu gönlünce çalışmasını engellese de bu durum akademisyenler arasından da entelektüeller çıkmasını engellememektedir. İki kavram arasındaki farklılıklar üzerine derinlemesine analiz yapılması mümkün olmakla birlikte, bu fark en basitinden "sunumuna ilişkin sunuları yanında olmadığında panik yapmayan kişinin" entelektüel olmaya daha yakın olduğudur; bu kişi aynı zamanda "söyleyecekleri yazdıklarıyla sınırlı olmayan" kişidir.

Bu yazının yazarının da deneyimlediği üzere, sunularına yalnızca oluşturduğu tabloları ve şekilleri göstermek amacıyla başvuran ve saatler süren derslerinde ne dinleyicileri yoran ne de kendi yorulan Braidotti'yi akademideki az sayıda entelektüel içinde saymak en azından bu noktada dahi mümkündür. Aslen İtalya doğumlu olan fakat eğitim hayatını Avustralya'da geçiren Braidotti, hem İtalya hem Avustralya vatandaşıdır. Halen Utrecht Üniversitesi'nde görev yapan Braidotti'nin yeni materyalizme önemli referans oluşturan ve yirmiden fazla dile çevrilmiş çalışmaları vardır. Giriş kısmında belirtildiği üzere Deleuze'den ve bunun dışında Luce Irigaray'dan etkilenen Braidotti'nin disiplinlerarası ve *diyalektik olmayan* bir düşünme süreci arayışı feminist teori çerçevesinde şekillenmiştir. Çalışmaları nedeniyle birçok üniversiteden fahri doktora unvanı

bulunan Braidotti, aynı zamanda Kraliçe Beatrice tarafından da kraliyet nişanıyla ödüllendirilmiştir.

Braidotti'nin kitaplarında *kendinden yola çıkarak* çalışma alanını tanımlama çabasını doğrudan görmek mümkündür[3]. Yaşadıklarının/deneyimlerinin kendi çalışma alanıyla olan ilgisi oldukça açıktır. Örneğin neden Deleuze'ün *göçebe* kavramından hareket ederek *göçebe teorisi* üzerinde odaklandığını, neden *diyalektik olmayan* bir düşünme yöntemi aradığını ve bunu Avrupalılık kimliği ile nasıl bağdaştırdığını *Nomadic Subjects* (1994) adlı kitabında açıklar. Gerçek anlamda göçebe hareketlerine alışkın bir yer olan Kuzey İtalya'da doğan Braidotti, kendi göçebelik deneyimini Avustralya'da lisans eğitimi sırasında yaşar. O sıralarda hem göçmenlere hem aborjinlere "öteki" olarak bakılması, kendisinin de bir göçmen olması nedeniyle "öteki" olarak konumlanmasına sebep olur. Sorbonne'a doktoraya gitmesiyle bu göçebe hayat devam eder. Bir takım kavramların birbirlerine zıt olarak konumlandırılması ve iki ayrı kutba ayrılması fikrine karşı oluşu, diyalektiği aşma çabası içine girmesini sağlar. Bu noktada Braidotti'de Avrupalı kimliği fikri, bir hiyerarşik konumlandırma göstergesi değil, çok kültürlü kimliğin ve bu kimliklerin bir arada var olabilmesinin simgesi olarak şekillenir (Braidotti, 1994: 8-10).

Braidotti'nin birçok dergide yazısı ve pek çok editörlü kitapta bölümleri olmakla birlikte 1991'den günümüze özellikle kendi çalışmalarıyla önemli bir literatürün oluşmasına katkıda bulunmuştur. İngilizce basım ilk kitabı *Patterns of Dissonance*'da (1991) özne ve teoriye ilişkin bir krizden bahsederek bunun bir "entelektüel kriz" olduğunu söyler (1991: 2). Braidotti burada farklılık politikaları ile bu politikaların Deleuze'ün beden kavramıyla ilgili imalarına değinir ve sonraki çalışmalarında daha ayrıntılı ele alacağı bir takım konuların genel çerçevesini çizer. *Metamorphoses* (2002) kitabında gene Deleuze'ün *oluş* halinin feminizm için ima ettikleri ve bu ima çerçevesinde farklılığın nasıl algılanabileceğine yönelik tartışmasına devam eder. İlk kitabı *Patterns of Dissonance*'da Descartes'ın ruh-beden ayrımı temelli Kartezyen felsefesine karşı çıkan Braidotti, bu kitabında var olan farklı durumlar/konumlar arasında nasıl *zigzaglar* yapılarak dikotomilerin aşılacağını göstermeye çalışır. Kadın sorunlarına yönelik ilk açılımını burada yapan Braidotti, beden kavramından hareketle kadının hem diğer bedenlerle (genellikle *post-insancıl* bir yapının eleştirisini de işin içine katan *hayvan* ve *böcek* gibi kavramlar çerçevesinde) hem siber teknolojiyle hem de makine ile olan ilişkisine değinir.

[3] Deneyimleriyle ilgili daha ayrıntılı bilgi için kendisiyle yapılmış bir mülâkat: laFONTAİNE, Pascal (2008).*Deleuze, Feminism, and the New European Union: An Interview with Rosi Braidotti*, Transit, Berkeley.

Transpositions'ta (2006) *kadının oluşu*nu sadece cinsiyet farklılıkları bağlamında ele almayıp buna ek olarak ırk farklılıklarını da *ötekinin oluşu* bağlamında inceler. Böylece bir sonraki kitabının adını oluşturacak *özne* kavramına da giriş yapar. *Nomadic Subjects* (1994) kitabında insan merkezli bir bakış açısının yansıması olmayan bedenler ve bu bedenlerin mekanik ile olan ilişkileri çerçevesinde *anne-canavar-makine*[4] üçlemesini tartışan Braidotti, farklılık kavramına değinmekle birlikte politik konulara da geçiş yapar ve *Avrupalılık* fikrine değinir. *Nomadic Subjects*'in ikinci baskısında (2011a) birinci basımda tartıştığı konuları azaltmakla birlikte gene farklılık kavramına, kişinin beden ve makine ile olan ilişkisine, Deleuze'ün *organsız bedenler* kavramı üzerinden değinir. Aynı yıl çıkan *Nomadic Theory* (2011b) ise Braidotti'nin o zamana dek yaptığı tartışmaların "portatif" bir derlemesini içermektedir[5]. Burada da diğer çalışmalarında olduğu gibi farklılıkların şekillenişi ile kadın bedeninin, biyoloji ve makine ile ilişkisine değinir. Braidotti, portatif çalışmasının sonlarında politik konulara daha derinlemesine girerek; *post-sekülerizm* ve *Avrupa vatandaşlığı* gibi tartışmalara yer verir. Son kitabı *Posthuman*'da (2013) gene politik konulara değinmekle birlikte (örneğin post-sekülerizm) insanı merkez almayan bir ontoloji arayışına daha olgunlaşmış bir alt yapıyla döner[6].

BRAIDOTTI'NİN ELEŞTİREL TEORİ İÇİNDEKİ YERİ

Eleştirel teorinin kökenleri noktasında genellikle Kant referans olarak alınmakla birlikte, bu süreci Platon'a dek götürenler de vardır[7]. Fakat daha yaygın bir kabul olarak Frankfurt okuluyla birlikte anılan eleştirel teori, Adorno-Horkheimer-Marcuse'den başlayarak iletişimsel eylem teorisiyle *negatifliği* uzlaşma temeline çekmeye çalışan Habermas'a dek uzanır[8]. Her ne kadar Axel Honneth[9] bir üçüncü kuşak olmadığını söylese de

[4] 3M: *mother-monster-machine*

[5] O zamana dek yazılmış kitaplarıyla *Nomadic Theory* arasındaki farkı açıklayan Braidotti (2011b:22), önceki kitaplarında üzerlerinde pek durulmayan konulara değindiğini ve bu kitabının bir "navigasyon âleti" görevi gördüğünü belirtir. Kitabın yazıldığı dönemde ilginç konulardan bahsetmek doğal karşılanmalıdır çünkü yaşadığımız dünyada artık hiçbir şey eskisi gibi değildir, bizlere bir yerlerden tanıdık gelmemektedir.

[6] Braidotti'nin eserleri Türkçe'ye şu şekilde çevrilebilir: Uyumsuzluk Motifleri (*Patterns of Dissonance*), Başkalaşım/Metamorfoz (*Methamorphoses*), Aktarım/Çaprazlama (*Transpositions*), Göçebe Özne (*Nomadic Subject*), Göçebe Teori (*Nomadic Theory*), İnsan Sonrası/Ötesi (*Post human*).

[7] Bkz. ADAMS, Hazard ve Leroy Searle (2005). *Critical Theory Since Plato*, Thomson/Wadsworth.

[8] Birinci ve İkinci Kuşak Frankfurt Okulu hakkında daha ayrıntılı bir bilgi için bkz. Held, David (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of Cali-

literatürde Seyla Benhabib'le birlikte başını çektikleri (Nancy Fraser'ın da dâhil olduğu) ve kimlik tartışmalarının yer almaya başladığı bir sürecin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla bu durum, özellikle Frankfurt Okulu kapsamında, hem kimlik tartışmalarına girilmesi hem de eleştirel teoride bir kadın açılımının sağlanması anlamına gelmektedir.

Eleştirelliğe dair izlerin bulunduğu her döneme götürülebilen eleştirel teoride Braidotti'nin yeri, Frankfurt Okulu'nun ilk dönemlerindeki *negatifliğin* tüm teoriyi kaplamasının önüne geçilmesi noktasında önemlidir. Braidotti, Habermas'ın "Avrupa" temasına yakın durmakta fakat Habermas ve Nancy Fraser'dan ontolojik olarak çok farklı bir yerde bulunmaktadır. Braidotti, melezliği sadece dikotomilerin birbirine karışması olarak değil; çok farklı unsurların sürekli birbiriyle karşılaşması, birbirine dönüşmesi olarak tanımlamaktadır.

Günümüzde eleştirel teoriyi ele aldığımızda eleştirinin kaynakları ve eleştirinin yöneltildiği durumlar/konumlar/kavramlar bağlamında geniş bir yelpazeden bahsetmek mümkündür. Bu yelpaze, Freud'dan Lacan'a uzanan bir süreç bağlamında *psikanalitik eleştiri*den; sınıfsal ve ideolojik olandan yola çıkan bir eleştirel tutum olarak *Marksist eleştiri*ye; oradan da patriyarkanın çözümlenmesini ve kadın erkek dikotomisine son verilmesini amaçlayan *feminist eleştiri*ye dek uzanır. Bunun yanında edebî metinler üzerinden dilin kullanımı ile ilgili eleştiriler, okuyucu-yazar arası ilişkileri konu edinen eleştiriler, yine dilbilim ve antropolojiden yola çıkan *yapısalcı eleştiri* ve bu yapıların çözümlenmesini salık veren dil-edebiyat-kimlik ilişkisi bağlamında *yapısökümcü* eleştiri söz konusudur. Ayrıca tarihsiciliğin eleştirisini de içeren *kültürel eleştiri*, kadın-erkek dikotomisini aşma noktasında yeni bir açılım sağlayan *queer eleştiri*, Amerika'da yaşayan siyahilerin başlattığı *eleştirel ırk teorisi*, gene Amerika'daki eleştirinin diğer toplumlar ve kıtalarda nüksettiği *postkolonyal eleştiri* de eleştirel teorinin son dönem konuları arasında yerini almıştır (Tyson, 2006). Görüldüğü üzere evrensel iddiaların eleştirilmesi anlamında özellikle son zamanlarda kültür kavramına odaklanan, kimi zaman

---

fornia Press, Berkeley ve Los Angeles. Gene aynı süreci anlatan daha özet bir bilgi için bkz Hohendal, Peter Uwe (2001), "From the Eclipse of Reason to Communicative Rationality and Beyond", *Critical Theory: Current States and Future Prospects*, Edt: Peter Uwe Hohendal ve Jamie Fisher, Berghahn Books.

[9] Bu konuda Honneth şöyle bir açıklama yapmaktadır: "… şahsen, Adorno ve Horkheimer'ın kapitalizm eleştirisini, eleştirel kuramın ilk zamanlarındaki bakış açısıyla yeniden formüle edecek kimseyi göremiyorum. … Kendi kuşağımda, kapitalizm eleştirisini taze bir solukla yeniden gündeme getirecek kimseyi göremiyorum. Bu nedenle üçüncü bir kuşağın varlığından bahsetmezdim" (Honneth, 2013: 155-156).

görecelilik bağlamında tartışılan birçok eleştirellikten bahsetmek mümkündür.

Kültür unsurunun politik alanda ön plana çıkmasında daha önceki dönemler etkili olsa da Berlin Duvarı'nın yıkılması hızlandırıcı bir etkide bulunmuştur. Böylece Marksizmin hem akademik hem politik alanda oynadığı rol gözden düşerken; "ırk, din, çevre, toplumsal cinsiyet" gibi konular hayati önem kazanmıştır (Harwey, 2000: 5). Daha da eskiye gitmek istenirse II. Dünya Savaşı'nı takiben hem Marksizmin faşizme varan uygulamaları hem de Avrupa'nın evrensellik iddialarında bulunduğu politikaları özellikle 1968 ve sonrası dönemlerdeki düşünürler tarafından oldukça eleştirilmiştir. Hümanizm eleştirisi, bu eleştirilerin başını çekmektedir. Bu dönemde Michel Foucault önemli rol oynamış, Derrida ise kanıksanmış yapıların yapısöküme uğratılması ile bu sürece katkıda bulunmuştur. Bu tartışmalar feminist teori bağlamında Luce Irigaray tarafından ele alınmış; Avrupa merkezli ve hümanizm temelli kalıplara bir karşı çıkış da post-kolonyal düşünürlerde[10] görülmüştür. Post-kolonyal çalışmaların ortaya koyduğu farklılık temelli vurguların devamı ise post-yapısalcı Fransız düşünürlerden gelmiştir (Braidotti, 2013: 22-25).

Irk, din ve cinsiyet gibi konuların ön plana çıkmasının akabinde çevresel, ekonomik, demografik ve jeopolitik konularının son dönemlerde gündeme gelmesi, kültür konularına odaklanmış birçok bilim dalının analizlerinin eksik kalmasına neden olmuş; daha materyal olan bir bakış açısının gerekliliğini gündeme getirmiştir. Özellikle "eleştirel gerçekçilik, eleştirel uluslararası politik ekonomi, küreselleşme ve çevrecilik hareketleri" gibi sosyal bilim konuları materyal olana ihtiyacı arttırmıştır (Coole ve Frost, 2010; 2-3).

Postmodernizm; "iktidar, bilgi, öznellik, dil" gibi kavramları gündeme getirerek Batı düşüncesinde yer almış dikotomilerin özellikle kadın erkek dikotomisi bağlamında şekillenişini açıklamada faydalı olmuştur (Alaimo ve Hekman, 2008: 1-2). Fakat aynı zamanda postmodernizmin hatası dikotomileri yapısöküme uğratırken materyal-söylemsel dikotomisini aşamaması olmuştur (Alaimo ve Hekman, 2008: 6). Yeni materyalizm madde (matter) üzerinde önemle durur fakat bu madde artık yeni bir madde anlayışıdır. Bu yeni maddecilik birçok karşıtlık arasındaki anlaşma çabası

[10] Post kolonyal teorinin kökenlerini Edward Said'in gerçekleştirdiği Batı eleştirisine dek götürmek mümkündür. Bu eleştirinin kadın bakış açısı merkezli ele alınmasında özellikle Giyatry Spivak önemli rol oynamıştır. Feminist teori açısından dikotomik düşüncenin yarattığı tartışma postkolonyal teoride de kendini göstermektedir. Bu noktada emperyal/kolonyal dikotomisi bağlamında aynı zamanda kadın-erkek dikotomisini de içine alan çift yönlü bir eleştirellik görülmektedir (Mills, 1998).

olarak değerlendirilebilir. Böylece yeni materyalizm, geleneksel yöntemler ve postmodern yöntemlerin birlikte ele alındığı bütüncül bir yaklaşımı ima etmektedir. Madde artık madde-mânâ karşıtlığındaki sınırları kesin olarak çizilmiş bir tanıma sahip değildir, mânâ ile birlikte gerçekliği oluşturmaktadır; bu anlamda da "yeni"dir (Tuin, 2009: 26).

Bir yeni materyalist olarak Deleuze'den yola çıkması, Braidotti'nin Deleuze'ü büyük bir sadakatle izlemesini gerektirmez. Braidotti, Deleuze'ü feminist teori için umut vaat edici olarak görmekte fakat akademisyen kimliği onun sorunlu noktalarına da dikkat çekmesini sağlamaktadır. Öncelikle Haraway'in *siborg* kavramını da dikkate alarak, dikotomiler üstü ve *diyalektik olmayan* bir sürecin kadın kimliğini reddeden bir safhaya gelme tehlikesinden bahsetmektedir. Bu cinsiyetler üstü tutumun, kadınların varoluşları için bunca zamandır gösterdikleri çabayı yok sayabileceğine dikkat çekmektedir. Beden vurgusu noktasında ise kadın bedeninin kendine özgü ilişkiler yumağı oluşturduğunu ve bu yumağın "fallus-merkezli olmayan" bir tanımlamaya ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Deleuze'ün argümanları üzerine düşünce sistemini inşa etmeye çalışan fakat açık noktaları da işaret ederek kadın merkezli bakışın gerekliliğini savunan Braidotti, nihayetinde erkek olan Deleuze ve Foucault'ya atıfta bulunduğunu çünkü tüm diğer düşünürler içinde bu düşünürlerin "kadınlar için en az zararlı olan" düşünürler olduğunu söylemektedir (Braidotti, 1991: 119-121). "En az zararlı olma" tanımlaması Braidotti'nin hem bu düşünürleri eleştirmesi hem de bu düşünürlerde umut vadeden bir arayışta olması açısından eleştirel teori bağlamında *olumlayıcı eyleme* geçişinin ilk adımıdır.

Umut ve Eleştirellik

Umut kavramı, her ne kadar ihmal edildiği dönemler olsa da, tarih boyunca hep "bir yerlerde" olmuştur/durmuştur. Kavram yalnızca kişisel bir beklenti olarak değil aynı zamanda politik ve sosyolojik tanımlarıyla da var olmuştur. İnsanların doğaüstü güçlerden beklentilerinin olmasından insan aklının önem kazandığı ve insanın her şeyi kontrol edeceği rasyonel bir tablonun sunulduğu beklentilere dek uzanan bir yolda her zaman her yerde insanın karşılaşabileceği bir *umudun varlığına dair umut* duyulduğunu söylemek mümkündür. Toplumsal ve politik yıkımların yaşandığı dönemlerde özellikle umut kavramına "hayati" bir önem yüklenmiş, umudunu koruyanların bu yıkımlardan daha sağlam çıktığına yönelik yazılar/anlatılar önem kazanmıştır. Tarihte bazı kişiler ve durumlar insanların umudunun artmasına katkısı olmuş, kimi zaman bu katkı bir ilhama dö-

nüşmüştür. Dolayısıyla umut, toplumsal olarak artmış ve kimi zaman da bu umutlar kırılmıştır. Umudun kırıldığı dönemlerin ardından yeniden bir umut inşasına yönelinmiş; umut kavramı birçok bağlamda yoğunluğunu arttırmış ya da azaltmış veya farklı dönemlerde farklı "umutlar" ortaya çıkmıştır. Umut kavramının çok yönlülüğünün kabul edilmesiyle akademik araştırmalarda hem nicel anlamda bu yoğunluğun düzeyi ölçülmeye çalışılmış hem de çok katmanlılığa vurgu için nitel araştırmalara yönelinmiştir. Tüm bu sürecin sonunda bir umut söylemi oluşmuştur ve hâlâ oluşmaktadır (Eliott, 2005).

Bu umut arayışının temelinde "Batı aydınlanmasının yerine getirilmeyen sözleri ve kırılan umutları" söz konusudur (Braidotti, 2006: 93). Braidotti gibi *diyalektik olmayanı* aramayarak *diyalektik ütopyacılık* çerçevesinde tartışmalarını sürdüren ve yirmi birinci yüzyılın hemen başında umut kavramını ele alan David Harwey (2000) de "batının tutamadığı sözler" vurgusunda bulunur. Avrupa'nın başarısızlığı hem piyasa ekonomisi etrafında şekillenen ilişkiler hem de haklar bağlamındaki normatif düzenlemelerde kendini gösterir. Batının insanların tüketme isteğini arttıracak politikalar yürütmesi, piyasayı genişletmek amacıyla yerleştiği mekânların kendi kültürlerini dikkate almaması piyasa temelli sıkıntılar olurken, yine piyasa temelli eşitlik anlayışının haklar bağlamında ele alınmasının yarattığı sorunlar ve Batı'nın yirminci yüzyılda başka topraklara müdahaleleri de politik alanda sıkıntılara sebep olmuştur.

Braidotti'nin *diyalektik olmayan* bir zemine inşa etmeye çalıştığı umut kavramı, gene Deleuze'e atıfla bir *oluşu* ifade eder. Öyle ki bu kavram Braidotti'de ne gelecekteki ideal bir duruma duyulan inanç ne de ideal olanın geçmişte saklı olmasından hareketle bu geçmişe duyulan bir özlemdir (Braidotti, 2006: 143). Umut etmek *potentia*'nın ortaya çıkarılması anlamına gelirken umut etme gerekliliğinin çıkış noktası ancak Arendt' in "dünya sevgisi" bağlamında ele alınabilir (Braidotti, 2006: 277-278). Tüm bu noktalardan hareketle Braidotti'nin umut anlayışında da bir akış ve yeniden şekillenme olduğu görülür; umut kavramının sevgi temelli ele alınmasının ise bir tepki olmaması ve dikotomik bir süreci ima etmemesi dikkat çeker.

Braidotti, eleştirellik içinde umut arayışını *olumlayıcı politika* kapsamında tartışır. Olumlayıcı politika, Spinoza'cı bir monizmden hareket eder fakat bu monizm "evrensel" ya da "homojen" bir monizm değildir. Geçmişten gelen hatıralar (özellikle *kolektif hatıralar*) ile birlikte geleceği de dikkate alarak bugünün sorgulanmasıdır. Bugünün sorgulanması hem yaşanılan sorunların tespit edilmesi hem de içinde bulunulan zamanın sunabileceği imkânların fark edilmesiyle bu sorunların olumlu bir

yönde dönüştürülmesidir. Tüm bu dönüşüm eleştirel teori-umut politikası ilişkisinin temelidir. Foucault'da kişinin yaratıcılığını sınırlayan bir iktidar türü olarak *potestas* söz konusuyken aynı zamanda kişinin bu yaratıcılığını ortaya koymasına yardımcı olan bir güç olarak *potentia* bulunmaktadır. Dolayısıyla olumlayıcı politika *potentia*nın ortaya çıkarılmasını amaç edinir. *Potentia*nın monizm anlayışı çerçevesinde ortaya çıkarılmaya çalışılması birbirine karşıt konumların hâlâ süreç içerisinde var olabileceğini kabul eder; fakat bu karşıtlık sonsuz bir savaşı değil bir dönüşüm halini simgeler. *Arzu* kavramının dönüştürücü bir rol üstlenerek olumlu bir anlam kazandığı bu süreçte yaşamda her şeyin birbiriyle bağlantılı ve dönüşüm içerisinde olduğu kabul edilir. Bu bağlantılar arasında *negatiflik* ile eşleşen acı ve adaletsizlik gibi durumlar eleştirilirken bir diğer amaç da bu negatif durumların nasıl dönüştürülebileceği sorusudur (Braidotti, 2011b: 267-298).

YAZMANIN VE ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI: EPİSTEMOLOJİ

Bilginin kaynağının ne olduğu sorusunun cevabını arayan epistemoloji, feminizm ile ilişkilendirildiğinde kadın bakış açısından yola çıkan bir bilgi arayışını ifade eder. Bir teori mi yoksa bir epistemolojik duruş mu olduğu kimi zaman tartışılsa da kadın merkezli bir epistemoloji arayışında *konum teorisi* önemli bir başlangıç noktasıdır.

Konum teorisi, Marksist argümanlardan yola çıkmış bir teoridir. Marx'ın ezen ve ezilen sınıf ayrımından yola çıkması ve bu ayrıma bir çözüm olarak ezilen sınıfın bakış açısını temel alması, belirlenmiş bir konumu işaret eder (Baggini and Fosl; 2007: 238). *Feminist konum teorisi* söz konusu olduğunda akla gelen ilk isim Sandra Harding'dir. Harding, hem teorik hem pratik boyutta bilginin kaynağı olarak kadın deneyimlerinin altını çizer. Kadınların içinde yaşadığı sistem erkek merkezli bilginin ürünüdür. Sistemin kadınlar için yaşanabilir bir hal almasını amaç edinen değişim için kadınların kendi bilgisini üretmesi elzemdir (Harding, 1987). Konum teorisinin son zamanlarda evrilmiş hali olarak literatürde yer alan mekân/lokasyon politikası ise Braidotti'ye göre kişinin iktidar ilişkileri içinde kendi yerini anlaması, kendisini ve kendi ilişkilerini merkeze alarak eleştirelliğe adım atmasıdır (Braidotti, 2011b: 77). Yeni materyalizmin bir diğer önemli ismi olan Karen Barad ise "uzam-zaman-madde" ilişkisine odaklanarak materyal ve söylemsel olanın iç içe geçmişliğini ortaya koymaya çalışır. Fizikte ışığın hem dalga hem parçacık olarak keşfedilmesi, Barad'ın bütüncül bir anlayışa sahip olmasında etkili rol oynar.

Barad, bir adım öteye giderek *mekân politikası*ndan *olasılıklar politikası*na geçmenin gerekliliğinden bahseder. Aralarında sürekli bir akış yaşanan birçok lokasyon (sınıf, cinsiyet, ırk...vb) arasında her zaman şekillenmekte olan bir insan söz konusudur (Barad, 2001).

Braidotti'nin feminist teorisini şekillendirdiği önemli bir nokta gene Deleuze'e atıfla sözünü ettiği *azınlık oluş*tur. *Azınlık oluş*, nicel bir durumdan öte bir bakış açısıdır. Dolayısıyla kadınlar, *azınlık oluş* çerçevesinde kendilerinden yola çıkarak diyalektik süreçleri aşmada önemli rol oynarlar. Burada bir üstünlük kurma, hegemonya oluşturma çabasından çok "öteki olmaktan kurtulabilmek" amaçtır (Braidotti, 1991: 108-109). Azınlıkları oluşturan "kadınlar, siyahiler ... " "öteki" olarak "umut taşıyıcılarıdır" (Braidotti, 2011b: 43). *Azınlık oluş*, aynı zamanda *hayal gücü*nün kullanımını tetikler (Braidotti, 2006: 168). *Azınlık oluş* bireysel bir tutum değildir. Adı üstünde azınlık olmak (kadın olmak, siyahi olmak vb) "kolektif" bir tutumu ve paylaşımı gerektirmekte ve vurgulamaktadır. Eleştiriye kendinden başlamak, kolektifliği de işin içine katmayı gerektirir (Braidotti, 2010: 231).

Braidotti'nin epistemolojiye Barad'ın ise bir onto-epistemolojiye olan ihtiyaç vurgusu yanında özellikle Braidotti'nin ve Deleuze'ün argümanları etrafında gerçekleşen epistemoloji tartışmalarına Iris van der Tuin'de rastlamak mümkündür. Tuin (2009), dikotomik ve *diyalektik olmayan* bir düşünce sisteminden yola çıkan ve ampirik araştırmalara imkân tanıyan bir epistemoloji ve metodoloji arayışı içindedir. "*Jumping generations*"[11] kavramını kullanarak üçüncü kuşak feminist epistemolojiyi tartışırken aslında tarihsiciliğin aşıldığı, birinci ve ikinci kuşak feminizmden de faydalanan bir anlayış ortaya koymaya çalışır. Böylece hem tüm feminist kuşakları bir diyaloğa sokmakta hem de tarihsel akış içinde ileri ve geri hareket edebilmektedir. Dolayısıyla var olan durumu en iyi analiz edecek ve açıklayacak kavramlara ulaşmakta ve yeni bir pragmatik araştırma imkânının izini sürmektedir. Burada amaç bir "ne olursa gider" durumu olmaktan çok kendi içinde bir tutarlılık sağlayarak araştırmacıyı esnek bırakabilmektir.

[11] *Jumping generations* kavramını "sıçrayan kuşaklar/nesiller" ya da "zıplayan kuşaklar/ nesiller" olarak çevirmek mümkündür. Burada sıçramak ya da atlamak kavramları, bir kuşağın kavramlarından diğerine rahatlıkla sıçrayabilen hareket serbestliği olarak yorumlanabilir. Bunun yanında diyalektiği aşan, zıtlıklara yukarıdan bakan bir bakış açısını da ima edebilir.

Braidotti, Akademi ve Yazmak

Eleştirel entelektüeller olarak görülen yirmi yedi akademisyen-düşünürle yapılan görüşmelerde kendilerine yazmak eylemi hakkında ne düşündükleri sorulmuştur. Bu akademisyen-düşünürler kendilerini yazar olarak görmekte midir; hem akademisyen hem de alanında önemli çalışmalara imza atmış birer entelektüel olarak yazım şekli ve yazma sürecinin tanımlanması hakkında ne düşünmektedirler? Judith Butler'a göre (2003: 42-46) kıta felsefesi eğitimi almış olmanın verdiği yazmaya yönelik "modernist" tutumun sonucu olarak akademide entelektüel duruşa sahip olmanın "suç"muş gibi algılanması ve dilin kendine özgü sınırlılıkları yazmaya ilişkin sorunlardan bazılarıdır. Jacques Derrida'ya göre (2003: 62) ise bir başka sorun yazar dendiğinde "edebiyat ve şiirin" anlaşılması nedeniyle bir akademisyenin kendini yazar olarak tanımlayamaması fakat aynı zamanda kendine özgü bir yazım şekli arayışı peşinde olmasıdır. Donna Haraway'e göre (2003: 109-113) yazma eyleminin geçmişten günümüze maskülen bir şekil almış olmasına karşın kadınların kendi yazım alanlarını oluşturacağı ve bu maskülen yazım şeklini takip etmekle yetinmeyeceği bir "siborg yazım" gerekmektedir. Sandra Harding (2003: 115) ise kişinin kendini bir yazar olarak tanımlamasının ve çalıştığı alana ait kavramlar dışında bir yol tutarak akademik bir yazı yazmasının, akademik olamamakla suçlanabileceğine dikkat çeker. Ayrıca analitik bir zihin dünyasına sahip birinin yazımı, önce genel bir çerçevenin çizilip daha sonra içerideki detayların doldurulmasına uzanan bir süreci işaret ettiğinden seri şekilde ve akış içinde yazmayı zorlaştırabilmektedir. bell hooks'a göre (2003: 118-121) kişiyi yazar olarak tanımlayan şey söz konusu yazının okuyucular için bir anlamı olmasıdır. Bir akademik metni okumanın sıkıcılığını aşmak için farklı yazım şekilleri de denenmelidir (örneğin mülâkat). "Üç sayfada anlatılacak" bir konunun dergilerin/yayın organlarının koyduğu kurallar çerçevesinde onlarca sayfada anlatılmaya çalışılması da kişiyi kısıtlamaktadır. Luce Irigaray'a göre (2003: 125-128) ise edebiyatta kadınlara biraz alan bırakılsa da özellikle felsefe çalışmalarında kadınların yok sayılması söz konusudur.

Feminist teoriye katkıda bulunan bu düşünürlerin yazmakla ilgili bir dertleri olduğu gerçeği Deleuze için de geçerlidir. Deleuze'ün yazmaya yönelik yaklaşımına Foucault ve Deleuze arasındaki yazışmalar üzerinden bakmak mümkündür. Ulaşılan sonuç, yazarı hiç sorgulamadan onun peşinden gitmek olmadığı gibi yazarı yerden yere vurmak da değildir. Aradaki denge yazarla "arkadaşlık" ilişkisi kurmakla mümkündür. Bu ilişki yazarla aynı kanıda olmayı gerektirmez (Marks, 2010: 112-113).

Dikotomileri aşan bir yaklaşım olarak Deleuze'ün argümanları, yazma süreci ile ilgili bir sınıflandırmaya gitmez. Yazma eylemi, yaratıcılığın tüm yönleriyle yazma sürecine eklemlendiği; olumlayıcı ilişkiler ağma bırakılmış bir dışavurum, iktidar ilişkilerinin çözümlenmesine yardımcı olan bir *oluş*tur. Bir *oluş*tur çünkü iç ve dış etkenlerin birlikteliğiyle yaratıcılığın ortaya çıktığı bir "akış" söz konusudur (Braidotti, 2010: 309-311).

Bir yazma tarzı olarak *hafızadan ve yürekten yazmak* göçebe teorinin önemli unsurlarındandır. Deleuze'ün üzerinde çalışacağı bir filmi yalnız bir kez izlemesi ve bu film üzerine hatırında kalanlarla bir yazıyı tamamlaması bu konuda Braidotti'nin verdiği bir örnektir. Bir diğer örnek ise ezberlemek için çaba sarf edilmeyen fakat tüm sözleri birden bire zihinde beliren bir şarkı örneğidir. Dikotomileri aşan ve sürekli bir akış, değişim, *oluş* içinde bulunan yazma eylemi, bir yazıyı tamamen başka yazarlardan ve düşünürlerden alıntılarla bezemekten öte (ve bunların yanında) kişinin kendi "yaratıcı kapasitesini" kullanabilmesi üzerine de odaklanır (Braidotti, 2006: 170-173). Braidotti, yaratıcılık temelinde şekillendirdiği yazma eylemini Deleuze'ün kavramsallaştırmalarıyla ilintili olarak *göçebe eleştirel düşünce* üzerine oturtmaktadır. Bu düşünce sistemi ve bu sisteme bağlı yazma eyleminin aynı zamanda "disiplinler üstü" bir feminizm anlayışına yol açması da söz konusudur. Braidotti, farklı disiplinlerden farklı düşünürlere yazılarında yer vererek yazma eylemini aynı zamanda bir diyalog, bir "politik hareket" ve bir "kolektif proje" olarak kurgular (Braidotti, 1994: 73-74). Kolektif proje ve politik hareket benzetmelerinin yanısıra Braidotti, arkadaşlık ilişkisine farklı bir yaklaşım olarak daha kişisel bir boyutta Virginia Woolf ve Vita arasındaki yazışmalar üzerinde durur. Virginia ve Vita arasındaki yazışmalar[12] bir *oluş* halinin yansımasıdır. Her birine ait tüm farklı deneyimlerin ve rollerin zaman geçtikçe ortaya çıkması ve değişmesi, her seferinde yeniden şekillenen bir *oluş* halini ifade eder (Braidotti, 2006: 190-201).

Braidotti'ye göre, özel olarak akademik yazın hakkındaki görüşlerine bakıldığında, tamamen alıntılarla ve referanslarla dolu bir yazı sorunludur. Bir yazıda yazarın kendisine rastlayabilmek oldukça değerlidir. Bir yazı okunduğunda yazarı hakkında ipucu verebilmeli, yazar alıntı yapmanın yanında kendi de söylenenlere bir şey ekleyebilmelidir. Yalnızca birilerinin ne dediği üzerine kurulu bir yazıda yazarın sesi kaybolmaktadır (Braidotti, 2011b: 232-233).

Bir yazarı sadece eleştirmek için pusuya yatmakla hiç sorgulamadan onun peşinden gitmeyi aynı kefeye koyan Braidotti, hem eleştirel hem

[12] Braidotti bu ilişki için kısaca *V&V* demektedir.

umutlu olmaya yönelik tutumunu yazma eylemi için de sürdürür. Akademik ve entelektüel hayat da bir *oluş*tur; un elenip elek asılamaz. Yaratıcılığın ortaya konduğu yazma eylemi, faklılıklar ve dikotomiler arasındaki dönüşümü/başkalaşmayı da simgeler. Yazmak, gelen bir etkiye tepki olarak bu eylem üzerinden diyalektik bir süreç inşa etmek değil, kişinin kendinden yola çıkarak olumlayıcı politika aramasıdır. Yazmak böylece hem akademik hem entelektüel hem de politik bir eylem olarak "ne olursa gider" yaklaşımını onaylayan bir başıboşluktan ziyade kendi içinde tutarlı fakat esnek bir eylemi ifade eder.

Sonuç

Akademisyenlik-entelektüellik-yazarlık ilişkisi içinde eleştirel teoriden yola çıkan ve dönüşüm/başkalaşım kavramları etrafında *diyalektik olmayan* bir düşünüş arayan Braidotti, her şeyden önce kendinden yola çıkar. Hem kadın hem göçmen olarak kendi deneyimlerine başvuran Braidotti'nin, Deleuze etrafında şekillenen feminist teorisinde de bu durumun izleri görülür. Eleştirel teoride umut arayışı, *negatifliğin* dönüşebildiği/değişebildiği bir olumlayıcı politikayla mümkündür. Yazma eylemi ise umut arayışının gerekliliklerinden biri olan "diyalektik olmama" içinde saklıdır. Tam bu noktada yazma eylemi diyalektiğin aşıldığı, dönüşümün ve başkalaşımın gerçekleştiği bir süreç halini alır. "Bir *oluş* olarak yazmak", kişinin kendisini de değiştirecek/dönüştürecek bir eylemdir. Bu *oluş*, yazma eyleminin hayati önem taşıdığı akademik dünyada da sürekli bir *oluş*un varlığını kabul etmeyi gerektirir.

Akademik hayatta entelektüel bir kimlikle var olabilmek yazma eylemini de tartışmaya açan bir durumdur. Kendinden yola çıkmanın gelişigüzel yazmak olmadığı, daha olgun ve tutarlı bir yazma eyleminin oluşturulması gerektiği açıktır. Gelişigüzel yazmanın ("her şey gider" durumu) tam tersi olarak kişinin kendi sesine yer vermeyeceği, "nesnellik" kaygısı içinde tamamen kişinin dışında gelişen bir yazma eylemi de kişiyi sınırlandırır. Pozitivist yaklaşımın aşılamadığı ya da tamamen saldırıya uğradığı bir paradigma içinde yazma eylemi de bu iki uç arasında gidip gelir.

Platon'un özellikle gençlerin belli bir birikime/olgunluğa erişmeden diyalektikle uğraşmasını onaylamaması gibi Braidotti'nin de belki benzer şekilde genç akademisyenlerin *diyalektik olmayan* bir *oluş* içinde "kendinden yola çıkarak yürekten yazmasını" en azından bir süre tavsiye etmemesi gerekebilir. Platon'un bahsettiği birikime/olgunluğa erişme durumunun bir *oluş* olarak düşünülmesi ise bu olgunluğa hiçbir zaman tam anlamıyla ulaşılmayacağı anlamına gelir ki bu da yazmak için hep "Şimdi

sırası değil, daha olmadım" demeyi gerektirir. Bu tartışmalar çerçevesinde kişinin kendi yazdıklarını yerden yere vurmadığı, eksikliklerini bulup "Hiç iyi bir şey yok mu yazdıklarımda?" sorusunu kendine sorduğu (hem eleştirel hem umut dolu!) bir başlangıç şimdilik yerinde görünmektedir.[13]

KAYNAKÇA

Ackerly, Brooke A. (2000). *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Adams, Hazard ve Leroy Searle (2005). *Critical Theory Since Plato*, Thomson/Wadsworth.

Alaimo, Stacy ve Susan Hekman (2008)."Introduction: Emerging Models of Materiality in Feminist Theory", *Material Feminisms*, Ed: Stacy Alaimo and Susan Hekman, Indiana University Press, ss. 1-22.

Baggini, Julian ve Peter S. Fosl (2007). *The Ethics Toolkit: A Compendium of Ethical Concepts and Methods*, Blackwell.

Barad, Karen (2001). "Re(con)figuring Space, Time and Matter", *Feminist Locations: Global and Local, Theory and Practice,* Ed: Marianne DeKoven, Rutgers University Press, ss. 75-109.

Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*, Polity Press.

Braidotti, Rosi (2011a). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, İkinci Basım, Columbia University Press.

Braidotti, Rosi (2011b). *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti,* Columbia University Press.

Braidotti, Rosi (2010). "Writing", *The Deleuze Dictionary,* Ed:Adrian Parr, Edinburg University Press, ss. 309-311.

Braidotti, Rosi (2010). "Feminist Philosophy: Coming of Age", The History of Continental Philosophy: After Poststructuralism: Transitions and Transformations, C:7, Ed: Rosi Braidotti, Acumen, Durham, ss. 221-246.

[13] Sandra Harding (2003: 116), yazdığı bir yazıyı birçok diğer yazının var olduğu bir alana bırakmasını (kısaca yazısının yayımlanmasını), bir insanın çocuğunu bilip tanımadığı bir kalabalığa bırakırken duyduğu telaşa benzetmektedir. Dolayısıyla onları sürekli geri çağırıp o dünyada daha güçlü durabilecekleri yenilemelere, kavramsal değişikliklere yöneldiğini belirtmektedir.

Deleuze ve Braidotti'nin argümanlarından yola çıkarak tartışılabilecek pek çok konu varken, bu yazının yazarı da akademik hayatının çok başında olması nedeniyle "yazmak" eylemine odaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle kendinden yola çıkmıştır. Bir derdini konu edinmiştir. "Doğru alıntı yaptım mı, konu bütünlüğüm var mı, benimle aynı şeyleri aynı sırada söylemiş biri var mıdır?" gibi *negatiflik*lerinden sıyrılmak ve "umut dolu" bir yazma eylemi yakalamak istemektedir. Bu dönüşümünü/başkalaşımını gerçekleştirme yolunda kendine oldukça yardımcı olduğunu düşündüğü Braidotti'yi (onun da tavsiyesine uyarak) mükemmel bir örnek olarak kabul etmemekte, tartışmaların uygulama noktasındaki eksikliğini sezmektedir. Kendi sesine yazısının ana metninde yer vererek sesini dipnotlardan kurtarmak için bir süre daha beklemeyi düşünmektedir.

Braidotti, Rosi (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press.

Braidotti, Rosi (2002). *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge.

Braidotti, Rosi (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York.

Braidotti, Rosi (1991). *Patterns of Dissonance: A Study of Women in Contemporary Philosophy*, Polity Press, Cambridge.

Butler, Judith (2003). "Judith Butler", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 42-52.

Coleman, Rebecca ve Jessica Ringrose, *Deleuze and Research Methodologies*, Edinburgh University Press, Edinburg

Coole, Diana ve Samantha Frost (2010). "Introducing the New Materialism", *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Ed: Diana Coole and Samantha Frost, Duke University Press Books, ss.1-46.

Derrida, Jacques (2003). "Jacques Derrida", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 61-68.

Elliot, Jacklin (2005). "What Have We Done with Hope: A Brief History", *Interdisciplinary Perspectives on Hope*, Ed: Jacklin Elliot, Nova Science Publishers, New York, ss. 3-45.

Fuller, Steve (2009). *The Sociology of Intellectual Life: The Carreer of the Mind in and Around Academy*, Sage Publication.

Haraway, Donna (2003). "Donna Haraway", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 109-113.

Harding, Sandra (2003). "Sandra Harding", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 114-117.

Harding, Sandra (1987). "Introduction: Is There a Feminist Method", *Feminism & Methodology*, Ed: Sandra Harding, Indiana University Press, Bloomington ve Indianapolis, ss. 1-14.

Harwey, David (2000). *Spaces of Hope*, University of California Press, California.

Held, David (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley ve Los

Hohendal, Peter Uwe (2001), "From the Eclipse of Reason to Communicative Rationality and Beyond", *Critical Theory: Current States and Future Prospects*, Edt: Peter Uwe Hohendal ve Jamie Fisher, Berghahn Books.

Honneth, Axel (2013). "Almanya'da Eleştirel Kuramın Bugünü", *Eleştirel Bakış: Entelektüellerle Söyleşiler*, Ed: Peter Osborne, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

hooks, bell (2003). "Bell Hooks", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 118-124.

Lafontaine, Pascal (2008).*Deleuze, Feminism, and the New European Union: An Interview with Rosi Braidotti*, Transit, Berkeley

Marks, John (2010). "Foucault, Michel (1926-1984)", *The Deleuze Dictionary*, Ed: Adrian Parr, Edinburg Unversity Press, ss. 112-114.

Mills, Sara (1998). "Post-colonial Feminist Theory", *Contemporary Feminist Theories*, Ed: Stevi Jackson ve Jackie Jones, Edinburg University Press, Edinburg, ss. 98-112.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). "Gayatri Chakravorty Spivak", *Critical Intellectuals on Writing*, Ed: Gary A. Olson ve Lynn Worsham, State University of New York Press, Albany, ss. 181-182.

Tuin, Iris van der (2009). "Jumping Generations: On Second- and Third - Wave Feminist Epistemology", *Australian Feminist Studies*, C:24, No:59, ss.17-31.

Tyson, Lois (2006). *Critical Theory Today: A User-Friendly Guide*, 2. Baskı, Routledge.

BORIS VIAN: *YÜREK SÖKEN VE JÖLELİ ŞARKILAR*

Merve Güven

/Mühendis, caz trompetçisi ve caz eleştirmeni,
kabare şarkı sözü yazarı, film oyuncusu, yazar
(en geniş anlamıyla yani oyun, roman, şiir, kısa opera,
kabare, senaryo),çevirmen,ressam, hazırcevap,
alaycı, savaş karşıtı, bohem,
varoluşçu ama Sartre sevmez,
muhalif, sabıkalı bir pornografi yazarı,
bilimkurgu uzmanı,
kara mizah ustası...),
(d. 10 Mart 1920 - ö. 23 Haziran 1959)

Boris Vian kısa yaşamına çok çeşitli yaratıcı etkinlikleri sığdırmıştır. 10 Mart 1920'de Paris yakınlarındaki Ville d'Avray'da dünyaya gelir. Beş yaşında okuma yazmayı öğrenir. Hayatı boyunca yaşadığı kalp rahatsızlıkları ilk olarak on iki yaşında başlamıştır. Gene bu yaşlarda tifoya yakalanmıştır.

İlk romanında Fransız bürokrasisini eleştirdi. 17 yaşında trompetle tanıştı. Versailles Lisesi'nde felsefe ve matematik dallarında çok başarılıdır. 1940'ta tanıştığı Michelle Leglise ile bir yıl sonra evlendi. 1942 yılında Maden Mühendisliği dalında üniversite diploması aldı; "Office Professionel des Industries et des Commerces du Papier et du Carton" adlı fir-

mada çalışmaya başladı. 1947'de görevine son verilinceye kadar iki kitap yazmış, daha sonra da çevirilerle yaşamını sürdürdü. 1946 yılında en tanınmış üç romanını *Günlerin Köpüğü* (L'Écume des jours), *Mezarlarınıza Tüküreceğim* (J'irai cracher sur vos tombes) ve *Pekin'de Sonbahar*'ı (L'Automne à Pekin) yazdığında, henüz 26 yaşındaydı. Alfred Jarry'nin geliştirdiği patafizik felsefe doğrultusunda ürünler verdi.

Mezarlarınıza Tüküreceğim adlı kitabını Vernon Sullivan takma adıyla yazdı. Roman, Afrika kökenli ABD vatandaşı Anderson'ın erkek kardeşinin linç edilerek öldürülmesiyle başlar. Roman kahramanı Anderson, intikamını beyaz kızlara tecavüz ederek alır ve yakalanıp asılır. Kitap yasaklanmadan önce 100.000 adet satmış, Vian ise 100.000 frank para cezasına çarptırılmıştır. *Yürek Söken* (L'Arrache) adlı roman en son romanıdır.

Bu kitabından sonra Vian müzikle daha çok ilgilenmeye başladı. Kardeşleri Alain Vian ve Leilo Vian ile birlikte Fransız caz topluluğu Claude Abadie'ye girdi. Claude Luter ile birlikte çalıştı. Jazz Hot, Jazz News gibi dergilerde modern cazın Fransa'da kabul görmesi konusunda yazılar yazmıştır. Sadece cazla değil, Bertolt Brecht'in şiirlerinden uyarlamalar yapmış ve rock ile ilgilenmiştir. Evliliği 1952'de sona erdi; 2 yıl sonra İsviçreli bir dansçı ile evlenmiştir.

1954'te Cezayir Savaşı'nı ve bir barışseveri konu edinen "Asker Kaçağı" (Le deserteur) adlı şarkısı büyük yankı uyandırdı. Binlerce satışa rağmen Fransız vatanseverlerinin öfkesi üzerine şarkı yasaklanmıştır. Tiyatro oyunlarında avangart tarzla absürt tarz arasında bir senteze gitti. "Herkes için Av" (L'equarissage pour tous) olarak bilinen oyununda Normandiya Çıkarması sırasında bir ailenin yaşadığı gülünç evlilik sorunlarını anlatır. "İmparatorluk Kuranlar ya da Schmurz" (Les Batisseurs d'Empire ou le Schmurz) adlı oyununda ise kapitalist bir ailenin, yeni bir apartman dairesine taşınması ve burayı istila etmesi konu edilir. Bu oyun, 1962'de İngiltere'de, 1968'de New York'ta, Vian'ın ölümünden yedi yıl sonra da Fransa'da sahnelenmiştir. Gerçekçiliğe şiddetle karşı çıkan Vian varoluşçuluğa eğilim gösterir.

Filmlerde küçük rollerde oynayan ve senaryo yazan Vian, 23 Haziran 1959 günü *Mezarlarınıza Tüküreceğim* adlı romanından uyarlanan filmin galasında, Cinema Marbeuf'te kalp krizi geçirdi ve kaldırıldığı hastanede hayatını kaybetti. (Ölümü uzun süredir maruz kaldığı kalp atışı düzensizliğine bağlanmıştır.) Öldüğünde aforoz edilmiş bir yazardı. Toplumun bağlı olduğu prensiplere ve en kutsal kurumlarına fütursuzca saldırdığından lânetleniyordu. Vian'ın Yaşamına baktığımızda trajik bir öyküye tanık oluruz. Başta iki büyük savaş olmak üzere, insan eliyle yaratılmış birçok felakete tanıklık eden 20. yüzyıl Fransız edebiyatı, çıkış yolunu ge-

nellikle ideolojilerin, edebî ve felsefi akımların belirleyici olduğu güdümlülükte aramıştır. İki savaş arası döneme damgasını vuran gerçeküstücülük ve varoluşçuluk akımları yalnızca edebî anlamda bir ortak tavır sergilemekle yetinmemiş, aynı zamanda toplumsal sorunların çözümü konusunda radikal tezler öne sürmüştür. Kırklı yılların edebî yaşamını biçimlendiren varoluşçu düşünce ve onun öncüsü Sartre ile olan iyi ilişkilerine, ona duyduğu hayranlık ve saygıya karşın, Boris Vian hiçbir zaman katı bir güdümlülük gerektiren bir grubun sempatizanı olmamıştır.

Bir Varoluş Biçimi Olarak Bireycilik ve Erotizm

Herhangi bir akıma ya da ekole dâhil edemeyeceğimiz Boris Vian, dünya ve yaşam görüşünü bağımsızlık duygusunun izlerini taşıyan bireycilik üzerine kurar. Kendilik arayışında en yüce değer olarak gördüğü bu görüş yazarın bağlandığı yegâne *izm* olarak kalacaktır. Fakat bireycilik Vian için toplumu ve dünyayı elinde tutan bir ideoloji olmaktan, başka bir deyişle, toplumu ve dünyayı açıklayan eksiksiz bir sisteme duyulan inançtan öte, bir yaşam ve tamamen kişisel bir varoluş biçimidir. Dolayısıyla dünyayı değiştirmekten çok yaşamı değiştirmeye dayanır bu inanç. Bu yönüyle özgün, bağımsız ve bireyin emrinde bir toplumun doğmasını talep eder yazar; toplumun geleneksel kurallarına göre yaşayan iyi bir yurttaş olmaktansa, özgürlüğünü yaşayabilen mutlu bir birey olmayı yeğler.

Bu bağlamda Vian, devrim ve erotizm kavramlarının birlikte ilerleyeceğini öne sürer. Çünkü cinsellik, tıpkı nefes alıp vermek, yemek içmek kadar doğal bir gereksinim olmasına rağmen kurulu düzenin aygıtları tarafından sürekli kontrol altında tutulmaya çalışılmaktadır. Bu sağlıklı her bireyin sorgulaması gereken bir durumdur. Vian bu sorgulamayı erotizm yoluyla yaparken toplumsal değerleri devrimci bir anlayışla yıkar.

Boris Vian'ın mizahı, güldürmekten çok, konformist anlayışı yıkmayı amaçlar. Buradan doğacak etki olsa olsa acı bir tebessüm olacaktır; bu izlenim, kuşkusuz, yıkıcı eleştirinin yetişkinlerin, siyasal yönetimin ya da dinin ve günlük yaşamdaki sıradanlığın oluşturduğu baskıcı ve otoriter yapıya yöneltilmesinden ileri gelmektedir. Vian saldırgan mizah anlayışını, abartılmış gerçekler ve zıt anlamlar yoluyla ortaya koyar . Başka bir deyişle, yazar gerçekliği edebî anlamda deforme etmek için ifadesini karikatürleştirir. Karikatür ona kurulu düzenin kurucularının kusurlarını abartıp olduğundan daha büyük gösterme olanağı sunarken, tezatlar görüntüyle gerçek arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyma fırsatı verir. Ro-

manlarındaki ciddi görünümlü kişilerin zaman zaman komik davranışlar sergilemesi bu yüzdendir.

YÜREK SÖKEN

Böyle başlıyordu Yürek Söken*; Keçi yolu yar boyunca uzanıyordu. Çiçek açmış kalaminalar ve karamış taç yaprakları toprağı örten biraz geçkin bruyyuzalar kaplamıştı iki yanını. (Vian, 2002: 13).*

Birçok farklı alanda yaratıcı etkinlik gösteren Vian'ın son romanı *Yürek Söken* diğer romanlarından belirgin bir biçimde ayrılmaktadır. Bu romana özdeşleyim ve soyutlama açısından bakarken onun başvurduğu semantik yanıltmaya da değineceğiz. Vian dille oynarken, onun dünyaya kazandırdığı sözde anlamı yıkmayı amaçlar. *Yürek Söken*'de de kaçırılmaması gereken sözcüklerin ardındaki yıkıcılıktır (Akal, 2002: 10). Kendi söz dizimini ve sözcük dağarcığını kendisi belirleyen Vian, olayların akışını belirleyen mantığı da kendisi belirlemektedir. Dünyaya ve geleneksel edebî biçimlere karşı bir ironiyi içinde barındıran bu mantık yazarın görmeyi öğrenmek için seçtiği yol olan edebiyatın da yöntemlerini belirleyecektir.

Vian'ın her romanının bir ana teması vardır ve bu temanın etrafında hikâye örülmüştür. Bu tema, anlatılanı aslında bir dramatik malzeme olarak da sunar. Çünkü her defasında karşıt güçler, belli düşünsel boyutlarıyla çatışmanın ana eksenini oluşturur. Siyah-beyaz ırk çatışması; erkek-kadın ve eşcinsellik, tanrı ve tanrıtanımazlık gibi tanımlamalar ana eksendedir. *Yürek Söken* de böyle bir romandır; ana ekseni kadın erkek ilişkisidir. Ancak bunun yanında birçok tema işlenir:

> … Onun yapıtları, dünyaya anlam veren şeylerin şiirsellikten ne denli yoksun olduğunu gösterir. Ama her şeyi mutlaka açıklamak gerekiyorsa, Yürek Söken'le Kan Kırmızı Yaşam adlı şiir arasında ilginç bir bağ kurulabilir.
>
> *Kan içinde doğurur bizi analar*
> *Ve yaşam boyu tutarlar*
> *Etten bir şeride bağlı kıpkırmızı*
> *Büyürüz kafeslerde*
> *Çiğneyerek yaşarız kanlı kanlı*
> *Koparılıp beşiklerin kenarına asılan*
> *Meme parçalarını*
> *Kana bulanmıştır her yanımız*
> *Ve sevmediğimiz için görmeyi bunu*

Dökeriz başkalarının kanını
Tükenecek günün birinde
Özgür kalacağız. (Akal, 2002:10)

Kitabın sayfaları boyunca gözlerimizin önünde başka bir evren şekilleniyor ama okudukça sözcüklerin büyüsüne kapılıp sürükleniyor, bizi gerçeklikten yaşamın öte tarafına, tüm varlıkların sadece kâğıt üstündeki sözcükler olduğu kurgunun düşselliği içine geçiren ilk sayfalardaki şaşkınlığımızı unutuyoruz. Yaşamdan sözcüklere, gerçeklikten (realiteden) kurguya nasıl geçiliyor?

Geçen gün kuşların yanında gördüğüm siz miydiniz? Diye sordu
Evet dedi Citroën. Biliyor musun, seni görmüştük. Ama çok hızlı uçmaya çalışıyorduk, onun için durmadık. Hem uçtuğumuzu da kimseye söylemiyoruz, anlarsın ya! Çok iyi uçmayı bekliyoruz, annemize sürpriz yapmak için. (Akal, 2002: 207)

Bu yan konulardan en dikkat çekeni aşırı korumacı anne modeli; Clementin'dir. Üçüzlerini tehlikeden korumak için her türlü önlemi almıştır. Çocuklarını suyun tehlikelerinden korumak için yalayarak temizlemesi; ağaca çıkmalarını engellemek için bahçedeki tüm ağaçları kestirmesi; evde bir yaşam alanı olarak içinde temel eşyaların bulunduğu üç demir kafes yaptırıp henüz altı yaşındaki çocuklarını orada yaşamaya mahkûm kılması gibi... Üçüzler bir anda, mavi salyangoz yiyerek kuş gibi uçmayı öğrenirler. Buradaki imge dünyası, okurun romandan birçok farklı anlam çıkarmasına müsaittir. Uçmasını öğrenen çocukların yok edici bir sevgi uğruna kafeslere kapatılması vb. Vian her fırsatta semantik yanılgısına başvurur.

Vian'ın karakterleri genel olarak kendilerini boşlukta hissederler. Zaten kişilerin kendileri de bazen bunu 'hiçlik' olarak adlandırıyorlar. Gene de kaderci bir bakışları yoktur. Yaşamdaki bütün amaçları o boşluğu doldurmak ve bir birey olabilmektir. Örneğin *Kızıl Ot* ve *Yürek Söken*'de bu boşluğun sancısını çeken karakterler psikanalist olarak karşımıza çıkar. Tutkudan yoksun oldukları ve bundan rahatsızlık duydukları için psikanalist olup, çevredekilere terapi yaparak onların tutkularını öğrenmek isterler. *Yürek Söken* ya da *Kızıl Ot*'ta olduğu gibi bir makine icat edip kendi geçmişleriyle bir hesaplaşma içine girerler. Umut edilene kavuşulamaz çoğunlukla.

JÖLELİ ŞARKILAR

Fantastik ama aynı zamanda iğneleyici bir sanat eseri olarak nitelendirilen bu şiir kitabı; Baudelaire'e kadar uzanan okuru şaşırtmak, hiç alışılmadık bir şekilde onun değerlerini sarsmak üzerine kurulu bir yapıdadır. Vian, *Jöleli Şarkılar*'da daima alaycı göndermelerde bulunur. Bu kişiler arasında kimler yok ki? Dostu Jean-Paul Sartre'a, Jacques Prévert'e, Edith Piaf'a, Émile Verhaeren'e, yazar Pierre Bost'un eşi Odette Bost'a, Brenot Raymond'a, Gallimard yayınevinin genel sekreteri Queneau Raymond'a, Lucien Coutaud'ya, Félix Labisse'e, Simon de Beauvoir'a, Victor Hugo'ya, Paul Cézanne'a, Jean Boullet'ye, masumlara, kız kardeşine, çocuklarına, akreplere. Bu isimler arasında birçok ressamın bulunması dikkat çekicidir. Vian'ın resim sanatına olan ilgisi şiirlerine de yansır.

> (...) Yaşama kıvancı, gidip gidip geri dönen sıkıntı ve şiddetler, ölümün ateş saçan varlığı vb gibi çok değişik esinler ve biçimler içinde karşımıza çıkıyor. Sessel birleşmeler, sessel ve sözsel birleşmeler ve buluşlar hemen sözcüklerin gücünü ortaya koyuyor; karşılaştırmalar ya da mecazi anlatımlar gülünç, maskaraca ya da ustaca şiirsel özgürlükleriyle hemen dikkati çekerler. Uyaksız ve iç uyaksız, altı heceli, sekiz heceli ya da bazen yaklaşık on heceli bir kitap. Şiirler üç dizeden aşağı yukarı yüz dizeye kadar; ikisi gerçek bir temel yapı oyunu. Biri nezaket olsun diye şair Prévert'e öykünmüş ve şiir de zaten ona sunulmuş. Diğeri Verhaeren'e adanmış... (Pestureau'dan (1999) aktaran; Alkan, 2006)

Öte yandan bu kitapta, varoluş biçimi olarak kullandığı erotizm önemli bir yer tutar. *Vian'ın el yazısıyla, Christiane Alanore'un resimlediği Jöleli Şarkılar onuruna düzenlenen davetiye. Resimde yüzünü cinsel organıyla karşı karşıya getirmeye çalışan genç bir kadın (Vian, 2006: 12).* Vian'ı değerlendirirken onun yöntemlerine değinmemiz gerekir. Çünkü onun şiiri bu yöntemler üzerine kurulu bir soyutlamadır.

> Jacques Bens Dille hesaplaşmak, dünyayla hesaplaşmaktır, der. Bunu yapmak için, üç hattâ dört ayrı yöntemle, dili yeniden keşfetmektedir Vian:
>
> – Birinci yöntem, sözcükleri her türlü mecazlı anlamdan arındırmaktır; örneğin, arkadaşlarının ektiği bir adam, kök salar.
>
> – İkinci yöntem, yarı-uydurma sözcükler kullanmaktır; yani bir sözcük ya bambaşka bir anlamda kullanılacak, ya da ufak tefek değ-

şiklerle, yeni bir sözcüğe dönüşecektir. Örneğin, nalbant sözcüğü nalladı bant, bantlandı nal biçiminde kullanılacaktır.

– Üçüncü yöntem, doğrudan doğruya, yeni sözcükler uydurmaktır; yani ya var olan şeylere yeni adlar takılacak, ya da olmayan şeyler adlandırılacaktır; örneğin *Yürek Söken*'deki çiçek adları.

– Dördüncü yöntem, genel olarak sözcük oyunlarına başvurmaktır; Vian'ın engel tanımayan zengin dili, ilk üç yöntemin hiçbiriyle sınırlandırılamayabilir. (Akal, 2002: 9)

Vian'ı yazmaya iten temel nedenlerden birisi kurulu düzene karşı sergilediği derin karşıtlığı ortaya sermek ise, bir diğer neden de kendine özel bir alan açmak, iç gerçekliğini ifade etme yolu yaratmaktır. Gerçek dünyanın düzlüğünden ve sıradanlığından sıkıntı duyan yazara edebiyat ikincil ve düşsel ama kıyasıya yerici ve alaycı bir evren yaratma olanağı sunar; burada konformist alışkanlıkları oluşturan tüm değerler eleştirildiği gibi, edebiyatın kendisi de bu yıkıcı eleştiriden nasibini alır. Bu yıkıcı tavrın aynı zamanda bir yaratma tavrı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şairin *Jöleli Şarkılar*'daki "Victorugo"ya diye başlayan şiiri bu anlamda iyi bir örnek olabilir:

ŞİİR SANATI
Kuşkusuz ki şair
Esinin, kamçılarıyla yazıyor
Kimilerine de kamçı vız geliyor (Vian, 2006: 44)

Yazım kurallarında yaptığı bilinçli değişiklikler yoluyla sözcüklere yeni biçimler vererek, onları ilk ve düz yönüyle ele alıp yeni anlamlar yükleyerek ya da kendi ürettiği sözcüklerle kendi gerçekliğini ifade ederek dili dış dünyanın baskısını kırmak için bir silâh olarak kullanan Vian, katı dilsel gerçekliği reddedip mutlak olanı muhtemel olana dönüştürmeye çalışır. Tüm diğer alanlarda olduğu gibi dil de özgün ve kendi gerçekliğini aktarmaya uygun olmalıdır. Bu yenilikçi arayış kendi olma yolunda kişiye özgürlük ve özgünlük sunacaktır. Ayrıntıda, geniş zaman haber kipi, nesnel anlatı, gerçeğe başvurma (yaşamda) gibi özelliklerle didaktik ve pedagojik bir karakter ortaya koyuyor. Aynı zamanda her cümle genel olarak kabullenilmiş bir görüşün, bir kanının, bir düşüncenin yadsıması, inkârı olarak karşımıza çıkıyor.

SANATSAL YARATICILIKTA SOYUTLAMA VE ÖZDEŞLEYİM: ÖZNE-NESNE İLİŞKİSİ

Soyutlama ve özdeşleyim kavramları genellikle plastik sanatlarda karşımıza çıkan kavramlardır. Ancak soyutlama ve özdeşleyim birer içtepiyse kendi ilkeleri içerisinde tüm sanat dalları için geçerli olmak durumundadırlar. Bu nedenle *Yürek Söken* romanını ve *Jöleli Şarkılar* adlı şiir kitabını soyutlama ve özdeşleyim açısından değerlendirmek mümkündür. Plastik sanatlarda sıkça kullanılan bu kavram disiplinler arası bir bakış açısıyla edebiyata uyarlanması bakımından önemlidir.

Soyutlama ve Özdeşleyim (1983) adlı yapıtında özdeşleyim içtepisinin karşısına soyutlama içtepisini koyan Worringer, yaratma sürecine göre sanat yapıtlarını soyutlama ve natüralizm olarak ikiye ayırmıştır. Bu çalışma içerisinde Lipps'ten ve Rigel'den yola çıkan Worringer'in elde ettiği bakış açısı dikkate alınmıştır.

Soyutlama ve Özdeşleyim kavramları Boris Vian'ın sanatçı kimliğinde ayrı bir anlama bürünür. Çünkü Vian dille oynarken, *Jöleli Şarkılar ve Yürek Söken*'de onun dünyaya kazandırdığı sözde anlamı yıkmayı amaçlamıştır.

Sanatçının kimliği, özne-nesne ilişkisi, özdeşleyim ve soyutlama kavramları bu döngü içerisinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda, Vian'ın romanlarına özne-nesne ilişkisi bağlamında baktığımızda; sanatçı özne konumundaki Vian'ın patafiziksel bir yaklaşım içerisinde olduğunu görürüz. Nesne olarak kadın bedeni imgesi altındaki kendi nesnesini kimi zaman da hayatın gerçekliğini nesne olarak yorumlamasını izleriz. Yaratım sürecinde alımlayıcı özneyi (eleştirmen, izleyici) karşısına almıştır. Örneğin ordu, kilise ve aile kurumuna saldırmıştır. Ancak alımlayıcı özneyi tümden yok saydığını söyleyemeyiz, onun alımlayıcı özne ile ilişkisi gene kendi varlığını ortaya koyması yoluyla ilerlemiştir.

Boris Vian'ın özdeşleyimini, Ferhan Şensoy "Gündeste" adlı şiirinde şöyle ifade etmektedir: Boris Vian diyor ki/ daktiloyla evlisin zaten/ yoksul gönlüm susarak sevgiden yana/ Boris Vian diyor ki/ yalnızlıktır dinimiz/ örneğin bir trende istediğiniz yerde ininiz (Şensoy, 2011: 301). Vian'ın yazma edinimi ile kurduğu özdeşleyim, aynı zamanda toplumun iç dinamikleri olan evlilik ve din kurumlarına yöneltilmiş bir eleştiridir. Diyalektik ilişki içerisinde Vian'ın yapıtlarındaki temel çelişki; patafizik özdeşleyimi toplumsal bir soyutlama ile birlikte taşımasıdır.

Resim, müzik, sinema, edebiyat gibi birçok alanda yaratıcı etkinlik gösteren Boris Vian'ın eserlerinde mizahi üslup dikkat çeker. İlk bakışta Vian'ın cinselliği ve erotizmi kendini gerçekleştirebilmenin başat unsuru

olarak gördüğü düşünülebilir. Ancak soyutlama ve özdeşleyim açısından bakıldığında onun cinsellik ve erotizm vurgusu hümanist bireyciliğin en yalın hali olarak ortaya çıkar.

Soyutlama ve özdeşleyim kavramının temelinde özne-nesne ilişkisi yer almaktadır. Özne-nesne tartışması tarih boyunca felsefi bir sorun olarak güncelliğini yitirmemiştir. Kant özne-nesne ayrımının temeline bilgiyi yerleştirir. Ona göre bilgi aracılığı ile insan doğayı denetlemektedir. İnsan nesneyi bilgi edinmek ve bilgi depolamak amacıyla kullanmalıdır ve ancak bu yolla özne seviyesine yükselebilir. Kendi kendini bilme cesaretini insani bir yükümlülük olarak nitelendiren Hegel, öznenin dünya ile ilişkisini yalnızca bir seyretme işi olarak değerlendirmez, özne kendinden ayrı olarak gördüğü nesnenin oluşumuna katılır. Yani nesnenin oluşumu için özne gereklidir.

Diğer bir yandan idealistler, nesnenin gerçekte özne olduğunu iddia etmiş, maddeciler ise öznenin gerçekte nesne olduğunu savunmuşlardır. Sanatsal yaratımda özne ve nesne kavramlarına kısaca bakacak olursak, burada iki çeşit özne dikkatimizi çeker; sanatçı özne ve alımlayıcı özne. Sanatçı özne yaratmada nesnel ya da öznel bir bakış açısı geliştirerek sanat eserini ortaya koyan kişidir. Sanatçı özne, nesneyle doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içerisindedir. Onun nesneyle doğrudan kurduğu ilişki resmin ontolojik yapısından ileri gelir. Nesneyle kurduğu dolaylı ilişki ise nesneden edindiği bilgileri bilinç ya da bilinçaltı yollarla yaratıcılık sürecinde kullanmasıdır. Alımlayıcı özne ise sanatçı öznenin ürettiği nesneyi izleyen öznedir. Sanat yapıtı alımlayıcı özne ile sanatçı özne arasındaki ilişkiyi kuran nesnedir. Erinç'e göre *Bir sanat eseri ancak alıcısı ile var olabilir* (Erinç, 2009:43). İlk bakışta sanatçı özne nesnenin ve alımlayıcı öznenin efendisi gibi gözükse de, alımlayıcı öznenin niteliği sanat eserinin ve sanatçının kaderini belirleyecek bir öneme sahip olabilmektedir. Dolayısıyla bu iki özne için önem sıralaması yapılamaz, her ikisi aynı zamanda nesne ile kurdukları ilişki içerisinde anlam kazanırlar.

Sanatçı özne, alımlayıcı özne ve nesne (gerek sanat nesnesi, gerek sanatçıya kaynak olan nesne) bir sacayağıdır. Bunlardan herhangi birinde olan değişim, diğerinin konumunu da etkiler. Erinç, sanat eserinin üç temel öznesi olduğunu söyler ve eleştirmen ile izleyiciyi farklı özneler olarak değerlendirir. Fakat, bu varoluşun (bir sanat yapıtının) etkinliği, bu etkinliğin yansıması, bir sanat yapıtının sanat tarihi ve sanat bilim alanlarına katılması, belki de ancak üçüncü süje yani eleştirmenle olanaklıdır (Erinç, 2009: 65). Erinç sanat yapıtına sosyolojik bir bakış açısı ile yaklaştığından eleştirmeni temel özne olarak belirtmesi olasıdır. Bu bakış açısı içerisinde kurgulanan sanat sosyolojisi bağlamında Erinç'in önerme-

si tutarlı görünür. Ancak burada Erinç'in gözden kaçırdığı bir nokta; sanat tarihi boyunca eleştirmenlerin sanat eserini değerlendirme konusunda birçok kez yanılgıya düşmesidir. Bu yanılgı sanat eserinin, sanatçıyı zamana karşı savunması ile farklı bir bakış açısı kazanmakta, böylelikle sanatçının kimi zaman toplumun (alımlayıcı öznenin), kimi zamanda eleştirmen öznenin ötesinde bir öngörüye sahip olduğunu gösterir.

KAYNAKÇA

Akay, A. (2001). *Sanatın ve Sosyolojinin Ruh Hali*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Bozkurt, N. (1994), *Eleştiri ve Aydınlanma* (Felsefe İncelemeleri),İstanbul: Say Yayın, 1994.

Çubukçu, A. (2008), *Diyalektik Materyalizm*, İstanbul:Evrensel Basım Yayın.

Erinç, S. (2009), *Resmin Eleştirisi Üzerine* , Ankara: Ütopya yayınları.

Karayağmurlar, B. (1993), *Sanatsal Yaratıcılıkta Soyutlama ve Günümüz Sanatındaki Yeri*, (Yayımlanmamış) Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Kaplanoğlu, L. (2008), *Özne Nesne İlişkisi Bağlamında Kübizm, Fütürizm ve Dada*, (Yayımlanmamış) Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

Kedik, A. (1996) *Araştırma Uygulama/ Yaratım Sürecinde Özdeşleyim*, (Yayımlanmamış) Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi.

Moran, B. (2007). *Edebiyat Kuramları ve Elestiri*. İstanbul: İletisim: Yayıncılık.

Stalin, J. (1976), *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, Ankara: Bilim ve Sosyalizm yayınları- 4 (6. Baskı)

Şensoy, F. (2011), *Ferhantoloji*, İstanbul: Bilgi Yayınevi

Timuçin, A. (2006), *Estetik*, İstanbul: Bulut yayınları (8. Baskı)

Vian, B. (2002), *Yürek Söken*, (çev: Cemal Bâli Akal), İstanbul: Ithaki yayınları.

Vian, B. (2006), *Jöleli Şarkılar*, (çev: Erdoğan Alkan), İstanbul: Ithaki yayınları.

Vian, B. (2003), *Kızıl Ot*, (çev: Hakan Tansel), İstanbul: İthaki yayınları.

Worringer, W.(1985), *Soyutlama ve Özdeşleyim*, İstanbul: Remzi Kitapevi

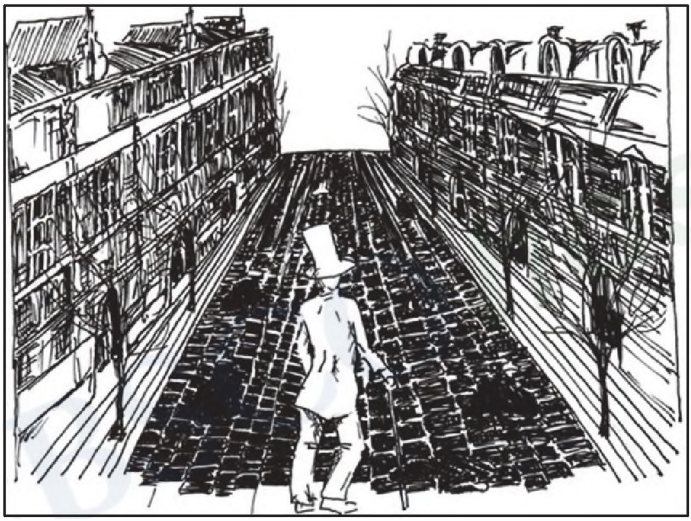
Web Kaynakları:

http://kitap.milliyet.com.tr/karniniza-siki-bir-yumruk-yemeye-hazirlanin/ kitap/haberdetay/ 13.05.2011/1389992/default.htm

http://www.sansursuz.com/makale/jazz-a-vian-ve-boris-vian

http://www.okimdir.com/boris-vian-biyografi.html

Hal-i Pür Melal



“Kierkegaard”

Çizim: Rado Novelinka.

HİÇBİR ZAMAN OLMADIĞI KADAR AĞIRLAŞAN VARLIĞIMIZ

Mehmet Mukadder Yakupoğlu

I

Bu yaşamı bugün olduğundan başka bir şekle dönüştürmek insan türünün elinde midir? Yaşam doğrusu olmayan yanlışlıklar zinciri midir? Hep yanlışlık yapmaya mahkûm muyuz?

İnsanlık tarihine bütünsel bir açıdan bakıldığında insan türünün belirli bir yetkinlik düzeyine hiç çıkamadığını, saçmalıklarını hep düzeltmeye çalışırken perişan olduğuna tanıklık edebiliriz. İnsan türünün sürekli yaptığı yanlışlıkların gene insanlar tarafından düzeltilmeye çalışılması sonucu bütün insanların aşırı yorgun ve bitap bir halde ölüp gittiklerini saptamak pek de zor değildir. Tarihin bir anlamı var mıdır sorusuna bugün rahatlıkla insanlık tarihi varlığın sürekli yorulması ve ağırlaşması sürecinden başka bir şey değildir yanıtını verebiliriz.

Bir insan doğduğu zaman kendisinden önce yaşayan insanların yaptığı yanlışlıkların sonuçlarını üstlenmiş oluyor. Bu nedenle her kuşağın üstündeki ağırlık biraz daha artar. Bugün bu ağırlık insanlar için taşınamaz bir hale gelmiştir. Dünya üzerinde öyle bir gerginlik vardır ki her insan bu gerginliği bir parça azaltma yoluna gitmelidir. Yoksa bu gerginlik tüm yeryüzünü kaplayacak ve bu şekilde yaşam kendiliğinden olanaksız hale

gelecektir. Bu konuda bir örnek vermek isterim: Ülkemizde bayramların başlangıç ve bitiş günlerindeki trafik sıkışıklığı, biz insanların bugüne kadar yaptığı yanlışlıkların bir sonucudur ve her kuşak bu yanlışlıkları artırarak sürdürecektir. Otomobillerin, otobüslerin içine sıkışmış milyonlarca insan uzun bir süre trafik sıkışıklığına maruz kalarak ağırlaşmakta ve bataklığın içine biraz daha sürüklenmektedir. İnsan türü bilinçli davranarak bunun önüne geçebilir mi? Geçebilir gibi bir izleniminiz olabilir ama bu izlenim yaşamın devinimine uymamaktadır. Yaşamın gidişatı insan türünün yok oluşuna programlanmıştır. Bu programın içinde insanın aşırı iyimserliğinin yarattığı boşuna bir çaba da bulunmaktadır. Bütün insanlar mutlu olacakları yanılsamasını yaratan içgüdüsel bir güce sahip olarak bu dünyaya gelirler. Ama insanlar büyüyüp olgunlaştıkça bunun kocaman bir aldatmacadan başka bir şey olmadığını fark ederler. Bu fark edişten sonra insan yaşlanmaya ve ağırlaşmaya başlar. Umutsuzca tüketir, yer, içer. Aslında her insanın yaşamı birbirine benzer ama insandaki kendini beğenmişlik duygusu ona kendi yaşamını diğerlerinkinden daha iyiymiş gibi gösterir. Bütün insanlar aynı iyimserlik duygularıyla bir gün mutlu olacaklarına inanırlar ama yalnızca bazı mutlu anlarla yetinmek zorunda kalırlar. Her insan için mutlu anlar vardır ve o anlar geçer gider. Yığınlaşan ve bataklığa gömülen insan türünün hangi mensubu uzun süreli bir mutluluğu yakalayabilir ki?

Yetkinliği genel olarak kabul edilen eserlerde insanlık için bir çıkış yolunun var olup olmadığı sorusuyla sıklıkla karşılaşırız. Düşünürler insanlığın özündeki olumsuzluğu saptar gibidirler ama bunu açıkça dile getirmek istemezler. Örneğin Kierkegaard'ın *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde insan kaçınılmaz olarak umutsuzluğa düşer ve sonrasında ilahi bir güç yani Hıristiyanlık inancı onu bu durumdan kurtarır. Simone Weil de hayatın dayanılmaz trajedisini, Tanrı'nın lütfuna mazhar olmak için geçilmesi gereken bir evre olarak açıklar. Bu iki düşünür de varoluş trajedisini bir gereklilik olarak kabul ederler. Ama işin ilginç yanı ikisi de Tanrı'mn var olup olmadığı konusuna hiç girmezler ve zaten onun varlığını kabul etmenin dışında bir olasılığın olmadığını bize hissettirirler. İnsanın varlığını sürdürmesi zaten Tanrısal bir gücün tezahürüydü ve var olduğumuza göre bunu tartışmak bile söz konusu olamazdı. Ama önümüze bir ahlâki varlık olarak buradaki yaşama nasıl katlanacağımız sorunu çıkıyordu. Hem Kierkegaard ve hem de Simone Weil insanın içinde var olduğuna emin oldukları Tanrısal gücü nasıl bulacağımız konusunda bize rehber olmaya çalışmışlardır. Bu gücü bulabilmek için öncelikle bu dünyada mutluluk arayışından vazgeçmemiz gerekiyordu. İşte burada hepimizde bu görüşe karşı içgüdüsel bir direnç kendiliğinden ortaya çıkıyor.

Mutlu olmayacaksak ve bu dünyadaki nimetlerinden mahrum olacaksak bu hayat tam bir işkenceye dönüşecektir.

İşte bu direnç insanlık türünü her gün daha büyük çıkmazlara sürüklemektedir. Hiç birimiz Kierkegaard veya Weil gibi düşünmeyi ve davranmayı kabul etmiyoruz. Dinî inanç gereği bir iyilik veya bir fedakârlık yaptığımızda hemen bir ödül bekliyoruz. Bu ödül gelmediğinde inancımız içtenliğini yitirip, diğer insanları kandırma aracına dönüşüyor. Örneğin politikacıların dinî inancı kullanarak her türlü maddi imkâna erişmesi böyle bir süreçtir. İnsanın biyolojik yapısı zevke programlıyken, varoluşsal yapısı anlama, sonsuzluğa yöneliktir. Bu ikili yapı insanlık tarihini patolojik ve kaotik bir sürece sürüklemiştir. Bugünün bilinçli insanı türün bu çıkmazlardan kurtulamayacağına emindir. Bu nedenle "yaşa ve öl", gerisini düşünme anlayışı en etkili yaşam tarzı olmaya devam ediyor.

İnsanlık için bütünüyle bir aydınlanma çağı olmamıştır. Yalnızca aydınlanmaya çalışan bir avuç insan çıkmıştır ortaya. Onlar da anlaşılamayarak kaybolup gitmişlerdir. İnsan türü kendi dışında oluşmuş düzenleyici bir gücün kurduğu yapıya bağlı olarak otomatik bir yaşamı sürdürmektedir. Bu düzene hiç müdahale edemiyoruz. Bize kilitlenmiş gibi görünen türün yaşam sistemi bu güç tarafından başka bir unsurun eklenmesiyle tekrar işler hale geliyor. Bizler de boşuna yorulmuş oluyoruz.

İnsan türünün yönetimini elinde tutan bu güç nedir? Hayatımız sona erdiğinde bu güçle karşılaşacak mıyız? Yoksa bu sorunun yanıtını alamadan sonsuza kadar yok olup gidecek miyiz? Veya tekrar tekrar dünyaya gelip bu gücü tanımaya çalışarak boşuna yorulmaya devam mı edeceğiz? Sonsuza kadar yok olmak mı yoksa sonsuza kadar bu dünyaya veya bu evrene gidip gelmek mi? Yanıtı olmayan sorular bunlar. Ama sormaya devam edeceğiz.

II

Çaresizliğimiz bize özgürlüğün kapılarını açar ama bu özgürlük metafiziksel boyuttadır. Şimdi kendi varoluşumuzun ne tür bir metafiziğe içkin olduğunu açıklama zamanı gelmiştir.

Yaşamın evreleri arasındaki derin farklar kendimizi tanımayı zorlaştırır. Çünkü arzunun deviniminin maddesel temeli hormonlara dayanır. Hormonlardaki değişimler yaşamı deneyimleme biçimini değiştirir. En sonunda her şeye kayıtsız bir ruh hali en baskın psikolojik durumdur. Günler geçiyor ve yaşlılık denilen nihai evreye giriyorum. Her şeye hayır diyebilirim ve hiçbir şey istemeyebilirim. Ama boşluğa nasıl katlanabilirim?

Varlığımızın her zaman yaşamın dışına taşması, maddi güce tapmanın ne kadar anlamsız olduğunu gösterir. Çünkü maddi dünya yalnızca yaşamı iyileştirme gücüne sahiptir. Varlığımız ise yaşam ne kadar iyileşirse o kadar çok yaşamın dışına taşar. Bundan çıkan en önemli sonuç, paranın varlık sorununu daha belirgin hale getirmenin dışında bir gücü yoktur. Çünkü yaşam sorunları her zaman varlığımızın taşkınlığının ortaya çıkmasını engeller.

Bir yere doğru gitmiyorsun! Her zaman bir daire çiziyorsun! Fasit bir daire veya diğer bir anlatımla kısırdöngü. Gün başlıyor ve kendi üzerine kapanıyor. Bilinç açılıyor, günlük uyanıklık süresini tamamlıyor ve kapanıyor. Yaşam iç içe çizilen dairelerden oluşuyor. En sonunda merkezde bir nokta, yani ölüm.

Bu dünyanın dışından gelecek bir açıklamayı bekliyorsun. Bu açıklamanın gelmeyeceğinden emin olduğun için mitolojik kurgulara kapılıyorsun. Her kurgu yaşamını daha büyük bilmecelere sürüklüyor. Neden olduğun sorulara boşuna yanıt arıyorsun.

Dünya üzerindeki milyarlarca insanın her biri kendine özgü bir yaşamı sürdürür veya sürdürmek zorunda kalır. Farklı yaşamlar ortak alanda törpülenir ve bu törpü sonucunda her insanın hayatı neredeyse diğerinin tıpatıp bir kopyası haline gelir. Bu nedenle aşırı toplumsallaşma bireyin kendi farklılığını hissetmediği bir aynılaşma sürecidir.

Bazen kendi mağarasından çıkan insanlara rastlanır. Bu insanlar bir süre toplumda özgün bir renk olarak algılanır ama bu özgünlük daha sonra kaybolmaya yüz tutar. Kendi olmak isteyen insanların toplumla aralarında bir mesafeyi sürekli korumaları gerekir.

Hepimiz sanki bu dünyada bir işimiz varmış gibi görünmek için olağanüstü bir çaba gösteriyoruz. Ama ölen kişinin ardından sürdürülen yaşam tarzımız o kişinin bu dünyada hiçbir işinin olmadığı ve ölümüyle de bu dünyanın bir kaybı olmadığını gösteriyor. Bu da kendi ölümümüzün de sessiz sedasız bir şekilde olacağının ve bu dünyanın kayıtsızca kendi ekseni çevresinde dönmeyi sürdüreceğinin çürütülemez bir kanıtı oluyor. Depresyon adını verdiğimiz ruhsal durum tam anlamıyla varoluşsal gerçeğimizin özüdür. Depresyon ruhsal bir bozukluk olmayıp aksine depresif olmamak ruhsal dengesizliği gösterir. Gereksiz olduğumuzu bile bile büyük bir coşku içinde olmamız kadar patolojik bir durum olabilir mi?

O halde niye varız? Kozmosta içinin doldurulması gereken bir boşluk insan türünün varlığını gerekli kılmış olabilir. Türün bütünsel olarak kozmosta bir yeri olduğundan kuşku duymuyorum. Yoksa doğal dürtüler bu kadar çok sayıda insanın dünyaya gelmesine yol açamazdı. Evrenin dün-

yaya, dünyanın doğa düzenine ve doğa düzeninin de insan türüne gereksinimi var.

Hem ruhsal ve hem de fiziksel bozuklukların içinde çırpınan insanların yalnızca yaşamanın bile bir mutluluk kaynağı olduğunu düşünmelerinin nedeni doğa düzeninin insan türünün yok olmasına hiçbir şekilde izin vermemesidir.

Zaman zaman içine düştüğümüz bilinemezlik çukurunun içinde çırpınırken doğa düzeni bize kendini sunar. İnsan doğanın bu vericiliğinden aldıkları güçle bilimi yaratmış ve bütün gizemi bu bilimsel araştırmalar yoluyla çözeceğine inanmıştır. Gizemi çözemedikleri anda yeniden dinsel dogmalara ve mitlere geri dönmüştür. Bilim ile din arasında gidip gelen insanlık türü bugün bu savaştan yorgun düşmüştür. Artık her şeyiyle karmakarışık hale gelen bir yaşam biçimi vardır. Ele avuca sığmaz düşünceler bütün toplumları sarmıştır. Düşünce sistemleri yerle bir olmuş, onun yerine kaotik ortamın neden olduğu akıl almazlıklar ve duygular her tarafa saçılmıştır.

Doğa düzeni neden düzensizliğin zirvesi olan insan türüne gereksinim duymuştur? Bunun tek yanıtı olabilir: Düzenli doğa kendi başına kaldığında devinimsizliğe doğru giderek yenilenmeyecek ve böylece yok olup gidecekti. Düzensiz insan türü sürekli olarak doğa düzenini bozarak onu her zaman yeni bir düzen kurmaya zorlamıştır. İnsan-doğa ilişkisinin bütün dinamizmi bu diyalektik ilişkiden kaynaklanmaktadır.

İnsanlık tarihinin küçücük sıradanlıklarla dolu olduğunu fark etmek zor değildir. Ancak çevremizdeki insanlarla yaptığımız tartışmalarda herkesin kendi egosuna daha çok yaslandığını ve bunun hiçbir geçerli nedene dayanmadığını görebiliriz. Peki, bu insanlar nerede hata yapıyorlar ve kendilerini değerlendirmede yanlışa düşüyorlardı? İnsanı temel alan soruları çoğalttığımızda bu insanlar kısmi bir görüşün mahkûmları olduğunu görebiliriz. Örneğin sosyolojik, ekonomik verilere saplanıp kendilerini varoluşsal sorgulamadan bağımsız tutabilirler. Ben, diyorum, şu anki tarihsel, sosyal ve ekonomik koşullarda üzerime düşeni yaptım ve yapıyorum o halde insanlığın ilerlemesi yolunda benim de olumlu bir katkım var! En önemlisi dâhil oldukları oluşumun küçücük ve böceklere has yanı fark edilmemektedir.

İlk yapılması gereken cesaretle insan türünün ne olduğunu sormamız ve bu neliğin içindeki payımızı hiçbir yanılsamaya izin vermeden açığa çıkarmamızdır. İnsanlar hep birlikte türü iğrenç bir yaşama mahkûm etmektedirler.

İnsana anlamlı bir hayat sürme olanağı verilmiştir ama insanların büyük bir çoğunluğu anlamsızlığı seçmişlerdir. Boşu boşuna yaşanan küçü-

cük hayatlar her birimizi çılgına çevirebilir. Bir böcek gibi yaşa ve bir böcek gibi öl. Herkesin farkında olmadan yaptığı böyle bir şey.

Uzayıp giden içi boş sohbetlerle dolan yaşamımız birdenbire mutlak bir sessizliğe gömülüyor. Hayatın boyunca ne yaptın küçük adam? Nietzsche'yi hasta eden insan türüne özgü bu sıradanlık tam da dayanılmaz bir böbürlenişe yol açıyor. Çevremiz birdenbire büyük adamlarla doluyor. Hayranlıklar, alkışlar, bu içi kof olan bu büyük adamların akıl almaz ölçüde zarar verici eylemlerine neden oluyor. Bu büyük adamların tarihe yön veren saldırganlıkları kitleleri harekete geçirerek yaratıcı, yüce eylemlerin ortaya çıkma olanaklarını tümden yok ediyor. Bize itaat etmeyene hiçbir eylem şansı tanımayız. Tüm baskı araçlarını sizin üzerinize salarız ve sizde hiçbir hayal, düşünce kırıntısı bırakmayız. İşte böcekleştirme eylemi budur.

Başta kendimizin sahibi değiliz. Küçük bir zaman dilimini yaşadıktan sonra kendimizi hiçliğin karanlığına bırakmak zorundayız. Hiçlikten çıkıp uyandığımızda belleğimiz sağlıklı çalışıyorsa bıraktığımız yerden yaşamı sürdürürüz. Varlık ile hiçlik arasında gidip gelen bu yorucu varoluşumuza nesnelere sahip olma yoluyla bir güç kazandırdıklarını zanneden bir insan grubu vardır: Kapitalistler her şeyin sahibi olmak isterler ama bu tam da bir yanılsamanın ötesine geçmeyen bir iştah fazlalığıdır. Aslında hiçbir şeye sahip olunamaz, çünkü sahip olma duygusu varoluşsal özdeki bir deformasyonun sonucudur. Gerçekte böyle bir duygu yoktur, çünkü bu duygunun dayanabileceği bir gerçeklik yoktur. Gerçekte yalnızca varlık vardır. Nesneler ise varlığa yalnızca eşlik ederler. Nesnelere sahip olmaya çalıştığınız zaman onlar sizin bilincinizi ele geçirir. Varlığınız donuklaşır, nesnelleşme sürecine girer.

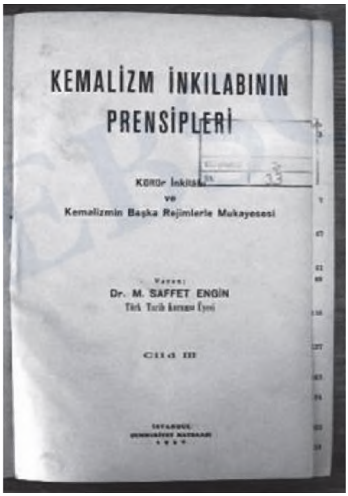
Dünya üzerinde anlamsızca dönüp duruyoruz ve kendi hayal gücümüzü zorlayarak yarattığımız Tanrı'dan medet umuyoruz. Ve onu hissettiğimiz yanılsamasına kapılıyoruz. Hiçbir umut yok nihilizmin o vazgeçilmez boşluğundan başka.

Bitip giden, hiçliğe gömülen günler. Bunların toplamından size kalan nedir? Hep aynı anlamsızlığı yaşamaya inat etmekle kendiniz olma duygusunu her gün biraz daha kaybedersiniz. Ve öldüğünüz gün, ölen siz olmazsınız.

KENZ



Yakup Kadri Karaosmanoğlu





Sol Alt: Şeref Aykut, *Kamâlizm*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2008.

Sağ Alt: Arın Engin, *Kemalizm İnkilabının Prensipleri*,
Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1938.

KEMALİZM: TÜRKİYE'DE RESMÎ İDEOLOJİNİN KAVRAMSAL TARİHİ (1919-1939)

Aytaç Yıldız*

Kemalizm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu zihniyetini anlatmak için kullanılan temel bir kavramdır. Kavramın içeriğine ve sınırlarına ilişkin zaman içerisinde farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Kimi yaklaşıma göre Kemalizm "bir ideoloji değil, tarihsel bir olay"dır;[1] kimi yaklaşıma göre "hegemonik bir söylemdir"[2], kimine göre ise Atatürk'ün düşünceleri ve yaptıklarının toplamıdır. Gene kimi bakış açısında Kemalizm 1930'dan sonra Mustafa Kemal'in düşüncelerinin sistemleştirilmiş haliyken[3], bir başka yaklaşımda "bütünlüklü, sistemli bir siyasal ideoloji"[4] şeklinde nitelendirilmektedir. Yaklaşım farklılıkları ne olursa olsun, genel olarak Kemalizm'in Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş felsefesinin ana sembolü olduğu noktasında varılmış bir mutabakattan söz etmek mümkündür.

Bugüne değin Kemalizm'i ele alan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda genel olarak 1923'ten sonra yapılan reformlar ile 1930'lu

* Y. Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.

[1] Niyazi Berkes, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz-2,* Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1997, s. 24.

[2] Nur Betül Çelik, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C. II: Kemalizm*, Ahmet İnsel (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 75-91.

[3] Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 133.

[4] Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, C. 3: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 21.

yıllardaki siyasal ve toplumsal gelişmeler odağa oturtulmuştur. Saltanat ve hilafetin kaldırılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Tevhid-i Tedrisat kanunu, alfabe değişikliği ve medeni kanun transferi gibi köklü inkılâplar, laiklik, demokrasi ve batılılaşma gibi üst başlıklar etrafında tartışılmıştır. Keza 1930'ların çok partili yaşam denemesi, Türk tarih tezi ve dil tezi, ekonomide devletçilik ve parti-devlet bütünleşmesi gibi önemli olaylar da derinlemesine irdelenmiş ve Kemalizm'i anlamlandırma yolunda veri olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu incelemelerde Kemalizm, ülkenin siyasal rejiminin ve kurucu zihniyetinin ne olduğu, nasıl tasarlandığı ve nasıl işlediğinin açığa çıkarılması sürecinde değinilen önemli bir ifade işlevi ile tebarüz etmiştir. Elinizdeki makale ise bu yaklaşımların dışında, Kemalizm'i bir başka açıdan, salt bir kavram olarak ele almaktadır. Makalenin amacı, 1919-1939 yılları arasında Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iradesinin sembolü olarak Kemalizm'i, bir kavram olarak ele alıp, bu kavramın doğuşu ve yükselişini göstermektir. Önceki çalışmalardan farklı olarak, bu çalışmada cumhuriyet reformlarının ve diğer yeniliklerin bir analizi yapılmayacak; siyasal rejimin içeriği ve özelliklerine dair herhangi bir tartışma yürütülmeyecektir. Aksine Kemalizm kavramının bizzat kendisi merkeze alınacaktır. Bunu yaparken de kavramın tarihsel gelişiminde kazandığı farklı anlamları ya da anlam değişmelerini ortaya koymak hedeflenmektedir. "Kemalizm kimin tarafından, hangi şekillerde ve bağlamlarda kullanılmıştır?", "hangi algılama ve anlamlandırma süreçlerinin nesnesi olarak konumlanmıştır?", "önemli kavramsal dönüşümler yaşamış mıdır?" gibi bazı temel sorular eşliğinde, amaçlanan hedefe dönük analizler yapılmıştır. Öte yandan önceki çalışmalar genellikle Atatürk'ün *Nutuk*'una, bazı hukuksal düzenlemelere ve resmî belgelere dayanarak gerçekleştirilmiştir. Oysa bu yazıda, sadece kavramın oluşumuna birinci dereceden müdahil olan bazı aydınların metinleri ve fikirleri dikkate alınmış ve resmî belgeler dışarıda bırakılmıştır.

Ancak bu yazının sınırları ve kapsamı gereği, analiz için belirli sayıda yazı ve kitap seçilmek durumunda kalınmıştır. Gelgelelim seçilen kaynakların önemi ve temsil gücü göz önüne alındığında, belirtilen amaca matuf bir tartışma yürütmenin mümkün olduğunu söylemek gerekir. Bu bağlamda çalışmanın birinci bölümünde Kemalizm'in doğuşu ve siyasal literatüre girişi sunulmaktadır. İkinci bölümde Türkiye'de kavramın gündeme gelişi 1929-1934 arası dönemde Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Ahmet Cevat gibi dönemin önemli üç isminin metinleri üzerinden gösterilmektedir. Üçüncü bölümde ise 1935-1939 yılları arası ilk defa Kemalizm başlığı ile basılan üç telif kitap incelenmektedir. Böylece 1919-1939 arası

dönemde kavramın tarihsel gelişimi, seçilen metinler üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

KAVRAMIN DOĞUŞU

Kemalizm kavramının ortaya çıkışı Mustafa Kemal'in siyasi ve askerî kişilik olarak tarih sahnesinde öne çıkmasıyla paralellik arz eder. I. Dünya Savaşı ertesinde Anadolu'nun işgal edilmesi ile başlayan Milli Mücadele'nin kısa sürede lideri haline gelen Mustafa Kemal'in askeri ve siyasi gücü ve etkisi arttıkça, ismi de daha fazla işitilmeye başlanmıştır. Gerçekten de Sivas ve Erzurum kongrelerinden sonra bu durum iyiden iyiye belirginlik kazanmış ve ilk defa 1919 sonlarında Kemalist ibaresi literatüre girmeye başlamıştır. İngiliz Lord Curzon o günlerde Anadolu'da istihbarat faaliyeti yürütmekte olan yeğeni Albay Alfred Rawlinson'a Aralık 1919 tarihinde yolladığı mektupta, ondan "Mustafa Kemal'i tekrar görüp, Kemalistlerin nasıl barış şartları elde etmeyi umduklarını" anlamasını istemiştir.[5] O dönemde "Kemalist" ibaresi ile kastedilen, Anadolu'da yürütülmekte olan mücadelenin sivil ve askerî unsurlarıdır. "Kemalist" kavramının yanında ona eşlik eden yan-kavramlar "asiler", çoğu zaman da "milliyetçiler" gibi ibarelerdir. Mesela Fransız *Le Temps* gazetesi bu hareketi anlatmak için "Türk milliyetçileri" ifadesini kullanmaktadır.[6]

Milli Mücadele gelişme kaydettikçe Mustafa Kemal'in ve buna paralel olarak kavramın kullanımı artmıştır. *Journal des Débats* Ekim 1920'de "Kemalistler, Kafkaslar ötesindeki Bolşeviklerle birleşmek arzusunda"[7] demekte, birkaç hafta sonra bir İngiliz yönetici "Kemalistler Ermenistan'ı işgal ettiler, hareketlerinin başarısına olan güvenleri her zamankinden daha büyüktür"[8] cümlesini kurduktan sonra Ankara'daki Meclis'i kastederek "Kemalist hükümet"[9] ifadesini kullanmaktadır. Şubat 1921'de İşgal altındaki İstanbul'da görevli subaylardan Horace Rumbold günlüğüne "İstanbul, Kemalist sempatizanlarıyla dopdolu" diye not düşmüştür.[10] Rumbold'la aynı dönemde İstanbul'da bulunan Ahmet Kemal Üçok, 1932' de yayımladığı hatıra kitabında "İstanbul henüz ecnebi işgalinde bulunduğu sırada, Kemalistler (Mustafa Kemal Paşa hazretlerinin teşkilatına

[5] Gotthard Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 148.
[6] *Le Temps*, 11.12.1919, Akt., Yahya Akyüz, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s.154.
[7] *Journal des Débats*, 23.10.1920, Akt., Yahya Akyüz, *a.g.e.*, s. 171.
[8] Gotthard Jaeschke, *a.g.e.*, s. 157.
[9] Gotthard Jaeschke, *a.g.e.*, s. 158.
[10] Gotthard Jaeschke, *a.g.e.*, s. 161.

veya ona taraftar olanlara Beyoğlu mehafilinde verilen isimdir) tarafından..."[11] şeklinde bir cümle geçmektedir. Anlaşıldığı üzere Mustafa Kemal ve ondan mülhem "Kemalist" kavramı, kısa sürede özellikle yabancılar arasında yaygınlık kazanmış durumdadır. O kadar ki *The Times* gazetesi, İzmir'in işgal altında olmayan bölgesini "Kemalistan" olarak adlandırmaktaydı.[12]

1921 yılının sonlarına gelindiğinde kavramın, sadece gazete yazıları ve resmî yazışmalarla sınırlı kalmayarak kitaplara da girmeye başladığı görülmektedir. Fransız E. Altiar'ın kitabında "Fransızların önündeki yollardan biri, Kemalistlerle bitmez tükenmez ve boş görüşmelerle çözüm aramak"[13] ifadesi yer alırken, gene 1922'de Paris'te yayımlanan bir kitapta sık sık "Kémaliste" sözcüğü geçmektedir. Aynı kitapta bu kez Kemalizm kavramının da kullanıldığı görülmektedir. Kavramın kullanılmasındaki amaç, basitçe Ankara'daki yeni yönetime işaret etmek olsa da, "izm" olarak kullanıma girmeye başlamış olması dikkat çekicidir.[14] 1922'nin sonlarına doğru gene Kemalizm kavramının yabancı bir dergide kullanıldığı görülür. Jacques Bainville adlı gazeteci, köşesinde "Böyle giderse, Mustafa Kemal başta olmak üzere Kemalizm'in aklı başında ve yetişmiş adamları..."[15] ifadesini kullanmaktadır. Kemalizm kavramının bir sözcük olarak doğuşu ve dolaşıma girmesi böylece 1919-1922 yılları arasında başlamıştır.

Bu bağlamda altı çizilmesi gereken ilk husus, Kemalizm gibi bir kavramın Batılıların dil ve gramer yapılarının tabiî bir uzantısı olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Örneğin İngiliz ve Fransız toplumunda bir kimseye "ad"ı ile değil "soyad"ı ile hitap ediliyor oluşu belirleyici bir öneme sahiptir. Nasıl ki "Marksizm" Karl Marx'tan, "Bonapartism" Napoléon Bonaparte'tan, "Darwinizm" Charles Darwin'den türetilmişse, "Kemalism" de Mustafa Kemal'in soyadından türetilmiştir. İkinci olarak buradaki "ist" ya da "izm" kısmı belirli bir özgün eylem, durum veya düşünceye işaret etmektedir. Görüldüğü kadarıyla Kemalist ya da Kemalizm kavramları, henüz bir özgün düşünce ya da ideolojiyi anlatmaktan uzaktır. Burada daha ziyade, belirli bir eylem ve durumu anlatmak için kullanılmak-

[11] Ahmet Kemal Üçok, *Görüp İşittiklerim*, Okuyan Adam Yayınları, Ankara, 2002, s. 45 (ilk baskı, 1932).
[12] Gotthard Jaeschke, *a.g.e.*, s. 93.
[13] E. Altiar, *Le Problème de la Cilicie et l'Avenir de la France au Levant*, Paris, 1921, Akt., Yahya Akyüz, *a.g.e.*, s. 202.
[14] Ömer Kazım, *Angora et Berlin*, l'édition Universelle, Paris, 1922, s. 103. Kemalizm kavramının içinde geçtiği özgün metindeki ifade şöyledir: "Et, dans son empressement à prendre le parti du kémalisme, le journal...".
[15] *L'action française*, 01.11.1922, Akt., Yahya Akyüz, *a.g.e.*, s. 332.

tadır. Bu da büyük bir imparatorluğun yıkıntıları altında işgale uğramış bir topluluğun tekrar ayakları üzerinde durması sürecinde ve özgürlük mücadelesinde liderlik sergileyen birinin şahsı ile ilişkilendirilmektedir.

Cumhuriyet'in ilânına kısa bir süre kalmışken, Ankara'ya Mustafa Kemal'le görüşme yapmak için gelen İngiliz gazeteci Grace Ellison, onunla yaptığı konuşmaları aktarırken diyalogun bir yerinde Mustafa Kemal'e dışarıda çokça kullanılan "Kemalist" ibaresi hakkındaki düşüncesini sorar. Aldığı cevap şöyledir: "Bu sözcük hareketin ruhunu anlatmıyor. Ben ölsem de yaşasam da hareket devam edecektir". Ellison "Mustafa Kemal 'Kemalist' sözcüğünü işitmekten hoşlanmıyor" diye ekler.[16] Ellison'un 1923 yılında yaptığı bu tespit yerinde görünmektedir. Gerçekten de o dönemde ne Mustafa Kemal ne de onun yakın çevresi ve arkadaşları "Kemalist" ve "Kemalizm" gibi kelimelere itibar etmişlerdir. Cumhuriyet'in ilânını izleyen ve radikal reformların bir bir hayata geçirildiği ilk yıllarda da Kemalizm kavramı, Türkiye'nin siyasal ve entelektüel mecrasında fazla bir ilgi uyandırmamıştır. Fakat Mustafa Kemal'in "işitmekten hoşlanmadığı" Kemalizm ibaresi, devletin temel prensiplerini tanımlayan bir ana kavram olarak 1935'te resmen parti programına dâhil edilecektir.

Türkiye'de Kavramın Yükselişi

Kavramın Türkiye'de gündelik siyasetin gündemine gelişi ve kullanıma sokulması 1929-1930 yıllarında başlamıştır. Daha sonra bilhassa ikinci çok partili hayata geçiş denemesi ve Menemen olayının ardından, devletin kendini halka anlatamadığı ve inkılâpların havada kaldığı yolundaki kanaatlerin artması neticesinde, rejimin belirli bir çerçeveye ihtiyaç duyduğu ve sistematize edilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bunun en açık göstergesi, 1931 yılında toplanan parti kongresinde ilk defa "6 Ok" olarak bilinen rejimin ilkelerinin sistematik biçimde yazılarak parti tüzüğüne eklenmiş olmasıdır. Bunu, dil ve tarih alanındaki yoğun çalışmalar ile halkodaları ve halkevleri gibi örgütsel faaliyetler izleyecektir. Bütün bu gelişmeler esnasında, bir kavram olarak Kemalizm hem içerik hem de biçim açısından yeni tanımsal çerçeveler elde ederken aynı zamanda pasif ve ikincil bir niteleme olmaktan çıkarak belirleyici ve etken bir konuma yükselecektir. Burada aydınların kavramı gündelik basında ya da süreli yayınlarda sıkça işlemeye başlayarak politik alana çekmiş olmalarının ve her yönüyle bir ideoloji ihtiyacının hâsıl olduğuna dönük vurgularının önemli rol oynadığını belirtmek gerekmektedir.

---

[16] Grace Ellison, *Ankara'da Bir İngiliz Kadını*, çev. Türkan Andaç, içinde, İlk Meclis'in Perde Arkası, Ö. Andaç Uğurlu (ed.), Örgün Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 559.

Kemalizm kavramını belirli bir siyasal amaç ve yönelime atfen ilk defa kullanan kişi Yakup Kadri'dir. Milliyet gazetesinin "Gazi'nin en büyük eseri hangisidir?" başlığı ile yaptığı ankete, kendi köşesinde cevap veren Yakup Kadri yazısına başlık olarak "Kemalizm" ibaresini tercih etmiştir.[17] "Bu memlekette politikanın, rejim ve idare sistemi umdelerinin fevkinde, bir *Kemalizm* mezhebinin kök budak salması lazımdır" diyen Kadri, hattâ bu mezhebin kendine ait bir *mabedi* ve bir *kitabı* olması gerektiğini yazar.[18] Kavramsal açıdan daha geniş yaklaşabilmek için öncelikle yazıdan ilgili paragrafları aktarmak gerekmektedir:

> Rusya'da *Marksizm* ve *Komünizm*'den başka bir de *Leninizm* mezhebi vardır. Gündelik politika haricinde yaşayanların –yani asıl milletin, halkın– inandığı inkılâp prensibi budur… Günün birinde belki komünizm geçirmekte olduğu birçok istihalenin neticesinde büsbütün başka bir şekle girecektir. Fakat bunun babası, banisi olan adam'ın mezarı büyük inkılâp prensiplerinin yegâne kaynağı ve büyük inkılâpçıların yegâne ziyaretgâhı olarak kalacaktır. Fransa'da her imparatorcu *Bonapartisttir* fakat her Bonapartist imparatorcu değildir ve Napolyon ancak bu böyle olduğu içindir ki insaniyet tarihinin göbeğinde yarım ilâhlar ile bütün ilâhlar arasında yatıyor. Gaziyi bekleyen *ebediyet* böyle bir ebediyettir. O bizim malımız olduğu kadar insaniyetin de malıdır. Tarih-i umumide Türkiye faslından hariç, ayrı ve başlı başına bir *Mustafa Kemal* faslı açıldığını şimdiden görüyoruz.
>
> Onun içindir ki bizim de umumi hayatımızda başlı başına, her umdeden, her siyasi mezhepten ayrı bir *Kemalizm* faslının açılması ve bunun insani ve vicdani bir iman haline girmesi lüzumu pek tabiidir.

Gazete'nin anket sorusunu aslında "Gazi'nin en büyük eseri bizzat kendi varlığıdır" cevabı ile yanıtlamış görünen Yakup Kadri'nin Kemalizm kavramını kavrayış biçimi dikkat çekicidir. Görüldüğü üzere yazar Kemalizm'i bir tarikat ve mezhep olarak telakki etme yanlısıdır. Bu nedenle de kavram burada bir teolojik bağlam içerisine oturtulmuş durumdadır. "Mezhep" kelimesi "tutulan yol, takip edilen fikir" anlamlarına gelse de, Kadri'nin burada sözcüğü sözlük anlamı ile değil tarihsel anlamıyla kullandığını söylemek gerekir. Çünkü Kemalizm mezhebi için özel bir "ma-

---

[17] Yakup Kadri, "Kemalizm", *Milliyet*, 28.06.1929. Bu arada Milliyet'teki bu yazıyı o sırada Paris'te sürgün hayatı yaşayan Dr. Rıza Nur okuduktan sonra, günlüğüne şunları yazmıştır: "Yakup Kadri, Gazi'sini methediyor. *Kemalizm* diye bir kelime icat etmiş. Yani Gazi'sinin işleri mühim bir felsefe ve meslekî, edebî, ilmî ve fennîdir. Kemalizm mezhebi diyor. Adeta bir din …", Dr. Rıza Nur, *Cumhuriyet Devrinin Perde Arkası*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 237.

[18] Buradaki italik kelimeler, yazının orijinalinde de bu şekilde yazılmıştır.

bet" ve bir "kitap" da önermektedir ki, tarihsel bağlamı içerisinde düşünüldüğünde yazarın referansının dinî bir içeriğe tekabül ettiği rahatlıkla söylenebilir. Bunun yanında yazarın kavramı kullanabilmesine ve bu şekilde tanımlayabilmesine imkân veren olgunun, dönemin politik atmosferi ile yakından ilgili olduğu da belirtilmelidir. Napoléon Bonaparte ya da Lenin gibi, kendi kişilikleriyle devrimlerinin pratikte özdeşleşmiş olduğu isimlerle Mustafa Kemal'i yan yana getirmek, erken 19. yüzyıl Avrupa'sında ve Sovyet Rusya'da olduğu gibi, Türkiye'de de yaşanan dönüşümün ve inkılâpların bütünüyle bir tek kişi ile özdeşleştirilmesi sonucuna ulaşmaktır. Bu sonuç, analojiyi devam ettirmek suretiyle Kemalizm gibi bir kavramın kullanılmasının gerekliliği talebi ile sonuçlanmıştır.

Kavrama temas ettiği bir başka makalesinde ise bu kez Yakup Kadri "Kemalizm tarikatı" ibaresini kullanmıştır.[19] Yazısında Menemen olayının önde gelen figürlerinden Derviş Mehmed'in, kendisine dinî taraftar bulmak için nasıl da cansiperane çalıştığından ve ateşli nutuklar verdiğinden bahseden Kadri, Kemalistlerin bu ateşi ve gayreti göstermeleri ve "Kemalizm tarikatının ateşini, en kör gönüllere aşılamak kudretine" sahip olmaları gerektiğini belirtir.

Yakup Kadri'nin birkaç ay sonra kaleme aldığı diğer bir yazısı Kemalizm kavramının tanımsal çerçevesinin belirlenmesi sürecindeki önemli yaklaşımlardan birini teşkil etmektedir. "Anadolu cidalinin kendine mahsus bir ananesi, gidişi ve gayesi ve hattâ bir sistemi vardır" diyen Kadri, şöyle devam eder:[20]

> Benim anladığıma göre, Cumhuriyet Halk Fırkası'nı ve onun hükümetlerini sevk ve idare eden bu ananeler, bu gidişler, bu gaye ve sistemdir. Bunun adına Avrupalılar 'Kemalisme' namını vermişlerdi. Biz ne demokrat, ne liberal, ne sosyalist, ne faşistiz; biz Sakarya'nın Kemalistleriyiz, Kocatepe'nin Kemalistleriyiz, Lozan'ın Kemalistleriyiz…

Burada Yakup Kadri her şeyden önce 1930'ların ileriki yıllarında temel sloganlardan biri haline gelecek olan "biz bize benzeriz"in habercisi gibidir. Hattâ kavramın, dışlayıcı ve sınırlayıcı bir nitelik kazandığının da altını çizmek gerekmektedir. Ama asıl önemlisi, hâlâ Kemalizm'in tam olarak tanımlanamamış olmasıdır. Cumhuriyet Halk Partisi'nin kendine has bir amacı, gidişatı ve hattâ sistemi olduğu söylense de bunun ne olduğu bir türlü açıklanamamaktadır. Dahası Kemalizm'in ne "olduğu", onun ne "olmadığı" dillendirilmek suretiyle ortaya konmaya çalışılmaktadır. Buna

[19] Yakup Kadri, "Derviş Mehmedin Verdiği Ders", *Hâkimiyeti Milliye*, 16.01.1931.
[20] Yakup Kadri, "Sözün Doğrusu", *Hâkimiyeti Milliye*, 02.07.1931.

göre bir Kemalist, demokrat, liberal, sosyalist ve faşist "olmayan" kimse demektir. İkinci olarak, Kadri'nin kavramın kökenine dair düştüğü ibare öne çıkmaktadır. Ülkeyi yöneten tek partinin amaçları, geleneği ve sistemine Avrupalılar Kemalizm adını vermişlerdir. Böylece yazar 1919'dan beri kullanılagelen kavramın, bir Avrupa icadı olduğunun bilincinde olduğunu göstermektedir. Aynı bilinç, kavrama, dışarıdaki rejimlerin hiçbirine benzemeyen, salt yerel bir içerik kazandırma arzusunda olduğunu göstermektedir.

Kavramın bu yıllarda sıkça kullananlardan biri de Falih Rıfkı Atay' dır. Mustafa Kemal'in en yakınındaki gazetecilerden biri olan Atay'ın Kemalizm kavramını kullanmaya başlaması Sovyet Rusya gezisi ile başlamıştır. 1930 yılının sonlarında Başbakan İsmet İnönü ile birlikte çıktığı üç haftalık Rusya gezisi ve ardından İtalya seyahati sırasında yaptığı gözlemler ve karşılaştığı durum, onu, Türkiye'deki inkılâbın başarısı ve kalıcılığının ancak Rusya ya da İtalya tipi bir sistemi tatbik etmekle mümkün olacağı kanaatine ulaştırır. "Biz ne komünistiz ne faşistiz: Kemalistiz" diyen Atay, sözlerini "bizim Rusya'da ve İtalya'da sevdiğimiz şey, bizim işimize yarayacak olan terbiye ve inkişaf metotlarıdır" ifadesiyle sürdürür.[21]

Esasen Yakup Kadri ile Falih Rıfkı'nın kavramı tasavvur biçimleri büyük oranda benzerlik göstermektedir. Atay da bütün inkılâpları tek bir kişiye bağlamakta, Yakup Kadri gibi o da demokrasi, liberalizm, sosyalizm, faşizm vd. bütün siyasal kavramların Türkiye gerçeklerine tam uymadığını düşünmekte ve o da Kemalizm'i dünyada özgün ve orijinal yeni bir devrimin sembolü olarak sunmak istemektedir. Belki de aradaki tek fark, Falih Rıfkı'nın bizzat bu iki ülkenin devlet ve toplum işleyişini, çözüm ve sorunlarını yerinde gözlemleyerek, somut öneri ve çıkarımlara ulaşıp, Kemalizm kavramının anlam ağının inşasında daha aktif rol oynamış olmasıdır. Bizzat Mustafa Kemal'in talimatı ile Türkiye gibi kökten siyasal ve toplumsal dönüşüm yaşamakta olan ülkelerin rejimlerini incelemek üzere gönderilmiş olan Falih Rıfkı'nın, döndükten sonra Kemalizm kavramını kullanmaya başlaması başlı başına ilgi çekicidir. Ancak kavramın içinin bundan sonra nasıl doldurulacağı konusu daha önemlidir.

İki "izm" hakkında yürüttüğü muhakemelere bakıldığında Falih Rıfkı' nın sürekli olarak Bolşevizm ve Faşizmi Türkiye'nin şartları ile mukayese ettiği görülür. Gezisinin amacıyla mütenasip bir halde bu iki siyasal rejimin yapısını analiz ederken aklında hep Türkiye'nin durumu ve gerçekleri vardır. O yıllarda liberal Batılı demokratik model, Avrupa'nın içinde

[21] Falih Rıfkı, *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makedonya*, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1931, s. 45.

düştüğü derin ekonomik ve siyasal bunalımlardan ötürü Türkiye'de gözden düştüğü için, geriye liberal demokratik modelden uzak durmasına rağmen ilerleme ve kalkınma intibaı veren Rusya ve İtalya kalıyordu. Fakat Falih Rıfkı bu iki modelin Türkiye'nin kendine özgü şartlarına tam uymadığını düşünmektedir. Sözgelimi Rusya'yı ele aldığında Türkiye'de sınıflar olmadığı için sınıf temelli bir politik ve toplumsal yaklaşımın Türkiye için anlamsız olduğunu dile getiriyordu. Keza İtalya'dan bahsederken, Mussolini'nin eğitimli bir toplum ve gelişmiş müesseseleri hazır halde bulduğunu ve yapması gerekenin sadece bunu yeniden ele alıp dönüştürmek olduğunu söyler. Oysa Mustafa Kemal, karşısında "milleti anlamayan ve sevmeyen ilim kadrosu, inkılâp ve istiklali anlamayan hükümet kadrosu, Türk düşmanı bir maliye ve iktisat kadrosu, ezilmiş ve terbiye edilmemiş bir halk kadrosu" bulmuştur.[22] Peki, o zaman geriye ne kalıyordu? İtalya ve Rusya'da Türkiye'nin ihtiyacına uygun olan ve örnek alınabilecek ne olabilirdi?

Falih Rıfkı'yı Kemalizm kavramına götüren olgular, bu iki soruya verdiği cevaplarda yatmaktaydı. "Rusya'dan ben bir ders getiriyorum" diye başladığı satırlar şöyle devam eder:

> Bu ders, Türk ihtilâlını organize etmek, yeni gençliği yetiştirmek ve Türk cemiyetini birkaç hamlede terbiye etmek usulleridir. Ne kapitalizm, ne Bolşevizm, ne sosyalizm hiçbiri teknik ve makinenin ve elektriğin tarlaya kadar girmiş olduğu bir asırda, bütün cemiyet terbiye edilmiş olmaksızın teessüs edemez, temel atamaz... Fırkamız henüz âdettedir. Türk gençliği ihtilal fırkasının dışında her esen rüzgâra göre dönüyor. Babıâli bürokrasisi, inkılâp idaresini boğazına kadar kâğıda boğmuştur... Bütün Türk cemiyeti bu asrın terbiyesini almadıkça inkılâbın kökü havadadır.[23]

Keza İtalya'daki faşist gençliğin terbiyesi, disiplini ve coşkusu Falih Rıfkı'yı etkilemiştir. "Mussolini, İtalya'da 10 yılda 50 senelik iş görmüştür" diyen Falih Rıfkı, bu başarının anahtarının otoriter bir disiplin rejimi olduğunu söyler, çünkü "faşizm, bir otorite doktrinidir".[24] Dolayısıyla Türkiye'nin izlemesi gereken yol da İtalya ve Rusya'daki metotları takip etmekten geçmektedir: Otoriter bir yönetim, disipliner bir parti, gençliğin rejim için seferber edilmesi, geniş halk yığınlarının eğitim, radyo, kitap vs aracılığı ile terbiye edilmesi, teknolojik bir atılım ve planlı bir ekono-

[22] Falih Rıfkı, *a.g.e*, s. 30.
[23] Falih Rıfkı, *Yeni Rusya*, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1931, s. 170-171.
[24] Falih Rıfkı, *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makedonya*, s. 12.

mi.[25] Ama bütün bunların gerçekleşmesi her şeyden önce sıra dışı bir lidere bağlıdır. Bu noktada Falih Rıfkı, Lenin'i hatırlatır. Rusya'dayken Lenin'in bütün eleştirilerden muaf tutulduğunu ve tartışmasız bir lider olduğunu fark etmiştir. Hattâ o kadar ki "bütün fabrikalarda, dairelerde Lenin'in resmi, İsa'nın resminin yerine; eğer müessese kadınların ise madam Lenin'in fotoğrafı Meryem'in tasviri yerine geçmiştir. Mektepler ve çocukların toplanma yerlerinde ise çocuk Lenin'in resmi asılıdır".[26] Falih Rıfkı "Kemalist inkılâpçıların baş işlerinden biri Mustafa Kemal'i her gün daha iyi tanıtmaktır" diyerek, herkesi seferber olmaya ve her kurumda bir Mustafa Kemal köşesi yapmaya davet eder.[27] Yaklaşık bir yıl sonra kaleme aldığı bir başka yazısında da "Kemalizm'in temeli nedir bilir misin?" sorusuna "Anadolu dağlarının başında tek başına Mustafa Kemal" şeklinde yanıt vermiştir.[28] Bu tutum, Kemalizm kavramı bağlamında, sistem veya ideoloji tasavvurunun nasıl da "kurtarıcı", "lider" ve "tek adam" algısı ile iç içe geçerek oluştuğunu göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Kemalizm kavramının Falih Rıfkı'nın dilindeki tezahürlerinden biri de o dönem çokça kullanılan "Gâzi" ibaresi ile "Kemal" kelimesi arasında yaptığı ayrımdır. Buna göre "Gâzici demek, korkudan yahut menfaatten hattâ saygıdan onu bırakmayan, bırakamayan veya onunla ticaret eden, maişet eden demektir. Kemalist demek Gâzi'nin kafasını anlamış olan, almış olan demektir. 'Şapkayı niçin giydiniz?' –'Gâzi'nin hatırı için'; 'Latin harfini niçin kullanıyorsunuz?' –'Gâzinin hatırı için'".[29] Kavramlar ve kelimeler üzerinden gidilen bu ayrım, daha önce yapılmamış bir farklılaştırma biçimidir. Burada Kemalizm, bu kez siyasal dilin gündelik kullanımı bağlamında tasavvur edilmektedir. Kaldı ki Mustafa Kemal'in kendisi de 1930'ların bu ilk yılları dışında bir daha "Gâzi" kelimesini kullanmayacak ve imzasından çıkaracaktır.

Falih Rıfkı burada ele alman kitaplarının dışında gazetelerdeki yazılarında da artık sık sık Kemalizm kavramını kullanmaya başlamıştır. 1932 ve 1933'de başlanan Türk tarihi ve dili çalışmalarının yarattığı atmosfer içerisinde, Falih Rıfkı da Kemalizm'i daha fazla orijinal ve yeni bir hadise olarak kavrama eğilimindedir. Örneğin bir yazısında "Osmanlı, Kemalist olamaz"[30] derken, bir diğer yazısında "Kemalizm'in Tanzimat ve

[25] Falih Rıfkı, *Yeni Rusya,* s. 16, 76, 120-121; *Faşist Roma...,* s. 30, 41, 46, 47.
[26] Falih Rıfkı, *Yeni Rusya*, s. 129.
[27] Falih Rıfkı, *a.g.e.,* s. 124.
[28] Falih Rıfkı, *Roman,* Akşam Matbaası, İstanbul, 1932, s. 170.
[29] Falih Rıfkı, *Roman,* s. 164.
[30] Falih Rıfkı, "Dil Bayramı", *Hâkimiyeti Milliye,* 28.09.1934

Meşrutiyet hareketleriyle esas farkı, tam milli ve bize has bir inkılâpçılık olmasıdır; Kemalizm taklitli bir ayak uyduruş değil yaratıcı bir hamledir"[31] der. Bu bakış açısında kavram, ülkenin kendi "geçmişi" ile bir mukayeseye sokularak, neticede o geçmişten farklılığının derecesine paralel bir "bugün" inşası amacıyla kullanılmaktadır. Bunun gerisinde, her şeyin Mustafa Kemal ile ve sıfırdan başladığı kabulü yatmaktadır.

Falih Rıfkı ve Yakup Kadri ile birlikte bu dönem Kemalizm kavramını işleyen aydınlardan biri de Ahmet Cevat'tır. Özellikle Türk dili ve öz-Türkçe çalışmalarının başındaki isimlerden biri olarak 1930'larda öne çıkan Cevat, ayrıca iki dönem milletvekilliği de yapmıştır. Ahmet Cevat'ın Kemalizm kavrayışı, Yakup Kadri ve Falih Rıfkı ile kıyaslandığında farklı bir içerik arz etmektedir. Öncelikle, 1928-1932 arası çıkardığı *Muhit* dergisinde Kemalizm ile ilgili başmakaleler kaleme alan Ahmet Cevat'ın yaklaşımında iki hususun öne çıktığı görülmektedir. İlkinde Cevat, Kemalizm'i tıpkı Yakup Kadri ve Falih Rıfkı gibi dönemin siyasal atmosferine uygun bir biçime Faşizm ve Bolşevizm ile kıyaslamaktadır. Burada Kemalizm kavramı, diğer "izm"ler ile beraber cari siyasal akımlardan birini temsilen kullanılmaktadır. Cevat'a göre sosyalizm, bir sınıfın, cemiyetteki diğer bütün sınıflar üzerinde mutlak hâkimiyet kurduğu düzendir. İşçi sınıfı Rusya'yı kalkındırmak ve ilerletmek için büyük bir mücadele vermektedir. İtalya'da ise bu kez işçi sınıfının muhtemel bir diktatörlüğüne karşı burjuvazi ve diğer bazı toplumsal unsurlar el birliği ederek ortak bir faşist cephe kurmuştur. Onların da amacı bir an evvel İtalya'yı en mükemmel düzeye yükseltmektir.[32] Oysa Kemalizm, sınıf temelli değil, millet temelli bir harekettir; belirli bir sınıfın lehine ya da aleyhine olarak konumlanmak yerine, bütün sınıfların ve grupların bir arada uyum içinde inkişafını ister. "Kemalizm yalnız irticai zümrelerin düşmanıdır" diyen Cevat, buna örnek olarak Saltanatın kaldırılması, hanedanın memleketten çıkarılması, tarikat ve tekkelerin kapatılması, vakıfların kamulaştırılmasını vs. gösterir.[33] Yazara göre Türkiye, bu büyük kavgasını başarıyla verdiğine göre artık tek partili bir yaşamda ısrarcı olmanın da anlamı kalmamıştır. Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın resmen kurulduğu haftalara denk gelen bu yaklaşım, Serbest Fırka kapatıldıktan sonra da devam ettirilmiştir. İkinci husus da tam olarak burada ortaya çıkmaktadır.

Fethi Okyar'ın siyasi hataları sebebiyle CHF'nin kapatıldığını dile getiren Ahmet Cevat, bundan sonra başka yeni siyasal oluşumların veya

[31] Falih Rıfkı, "Üniversite", *Hâkimiyeti Milliye*, 06.06.1933.
[32] Ahmet Cevat, "Yeni Bir Fırkanın Teşekkülü", *Muhit*, Sayı 25, 1930, s. 321-322.
[33] Ahmet Cevat, a.g.m., s. 322.

yeni partilerin elzem olduğunu düşünmektedir.[34] "Tek parti sistemi bizde zaruri değildir" diyen Cevat, şöyle devam eder:

> Çünkü Kemalizm, sermayenin ve sa'yın muhtelif şubelerini ahenk dairesinde çalıştırarak memleketin inkişafını temin etmek isteyen bir doktrindir. Feodalite (saltanat ve derebeylik) gerek sermayenin gerekse sa'yın semerelerini gasp eden bir sınıf olduğu için, ona karşı ilân-ı harp edilmişti; bu muharebede sermaye ve sa'y sınıfları hep beraber olarak, ele ele vererek askerlik etmiş ve galebeyi beraberce kazanmıştır. Şimdi de ahenktar bir siyasi iştirak ile inkişaflarına devam etmek hakkına maliktiler. Bu da sermaye ve sa'y sınıflarının ayrı ayrı teşkilatlanması ve millet meclisinde temsil edilmesiyle temin olunabilir.[35]

Cevat'a göre, şayet tek partili sistem devam ederse "memleketi, tedricen yeni yetişen büyük burjuvazinin diktatörlüğü altına sürükleyecek, kitleleri inkılâbın nimetlerini tatmaktan ve kıymetini anlamaktan uzaklaştıracaktır". Bu sebepten ötürü Cevat "Kemalizm'in âcil vazifesi" dediği gerekliliklerı sıralar. Bunlar seçim kanununun, küçük tüccar ve esnafı Meclis'e taşıyacak biçimde yeniden düzenlemesi; işçilere sendika ve parti kurma hakkının verilmesi ile en geniş kitleyi oluşturan köylüye istihsal vesaiti verilmesi ve malını satacağı sabit bir piyasanın tesis edilmesidir.[36] Burada Kemalizm'in bir doktrin olarak adlandırılmış olması dikkat çekmektedir. Ahmet Cevat daha sonra doktrini daha açık tarif etmeye çabalar:

> Kemalizmin iki esaslı karakteri vardır. Kemalizm *demokratik* ve *etatist*'dir. İçtimai sınıflarımızın en büyük ihtiyacı içtimai-iktisadi teşkilatadır. Kemalizmin devletçiliği de bu noktada halkı içtimai-iktisadi teşkilat ile teçhiz etmede görülecektir... Kemalizmin memlekette açtığı devletçi-demokratik devir bugünden değil belki 1920 Nisan'ından ve en feyizli tezahürlerle 1922 Eylül'ünden başlar. Bu devir bizi, büyük medeni demokrasiler seviyesine götürecektir.[37]
>
> Kemalizm doktrin olarak, bütün siyasi prensipleri malum bir demokrasi mektebidir.[38]

---

[34] Ahmet Cevat, "Tek Fırka Çok Fırka Münakaşası", *Muhit*, Sayı 27, 1931, s. 1-3.
[35] Ahmet Cevat, a.g.m., s. 5
[36] Dergide aynı sayıda basılan ve Atatürk ile bir kasketli vatandaşın ayakta baş başa konuştuklarını gösteren bir fotoğrafın altında "Kemalizm'in Mustafa Kemal tarafından tatbiki" ibaresi bulunmaktadır.
[37] Ahmet Cevat, "İzmir Nutuklarından Aldığımız Dersler", *Muhit*, Sayı 29, 1931, s. 2.
[38] Ahmet Cevat, "Kemalizm ve Demokrasi", *Muhit*, Sayı 30, 1931, s. 3.

Ahmet Cevat'ın, Yakup Kadri ve Falih Rıfkı'nın temsil ettiği Kemalizm kavrayışından oldukça farklı bir kavrayışa sahip olduğu açıkça gözükmektedir. Kemalizm'i "bir demokrasi mektebi" olarak nitelemek, 1930' lar Türkiyesi düşünüldüğünde, başlı başına ayrı bir tartışma konusu teşkil edebilir. Ancak yazar, 1920'den beri gidilen yolun zaten demokratik bir ülke yaratmak olduğunu kabulünden hareket etmekte ve Serbest Fırka denemesinin (salt deneme aşamasında kalsa bile) tahakkuk etmiş olmasını, bu hükmüne delil olarak sunmaktadır. Demokrasi dışındaki arayışlar ve siyasal rejimler ile Kemalizm arasında bir bağ kurulması mevzubahis değildir. Öte yandan kavramı "bütün siyasi prensipleri malum" bir doktrin olarak görmesinin de altı çizilmelidir. Çünkü bu yazı yayımlandığında henüz Cumhuriyet'in "6 Ok" olarak bilinen prensipleri ilân edilmemişti. 1931 Mayıs ayına kadar "bazı siyasi prensipleri" malum olan siyasal rejimin "bütün siyasi prensipleri" bu ayın içinde resmen ilân edilecekti. En azından 1931 Mayıs'ından önce partinin ilkeleri arasında bulunan "milliyetçilik", "halkçılık" ve "laiklik" prensiplerinin yazar için istediği bağlamı sağladığını söylemek mümkündür. Ayrıca konuya "nasıl bir Kemalizm?" sorusuna verilen yanıtlar açısından da bakılabilir. O zaman fark edilmektedir ki, Falih Rıfkı gibi kavramı, otoriter ve baskıcı bir tek parti yönetiminin ideolojik ifadesi olarak benimseme/benimsetme yanlılarının aksine, Ahmet Cevat Kemalizm kavramını, çok partili ve çok sesli demokratik bir cumhuriyetin doktrini olarak yorumlamakta ve gidişatın bu yönde olduğunu/olması gerektiğini düşünmektedir.

KEMALİZM'İN ÜÇ KİTABI

Kuşkusuz Kemalizm kavramı bu yıllarda sadece birkaç aydının yazıları ile sınırlı kalmadı. Aksine daha sistematik entelektüel teşebbüslerin odağı haline geldi. Mesela Yakup Kadri'nin de aralarında olduğu beş aydının çıkardığı *Kadro* dergisi 1932 senesinden itibaren resmî ideolojinin içeriğini ve sınırlarını tayin etmeye girişti. Gene 1933'te Cumhuriyet Halk Fırkası'nın öncülüğünde Halkevlerinin yayın organı olarak *Ülkü* dergisi çıkmaya başlamış, kavram bu dergide değişik akademisyenler ve aydınlar tarafından kullanılmıştır. Fakat bunların hepsinin üstünde 1935 yılında yaşanan bir gelişme, resmî ideolojinin kavramsal tarihinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir denebilir. Bu, Kemalizm'in resmen partinin (ve dolayısıyla devletin) ideolojisi olarak ilân edilmesi olayıdır. 1935 yılı Mayıs ayında toplanan Dördüncü Büyük Kurultay'da kabul edilen parti programının "Giriş" kısmında şöyle denmiştir:

> Cumhuriyet Halk Partisi'nin programına temel olan ana fikirler, Türk devriminin başlangıcından bugüne kadar yapılmış olan işlerle, yalın olarak ortaya konmuştur. Bundan başka, bu fikirlerin başlıcaları 1927 yılında parti kurultayınca da kabul olunan tüzüğün genel esaslarında ve genel başkanlığın aynı kurultayca onanmış olan bildirisinde ve 1931 Kamutay seçimi dolayısıyla çıkarılan bildiride saptanmıştır. Yalnız birkaç yıl için değil, geleceği de kapsayan tasarlarımızın ana hatları, burada toplu olarak yazılmıştır. Partinin güttüğü bu esaslar, Kamâlizm prensipleridir."[39]

Kavramın bir dönüm noktasına varmış olmasının nedeni açıktır: Türkiye Cumhuriyeti, hem geçmişi hem de geleceği kapsayan kendi ana esaslarını Kemalizm kavramı ile ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, devletin kurucu zihniyeti ve bu zihniyetin ilkelerini adlandırmada Kemalizm tek başına belirleyici bir kavram haline gelmiştir. Bu durumun kavramın tarihi bağlamında en önemli sonuçlarından biri, artık resmen ilân edilmiş olan Kemalizm'in bir an önce bütünlüklü bir izahının yapılması gereğinin doğmuş olmasıdır. Bu tarihe kadar gazete ve dergilerde çeşitli makale ve köşe yazılarında işlenmiş olsa da henüz Kemalizm'i anlatan bir kitabın yazılmamış olması eksiklik olarak görülebilecekti. Nihayet beklendiği üzere 1935'ten itibaren doğrudan kavramı ele alan kitaplar yayımlanmaya başlamıştır.

Bu kitapların ilki, parti kurultayından birkaç ay sonra kaleme alman ama basımı 1936 senesine sarkan Şeref Aykut'un "Kamâlizm" adlı çalışmasıdır.[40] Mustafa Kemal'in arzusuyla "Kemalizm"in, "Kamâlizm"e dönüşmüş olması, bu ilk kitabın başlığına da yansımıştır. "Kemal" kelimesinin Arapça olduğu, onun Türkçesinin ise "Kamâl" olması gerektiği şeklindeki yaklaşımın sonucunda, Atatürk de bu "öz-Türkçe" ifadeyi tercih etmiştir.[41] Bu dönemde Edirne milletvekili olarak görev yapan Şeref Aykut kitabın önsözünde "Kamâlizm, yalnız yaşamak dinini aşılayan ve bütün prensiplerini ekonomik temeller üzerine kuran bir dindir" dedikten sonra, parti programını bu eserle bir nebze de olsa izah etmek amacında olduğunu dile getirir.

Şeref Aykut'un bu kısa hacimli kitabında Kemalizm kavramının neredeyse her kullanımı "din" kelimesi ile yan yanadır. Kısmen Yakup Kadri'nin yukarıdaki kullanımını hatırlatan bu yaklaşım şekli, kitabı baştan sona

---

[39] CHP Programı, *Giriş*, Ulus Basımevi, Ankara, 1935.

[40] Şeref Aykut, Kamâlizm: C.H.Partisi Programının İzahı, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1936.

[41] Mehmet Ö. Alkan, "Mustafa'dan Kamâl'e Atatürk'ün Adları", *Toplumsal Tarih*, Sayı 204, İstanbul, 2010, s. 56-65.

sarmış durumdadır. Mesela parti programının esasları kısmında yer alan Kamusal Haklar başlıklı bölümde kadın hakları analiz edilirken "Kamâlizm bir dindir ki onun en büyük vasıflarından birisi de devrimci olmasıdır. Bunun için parti, ilk adımda, Türk kadınının erkek yurttaşından ayrı daha düşük bir durumda kalmasını uygun bulmadı" denmektedir.[42] Gene programının ana esasları kısmında Halkçılık prensibi izah edilirken "Bizim sosyetemizi, yaratıcı bir imana, yükselten bir dine bağlayan Kamâlizm…" ifadesi kullanılmakta; bir başka yerde devletçilik vasfı anlatılırken "Kamâlizm dininin devletçiliği…" denilmektedir.[43] Nihayet Aykut'a göre zaten partinin asıl amacı ve hedefi de bu yeni dine derin bir huşu ile iman edecek genç kuşaklar yetiştirmektir:

> Öyle bir gençlik yetiştirilecektir ki en kutsal ve onursal olarak ancak bayrağını, vatanını ve devletini tanısın… [Gençliği] Kamâlizm dininin hiç şaşmayan ve şaşırmayan orunçlu ve coşkun tapkanı yapmak; ona bu kutsal, ulusal ve kurtarıcı dini olanca derinliği ve inceliği ile oydamlamak ister. Ta ki Kamâlizm dinine inanı artsın. İşte disiplin altındaki gençlik böyle olacaktır. Parti, bunu amaçlamış ve hazırlamıştır.[44]

Aykut'un kavramı kavrayışının gerisinde farklı sebepler bulunabilir. Ama en azından çalışmanın yazıldığı koşullar hatırlandığında, parti-devlet bütünleşmesinin gerçekleştiği, Türk Tarih Tezi ve Türk Dil Tezi'nin yoğun etkisi altında, tarihsel mirasın toptan reddedildiği ve Osmanlıyı niteleyen her ne varsa açık bir aşağılamanın nesnesi haline dönüştürüldüğü görülecektir. Ağır bir milliyetçilik tutkusunun yönlendirici ilke haline geldiği bu yıllarda, İslâmiyet de bir yandan Türk'ü Araplaştırarak özünü unutturan bir yabancı inanç olarak görülmekte öte yandan zaten genel anlamda modern dünyada din denen olgunun ortadan kalktığına dönük yaygın bir kanaat sergilenmektedir. Şeref Aykut kitabında "göksel dinlere, görünmeyen kutsal erklere inananlar çok azalmıştır"[45] derken, aslında günün pozitivist atmosferini yansıtmaktadır.[46] 1936'da bir milletvekili tarafından ka-

[42] Şeref Aykut, *a.g.e.*, s. 15.
[43] Şeref Aykut, *a.g.e.*, s. 30, 32.
[44] Şeref Aykut, *a.g.e.*, s.78-79.
[45] Şeref Aykut, *a.g.e.*, s. 28.
[46] 1930'larda Nazi Almanyası'ndan kaçıp Türkiye'ye sığınan ve İstanbul Üniversitesi'nde ders veren Alman akademisyen Eric Auerbach'ın teşhisleri aydınlatıcıdır: "Bir yandan Avrupa demokrasilerine diğer yandan da Panislamist saltanata karşı mücadele eden Kemal Atatürk, her değişikliği zorlamak durumunda kaldı. Sonuç, gelenek karşıtı bir fanatik milliyetçilik oldu: Müslüman kültür mirasını toptan reddetmek, ilksel bir Türk kimliği ile mitik bir ilişki varsaymak, Avrupalı anlamda teknolojik bir modernleşme…"; bir diğer Alman Hellmut-Ritter de aynı yıllarda "Dindarlığa karşı mücadele ediliyor ve Arap kültürünün başka yerlere sızması olarak değerlendirildiği için İslâm kültürü de küçük görülüyor…" tespitinde bulunur. Bkz.,

leme alınan ve basılarak ülkede dağıtımı yapılan ve Kemalizm'in tastamam yeni bir din olduğunu söyleyen ve dahası neden böyle anlaşılması gerektiğini izah eden bir kitabın, başta Mustafa Kemal olmak üzere dönemin siyasi otoriteleri tarafından okunmamış olması veya en azından görülmemiş olması imkânsızdır. Bu bağlamda Kemalizm kavramının, Mustafa Kemal'in hayatının son yıllarında kazandığı anlam ve mevkii dikkat çekicidir. Bu, basitçe parti programının kişisel bir yorumu olarak görülemeyecek kadar önemli bir duruma işaret etmektedir.

Şeref Aykut'un kitabı ile aynı dönemde yayımlanan ikinci kitap Tekin Alp'in "Kamâlizm" adlı eseridir. II. Meşrutiyet devrinde Ziya Gökalp ile beraber Türkçülük akımının öncülüğünü yapmış ve asıl adı Moiz Kohen olan Tekin Alp, Atatürk devrinde de çeşitli gazetelerde yazılar yazmaya devam etmiştir. Tekin Alp'in *Kemalizm* adlı kitabı 1936'da Türkçe yayımlandıktan sonra Fransızcaya ve bir sene sonra da Çekçeye tercüme edilmiştir.[47] Alp'in kitabının en büyük özelliği ilk defa Kemalizm'i bir ideoloji olarak tanımlayarak sistematik ve bütünlüklü bir incelemeye tâbi tutmuş olmasıdır. Neden kavramı bu şekilde benimsediği ve tartıştığını genişçe izah etmiştir:

> Dünya matbuatında ve dünya edebiyatında şimdiye kadar Türkiye'nin rejimi, Kemalizm ihtilali vs hakkında birçok sözler söylendi. Fakat şimdiye kadar Kemalizm kelimesi, muayyen bir sistemi göstermek için, ilmî mânâda alınmış bir tabir değil, belki yeni Türkiye'nin inkılâp, terakki ve teceddüt hareketlerini toplu bir tarzda ifade etmek maksadıyla umumi bir tabir olarak kullanılmaktaydı. Lakin ona, hakiki mefhumu, muayyen bir sistem ifade eden Bolşevizm, Sosyalizm, Komünizm, Solidarizm, Faşizm gibi sonu "izm"le biten tabirler hakkında olduğu gibi, hususi ve hususiyeti haiz fikirler ve prensipler üzerine müesses bir rejim mânâsı hiçbir zaman verilmemiştir.
>
> …Yeni Türkiye'nin rejimi, sistemi herhangi bir formülle değil fakat onu yaratanın ve tahakkuk ettirenin adıyla tarif edilebilir. Binaenaleyh, Kemalizm tabiri, harpten sonraki yeni Türkiye'nin bütün tarihini, devletin faaliyet programını ve Türk milletinin, Şefinin tespit ettiği ideale müteveccih olan emellerini ihtiva etmektedir.[48]

Kader Konuk, *Doğu Batı Mimesis: Auerbach Türkiye'de,* çev. Can Evren, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, s. 109-110.

[47] Kitabın o dönem parti genel sekreteri olan Recep Peker'in izni ve partinin maddi desteğiyle yayımlandığına dair, bkz., Rıfat N. Bali, *Bir Günah Keçisi: Munis Tekinalp*, C. I, Libra Yayınları, İstanbul, 2012, s. 95-105.

[48] Tekin Alp, *Kemalizm*, Cumhuriyet Gazetesi Matbaası, İstanbul, 1936, s. 17, 21.

Alp'e göre Kemalizm kavramı o güne dek bilimsel olmayan bir tarzda ve cumhuriyet reformlarını anlatmak için kullanılmıştır. Hâlbuki şimdi kendisi ilk kez kavramı bilimsel bir açıdan yaklaşmakta, onu sistematik bir devlet ideolojisi olarak kavramak ve açıklamak istemektedir. Kavrama dönük bu yaklaşımın kendisi ilk kez dile getirilmiş olmamakla birlikte, Kemalizm ilk defa bir yerli eserde böylesi hacimli bir çalışmanın konusu olarak işlenmiştir.[49] Bununla birlikte yazarın kendisi de çalışma boyunca aslında hiçbir bilimsel analiz ve tartışma yapmamaktadır. Mesela ideoloji kavramına yönelik tarihsel ve felsefi bir tartışmaya dair en ufak bir ize rastlanılmadığı gibi, bu yerli ideolojinin siyasal anlamı izah edilirken de hiçbir kavramsal ve entelektüel tartışma yürütülmez. Tam aksine, Tekin Alp, liberalizm, demokrasi, hürriyet gibi modern dünyanın ve modern siyaset biliminin en temel meselelerini ele alır gibi olduğu yerlerde dahi bilimsel bir izaha girmekten kaçınır. O kadar ki "bu tabirlere, başka milletlerin atfettiği mânâları bir tarafa bırakmamız gerekir" demek durumunda kalır.[50] Dolayısıyla böylesi iddialı bir eserde, Kemalizm'in neden bir ideoloji olduğu hususunda yüzeysel birtakım değerlendirmelerin ötesine geçilmediği görülür.

Kemalizm kavramı, Alp'e göre her şeyden evvel Osmanlı ve geçmiş ile Cumhuriyet ve bugün arasında yaşanmış radikal bir kopuşu temsil etmektedir ve bu yüzden kavramın tarihini, Atatürk'ün Samsun'a ayak bastığı 19 Mayıs 1919'da başlatmak gerekmektedir.[51] İkinci olarak Kemalizm'in, onu mümkün kılan kişinin adıyla anılması Alp'e göre son derece yerindedir. Hattâ savaş sonrası ortaya çıkan siyasal oluşumlardan Faşizm, Sosyalizm gibi ideolojilerle kıyaslandığında sadece Türkiye'de sistem, onu kuranın adıyla anılmaktadır. Üçüncü olarak Kemalizm, Türkiye'ye özgü ve Türkiye'nin nevi şahsına münhasır koşullarının ürünü olan bir rejimin adıdır. Bu nedenle diğer ülkelerdeki sistemlerle birebir mukayeselere gitmek sakıncalıdır. Tekin Alp'e göre Kemalizm demokrat, halkçı ve liberaldir ama onun demokrasi, halkçılık ve liberallik anlayışı kendine hastır. Ne Avrupa'da ne de bir başka yerde cari olan demokrasi, özgürlük ve liberalizm kavrayışları ile Kemalist Türkiye'nin kavrayışları birbirine benzemez.[52] Kemalist ideolojinin ne olduğunu anlamanın tek yolu, onu kuranların ve yaşatanların ne yaptığına ve ne dediğine bakmaktır; Tekin Alp bunu izah ederken "Kemalist ideologlar" tabirini kullanır. Bu tabirle

[49] Alp'in çalışması ile ilgili bir değerlendirme için, bkz., Jacob M. Landau, *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 55-62.
[50] Tekin Alp, *a.g.e.,* s. 205.
[51] Tekin Alp, *a.g.e.,* s. 36.
[52] Tekin Alp, *a.g.e.,* s. 218.

kastettiği ise başta Atatürk olmak üzere partinin üst-düzey yönetici kadrosudur. Son olarak Yakup Kadri ve Şeref Aykut'taki kadar yoğun olmasa da Tekin Alp'te de "din-Kemalizm" ilişkisi gündeme gelir. Alp'e göre Kemalizm ilk hamlesini teokrasiye karşı yapmış ve bunu bir seferde ortadan kaldırmıştır. Sonrasında "Kemalizm, bidayetten beri bir tek Tanrıya tapmıştır: Millicilik! Bundan sonra yeni Türk, ancak bir tek manevi kuvvete itaat etmektedir: Milliyet aşkı"[53] ifadelerini kullanır. Böylece Tekin Alp resmî ideoloji olarak tasavvur ettiği Kemalizm'de dinin yerini milliyetin ve milliyetçiliğin aldığını belirtmiş olmaktadır. Yeni Türk için iman edip itaat edeceği tek manevi kuvvet artık milliyetçiliktir.

Ele alman dönem içinde Kemalizm başlığı ile çıkan son kitap Saffet Engin'in *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri* adlı 3 ciltlik çalışmadır. 1938 ile 1939 arası tamamlanan çalışma, özellikle Tekin Alp'in ortaya koyduğu çerçeveden etkilenmiştir,[54] fakat kendine has bir içeriğe de sahiptir. Engin'in kavramı yorumlayışında farklı olan yan, Kemalizm ile Batı felsefesi ve sosyolojisinin kimi önemli isimlerinin fikirleri arasında bir ilişkisellik inşa etme arzusudur. Örneğin Comte'un izinden giderek insanlık tarihinin teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamadan oluştuğunu ve bugünün ileri cemiyetlerinin tamamının üçüncü aşamayı yaşadığını belirtir ve Kemalist Türkiye'yi bu gruba dâhil eder.[55] Sadece Comte değil, Durkheim, Spinoza, Nietzsche, Kant, Hegel, Schopenhauer, Fichte gibi isimler ile Kemalist inkılâp arasında çok sayıda ilginç bağlantılar kurulur. Mesela yazar, Kant, Hegel ve Fichte'den oluşan Alman idealizminin yarattığı milliyetçilik mefhumunu, Atatürk'ün kurduğu devletin milliyetçilik anlayışının ne kadar derin felsefi temellere sahip olduğunun kanıtı olarak takdim eder.[56] Gene yazara göre Nietzsche'nin kastettiği "üst-insan" ya da Carlyle'ın "kahraman"ının bugün yaşayan en iyi örneği Atatürk'tür.[57] Böylece Saffet Engin'de Kemalizm kavramına bir tür derinlik kazandırılmak istendiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada "Kemalizm sosyolojisi"[58] ve "Kemalizm felsefesi"[59] gibi ibarelere rastlanılmaktadır. Engin'e göre okullarda okutulan İnkılâp dersleri Kemalizm' in "yüksek ideolojisi"ni incelemeye odaklanmalıdır.

Saffet Engin kavramı en açık biçimde şu satırlarda tanımlar:

---

[53] Tekin Alp, *a.g.e.*, s. 31.
[54] Jacop Landau, *a.g.e.*, s. 31.
[55] M. Saffet Engin, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, C. I, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938, s. 18.
[56] Saffet Engin, *a.g.e.*, C.II, s. 50-55.
[57] Saffet Engin, *a.g.e.*, s. 82.
[58] Saffet Engin, *a.g.e.*, C.III, s.53
[59] Saffet Engin, *a.g.e.*, C.II, s 121.

> Kemalizm, umumi harpten sonraki yeni âlemin yeni doğmuş ruhudur. Bu ruhun gayesi, âlemşümul terakki hakikatinin en yüksek tecellisini milli bünyede temin ile insaniyeti yükseltmektir. Türk milletinin ruhunda, afakî ve enfüsî şeniyetlerin harikulâde bir imtizaç ve terkibi vardır. Kemalizm'le bu imtizaç milli ve insani terakkinin hizmetine tahsis edilmiştir.[60]

Engin'in buradaki yaklaşımına bakıldığında Kemalizm kavramının milli sınırları aşan, evrensel bir değer olarak telakki edildiği görülmektedir. Türk milletinin tarihsel yolculuğunun geldiği en üst aşama olarak Kemalizm, bu son evrede artık bütün dünya için merkezî bir öneme sahiptir. Bu "özgüven" ve "gurur" dolu yaklaşım, dönemin atmosferini yansıtması bakımından hayli ilginçtir.

Saffet Engin'e göre Kemalizm, Türklerin İslâm'ı kabulünden sonra ulaştıkları üçüncü evredir. İlk evrede İbni Sina, Farabi ve El-Biruni gibi (Engin bu isimleri Türk olarak kabul ediyor) dâhilerin yetişmesine imkân veren bir atmosfer varken, daha sonraki ikinci evrede İslâm bir manevi olgu olmaktan çıkarılıp dünyevi işlere bulaştırılmıştır. Osmanlı dönemini kapsayan bu devir, Türklerin "bir taassup içinde" kalarak gelişmesini engellemiştir. Ne zaman ki Atatürk sahneye çıkmıştır, işte o andan sonra artık "…Şeriat'ın Türk milli bünyesi içinde yaşama" şansı da kalmamıştır. "Milli şuur, laikliğin teessüsü ile…dinî hâkimiyetten kurtulmuş ve milli tarih ve dil hareketleriyle en sağlam kaynaklarını bularak zengin bir ülkü kaynağı olmuştur".[61] Engin'in Kemalizm'i kavrayışından çıkarılabilecek bir diğer sonuç, bütün metne sinmiş olan Atatürk imgesidir. Bu imge, artık mutlak ve tartışılmaz bir konum elde etmiş yönlendirici kişinin imgesidir. O nedenle mesela Saffet Engin, Atatürk'ün dehasının bir ürünü dediği Nutuk'un dünyadaki bütün devlet adamlarına ders olacak bir kaynak olduğunu söyler. İçerideyse zaten "Cumhuriyet nesillerine bir mukaddes kitap olmalıdır".[62]

Sonuç

Bu yazının amacı erken Cumhuriyet döneminde resmî ideolojinin kavramsal tarihini sunmaktı. Kemalizm kavramının doğuşu ve Türkiye'nin kendine siyasal bir yön aradığı 1930'lu yıllardaki yükselişinden hareketle, onun tasavvur ve kullanım biçimlerindeki farklılık ve benzerlikler, döne-

[60] Saffet Engin, *a.g.e.*, C. I, s. 193.
[61] Saffet Engin, *a.g.e.*, C. I, s. 200-203.
[62] Saffet Engin, *a.g.e.*, C. II, s. 88.

min önde gelen bazı aydınlarının metinlerinden hareketle verilmeye çalışıldı.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, her şeyden önce dönemin diğer siyasal rejimlerinden farklı olarak, pratiğin teorik olanı önceliediği bir durumdan söz etmek gerekmektedir. Liberalizm, sosyalizm, Marksizm'in aksine teoride kurulmayan veya teoride tartışması yapılmayan Kemalizm, 1919'dan itibaren gerçekleşen olaylar ve hayata geçirilen radikal reformlardan kalkarak teorisi oluşturulmak istenen bir pratik olma vasfı ile dikkat çeker. Böylece aslında kavramın içeriği ve felsefesi, bir kişinin (Atatürk) kararlı reformları (inkılâpları) ile ön-belirlenmiş durumdadır. Aydınlara düşen, bu ön-belirlenim tarafından çizilen sınırlarda hareket etmektir. Bu da eleştirel bir teorik bakışı daha başlangıçta devre dışı bırakmakla sonuçlanabilmektedir. Bu durumu en açık yansıması, incelenen metinleri kuşatmış olan yüzeyselliktir.

İlkiyle bağlantılı ikinci bir nokta, kavramın doğuşu ve daha sonra Türkiye'de işlenişinde dünya siyasal konjonktürünün etkisidir. Nasıl ki Rusya'da, Almanya'da, Avrupa'da hâkim belirli siyasal fikirler ve "izm"ler varsa, Türkiye'de de olması gerektiği şeklinde bir kanaatin, bir ihtiyaca dönüştü(rüldü)ğü söylenebilir. Bilhassa dönemin Batı uygarlığına (kapitalist üretim ve toplum anlamında) kapılarını kapatarak, kendi "özgün" rejimini "başarıyla" oluşturan ve hızla kalkman Sovyet Rusya deneyimi ile belirli bir sosyo-kültürel program/ideal etrafında toplumu seferber edebilme "başarısı" gösteren faşist İtalya örneğinin, "faşizm" ve "sosyalizm" kavramları da hesaba katıldığında, *yerli bir ideoloji* olarak "Kemalizm" kavramına zemin hazırladığı görülmektedir.

Üçüncü olarak, kavramla ilgili tasavvurlarda teolojik bir bakış açısının ağırlığının olması ilginç bir durumdur. Özellikle Türkiye'de böyle bir kavramın 1920'ler boyunca değil de, toplumun tarihsel gelenek ve düşünce dünyasını (ki bu dünyanın merkezinde büyük oranda *din* vardı) kökten sarsan ve dönüştürmeye girişen ana-reformların tamamlandığı 1920'lerin sonlarından itibaren gündeme gelmiş olması dikkat çekicidir. Eğer, bir sistem/ideoloji ihtiyacının doğmasının arka planında, seküler yasal düzenlemeler ve uygulamalar sonucu İslâm'ın bir sistem olarak politik ve hukuki alandan dışlanması ile oluşan boşluğu kapatma arayışının olduğu söylenebilirse, bu arayışın İslâm'a alternatif bir "dünya görüşü" oluşturma anlamına geldiği de kabul edilebilir. Kemalizm, bu "dünya görüşü" nün sembolü olarak kavramsallaştırılmaktadır.

KAYNAKÇA

Akyüz, Yahya, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Alkan, Mehmet Ö., "Mustafa'da Kamâl'e Atatürk'ün Adları", *Toplumsal Tarih*, Sayı 204, İstanbul, 2010, s. 56-65.

Alp, Tekin, *Kemalizm*, Cumhuriyet Gazetesi Matbaası, İstanbul, 1936.

Altiar, Emanuel, *Le Problème de la Cilicie et l'Avenir de la France au Levant*, Paris, 1921.

Aykut, Şeref, *Kamâlizm: CHP Parti Programının İzahı*, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul, 1936.

Bali, Rıfat N., *Bir Günah Keçisi: Munis Tekinalp, C. I*, Libra Yayınları, İstanbul, 2012.

Berkes, Niyazi, *200 Yıldır Neden Bocalıyoruz-2*, Cumhuriyet Yayınları, İstanbul, 1997.

Çelik, Nur Betül, "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem", içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C.II: Kemalizm*, Ahmet İnsel (der.), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.75-91.

Engin, M. Saffet, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul, 1938-1939.

Jaeschke, Gotthard, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Kıazım, Omer, *Angora et Berlin*, L'édition Universelle, Paris, 1922.

Konuk, Kader, *Doğu Batı Mimesis: Auerbach Türkiye'de*, çev. Can Evren, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Landau, Jacob M., *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.

Nur, Rıza, *Cumhuriyet Devrinin Perde Arkası*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2007.

Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları, C. 3: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

Rıfkı, Falih, *Faşist Roma, Kemalist Tiran ve Kaybolmuş Makedonya*, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1931.

Rıfkı, Falih, *Roman*, Akşam Matbaası, İstanbul, 1932.

Rıfkı, Falih, *Yeni Rusya*, Hâkimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, 1931.

Üçok, Ahmet Kemal, *Görüp İşittiklerim*, Okuyan Adam Yay, 2002.



Irkların coğrafî dağılımını gösteren 19. yüzyıla ait etnografik bir harita

NAZİ IRK TASNİFİNDE TÜRKLER VE ORTADOĞU HALKLARI*

Ahmet Asker

GİRİŞ

Kökleri 19. yüzyıla uzanan antisemitik ve anti-modern *Völkisch* hareket, savaş sonrasında Almanya'da yoğunluklu olarak, Hitler'in de içinde yer aldığı sağ siyasette kendini göstermişti. Henüz savaş öncesinden başlayarak Almanya'da gelişen ırkçı örgütlenmelerin ortak noktası, üyelerinde "*Cermen soyundan gelme*" (germanischer Abstammung) özelliği aramaları idi. Örneğin 1912'de gizli bir örgüt olarak kurulan *Germanenorden* (Cermen tarikatı), Cermen soyundan gelmeyi üyeliğin ön koşulu olarak sayıyordu. Tarikata girecekler de ayrıca sarışın, mavi gözlü ve açık tenli olmak, sakat olmamak gibi fiziksel koşullar aranıyor, başvuru sahibinin ve hattâ eşinin soy ağacı araştırılıyordu.[1]

Bu ırk hassasiyeti, *Thule Gesellschaft* (Thule Topluluğu) veya 5 Ocak 1919'da kurulan DAP (Alman İşçi Partisi) gibi NSDAP'nin (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) çekirdeğini oluşturan siyasi oluşumlarda da

* Yrd. Doç. Dr. Ahmet Asker, Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

[1] Nicholas Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Stocker, Graz, 1997, s. 116.

vardı. Anton Drexler, *Judenrein* (Yahudiler'den âri) bir parti düşüncesini paylaştığında, bu fikir çevresi tarafından olumlu karşılanmış ve kısa süre sonra liderliğini üstleneceği DAP'ı kurmuştu.[2] 24 Şubat 1920'de düzenlenen bir toplantıda DAP'ın adı NSDAP olarak değiştirilmiş ve Nazi ideolojisine temel olan 25 maddelik bir program kabul edilmişti. Programın birçok maddesi, ilerideki Nazi devletinde hukuki statü kazanacak olan ırkçı politikaların çerçevesini çiziyordu. Programın 4. maddesi Alman vatandaşlığına sahip olmanın şartlarını belirliyordu: "*Sadece Yurttaş Vatandaş olabilir. Herhangi bir mezhebe bağlı olmamak koşuluyla sadece Alman kanından olanlar Yurttaş olabilir. Bu nedenle Yahudiler Yurttaş olamazlar*". Programın 5. maddesi ise vatandaş olmayanların statüsünü belirliyordu: "*Vatandaş olmayanlar Almanya'da sadece misafir olarak yaşayabilmelidir ve Yabancılar yasasına tâbi olmalıdır.*[3]

Irkçılığın siyasi hareketler içinde boy göstermesi Almanya'da elbette ilk olarak Nasyonal Sosyalizm ile başlamıyordu. 19. yüzyılın ikinci yarısında, ırkçı ideolojileri besleyen *bilimsel* çalışmalar çoğalıyor, Avrupalı beyaz adamı ırk hiyerarşisinde üstte gösteren etnik haritalar yayımlanıyordu.

Dolayısıyla 19. yüzyılın ırkçı atmosferinde gelişen völkisch-antisemitik hareket ile Nasyonal Sosyalizm arasında belirgin bir devamlılık söz konusuydu. Fakat Nasyonal Sosyalizm'in iktidarında ırkçılık yeni bir boyut kazanmış, insanları ırklarına göre sınıflandırmanın ve yok etmenin "*devlet politikası*" halinde "*planlı, programlı ve düzenli*" bir şekilde modern yöntemlerle yürütüldüğü bir dönem başlamıştı. 20 yüzyılın başlarında sanayileşmiş devletlerin sahip olduğu modern bürokrasi ağı ve yakılan insanların saç tellerinden bile faydalanmaya yetecek kadar ileri teknolojik donanım bu politikanın uygulanmasını mümkün kılıyordu. Fakat çoğu zaman gözden kaçan veya bilinmeyen bir gerçek, birçok insanın haksızlığa uğramasına ve hattâ yaşamına mâl olan ırkçı devlet politikaların genellikle *hukuka uygun* olduğuydu.[4]

---

[2] Ian Kershaw, *Hitler, 1889-1936: Hubris*, (Çev. Zarife Biliz), İthaki Yay., İst., 2007, s. 155.

[3] *Programm der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei*, (1920, Februar 24). Erişim tarihi: 15 Nisan 2011, http://www.documentarchiv.de/wr/1920/nsdap-programm.html "*Staatsbürger* kann nur sein, wer *Volksgenosse* ist." *Stassrsbürger*, daha çok yasal bir *Vatandaş*lığa karşılık gelirken, *Volksgenosse*, aynı toprak parçasında yaşayan *Yurttaş*lara karşılık geliyordu ve duygusal ağırlığı vardı.

[4] Ilse Staff, *Justiz im Dritten Reich: Eine Dokumentation*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1964, s. 9.

NAZİ IRK YASALARI

Hitler'in 1933'te başbakanlığa atanması, Almanya için basit bir iktidar değişikliğinden çok daha büyük bir anlam taşıyordu. Bu iktidar değişikliği aynı zamanda toplumsal yaşamın her alanına nüfuz eden ve türlü muhalefetin tasfiyesiyle sonuçlanan, "*Almanya'nın nazileştirilmesi süreci*"ni başlatmıştı. Böylece Nasyonal Sosyalizm temel ilkelerinden olan ırkçılık; sağlık, evlilik ve nüfus planlaması gibi daha birçok alanı kapsayan sosyal politikaların belirleyicisi haline gelmişti.

Hitler hükümeti, elindeki yetki yasasına dayanarak bu alanda gerekli gördüğü hukuksal düzenlemeleri ardı ardına hayata geçirmişti. Irkçı yasalardan ilki, 7 Nisan 1933'te kabul edilen *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*'un (devlet memurluğu mesleğinin ihyasına dair yasa) 3. maddesi, âri kökenli olmayan devlet memurlarının derhal emekli edilmelerini öngörüyordu: "*Aryan olmayan memurlar emekliye sevk edilir.*"[5] Bundan dört gün sonra, 11 Nisan'da hayata geçirilen bir başka düzenlemede "*Aryan*" kavramına daha net açıklamalar getiriliyor, ailede birkaç kuşak öncesinde dahi bir Yahudi'nin varlığı, saf Aryan olma durumunu bozan bir etken olarak tespit ediliyordu:

(1) Aryan olmayan, –bilhassa Yahudi anne babadan veya büyük anne-babadan– bir soydan gelenler Aryan olarak sayılmaz. Bunun için anne-babanın veya büyük anne-babanın bir kısmının Aryan olmaması yeterlidir. Bu, özellikle anne-babanın veya büyük anne-babanın bir kısmının Yahudi dinine mensup olması durumunda geçerlidir.

(2) Eğer bir devlet memuru 1 Ağustos 1914 evvelinde memur olmamış ise, aryan kökenli veya dünya savaşında gazi, oğul veya babadan birinin şehit olduğunu ispatlamak zorundadır. İspat, belgenin (ailenin evlilik-doğum veya askerlik belgeleri) ibrazı ile yapılır.

Kişinin Aryanlığının kuşkulu olduğu durumlarda ise İçişleri Bakanlığı'nın Irkçılık masasından bilirkişi raporunun alınması zorunluluk haline getiriliyordu.[6] Yasa maddelerindeki vurgulu ifadelerden, ırkçı yasaların öncelikli kaygısının Yahudiler olduğu anlaşılmaktadır.

Nazi rejimi süresince ihtiyaca göre ırkçı yasalarla ilgili daha birçok düzenleme yapılacaktı. Bunların arasında en ünlüsü, 15 Eylül 1935 tarihli *Nürnberg Yasaları* (1935) kapsamında kabul edilen. "*das Gesetz zum*

[5] *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums.* (1933, April 7). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/beamte33.htm

[6] *Erste Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums.* (1933, April 11). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/beamte33-v1.htm

Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre" (Alman kanını ve şerefini koruma kanunu) idi. Yasa, Alman kanını temiz tutmak amacıyla Yahudilerin, Alman kanından gelenler ve Alman kanına akraba olanlarla (artverwandten Blutes) evlenmesini veya evlilik dışı ilişki kurmasını yasaklıyordu: *"1. Yahudiler ile Alman kanından veya akraba kandan gelen vatandaşlar arasındaki evlilikler yasaktır. 2. Yahudiler ile Alman kanından veya akraba kandan gelen vatandaşlar arasında evlilik dışı ilişkiler yasaktır."*[7] 14 Kasım'daki ilave bir düzenleme ile vatandaşların Yahudilik ve Almanlık oranları ayrıntısıyla açıklanıyordu.[8]



1935 Alman kanının saflığını grafiklerle gösteren bir tablo.[*]

Kamu görevlilerinin durumunu düzenleyen 1933 tarihli yasada kullanılan ölçütler, insanları *arischer Abstammung* (Aryan soyundan olanlar) ve

[7] *Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*. (1935, September 15). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/blutschutz35.htm

[8] *Erste Verordnung zum Reichsbürgergesetz*. (1935, November 14). Erişim tarihi: 9 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/reichsbuerger35-v1.htm

[*] Erişim tarihi 8 Mayıs 2011. http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Nuremberg_laws.jpg&filetimestamp=20090507035657

nicht arischer Abstammung (Aryan soyundan olmayanlar) olmak üzere iki sınıfa ayırmaktaydı. "*nicht arischer Abstammung*" (Aryan soyundan olmayanlar) ifadesiyle Yahudilerin kastedildiği belliydi. Zira Nasyonal Sosyalist terminolojide *Arier* (aryan veya indo-cermen) sözcüğü, *deutschblütig* (Alman kanından olan) ve *nichtjüdisch* (yahudi olmayan) ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktaydı. Yahudiler dışında çingeneler ve Avrupa dışında kalan ırklar ise yabancı (artfremd) sayılmaktaydı.[9]

Nürnberg ırk yasasında, *Arier* ölçütünden farklı olarak *akraba kan* (artverwandten Blutes) ölçütü kullanılmış, fakat yasada kimlerin neye göre akraba kandan sayılacağı ile ilgili bir açıklamaya yer verilmemişti. Ancak 19. yüzyıldan beri yayınlanan birçok *bilimsel* çalışma ve haritalarda akraba ırkların kimler olduğu ortaya konulmuştu (bkz. Resim 1). İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar gibi Avrupa'nın karışmadan saflığını korumuş yerleşik halkları (geschlossen in Europa siedelndes Volk) ve Avrupa dışında, örneğin Kuzey Amerika'da yerleşik olmalarına rağmen kanlarının saflığını koruyabilmiş Avrupa'dan göç eden insanlar *Artverwand* sınıfına dâhildi. Nazi rejiminde bir kişinin *Artverwand* (akraba) veya *Artfremd* (yabancı) olduğuna ise vatandaşı olduğu ülke önemsenmeksizin, biyolojik olarak hangi ırktan geldiğine (rassenbiologische Merkmalen) bakılarak karar veriliyordu.[10]

Nazi rejimi kısa vadede ırkçı yasalardan büyük maddi kazançlar sağlamıştı. Saf Alman kanını kirlettiği varsayılan unsurların toplumdan ayıklanması, onlardan boşalan yerlere ise Alman kanından olanların yerleştirilmesi her şeyden önce masrafsız bir kazanç kapısıydı. Nasyonal Sosyalistler açısından buraya kadar bir sorun yoktu. Fakat ırkçı yasalarda kullanılan ölçütler, beraberinde diplomatik krizlere dönüşme ihtimali yüksek bir takım sorunları doğuracaktı. Zira Yahudiler dışında kalan diğer uluslar, yasanın duyulmasından kısa süre sonra yasal tasniflerdeki yerlerini sorgulamaya başlayacaklardı.

Dünyanın diğer uluslarının bu yasalara göre nasıl konumlandırıldığı sorusu gündeme geldiğinde, yasada geçen kavramlara netlik kazandırma ihtiyacı aciliyet kazanacaktı. Bu durum ise Nasyonal Sosyalistleri, ilkeleri ile politik çıkarları arasında bir tercih yapmak durumuyla karşı karşıya getirecekti. Özellikle çağdaşlaşma yolunda önemli adımlar atan Türkiye gibi stratejik öneme sahip bir ülke söz konusu olduğunda, ırkçılık konusunda ilkesel davranmak ile politik çıkarlar arasında yaşanan çelişki doruk noktasına varacaktı.

---

[9] Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, de Gruyter, Berlin, 2000, s. 57.
[10] Schmitz-Berning, ss.70-71.

MUASIR MEDENİYET VE YENİ TÜRKİYE

Dünyada belki de hiçbir ülke, Avrupalı olduğunu kabul ettirmek konusunda Kemalist Türkiye kadar istekli ve ısrarcı değildi. Batılı ülkelerin Osmanlı'ya yönelik silâh tehdidinin Lausanne Antlaşması ile sonlanmasından sonra pozitivist Türk milliyetçileri kurdukları yeni Türkiye'de, özellikle Arap-İslami unsurlardan dolayı geri kaldığını düşündükleri geleneksel topluma semboller yardımıyla Avrupalı bir elbise giydirme çabasına girmişlerdi. Zira pozitivist-batılılaşmacı elitte İslâm'ın ilerlemeye engel olduğu düşüncesi hâkimdi. Bu süreçte, devletin resmî dininin Hıristiyanlık olması gerektiği[11] veya domuz eti yemenin İslâm'a aykırı olmadığı[12] gibi uç sayılabilecek düşünceler dahi ileri sürülmüştü. Bu ve benzeri uç örneklerin yanısıra, örneğin klasik müzik ve opera dinleyen, vals ve tango yapan, Osmanlı geçmişini çağrıştıran başörtüsü ve fes yerine fötr şapka giyen medeni vatandaş profili yaratmak istemenin arka planında yüzyıllardır Avrupa'da kalıcı hale gelen *barbar Türk* imgesini yıkmak; bunun yerine "*medeni Türk*" imgesi yaratmak arzusu bulunuyordu. Bütün bunlar, çağdaş bir ulus devlet olmanın gerekleri arasında görülüyordu Böylece Avrupa'nın da Türkiye'yi saygın batılı bir devlet olarak kabul etmesi bekleniyordu.

Dış görünüşte kalan değişimler tek başına yeterli görülmüyordu. *Yeni Türkiye* imajını kalıcı hale getirmek amacıyla kapsamlı bir basın-yayın faaliyeti de yürütülüyordu. Örneğin İçişleri Bakanlığı'nın desteğiyle batılı ülkelere servis edilmek üzere Fransızca, İngilizce ve Almanca dillerinde yayımlanan *La Turquie Kemaliste* dergisi; mimari, spor, gençlik, ziraat gibi birçok alanda *modern Türkiye* imajının yaratılmasına hizmet ediyordu.

Türklerin Avrupalılığı meselesi erken cumhuriyet döneminde *bilimsel* çalışmaların da araştırma konusu haline gelecekti. Afetinan anılarında, antropoloji ve tarih alanındaki çalışmaların artmasının sebeplerine dair ipucu vermektedir.

> Bütün derslerden çok fayda sağlıyordum. Fakat bazı ders kitaplarında milli hislerimi kırıcı cümleler vardı ve bunları öğrenmek istemiyordum. … Bir kitapta Türklerin sarı ırkdan ikinci derecede (secondaire) ve *barbar* bir kavim olduğu yazılı idi. Aynı zamanda resimler de ver-

[11] Ahmet Faruk Kılıç, "Psiko-sosyal faktörler açısından Atatürk ve din", Erişim tarihi: 20.09.2011.http://www.if.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_2/fkilic.pdf
[12] "Domuz eti haram mı?", *Vakit*, 23.12.1932.

miş ve bizlerin tipine hiç benzemeyen kişiler Türk olarak tanıtılmak istenmişti.[13]

Türkiye'ye dönüşünde (1927) devam ettiği İstanbul'daki Notre Dame de Sion Fransız kız lisesinde bazı derslerde okutulan kitaplarda "*milli hislerini kırıcı cümleler*"den Atatürk'e bahsettiğinde ondan aldığı cevap *"geniş bir tarih araştırmaları devri*" nin başlayacağına işaret etmekteydi: "*Hayır böyle olamaz. Bunların üzerinde meşgul olalım.*"[14] Afetinan'ın bahsettiği kitaplarda geçen sözcükler ve Türkleri batılı ırk hiyerarşinde aşağılarda bir yerde, "*sarı ırk*" olarak gösterilmesi, kemalistlerin asla kabul edemeyeceği bir tezdi. Avrupalı bilim çevrelerinde kendine yer bulan ırk teorilerini ciddiye alanlar arasında Atatürk de vardı. Gobineau'nun "*İnsan ırklarının eşitsizliği üzerine denemeler*" adlı kitabını birçok cümlenin altını çizerek dikkatle okumuş, Avrupa merkezli-ırkçı dünya tarihi Atatürk'ün tarih tasavvurunu derinden etkilemişti.[15]

Batı dillerinde yayımlanan ve Türkleri *Mongol* sınıfında değerlendiren çalışmalara karşı Türkiye'de özellikle antropoloji, tarih ve filoloji disiplininden bilim insanları, dünya bilim çevrelerini ve kamuoyunu Türklerin Anadolu'nun en eski yerleşik halkı ve kafatası ölçülerine varıncaya kadar Avrupalı halklardan olduğuna ikna etmeye çalışacaklardı. Bu çalışmaların temel amacı Türkleri aşağı gören Avrupa merkezli tarih görüşünü çürütmekti. Bu amaçla başlatılan çalışmalarda batılı kaynaklarda yer alan Darwinist-ırkçı tez reddedilmiyor, söz konusu tezlerdeki *hatalar* düzeltilmeye ve Türklerin de ırk hiyerarşisinde üst düzeylerde bir yerde olduğu ispatlanmaya çalışılıyordu.

Buna göre Türkler; Yunan, Roma ve Bizans etkileriyle yozlaşmış Avrupa halklarına, medeniyeti kan yoluyla taşımışlardı. İlk defa 1925'te yayınlanan *Türk Antropoloji Mecmuası*'nın, 1930'ların başında İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde verilen antropoloji konferanslarının, Türk dil ve tarih tezlerinin, basında konuyla ilgili yer alan makalelerin ve daha bir yığın çabanın arka planında, Türklerin Avrupa medeniyetinin ve ırkının asli unsuru olduklarını ispatlamak arzusu yatıyordu: *Homo Alpinus* (Alp insanı) olan Türkler, sanıldığının aksine, dolikosefal değil brakisefal kafatasına sahipti.[16] Yaygın kanının aksine, Türklerin *Mongollar* ile hiçbir ilişkisi yoktu: "*Bazılarının iddia ettiği gibi mongurlarla kat'iyen hiç*

[13] A. Afetinan, *Atatürk'ten mektuplar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981, s. 9.
[14] Afetinan, 10.
[15] Klaus Kreiser, *Atatürk. Eine Biographie*, Beck, München, 2008, s.278.
[16] "Türkler alp adamı denilen insanlardandır", *Vakit*, 12.10.1932;

bir alâkamız yoktur. Orta Anadoluda bugün yaşıyan türk kavmi tamamile beyaz ırk karakterini göstermektedir."[17]



Beşerî kudretimizin zenginliği

Antropoloji enstitüsü Türklerin ve Hititlerin aslı hakkında mühim neticeler elde etti

Yakında Darülfünunda yeni bir kürsü tesis edilecek



Türk medeniyetinin eskiliği

Türkler Alp adamı denilen insanlardandır

Profesör Martayan

Dolikosefal

Sofyadan gelerek Dil kurultayında Türk dili ve Türk ırkı hakkında kıymetli bir konferans vermiş olan profesör Martayan dün matbaamızı ziyaret etmiştir. Bu münasebetle kendisile edecek profesör ile uzun uzadıya görüştük ve ilmi musahabede bulunduk; Kendisinden Türk dili ve ırkı hakkında bütün kanaatlerini ... edecek suretle beyanat aldık. Bu beyanatı ... sahifemizde okuyacaksınız.

Türk basınından antropolojik çalışmalarla ilgili bazı kesitler.

[17] Şevket Aziz (Kansu), "Beşeri kudretimizin zenginliği", *Vakit*, 24.06.1931.

Bu tezlerin uluslararası ortamlarda kabul görmesi, Avrupalı olduklarını kabul eden ve ettirmek isteyen iktidar eliti için büyük bir moral-destekti. Bu sebeple, bu tezleri destekleyen özellikle yabancı bilim insanları Türkiye'de el üstünde tutuluyordu. Atatürk'ün manevi kızı Afetinan'ın 64.000 insanın vücut ve kafatası ölçümlerine dayandırdığı ve Türklerin, *Homo Alpinus* adı verilen Avrupa'nın beyaz ırkından geldiğini savunduğu doktora tezinin danışmanının bir Avrupalı olması (İsviçreli antropolog Eugéne Pittard) elbet tesadüf değildi. Dolayısıyla bunca çabadan sonra hiç kimse; Avrupa coğrafyasının önemli bir kısmını yüzyıllardır yönetmiş ve hattâ medeniyeti dünyaya yaymış bir ırkın torunlarından, Avrupa'ya ait olmadıklarını kabul etmelerini bekleyemezdi.

IRKÇI YASALARDA TÜRKLER

Almanya'nın 19. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı Devleti'ne giderek artan ekonomik, askerî ve siyasi ilgisinin etkisiyle, Türklerin olumsuz imajı –en azından resmî söylemde– değişmeye başlamıştı. Bu imaj değişimi birçok Alman resmî ve sivil kuruluşlar tarafından da destekleniyordu.[18] I. Dünya Savaşı sırasındaki Türk-Alman kader birliği ve *silâh kardeşliği* Alman resmî makamlarında *barbar Türk* algısının dönüşümünde önemli bir rol oynamıştı. Sèvres'in ön gördüğü düzene ve işgale karşı yürütülen silâhlı mücadelenin başarılı sonucunun Versailles düzenine karşı mücadele eden Almanlara cesaret veren bir *Vorbild* (model) olduğu değişik ortamlarda dile getirilmişti.[19] Bizzat Hitler, Mustafa Kemal'in ve onun önderliğinde yürütülen bağımsızlık mücadelesinin kendisine umut aşıladığını, ona parıldayan bir yıldız gibi yol gösterdiğini ifade etmişti.[20] Milli mücadeleyi takip eden yıllarda radikal modernleşme hamlelerine sahne olan *Yeni Türkiye*, artık birçok Almanca kitabın da konusuydu. Alman Dışişleri Bakanlığı'nın o döneme ait raporlarında Türkiye'de yaşanan reform süreci için sıklıkla "*Europäisierung der Türkei*" (Türkiye'nin Avrupalılaşması) ifadesi kullanılıyordu.[21] Nasyonal sosyalistler de, Türkiye'nin Avrupalılık hassasiyetinin farkındaydılar. Nazi Almanyası'nda özellikle Dışişleri Bakanlığı yetkilileri, ırkçı yasalara temel oluşturan ırk

[18] Kürşat Elçin Ahlers, "19. ve 20. yüzyıllarda Almanya'da Türk ve Türkiye imajı'nın değişim süreci", *Tarih ve Milliyetçilik I. Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler*, Fen-Edebiyat Fakültesi, Mersin, 1999, s.115-116.

[19] Gotthard Jäschke, *Die Türkei in den Jahren 1935-1941. Geschichstkalender mit Personen und Sachregister*, Sammlung Orientalischer Arbeiten, Otto Harrossowitz, Leipzig, 1943, s. 73.

[20] "M. Hitler'in Milliyet'e beyanatı", *Milliyet*, 16.07.1933; "Der Führer zum Tod Atatürks. Adolf Hitler über die Türkei", *Berliner Lokal-Anzeiger*, Jg. 56, Nr.271, 11.11.1938.

[21] *AAPA*, "Reformen für die Europäisierung der Türkei", in: *Konstantinopel-Ankara*, nr: 536, Berlin.

kategorilerinde Türklerin nasıl tasnif edileceği sorusuna bu farkındalık ışığında ve politik çıkarlarını gözeterek cevap arayacaklardı.

Örnek Vaka

Nazi ırk yasalarında geçen Aryan olan-olmayan veya akraba kandan olan-olmayan şeklindeki tasniflerde Türklerin neye göre-nasıl konumlandırılacağı ile ilgili tartışma, 1933-1935 yılları arasında Hitler gençlik teşkilatı (*Hitler-Jugend*) üyeliğinde bulunmuş Johannes Ruppert'in saf aryan olmadığının anlaşılmasıyla başlamıştı.

Johannes Ruppert, I. Dünya Savaşı sırasında Almanya'da bulunan Ali Rıza adındaki bir Osmanlı subayı ile Pauline Mann adındaki Alman bir bayanın evlilik dışı çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Mesleği duvarcılık olan Ruppert (daha önceki adıyla Helmi Mann), üyesi olduğu teşkilata spor öğretmenliği diploması almak için başvurmuştu. Fakat Ruppert, babasının Türk olmasından dolayı *Vollarier* (saf Aryan) sayılamayacağı gerekçesiyle, "*III O*" adındaki birlik tarafından, Hitler gençlik teşkilatından ayrılması tavsiyesi almıştı. Ruppert bunun üzerine bir umut, babasının Aryan durumunun açıklığa kavuşturulması talebiyle Türk konsolosluğuna başvurmaya niyetlenmişti. Türk konsolosluğundan, Türklerin ve buna bağlı olarak (kendisini o güne kadar sahipsiz bırakmış) babasının Aryan olduğunu onaylayan, resmî makamlara verebileceği bir belge edinebilirse, en azından teşkilattan atılmasının önüne geçebilir ve bir Alman firmasında iş bulmayı ümit edebilirdi. Fakat Ruppert'in sorunu Türk konsolosluğuna taşıma girişimi, Alman istihbaratınca fark edilmiş ve henüz başlamadan engellenmişti. Çünkü Türklerin yasalardaki konumu henüz netliğe kavuşmamışken, yüksek ihtimalle olumsuz bir cevapla karşılanacak olan bu sorunun etrafa yayılması, ırk hiyerarşisi konusundaki hassasiyeti bilinen Türkiye ile Almanya arasında diplomatik bir krize sebebiyet verebilirdi. Bu da Türkiye ile Nazi Almanyası arasındaki çok yönlü, sıkı ilişkileri ön planda tutan Alman dışişleri yetkililerinin asla arzu etmeyeceği bir durumdu.[22]

ALMAN MAKAMLARININ GİRİŞİMLERİ

Alman kurumları arasında aylarca resmî yazışmalara sebep olacak bu konu Alman Irk Dairesi'ni, Türklerin *Aryan* olup olmadığı sorusuyla baş başa bırakmıştı. Zira Türk konsolosluğu yetkilileri bir süre sonra, Türklerin ırk yasasında hangi kategoride değerlendirileceği ile yakından ilgilenmeye başlamışlardı. Nürnberg Yasaları kapsamındaki "*Alman kanını ve şe-*

[22] "Notiz" *AAPA*, R 99173, nr. 3-5, 21.12.1935, Berlin.

refini koruma kanunu"nun yürürlüğe girmesiyle beraber ortaya çıkan yeni durum karşısında Türk vatandaşlarının hangi statüde değerlendirileceği Berlin'deki Türk çevrelerinin de merak konusu haline gelmişti.

Alman Dışişleri Bakanlığı yetkililerinin konu hakkında kaleme aldıkları raporlarda devamlı Türkiye ile Almanya arasındaki sıkı askerî, ekonomik ve politik ilişkiler hatırlatılıyor, Türklerin kendilerini Aryan olarak kabul ettirmek için her türlü çabayı gösterdikleri bir dönemde Türklere Aryan olmadıklarının söylenmesinin doğuracağı olumsuz sonuçların altı çiziliyordu. Ayrıca Alman bilim çevrelerinde, Türklerin Asyalı değil de Balkanlı bir halk olarak, Macar ve Finler ile akraba olduğunu savunanların da var olduğu belirtiliyor, Alman subaylarının I. Dünya Savaşı'nda Türk üniforması giydikleri ve Türklerle omuz omuza savaştıkları hatırlatılıyordu. Rapora göre şimdi bu ırk hadisesi yüzünden, zaten en güçlü komşusu Sovyet Rusya'nın Marksist-Komünist tehdidi altında bulunan Türkiye'yi gücendirmek hiç de akıl kârı bir iş değildi.

Şayet Türklerin Aryan olduğu bir an önce ilân edilirse, henüz resmî bir girişimde bulunmamış Johannes Ruppert'in Hitler gençlik teşkilatından atılmasının önüne geçilebilir, bir Alman firmasında iş bulmasının önündeki engel kalkmış olur ve böylece sorunun etrafa fazla yayılmadan çözülmesi sağlanmış olurdu. Dışişlerinden ilgili yerlere gönderilen yazıda, Türklerin Alman yasalarında hangi kategoriye göre değerlendirileceğinin açıklığa kavuşturulması isteniyor, mümkün olan en kısa zamanda olumlu bir kararın çıkması tavsiye ediliyordu.[23]

Alman İçişleri Bakanlığı, Propaganda Bakanlığı, Dışişleri Bakanlığı ve Irk Politikaları Dairesi arasındaki tartışmalar, Nürnberg yasasının ilgili maddelerine göre Türklerin, *Artverwand* (akraba-hemcins) ve *ein geschlossen in Europa siedelndes Volk* (Avrupa'nın karışmamış yerleşik halkı) olarak görülmesinin doğru olup olmayacağı sorusu etrafında dönüyordu:

Yeni Irk yasası mevzuatında –bilhassa 15 Eylül 1935 tarihli Nürnberg yasalarında– artık Aryan olan– Aryan olmayanlar arasında değil, bilakis Alman ve akraba kandan gelen kişiler ile Yahudiler gibi yabancı ırktan gelen diğer kişiler arasında bir ayrıma gidilmektedir. Alman kanma akraba olmak demek, Almanlarla ırksal bileşim yoluyla akraba olan halkların kanı demektir. Hâkim düşünceye göre (Stuckart-Globke, Alman ırk yasaları mevzuatının açıklaması, 1. Cilt, 55. sayfa ile karşılaştırın*) Avrupa'nın karışmamış yerleşik halkları ile onların Avrupa dışındaki bölgelerde

[23] "Notiz", *AAPA*, R 99173, nr.3-5, 21.12.1935, Berlin.

* Burada Wilhelm Stuckart und Hans Globke'nin eserine atıfta bulunulmaktadır (ç.n.): Stuckart-Globke: *Kommentare zur deutschen Rassengesetzgebung*. Band 1, Beck, München und Berlin, 1936.

kalan saflıklarını korumuş torunları böyledir. Hakkında karara varılması istenen soru; acaba Türk halkı akraba ırk gibi mi görülsün ve bununla ilişkili olarak acaba Türkler Avrupanın karışmadan saf kalmış yerleşik halkları gibi mi görülsün.

Söz konusu raporun devamında daha önceki yasalarda geçen, "*Arier-nicht Arier*" (aryan olan-olmayan) ayrımı yerine, 1935 Nürnberg Yasaları kapsamındaki "*Alman kanını ve şerefini koruma kanunu*" ile "*deutschblutig/artverwand-artfremd* (Alman kanından / akraba ve yabancı kandan gelenler) arasında bir ayrıma gidildiği hatırlatılıyordu. Bu çerçevede *Artverwandt* kavramının; "*Alman ırkına akraba olanlar*", "*Avrupanın karışmamış yerleşik halkları*" ve Avrupa kıtasının dışında yaşıyor olsalar dahi kanlarının saflığını korumuş insanlar anlamına geldiği belirtiliyordu.

Aslında Türklerin Orta Asya'dan batıya doğru göç ettikleri, akraba kandan veya Avrupa'nın karışmamış yerleşik halklarından olmadıkları, dolayısıyla Almanlara akraba olmayan, yabancı bir ırkın mensubu oldukları nasyonal sosyalistlere sır değildi. Ancak 30 Nisan 1936 tarihli nihai karar metninde, modern Türkiye'nin kendini Avrupalı bir halk olarak tanıttığı, Avrupalı bir ulus olarak kabul edilmek için her fırsatı değerlendirdiği ve bu uğurda büyük çabalar sarf ettiği vurgulanıyordu: "*Modern Türkiye kendini Avrupalı halklar ailesi içinde görmekte ve Avrupalı ulus olarak tanınmak yönündeki iddiasını kabul ettirmek için her fırsatta adımlar atmaktadır.*" Yazının devamında, I. Dünya Savaşı'ndaki dayanışmanın göz önünde tutularak Türklerin Avrupalılık iddiasının Almanlar açısından desteklenmeye değer görüldüğü belirtiliyor, nihayette Türklerin Avrupa'nın karışmamış yerleşik halklarından olduğu onaylanıyordu:

> Türk konsolosluğunun veya iştirakçi Türk çevrelerinin Alman ırk yasası mevzuatının Türk vatandaşlarına nasıl uygulanacağı sorusunun şu şekilde cevaplanması uygundur: Türk halkı Almanya'da Avrupalı bir halk olarak görülür ve bu yüzden her bir Türk Vatandaşı Alman ırk yasası mevzuatının uygulanması sırasında diğer Avrupalı devlet vatandaşlarıyla aynı muameleye tâbi tutulur.

Walter Hinrichs'in imzasını taşıyan karar yazısı, Türklere yukarıdaki açıklamalar ışığında işlem yapılması talebiyle Cumhurbaşkanlığı, Başbakanlık, Reich ve Prusya İçişleri bakanlıkları başta olmak üzere ilgili tüm kurumlara gönderilmişti. Fakat yazının sonuna, yasa uygulayıcıların duruma göre karar vermelerini sağlayacak esnek ifadeler de eklenmişti. Buna göre zenci veya Yahudi kökenli (jüdischer oder farbiger Abstammung) Türkiye vatandaşlarının Avrupalı halkların tâbi olduğu yasal mevzuatın dışında tutulacağı belirtiliyordu. Bu uygulama Avrupalı diğer ülkelerin

Yahudi kökenli vatandaşları için de geçerliydi. Bu durumda Türkiye vatandaşlığı bulunan Yahudilere, aşağı ırktan gelenlerin tâbi olduğu yasalara göre işlem yapılacaktı.

Raporun sonunda *Avrupalı halklar* arasında sayılan Türklerin, Mısır ve İran gibi Ortadoğu'daki diğer ülkelere neden emsal olamayacağı ile ilgili bir açıklamaya da yer veriliyordu: "*Çünkü bu ülkeler şimdiye kadar Avrupa'ya ait oldukları iddiasını dile getirmediler.*"[24] Bu ifade, raporu kaleme alanların, Türkiye'ye komşu Ortadoğulu ülkelerin karara duyacakları tepkiyi hesapladıklarını göstermektedir. Nitekim Ortadoğulu diğer ülkelerin bu karara tepkisi gecikmeyecekti. Fakat altı çizilmesi gereken diğer bir husus Türklerin *Aryan* sınıfında değil, *akraba halklar* sınıfında değerlendirildiğiydi. Zira haberin doğuracağı tepkide ve verilecek cevaplarda bu ayrıntı önemli bir boyut kazanacaktı.

KARARA TEPKİLER

Haber 1936'nın Haziran ortalarında Türkiye ve Dünya basınına; Irak, İran ve Mısır gibi Ortadoğulu ülkelerin vatandaşlarından farklı olarak Türkiye vatandaşlarının *Aryan* sayılacağı şeklinde yansımıştı. Haber, ilk olarak *Temps* ve İstanbul'da çıkan *République* gazetelerinde yayımlanmış, birkaç gün sonra da Türk basınında yer almıştı. *Cumhuriyet*'te yer alan haberde Nürnberg kanunlarının içeriği ve kapsamı hakkında bilgilere yer veriliyordu:

> ...Alman Dahiliye Nezaretinin, Almanyada valilere gönderdiği bir tamimden şehrimizdeki Alman sefareti de haberdar edilmiştir. Bu tamimle Almanların yabancı kandan olanlarla evlenmeleri memnuniyetine dair olan Nörenberg kanunu ahkâmının, hangi milletler hakkında tatbik edilip edilemeyeceği izah edilmektedir. Almanlar, şimdiye kadar Avrupada teesssüs etmemiş olmalarını da gözönünde bulundurarak İranlılarla, Iraklıları ve Mısırlıları ariyen addetmemektedirler. Kanun hükümleri bu milletler hakkında tatbik edilecektir.

Haberde Nürnberg yasasının ilgili hükümlerinin Aryan olan Türkleri kapsamayacağı belirtiliyordu: *Tamim, ariyen olan Türkler hakkında Nörenberg kanunu ahkâmının tatbik edilmemesi lâzım geldiğini bildirmekte,*

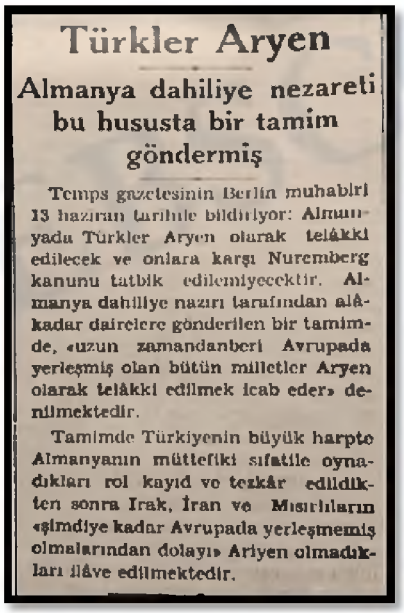
[24] "Im Anschluß an das Schreiben vom 17.Januar d.j-82-35 B 20/12.35- " in: *AAPA*, R 78488, nr, 429-430, R 99173 nr.32-34, 30.03.1936,Berlin; "Nr. 82-35.B.8/4", in: *BArch*, R 43 II/1498b, *AAPA*, R 99173, nr. 42-43, 30.04.1936, Berlin.

bu vesile ile, Türklerin bilhassa Büyük Harb sırasında Almanyaya yaptığı değerli yardımları da kaydetmektedir.[25]

Aynı haber *Akşam* gazetesinde, "Türkler Aryen" başlığıyla duyurulmuştu:

> Almanyada Türkler Aryen olarak telâkki edilecek ve onlara karşı Nuremberg kanunu tatbik edilmeyecektir. Almanya dahiliye nazırı tarafından alâkadar dairelere gönderilen bir tamimde, "uzun zamandan beri Avrupada yerleşmiş olan bütün milletler Aryen olarak telâkki edilmek icab eder" denilmektedir.

Haberin devamında ise, İranlılar, Iraklılar ve Mısırlıların bugüne kadar Avrupa'da yerleşik olmamalarından dolayı Aryan sayılmadıkları belirtiliyordu: "*Tamimde Türkiyenin büyük harpte Almanyanın müttefiki sıfatile oynadıkları rol kayıd ve tezkâr edildikten sonra Irak, İran ve Mısırlıların 'şimdiye kadar Avrupada yerleşmemiş olmalarından dolayı' Ariyen olmadıkları ilâve edilmektedir.*"[26]

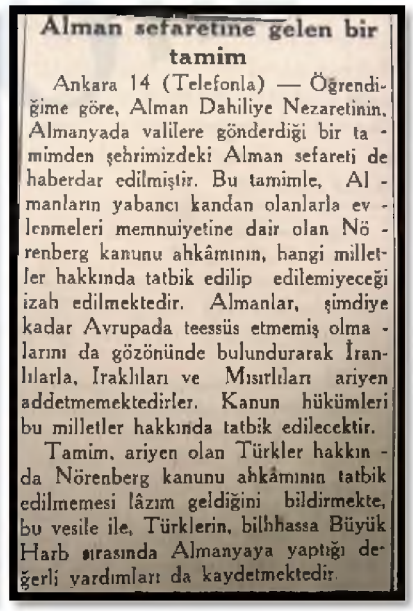


Türkler Aryen

Almanya dahiliye nezareti bu hususta bir tamim göndermiş

Temps gazetesinin Berlin muhabiri 13 haziran tarihile bildiriyor: Almanyada Türkler Aryen olarak telâkki edilecek ve onlara karşı Nuremberg kanunu tatbik edilemiyecektir. Almanya dahiliye nazırı tarafından alâkadar dairelere gönderilen bir tamimde, «uzun zamandanberi Avrupada yerleşmiş olan bütün milletler Aryen olarak telâkki edilmek icab eder» denilmektedir.

Tamimde Türkiyenin büyük harpte Almanyanın müttefiki sıfatile oynadıkları rol kayıd ve tezkâr edildikten sonra Irak, İran ve Mısırlıların «şimdiye kadar Avrupada yerleşmemiş olmalarından dolayı» Ariyen olmadıkları ilâve edilmektedir.



Alman sefaretine gelen bir tamim

Ankara 14 (Telefonla) — Öğrendiğime göre, Alman Dahiliye Nezaretinin, Almanyada valilere gönderdiği bir tamimden şehrimizdeki Alman sefareti de haberdar edilmiştir. Bu tamimle, Almanların yabancı kandan olanlarla evlenmeleri memnuiyetine dair olan Nörenberg kanunu ahkâmının, hangi milletler hakkında tatbik edilip edilemiyeceği izah edilmektedir. Almanlar, şimdiye kadar Avrupada teessüs etmemiş olmalarını da gözönünde bulundurarak İranlılarla, Iraklıları ve Mısırlıları ariyen addetmemektedirler. Kanun hükümleri bu milletler hakkında tatbik edilecektir.

Tamim, ariyen olan Türkler hakkında Nörenberg kanunu ahkâmının tatbik edilmemesi lâzım geldiğini bildirmekte, bu vesile ile, Türklerin, bilhassa Büyük Harb sırasında Almanyaya yaptığı değerli yardımları da kaydetmektedir.

Akşam ve Cumhuriyet'ten haberler.

[25] "Alman sefaretine gelen bir tamim", *Cumhuriyet*, 15.06.1936.
[26] "Türkler aryen", *Akşam*, 17.06.1936.

Haber, Türkiye ile aynı anda Mısır, Irak ve İran'da da duyulmuş, söz konusu ülkeler karara duydukları tepkileri Alman Dışişleri'ne iletmişlerdi. Zorda kalan Alman Dışişleri yetkilileri ise *Aryan* sınıfında değerlendirilmedikleri için kendilerini küçümsenmiş hisseden ülkeler nezdinde bu *yanlış anlamayı* giderecek girişimlerde bulunacaklardı. Bu çerçevede Nürnberg yasasında bahsedilen ölçütlerin, *Aryan olan ve olmayan* arasında değil, *Avrupa'nın yerleşik olan ve olmayan halkları* ile *Alman kanına akraba olanlar ve olmayanlar* arasında bir sınıflandırmayı esas aldığı, kanun maddelerindeki ırk tasnifinin Yahudiler dışında hiçbir ulusu hedef almadığı açıklamalarında bulunarak durumu kurtarmaya çalışacaklardı.

Tepkilerin artması üzerine Almanya'da konunun alevlenerek gündeme gelmesiyle beraber ilgili kurumlardan yeniden görüş istenmiş, kurumlar arası aylar süren uzun yazışmalar yapılmıştı. Genellikle Walter Hinrichs imzasıyla Dışişleri Bakanlığı'nda kaleme alman raporlarda Alman devletinin dış politik çıkarlarının zarar görmemesi için Türkiye'nin gücendirilmemesi ve Türklerin Avrupalı halklar ailesinden sayılması gerekliliği üzerinde duruluyordu. Özellikle Alman Dışişleri'nde Türkiye'yi memnun etmeye yönelik tez ağırlığını korumaya devam ediyordu. Fakat bu tez Almanya'da reel politikanın zorlamasıyla destek bulmuştu. Almanya'da kimi çevreler, politik zorunluluk bahanesiyle Türklerin *Artverwandt* veya Aryan kabul edilmesine oldukça tepkiliydiler ve bu tezi çürütmek amacıyla uzun raporlar kaleme alıyorlardı. Türkler hakkında olumlu bir karar çıkmasına gösterilen tepkilerden biri *Reich ve Prusya Ekonomi Bakanlığı*'ndan (Der Reichs –und Preussische Wirtschaftsminister) geliyordu. Dışişleri Bakanlığı'nın 9 Nisan 1936 tarihli yazısına cevaben Dr. Pohl imzasıyla kaleme alman raporda, Türklerin durumuyla ilgili açıklamalarda aceleci davranılmaması tavsiye ediliyordu. Zira bakanlık yetkililerine göre ne bilimsel açıdan ne de politik gereklilikler açısından Türklerin Avrupalı halklar sınıfında sayılmasını gerektirecek hiçbir durum bulunmamaktaydı:

> Tarafınızdan 31 Ocak 1936 tarihinde henüz bilimsel olarak netleşmemiş olan Türklerin diğer halklar içindeki ırksal sınıflamasına ilişkin soruyla ilgili yapılan açıklamalar, ilk olarak istatistiksel açıdan pratik bir anlam taşımamaktadır. Çünkü halkların ırksal aidiyetlerinin bulunduğu resmi Alman sonuçları, muhtemelen öngörülebilir bir zamanda yayınlanmayacak. Buradan hareketle, Türkiye'nin ırksal istatistiği sorusuna şimdilik hiçbir şekilde dokunulmaması ve tarafınızdan bana gönderilen 9 Nisan 1936 tarihli karar dosyasındaki açıklamaların da bir yana bırakılması gereğini vurgulamama müsaade ediniz. Zira –

aşağı yukarı yeni ırk yasası mevzuatından kaynaklanan– halkların ırk aidiyetleri veya Alman kanıyla olan akrabalıkları hakkındaki araştırmalar veya kararlar benim ilgi alanım dışındadır. Buna rağmen aşağıda devlet istatistik dairesi başkanlığının raporlarından özetle Türklerin ırksal pozisyonuyla ilgili soruyu ayrıntılandırmak istiyorum:

1- Esasen, örneğin başka halkların hızla çoğalması tehdidi karşısında beyaz ırkı konu edinen çalışmalarda, Türk halkının katiyen beyaz halklardan sayılamadığına dikkat çekmek istiyorum. Her ne kadar Türkiye ekonomik alanda ve uygarlaşmak yolunda Avrupalı halklara yakınlaşmış da olsa, herhalde bu, böylesi bir analize temel teşkil edemez. Çünkü o zaman aynı sebeplerle örneğin Mısır ve Japon halkları da beyaz halklardan sayılmalıdır.

2- Karar dosyasında diğerlerinin yanı sıra, Türk halkının Almanlara akraba mı olduğu, buna bağlı olarak Türklerin Avrupa'nın yerleşik halklarından mı sayılacağı soruları hakkında beyanda bulunuluyor. Bu durum böyle değil. 1935'teki güncel nüfus sayımının sonuçlarına göre Türkiye'nin nüfusu aşağı yukarı 16,2 milyonu buluyor, bunlardan sadece küçük bir bölümü (1,3 milyon) Avrupa kıtasında, geri kalanı Türkiye'nin ön Asya bölgelerindendir.

Yazının devamında, ön Asya halklarının ağırlıklı olarak şarkî ve mongol ırklarla karışmış olduğu, Avrupalı halklarının o bölgelerde geçmişten kalmış kırıntıları olsa dahi, asla *Artrein* (saf) bir karaktere sahip olamayacağı belirtiliyor, dolayısıyla Türklerin ırksal olarak hiçbir şekilde Avrupalı halklardan sayılamayacağı vurgulanıyordu. Bundan başka, 1933'teki nüfus sayımına göre, Almanya'da –Saarland hariç– en az 753'ü Yahudi kökenli olan (%45 oranında) 1673 Türk vatandaşı yaşıyordu.[27]

Ekonomi bakanlığı yetkilisi Dr. Phol'un da raporunda dikkat çektiği üzere Türklere uygulanan ayrıcalık, dışlanan ülkelerde ciddi bir tepkiyle karşılanmış, şaşkınlıkla karışık bir öfke uyandırmıştı. Kahire'de yayımlanan *La Bourse Egyptienne* adlı Yahudi gazetesinde, İran, Irak ve Mısırlıların aryan olmadıkları gerekçesiyle Nürnberg yasalarından etkilenecekleri haberine yer veriliyordu. Söz konusu haber aynı gün, Irak'ın ünlü gazetelerinden *El istiqlal*'de de "*Türkler Aryan, fakat Iraklılar ve Mısırlılar değil*" başlığıyla yer almıştı.[28]

[27] "Abschrift Pol. VII 381. Der Reichs-und Preussische Wirtschaftsminister IV 154o3/36", *AAPA*, R 99173 nr.50-52, 08.06.1936, Berlin.

[28] "Die Türken sind Arier, aber die Iraker und die Ägypter sind es nicht", *El istiqlal*, 17.06.1936, in: *AAPA*, R 99173, nr.191, Berlin.

Stohrer imzasıyla Kahire'den Berlin'e gönderilen telgrafta, bu haberin Mısır'da büyük bir telaşla karşılandığı yazılıyor ve acil olarak D.N.B. (Deutsche Nachrichten Büro) tarafından bir açıklama yapılması talep ediliyordu.[29] Buna cevaben ertesi gün Berlin'den Kahire'ye gönderilen telgrafta, Nürnberg yasalarında öngörülen sınıflamanın "*Aryan olanlar ve olmayanlar*" şeklinde değil, "*Alman kanından veya akraba kandan olanlar ile özellikle Yahudiler gibi bu kandan olmayanlar*" şeklinde olduğuna vurgu yapılması isteniyordu. Ayrıca Türkler hakkında varılan kararın Türkiye'nin bütün vatandaşlarını kapsamadığı, örneğin Türk vatandaşı olsalar dahi Yahudiler veya zencilerin dışarıda bırakıldığı hatırlatılıyordu.[30]

Fakat bu açıklamalar da ortalığı yatıştırmaya, tepkileri azaltmaya yetmeyince Nürnberg yasalarıyla ilgili daha ayrıntılı ve net bilgilerin paylaşılması ihtiyacı doğmuştu. Zira Mısır hükümeti de (Türkiye'nin Türkler için iddia ettiği gibi) Mısırlıların Alman kanma akraba bir soydan geldiklerini iddia etmeye başlamıştı. Mısır'daki *yanlış anlamanın* giderilmesi için Berlin'den Kahire'deki Alman elçiliğine gönderilen yazıda bu sefer; Nürnberg yasasının herhangi bir ülkenin vatandaşlarını hedef almadığı ve sadece Yahudilere yönelik olduğu vurgulanıyordu. Yazıda Alman kanından gelme bir kadınla evlenen Mısırlıların çocuklarına, bir Alman'a verilen bütün hakların verileceği, Mısırlı bir babaya sahip olmanın onlara bir zarar getirmeyeceği ve her türlü vatandaşlık haklarının devlet güvencesinde olacağı belirtiliyordu. Aynı durum, Alman kanı taşıyan bir erkekle evlenen Mısırlı kadınların çocukları için de geçerli olacaktı.[31] Benzer açıklamalar Bağdat'a da gönderilmiş ve Irak'ta oluşması muhtemel tepkilerin önüne geçilmeye çalışılmıştı.[32]

Buna rağmen Mısır'ın ikinci sınıf bir ülke olarak algılanmasına yol açan haberler üzerine spekülasyonlar uzun süre devam etmiş, Mısır'ın önemli gazetelerinden *Ahram*'da ve özellikle Yahudilerin etkin olduğu diğer basın organlarında konu gündemde tutulmaya çalışılmıştı.[33] Hattâ bu sebeple Mısır hükümetinin 1936 Berlin Olimpiyatlarından çekilmesi bile söz konusu edilmişti.[34]

---

[29] "Telegramm " *AAPA*, R 99173, nr. 54, 15.06.1936, Berlin

[30] "Telegramm in Ziffern", *AAPA*, R 99173, nr. 59-61, 16.06.1936, Berlin.

[31] "An die Deutsche Gesandschaft auf sicherem Wege! in Kairo"*AAPA*, R 99173, nr. 63-64, 18.06.1936, nr. 65-66, 18.06.1936, "An die Königlich Ägyptische Gesandschaft. Verbalnote", nr. 150, 04.07.1936, Berlin.

[32] "Diplogerma. Bagdad", *AAPA*, R 99173, nr.68, 18.06.1936, Berlin.

[33] "Angebliche Anwendung der Nürnberger Gesetze auf ägyptische Staatsangehörige", 24.06.1936, *AAPA*, R99173, nr. 157-165, Berlin.

[34] Telegramm aus Kairo, 17.06.1936, *AAPA*, R 99173, nr. 69, Berlin; Organisations-Komitee für die XI. Olypmiade Berlin 1936 E.V., 23.06.1936; *AAPA*, R 99173, nr. 153, Berlin.

Haberin İran'da da duyulmasından sonra, Berlin'den Tahran'a yasanın içeriği ve temel aldığı ölçütler hakkında açıklayıcı telgraflar gönderilmişti.[35] İran'ın Ankara Büyükelçiliği müşaviri Noury Esfandiary, İranlıların dışlamasından duyduğu rahatsızlığı Alman diplomat Keller'e bildirmiş ve İran hükümetinin konu hakkında gerekirse Berlin'de diplomatik girişimlere başlayacağını eklemişti. Keller ise haberin ilk olarak Fransız haber kaynaklarından duyurulduğunu, henüz Alman konsolosluğu ve Ankara hükümeti tarafında onaylanmadığını, dolayısıyla gerçeği tümüyle yansıtmaktan uzak olduğunu söyleyerek anı kurtarmaya çalışmıştı.[36] Bu sırada Alman Dışişleri yetkilileri, Tahran'a çektikleri acil telgraflarla olası sert tepkilerin önüne geçmeye çalışmışlardı. Açıklamalarda; Alman kanını korumaya yönelik çıkarılan yasanın ne İran'ı, ne de –Avrupalı olsun olmasın– başka ülkelerin vatandaşlarını hedef aldığı güçlü bir şekilde vurgulanmıştı: "*Bilindiği üzere Nürnberg yasaları sadece Yahudileri hedef almaktadır.*"[37]

Ayrıca Alman Dışişleri yetkilileri Türkiye'de de girişimlerde bulunmuş Ankara'daki Alman Büyükelçiliği kanalıyla Nürnberg yasasıyla ilgili Türk basınında yer alan *Aryan olan-olmayan* sınıflandırmasının gerçeği yansıtmadığına ilişkin bir tekzip yazısının yayımlanmasını sağlamıştı:

İranlı, Iraklı ve Mısırlıların arî ırktan telâkki edilmeyeceklerine dair Almanya İç İşleri Bakanlığının bir tamimi hakkında bazı İstanbul gazetelerinde çıkan havadis hakikate uymamaktadır. Bu haberin tamamen yanlış olduğu şuradan da tebarüz eder ki haberin istinad ettiği Nüremberg kanunlarının hiçbir yerinde arî ırk kelimeleri mevcud değildir.[38]

Alman resmî makamlarınca *Alman kanını ve şerefini koruma kanunu* çerçevesinde yürütülen tartışmalar sonucunda Türkler, Avrupa coğrafyasında bulundukları uzun süre de göz önünde tutularak *Artverwand* sınıfında değerlendirmişti. Aslında bu değerlendirmede, Türklerin Aryan olduğuna yönelik net bir ifade yer almamıştı. Haberin bölge kamuoyunda ve Türkiye'de, Türklerin Aryan, diğer Ortadoğulu ülke halklarının ise Aryan olmadığı şeklinde biraz da provokatif bir içerikle yer alması, konu üzerine ayrıntılı bilgi edinmeden ve haberin yayımlanmasında doğacak tepki dikkate alınmadan biraz aceleci davranıldığı izlenimi uyandırmaktadır. Ancak konsolosluk çalışanlarının konu hakkında Berlin'e gönderdikleri raporlarda yer alan Aryan sınıflandırmasına karşı doğacak olumsuz tepkiden sonuna kadar faydalanmak isteyen Yahudi lobisinin haberi bu şek-

[35] "Diplogerma. Teheran", *AAPA*, R 99173, nr. 67, Berlin.
[36] "Anerkennung der Türken als Arier "*AAPA*, R 99173, nr.47-48, 19.06.1936, Berlin.
[37] "Diplogerma Therapia", *AAPA*, R 99173, nr.138-139, 22.06.1936, Berlin.
[38] "Almanyanın bir tekzibi", *Cumhuriyet*, 24.06.1936.

liyle basına sızdırdığı ve gündemde tutmaya çalıştığı iddiası dikkat çeken diğer bir husustur.

TÜRKİYELİ YAHUDİLER

Almanya'daki yabancı uyruklu Yahudiler içinde Türkiye vatandaşlığına sahip Yahudilerin oranı çok düşüktü ve büyük bir kısmı Berlin'de yaşıyorlardı. 1933 yılındaki nüfus sayımına göre Almanya'da yaşayan 1673 Türkiye vatandaşından 753'ü (%45 oranında) Yahudi kökenliydi.[39] Nazi Almanyası'nda bulunan Türkiyeli Yahudiler de Almanya'daki ırkçı yasalardan ve antisemitist atmosferden olumsuz etkilenmişlerdi. Fakat gene de onlar, Almanya Yahudilerine kıyasla Türk vatandaşlığı şemsiyesi altında –geçici bir süre için de olsa– daha korunaklı pozisyondaydılar. Zira Almanya ile ilgili devletler arasındaki anlaşmalar ve ilişkiler, mevcut ırkçı yasaların yabancı uyruklu Yahudilere dokunmasını zorlaştırır nitelikteydi. Kimi ülkeler Yahudi kökenli vatandaşlarına yönelik şiddeti kabul etmeyerek Nazi rejimine diplomatik baskı yapıyorlardı. Ancak nasyonal sosyalistler için bu sınırlayıcı hukukî çerçeveyi aşmak zor bir iş değildi. Nitekim Hermann Göring yabancı uyruklu Yahudilerle ilgili bir açıklamasında yasal çerçevenin nasıl aşılacağına yönelik ipuçları vermişti: *Gerçekten de yabancı devletlerin vatandaşı olan ve bu durumlarını sürdüren Yahudiler, elbette söz konusu ülkeyle aramızda bulunan kanunlara göre muamele göreceklerdir. Ancak bu durumda olan Yahudilerin yumuşak veya daha sert baskılarla, usturuplu manevralarla bertaraf edilmeleri için gereken yapılmalıdır.*[40]

Dışişleri ve İçişleri bakanlıkları ile Irk Siyaseti Dairesi gibi ilgili kurumların katılımıyla ırk siyasetinin çevre ülkelerdeki olumsuz etkilerinin nasıl giderilebileceğine dair 1934'te yapılan toplantıda yabancı uyruklu Yahudiler ile ilgili olumlu bir karar çıkmamıştı. Toplantıdan çıkan sonuç, ancak dış siyasette meydana gelebilecek zararların iç siyasetteki başarılardan hatırı sayılır şekilde fazla olması halinde Aryan yasalarından geri adım atılabileceği, ancak her şeye rağmen yabancı uyruklu Yahudilerin bundan faydalanamayacağı yönündeydi.[41] Türkiye uyruklu Yahudiler de bu durumun bir istisnası olmayacaklardı.

1939 nüfus sayım sonuçlarına göre Almanya'daki Türkiyeli Yahudilerin nüfusunda ciddi bir gerileme yaşandığı görülmektedir. İlhak edilen Avusturya dâhil, bütün Almanya'da Türkiye vatandaşlığına sahip Yahu-

[39] Corry Guttstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, (Çev. Atilla Dirim), İletişim, 2012, s. 233.
[40] Aktaran: Guttstadt, s. 230.
[41] Guttstadt, s. 228.

dilerin sayısı 263'e düşmüştü ve bunların 101'i Berlin'de yaşıyordu. Rakamlardaki bu gerileme, fırsatını bulan az sayıdaki Türkiyeli Yahudilerin Nazilerin baskı ve şiddetine dayanamayıp Almanya'yı terk ettiğini düşündürmektedir. Fakat azalmanın asıl önemli sebebi Türkiyeli Yahudilerin Türkiye tarafından vatandaşlıktan çıkarılmaları olmuştur.[42] Sonuçta Nazi rejiminin Türkiyeli Yahudilere gösterdiği zorunlu müsamaha geçici olmuş ve Göring'in belirttiği üzere diğerleri gibi onlar da ilk fırsatta bertaraf edilmişlerdi.[43]

Sonuç

Türkiye uyruklu Yahudileri kapsamasa da Nazi rejiminin Türklere *Avrupalı halk* kapsamında bir hukukî statü tanımış olması Türkiye'de memnuniyetle karşılanmıştı. Burada dikkat çeken bir konu, Türkiye'nin Nazilerin Irk hiyerarşisini ciddiye aldığı kadar, Nazilerin de Türkiye'nin bu uğurda gösterdiği çabaları ciddiye almasıdır. En azından Türkiye'nin Avrupalılık ısrarı ve bu uğurda üretilen çalışmalar Nazi Almanyası'nda meyvesini vermişti.

Fakat Alman Dışişlerinin ısrarı ile alman bu karar, Almanya'yı Türkiye'nin Ortadoğulu komşularıyla karşı karşıya getirmişti. Bunun üzerine Almanya ile karara tepki gösteren ülkeler arasında sıkı bir diplomatik trafik yaşanmış; Alman Dışişleri yetkilileri defalarca, sınırlayıcı hükümler içeren Nürnberg yasasındaki ırk tasnifleri ile hiçbir ülkenin veya ulusun hedef alınmadığının, hedefin sadece Yahudiler olduğunun altını çizmek zorunda kalmışlardı. Dolayısıyla söz konusu ülkelerin vatandaşları, evlilik, oturum, dolaşım, çalışma konularında hukuksal açıdan ülkeler arası ikili anlaşmalara göre muamele göreceklerdi.

Naziler, büyük bir ihracat ülkesi olması dolayısıyla dünya ile etkileşim içinde olan Almanya'nın rekabet gücünü zayıflatacak girişimlerden uzak durmaya özen göstermişlerdi. Sonuçta güncel siyasetin ve pratik hayatın gereklilikleri, 19. yüzyıl boyunca Avrupalı beyaz adamın lehine kurgulanan ırk hiyerarşisini ideolojilerine temel edinen nasyonal sosyalistleri *ilkesel* davranmaktan alıkoymuş, Avrupa'nın yerleşik halklarından veya Alman kanma akraba kandan olmadıkları halde Türkleri *Artverwandt* sınıfında değerlendirmek durumunda kalmışlardı. Fakat karara tepki gösteren söz konusu diğer ülke vatandaşları da kanlarının saflığına veya Aryan olup olmadıklarına bakılmaksızın yasanın kapsamı dışında tutulmuş-

[42] Guttstadt, s. 238.

[43] Türkiyeli Yahudilerin Nazi Almanyası'ndaki durumuyla ilgili daha ayrıntılı bilgilere Guttstadt'ın kitabından ulaşmak mümkündür. Özellikle 3. ve 4. bölümler.

lardı. Bu uygulamalar ise Nazilerin ırk teorisindeki hiyerarşiyi pratikte büyük ölçüde geçersiz kılmıştı. Ancak son kertede ırkçı yasalar, Türkiye vatandaşı olsun olmasın Almanya'da bulunan bütün Yahudilere acımasızca uygulanmıştı.

KAYNAKÇA

Auswärtiges Amt - Politisches Archiv: R 78488, Konstantinopel-Ankara, R 99173

Bundesarchiv: R 43 II/1498b.

Basın: Şevket Aziz (Kansu), "Beşeri kudretimizin zenginliği", *Vakit*, 24.06.1931; "Türkler alp adamı denilen insanlardandır", *Vakit*, 12.10.1932; "Domuz eti haram mı?", *Vakit*, 23.12.1932; "M. Hitler'in Milliyet'e beyanatı", *Milliyet*, 16.07.1933; "Alman sefaretine gelen bir tamim", *Cumhuriyet*, 15.06.1936; "Türkler aryen", *Akşam*, 17.06.1936; "Almanyanın bir tekzibi", *Cumhuriyet*, 24.06.1936; "Der Führer zum Tod Atatürks. Adolf Hitler über die Türkei", *Berliner Lokal-Anzeiger*, Jg. 56, Nr.271, 11.11.1938.

ARAŞTIRMA-İNCELEME ESERLER

Afetinan, A., *Atatürk'ten mektuplar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1981.

Ahlers, Kürşat Elçin, "19. ve 20. yüzyıllarda Almanya'da Türk ve Türkiye imajı'nın değişim süreci", *Tarih ve Milliyetçilik I. Ulusal Tarih Kongresi Bildiriler*, Fen-Edebiyat Fakültesi, Mersin, 1999.

Arndt, Ernst Moritz, *Über Volkshaß und über den Gebrauch einer fremden Sprache*, Feischer, Leipzig,1813.

Goodrick-Clarke, Nicholas, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Stocker, Graz, 1997. Guttstadt, Corry, *Türkiye, Yahudiler ve holokost*, (Çev. Atilla Dirim), İletişim, 2012.

Jäschke, Gotthard, *Die Türkei in den Jahren 1935-1941. Geschichstkalender mit Personen und Sachregister*, Sammlung Orientalischer Arbeiten, Otto Harrossowitz, Leipzig, 1943.

Kershaw, Ian, *Hitler, 1889-1936*: Hubris, (Çev. Zarife Biliz), İthaki Yayınları, İstanbul, 2007.

Kreiser, Klaus, *Atatürk. Eine Biographie*, Beck, München, 2008.

Schmitz-Berning, Cornelia, *Vokabular des Nationalsozialismus*, de Gruyter, Berlin, 2000.

Staff, Ilse, *Justiz im Dritten Reich : Eine Dokumentation*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1964.

İNTERNET

Kılıç, Ahmet Faruk "Psiko-sosyal faktörler açısından Atatürk ve din", Erişim tarihi: 20.09.2011.http://www.if.sakarya.edu.tr/dergi/dergi_2/fkilic.pdf

"Ethnographische Karte. Verbreitung der Menschenrassen", *Meyers Konversations-Lexikon*, 11. Band: Luzula – Nathanael,Verlag des Bibliographischen Instituts, Leipzig und Wien. (1888). Erişim tarihi:20.09.2011.https://peterhug.ch/lexikon/1888_bild/11_0476a#Bild_1888

Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums. (1933, April 7). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/beamte33.htm

Erste Verordnung zur Durchführung des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamten tums. (1933, April 11). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/beamte33-v1.htm

Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre. (1935, September 15). Erişim tarihi: 8 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/blutschutz35.htm

Erste Verordnung zum Reichsbürgergesetz. (1935, November 14). Erişim tarihi: 9 Mayıs 2011. http://www.verfassungen.de/de/de33-45/reichsbuerger35-v1.htm

DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL 14 | SAYI 56 | AĞUSTOS-EYLÜL-EKİM 2011 | ISSN 1308-7242



Marjinal Sohbetler-II

"Entelektüeller ve Aykırılıkları"

DOĞUBATI