ISSN 1302-3284

FELSEFE DERGİSİ

51

düşünbil

ÖZGÜRLÜK, DÜŞÜNMEKTİR!

OCAK ŞUBAT 2016 | YIL 10 | FİYATI: 12 TL

"Otoritenin en büyük düşmanı
ve onu zayıflatmanın en kesin yolu
kahkahadır."

Hannah Arendt

Hannah Arendt

Kötülüğün Sıradanlığı

düşünbil

İKİ AYLIK BİLİM VE DÜŞÜN DERGİSİ

Yıl 10 / Sayı 51 / Ocak - Şubat 2016

www.dusunbil.com

Sahibi & Sorumlu Yazı İşleri
Olcay Yılmaz

Genel Yayın Yönetmeni
Olcay Yılmaz

Yayın Koordinatörü
Cemre Topcu

İletişim ve Halkla İlişkiler
Deniz Bozkuzu

Grafik / Tasarım
Olcay Yılmaz

Üyelik Koşulları
Yıllık Üyelik: 90 TL
Yıllık Yurt Dışı: 55 Euro
Kütüphanelere, Kurum ve Kuruluşlara
Yıllık Üyelik: 140 TL

PTT Posta Çeki No: 55 74 932
Türkiye İş Bankası: 3498-166572
IBAN: TR790006400000134980166572
İzmir- Stadyum Şb. Olcay Yılmaz

Web: www.dusunbil.com
E-posta: dusunbil@hotmail.com
Abonelik ve Dergi Satış: kitap.dusunbil.com
Düşünbil Akademi: akademi.dusunbil.com
Telefon (13:00-19:00 arası): 0.534 328 06 46
Mektup Adresi: Yenişehir Postanesi PK: 38 Ankara

Baskı:

Basım Tarihi:

facebook.com/dusunbildergisi
twitter.com/dusunbildergisi
instagram.com/dusunbildergisi
youtube.com/dusunbildergisi

DÜŞÜNBİL ÜNİVERSİTE TEMSİLCİLERİ

Dergimizin temsilcisi olmak istiyorsanız felsefeye ilgi duymanız yeterlidir.

Temsilcilerimizin aynı zamanda dergimizin aboneleri olmasını istiyoruz. Bu sayede dergimizi rahatlıkla takip edebileceksiniz. Bütün temsilcilerimiz sempozyumlara ücretsiz katılabilirler. Seminer, kamp ve konaklamalı etkinliklerde ise temsilcilerimiz için %40 oranında indirim yapıyoruz. Bunların yanında Düşünbil Dergisi'nin referansı ve desteği her zaman yanınızda olacak.

Temsilcilerimizden beklediğimiz bazı görevler de var. Düzenleyeceğimiz etkinliklerde görev almak, hem bu çalışmalara katkı sağlamanız için hem de organizasyon aşamasında temsilcilerimizin de tecrübe kazanması, birbirimizi daha yakından tanıyabilmek adına önemli bir adım. Ayrıca etkinliklerimizin duyurusunda katkı sağlamak için sosyal medya hesabınızda etkinlik haberini, Facebook etkinlik sayfasını paylaşabilir ve arkadaşlarınızı davet edebilirsiniz. Bazı etkinliklerde üniversitenizde, yönetim tarafından uygun görülen yerlere, etkinlik afişini asmanızı rica edebiliriz.

Bunun dışında üniversitedeki hocalarınız ile Düşünbil Üniversite Temsilcisi olarak iletişimde olmanız Düşünbil için çok önemli. Hocalarla iletişim halinde olmak, pek çok konuda bilgiye ve yeni fikirlere ulaşmanın yollarını daha kolay bulmanızı sağlayacak ve üniversitenizde Düşünbil'in tanınırlığını arttıracaktır. Ayrıca her sayıda değişen dosya konumuza göre, hocalarınızdan yazı isteyebilir, ilgili olan etkinliklerimize konuşmacı olarak davet edebilirsiniz.

Dergimizde, dosya konusu ile ilgili olarak, yayınlanmasının yararlı olduğunu düşündüğünüz yabancı dildeki yazıları bize iletebilirsiniz. Eğer uygun zamanınız varsa çevrilmek için hazır ettiğimiz metinlerin çevirisini yapabilirsiniz.

Düşünbil'in bir parçası olmak, daha geniş kitlelere ulaşmasına ve tanınırlığının artmasına katkı sağlamak için daha başka yapmak istedikleriniz olduğunda fikir alışverişimiz devam edecektir. Temsilcilerimizle arkadaşça bir ilişki kurmak ve birbirimize kolay ulaşabilir durumda olmak istiyoruz. Sizin de ilginiz ve zamanınız varsa aşağıdaki iletişim formunu doldurarak dusunbil[at]hotmail.com adresine gönderebilirsiniz. Gönderdiğiniz form, değerlendirmeye alınacak ve geri dönüş yapılacaktır. Eğer şimdi yapabileceğinizi düşünür, sonradan aksilikler olursa bile hiç sıkıntı hissetmeden bize iletebilirsiniz. Üniversite temsilciliği her şeyden önce bir gönüllü çalışmadır ve bizim amacımız temsilcilerimize tecrübe kazandırmak ve ileride birlikte çalışabileceğimiz insanlarla tanışmaktır…

Düşünbil Gönüllü Temsilcilik Formu İçin:
http://www.dusunbil.com/?p=1408 adresini ziyaret edebilirsiniz.

NOT: Mevcut temsilcilerimizden de formu doldurmalarını ve tekrar başvurmalarını rica ederiz.

İÇİNDEKİLER

ÖZGÜRLÜK DÜŞÜNMEKTİR
düşünbil
İKİ AYLIK BİLİM VE DÜŞÜN DERGİSİ

45 Tanrı Doğumları ve Toplumsal Çatışmalar
Ümit Ninova

48 Amerikan Kızılderili Felsefesi
Abdullah Şevki

53 Masallarda Şiddet ve Cinsellik
Olcay Bağır

57 Liberter Düşüncenin Türkiye Serüveni ve Kara Dergisi
Suat Kılıç

6 Totalitarizm Kehaneti: Arendt Bize Ne Söylüyor?
Özer Barış Tunçel

10 Arendt ve Şiddet
Barış Çelik

15 '*Eichmann in Jerusalem*'i Yanlış Okumak
Roger Berkowitz
Çeviren: Anıl Özden

19 Hannah Arendt'in Davası
Kathleen B. Jones
Çeviren: Meltem Çetin Sever

24 *Vita Activa* ve Modern Çağı Okumak: Hannah Arendt
Zafer Yılmaz

30 Arendt Üzerinden Bir Şiddet Okuması
Özge Bilge Kara

34 Kolektif Narsisizm: Grup Aidiyeti Ne Zaman Diğerlerini Yok Etme Arzusuna Dönüşür?
Elif Helvacı

40 Genellemenin Arkasını Okumak
Engin Erkiner

Makalelerde dile getirilen düşüncelerden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur. Düşünbil'de yayınlanan yazılar dergi yönetiminden izin alınmaksızın internet dahil herhangi bir yayın organında yayınlanamaz, çoğaltılamaz ve kaynak gösterilmeden kullanılamaz.

EDİTÖRDEN...

Yeni bir yıla yeni umutlarla giriyoruz. Yeni bir yılda yeni bir dergi ile karşınızdayız. Kapakta da göreceğiniz gibi Düşünbil bundan böyle "Felsefe Dergisi" olarak yoluna devam edecek. Neden felsefe? Soru sormanın, düşünmenin, objektif bakabilmenin her geçen gün azaldığı ülkemizde dünden daha çok felsefeye gereksinimiz var. İnsanın kendine, doğaya, topluma ve evrene bakışını ancak felsefe ile güzelleştirebiliyor ve anlamladırabiliyoruz. Bu nedenle daha fazla felsefe demeye hakkımız var ve biz bu hak'ta ısrar etmeye devam edeceğiz.

Dergimizin bu sayısını Hannah Arendt ve kuramlarına ayırdık. Bu sayının kapak konusu gelişi güzel seçilmiş bir konu değildir. Yaşadığımız şu günlerde karşımıza çıkan olaylar bizi tekrar Hannah Arendt ve kuramlarını hatırlamaya itti. Ülke olarak yeni bir döneme giriyoruz. Bu dönem insanların sözlerinde değil duruşlarında şekillenecektir. Şiddetin, savaşın olmadığı bir dünya için düşünmeye devam diyoruz. Umarız faydalı bir sayı hazırlayabilmişizdir.

Keyifli Okumalar...

Düşünbil Dergisi



Martin Heidegger'den Hannah Arendt'e

Sevgili Hannah!

Sen gittikten sonra geriye odamda durgun bir gün ışığı kaldı. "Aydınlık güzeldir." Jaspers'in bana dün akşam söylediği bu söz, karım ile aranda geçen konuşma yanlış anlamalar ile sınamalardan yorulmuş kalbin ahenge ulaşması yolunda ilerlerken beni etkileyip durdu. İkimizin karşılaşması ve bu karşılaşmanın sürekliliğinin üçümüz arasındaki o malum güvenin –senden ve benden dolayı– saf mebdeine dek ulaşması, ancak bu, karşılıklı konuşmayı beraberinde getirmeliydi. Karımın sözleri sadece bu konuda bir ısrardı, yoksa senden suçun itirafı yönünde bir talep değildi. Karım hiçbir surette aşkımızın mukadderatına halel getirmek istemedi. Onun tek derdi, benim susmam; dolayısıyla yapışıp kalan bu lekeden bu ihsanı temizlemekti. Bu susuş yalnızca onun güvenini suiistimal etmek değildi. Karımın, aşkımızın mutluluğu ile zenginliğini anlamayacağı gibi, aynı zamanda onu kaderin önüne geçilmez hediyesi olarak da kabul edeceğini bildiğimden, güvenini kesinlikle bu yöne yönelttim. Saatlerin bu kadar kısa olmasına üzülüyorum. Daha hoşnut bir şekilde tekrar gelmeni umuyorum, Sevgili Hannah. Bu çok güzel olacak: Çünkü önce ile sonra şimdi berrak bir surette açıklığa kavuştu. Senin bu berraklıktan ziyadesiyle memnun olduğumu ve bize ait olduğunu biliyorum...

M. Heidegger
8 Şubat 1950

Hannah Arendt'ten Martin Heidegger'e

Evden çıkıp da arabaya bindiğim andan itibaren bu mektubu yazıyorum. Şu an yazabiliyorum, ama gecenin geç vaktinde bunu yapamayacağım. (Yazı makinasıyla yazıyorum, dolmakalemim bozuk ve el yazım da artık okunmaz oldu). Bu akşam ve sabah bütün bir ömrün onayı demek. Aslında beklenmedik bir onay. Garson, adını andığında – haddizâtında, mektubun bana ulaşmadığından, seni beklemiyordum – zaman sanki durmuştu. Sana, kendimde ve kimseye itiraf edemediğim bir husus kafamda şimşek gibi çakıverdi. Friedrich bana adresi verdikten sonra o baskın coşku hâli, beni gerçekten bağışlanmaz o 30 not sadâkatsizlik suçunu işlemek ve hayat hakkımı kaybetmekten çok şükür alıkoydu. Nihayetinde birbirimizle yeterince ve açık bir şekilde görüşmediğimiz gerçekliğinden hareketle şunu bilmeni isterim: Bunu yapsaydım, sadece gururdan yani salt çılgınca ahmaklıktan yapmış olurdum, yoksa gerçek bir sebepten değil. Eşinin benden ne beklediğini bilmeksizin geldim. Mektubunu arabada okudum; yarı uykulu hâlde. Bunu bilseydim asla bir saniye bile çekinmezdim. Benim asıl imtinam "Alman kadını" ifadesiyle ima edilen şeye dayanıyor. Öğleden sonra çay öncesinde bana anlatılan şeye. Lütfen yanlış anlama; gerçi kişisel olarak benim için fark etmez. Ben kendimi hiçbir zaman bir Alman kadını olarak hissetmedim, Yahudi bir kadın olarak hissetmeyi de uzun zaman önce bıraktım. Kendimi şimdi olduğum şey olarak hissediyorum; gurbetten gelen bir kız.

Suçlamanın şiddetinden ve dürüstlüğünden yana müteessirdim ve hâlâ müteessirim. Fakat dayanışmanın getirdiği anlık duygunun ve birden yükseliveren derin duygudaşlığın etkisiyle ona "belki" dedim. Nesnel olarak şunu ilave edebilirim: Tabii ki sadece ketumluktan susmadım. Aynı zamanda gururdandı sususum. Ve tabii ki sana duyduğum aşktan da. Neyse, olanları olmaları gerektiğinden daha zor kılmayalım. Marburg'u terk edişimin tek sebebi sendin (s.7172).



Hannah



Alman posta idaresinin 1988'de bastığı hatıra pulu.

Hannah Arendt

(14 Ekim 1906 - 4 Aralık 1975),

Alman siyaset bilimcidir. Çoğu kişi tarafında felsefeci olarak da bilinmekle birlikte, kendisi felsefenin "bireyin kendisi"ne dair sorunlarla uğraştığını söyleyerek bu sıfatı reddetmiştir. Siyaset bilimci olarak tanımlanmayı istemesinin sebebi çalışmalarının "tekil olarak insana değil, dünyada yaşayan ve dünyayı kaplayan insanlığa" odaklanmış olmasıdır.

Arendt'in başlıca kitapları;

The Origins of Totalitarianism (1951), The Human Condition (1958), On Revolution (1963), Eichmann in Jerusalem (1963), Past and Future (1961), On Violence (1970), Crises of the Republic (1972), Men in Dark Times (1968), Between Past and Future (1961).

Totalitarizm Kehaneti: Arendt Bize Ne Söylüyor?

Özer Barış Tunçel



by Eileen Agar

Karl Marx ve Friedrich Engels, ünlü eserleri *Komünist Manifesto*'nun girişinde, Avrupa'nın üzerinde komünizmin hayaletinin dolaştığını söyler[1]. Tırmanan küresel terör, ekonomik krizler, Avrupa'da sağ partilerin ve ırkçılığın yükselişi ve Suriye iç savaşı sonucunda ortaya çıkan mülteci kriziyle birlikte oluşan tabloda, totalitarizmin hayaletinin de tüm dehşetiyle hala Avrupa'nın üzerinde gezindiğini hatırlamakta fayda var.

Bu noktada, 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan ve totalitarizm dehşetini bizzat tecrübe eden Hannah Arendt'in, 1951 yılında yayınlanan *Totalitarizmin Kökenleri* (The Origins of Totalitarianism) adlı ilk büyük eserinin sonlarına doğru yaptığı bir uyarıyı hatırlamak ve bu uyarının üzerine düşünmek önem arz eder. Arendt'e göre, totaliter rejimlerin yıkılmış olmasına karşın, "nüfusların ve yurtsuzluğun/evsizliğin her geçen gün arttığı dünyamıza faydacı bir bakış açısıyla bakmaya devam ettiğimiz sürece" çözülmesi imkansız gibi görülen her siyasal, sosyal ya da ekonomik sorunda yeni günah keçileri bulunacaktır. Bu "ekonomik açıdan fuzuli, sosyal olarak köklerinden koparılmış ve nüfus fazlalığı oluşturan yığınlara" karşı Nazilerin ve Bolşeviklerin en hızlı ve kesin çözüm olarak gördüğü totaliter mekanizmaların "ayartılar olarak hayatta kalma" ve bu krizlerin yaşandığı herhangi bir zamanda yeniden ortaya çıkma ihtimali her daim mümkündür.[2]

Konu ve günümüzle kurulabilecek ilişki üzerine etraflıca düşünmeden önce, Hannah Arendt'in politika, totalitarizm, şiddet ve insan hakları üzerine düşüncelerini kısaca gözden geçirmek faydalı olacaktır. Kendisini bir "felsefeci değil de politika teorisyeni" olarak gören Arendt, eserlerinde yaşadığı dönemin önemli siyasal olaylarıyla cebelleşti ve bunların anlamını bulmaya, sonuçlarını ve ahlaki ve siyasal yargılarımızı nasıl etkilediğini anlamaya çalıştı. Çünkü, kendisinin de belirttiği gibi, onun için "önemli olan anlamaktı".[3]

Arendt'in politika kuramının merkezinde "eylem" (action) bulunur. Arendt *Vita Activa*'yı üç asli insan etkinliği üzerinden inceler; Emek, İş ve Eylem. Emek (labor) insan bedeninin biyolojik süreçlerine yani hayata tekabül eder ve insan yaşamının sürdürülebilmesi için gerekli olan "zorunluluklarla" ilgilenir[4]. İş (work) ise, insanın doğal çevresinden farklı olan ve yapay şeylerden oluşan bir dünya oluşturmasına, yani insan varlığının "doğadışılığına" tekabül etmektedir. Ölümlü insan, nesneler ve yapıtlar üretmek suretiyle kendisi için "istikrarlı, süreğen ve kalıcı bir dünya yaratır"[5]. Bu iki etkinlik türü, Antik Yunan'da "zorunluluklar alanı" olarak görülen "özel alana" aittir. Yalnızca son etkinlik türü olan eylem (action) "kamusal alana" aittir ve "başka şeylerin aracılığına gerek olmaksızın doğrudan insanlar arasında gerçekleşir ve insan çoğulluğuna tekabül eder". Arendt'e göre çoğul-

1. Marx, Karl & Engels, Friedrich. The Communist Manifesto. Oxford University Press. 2008, s. 2
2. Arendt, Hannah. The Origins of Totalitarianism. Harcourt Brace. 1979. s. 459
3. Arendt, Hannah. Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 193-1954. Dipnot Yayınları. 2014. s. 40
4. Arendt'in insan hayatının sürdürülebilmesi açısından zorunlu ancak yaratıcı olmayan bir etkinlik olarak gördüğü emek anlayışıyla, Marx'ın "insanı yaratan emek" anlayışı birbirine taban tabana zıttır.
5. Berktay, Fatmagül. Dünyayı Bugünde Sevmek. Metis Yayınları. 2012. S. 48

luk, "insan eyleminin koşuludur" çünkü hepimiz insan olmamız nedeniyle "aynıyızdır" ama bu aynılık aynı zamanda "hiç kimsenin daha önce yaşaşmış, şu anda yaşamakta olan ya da yaşayacak olan kimseye benzemezliği üzerine kuruludur."[6]

Berktay'ın belirttiği gibi, bu çoğulluk ancak "paylaşılan bir dünya varolduğunda söz konusu olabilir. Paylaştığımız "ortak dünya", "kamusal ve siyasal özneler olarak" karşılıklı etkileşime girdiğimizde, yani (politik) eylemde bulunduğumuzda, ortaya koyduğumuz farklılıkların sonucu olarak vardır. Bu nedenle "politika", Arendt için, bireylerin gerçek anlamda özgür oldukları tek yerdir ve bu özgürlüğün alanı da "kamusal alandır".[7] İşte totalitarizm, bu bağlamda, "çoğulluğa karşı duyulan nefrettir". Toplama kampı da, insan çoğulluğunun, çeşitliliğinin ve biricikliğinin tamamen yok edildiği bir yerdir. Totalitarizm, öznelerarası ortak "eylemin" yerine şiddeti koyarak politikayı ve politika yapma ihtimalini ortadan kaldırır.[8]

Bu noktada Arendt'in, Batı siyasal düşünce geleneğinin aksine, iktidar ve şiddet arasında karşıtlığa dayalı olarak yaptığı ayrım öne çıkar. Politikanın önkoşulları olan çoğulluk, eylem ve söylemle doğrudan bağlantılı olan iktidar, "insanın uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder" ve kesinlikle "tek bir bireyin mülkiyetinde değildir, bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece varolabilir".[9] Şiddet ise "araçsal" bir karaktere sahiptir, bu nedenle daima bir amacın rehberliğine ve haklılaştırmaya ihtiyaç duyar, dolayısıyla da "hiçbir şeyin esası olamaz". Oysa ki iktidar, "devletin özüne ilişkindir" ve "siyasal toplulukların varoluşuna içkindir". Katıksız şiddete dayalı bir yönetim, ancak "iktidarın kaybolmaya başladığı" anlarda devreye girer.[10] Dolayısıyla eyleme, söyleme ve tartışmaya dayalı olan politikanın karşısında şiddet "tümüyle sessizdir" ve hiçbir zaman tek başına "büyük" olamayacaktır.[11]

Arendt'e göre totalitarizm, sınıfların ve ulus devletin çökmesi sonucunda yükselen "kitle toplumunun" bir ürünüdür. "Irk düşüncesi", milliyetçilik ve emperyalizm de onun yardımcıları olmuşlardır.[12] Arendt ulus-devletin çöküşüyle beraber "milliyetçi ve ırkçı" şovenizmlerin ve "devletsiz", dolayısıyla da "korunmasız" insanların ortaya çıkmasıyla totalitarizmin doğuşu arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia eder.[13] Bu bağlamda, *Totalitarizmin Kökenleri*'nde Arendt'in iki özgün totaliter egemenlik biçimi olarak sadece "1938 sonrası Nazi diktatörlüğü" ile "1930 sonrası Bolşevik diktatörlüğünü" ele aldığını belirtilmesi gerekiyor.[14]

Fatmagül Berkay, totalitarizmin temel dayanağını oluşturan ve lidere, ideolojiye ve düzene itaat olan bu kitle toplumunun ortaya çıkış sürecini çok iyi açıklar. Öncelikle, I. Dünya Savaşı öncesinde Avrupalıların içinde yaşadığı "düzenli ve istikrarlı" ortam yıkılmıştı. Dünya savaşı, 1929 Büyük Ekonomik Bunalımı ve devrimci çalkantıların yaygınlaştığı ortam insanları yaşadıkları acılar ve zorlukları basitçe başka sebeplere bağlayabilecekleri (kapitalizm, Yahudiler, imtiyazlı sınıflar vb.) indirgemeci ve kuşatıcı, "total" çözümler sunan fikir ve hareketlere açık hale getirmişti. Bu (totaliter) fikir ve hareketler, Tarih'in (Bolşevizm) ya da Doğa'nın (Nazizm) "yasalarına" uyduklarını ve geçmişi, bugünü ve geleceği tümüyle açıklayabileceklerini iddia ederek, etrafında olan olayları hiçbir şekilde denetleme imkanı olmayan, Dante misali "yolunu kaybetmiş" ve "dünyasızlaşmış" kitlelere "güvenli bir sahte dünya sunuyor", diğer yandan da onları bu "yasaların" amacı uğruna feda edilebilecek, "biricikliğini yitirmiş", "fuzulileşmiş" varlıklara indirgiyorlardı. Bu güçsüzlük, dünyasızlaşma ve fuzulileşmenin insanlarda yarattığı derin öfkeyi de aynı zamanda seferber edilmeye hazır bir enerji kaynağı olarak kullanıyorlardı.[15]

Diğer yandan, (Arendt'e göre) politikanın ve öznelerarası iletişim ve etkileşimin ait olduğu alan olan kamusal alanın ortadan kalkmış olması nedeniyle, bu insanların başka insanlarla etraflarındaki "gerçeklikle bağları kopmakta", "bağımsız düşünme ve eylemde bulunma" yetenekleri kaybolmaktaydı ve dolayısıyla totaliter kurgulara daha açık hale gelmekteydiler.[16] Bu nedenle, her tarafta nefret edilecek ve korkulacak düşmanlar "kurgulayan" totaliter rejimlerin düzeni ve normalliği sağlamak adına özellikle "yabancı işçilere, ırksal, etnik veya cinsel bir azınlığa" yönelik uyguladığı şiddet fazla bir tepkiyle karşılanmamaktaydı.[17]

Yukarıda bahsedilen ve şiddete hatta daha ileri aşa-

---

6. Arendt, Hannah. The Human Condition, University of Chicago Press, 1958, s. 7-8
7. Berktay, Fatmagül. Politikanın Çağrısı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 56-57
8. A.g.e, s. 58
9. Arendt, Hannah. Şiddet Üzerine, İletişim Yayınları, 2009, s. 57
10. A.g.e, s. 59-66
11. The Human Condition, s. 26
12. Dünyayı Bugünde Sevmek, s. 79
13. A.g.e, s. 79
14. The Origins of Totalitarianism, s. 419
15. Dünyayı Bugünde Sevmek, s. 80-81
16. A.g.e, s. 81
17. A.g.e, s. 82

mada katliama maruz kalan bu grupların ve azınlıkların düştükleri duruma giden yolu hazırlayan ya da kolaylaştıran en önemli faktör, şüphesiz ki önce vatandaşlık haklarından, sonra da doğuştan geldiği ve devredilemez olduğu iddia edilen en temel haklarından, yani "insan haklarından" yoksun bırakılmalarıdır. Güral'ın belirttiği gibi, haklardan yoksun kalma ile totalitarizm arasında yakın bir ilişki vardır, çünkü totaliter yönetimler "insanlığa karşı işledikleri suçlara" giden yolda ilk olarak, istenmeyen kişileri ve grupları politik ve hukuki haklarından yoksun bırakmışlardır ve bu grupları hiçbir devler himayesine almak istememiştir.[18] Totalitarizm tecrübesi, bir yandan kötülüğün en üst seviyesi olan "radikal kötülüğün" ortaya çıktığı toplama kamplarıyla birlikte Batı düşünce ve ahlak geleneğinde geri dönülemez ve örneği daha önce görülmemiş bir kırılmaya yol açarken, diğer yandan da, insanlık tarihinin en büyük kazançlarından biri olarak gösterilen insan haklarının, insanlar "belirli bir devletin koruması dışında kaldığında", yani insan olmaktan başka bir şey olmadığında "hiçbir işleve sahip olmadığını" göstermiştir.[19] Bu tecrübeyi bizzat yaşayanlardan biri olan Arendt de insan haklarının pratikteki etkisizliğine dikkat çekmiş ve "insan haysiyetinin yeni bir güvenceye ihtiyaç duyduğunu" belirtmiştir.[20] Peki, bütün bu bağlam içerisinde, Arendt'in yazının başında belirtilen uyarısının bugünle olan bağlantısı nedir?

11 Eylül saldırıları sonrasında bir kısır döngü halinde birbirini besleyen terörle mücadele ve köktenci küresel terörizm, Batı ülkelerinde artan yabancı düşmanlığı ve özellikle de İslamofobi, Avrupa'da ırkçılığın hortlaması ve aşırı sağ partilerin yükselişe geçmesi, yine Avrupa'yı derinden etkileyen 2008 ekonomik krizi ve son olarak Suriye'deki iç savaşla doruk noktasına ulaşan mülteci krizi, pek de iç açıcı olmayan bir tablo sergiliyor. Bütün bunlar, Arendt'in bahsettiği gibi, çözülmesi her geçen gün zorlaşan siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlar olarak tüm gerçekliğiyle karşımızda duruyor. Özellikle Paris'te yaşanan son terör saldırılarıyla birlikte bütün Avrupa'da adeta olağanüstü hal ilan edilmişken, tam da bu noktada Arendt'in uyarısı önem kazanıyor.

Bugün geldiğimiz noktada, Arendt'in bahsettiği çözümsüz gibi görünen yukarıdaki sorunların sorumlusu olarak görülecek "günah keçileriyle", ve bunları "ortadan kaldırmak" için ayartıcı kesin ve hızlı çözümler sunuyor gibi gözüken, adeta yatağın altında saklanan ve uygun olan ilk anda ortaya çıkmayı bekleyen bir canavara benzeyen totaliter mekanizmalarla yeniden karşı karşıya kalmamız hiç de olasılık dışı gözükmüyor. Halihazırda özellikle 2008 ekonomik krizi, Avrupa'da sağ partilerin yükselmeye başlaması ve Paris'te son yaşanan terör saldırılarının dahil olduğu köktenci terör eylemleri sonucuda göçmenler ve mülteciler hedef tahtasına konulmakta ve *personae non gratae*[21] haline gelmekte. Bu nedenle Suriyeli mülteci sorunu etraflıca düşünülmesi ve dikkatlice hareket edilmesi gereken bir konu.

Suriye'de yaşanan iç savaştan kaçan mülteciler, bir yandan hayatları pahasına ve insan onuruna yakışmayacak şekillerde Avrupa ülkelerine ulaşmaya ve sığınmaya çalışırken, *de facto* olarak herhangi bir vatandaşlık hakkı bulunmayan "devletsiz" kişiler durumuna düşmüş halde. Evlerini terk ederek ya Türkiye'de olduğu gibi kamplarda ya da şehilerde hayatta kalmaya çalışan ya da Batı'ya ulaşmaya çalışırken Ege ve Akdeniz'de hayatını kaybeden ve ulaşmaya çalıştıkları ülkeler tarafından ne pahasına olursa olsun (gerekirse duvarlar bile örerek[22]) dışarıda tutulmaya çalışılan bu insanların durumu, Arendt'in yukarıda belirtilen "insan hakları" kavramının etkisizliği kırılganlığı konusunda yaptığı tespitlerin isabetliliğini bir kez daha bize gösteriyor. Bu haklarından (görünen o ki yaşama hakkı gibi en temel haklardan bile) yoksun olma hali, bulunduğu yere ait görülmeyen mültecilerin yaşanan ekonomik (Yunanistan'da olduğu gibi) ve siyasal sorunların sonucunda ortaya çıkan kaygının ve öfkenin nesnesi haline gelmelerine ve "kurtulunması gereken", "fuzuli" ve hatta "tehlikeli" gruplar olarak görülerek hedef tahtasına oturtulmalarına zemin hazırlarken, onları her türlü "ihtimale" karşı da savunmasız bırakıyor. Çünkü, Güral'ın da belirttiği gibi, "insan olmaktan başka hiçbir şey olmayan biri", öncelikle "dünya üzerinde kendilerini anlamlı kılan, sosyal etkileşime geçmelerini sağlayan bir yerin varlığını" ve "diğer insanların kendisine eşitleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir"[23]. Tehlikeli olan şey tam da budur, çünkü "hukuksal kişiliklerini" ve dolayısıyla "haklarını" yitiren kişiler, "kendilerini koruyacak bir siyasi yapının dışında kalırlar". Böylelikle bu "devletsiz" kişiler, "eylemlerine göre değil", fakat "kimliklerine" (mülteci, siyahi, Yahudi, Müslüman, Suriyeli vb) göre yargılanır ve muamele görürler. Bu verili kimliklerini değiştiremeyeceklerinden, devlet korumasından ve evlerinden mahrum kaldıklarında, "rahatlıkla itilip kakılacaklar, hatta Nazilerin yaptığı gibi ortadan kaldırılacaklardır".[24]

Tehlike madalyonunun diğer yüzünü ise, bir yandan özellikle Paris'te yaşanan son terör saldırılarıyla birlikte doruk noktasına ulaşan, köktenci terör saldırıları-

18. Günal, Hüseyin. Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar, Dost Kitabevi Yayınları, 2015, s. 199-200 (dipnot)
19. A.g.e, s. 194
20. The Origins of Totalitarianism, s. xi
21. Latince "istenmeyen adam anlamına gelen" ve diplomatik bir terim olan "persona non grata"nın çoğuludur.
22. https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/08/28/map-the-walls-europe-is-building-to-keep-people-out/
23. Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar, s. 204
24.A.g.e, s. 204-205



nın sonucunda ortaya çıkan "korku ve öfke" ortamının tetiklediği "güvenlik" ihtiyacı gerekçesiyle Avrupa ülkelerinde demokratik hakların zaman zaman çiğnenmesi hatta askıya alınması durumuyla karşı karşıya kalınması ihtimali (saldırıların hemen sonrasında Fransız ordusunun Paris'in merkezine konuşlanmasında ya da Brüksel'in büyük terör eylemleri riski nedeniyle "tecrit" altına alınmasında[25] gördüğümüz gibi), diğer yandan da terörle mücadeleyi sadece şiddete ve daha fazla bomba kullanmaya indirgeyerek "teröre karşı şiddet" ve "terör şiddeti" arasındaki kısır döngünün daha da girift bir hale gelmesi oluşturuyor. Bu noktada, bir süredir birikmekte olan bu korku ve öfkenin, Avrupa'da ırkçılığın hortlamasıyla ve dolayısıyla yukarıda belirtilen mülteci sorunuyla da yakından bir ilişkisi söz konusu. İşte Arendt'in totalitarizm tehlikesine karşı uyarısı da, bütün bu bağlam içinde hayati bir önem kazanıyor.

Sonuç yerine

Bütün bu gerçekliklerin ve ardında bekleyen tehlikelerin deterministik bir şekilde doğrudan yeni bir totaliter felaket ortaya çıkaracağını iddia etmek ne kadar zorlama ve yanlışsa, böyle bir tehlikenin olasılık dışı olduğunu öne sürmek ve onu göz ardı etmek de bir o kadar yanlış olacaktır. Nitekim, her siyasal ve toplumsal olay ve olgu, içinde bulunduğu tarihsel sürecin ve bağlamın bir ürünüdür. Ancak, totalitarizm özelinde tarihsel süreç ve bağlamın somut tahlili Arendt'in uyarılarına kulak vermeyi gerektirir. Villa'nın belirttiği gibi, Arendt'in totalitarizm üzerine düşünceleriyle bize gösterdiği, "insan haysiyetine ve hayatına yönelik sistematik saldırıları mümkün kılan" modern düşüncelerin varlığıdır. Üstelik bu düşüncelerin, geleneksel anlamda sapkın kişisel çıkarlar olarak kavramsallaştırılan kötü/şeytani saiklerle de alakası yoktur. Ancak tam da "hiçbir siyasal topluluk tarafından istenmeyen milyonlarca insanla dolu" ve (insanları, toplulukları,sorunları) salt sayılara indirgemenin "düşünülemeyecek olanı" düşünmeyi mümkün kıldığı bir dünyayla alakası vardır. Böyle bir dünyada, totalitarizm, artık "modern siyasal hayatın daimi bir ihtimali" haline gelmiştir.[26] Bu yüzden, Arendt'in uyarısıyla birlikte, Villa'nın da yaptığı gibi, Primo Levi'nin sözü aklımızın bir köşesinde her zaman durmalı: "Bir kez yaşandı, tekrar yaşanabilir!"

Kaynakça:

Arendt, Hannah. Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 193-1954, Dipnot Yayınları, Ankara 2014

Arendt, Hannah. The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago 1958

Arendt, Hannah. Şiddet Üzerine, İletişim Yayınları, İstanbul 2009

Arendt, Hannah. The Origins of Totalitarianism. Harcourt Brace. Orlando 1979

Berktay, Fatmagül. Dünyayı Bugünde Sevmek. Metis Yayınları. İstanbul 2012.

Berktay, Fatmagül. Politikanın Çağrısı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010

Günal, Hüseyin. Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2015

Marx, Karl & Engels, Friedrich. The Communist Manifesto. Oxford University Press, Oxford 2008

Villa, Dana. Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt, New Jersey: Princeton University Press, New Jersey 1999

http://www.theguardian.com/world/2015/nov/23/belgian-authorities-charge-fourth-suspect-terrorism-offences

https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2015/08/28/map-the-walls-europe-is-building-to-keep-people-out/

25. http://www.theguardian.com/world/2015/nov/23/belgian-authorities-charge-fourth-suspect-terrorism-offences

26. Villa, Dana. Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt, New Jersey: Princeton University Press, 1999, s. 38

Arendt ve Şiddet

Barış Çelik



by Eileen Agar

Şiddet kavramı Arendt için önemli bir kavramdır. Kendisi, hem Nazi dönemine hem de 1960'lı yılların öğrenci hareketlerine doğrudan tanıklık etmiş bir düşünür olarak ele alındığında bu belki de beklenmedik bir durum değildir. Ancak yalnızca Arendt'in kendisi için değil, onu okuyanlar ve çalışanlar için de şiddet, önemli bir kavram olmalıdır. Çünkü şiddet kavramı, Arendt'in siyasete yönelik anlamlandırmasını ele alırken merkezi bir konuma sahiptir. Öyle ki Arendt, siyasetin nasıl olması gerektiğine dair fikrini, şiddeti bir olgu olarak ele alırken şekillendirir. Dolayısıyla siyasal olanı Arendt'in bakış açısına göre idrak etmenin yolu, şiddet üzerine tefekkür etmekten geçer.

Arendt, şiddeti başlı başına bir fenomen olarak inceler. O'na göre şiddet sosyal ve siyasal olgu ve olaylarla bağlantılı olabilir, ama şiddeti başka bir olgunun bileşeni olarak incelemek de araştırmacıyı kavrama yönelik başlı başına bir analizden alıkoyar. Bu noktada Arendt'in şiddetin bir amaç yerine araç olarak var olduğu sürece geçerli bir sebebi olabileceğine yönelik söylemini de dikkatli bir şekilde okumak gerekir. Zira şiddet bir araç olsa dahi, bu ona sadece (çoğu durumda tehlikeli olan) pragmatik bir arkaplan verir; başlı başına bir fenomen olduğuna bir antitez teşkil etmez.

Şiddet ne değildir?

Şiddetin doğrudan bir tanımını vermek yerine Arendt, *Şiddet Üzerine* (On Violence) isimli eserinde kavrama kendine özgü bir şekilde yaklaşır. Çalışmasında şiddetin kendi başına incelenmesini, yani başka bir olay veya olguya referans olmaksızın incelenmesi gerektiğini savunur. Bu da, Arendt'in şiddeti neden (bağımsız olmasa da) ayrı bir fenomen olarak incelediğini gösteren bir noktadır. Bununla beraber Arendt, şiddetin nevi şahsına münhasır bu yapısını çözümlemek için, geleneksel olarak kendisiyle beraber anılan kavramlara açıklık getirilmesi gerektiğini de düşünür. Bu düşüncesinin arkasında yatan sebep de tahmin edileceği gibi şiddeti söz konusu kavramlardan ayırma gayesidir.

Şiddet denildiğinde belki de akla gelen ilk kavramlardan biri güç kavramıdır. Öncelikle belirtilmesi gerektiğini düşündüğüm nokta, Arendt'in eserinde *power* olarak bahsettiğinin ona yüklediği anlam itibariyle dilimize güç olarak değil, iktidar olarak çevrilmiş olduğudur. Bu, semantik olarak doğru bir çeviridir. Zira aşağıda da belirteceğim gibi Arendt, güç kavramını çatışmacı bir yaklaşımın klasik bakış açısıyla ele almaz. Yani çalışmasında iktidar (power), kuvvet (strength) ve güç (force) ayrımını yapan Arendt, bu ayrımla aslında gücü tek bir bakış açısının merkezine oturtmaz. Güç ve şiddet ilişkisinde temel bir noktada olan iktidar (power) kavramına aşağıda değineceğim, ancak şimdilik kuvvet (strength) ve güç (force) kavramlarının Arendt için ifade ettiği anlama değinerek kavramsal karışıklığının önüne geçmek istiyorum.

Kuvvet (strength) kavramı Arendt'e göre nesnesel bir nitelik teşkil eder. Yani kuvvet, bir kişiye ya da bir anlayışa ait olabilir. Bu haliyle ele alındığında kuvvet kavramı, gücün anlık bir eylem olarak ortaya çıkmasından zi-

yade, kişisel ya da topluluk olarak sahip olunan ve kontrol edilen bir olgu olarak tezahür etmektedir. Güç (force) ise Arendt'in ortaya çıkan bir enerji formu olarak ele aldığı bir kavramdır. Dolayısıyla günlük hayattaki yansımalarıyla ele alındığında güç, genellikle şiddet ile özdeşleştirilir. Bu, baştan aşağı yanlış bir özdeşleştirme olmaz, ancak şiddeti salt bir enerjinin açığa çıkması olarak, yani kaba kuvvet (force) olarak ele almak, onu tüm boyutlarıyla incelemekten ziyade eksik bir bakış açısından ibaret olur.

Arendt'in şiddete yüklediği negatif anlam nedeniyle diyebiliriz ki, kuvvet ve güç kavramları şiddetin patolojik yansımalarıyla tam olarak ve yakından olmasa da dolaylı bir şekilde ilişkilidir. Kuvvet, onu tek başına elinde tutana karşı duyulan haset duygusunun bir tezahürü olarak kendisine başvurulan bir olgudur. Bireysel kuvvete kitlesel kuvvet ile karşılık verilmesi ile, Arendt'in bağımsız bir doğaya sahip olarak nitelediği kuvveti bir kişiden alıp bir zümreye vermek amacı güdülmüş olsa da bu eylem, kuvvetin bahsedilen doğasına karşı hareket edildiği manasına gelmez. Bu durumda söz konusu olan daha ziyade kuvvetin başka bir odak noktasına kanalize edilmesidir. Bu, bilhassa bireysel kuvvete karşı gelen kitlelerin iktidar algılarında özsel olan bir şeyi, başkaldırıyı simgeler.

Şiddet, günlük dildeki ifadesiyle bir 'kaba kuvvet yansıması' olan güçten ayrı olduğu gibi, iktidar (power) kavramından da ayrıdır. Öyle ki şiddetin iktidarla bağlantılı olarak var olduğuna yönelik bir düşünce, Arendt'in bu ikisi arasında kurduğu ilişkiyi idrak etmede bize engel olabilir. Arendt'e göre iktidar, bir insan grubuna aittir. İktidar gücüne sahip olan bir kişi olsa dahi bu sahibiyet, iktidarı elinde tutanın, adına hareket ettiği bir gruptan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle iktidar kavramı kaçınılmaz olarak nicelikle, yani grup halinde hareket eden insanlarla alakalıdır. İktidar gücünü veren grup kaybolduğunda, iktidarı elinde toplamış kişinin iktidara dayalı gücü de sona erer. Arendt'in iktidarın ortadan kaybolduğunda şiddetin ortaya çıkacağı argümanı da temellerini buradan alır (bu noktaya aşağıda değineceğim).

İktidarın aksine şiddet, niceliksel bir yapıya sahip değildir; onun daha ziyade araçsal bir karakteri vardır. Başka bir deyişle şiddet, elde edilmek istenen bir amaca yönelik bir araç olarak vardır ve her araç gibi o da erişilmek istenen amaç kanalıyla varlığı için geçerli bir sebebe kavuşur ya da kavuşturulur. Arendt güç kavramını iktidar kelimesi ile bağdaştırarak ele aldığında, şiddetle arasında temel bir fark kurar. Bu fark, geçerli sebep (justification) ile meşruiyet (legitimisation) arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır. Meşruiyet, iktidara bir varlık sebebi verir. Başka bir ifadeyle iktidar, meşruiyete ihtiyaç duyar ve meşruiyet de iktidar gücünün asıl kaynağı olan, yukarda da bahsettiğim gibi, bir insan grubunun desteği ile ortaya çıkar. Şiddetin varlığına zemin sağlayan ise meşruiyet değil, geçerli bir sebep, bir mazerettir. Arendt'e göre bu, iktidar ve meşruiyet ilişkisinde olduğu gibi destekle değil ama itaatle olur. İşte tam da bu nokta Arendt'in şiddetin meşru olamayacağına yönelik temel argümanını oluşturduğu noktadır. Şiddet belirli bir amaca hizmet ettiği sürece geçerli bir sebebe sahip olacağından, meşruiyet gibi uzun dönemde tezahür edebilecek bir olgu ile geçerlilik sağlayamaz. Bu nedenle de şiddetin kabul edilebilir olmasa da uygulayana göre geçerli bir zemine, bir mazerete oturtularak ortaya çıkması, içinde olduğu amaç-araç denklemine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu denklemde dengeyi sağlamanın zorluğu da Arendt'in değindiği bir başka noktadır. Öyle ki şiddet bir araçtan daha geniş, daha dallanıp budaklanmış, kompleks bir forma büründüğü vakit geçerli sebebi olan araçsal yapısını kaybeder. Bu şekilde aslında sadece bir araç olarak geçerli bir şekilde var olabileceği düşünülen şiddet, artık amacı şekillendirmeye başlar ve bir noktadan sonra amacın kendisi olur. Bu durum, Arendt'e göre irrasyonel şiddetin ortaya çıkmasıdır. O halde iki farklı şiddet formu için yapılacak bir sınıflandırmayı, (a) araç olarak kalan 'rasyonel' şiddet ile (b) önce amacı şekillendiren, daha sonra da amacın kendisi olan 'irrasyonel' şiddet şeklinde yapabiliriz.

Peki şiddeti ilk formunda tutmak mümkün müdür? Aslında bu soru, Arendt'in şiddete olan yaklaşımının nevi şahsına münhasırlığının yattığı bir noktadır. Arendt, şiddet kavramına yönelik demokratik siyaset ekseninde-ki neredeyse patolojik yaklaşımına rağmen, şiddetin bir nevi 'dizginleştirilmesinin' imkansız olmadığını düşünür. Bu dizginleştirmenin yolu da, şiddeti iktidar ile sınırlandırmaktır. İktidar ile sınırlı olmayan şiddet, kontrolden çıkmış ve böylece iktidar ile arasındaki amaç/araç ilişkisini ya yitirmiş ya da tersine çevirmiştir. Eserde force, yani kaba kuvvet olarak bahsedildiği formuyla değil, genel manasıyla güç iktidar olarak ele alındığında, şiddet doğrudan onunla ilişkili olmaktan öte, rasyonalite sınırının onunla, yani iktidarla çizilebileceği bir olgu olarak ortaya çıkar. O halde özet olarak diyebiliriz ki Arendt, şiddete yüklediği negatif anlamı, güce yüklediği meşruiyet eksenli pozitif anlamla bir nevi 'iyileştirme' yöntemini sunmaktadır. Dolayısıyla şiddet ve iktidar birbirini ortadan kaldırabilen iki olgu şeklinde kavramsallaştırılır: 'Şiddet, daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişemez'. Bu şekilde Arendt, şiddete iktidarla karşı koymanın mümkün olduğunu savunur ve kendisinin demokratik, tartışma odaklı bir siyaset kavramına yönelik anlayışı da teorik temelini işte bu noktadan alır. O halde, Arendt için siyasetin ifade ettiği anlama geçmeden önce, kendisinin bu noktaya gelene değin nasıl bir teorizasyon süreci takip ettiğini şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Dönemin koşulları itibariyle ismi siyaset olanın içinde önemli bir yer edinmiş şiddet unsuru, siyaseti anlamak için önemli bir çıkış noktası olacaktır.

(2) Şiddeti anlamlandırmak için, onun etrafında bulunan ve kendisiyle sıkı sıkıya ilişkilendirilen diğer kavramları açığa kavuşturmak gerekir.

(3) Bu açığa kavuşturma işleminde iktidar kavramı üzerinde özellikle durmak gerekir, zira şiddetin ne olduğu ve değişik formlara nasıl bürüneceği bu kavramla ilişkilendirilerek izah edilebilir.

(4) Bu izahattan sonra görülecektir ki şiddet ile iktidar bir nevi ters kutupları temsil etmektedirler; birinin yokluğunda diğeri etkili olacaktır. Sonuç olarak demokratik bir siyaset, meşru iktidar gücünün, mazeretlere dayalı şiddeti dizginlemesiyle ortaya çıkabilir.

Arendt'e göre siyasal olan

Siyaset dediğimiz fenomenin Arendt için ne anlam ifade ettiğine böylece geçebiliriz. Bu noktada ilk olarak Arendt'in yine *Şiddet Üzerine*'de kullandığı terminolojideki bir başka kavram olan otorite mefhumuna göz atmak yararlı olacaktır. Çünkü yukarda da belirttiğim gibi Arendt'in siyaset algısını otorite ile yakından ilintili olan iktidar kavramı şekillendirmektedir. O'na göre 'otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat edilmesi istenenlerin verilen kararları sorgusuz sualsiz kabul etmesidir' . Bu noktada, Arendt'in meşru iktidara yönelik demokrasi anlayışının bu şekilde bir otorite kavramıyla bağdaşmadığı düşünülebilir. Gerçekten de, tartışmasız, sorgusuz sualsiz kabul edilen bir otorite, demokratik siyaset anlayışına ters olacaktır. Ancak burada Arendt'in 'sorgusuz sualsiz' ikrar ile bahsetmek istediğinin, aslında şiddet unsuruna gerek duyulmadan tezahür eden bir otorite kavramı olduğunu belirtmek gerekir. Şiddete başvurarak sağlanan kontrol, Arendt için otoriteyi teşkil etmez. Dolayısıyla otorite, demokratik siyaset ile birlikte ortaya çıkmayabilir, ancak bu durumlarda dahi şiddete başvurulmadan gerçekleştirildiği takdirde otoriteden bahsedilebilir. Bu kabil otoritenin söz konusu olduğu bir çevre olarak üniversiteyi örnek verebiliriz. Normal şartlar altında üniversite yönetiminin otoritesinin dayanağı ve kaynağı, öğrencilere uyguladığı kaba kuvvetten ziyade, onların kendisine duyduğu saygı, yani Arendt'in kastettiği 'sorgusuz sualsizlikten' alır. Buradan iktidar kavramına geçtiğimizde görürüz ki Arendt, iktidar ve otoriteyi kaba kuvvet olarak şiddetin ortaya çıkmadığı durumlarda idealize etmektedir. Nasıl üstte değindiğim gibi iktidar şiddet ile ikame ediliyorsa, otorite de aynı şekilde şiddet ile ikame edilir.

Tüm bunlardan hareketle devlet, şiddetin değil iktidarın içkin olduğu bir yapıdır. Şiddeti merkezine almış bir devlet, önce otoritesini yitirir. Araçsal şiddet bu noktada halen söz konusudur, ancak amaç olan otoriteyi de yavaş yavaş şekillendirmeye başlar. Bir sonraki aşamada ise şiddet otoritenin yerini alarak başlı başına bir amaç haline gelir ki bu da Arendt'e göre terörün ortaya çıktığı durumdur: 'Terör, [...] tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda varolmaya başlayan bir hükümet biçimidir'.

Görüldüğü gibi Arendt, şiddet kavramını baştan aşağı bir patoloji olarak görmemekle beraber, ona dair özgün akıl yürütmesinde şiddeti, idealize ettiği siyaset anlayışının mümkün olduğu kadar dışında tutmayı tercih eder. Peki iktidar ve otorite gibi kavramları şiddetin söz konusu olduğu durumlarda yok olan olgular olarak görmek, günümüz realitesine ne kadar uygun düşmektedir? Gerçekten de şiddet, siyasetin bir nevi bittiği bir nokta mıdır, yoksa hangi formda tezahür ederse etsin, siyasetin içinde kaçınılmaz olarak var olan bir fenomen midir? Kısacası, şiddeti siyasetten dışlamanın sınırı nedir?

Şiddet siyasetle bağdaşır mı?

Aslında bu soru, siyasetin bir özgürlük ve tartışma alanı olarak mı, yoksa bir çatışma, güç ve husumet alanı olarak mı görüldüğü sorusunu şiddet ekseninde sormaktan başka bir şey değildir. Kuşkusuz Arendt, sorudaki öncüllerden ilkinin yanında olacaktır. O'na göre siyaset, tamamıyla barışa dayalı bir atmosfere dayalı olmasa da, şiddetin yıkıcı formlarına gerek duyulmadan sürdürülebilen bir durumdur. Fakat ikinci öncüle olumlu cevap veren görüşe göre siyasal olan, insan topluluklarının ayrılmaz bir parçası olan husumetin bir boyutudur. Bu şekilde siyaset de, bu husumetin belirli şekillerde kanalize edilmesini sağlayan uygulama ve kurumlarla oluşturulmuş bir düzendir. Bahsedilen bu iki görüş birbirine aykırı olsa da, bunların birbirlerine yaklaştıkları noktaları da dikkatlice tespit etmek gerekir. Örneğin otoriteye Arendt'in penceresinden baktığımızda kaynağının kuvvet ve şiddetten ziyade sorgusuz sualsiz kabule imkan tanıyan türden bir saygı olduğunu görmüştük. Arendt'in siyasal olana yönelik algısının karşısında yer alan türden bir çatışmacı siyaset yaklaşımı da benzer şekilde otoritenin, hukuk üretmek için haklı olmasının gerekmediğini iddia eder. Bu şekilde aslında iki görüş arasında narin bir köprü kurulabilir. Ancak ortaklıklar belki de bu noktada bitmektedir. Otoritenin nasıl kullanılacağı, iktidarın nasıl şekilleneceği, hukukun nasıl sağlanacağı, ve en nihayetinde konumuzla alakalı olarak şiddetin bu denklem içersindeki yeri tartışma konusu olagelmiştir.

Şiddeti siyasetin bir patolojisi olarak görmekten ziyade, onun bir bileşeni olarak kabul eden görüşün daha geçerli olduğunu düşündüğüm durumlar vardır. Bilhassa son derece politik olan devlet inşası, toplum mühendisliği, liberalleştirme gibi kavramların gündemde olduğu son yıllarda, demokrasi iddiasıyla siyaset sahnesinde yer

alan aktörlerin kimi durumlarda bizzat başvurdukları, kimi zaman da yüzleşmek durumunda oldukları şey, şiddetten başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığında, aslında şiddetin siyasal olanı sonlandırdığına yönelik kabulün bir antiteziyle karşılaşmış oluruz. Başka bir ifadeyle, demokratik-siyasal mefhumları uygulamaya koyma gayesi içinde olanların eş zamanlı olarak başvurdukları şiddeti idrak etmek için, siyaset sınırlarının dışına çıkıldığını düşünmek günümüz realitelerini çözümlememizi engelleyebilir. Daha doğru olan bakış açısı, demokratik siyasete ket vuran bir şiddet kavramsallaştırması olabilir; şiddeti siyaseti toptan sonlandıran bir fenomen olarak incelemek bana kalırsa şaibelidir.

Bu şaibenin tuzağına düşmemek için Benjamin, Galtung ya da Zizek'in yaptığı türden farklı şiddet teorilerine başvurulabilir. Şiddeti hukuku askıya alma yetkisini kimin verebildiğine bakarak kanun yapıcının şiddeti; toplumsal hayatın içine sinmiş, kendini eşitsizlik ve adaletsizlik olarak gösteren yapısal bir form; ya da günlük konuşma dilinde dahi ortaya çıkan sembolik bir unsur olarak ele alabiliriz. Aslına bakılırsa Arendt de şiddete bir ölçüde yapısal bir açıdan yaklaşmaktadır. Neticede şiddetin bir amaç olacağından, yönetim biçimlerini kontrolü altına alabileceğinden bahseden de Arendt'in kendisidir. Lakin diğerlerinde bu bizi siyasal olanı ötelemekten alıkoymaz. Aksine şiddet, siyasal olana içkin bir fenomen olarak vardır.

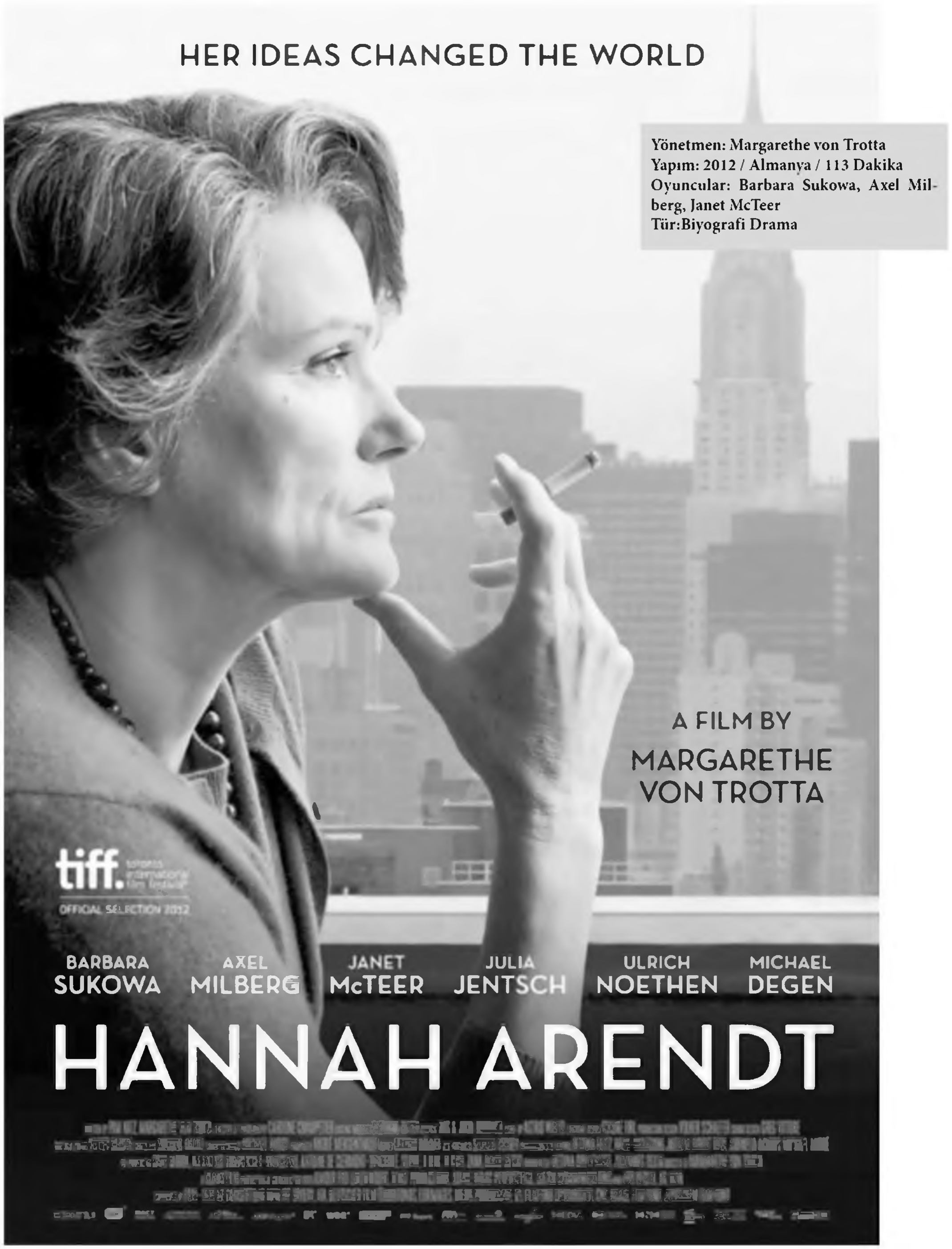
Bunun aksi yönünde bir kabul, toplumsal olayların meşruiyetlerini tuhaf bir pozitivizmle, katı çizgiler çizerek belirleme tehlikesini beraberinde getirir. Sözgelimi şiddeti sadece demokratik siyasetin değil, siyasal olanın dışında bir unsur olarak görmek, kitlesel hareketleri içerdikleri şiddet dolayısıyla meşru olmayan mücadeleler olarak algılamaya neden olacaktır. Bu şekilde bir analiz de, son yıllarda sıkça karşılaşılan 'bu hareket meşruydu, ancak o taş atıldıktan sonra meşruluğunu yitirdi' türünden söylemlere mahal verir. Bana kalırsa meşruiyeti böyle katı başlangıç ve bitiş noktalarına tabi tutmak, sosyal bilimler için fazla pozitivist bir yaklaşımdır. Yani sosyal ya da siyasal bir olayını birtakım içsel başlangıç ve bitiş noktalarıyla dilimlere ayırmak, maddenin aldığı fazları ısı derecelerine göre afaki bir şekilde tasnif etmeye benzer. Fakat toplumsal olayların gidecekleri yön ve aldıkları haller, somut bir maddenin seyrettiği kesin çizgi gibi olmayacaktır.

Sonuç

Bu yazıda şiddet eksenli bir Arendt okuması yapmaya çalıştım. Bu tür bir okumanın, araştırmacıyı Arendt'in sadece şiddet kavramına yönelik değil, aynı zamanda siyasal olana dair algısını da açığa çıkarmada yararlı olabileceği varsayımından hareket ettim. Gerçekten de Arendt, şiddeti önce kendisiyle bağdaştırılan ama aslında ondan ayrı olan kavramlardan farklı bir konumda ele alarak, sonrasında da şiddet kavramını iktidar ile birlikte irdeleyerek siyasal olana dair kendi çerçevesini oluşturmaktadır. Bu çerçeveye göre şiddet, demokratik siyasetin önünde bir engeldir. Bu engeli aşmanın yolu da, temelleri kaba kuvvete dayalı olmayan türden bir iktidar yapısıdır.

Yazının son bölümünde Arendt'in bu siyaset anlamlandırmasının kısıtlamalarına değinmeye çalıştım. Bu noktada, şiddetin sadece siyaset ile değil, aynı zamanda Arendt'in savunduğunun aksine demokratik siyasetle dahi iç içe bir kavram olabileceği görüşünden hareket ettim. Bu görüşe örnek olarak Walter Benjamin, Johan Galtung ve Slavoj Zizek gibi düşünürlerin şiddet kavramına olan yaklaşımlarını gösterdim.

Sonuç olarak Arendt, şiddeti toplumsal bir olgu olarak algılamada temel olarak faydalı bir çerçeve sunmaktadır. Zira şiddet mefhumu, kuvvet, güç, kaba kuvvet gibi kendisiyle bağdaştırılagelmiş kavramlardan ayrıldığında kendine daha geniş bir teori alanı bulacaktır. Bununla beraber şiddeti şartlar ne olursa olsun tartışma odaklı bir siyasetin karşısında, ona patolojik bir olgu rolü oynayarak engel olan bir mefhum olarak görmek de hem demokratik siyaseti hem de şiddet olgusunu toplumdan ve onun realitelerinden ötekileştirmek olacaktır. Kanımca doğru olan, şiddet ve terör gibi kavramları çoğunlukla ideal addedilen kavramlardan uzaklaştırmak yerine, bu kavramların birbirleriyle eş zamanlı olarak nasıl kullanıldıklarını idrak etmeye çalışmaktır. Siyaset bilimde ele alınan kavramların herhangi bir ekolün ya da düşünce biçiminin tekelinde olmadığını, kavramların hangi olay ve durumlara ait olduklarının genelgeçer bir tespitinden söz edilemeyeceğini, kısacası kavramların teorik ve pratik sınırlarının son derece değişken olduğunu kabul etmek, böyle bir bakış açısına temel sağlayacaktır. İyi ile kötüyü, güzel ile çirkini, dost ile düşmanı eş zamanlı olarak ortaya çıkaran durumlar bana kalırsa böyle bir bakış açısıyla daha kapsamlı bir şekilde anlaşılabilir. Bilhassa günümüz siyasi ortamının karmaşık durumları için (complex emergencies) bunun önemi artarak devam etmektedir.



Dâhi, düşünür, sert ve ateşli, sigaraları uç uca ekleyen, "kötülüğün sıradanlığı"nı keşfiyle dünyayı sarsan bir kadın... Hannah Arendt, Nazi Adolf Eichmann´ın Kudüs´teki mahkemesine katıldıktan sonra, Holokost´u daha önce kimsenin yapmadığı şekilde yazma cesaretini gösterir. Çalışması, anında bir skandala yol açar, ama rakipleri ve arkadaşları tarafından saldırıya uğrasa da sarsılmaz.

"Düşünen bir kadının filmini" yaptığını belirten Alman yazar Margarethe Von Trotta, Arendt´i gözlemci ve yazar olarak, 1961-1964 yıllarında Eichmann hakkındaki çalışmasına verilen tepkilere direnirken resmediyor.

'*Eichmann in Jerusalem*'i Yanlış Okumak

Roger Berkowitz
Çeviren: Anıl Özden



by Eileen Agar

Mayıs'ta (2013) New York'ta gösterime giren '*Hannah Arendt*' filmi, Arendt'in kendisinin yarım yüzyıl önce, kötü şöhretli savaş suçlusu Adolf Eichmann'ın yargılanmasını incelemesiyle ateşlediği azılı tartışmaya ayna tutan duygusal bir yorumlamayı ortaya çıkardı. 20. yy'ın önde gelen siyaset düşünürlerinden biri olup, 1975'te 69 yaşında ölen Arendt, Alman polisi tarafından 1933'te tutuklanıp zorla sürgüne yollanmış, daha sonra enterne kampında hapis tutulmuş bir Yahudi'ydi. O, bu kamptan firar edip 1941'de, ufuk açıcı kitapları "*The Origins of Totalitarianism*" (Totalitarizmin Kaynakları) ve "*The Human Condition*"ı (İnsanlık Durumu) yazdığı Amerika'ya kaçtı.

'Kötülüğün Sıradanlığı'ndan bahsetmek kolaydır. Arendt'in aslında ne demek istediğini anlamak ise çok daha zor. Eichmann'ın yargılanacağını duyduğunda Arendt, duruşmaya katılmak durumunda olduğunu biliyordu. O bunun, 'kanlı canlı' bir rütbeli Naziyi son kez görme şansı olduğunu yazar. *The New Yorker*'da yazarken, Eichmann'ın bir canavar olmamasına, hatta 'korkunç ve korkutucu bir şekilde' normal olmasına gösterdiği büyük şaşkınlığı ifade eder. Dergiye (The New Yorker) verdiği raporlar, 1963 yılında yayınlanmış "*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*" (Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te) isimli kitapta derlendi.

Şair Robert Lowell, Arendt'in Eichmann tasvirini bir şaheser olarak ilan etmiştir. Ona göre bu tasvir 'hiçbir taklitçinin aşık atamayacağı bir güçle uygulanmış, korkutucu bir dışavurumcu keşif'ti. Diğerleri Arendt'i kendinden nefret eden bir Yahudi olarak şiddetle eleştirmiştir. Lionel Abel, Eichmann'ın 'Onun kitabında, gerçekte kurbanlarına yaptıklarından çok daha iyi bir şekilde ortaya konduğunu' belirterek Arendt'i suçlar. New York'taki neredeyse her büyük edebi ve felsefi figür, yazar Irving Howe'un New York entelektüelleri arasındaki 'iç savaş' olarak adlandırdığı savaşta taraflarını seçmişti. Daha sonra öngöreceği şekilde öyle bir savaş ki, belki biterek fokurdamaya başlayacak, ama ileride kalıcı olarak patlayacak bir savaş. Zaten tam olarak böyle olacaktı.

Bu sefer, ilk bakışta yarım yüzyıl öncesinin tartışmalarını sonuçlandıracak gibi görünmekte olan yeni bir eleştirel fikir birliği ortaya çıkmakta. Söz konusu yeni fikir birliği Arendt'in, kötülük eden kimselerin normal insanlar oldukları genel savında haklı olduğunu ama özelde Eichmann hakkında hatalı olduğunu savunur. Christopher R. Browning yakın bir zamanda *The New York Review of Books*'ta şöyle belirtti: "Arendt önemli bir kavramı yakaladı ama doğru örneği değil."

Filme (Alman yönetmen Margarethe von Trotta'nın filmine) yöneltilen birçok tepki, söz konusu gele-



neksel bilgeliği belli bir biçimde yeniden ifade etti. Alman haftalık dergisi *Der Spiegel*'den Elke Schmitter'e göre, yeni kanıt, Eichmann'ın Kudüs'teki performansının öyle başarılı bir aldatmaca olduğunu, görünüşe bakılırsa Arendt'in doğru Eichmann'ı, fanatik anti-semitist Eichmann'ı gözden kaçırmasına neden olduğunu gösteriyor. *The New Republic*'teki bir incelemede Saul Austerlitz, Arendt'in kitabının 'iyi bir felsefeye, ama aynı zamanda kötü bir tarihe yol açtığını' yazar. Southampton Üniversitesi'nde bir sosyal felsefe ve siyaset felsefesi profesörü olan David Owen, yakın zamanda, filmi, 'Arendt'in kötülüğün sıradanlığına dair tezinin ahlak felsefesi için asli bir kavrayış olmasının yanında, onun Eichmann hakkında neredeyse tamamen hatalı olması' durumunu ele almadığı için kusurlu bulur. *The New York Times*'da Mayıs (2013) ayında yayınlanan bir denemede Fred Kaplan şöyle yazar: "Arendt, Eichmann'ı yanlış okudu ama o tesadüfen, normal insanların nasıl vahşi katillere dönüştüklerine dair daha kapsamlı bir durumu buldu."

Bu fikirbirliğinin arkasında, Eichmann'ın 1950'lerden, İsrail ajanları onu yakalayıp önce gizlice ülke dışına daha sonra da İsrail'e götürmeden önce, Arjantin'de bir grup eski Naziler birliğinin içinde olduğu zamanlardan kalma yazmaları ve yansımaları üzerine yeni bir alimlik (scholarship) bulunur. Eichmann'ın yazmaları, daha önce yayınlanmamış bir anı yazısını "T*he Others Spoke, Now Will I Speak*" (Diğerleri Konuştular, Şimdi Sıra Bende) ve aylarca yürütülmüş, bir Nazi gazetecisi ve savaş suçlusu olan Willem Sassen ile birlikte yapılmış, davadan uzun bir süre sonrasına kadar yayınlanmamış bir röportajı kapsar. Eichmann'ın yaptığı eylemleri, Sassen'a verdiği röportajdaki gerekçelendirmeleri, Kudüs'te jürinin karşısında verdiği ifadeden daha samimi olarak nitelendirildi. Geçtiğimiz on yıllarda uzmanlar, Sassen röportajlarının, Arendt'in Eichmann'a dair yargısının, Eichmann'a dair bütün olgulara sahip olmaması nedeniyle, basitçe hatalı olduğunu gösterdiğini ileri sürdüler. Bu olgular, bununla birlikte, yeni değillerdir. Sassen röportajlarından bir pasaj, 1960 yılında *Life* dergisinde yayınlanmıştı. Arendt bu pasajı okudu ve hatta şöyle yazdı: "Arjantin'de anılarını yazarken, ya da Kudüs'teyken, Eichmann her zaman aynı şekilde göründü ve konuştu. Biri onu ne kadar uzun dinlerse, onun konuşma kabiliyetsizliğinin düşünme kabiliyetsizliğiyle, yani, başkasının bakış açısından düşünebilme kabiliyetsizliğiyle, yakından ilişkili olduğu daha açık hale gelmekteydi." Onun kötücül davranışları motivasyonunu, ne aptallıktan ne de bürokratik bağlılıktan değil, sarsıcı, Nazi klişeleri ötesindeki dünyayı görememe kabiliyetsizliğinden alıyordu.

Tarihçi David Caserani, 2006 tarihli kitabı '*Becoming Eichmann*'da (Eichmann Olmak), Arendt ile ortak bir zemin yakalar. Şöyle yazar: "Ne kadar Eichmann'ın psikotik bir birey olduğunu, bu doğrultuda bizim gibi olmadığını duymak istesek de, Eichmann böyle değildi." Ama Cesarani aynı zamanda Arendt aleyhtarlarının ifade ettiği en son belgeleri de kullanır: "Hannah Arendt'in ortaya koyduğu gibi, Eichmann'ın düşünmeden emirleri yerine getirdiği fikri bir mitten ibarettir." Benzer bir şekilde, 2011'de çıkan kitabı '*The Eichmann Trial*'da (Eichmann Davası), tarihçi Deborah E. Lipstadt, Eichmann'ın yeni keşfedilmiş anıları, "Arendt'in Eichmann konusunda hangi noktaya kadar hatalı olduğunu ortaya çıkarıyor. Nazi ideolojisine destek ifadeleri ve ideolojinin tam bir kavranışı onun içine işlemişti. O (- Eichmann) bir katip değildi."

Varılan bu sonuç ile ilgili problem, Arendt'in hiçbir zaman, Eichmann'ın basitçe emirleri uyguladığını yazmamış olmasıdır. Arendt, Eichmann'ı hiçbir zaman Cesarani'nin deyişiyle 'donuk zekalı bir katip veya

robotik bir bürokrat' olarak tasvir etmedi. Aslında o, Eichmann'ın basitçe emirleri uygulamakta olduğu fikrini yadsıdı. Arendt, Eichmann'ın, Yahudilerin sınır dışı edilişindeki girişiminden ve aynı zamanda emirlere itaatsizlik etme istekliliğinden (özellikle Himmler'in açık emirlerine - 1944'te, bozgunun eli kulağındayken hoşgörü umuduyla önerdiği "Yahudilere iyi bakın, onlara bakıcılarıymış gibi davranın" emri) gurur duyduğunu belirtti. Dolayımsız itaatsizliğinde Eichmann, Macar Yahudilerine ölüm marşları organize etti, Arendt'in yazdığı şekilde o, Himmler'in emirlerini sabote etti. Savaş sona erdiğinde Arendt'in gördüğü şekliyle Eichmann, Himmler'in karşısında, Hitler'in Nazi hareketi fikrine duyduğu sadakati sürdürdü ve "Nihai Çözüm'ü, gerçekten nihai yapabilmek için elinden gelenin en iyisini yaptı".

Eichmann duruşmada, eğer emredilseydi kendi öz babasını dahi öldürebileceğine -ama babası eğer gerçekten bir vatan haini olsaydı- katılır. Arendt, Eichmann'ın sadece basitçe emirlerle hareket etmediği aynı zamanda inançla da hareket ettiğini göstermek için bu duruma işaret eder. Arendt'in, Eichmann'ın kendini adamış bir Nazi olmasını inkar ettiğini veya onu bir katip olarak gördüğünü söylemek yanlıştır.

Arendt'in Eichmann'ı sadece emirleri yerine getiren biri olarak gördüğü yaygın yanlış anlaması büyük ölçüde, onun vardığı sonuçlar ile, 1960'ların başlarında bir dizi tartışmalı deneyi yürütmüş Yale'li psikolog Stanley Milgram'ın sonuçlarının bir birleştiriminden ortaya çıktı. Milgram, deneklerden, öğrenci yetiştirmede araştırmacılara, yanlış cevaplayan öğrencilere ölümcül sandıkları şokların verilmesini yöneterek yardımcı olmalarını istemesinde Eichmann davasından esinlenmişti. Denekler büyük ölçüde bilgilendirildikleri gibi yaptılar. Milgram, deneylerinin, çoğu insanın önceden yanlış olduğunu düşündüğü şeylerde bile emirleri takip edeceklerini gösterdiği sonucuna vardığında topu Arendt'e atar. Ama Arendt, 'vesvese ve zorlamanın gerçekten de aynı şey oldukları' çocuksu inancını ve bununla birlikte Milgram'ın, itaatin sorumluluk noksanlığını beraberinde getirdiği iddiasını reddetti. Bunun yerine Arendt, 'itaat ve desteğin aynı şey olduğu' hususunda ısrar etti. Tam da bu yüzden Eichmann'ın öldürülmesi gerektiğini savundu.



'*Eichmann in Jerusalem*'in (Eichmann Kudüs'te) kavrayışı, Eichmann'ın sadece emirleri yerine getirdiği değil, onun bir 'katılımcı' olduğu yönündedir. Eichmann'ın kendi sözlerinde görüleceği gibi o, 'kimseden direktif almayacağı, lidersiz ve zor bir bireysel hayattan' korktu. Arendt, Eichmann'ın, Nazilere açıkça belirttiği sadakatinin 'yalnızca emir altında olduğu alanı vurgulamak, ve onlara itaat etmeye hazır olduğu anlamına gelmediğini, onun daha çok her zaman ne kadar idealist olmuş olduğunu göstermeyi kastetmiş olduğu' hususunda ısrar etti. Bir idealist, Arendt'in kelimeyi kullandığı şekliyle bir ideolog, hayata anlam veren hareketin 'idea'sıyla çatışmaya girdiğinde, kendi ahlaki kanaatlerini feda edecek birisidir. Kötülük, Şeytani bir vesveseden, fedakarlığın bir ölçümüne dönüştürülmüştü ve Eichmann bilerek gerçekleştirdiği kötülüğü, onun idealizminin dayattığı kahramanca bir yükmüşcesine meşrulaştırdı. Eichmann'ın Arjantin'de ortaya koyduğu yazmalarına en iyi yaklaşım Alman uzman Bettina Stangneth'ten gelir. 2011 tarihli kitabı '*Eichmann vor Jerusalem*'de, Stangneth; Sassein'in, Eichmann'ı soykırımı inkar eder hale getirmeye teşebbüs eden bir soykırım inkarcısı olduğunu gösterdi. Ama Eichmann inkar etmedi. Aksine, üstesinden geldiği şeylerle övündü, hatta yaptıklarının yeterli olmadığı hususunda endişelendi ve kendi rolünü meşrulaştırdı. Stangneth bunun yanında, Eichmann'ın Almanya'ya geri dönüp kendisini yargıya teslim etmenin hayalini kurduğunu, hatta Batı Almanya şansolyesi Konrad Adenauer'a, bunu teklif eden bir açık mektubun müsveddesini tasarladığını ortaya çıkardı. Onun umduğu, Sassen ile birlikte yazdığı kitabının gelirlerinin, kafasında 'hapiste kısa bir kalış' olarak tahmin ettiği süreç sırasında ailesini destekleyeceği yönündeydi.

Stangneth, Eichmann'ın ayan beyan anti-semitizminin; ne dini nefrete ne de Yahudi dünya hakimiyetine dair komplocu bir inanca dayanmadığı sonucuna varır. O, 'kan iftirasını' (Yahudilerin Hıristiyan çocukları öldürdükleri ve kanlarını ayinlerinde kullandıklarına dair yanlış bir suçlama) reddetti ve kötü şöhretli anti-semitist makale (ve çar yanlısı bir kalpazanlık) olan '*Protocols of Elders of Zion*'u sahtecilik olarak geri çevirdi. Eichmann soykırımı ve Yahudiler'in imha edilmesini, 'kalbinden gelen memleket ahlakı' şeklinde çekici kılarak meşrulaştırdı. O 'topyekun savaşın gerekliliğinden' bahsetti ve Hitler'e ve Nazi bayrağına olan yeminine, 'en yüksek görev' dediği bir bağla bağlı kaldı. Eichmann bir



İllüstrasyon: Halit Yılmazer

anti-semitistti; çünkü Nazizm, anti-semitizm olmadan anlaşılamayacak bir şeydi.

Arendt herkesçe bilinen bir şekilde, Eichmann'ın 'hiçbir motifinin olmadığı' ve 'ne yaptığını hiçbir zaman fark etmediği' hususlarında ısrar etti. Ama o hiçbir zaman Eichmann'ın, soykırımın veya Nihai Çözüm'ün farkında olmadığını kastetmedi. Arendt, Führer fiziksel tasfiyede karar kıldığında, Eichmann'ın bu kararı severek kucakladığını biliyordu. Arendt'in kasettiği, Eichmann'ın düşüncesizce ve vazifeşinas bir şekilde, robotik bir bürokrat olarak değil de, bir hareketin parçası olarak; basit bir ahlaklılığı daha önemli bir iyi için feda ettiğine birileri tarafından ikna edilmiş bir şekilde hareket ettiğidir. *Eichmann gibi insanların 'akıllarına takılı olan şey', rasyonel veya kolay anlaşılır bir ideoloji değildi,* diye yazar Arendt. Bu daha çok basitçe "tarihi, muazzam, benzersiz bir şeye dahil olma fikriydi." Eichmann, Nihai Çözüme katılmanın onun için ne kadar zor olmuş olduğunu tarif eder. Ama yaptıklarıyla da gurur duyar. "Eğer daha sonra Almanlara olacak dehşet şeyleri bilseydim, Yahudi idamlarını izlemek daha kolay olurdu. Aslında çok hassas bir adamımdır." diye ekler. Korkunç bir kendini aldatma davranışı içinde olan Eichmann, insan dışı davranışlarının erdem işaretleri olduğuna inandı.

Von Trotta'nın filmi bir belgesel olmasa da, duruşmanın arşivsel görüntülerini toplar. Yönetmen görüntülerin, izleyiciyi Eichmann'la karşı karşıya getirdiğinden temel nitelikte olduğunu söyler. Film sırasında görüntü Barbara Sukowa tarafından canlandırılan Arendt'e geçer, ve Eichmann klişe ardına klişe dile getirirken, Arendt'in yüzündeki şok ifadesini yakalar. Bu Arendt'in modern dünyadaki kötülüğün ne canavarlar ne de bürokratlar tarafından değil ama katılımcılar tarafından yapıldığı sonucuna nasıl ve neden vardığını görülebilir kılar.

Arendt bu kötülüğün, daha yüksek anlamlardan yoksun burjuva toplumunun yalnız yabancılaşmış ve bu doğrultuda kendilerini tamamıyla sosyal hareketlere adamış insanlarının hayatlarında temellendiğini savundu. Bu Eichmann'ın Nazi hareketinin bir parçası olarak bulduğu, onu her şeyi yapmaya veya feda etmeye götüren anlamdır. Bu tarz katılımcılar, aptal veya robot değillerdir. Kendi bağımsızlıklarını, kendileri için düşünme kapasitlerini terk etmeleri ve bunların yerine hareketin kurgusal hakikatine kendilerini tamamıyla adamaları bakımından düşüncesizdirler. Onları ikna etmeye çalışmak beyhudedir. Onlar bir yankı odasında, diğerlerinin neye inandığını öğrenmeye ilgisiz bir şekilde yaşarlar. İdealistlerin kendilerini kahraman olarak hayal etmesine imkan veren ve dünyayı kurtarma namına şiddetin teknolojik edevatını kullanmaya istekli yapan tam da bu düşüncesiz bağlılıktır.

Belki de Arendt, onun düşüncesi hem provokatif hem de talepkar olduğundan şiddetle yanlış anlaşıldı. Onun lütfu ve laneti, Nietzsche'ninkiler gibi, alışılmadık anlamlarını ortaya çıkarmak için bütünlüğü içinde kitaplarını gerektiren, alıntılanabilir aforizmalardaki ustalığıydı. 'Kötülüğün Sıradanlığı'ndan bahsetmek kolaydır. Arendt'in aslında ne demek istediğini kavramak ise çok daha zor.

Amerikan kurumlarındaki kendine güvenin her zamankinden daha düşük olduğu bir zamanda, Arendt'in, Eichmann'ı korkunç bir şekilde normal, 'tipik bir orta-sınıf ailenin önceki sosyal mevkisinden düşmüş (*déclassé*)', idealist bir anti-devletçi hareket tarafından radikalleştirilmiş çocuğu olarak gördüğümüz hususundaki ısrarı, bugün daha acil bir şekilde yankılanmalıdır. Arendt'in kitaplarını geleneksel bilgeliğin tiranlığından bir kez daha kurtarmak, hiç olmadığı kadar aklidir.

Hannah Arendt'in Davası

Kathleen B. Jones
Çeviren: Meltem Çetin Sever



by Eileen Agar

"Tehlikeli düşünceler yoktur, düşünme eyleminin kendisi tehlikelidir." Alman-Yahudi siyaset kuramcısı Hannah Arendt ve tanınmış Alman gazeteci Günter Gaus arasındaki sohbet, Batı Alamanya'da bir televizyon programında, 28 Ekim 1964'te yayınlandı. Adolf Eichmann'ın Kudüs davası üzerine Hannah Arendt'in tartışmalı analizi olan *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Eichmann Kudüs'te: Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor), Almanya'da *Federal Republic*'te yayınlandı ve Gaus "Arendt'in portresi"ni tasarlamak için fırsat buldu. Görüşme, felsefe ve siyaset arasındaki fark dahil olmak üzere, geniş bir konu alanı içeriyordu: savaştan önce ve sonra Almanya'nın durumu, İsrail Devleti ve hatta Arendt'in kişisel deneyimleri, İkinci Dünya Savaşı'ndaki Almanya ve Fransa gibi.

Hali hazırda Amerika'da ünlenen kitap, Arendt'e bol övgü getirmişti ama azımsanmayacak kadar lanet de yağdırmıştı. Gaus'un asıl öğrenmek istediği; Arendt'in yarattığı Eichmann portresine kızan Yahudiler tarafından yapılan eleştiriler, Arendt'in Yahudi liderler ve Holokost'un diğer Yahudi kurbanları hakkındaki yorumlarıydı. "Her şeyden önce" dedi Gaus, "insanlar sizin Yahudiler'i Almanların kitlesel cinayetlerini pasif olarak kabul ettiği konusundaki suçlamalarınıza kırıldı ve Yahudi konseylerinin işbirliği yapmalarının suçluluğunu kendilerinde hissettiler."

Gaus, Arendt'in bu eleştirileri, bu yorumların bazı durumlarda yanlış anlamadan kaynaklı, bazılarında ise ona karşı yürütülen politik bir kampanya olduğundan bahsettiğini kabul etmişti. Tereddütsüz, Arendt, Gaus'u düzeltti:

Her şeyden önce, tüm samimiyetimle, kendinizi bu suçlama kampanyasının kurbanı haline geline getirdiniz. Kitabımın hiçbir yerinde, Yahudi halkını dirençsizlikle suçladım mı? Bir başkası yaptı; Eichmann davasında, İsrail Cumhuriyet Savcılığı'dan Sayın Hausner. Kudüs'teki tanıklara yönelik bu tür soruları aptalca ve zalimce buluyorum.

Doğruydu, Gaus kabul etti. Kitabı okuduğunu ve Arendt'in tam olarak o sonuca ulaşmadığını onayladı. Ama, şöyle devam etti, Arendt'e karşı bazı eleştiriler "bazı pasajların yazılma tonu" nedeniyle yapılmıştı. Arendt şöyle yanıtladı; "Bu başka bir konu. ... Ses tonumun ağırlıklı olarak ironik olduğu tamamen doğrudur. "

İronik derken Arendt ne demek istemişti? "Eğer insanlar, tek bir kişinin tek bir ses tonuyla bunları yazabileceğini düşünüyorlarsa...Bak, bazı insanlar var ki yanlış anlayabilir -bunu anlayabilirim- ve de gülebilirim. Fakat benim kesin görüşüm Eichmann'ın bir soytarı olduğudur."

Arendt'in bekletilerine karşılık deneyimlediği şok, Eichmann'in bir canavardan çok bir palyaço gibi göründüğü idi. Arendth bir karşı şokla karşılık verdi; alaycı, duygusuz bir sesle "kötülüğün sıradanlığı" diye adlandırdığı maskeyi düşürdü. Bu Arendt'in Nihai Çözüm'ün mimarlarının kendilerini yüceltmelerini küçümseyerek bulduğu bir yoldu. Sorun, onun sesini diplomatik olmayan bir yolla kullanarak, sadece Eichmann'ın eylemlerini tanımlamakla kalmayıp, Yahudi toplumunun -Nazilerle işbirliği yaptığını için çok sert bir dille eleştirdiği- bazı üyeleri de dahil olmak üzere diğerlerinin suç ortaklığını da tanımladı.

"İnsanların Yahudileri suçlayarak beni cezalandırmaları, kötü bir yalan ve propagandadan başka bir şey değil. Ancak, bu ses tonu bana karşı yapılan kişisel bir itirazdır. Ve ben bu konuda hiçbir şey yapamam." "Buna hazır mısın?" diye sordu Gaus. "Evet, isteyerek" diye yanıt verdi Arendt.

Arendt'in tahmin etmediği şey, "kötülüğün sıradanlığı"nın yarattığı bu yeni şokun pek çok okuyucu tarafından mahkemeye taşınan dehşet dolu Yahudi acılarının da üstüne çıkarılması oldu.



Aslında, "geçmişin yükünü taşımak", geçmiş hakkında düşünmek ve onun ahlaki olarak şaşırtıcı ve kaygı verici bütünlüğü, ilk makalesinden son makalesine kadar Arendt'in yazılarının odağıydı. Ve hiçbir durum ona kişisel olarak *Eichmann in Jerusalem*'i (Eichmann Kudüs'te) yayınlaması kadar yük getirmedi. Kitabın yayımlanmasından sonra dinlenmek için gittiği Avrupa gezisinden döndüğünde, onu bekleyen bir mektup yığını vardı. Bazı muhabirler onu doğruyu söyleme cesareti için övdü, ancak bazıları (aslanların payı) kitabını iğrenç buldu. Birkaç ölüm tehditi bile aldı.

Arendt'in onaylamayı kabul etmediği şey, katıksız bir inatçılıkla üretilen kitabına duyulan düşmanlık mıydı? Ya da Arendt'in ironik tonu, onun üstü kapalı tehlikeli düşünceler hakkındaki fikirleri miydi? Sorumluluk yükü yargının kalbinde yatıyordu. Hannah Arendt'i kategorize etmek mümkün değildi. O kendinin filozof olduğunu reddeden, harika bir politika filozofuydu. Cinsiyetinin hayatında bir engel yaratacağını hiç düşünmeyen bir kadındı. Ve bir Yahudi idi – Adolf Eichmann için çizdiği "düşüncesiz", "korkunç derecede normal" portresinden dolayı anti-semitik olarak adlandırılan bir Yahudi.

Alman-Yahudi bir ailede 1906 yılında doğdu, 1920'lerde Martin Heidegger ile Marburg'da felsefe okudu ve araştırmalarına Karl Jaspers ile Heidelberg'de devam etti. St. Augustine yazılarındaki aşk kavramı üzerine doktora tezi yazdı. Fakat onun kişisel tercihi, Almanya'daki Nazizm'in artması ve vatansızlığı ile birlikte felsefeden politikaya döndü.

Almanya'da yaşarken, bir Siyonist örgüt için Nazi propagandası üzerine gizlice bilgi topladı. Alman bir polisin Arendt'in arkadaşı olduğunu söylemesine kadar, bir hafta hapiste kaldı ve serbest bırakıldı. 1933'te Paris'e sürüldü, Youth Aliyah (Yahudi organizasyonu) için çalıştı ve 1935'te vatansız Yahudi çocuklarının ve gençlerinin gemilerle taşınmasına yardım etti. 1940'ta, diğer binlerce Yahudi kadın ve çocukla birlikte tutuklandı ve Paris'teki Vélodrome d'Hiver'de gözaltına alındı. Gurs'a, güneybatı Fransa'da bir toplama kampına gönderildi. Kaçarak Fransa'da kuşatılmamış Montaubon'a ulaştı. İlk önce otostopla sonra yürüyerek devam etti. Şans eseri, farklı bir kamptan tahliye edilen kocası Heinrich Blücher ile orada bir araya geldi. Amerikan Varian Fry listesine girerek kurtarılması gereken Yahudiler'den sayılacak kadar iyi tanınıyordu. 1941'de kocası ile birlikte Lizbon'dan Amerika'ya gemi ile ulaşarak, kuşatılmış Fransa'dan kaçmayı başarabilen son Yahudiler'den oldu.

1950 yılında ABD vatandaşı olunca vatansızlığı da sona erdi. Ama konuya olan ilgisi asla azalmadı. Hangi koşullar bazı insanların diğerlerinin en temel haklarını inkar etmelerini ve hatta yok etmek için hedef almalarını sağlıyordu? Bu soru, onun muazzam çalışması *The Origins of Totalitarism* (Totaliterizm'in Kaynakları) kitabında anime edilmişti. Projeye anti-semitizmin tarihini araştırarak 1930'da başlamıştı. Ve bir soruyu genişleterek, insanların insanlığa karşı suç işlemesini sebep olan koşulları keşfetmek için Eichmann davası için Kudüs'e gitti.

1960'da İsrailliler azılı Adolf Eichmann'ı Arjantin'den kaçırıp, Nihai Çözüm'de üstlendiği rol hakkında yargılanması için Kudüs'e getirdi. Eichmann, Yahudileri ilk olarak sınırdışı merkezlere sürgün edilip, Doğu Avrupa'daki ölüm merkezlerine gönderilmesini organize etmekle sorumluydu. Eichmann'ın yakalanması ve ilk duruşması ile birlikte, Arendt hemen New York editörü William Shawn ile iletişim kurdu ve kendini "geniş muhabir" olarak sundu. Arendt bu insanları kanlı canlı izlemek istiyordu; Shawn bu fırsatı kaçırmadı.

O zamana kadar, Arendt ünlenmişti. 1951'deki yayını *The Origins of Totalitarianism* (Totaliterizm'in Kaynakları) onu yeni hükümet tarafından yenilikçi bir tercüman olarak konumlandırmıştı. Totaliter hükümet onun "yüzyılın krizi" söylemini üretmişti.

Arendt, Nazi ve Stalin rejimlerinin totaliter kaynaklarını, güçler hakkında "Batı tarihinin yeraltı kaynakları" uyarıcı masallar olarak okumakta ısrar etti. Bu, Arendt'in "Kötülüğün gerçek ve asıl doğası" diye adlandırdığı şeyin gelişmesine yardımcı oldu. Ölüm kampları "asla açılmasına izin verilmemesi gereken yerler"di. Arendt'e göre buralar, ne insan kontrolünün ötesinde oluşan ürünler ne de önceki koşulların amansız sonucu idi. Aksine, ortalama insanların bunları durdurmaktaki başarısızlıkları nedeniyle açılmışlardı. Bu hatanın sorumlusu neden Arendt oldu?

Eichmann'ın davasına katılma sürecinde, Arendt hacimli transkriptler, diğer yargılama belgeleri ve Eichmann'ın el yazmalarını okudu. Ölümünden sonra yayınlanan kitabında (The Life of the Mind) ve sonraki çalışmalarında sezdiği kavramın üzerinde durdu. Bu, Eichmann'ın düşünme yoksunluğu (düşüncesizliği) idi ve onun bu eylemleri canavarca işlemesine izin vermişti. Eichmann'ın düşüncesizliğine "kötülüğün korkunç, kelimelere ve düşünceye meydan okuyan sıradanlığı" dedi Arendt.

Arendt'i halkın görüşlerinin yarattığı fırtınanın merkezine sürükleyen, 1963'te *New Yorker*'ın Şubat-Mart sayısında yayınlanan dava hakkındaki makalesi oldu; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*



(Eichmann Kudüs'te: Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor) adıyla kitaplaşacak çalışması. Eichmann'ın yayınlandığı yıl, Anti-Defamation (iftira karşıtı) Cemiyeti Yahudiler'in yeni yılında hahamların vaazlarını içeren bir genelge gönderdi. Bunun üzerine Arendt arkadaşı yazar Mary McCarty'e bir mektup gönderdi: "Doğruları söylemek ne kadar riskli bir iş...." 300.000'den fazla kopyası satılan *Eichmann in Jerusalem* (Eichmann Kudüs'te) hala Arendt'in yüksek tirajlı ve en çok iftira atılan çalışmasıdır. Neden?

Üçüncü Reich'ın (Alman İmparatorluğu) altındaki ahlak tutulması olan Eichmann kışkırtıcıdır ve onu düşünmek streslidir. Arendt'in Yahudi soykırımı ile ilgili karmaşık eleştirisinin korkunç kapsamlı raporu bir gölge gibi asılıdır ki Arendt bunu"kötülüğün sıradanlığı"olarak özetler. Bu rahatsız edici çıkarımlardan Arendt, Eichmann'ın kendisine ulaştı: "Savcılığın bütün çabalarına rağmen, herkes bu insanın bir canavar olmadığını görebildi, ama onun bir palyaço olduğundan şüphelenmemek gerçekten çok zordu." Eichmann kötülüğün hayat bulması değildi, Arendt şöyle yazdı: "düşüncesiz", her ne yapıyorsa yanlış yapıyordu. "Eichmann'ı dinledikçe, onun konuşma yetersizliği (sadece klişelerden bahsediyordu) daha da açığa çıktı ki bu onun düşüncelerindeki yetersizlikle ilgiliydi."

Arendt, Nazi devletinin kurulmasındaki ideolojinin önemini vurgulamıştı. Kafası karıştırılmış dil ve Nazi hükümetinin yasal kanunları ayrıntılı bürokrosinin içindeki gömülüydü ve ideoloji, insanları rejimin kanlı gerçeğine alıştırmaya hizmet ediyordu. Eichmann'ın sadece klişe-



lerden oluşan, stoklanmış öbekleri kullanan konuşması ve düşünememe kapasitesine tanık oldu Arendt. Eichmann kanlı canlı oradaydı fakat Arendt'i şaşırtan neydi?

Eichmann ifadesinde, aslında, ne yaptığını bildiğini gösterdi, uzunca bir süre işinde ne kadar iyi olduğunu anlattı. Fakat, Arendt'e göre bilmek ve düşünmek aynı şeyler değildi. Bilmek demek, nasıl yapılacağını bilmektir; mesela, ulaşım işini koordine etmek gibi. Bilmek, birinin eylemlerinin anlamı hakkında durup düşünmekten farklıdır. İnsanları kendi ölümlerine taşıma işinin yanlış olması gibi. Eichmann'a göre, hata denebilecek şey, işini yapmadaki başarısızlığıydı. Bu ne bir kör itaat, ne de bir tekerdeki önemsiz bir dişlinin performansıydı. Bu dikkatlice planlanmış ve ustaca uygulanmış bir marangoz stratejisi idi; "iş sahibi ve iyi aile erkekleri"nden biriydi Eichmann.

Arendt'e göre; Eichmann sadece "zamanın kasırgasındaki bir yaprak" olsaydı, insanları ölüme göndermek ve işini yapmak arasındaki farkı gösremeyecek biri olurdu. Oysa gerçek sorun Eichmann değildi,onun gibi bir sürü insandı; korkunç şekilde normal ve kötü eylemlerin sıradan failleri. Arendt'in merak ettiği, bu kadar insanı düşüncesiz yapabilmek için ne olmuştu? "Biriken kanıtlardan çıkarılabilecek sonuç, görünen o ki, vicdanın Almanya'da kaybolduğudur."

Ama sadece Almanya'da değil. Eylemleri asla bu Nazilerle bir tutulamazken; Arendt, Judenräte (Avrupa'daki Almanlar tarafından organize edilmiş Yahudu konseyi liderleri) üyelerini Nazilerle işbirliği yapıp, sürgün edilmesi için Yahudiler'in listesini verdikleri için yargıladı. Kitabından sıklıkla alıntılanan bir bölümde şöyle söyledi: "Nerede Yahudiler yaşıyorsa, orada tanınmış Yahudi liderler vardır ve bu liderler, neredeyse istisnasız bir şekilde Nazilerle işbirliği içindedir. Aslında gerçek, Yahudiler'in gerçekten organize olmamaları ve lidersizlikleriydi, kaos ve sefalet vardı; dört buçuk- altı milyon insan kurban oldu." Arendt, bir Yahudi'ye şunu yazdı: "Kendi halkını ölüme gönderen bu Yahudi liderlerinin rolü kuşkusuz ki karanlık hikayenin en kara bölümüdür." Gaus, Arendt'in konuşma tonunu sorgularken aklında bu pasajlar vardı.

Arendt kitabındaki bu bölümün üzerine haklı gösterilmesini talep etti. Arendt kitabında (*The Destruction of the European Jews*-Avrupalı Yahudiler'in Tahribatları) şunu yazdı: "Tamamen acıklı ve çıkarcı Raul Hilberg detayı." Kitabın derin bir anlayış sağladığını düşündü Arendt; "Saygın Avrupa toplumunda, Nazilerin sebep olduğu ahlaki çöküşün toplamı."

Özellikle Arendt'in ortaya koyduğu "karanlık bölüm"ü bugün bile okumak rahatsız edicidir. Arendt'in kelimelerinin etkisi, 1960'ların başındaki rahatsız edicilikten acımasızlığa uzanan sınırından geçti; Yahudi Soykırımı ve Yahudiler'in acıları Kudüs davasında tartışıldığında, çalışmanın konusu aşağı yukarı oluştu. Arendt bunları yazarken "adalet, Adolf Eichmann'ın önemi konusunda ısrarcı. ... Dava Eichmann'ın davranışlarıydı; Yahudiler'in acıları değil, Almanlar ve insanlık değil, hatta anti-semitizm ve ırkçılık bile değildi." Arendt düşünme eylemi hakkında düşünüyordu.

The Life of the Mind'ın girişinde, Arendt hala sıklıkla yanlış anlaşılan ve tartışmalı "kötülüğün sıradanlığı"ndan bahsetti: Eichmann davası raporumda "kötülüğün sıradanlığı"nı konuştum. Bu ifadenin arkasında...kötülük fenomeninin geleneksel düşüncelerimizden (edebi, teolojik ya da felsefik) düşüncemizin karşıt konumuna düştüğünün farkındaydım. ... Bununla birlikte, karşı karşıya kaldığım şey tamamen farklı ve inkar edilemez bir gerçekti. Eylemler canavarcaydı, fakat fail (en azından bir tanesi bu davada çok etkili) oldukça sıradan, olağan, ne şeytan, ne de korkunçtu. ... Sorun kötü ve iyinin miydi? Doğruyu ve yanlışı söyleme yeteneği miydi?

Fakat Arendt ısrarcıydı, kötülük karşısında insanların düşünme yeteneğinin "düşüncenin asla iyiyi üretememesinin onun sonucu olduğu, 'erdemin öğretilebilir ve öğrenilebilir'miş gibi -ki sadece davranışlar ve töreler öğretilebilir ve davranışın görgü ve desenindeki değişim isteyen yeni durumların öğrenmemeyi ve unutmayı korkutucu şekilde teşvik ettiğini çok iyi biliriz-" bir anlamı bu olamazdı. Bu düşünce işi, görünen o ki kötülükten kaçınmak için veya iyiliğin hakim olması için hiçbir garanti vermiyordu.

Arendt'e göre, tehlikeli gerçeğe karşı siper almanın tek yoludur düşünmekti. "Toplum için belirlenen kurallar ne olursa olsun sıkıca tutunabilmek." Toplum içinde cinayete karşı alınan kurallar, bu kuralların tehlikeli sorgulamaları, bazı insanların bu kuralların takibine karşı çıkmaya olanak sağlamıştır. Sorun Arendt'in Eichmann'ı Kudüs'te gözlemlemesiydi, Eichmann "sistematik yalancılık aurası olarak kabul edilmiş Üçüncü Reich atmosferi" tarafından çevrilmişti. Bu koşullar altında, sadece kendilerini düşünenler rejimin yanlışlığını yargılayabildi. Kimdi onlar?

Arendt, Eichmann gibi düşünme yeteneğini kaybetmemiş sıradan insanların hayatlarını yaşamalarını aydınlatmak için Kudüs davasından hikayeler anlattı. Bu insanlardan biri de Anton Schmid'di. Schmid, Alman devriyesi için Lithuania'da sorumluydu, işi başıboş askerleri toplayıp onları birimlerine döndürmekti. Düzenli görevleri arasında, Yahudi yeraltı üyeleri ile arkadaşlıklar kurdu ve onlar için sahte kağıtlar hazırlayıp, kamyon tedarik etti. Bir yıl kadar devam etti;i fakat yakalandı ve 1942'de idam edildi. "Bu mahkemede, Almanya'da, Avrupa'da her şey bambaşka olabilirdi ve böyle hikayeler anlatılsaydı belki bütün dünyada farklı olurdu." Arendt Schmid'in hikayesini ahlaki ve pratik olarak kullanışlı olacak şekilde sonuçlandırdı: "Bu terör koşulları altında, çoğu insan boyun eğecektir fakat bazıları değil. Ülkelerin önerdikleri bu Nihai Çözüm 'olabilirdi', her yerde olabilirdi fakat her yerde olmadı. Bu gezegenin insan habitasyonu için uygun bir yer olarak kalması için daha fazlasına gerek yoktu."

Bazı bilim insanları Arendt'i, bazı Alman muhaliflerini Yahudiler'den daha aydınlatıcı olarak canladırdığı için eleştirdi. Fakat öyle ya da değil, Arendt'in stratejisi eleştirel düşünme etkilerini tersine çevirerek tanımlamada tutarlıydı. Arendt mağdur ve fail arasındaki mutlak ayrım arasında iyi yerleştirilmiş varsayımlara karşı yazdı. Arendt, ırksallaştırılmış tanımlamalara, Yahudilerin sürekli mağdurlar olarak karakterize edilmesine ve Almanların kültürel saldırılarına canı sıkılıyordu. Bu sınırı çiğneyerek, Arendt, insan özgürlüğünü kurtarmak ve bu külfetli sorumluluğu herkesin omuzlarına koyabilmek için yazdı. "Kişisel ya da etik sorumluluk herkesi ilgilendirir."

Arendt ahlaki sorumluluk sorusundan, mutlak masumiyet ve otomatik suçluluğu çıkarmıştı. Bunun yerine ne koydu? "Kanunlar ve kamuoyu tarafından desteklenmemiş, her eylemde ve her niyette yeniden doğacak fırsatları kendiliğinden yargılayan, bağımsız bir insan yetisi" pratiğinin kapasitesini. Bu kapasiteyi kim kanıtlayacaktı? Onlar ahlaki konularda sofistike ya da üstün zekalı diye ayrılmamıştı. Fakat "kendilerini yargılamaya cesaret ettiler." Uygunluk kararı vermek "kendileri ile yaşama" durumunun olanaksızlığıydı; bazen, suç ortağı olmaktansa ölmeyi tercih ederlerdi. "Düşünmek isteyen, bu yüzden kendilerini yargılayanlar ve bunları yapamayanlar arasında sosyal, kültürel ve eğitim farklarına etki yapan bir ayrım vardı."

Bununla birlikte, Arendt'in tonu, Nazilerle işbirliği yapanlardan daha cesur davranabilecekmiş gibi görünmesine sebep oldu. Yahudi liderlerin ahlaki yargılamalarına öfkelendi, birçoğu şunu sormuştu: O kim oluyor da oldukça zor kararlar vermek, çoğunluğun kurtulması için birkaçını ölüme göndermek zorunda bırakılmış kişileri yargılıyor? Arendt 1964 yılında yazdığı deneme yazısında "*Personal Responsibility Under Dictatorship*" bu soruyu cevapladı: *'Orada bulunmadan yargılama' sorusu, genelde kibirlilik suçlamasını da yanında getirir. Bir yanlışı yargılarken benim şahsımın bu suçu işleyemeyecek biri olduğumu baştan varsaydığımı kim iddia edebilir?*

Arendt'in Eichmann için yaptığı çıkarımlar ve tonunun bilgeliği Kudüs'te tartışılmaya devam edecekti. Son zamanlardaki günah keçisi Margarethe von Trotta'nun 2012 yapımı filmi Hannah Arendt'tir. Oysa Arendt'in düşüncenin yokluğu ve şeytani izinlerin sorunları hakkında yazdıkları apaçık olsa da, özellikle kolay görünenin ışığı ile birlikte farklı gruplar çağdaş soykırım kampanyalarının hedefleri oldular. Hırvat yazar Slavenka Drakuliç'in *They Would Never Hurt a Fly* kitabında yazdığı gibi (Arendt'in bir ifadesinden sonra başlığı vermiştir.): "Savaş suçlularının sıradan insanların olduğunu anladıkça, daha korkak olacaksınız."

Arendt için birinin kendini düşünme kapasitesi, yansıtması ve "hafızayı tekrar yenilemesi ne zaman "hayatında zorluklarla karşılaşırsa" olur. Modern çağda, daha fazla "profesyonel düşünürler"uzmanlığı olamaz. Bu sıradan herkesin uygulamaya geçirmesi beklenen bir yetidir. Arendt'in çıkarımlarına ne kadar katıldığınızın önemi olmaksızın, Eichmann'ı okumak düşünmenin tehlikeli işlerine davet çıkarır.

Vita Activa ve Modern Çağı Okumak: Hannah Arendt

Zafer YILMAZ*



by Eileen Agar

Hannah Arendt (1906-1975), birçok alanda yoğun mücadelelerin olduğu 20. yüzyılın bunalımlı ortamında yaşamıştır. İki dünya savaşı görmüş, Hitler Almanya'sında bir Yahudi olarak yaşamış, sürgünlere maruz kalmış, insanlığın en acı tecrübelerine tanıklık etmiştir. Ayrıca özel yaşamı da istediği gibi gitmemiş, çocukluğundan itibaren muammalarla dolu bir yaşam sürmüştür. Babasının ölümü ve annesinin ikinci evliliği, Heidegger'le olan özel ilişkisi ve yaptığı iki evlilik, Arendt'e şu sözleri söyletmiştir: "İlk gençliğimden beri içime işlemiş aptalca bir zorunluluk; dünyaya karşı hep rol yapmak... Sanki her şey yolunda gidiyormuş gibi davranmak, enerjimin çoğunu tüketen bu" (Ettinger, 1996, s. 12). Bütün bu olumsuzluklara rağmen Arendt, yine de mutlak bir kötümserlik içine girmemiş, dünyanın yaşanabilir bir yer haline getirilebilmesi için, modernite koşulları altında geçmişin kaybolan hazinelerini bulup gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır. Arendt, üzerinde durduğu kavramlar ve özgün yorumlarıyla yirminci yüzyılın düşünsel hayatına önemli katkılarda bulunmuş, günümüzde siyaset felsefesinin kavramları tartışılırken sıkça başvurulan bir düşünür olmuştur. Arendt, özel alan-kamusal alan, özgürlük-zorunluluk, ölümsüzlük-fanilik, güç/iktidar-şiddet, emek-iş-eylem (vita activa) gibi kavramsal ayrımlarla dünyayı anlamaya, insani varoluşun ne anlama geldiğini bulmaya yönelmiştir. *Vita activa*, Arendt düşüncesinin merkezi kavramlarındandır. *Vita activa*, bireysel bir etkinlik alanı olan saf düşünce, yani *theoria* alanı anlamına gelen *vita contemplativa*'nın tersine, bu dünyadaki şeylerle ilgilidir. *Vita activa*, yaşamın sürdürülmesinde temel önem taşıyan ve insanı hayvandan ayıran anlamlı ve özgür varoluşu gerçekleştirme etkinliklerini kapsayan bir terimdir. Arendt'in ifadesi ile (1994, s.17,39), "etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam"dır, emek, iş ve eylemi içerir.

Emek ve *Animal Laborans*'ın Konumu

Emek (labor) etimolojik olarak, ağır, acılı bir çalışma sürecini ifade eder ve Arendt tarafından insani etkinlikler arasında en alt sıraya yerleştirilir. İnsanın biyolojik gereksinimlerini gidermek için yaptığı etkinlik biçimine karşılık gelen emek, türün hayatta kalabilmesi için zorunlu olan, tüketim ürünlerini ortaya çıkarır. İnsan emek harcama/çalışma durumuyla hem bireysel sürekliliğini, hem de türünün devam etmesini sağlar (Arendt, 1994, s.17,19).

Emek harcayan/çalışan insan, hayatta kalabilmek için gerekli biyolojik ihtiyaçlarını giderirken, emek aracılığıyla çalışan hayvana (animal laborans) dönüşür (Skirberk-Gilje, Tarihsiz, s.579). Arendt'e göre, çalışan insan ya da *animal laborans* bir dünya kurmak için değil, kendi yaşam sürecinin gereklerini yerine getirmek için çalıştığından, dünyasız ve sürüvari bir toplumsal yaşama sahiptir. *Animal laborans*, çalışmanın doğasında varolan özelliklerden dolayı da Arendt'in, siyasal alana eşitlediği kamusal bir alan inşa etmekten ya da bu alanda bulunmaktan acizdir (Arendt, 1994, s.219). Emek, biyolojik ihtiyaçları gideren bir etkinliktir ve bu özelliğiyle insana

* Yrd. Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.

tekbenci bir sürü bilinci kazandırabilir. Emeğin sahip olduğu bu anlam, antik Yunan'da varlığını korumuş, insanın zorunluluğa boyun eğişinin bir simgesi olarak görülmüştür. Modern çağda ise emeğe yönelik bu bakış açısı değişmiş, emek, üretme özgürlüğünün bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Bu anlam değişimine bağlı olarak emek, kamusal hale gelmiş ve kendi ortak alanını kurmasına olanak tanınmıştır. Başka bir deyişle modern çağ zorunluluk karşısında bir zafer kazanmış, *animal laborans* kamu alanına sokulmuştur. Arendt ise, bu durumu rahatsız edici bulur ve *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunan bir toplumda gerçek bir kamu alanından/siyasi alandan söz edilemeyeceğini belirtir. Ona göre, böyle bir toplumda sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Bu durumun sonu ise, en iyi ifadeyle kitle kültürü denen şeydir (Arendt, 1994, s.183).

İş ve *Homo Faber*'in Konumu

Arendt, emeğe ilişkin yaptığı açıklamalarda olduğu gibi, 'işe (work) ilişkin yaptığı açıklamalarda da bu etkinliğin doğasında var olan özellikleri dikkate alır ve bu özellikler doğrultusunda 'iş'in insan yaşamındaki yerini belirler. Modern çağa ilişkin birtakım özellikleri de bu etkinliğe bağlı olarak ortaya koyar.

Arendt'in insani etkinlikler sıralamasında ikinci sıraya yerleştirdiği iş; sonuçta ürünü ortaya çıkarıcı bir süreci ifade eder ve emek gibi zorunluluğa bağlı bir etkinlik biçimi değildir. İş, insanın hazır olarak bulduğu dünyaya bir şeyler katar ve iş sonucu oluşan insan eseri dünya, ölümlü hayata ve gelip geçen zamana kalıcılık ve süreklilik kazandırır (Arendt, 1994, s.17,19). Çünkü iş sonucu ortaya çıkan nesneler, amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ya da onları yapan ve kullananların doymak bilmez istek ve ihtiyaçlarına en azından belli bir süre karşı durabilme, direnme ve dayanma gücüne sahiptirler. Sahip oldukları bu özellik sayesinde de insan eseri dünyaya istikrar ve kalıcılık kazandırırlar. Böylelikle insan eseri dünyaya bir güven duyulur (Arendt, 1994, s.188-189). Arendt'e göre, emek sonucu ortaya çıkan tüketim malları insanın yaşamı için ne ise, iş sonucu ortaya çıkan kullanım nesneleri de insani dünya için odur (Arendt, 1994, s.133).

İş aracılığıyla insanoğlu bir *homo faber*'e, yani kendisini ve çevresini dönüştüren yaratıcı bir varlığa dönüşür (Skirbk-Gilje, Tarihsiz, s.579). İnsan eseri bir dünya yaratmış olmakla da *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrı'sı gibi davranır.

Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen *animal laborans* için ne de siyasi eylemde bulunan kişi için geçerlidir. Ancak bu efendilik, siyasi tahakküm biçimlerine benzemeyen bir efendiliktir. Çünkü dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber* bu ürünleri yalıtılmışlık durumunda üretir ve eşyalar dünyası içinde hareket eder. Başkalarından yalıtılmışlık hali de, ortaya konacak şeyin zihinsel imgesi olan ideayla baş başa kalmak anlamına gelir. Dolayısıyla bu efendilik, insanların değil, şeylerin ve malzemelerin üzerinde bir efendilik olur ve *animal laborans* gibi *homo faber* de hiçbir zaman insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamaz.

Homo faber, insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamasa da, bu dünyayı yapan ve aynı zamanda bu şeyleri imal etmiş olan kimselerle dolaylı da olsa yine bir aradadır. Ancak diğer insanlarla olan bu bir arada oluş, onların üretici olarak sınırlı yetenekleri çerçevesindedir ve *homo faber* onlarla sadece ürünlerini teşhir edeceği mübadele piyasasının sınırları içinde biraraya gelir (O'Sullivan, 1994, s.224). Arendt'e göre insanlar, mübadele piyasasında kişiler olarak değil, ürünlerinin üreticileri olarak karşılaşırlar ve sergiledikleri asla kendileri ya da bilgi ve becerileri değil, ürünleridir. Başka bir deyişle, mübadele piyasasında karşılaşan insanlar, artık birer kişi ve imalatçı olarak değil, meta ve değişim değeri sahipleri olarak karşılaşmaktadırlar. Böyle bir toplumda ise ürün mübadelesi başlıca kamusal etkinlik haline gelir ve insanlar kişiler olarak değil de ürettikleri ürünün niteliğine göre, yani üreticiler olarak değerlendirilirler. İmalatçıyı kamusal pazaryerine götüren dürtü de, insanlara değil ürünlere duyduğu istektir. Bu piyasayı bir arada tutan ve var eden de, her birinin yalıtık halde edindiği mübadele gücüdür (Arendt, 1994, s.287).

Animal laborans, dünyasız ve sürüvari bir toplumsal yaşama sahipti ve bu yüzden kamusal bir alan inşa etmek ya da bu alanda bulunmaktan acizdi. *Animal laborans*'ın bu özelliğine karşılık, *homo faber*'in bir siyasi alan olmamakla birlikte yine de kendine ait bir kamu alanı oluşturabileceği görülmektedir. *Homo faber*'in oluşturacağı kamu alanıysa, el ürünlerini teşhir edeceği ve bu sayede itibar göreceği mübadele piyasasıdır. Yani dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber*, bu ürünleri bir yalıtılmışlık durumunda üretse de, başkalarıyla ürünlerini değiştirmek suretiyle ilişki kurabilecek bir yapıya sahiptir (Arendt, 1994, s.219). Başka bir deyişle iş etkinliği, insanların insan olma sıfatıyla ortaya çıkabilecekleri özerk bir kamu alanı oluşturabilmekten uzak olsa da, yine de tezahür sahasının mekânıyla pek çok bakımdan bağlantılıdır. En azından ürettiği elle tutulur şeyler dünyasıyla ilişkisini sürdürür. Bu özelliğinden dolayı Arendt, iş-çiliği siyaset dışı bir yaşam tarzı olarak nitelendirse de, siyaset karşıtı olarak görmez (Arendt, 1994, s.291).

Buraya kadar ortaya koyduklarımızla Arendt'in göstermeye çalıştığı şey, *homo faber*'in oluşturduğu toplum yapısının, ticari toplum yapısı olduğu ve bu yapı içe-

risinde her şeyin mübadele edilir bir değer, bir meta haline geldiğidir. Ticari toplumda her şeyin mübadele edilir bir değer, bir meta haline gelişini ticari toplumun günahı olarak değerlendiren Arendt'in (1994, s.225) ulaşmaya ya da oluşturmaya çalıştığı ideal toplum yapısı eylem etkinliğiyle oluşturulacak olan siyasi bir toplum yapısıdır. Modern çağ ise, ticari toplum yapısına uygun düşmekte ve *homo faber*'in kişiliğinde cisimleşmektedir. Bu bağlamda Arendt, başlangıcından zamanımıza dek, modern çağın en belirgin özelliklerini *homo faber*'in tutumlarında bulabileceğimizi söylemekte ve bu tutumları şöyle özetlemektedir; "dünyayı araçsallaştırması, iş aletlerine ve yapay nesneler yapan insani üretkenliğe beslediği güven, amaç-araç kategorisinin oluşturduğu menzilin bütüne şamil olduğuna inancı, her meselenin halledilebileceği ve her insani güdünün yarar ilkesine indirgenebileceği yolundaki kanaati, her şeyi kendisine birer malzeme olarak verilmiş olarak gören ve bütün doğayı 'gönlümüze göre yeniden biçip dikmek üzere kesip biçebileceğimiz muazzam bir kumaş' olarak düşünüşü, zekâyı marifetle bir tutması; yani 'yapay nesnelerin özellikle de araç yapan, imalat sürecini sonsuz biçimde başkalaştıran araçların imali için atılacak ilk adım' olarak görmediği bütün düşünceleri mahkûm edişi ve son olarak çok tabii bir biçimde imalatla eylemi özdeşleyişi..." (Arendt, 1994, s.415-416).

Özetle, *animal laborans*'ın tüketim, *homo faber*'in de kullanım amaçlı nesneleri üreterek, insan eseri dünyanın oluşturulmasına katkıda bulundukları anlaşılmaktadır. Ancak *animal laborans* ve *homo faber* tarafından oluşturulan bu dünya, mutlak anlamda bir kalıcılığa sahip değildir. Bu dünyanın mutlak anlamda bir kalıcılığa sahip olması ve insanların yeryüzündeki ömürleri süresince kalıcı bir yuva anlamı taşıması, farklı türden bir etkinliğe bağlıdır. Bu etkinlik, biyolojik yaşamın zorunluluğuna bağlı emekten de, kullanım amaçlı nesneler üreten işten de farklı doğaya sahip olan ve insani çoğulluk durumunu şart koşan 'eylem'dir.

Eylem ve Siyasal İnsanın Konumu

Arendt, insani etkinlikler arasında en üst sıraya yerleştirdiği eylemi (action), en genel anlamda, "inisiyatif almak, başlamak bir şeyleri harekete geçirmek" (Arendt, 1994, s.242) şeklinde tanımlar ve insani çoğulluk durumuyla bağlantılı bir şekilde ele alarak, bu kavrama siyasi bir anlam yükler.[1] Bu anlamda eylem, maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen, insanı diğer varlıklardan ayıran, sadece insana özgü bir etkinlik biçimi olarak düşünülür. Arendt'in ifadesi ile; "...ne bir hayvan ne de bir tanrı[2] buna ehildir" (Arendt, 1994, s.40). İnsana özgü bu etkinlik sayesinde siyasi yapılar kurulur, kurulan bu siyasi yapılar muhafaza edilir ve insanlık tarihi oluşturulur (Arendt, 1994, s.19). İnsan eylemde bulunmakla, yaşamsal zorunluluklar ve araçsal sınırlamalardan kurtulduğunu gösterir, kendi biricikliğini açıkça ortaya koyar (Grossmann, 2002, s.171). En yüksek gelişme düzeyine de ancak, insanlar arasında gerçekleşen bu etkinlik sayesinde ulaşır.

Arendt için eylemin taşıdığı anlam ve insani etkinlikler arasındaki konumu modern çağda değişmiştir. Eylemin yerini iş, yani *homo faber* (üreten insan) onun yerini de emek/çalışma, yani *animal laborans* (çalışan hayvan) almıştır (Touraine, 2005, s.180). Başka bir deyişle, *vita activa* içerisindeki geleneksel hiyerarşi modern çağda alt üst olmuş, devlet adamının eylemi en alt konuma, zanaatkâr ile sanatçı orta mevkie ve insan organizmasının işleyebilmesi için gerekli ihtiyaçları temin eden çalışma etkinliği en üst sıraya yerleştirilmiştir. Bu durumda eylem, çalışmanın/emeğin meydana getirdiği üretim ilişkilerinin bir işlevi olarak görülmüştür. Dolayısıyla antik Yunanlılar'ın *homo faber*'i ve *animal laborans*'ı dışlaması gibi, modern çağda siyasi insanı, yani eyleyen ve konuşan insanı dışlamıştır. Oysa Arendt'e göre "İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyar ve bu sayede insani dünyaya dâhil olurlar" (Arendt, 1994, s.245). Arendt için konuşma ve eylemin olmadığı bir yaşam, yaşarken ölmek anlamına gelir. Bu durum, *vita activa*'nın diğer etkinlikleri olan emek ve iş için geçerli değildir. Zira insanlar, başkalarını çalışmaya zorlayarak kendileri çalışmadan da yaşayabilirler ya da kendileri dünyaya hiçbir şey katmadan dünyadaki varolan şeylerden faydalanabilirler. Buna karşılık konuşma ve eylemin olmaması, insanlar arasından çıkmak, bir anlamda yaşarken ölmek demektir (Rullmann, 1998, s.169).

Ayrıca Arendt için dünya, sadece insanlardan oluştuğu için ve sırf içinde insan sesi yankılanmıyor diye insani olamaz. Dünya ancak söylemin nesnesi olduğu zaman insani bir hal alır. Ona göre; dünyaya ilişkin şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli harekete geçirirse geçirsin, bizim için ancak başkalarıyla ko-

---

1. Arendt'te eylem kavramı, siyasi anlamını insani çoğulluk durumundan alırken, felsefi anlamını doğmak olgusunda bulur. Çünkü eylemin başlamak anlamına gelmesi, öncelikle doğmak gerçeğine karşılık gelir. Arendt'e göre insan, doğmuş olmakla dünya sahnesine yeni bir başlangıç getirir ve her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Hatta bu benzersiz kişi için kendisinden önce kimsenin var olmadığını bile söylemek mümkündür (Arendt, 1994, s. 243). Bu anlamda doğum, insanlar arasındaki temel ayrımı ve bir şeylere başlama kapasitesini ifade eder. Başlangıç kapasitesinin edimsel olarak gerçekleşmesi ise, doğumun ya da bir şeylere başlama anlamında eylemin siyasallaşmasıyla mümkündür. Bu durum ise, insani çoğulluk şartlarında gerçekleşir ve dünyadaki ikinci bir doğum olarak değerlendirilir. Siyasal eylem ve doğumluluk arasındaki özsel ilişki konusunda daha geniş bilgi için bkz., Christina Schües, "Doğumluluğun Anlamı", çev. Uluğ R. Sungur, Metafizik ve Politika içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Ünv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 180–223.

2. Arendt'in burada 'hayvan' ve 'Tanrı' kavramlarıyla, 'animal laborans' ve 'homo faberi' kastettiği anlaşılmaktadır.

nuşabildiğimiz zaman insanileşirler. Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, ancak onlarla konuştuğumuz zaman insani kılarız ve bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz (Arendt, 1983, s.24-25). Ancak bu süreçte ortaya çıkan eylem ve konuşma ürünlerinin dünyevi şeyler olmaları için, öncelikle görülmeleri, işitilmeleri ve hatırlanmaları, sonra şeyleştirilmeleri yani şiirsel deyişlere, yazılı sayfalara ya da basılı kitaplara, resim veya heykele, çeşitli türde kayıtlara, belgelere ve anıtlara dönüştürülmeleri gerekir. Başka bir deyişle, insani ilişkilere bağlı olarak oluşan bu olgusal dünyanın gerçekliği ve daimi varlığı öncelikle, görmüş, işitmiş ve hatırlayacak olan birilerinin varlığına, ikinci olarak da elle tutulamaz olan şeylerin elle tutulabilir hale dönüştürülmesine bağlıdır. Yani bu dünyada kalmaları için maddileştirilmeleri gerekir. Eylem ve konuşma ürünlerinin maddileştirilmesi, yani bu dünyada kalabilmeleri ise, tamamen farklı doğaya sahip bir etkinliğin yardımına bağlıdır. Bu etkinlik insan eseri dünyadaki başka şeylerin de yapıcısı olan iş-çiliktir (Arendt, 1994, s.133-134). Başka bir deyişle, eyleyen ve konuşan insanların *homo faber*'in yardımına, yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşacılarının ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır. Çünkü onlar olmadan, etkinliklerinin yegâne ürünü olan, oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalamayacaktır (Arendt, 1994, s.237).

Arendt, *vita activa* terimiyle ifade ettiği emek, iş ve eylem arasında yaptığı kavramsal ayrımlarla, modern çağda siyasi yapının nasıl bir zemin üzerine oturduğunu göstermeye çalışır. Modern çağda, insanlar arasındaki işler, mühendislik yöntemleriyle çözülmeye çalışılmış ve siyasete bir tür sosyal mühendislik biçimi olarak yaklaşılmıştır. Sonuçta eylem alanı olarak kabul edilen kamusal alan ortadan kalkmış, emek ve iş siyasi yaşamı sömürgeleştirmiş ve siyasi sorunlar toplumsal sorunlara indirgenmiştir. Oysa Arendt'e göre, toplumsal sorunlara siyasi sorunmuş gibi yaklaşılamaz ve bu sorunlar siyasi araçlarla çözülemez. Örneğin yoksulluk gibi bir sorunun çözüm yeri, siyasi alan değildir. Bu tür sorunlar, ya özel alanda çözülmeli ya da bunları çözecek uzmanların eline bırakılmalıdır (Skirbekk-Gilje, Tarihsiz, s.579,582). Çünkü ona göre siyaset, ekonomik meselelerini çözmüş, yani zorunluluk alanının dışına çıkabilmiş ve artık bu işlerle uğraşmayan özgür insanların işidir.

Arendt, aynı zamanda bu kavramları totalitarizmle bağlantılı ele alarak, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki siyasi hareketleri açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Stalinizm'i ve Nazizm'i değerlendiren Arendt, bu tür hareketleri totaliter yönetimler sınıfına sokmuştur.[3] Arendt'e göre, Stalin'in Sovyetler Birliği'nde, Hitler'in ise Almanya'da yaptığı şey, yeni bir insan ve yeni bir siyasi düzen üretme girişimi olmuştur. "Daha önceki diktatörlüklerden farklı olarak bu rejimler, kendilerini totaliter bir ideolojiye, yığınların geniş ölçekte harekete geçirilmesine, sistematik bir yönlendirmeye ve beyin yıkamaya ve siyaset üzerine tutarlı bir biçimde teknokrat bir görüşe dayandırmışlardır. Karizma sahibi Führer, tıpkı bir zanaatkârın şekilsiz bir ham maddeden bir nesneyi yoğurması gibi, yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratmayı istemiştir. İnsanlar ve toplum, Führer'in ellerindeki macun gibidir. Bu totaliter rejimlerde eylem, üretime indirgenmiştir; yani *praxis poiesis*'e" (Skirbekk-Gilje, Tarihsiz, s.580). Başka bir deyişle bu tür yönetimler, insanın eylemde bulunma yetisini elinden alarak, tamamıyla biyolojik bir varlığa indirgemişler ve egemen oldukları her yerde insanın özünü yıkmışlardır (Arendt, 1996a, s.11). Bu bağlamda toplama kampları da[4] insan doğasındaki değişimlerin denendiği laboratuvarlar gibidir. İnsana yönelik her türlü saldırının mümkün olduğu, insanın herhangi bir maddeye indirgendiği yerlerdir (Bruehl, 1982, s.204).

Totaliter sistemde[5] biyolojik varlığa indirgenen bireyin düşünebilme yetisi elinden alındığı gibi, evrensel ve rasyonel referans noktaları da silikleşir. İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir değeri ya da yargılama yetilerini kaybettiklerinde

3. Arendt'e göre Nazizmi ve Stalinizmi totaliter kılan ilke, yaptıkları zulüm ve işkencenin boyutu değil, determinizm ve gururu eşsiz bir şekilde birleştirmiş olmalarıdır (Canovan, 1994, s. 12). Bu iki ilkeye olan inançları doğrultusunda, bir yandan insan özgürlüğünü karşı koyulmaz güçlere teslim ederek deterministbir tavır sergilerken, diğer yandan her şeyin mümkün olabileceği konusundaki inançlarıyla huzursuz bir aktivizm sergilemişlerdir. Diğer yandan ise, hem sözde doğal güçlerin yardımıyla her şeyin mümkün olduğunu fark etmenin gururunu yaşamış hem de bu güçlere istikrar, kendiliğindenlik ve çoğulluğu –yani insani olan her şeyi– kurban etmişlerdir. (Yumul, 2004/05, s.12). Arendt'in, Stalin ve Hitler'in uyguladıkları politikalar ve totalitarizm konusundaki görüşleri için bkz., Andrew Arato, "Dictatorship Before and After Totalitarianism", Social Research, vol. 69, no. 2, Summer 2002. s. 473–503. Richard J. Bernstein, "The Origins of Totalitarianism: Not History, But Politics", Social Research, vol. 69, no.2, Summer 2002, s. 381–401. Jerome Kohn, "Arendt's Concept and Description of Totalitarianism", Social Research, vol. 69, no. 2, Summer 2002, s. 621–655. Roy T. Tsau, "The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism", Social Research, vol. 69, no. 2, Summer 2002, s. 579–619.

4. "Toplama kamplarında bireyin üç aşamalı olarak biyolojik varlığa indirgendiğini ifade eden Arendt, bu süreçte önce hukuki kimliğin, daha sonra ahlaki kimliğin, son olarak da bireyselliğin tümüyle yok edildiğini yazar. Bu durum, Arendt'e göre totalitarizmin insan doğasını değiştirme deneyimidir." (Öztan, 2006, s. 107). Bu noktada şunu ifade edelim ki bazı yazarlar Arendt'in Nazi Almanyası ve Stalinist Rusya gibi rejimlerin insan doğasını değiştirmiş olduğunu nasıl ileri sürebildiğini anlayamadıklarını ifade ederler. Örneğin Eric Voegelin bu kanaattedir. Voegelin, Batı felsefesinin en saygıdeğer geleneklerinden birine başvurarak, bir şeyin doğasının, tesadüf ve olumsallık alanı dışında tanım gereği, o şeyin değişmez özü olduğunu söyler. Oysa Arendt, çok daha yeni bir geleneği (anti-metafizik) izleyerek, insanların, diğer şeylerin olduğu anlamda bir 'öze' sahip olmadığını vurgular ve insanların 'doğa'sının, onların yaşamlarının koşullarından ve birbirlerine hangi şekilde göründüklerinden ayrılamaz olduğunu ifade eder. Bu yüzden, insanın 'doğa'sının, yaşam koşullarının –Arendt'in totaliter rejimlerde olduğuna inandığı gibi– temelden değişmesi halinde değiştiğini söylemek, daha uygun görünmektedir (Lewis-Hinchman, 1996, s. 120).



İllüstrasyon: Halit Yılmazer

ise, yasaya uymak, düşünmeden, yargılamadan, değerlendirmeden yerine getirilmesi gereken bir ödev haline gelir (Toker, 2004, s.50). Bu bağlamda toplama kampı yöneticiliği yapmış olan Nazi subayı Adolf Eichmann'ın durumunu değerlendiren Arendt,[6] Eichmann'ın düşünme yetisinin sistem tarafından yok edildiğini düşünür. II. Dünya Savaşı sırasında Nazilerin soykırım planlarını uygulayan ve savaş sonrası yargılanarak idama mahkûm edilen Eichmann, Arendt'e göre ne bir canavar ne de anormal bir insandır. Yaptığı işleri emir komuta zinciri içerisinde yapan ve bunları yaparken de sebep olacağı felaketlerin bilincinde olmayan birisidir. Eichmann daha çok banaldir, insana verilmiş olan düşünme ve yargı yetisini kullanmamıştır (Arendt, 1977, s.287; Deveci, 1998-9, s.105). Bir başka ifadeyle Eichmann, sistem tarafından düşünme yetisi elinden alınmış,[7] kendi zihnine kapalı biçimde yaşayan kör bir iradedir. Nitekim Eichmann, Nazi hukuk sistemine göre, yanlış bir şey yapmamış, kendisine verilen emirleri yerine getirmiştir. Eichmann, Yahudilerden hastalık derecesinde nefret eden bir değildir. Hatta savunmasında, Viyana'da görev yaptığı sırada, Yahudiler için uygun bir çözüm olarak onların ayaklarına sağlam bir toprak vermeyi yetkililere önerdiğini söyler. Arendt'te, Eichmann için, *savcı ne kadar uğraşırsa uğraşsın, bu adam canavar değildir*, ifadesini kullanır (Erdem, 2010, s.5).

Bu noktada Arent'in temel amacı da, anlam arayışı içerisinde, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki siyasi liderlerin insanlara istedikleri şekli verebilecekleri esnek bir maddeymişçesine davrandıklarını ve bu davranışın olumsuz sonuçlara sebep olduğunu gösterebilmektir. Bu açıdan Arendt, totalitarizm teriminin kullanılmasını haklı çıkarmakla ya da terime yeni uygulama alanları açmakla ilgilenmemiştir. O daha çok, totalitarizm gibi bir rejimin ortaya çıkmasına nasıl olup da fırsat verildiğini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Arendt, "totalitarizmi Avrupa kültürü içindeki bir ucube ya da deformasyon olmaktan çok, modernlik içindeki eğilimlerin mantıksal bir uzantısı olarak görmektedir" (Tormey, 1992, s.69). Bu uzantının temelindeyse, kamusal/siyasal alanın ortadan kalkması yer alır. Kamusal alanın ortadan kalkmasıyla, siyasi topluluğun yerini kitle toplumu almış ve bu toplum yapısına uygun yeni bir alan -toplumsal alan- oluşmuştur.

Modern çağda ortaya çıkan tablo iç açıcı olmasa da, Arendt'e göre, her yeni kuşak, sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasında olduğunu bilmeli ve bunu bilen insan, düşüncenin yolunu keşfetmeli, keşfettiği bu yolu ağır ağır yeni baştan oluşturmalıdır (Arendt, 1978, s.210; 1996b, s.26) Arendt'in bu noktada siyasi mesajı ise, dünyada olup biteni izlemek veya mukadder temayüllere teslim olmak yerine, sorumluluk almayı; bireysel veya kolektif fantezilere gömülmek yerine, gerçekle yüzleşme cesaretini göstermeyi içerir (Canovan, 1994, s.11). Bu cesareti gösterme eğiliminde olan Arendt'in, 'İnsanlık Durumu' adlı eserinde öncelikle önerdiği şey; en yeni deneyimlerimizi ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası alarak insanlık durumunu yeniden düşünmektir. Temel amacı nasıl bir durumda olduğumuzu düşünmek olan Arendt, (1994, s.14-15) düşünmeme halini, gaflet içinde-

5. Arendt, totaliter sistemin örgüt yapısını soğan imgesiyle açıklar. Buna göre, totaliterlik bir takım değişik tabakalardan oluşur. Bu tabakalar, sistemi, gerçek dünyanın olgusallığından gelebilecek şoklara karşı dayanıklı kılar. Bu yapının, "merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın –ister siyasi teşekkülü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsin, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsin– bunları dışardan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindedirler ki, her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar" (Arendt, 1996b, s. 137). Sistem sempatizanlığı ya da fanatiklik, merkezden dışarıya gidildikçe de azalır.

6. Hitler döneminin üst düzey görevlilerinden olan Adolf Eichmann, II. Dünya Savaşı sonrası Arjantin'e kaçmış ve bir süre bu ülkede yaşamıştır. 1960 yılında İsrail gizli servisi (mossad) tarafından Arjantin'den kaçırılan Eichmann, Kudüs'e getirilmiş ve burada mahkemeye çıkarılmıştır. Eichmann'ın yargılanma sürecini Arendt, "The New Yorker" dergisi muhabiri olarak takip etmiş ve izlenimlerini daha sonra "Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil" adıyla kitap olarak yayımlamıştır.

7. Eichmann'ın 'düşünme yeteneğinden yoksun' kişiliği, Arendt'e şu soruyu sordurmuştur: Kötülük, 'kötü davranışın' zorunlu nedeni midir? Yoksa 'iyi ve kötü sorunu bizim düşünme yetimizle mi ilgilidir?' Arendt, ahlâki yargı gücü ve düşünme arasında bir bağ olduğu ve bu yüzden düşünmede 'düşünme mesleğinden' olanlara bir öncelik hakkı tanınmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Her iki güç de, hem düşünme hem de pratik akıl, Arendt'e göre, insan için varoluşsal bir ilgi taşır. 'Çünkü akıl, hakikati değil, anlamı arar'(Rullman, 1998, s. 170). Anlama da, 'eylemin öbür yüzüdür'.

ki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış doğruları tasasızca terennüm eden bir hal olarak tanımlar ve düşünmemeyi zamanımızın en bariz özellikleri arasında gösterir.

Kaynakça

Arendt, H.(1977). Eichmann in Jeruselam: A Report on the Banality of Evil, New York: Penguin Books.

Arendt, H.(1978). The Life of the Mind (Thinking), New York: Harcourt Brace.

Arendt, H.(1983). Men in Dark Times, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Arendt, H.(1994). İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H. (1996a). Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, H.(1996b). Geçmişle Gelecek Arasında, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bruehl, E.Y. (1982). Hannah Arendt: For Love of the World, Yale University Press.

Canovan, M. (1994). Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press.

Deveci, C. (1998-9 Kasım, Aralık, Ocak). "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusallık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları", Doğu Batı, Sayı. 5, Ankara.

Erdem, H.H. (2010 9/Bahar). "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri", (flsf)Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, ss: 1-16.

Ettinger, E. (1996). Bir Aşkın Anatomosi, Hannah Arendt/Martin Heidegger, çev. Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Grossmann, A. (2002). "Eylemin Öbür Yanında: Arendt'te Politik-olanın Yorumbilgisi", çev. Uluğ R. Sungur, Metafizik ve Politika, yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, İstanbul: Boğaziçi Ünv. Yayınları.

Lewıs P.-Hinchman, S. K. (1996 Nisan). "Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt'in Fenomenolojik Hümanizmi", çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Felsefe Tartışmaları, Sayı.19, İstanbul.

O'Sullivan, N. (1994)."Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, Çağdaş Siyaset Felsefecileri, der. A. Crespigny–K. R. Minogue, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Öztan, G. (2006 Şubat, Mart, Nisan). " 'Politik Olan'a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine", Doğu Batı, Sayı. 36. Ankara.

Rullman, M. (1998). Kadın Filozoflar–II–, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Skirbekk, G.–Gilje, N. (Tarihsiz). Felsefe Tarihi. çev. E. Akbaş–Ş. Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi.

Toker, N. (2004 Kasım). "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu", Felsefe Logos, Sayı. 24, İstanbul.

Tormey, S. (1992). Totalitarizm, çev. A. Yılmaz–O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Touraine, A. (2005). Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?, çev. Olcay Kınal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yumul, A. (2004/5 Kasım, Aralık, Ocak). "Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları", Doğu Batı, Sayı. 30, Ankara.

Arendt Üzerinden Bir Şiddet Okuması

Özge Bilge Kara*



by Eileen Agar

"Mükemmelleşebilir canlılar olarak doğduk
ve asla mükemmel olamayacağız."
Proudhon

Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserine "20. yy. Lenin'in öngördüğü gibi savaş ve devrimlerin dolayısıyla şimdilerde bu iki olgunun ortak paydası olduğuna inanılan şiddetin yüzyılı oldu."[1] diye başlar. Bu, toplumsal gerçekliğe dönüşmüş olan öngörünün fiili ve zihni geçerliliği 21. yüzyılda da devam edegelmektedir. Şiddet, egemenlik sahasını ve derecesini genişletip yükselterek yeni yüzyılda da varlığından söz ettirmekte. 20. yüzyılda doğmuş ve aynı yüzyılda hayatını kaybetmiş bir düşünür olarak Arendt'in yaşadığı dönemde tanık olduğu şiddetin onu bu konu üzerine kafa yormaya iten başlıca nedenlerden biri olduğunu söylemek mümkündür. Şiddeti, onu meydana getiren tüm koşullardan ve onun meydana getirdiği tüm sonuçlardan azade bir biçimde; yalnızca şiddetin felsefi ve sosyolojik boyutuna dayanarak ele almıştır. Bu anlamda da şiddet, terör, güç, iktidar gibi birbirine sıkça karıştırılan kavramlar üzerine düşünen diğer filozoflardan farklı bir söylem belirlemiştir. Arendt'in şiddet üzerine düşünsel boyutta bir çeşit çözümleme getirdiği fikirleri 21. yüzyılda içinde yaşadığımız şiddet-egemen siyaset ve toplumda değerini korumaya devam ediyor. Bu bağlamda bu küçük çalışma ile Arendt'in şiddet olgusuna yönelik entelektüel endişeleri ve sosyo-politik çıkarımları üzerinden bugünü değerlendirmeye gayret göstereceğiz.

Şiddetin ve savaşın tanımlanmasındaki ideolojik farklılığa bağlı çeşitlilik, şiddet olgusunun ele alınış biçimi ve dolayısıyla olguyla beraber ortaya çıkan meselelerin farklı değerlendirmesini de beraberinde getirmiştir. Şiddeti iktidar olgusuyla ilişkilendirerek tanımlayan Arendt için "Şiddet, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey değildir." Şiddeti iktidara bağlı, iktidarın tercihleri doğrultusunda başvurduğu, kullandığı bir araç olarak görme kaidesini iktidar ve şiddet üzerine olan düşüncelerinin temeline yerleştirmiştir Arendt. Şiddeti iktidar üzerinden ele alma girişiminin esası ise bu iki kavram arasında var olan amaç-araç ilişkisi ve bu iki olgunun birbirlerinin eksiltenleri olduğu fikrine dayanmaktadır. Arendt amaç-araç kategorisi bağlamında şiddeti iktidar üzerinden şöyle değerlendirmektedir: "İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama şiddet değildir. Şiddet, doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir. Ve başka bir şeyle meşrulaştırılma ihtiyacındaki hiçbir şey, başka hiçbir şeyin esası olamaz" Şiddetin hiçbir zaman kendi başına bir eylemin sebebi ya da sonucu olamayacağını vurguladığı gibi şiddetin daima onu tahakkümü altında tutan ve icra eden iktidarın amacı olamayacağını, ancak araçsal nitelikte varlığını sürdüreceğinden de bahsetmektedir. Nihai kertede Aren-

* Galatasaray Üniversitesi, Siyaset Bilimi Yüksek Lisans Öğrencisi

1. Hannah Arendt, Şiddet Üzerine, Çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 1997, s.9

dt şiddet ile iktidarın eylemi arasındaki sorgulamasını amaç-araç bağlamında bu şekilde ele almış olsa da entelektüel kaygıları geleceğe yönelik değerlendirmelerinde su yüzüne çıkmaktadır: "Amaç, kullanımını haklı kıldığı ve gerçekleşmesi açısından gereksinilen araçların altında ezilme tehlikesine açıktır... Bu yüzden siyasal amaçlara ulaşmak için kullanılan araçlar, geleceğin dünyası açısından, sık sık niyetlenilen amaçlardan daha belirleyici olabilmektedir." Siyasal amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanılan şiddetin giderek amaç haline dönüşmesi durumunu endişeyle dile getirir Arendt. Şiddet, baskınlığı ve teknolojik ilerlemenin bir getirisi olarak yıkıcılık potansiyeli öylesine gelişmiş bir olgu haline gelmiştir ki zamanla onu bir araç edinen amacı alt edebilir. İktidar ve şiddet arasındaki birbirlerinin eksiltenleri olduğu varsayımı ise Mao Zedung'un " İktidar, namlunun ucunda büyür" söylemindeki şiddet ve iktidar olgularının paralel gelişmelerine karşıt bir düşünce dile getirir: "Şiddet daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar büyümez." Şiddet ve iktidarın birbirlerine karşıt olgular olarak değerlendirilmesi Arendt'in iktidar tanımıyla alâkalı doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Arendt'e göre iktidar insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece varolabilir. Bu nedenledir ki "İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hâkimiyetini kurduğu yerde diğeri barınamaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar."

Arendt'in şiddet çözümlemesinde dikkat çektiği bir diğer nokta ise farklı düşünürlerin şiddeti ya da savaşı tanımlama biçimleridir. Prusyalı bir general ve entelektüel olan Clausewitz, savaşı "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" diye tanımlar ya da Engels şiddeti "iktisadi gelişmenin hızlandırıcısı" olarak görürken vurgulanan hep siyasal ya da iktisadi sürekliliktir ya da şiddet içeren eylemi önceleyen bir şeyce belirlenmekte olan bir sürecin sürekliliği vurgulanmaktadır." Şiddet hiçbir zaman içinde bulunduğu süreçten, sebep olduğu durumlardan ve getirdiği ya da yok ettiği yeni ve eski koşullardan azade düşünülmemiştir. Şiddeti yalnızca şiddet olduğu için ele almak Arendt'e göre şiddeti ortaya çıkaran sebepleri anlamada daha akıllıca bir yol olarak görünmektedir. Ayrıca, şiddeti "siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi" olarak tanımlayan Prusyalı generale karşı Arendt bugün şiddetin egemenliğinin ciddi boyutlara varması sonucu artık bu önermenin tersinin geçerli olduğunu iddia eder. "*Report from Iron Mountain*'in adı belirtilmeyen yazarının bu basit tersine döndürme işleminden... barış savaşın başka araçlarla sürdürülmesidir" önermesi çağın savaş-egemen toplum ve siyaset ortamına daha uygun görünmektedir. Bugünün dünyasında 20. yüzyılda olduğu gibi üst başlık şiddettir ve eylemler ve düşünceler bu üst başlık üzerinden şekillenmektedir. Arendt barışın dahi şiddetten izole bir koşullar bütünü içinde değerlendirilemeyeceğini şiddetin tahakküm altına almış olduğu toplum ve siyaset anlayışından hareketle ileri sürmüştür.

Arendt'in şiddet üzerine temellendirdiği görüşlerinden hareketle bugünü değerlendirmek daha sıkı bir çalışma gerektirmektedir. Ancak, Arendt'in bugün dahi geçerliliğini koruyan çözümlemeleri ve 20. yüzyılla bağlamsal sürekliliğini kaybetmemiş olguları yaşadığımız bu dönem, yapılacak olan bu değerlendirmeyi bu küçük çalışma çerçevesinde dahi ele almamıza olanak tanımaktadır. Felsefi söylemden toplumsal ve siyasal pratiklerin icra edildiği somut düzleme indiğimizde söylemlerin elle





tutulur bir hale bürünmesinden mütevellit karamsar bir tablo karşımıza çıkar. Önce, bağlamsal bir süreklilikten bahsetmek gerekir: "İkinci Dünya Savaşı'nın ardından gelişen barış değil, soğuk savaş ve askeri-sınai-emek kompleksi oldu. "Toplumdaki asli yapısal gücün, savaş yapma potansiyelinin önceliği olduğundan" söz etmek, "iktisadi sistemlerin, siyasal felsefelerin, yargı organlarının (corpora juris) savaş sistemine hizmet ettiğini ve bu sistemi yaygınlaştırdığını, tersinin geçerli olmadığını" ileri sürmek, "bizatihi savaşın temel toplumsal sistem olduğunu, başka ikincil toplumsal örgütlenme tarzlarının bu sistem içinde mücadele ettiğini ya da ayakta kalmaya çalıştığını" savunmak" 20. yüzyıldan bugüne devraldığımız ve şiddetin gücünün ve egemenliğinin pekiştirildiği bir sistem değerlendirmesi olarak önümüzde durmaktadır.

Coğrafya ya da ulus ayrımı yapmaksızın savaşın ve şiddetin bugünün toplumsal ve siyasal sisteminde üst anlatı olarak yerini aldığını görmek zor değildir. Çatışmaların sıcaklığını ve sürekliliğini koruduğu toplumlarla/mekânlarla bu çatışmalar için zihinsel, fiziksel ve teknik sermaye hazırlayan toplumlar/mekânlar aynı ölçüde şiddetin ve savaşın tahakkümü altına girmişlerdir. Şiddetten ve savaştan ayrı olarak işleyen tek bir kurumun kalmamış olması, tüm yapıların şiddete hizmet ediyor olması ise bu tahakkümü beslemektedir. Bugünün dünyasında coğrafi anlamda şiddet Ortadoğu ile özdeşleşmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, "Kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir." Arendt'in tam olarak altını çizmek istediği şey, şiddetin, gerekli taban desteği olmadan ve elbette ileri teknolojinin getirisi olan büyük savaş sanayinin akıllı makineleri olmadan yayılamayacağı gerçeğidir. Bu gerçek üzerinden bir kez daha şiddetin alevlendiği Ortadoğu'ya bakarsak, ileri teknolojinin, savaş sanayisinin en ufak izine rastlanmayan bu coğrafyada son teknoloji silahların varlığı bizi şiddet sorgulamamızda doğru adrese götürecektir. Üstelik Ortadoğu'nun giderek daha fazla şiddetle, savaşla çepeçevre sarılıyor olmasına, şiddetin tahakkümünün bu denli keskin ve uzun süreli olmasına kesin bir reddiyenin yokluğu müdahil siyasi aktörlerin iktisadi ve siyasi hesaplarına ters bir durumun olmayışını akıllara getirmektedir.

"... Savaşların hâlâ var olmasının nedenini uluslararası ilişkilerde savaşın yerine siyasal sahnede başka bir nihai hakemin ortaya çıkmamış olmasında aramak gerekir. Hobbes, "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımazdı" derken haksız mıydı?" Hobbes bugün için de haklı çıktı ancak savaşların hâlihazırda varlığını sürdürme nedenini akılcı bir hakemin yokluğuna bağlamak kadar iç içe geçmiş sarmal siyasi ve iktisadi yapıların birbirlerini sağlamalarına bağlamak da gerekmektedir. Yukarıda zikrettiğim gibi, savaşın ve şiddetin gelenekselleşmeye başladığı Ortadoğu coğrafyasında bu gelenekselleşen olguların beslediği çevreler nihai bir hakemin ortaya çıkmasından fevkalade rahatsızlık duyacaklardır. Bununla birlikte, şiddet, üzerinden iktidar sağlanmaya çalışılan ancak Arendt'in fikirlerinden bu iki olgunun ters orantılı olduğunu gördüğümüz çapraşık bir durum olarak yükselmektedir. "İktidar ve şiddet arasındaki ilişki bütünüyle tersine dönmüştür... Herhangi bir ülkenin elinin altındaki şiddet kapasitesi, kısa süre içinde ülkenin gücünün güvenilir bir göstergesi ya da ciddi ölçekte daha küçük ya da daha büyük başka bir ülke tarafından yıkıma uğratılmasına karşı ciddi bir güvence olmaktan çıkabilir." Bu duruma açık bir örnek niteliğinde 20. yüzyılın savaşlarından biri olan Vietnam Savaşı'nı gösterebiliriz. Karşısındaki küçük ülke ile kıyas kabul etmeyecek derecede yüksek bir şiddet kapasitesine sahip olan Amerika Birleşik Devletleri Vietnam'ın örgütlü ve sağlam iktidarı karşısında sahip olduğu şiddet kapasitesi tarafından kendi kendini alt etmiş oldu. Karşısında örgütlü ve sağlam bir iktidar pratiği sergilenmese de güçlü şiddet tekelini elinin altında bulunduran Birleşik Devletlerin "demokrasiyi sağlama" hedefi ile müdahalede bulunduğu Afganistan ve Irak, şiddete hâkimiyet anlamında ters orantılı başarısız projeler olarak 21. yüzyılın hâlâ kanayan yaralarıdır.

Bitirirken şiddetin 21. yüzyılın dünyasına izdüşümlerinden biri olarak kanıksanmasını ve son kertede

araçsallıktan nihai amaç haline dönüşmesini ele alabiliriz. "Yıkım araçlarının mükemmelleştirilmesi işine girişenler nihayet öyle bir teknik gelişme düzeyine ulaşmışlardır ki amaçları, yani bizatihi savaş, ona hasredilmiş, ellerinin altında hazır duran araçlar yüzünden tümüyle ortadan kalkma noktasına gelmiş bulunuyor." Bastırılmış ve uzun zamandır şiddet sarmalı içinde yetişen Ortadoğu toplumlarının şiddete meyleden genç nüfusu açısından mesele tam olarak bu şekilde özetlenebilir. Bastırılmış fikirlerinin bir dışavurumu olarak silahlı eylemlerde bulunmak şiddetin bir amaca ulaşmadaki araçsal rolünden uzaklaşarak nihai amaca doğru kaydığını göstermektedir. Fark edilmeleri ve dikkate alınmaları siyasal ve iktisadi iktidar zemini hayli kaygan olan büyüdükleri toplumda şiddete başvurmaları ve şiddeti sonuna dek mücadele edilesi nihai bir amaç olarak görmeleriyle ilişkili hale gelmiştir. Afrika'da, Ortadoğu'da silahlı örgütlerin çeşitlenip çoğalması ve eylemlerini hızla yaygınlaştırması esas amacın bulanıklaşıp, yok olmasını ve devamında şiddetin amaç haline dönüşmesini beraberinde getirmektedir.

21. yüzyılı şiddetin hareket bilançosu bakımından bir önceki yüzyıldan ayıran şey, şiddetin büyüdüğü coğrafyadan, sıcak şiddetin yaşanmadığı, gündelik yaşantıların stabil konumda olduğu, iktisadi ve siyasi anlamda gelişmiş ülkelere sıçrama durumudur. 11 Eylül 2001 bu sıçramaların en büyük zayiata sahip olanlarındandır. Şiddetle ve şiddet için yaşamayı yaşam biçimi edinmeye başlayan toplumların tam da karşıtını oluşturan uygar Batı toplumlarını tehdit eden bir şiddet türü olarak 21. yüzyılda büyüyen bir terör kavramından bahsetmek mümkündür. Terör, şiddeti ileri teknolojisi ve stratejik politikalarıyla besleyen devletleri vurmaya başlamıştır. Bu durum Arendt'in şiddet kapasitesi oldukça yüksek olan toplumların kendilerine göre daha zayıf toplumlar tarafından alt edilmesi mantığını hatırlatabilir bize. Terör tam donanımlı bir ulus-devletin merkezinde derin çatlaklara sebep verebiliyor, büyük şiddet tekelleri şiddeti kendi toplumuna sıçratmış oluyor.

Şiddetin içinde yetişen toplumlar için "Terörle şiddet aynı şey değildir. Terör daha ziyade şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir." Ortadoğu toplumları hükümet biçimleri haline gelen, maruz kaldıkları terör rejimlerinden şiddeti parça parça dış dünyaya sıçrattığında bu, bu duruma oldukça yabancı olduğu sanılan devletler için kapanması zor toplumsal, siyasi ve iktisadi skandallar ortaya çıkıyor. Uluslararası sistemin şiddet konusundaki samimi olmayan duruşu şiddeti daha da alevlendirmekte ve çetrefil hale getirmektedir. İkiyüzlülük (Hypocrisie) bugün pek çok siyaset bilimci tarafından söz konusu şiddet olduğunda tekrarlanan bir kavram olmakta ve nedeni büyük devletlerin şiddetin her mekândaki, her anlamda-ki, her hedefe karşı olanını reddetmeyişinde yatan samimiyetsizliktir.

11 Eylül 2001'deki ikiz kulelerin bombalanmasını, 2002 Moskova Tiyatrosu olayını, 2004 Madrid tren bombalamalarını, 2005 Londra 7 Temmuz saldırılarını, 15-20 Kasım 2005'teki İstanbul saldırılarını, 20 Temmuz 2015'teki Suruç saldırısını, 10 Ekim 2015'teki Ankara saldırısını, 13 Kasım 2015'teki Paris saldırısını anlamak için Pakistan'daki, Ürdün'deki, Yemen'deki, Mısır'daki, Afganistan'daki, Irak'taki, Suriye'deki büyüyen şiddeti anlamamız ve dikkate almamız gerekir. Şiddeti besleyen devletlerin şiddete maruz kalan toplumların acılarını aynı oranda paylaşmadıkça bu sarmal daha karmaşık hale gelecektir. Şiddeti şiddetle alt etme girişimi ise yukarıda saydığım elim hadiseleri peşi sıra karşımıza çıkarıyor. Masum insanlaraysa güven ve huzur içinde yaşanacak alan giderek daralıyor. Şiddet konusunda hassasiyeti artırmanın da farkındalığa olumlu etkileri olacağı düşünülebilir. Ancak bu duyarlılık coğrafya ya da ulus farkı tanımaksızın yapılırsa şiddete karşı anlamlı bir tavır sergilenmiş olur. Şiddeti, aynı kararlılıkla herkes için reddetmek, insanlar arasında tam da Arendt'in bahsettiği şekilde bir iktidar anlayışını çıkarır ortaya. Ki ortaya çıkan bu iktidar kesinlikle şiddetin eksilteni olacaktır.

Kolektif Narsisizm: Grup Aidiyeti Ne Zaman Diğerlerini Yok Etme Arzusuna Dönüşür?

Elif Helvacı



by Eileen Agar

İnsanlarda genel olarak, kendileri ile ilgili değerlendirmelerde kendileri lehine olumlu sonuçlar çıkarmaya dair bir yönelim olduğu bilinmektedir. Bu yönelimin, günlük hayat içerisinde karşılaşılan zorluklarla mücadele edebilmeden, problemlerle başa çıkabilmeye ve uzun dönem hedeflere ulaşabilmeye kadar çok çeşitli getirileri vardır. Kendine karşı olumlu öz-değerlendirmeden yoksun daha gerçekçi sonuçlara varabilme eğilimine ise daha ziyade "depresyon" eğilimi olan ve günlük hayat içerisinde pek de işlevsel ol(a)mayan kişilerde rastlanır.

Kişilerin kendileri ile ilgili tutumları ve algıları, yani benlikleri, içinde bulundukları gruplardan bağımsız değildir, ve hatta bu sosyal kimlikler benliğin önemli bir kısmını oluştururlar. Benliğe ilişkin algı ve tutumların olumlu olması kısaca özsaygı olarak adlandırılır ve kişiler temel olarak özsaygılarını yüksek tutmaya motivedirler. Özsaygıyı yükseltmenin bir yolu olarak sosyal kimlikler ve grup aidiyeti kullanıldığında, bizi kolektif özsaygı kavramına götürür. Nasıl ki öz-değerlendirmelerde bulunurken kişiler, kendileri lehine bilişsel bir çarpıtma yapıyorlarsa, benzer şekilde, üyesi oldukları ve kendilerini ait hissettikleri grupları değerlendirirken de aynı bilişsel çarpıtmayı yapma eğiliminde olurlar.

Sosyal kimlik ve kolektif özsaygı ile ilgili yapılan çalışmalar, kişilerin gruba aidiyetleri arttıkça, kendi grubundan olmayan diğerlerine karşı önyargı ve olumsuz tutumlarının da arttığını göstermektedir. Temelde, dış grup üyelerine karşı olumsuz tutumlar ve ayrımcılık, özsaygıyı yüksek tutabilmek uğruna yapılan ve iç-grubun lehine sonuçlanan sosyal karşılaştırmalardan beslenir (örn., Tajfel ve Turner, 1986; Crocker ve Luhtanen, 1990). Her ne kadar sosyal kimliklerin ve grupla yüksek düzeyde özdeşim kurmanın, dış gruplara karşı düşmanca tutumlar ve saldırganlıkla sonuçlanacağı genel yargısı sosyal psikoloji çalışmalarına hakimse de yapılan meta-analiz ve gözden geçirme çalışmaları bu ilişkinin zayıf ve tutarsız olduğunu göstermektedir (örn., Pehrson, Brown ve Zagefka, 2009). Hatta, iç grup ile olumlu özdeşim kurmanın diğer gruplara karşı toleransı ve dış grup üyelerine karşı açık olmayı arttırdığını gösteren çalışmaların sayısı da hiç az değildir (örn., Golec de Zavala, Cichocko ve Bilewicz, 2013).

Sosyal kimlik çalışmalarındaki bu tutarsızlıktan hareketle bazı araştırmacılar iç grupla özdeşim kurmanın tek bir homojen boyutta değerlendirilemeyeceğini, en az iki farklı boyutta ele alınması gerektiğini önermişlerdir. Örneğin, Schatz, Staub ve Lavine (1999) yapıcı vatanseverlikle kör vatanseverliği ayrı kavramlar olarak ele almışlar ve yapıcı vatanseverlerin üyesi hissettikleri ulusu tarihsel hataları ve politik yanlışları ile kabul etmelerine rağmen uluslarının daha iyiye gidebilme ihtimallerine odaklandıklarını, buna karşılık kör vatanseverlerin kendi ulusları hakkında hiçbir eleştiriyi kabul etmediklerini göstermişlerdir. Beklendiği üzere, her iki tür vatanseverliğin dış gruplara karşı farklılaşan tutumları yordadığı bulunmuştur. Kör vatanseverler dış gruplara karşı daha düşmanca tutumlara sahipken, yapıcı vatanseverler dış gruplara karşı herhangi bir önyargı veya olumsuz tutumlara sahip

görünmemektedir. Hatta bir başka çalışma yapıcı vatanseverlik arttıkça militarizmin azaldığını göstermektedir (McCleary, Nalls ve Williams, 2009).

Ancak yine de, grup aidiyetinin ve yüksek kolektif özsaygının hangi noktada karanlık tarafa geçtiği açık değildir. Grupla yüksek derece özdeşimin yüksek kolektif özsaygı ile birleşimi bize genellikle Nazi Almanyası'nı ve Yahudi soykırımı hatırlatır. Nazi Almanyası'nın psikolojik durumunu tanımlamak üzere ilk kez Adorno 1950'li yıllarda "kolektif narsisizm" terimini önermiştir. Alman kolektif narsisizmin tipik özellikleri ise Nazilerin Alman ırkını diğer ırklardan üstün görmeleri, bu nedenle Alman ırkının diğer ırkları yönetme hakkına sahip olduğunu ve hatta gerekliliğini savunmaları, ve bu gerekliliği kabul etmeyenlerin de öldürülmelerini kaçınılmaz olarak görmeleridir.

Narsisizm teriminin seçilmesi sadece grup üyelerinin kendi gruplarına ilişkin üstünlük ve yetki algılarının, bireysel narsisizmin büyüklenmeci tavrıyla paralellik göstermesinden kaynaklanmamaktadır. Bunun yanı sıra, narsistlerin yüksek görünen özsaygıları aslında son derece kırılgandır ve örtük ölçümlerde (bilinçdışı ölçümlerde) özsaygıları oldukça düşük çıkmaktadır. Bu nedenle, daima kendi üstünlüğüne dair dışsal bir onay arayışı içindedir ve kendine ilişkin üstünlük algısına zarar verebilecek herhangi bir eleştiri ya da davranışa tahammül edemez. Bu tip tehdit durumlarında kırılan yüksek özsaygı, telafi amaçlı öfke ve şiddete yol açar (Bushman ve Baumeister, 1998). Bireysel narsisizmin saldırganlık ve düşmanca tutumlarla (Baumeister Bushman ve Campbell, 2000), kişilerarası baskınlık eğilimiyle (Ruiz, Smith ve Rhodewalt, 2001), bağışlayamama (Exline, Baumeister, Bushman, Campbell ve Finkel, 2004) ve intikam (misilleme, bedel ödetme) eğilimiyle (Brown, 2004), empati yokluğu ve diğerlerini kendi amaçları doğrultusunda kullanma/sömürmeyle ilişkili olduğuna dair araştırmalar mevcuttur.

Bireysel düzeyde narsisizmin kişiler-arası ilişkilerdeki dinamiklerine benzer olarak Golec de Zavala ve arkadaşları kolektif narsisizmin de gruplar-arası düzeyde işlediğini gösteren çalışmalar yapmışlardır. Kolektif narsisizm teriminin sahibi Adorno da (1998) üyesi olunan grup ile narsistik özdeşlemenin zayıf ve kırılgan egonun korunmasına yönelik bir strateji olarak ele alır (Benzer bir öneri Hannah Arendt tarafından 1971 yılında da tekrarlanmıştır). Nazi Almanyası'na geri dönecek olursak, kolektif narsisizmin yükselişinde Alman Ulusu'na yönelik ekonomik ve politik tehditlerin (Versay Antlaşması ile Almanya'nın kabul etmek zorunda kaldığı koşullar ve tavizler) büyük bir etken olduğunu öne sürer. Ayrıca, Almanların üstün ırkın özelliklerini taşıyan Alman vatandaşlarının yer aldığı daha "iyi" bir ülkede yaşama haklarına saygı göstermeyen ve bu ideallerini tanımayan diğer ülke ve grupları kendi ülkelerine karşı bir tehdit olarak algıladıkları için, kolektif özsaygılarında bir kırılma yarattığını ve şiddet eylemlerini tetiklediğini önerir (Adorno, 1951).

Bugün bile Avrupa'da antisemitizmin varlığından söz edebiliyoruz. Bu tutumların Avrupa'da devam etmesi bir anlamda Yahudilerin hala daha Avrupa kimliği için tehdit olarak algılanmasına dayanır. Özellikle, Yahudilerin dünyayı yönetmek gibi gizli bir amaçla hareket ettiklerine dair komplo teorileri, antisemitist tutumları ve Yahudilere karşı saldırgan tavırları meşrulaştırmak için kullanılıyor gözükmektedir (Bergmann, 2008).

Kolektif narsisizm, kendi gruplarının yüceliğine dair bir inanç çerçevesinde ele alınır. Nasıl ki bireyler sahip oldukları benliklerini idealize ediyorlarsa, üyesi olduğu gruba dair de benzer bir idealizasyon yapabilirler. Ve bu narsistik idealleştirme, tıpkı bireysel düzeyde diğerlerinin onayına bağımlıysa, grubun narsistik idealleştirilmesi de diğer gruplarca bu yüceliğin tanınmasına bağımlıdır ve bunun aksini işaret eden her türlü tehdide karşı aşırı duyarlıdır. Ancak, aslında bu bir paradokstur çünkü hiç bir durum grubun yüceliğine layık olamayacağı için az ya da çok haksızlık olarak algılanacaktır. Kolektif narsisizmin mantığına göre, kişinin dahil olduğu grubun hiç bir eksiği ya da yanlışı yoktur ve gelen tüm eleştirilerin amacı grubu kötülemek ve itibarını zedelemek içindir (Cichocka, Marchlewska, Golec de Zavala ve Olechowski, 2015). Kolektif narsisizmde genel olarak, kendi grubunun değerinin diğer gruplarca tam olarak anlaşılmadığı ve özel bir muamele hak ettiği halde bunu diğerlerinden göremediği için bir haksızlık hissi hakimdir.

Kolektif narsisizmin özelliklerinden biri de, muğlak durumların bile iç grup imajına bir tehdit olarak algılanması ve varolan bir tehdidin de olduğundan daha ciddi görülmesidir. Golec de Zavala ve ekibinin yaptığı araştırmalarda bulunan sonuçlar, kolektif narsisizmin, eğer ortada algılanan bir tehdit durumu varsa, tehdidi yaratan gruba karşı şiddet eğilimini doğurduğu yönündedir.

Örneğin, ABD Meksika ile olan sınırına illegal göçmenleri engelleyebilmek için bir duvar ördükten hemen sonra yapılan bir araştırmada, kolektif narsisizmi yüksek Meksikalılar, düşük olanlara kıyasla, ABD-Meksika sınıra inşa edilen duvarı Meksika'yı ve Meksikalıları aşağılamaya yönelik bir eylem olarak yorumlamış ve ABD'ye karşı saldırgan tutumların göstergeleri olan Meksika marketlerindeki Amerikan markalarını boykot etme ya da duvara fiilen zarar verme gibi eylemleri desteklemişlerdir (Golec de Zavala, Cichocka, Eidelson ve Jayawickreme, 2009).

Kolektif narsisizm ile ilgili diğer bir çalışma da Polonya'da yürütülmüştür. Polonya Yahudileri kökenli ABD'li bir tarihçi ve sosyolog olan Gross'un 2006'da yazdığı

"Korku: Auschwitz'den sonra Polonya'daki Antisemitizm" isimli kitabının yayınlanmasından sonra (ki bu kitap 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Polonya'ya geri dönen Yahudilerin Polonyalılarla ilişkilerini anlatmaktadır), kolektif narsisizmi yüksek Polonyalılar bu kitaptan rahatsız olmuşlar ve kitabı Polonya ve Polonyalıların küçük düşürülmesi amacıyla yazıldığını öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla, bu kitabın basılmasını Polonyalı imajına bir tehdit olarak görmeleri kitabın yazarına olduğu kadar genel olarak bütün Yahudilere karşı öfke gibi olumsuz duyguları ve önyargıları da tetiklemiştir (Golec de Zavala, 2007).

Benzer şekilde, kolektif narsisizmi yüksek Polonyalılar Stalinist rejimin çöküşünün her sene Polonya'da değil de Almanya'da kutlanmasını yine kendilerine karşı yapılmış bir aşağılama olarak görme eğilimindedirler (Cichocka ve Golec de Zavala, 2011). İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Doğu Avrupa (Rusya, Macaristan, Polonya, Doğu Almanya, Romanya, Çekoslovakya, Yugoslavya ve Macaristan) komünist rejim ile yönetilmekteydi. 1980'lerin sonlarına doğru geniş katılımlı kitlesel protestolar ve grevler karşısında Doğu Avrupa'daki iktidar komünist partileri teker teker devrilmiştir. Kimilerine göre, daha fazla özgürlük ve demokrasi talepli eylemler, Polonya'da 1989 yılında yapılan seçimlerde yıllarca iktidarda olan Stalinistlerin kaybetmesi ile Doğu Avrupa'ya sıçramıştır. Bu nedenle, kutlamaların Polonya'da yapılması gerektiğini düşünen bir kesim vardır.

Türkiye'de yapılan bir çalışmada da, Türklerin Avrupa Birliği üyelik sürecine ilişkin tutumlarına bakılmıştır. Beklenileceği üzere, kolektif narsisizmi yüksek Türklerin Avrupa Birliği'ne alınmamalarına karşı tepkilerinin daha öfke içerdiği ve Avrupa Birliği'nin Türkiye'nin başvurusunu kabul etmemesini Türkiye'ye ve Türklere hakaret olarak yorumladıkları bulunmuştur (Golec de Zavala ve Pekker, 2012).

Bununla birlikte, dış gruplara yönelik ayrımcılıkla ilgili tutumlarla yan yana giden sosyal baskınlık yönelimi, otoriteryan tutumlar, kör vatanseverlik, ulusçuluk gibi başka kişilik özellikleri ve tutumlar da bulunmaktadır. Ancak, kolektif narsisizm ile dış grup üyelerine yöneltilen şiddetin psikolojik dinamikleri, sosyal baskınlık eğilimi ya da otoriteryan tutumların yol açtığı şiddetten daha farklıdır. Ayrıca, tüm bu değişkenlerin etkisi kontrol edildikten sonra bile kolektif narsisizm, algılanan dış grup tehdidine karşı öfke ve saldırganlığı tetikleyen en önemli değişken olarak görülmektedir. Örneğin, 2005 yılında Amerikalılarla yapılan bir başka araştırma diğer ilgili değişkenlerin etkisi kontrol edildikten sonra yüksek kolektif narsisizmin Irak Savaşı'nı desteklemekle ilişkili olduğunu göstermiştir (Golec de Zavala, 2011).

Diğer ilgili değişkenlerden farklı olarak, kolektif narsisizmin yol açtığı şiddet iç grup imajına tehdit algılanan durumlara ve bu tehdidi yaratan dış grup üyelerine özgüdür ve dış grup üyelerinden bir tehdit algılanmadığı sürece şiddeti veya ayrımcılığı tetiklemez. Yani, algılanan tehdit ile tetiklenen saldırganlık sadece kolektif narsisizmin aracı rolü ile mümkün olmaktadır (Golec de Zavala ve ark., 2013). Örneğin, kolektif narsisizmi yüksek Polonyalılar antisemitizmde yüksek puanlar alırken, İngiliz ya da Fransızlara karşı genel bir olumsuz tutumları bulunmamaktadır (Golec de Zavala ve Cichocka, 2011). Benzer şekilde Amerikan kolektif narsisizmi de Araplara karşı ayrımcı tutumları yordarken, Asyalılara, Avrupalılara ya da Latinlere karşı herhangi bir olumsuz tutumla ilişkili değildir (Lyons, Kenowrthy ve Popan, 2010).

Yapılan bir deneyle de dış grup tehdidi, laboratuvar ortamında, o ülkenin vatandaşı olmayan biri tarafından yazıldığı söylenen ve ülkenin politik tutumlarını ve kültürel dünya görüşünü eleştiren bir yazı okutularak oluşturulmuştur. Benzer şekilde, yine sadece kolektif narsisizmi yüksek Polonyalılar, Fransız biri tarafından Polonya'ya yöneltilen bir eleştiri okuduktan sonra sadece Fransız vatandaşlarına yönelik saldırgan davranışlar gösterme eğiliminde bulunmuşlardır (Cichocka ve Golec de Zavala, 2011).

Algılanan tehditlerin abartılması ve şiddet eğilimli tepkiler ortaya çıkarmasının nedenleri bireysel narsisizm ile kolektif narsisizmin yüksek özsaygı ile ilgili benzerlik taşıyan psikolojik dinamiklerinde yatar. Narsistler özsaygıyı ölçen açık ölçüm yöntemleri ile test edildiklerinde çok yüksek puanlar alırken, örtük ölçüm yöntemleri ile bakıldığında aslında bu kişilerin kendilerine yönelik bilinçdışı tutumlarının hiç de o kadar olumlu olmadığı görülmektedir. Bu nedenle, bu kişiler herhangi bir eleştiriyi çok büyük bir tehdit olarak algılayıp, aşırı tepki gösterirler. Örneğin, narsisizm boyutunda yüksek kişilere bireysel performanslarına yönelik eleştiri yöneltildiğinde, narsist olmayan bireylere göre daha fazla saldırgan tutum sergiledikleri görülmüştür (Bushman ve Baumeister, 1998). Benzer şekilde kolektif narsisizmi yüksek kişilerin de örtük kolektif özsaygıları, açık kolektif özsaygılarına kıyasla çok daha düşük çıkmaktadır. Öfke ve saldırganlığın ortaya çıkmasının asıl nedeni de işte bu altta yatan kendi grubunun üstünlüğüne ilişkin sorgulamalardır. Bu sorgulamaların bilince çıkmasının yol açacağı ego tehdidine karşın bir savunma mekanizması olarak da saldırganlık kullanılır (Golec de Zavala ve ark., 2009).

Bireysel ve kolektif narsisizm arasındaki benzerliklerden bir diğeri de affetmeye ve özür dilemeye karşı dirençtir. Bireysel narsisizm eğilimi gösteren kişilerin, kendilerine yapıldığını düşündükleri yanlışları unutmadıkları ve affetmedikleri gibi, kolektif narsisizm boyutunda yüksek çıkan kişiler de tarihte kendi grupları ile savaşan ya da savaşta diğer tarafta yer alan ülkelere karşı önyargılı yak-

laşır ve tarihi olayları bu anlamda unutmaya ve affetmeye direnç gösterirler (Golec de Zavala ve ark., 2009).

Kolektif narsisizmin diğer bir yönü de kendi gruplarının üstünlüğünü kabul etmeyen ya da kendi gruplarını eleştiren kişileri cezalandırma eğilimidir. Burada intikam motivasyonlu bir cezalandırma eğiliminden bahsedilebilir. Karşı tarafa haddini bildirme ya da "saygısızlığının" bedelini ödetme üzerine ortaya çıkan ve çoğunlukla da şiddet içeren davranış ve tutumlara rastlanır. Amaç ise kırılan benlik imajının iyileştirilmesi ve üstünlük duygusunun yeniden hissedilebilmesidir (Golec de Zavala, Cichocka ve Iskra-Golec, 2013). Bu tıpkı, bir televizyon dizisindeki bir karakterin özelliklerinin, aynı meslek grubundan olan kişilerce nahoş bulunduğu için senaristin tehdit edilmesine, diziye dava açılmasına ve hatta dizi setinin basılmasına benzer. Bu tip olaylarda söz konusu meslek grubunun toplumda o kadar da itibarlı algılanmaması tesadüfi değildir.

Bireysel narsisizmi yüksek olanların, sahip oldukları sosyal kimliklerinden bir ya da birkaçında o grupla ilgili narsistik özdeşimlerinin de yüksek olması olasıdır. Yapılan çalışmalar bireysel narsisizm ile kolektif narsisizm arasındaki ilişkinin orta ve pozitif yönde olduğunu göstermiştir. Yani bireysel narsisizm arttıkça, kolektif narsisizm de artma eğilimindedir (Golec de Zavala ve ark., 2009). Bunun bir nedeni, benliğin önemli bir kısmının sosyal kimlikler tarafından oluşturulmasıdır. Bir kişinin kendi benliğine ilişkin abartılmış algısı, diğer sosyal kimlikleri için de geçerli olacaktır. Yine de, bireysel narsisizm ile kolektif narsisizmin aynı kavramın iki farklı boyutu olduğu söylemek de doğru olmaz. Bireysel narsisizm kişiler-arası ilişkilerle ilgili değişkenler üzerinde etkiliyken, kolektif narsisizm gruplar-arası değişkenler üzerinde etkilidir. Örneğin, kişiler-arası saldırganlık üzerinde kolektif narsisizmin herhangi bir belirleyici rolü bulunmazken, dış-grup üyelerine karşı saldırganlık üzerinde de bireysel narsisizm anlamlı bir açıklama getirmez (Golec de Zavala ve ark., 2009).

Son olarak, kolektif narsisizmi arttıran sosyal bağlamlardan da bahsetmek gerekir. Özellikle bir ulusun eşsiz oluşuna ve yüceliğine vurgu yapan politik söylem ve grubun aşırı idealize edilmesi kolektif narsisizmi arttırabilir. Buna ek olarak, herhangi bir etnik ya da dini çoğunluğu oluşturan sosyal grubun, o ulusun gerçek temsilcisi olarak gösterilmesi, azınlık gruplarla kıyaslanması, kolektif narsisizmin kök salması ve gelişmesine zemin hazırlar. Bir diğer etken de dış gruplar tarafından iç gruba yönelik yapay tehditler yaratmaktır.

Komplo teorilerine inanmak ile kolektif narsisizm arasındaki ilişkiyi test eden araştırmalar, komplo teorileri ile algılanan dışsal tehditlerin arttığını ve bu durumun da kolektif narsisizmi arttırdığını göstermektedir. Örneğin, kolektif narsisizmi yüksek Polonyalılarda antisemitist tutumların, Yahudilerin dünyayı yönetmek gibi gizli bir planları olduğuna dair komplo teorilerine inanmalarından kaynaklandığı gösterilmiştir (Golec de Zavala ve Cichocka, 2012). Genel komplo teorileri, belirli dış grupların, iç grup üzerinde gizli hedeflerinin olduğu ve bu hedefler doğrultusunda iç grup politikalarını manipüle ederek grubun geleceğini kontrol ettikleri fikrine dayanır. Komplo teorilerinin öznesi gruplara güç ve kötü niyet atfedilir. Yapılan çalışmalar komplo teorilerine inanma ile düşük özsaygı, kontrol duygusunun yokluğu, göreli yoksunluk ve sosyo-politik gerçekliği idrak etmede zorluk arasında ilişki olduğunu göstermektedir (Cichocka ve ark., 2015). İç ve dış mihraklar açıklamaları, grubun içinde bulunduğu kötü durumların sorumluluğunu dışsal faktörlere atfederek kolektif özsaygının sürdürülmesi işlevini görür. Buna paralel olarak, komplo teorilerine inancın dezavantajlı gruplarda, avantajlı gruplara kıyasla daha yaygın olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin, Amerika'daki siyahların, Amerikan hükümetinin siyahlara yönelik gizli amaçlarının olduğunu, beyazlara kıyasla daha fazla savunduğu ve yine komplo teorilerine inanan siyah Amerikalıların ırka dayalı kolektif özsaygılarının daha yüksek olduğu bulunmuştur (Crocker, Luhtanen, Broadnax ve Blaine, 1999). Ancak benimsenen bu sosyal kimlikler güç ve kontrol hissinden ziyade daha mağdur hissetme temellidir. Örneğin tarihte Polonyalıların diğer ülkelerce daha fazla mağdur edildiğini düşünen Polonyalılar, Yahudilere karşı komplo teorilerine daha fazla inanmaktadırlar (Kofta ve Sedek, 2005).

Benzer şekilde, ülkenin geleceğine ilişkin belirsizliğin hakim olduğu ve kontrol algısının kaybı, ülke vatandaşlarının kolektif özsaygılarında kırılmalar meydana getirerek kolektif narsisizmi arttırabilir. Örneğin, 2. Dünya Savaşı'ndan bu yana Polonya'nın yaşadığı en büyük trajedi olarak anılan 2010 yılındaki uçak kazasının ardından yapılan bir araştırmada, Polonya vatandaşlarında kolektif özsaygı ve ulusal özdeşim artmazken, kolektif narsisizmin arttığı bulunmuştur (Cichocka, Golec de Zavala ve Olechowski, 2011). Söz konusu uçak kazasında Polonya başkanı da dahil ülkenin yönetiminde üst düzey görevlerde yer alan 96 kişinin ölmesi, ülkenin geleceği ile ilgili belirsizlik ve kontrol hissinin kaybedilmesine neden olmuştur.

Kısaca, kolektif narsisizm bir çeşit yüksek ama sürekli doğrulanmaya ihtiyaç duyan dengesiz bir kolektif özsaygının ürünüdür. Bununla birlikte dışsal geribildirimler iç grubun yüceliğini doğrulamaya asla yeterli bulunmayacağından kendi grubuna yönelik tutumları adaletsiz algılama ve diğer gruplar tarafından yeterince anlaşılamama duyguları eşlik eder.Grubun yüceliğine dair tehditler dışsal olmaktan ziyade içsel kaynaklı olduğu için

bu durum kroniktir (Golec de Zavala ve ark., 2009). İç ve dış gruplardan gelen tehditlerin vurgulanması, komplo teorilerinin yayılması ve kuşkusuz ki bunları besleyen politikaların yürütülmesi, tüm bir ulusta kolektif narsisizmin yayılmasına neden olabilir.

Yapılan araştırmalarda kolektif narsisizm genellikle bir ulusa ya da etnik bir gruba narsistik bağlanma şeklinde ele alınıyorsa da, dini, politik veya ideolojik, sosyal sınıf, cinsiyet, meslek grubu ve hatta yaşanılan şehir ya da mezun olunan okul ile de narsistik bir özdeşim kurulabilir. Grupla özdeşim kurma ve sosyal kimlikler, narsistik biçime dönmediği sürece birer özsaygı kaynağı olarak işlevseldir. Özellikle azınlık grup üyeleri için, karşılaşılan ayrımcılıkla baş etmede sosyal kimliklerin koruyucu rolü olduğu pek çok araştırma ile gösterilmiştir (örn. Mason, Lewis, Winstead ve Derlega, 2015). İçinde bulunulan grupla özdeşim ve sosyal kimliklerin edinilmesi doğamızın bir parçası olsa da, grupla sağlıklı olmayan bir özdeşim şekli aynı zamanda işlevsel de olamaz. Görünürde her ne kadar kişiye yüksek bir özgüven kaynağı oluşturuyor görünse de, temelde kişinin sürekli tehdit algısı içinde yaşamasına ve öfke içeren saldırgan tutumlarına neden olarak sosyal hayatına zarar verir.

Kaynaklar

Adorno, T. (1951). Freudian theory and the pattern of fascist propaganda. In M. Bernstein (Ed.), Culture Industry (pp. 132–158). New York: Routledge.

Adorno, T. (1998). Critical models: Interventions and catchwords. New York: Columbia University Press.

Arendt, H. (1971). The life of the mind: Vol. 1. Thinking. San Diego, CA: Harcourt Brace Jovanovich

Baumeister, R. F., Bushman, B. J., & Campbell, W. K. (2000). Self esteem, narcissism, and aggression: Does violence result from low self-esteem or from threatened egotism? Current Directions in Psychological Science, 9, 26–29.

Bergmann, W. (2008). Anti-Semitic attitudes in Europe: A comparative perspective. Journal of Social Issues, 64, 343–362.

Brown, R. (2004). Vengeance is mine: Narcissism, vengeance, and the tendency to forgive. Journal of Research in Personality, 38, 576–584.

Bushman , B. J. , & Baumeister , R. (1998). Threatened egotism, narcissism, self-esteem, and direct and displaced aggression: Does selflove or self-hate lead to violence? Journal of Personality and Social Psychology , 75 , 219 – 229 .

Cichocka, A., Golec de Zavala, A., & Olechowski, M. (2011, January). Defensive And Genuine Group Identification in the Face of Collective Trauma. Poster presented at the 12th Annual Meeting of the Society for Personality and Social Psychology, San Antonio, Texas.

Cichocka, A., Marchlewska, M., Golec de Zavala, A. & Olechowski, M. (2015). 'They will not control us': Ingroup positivity and belief in intergroup conspiracies. British Journal of Psychology, 1-21.

Crocker, J. , & Luhtanen , R. (1990). Collective self-esteem and ingroup bias. Journal of Personality and Social Psychology , 58 , 60 – 67.

Crocker, J., Luhtanen, R., Broadnax, S., & Blaine, B. E. (1999). Belief in US government conspiracies against blacks among Black and White college students: Powerlessness or system blame? Personality and Social Psychology Bulletin, 25, 941–953.

Exline, J. J., Baumeister, R. F., Bushman, B. J., Campbell, W. K., & Finkel, E. J. (2004). Too proud to let go: Narcissistic entitlement as a barrier to forgiveness. Journal of Personality and Social Psychology, 87, 894– 912.

Golec de Zavala, A. (2007). Collective Narcissism and its Social Consequences. Paper presented at Annual Meeting of International Society of Political Psychology, Portland, USA.

Golec de Zavala, A. (2011). Collective narcissism and intergroup hostility: The dark side of "in-group love." Social and Personality Psychology Compass, 5 309 – 320 .

Golec de Zavala, A. , & Cichocka , A. K. (2011). Collective narcissism, intergroup threat and intergroup hostility: The role of threatened collective egotism . Manuscript submitted for publication.

Golec de Zavala , A. , & Cichocka , A. K. (2012). Collective narcissism and anti-Semitism in Poland . Group Processes and Intergroup Relations , 15 , 213 – 229 .

Golec de Zavala , A. , Cichocka , A. K. , Eidelson , R. , & Jayawickreme , N. (2009). Collective narcissism and its social consequences . Journal of Personality and Social Psychology , 97 , 1074 – 1096 .

Golec de Zavala, A., Cichocka, A., & Bilewicz, M. (2013). The paradox of in-group love: Differentiating collective narcissism advances understanding of the relationship between ingroup and out-group attitudes. Journal of Personality, 81, 16– 28.

Golec de Zavala, A., Cichocka, A.,&Iskra-Golec, I. (2013). Collective narcissism moderates the effect of in-group image threat on intergroup hostility. Journal of Personality and Social Psychology, 104, 1019–1039.

Golec de Zavala, A., & Pekker, M. (2012). Collective narcissism, national humiliation and intergroup aggression. Manuscript in preparation

Kofta, M., & Sezdek, G. (2005). Conspiracy stereotypes of Jews during systemic transformation in Poland. International Journal of Sociology, 35, 40–64.

Lyons, P.A., Kenworthy, J.B., & Popan, J. R. (2010). Ingroup identification and group-level narcissism as predictors of US citizens' attitudes and behavior toward Arab immigrants. Personality and Social Psychology Bulletin, 36, 1267–1280.

Mason, T.B., Lewis, R.J., Winstead, B. A. & Derlega, V.J. (2015). External and internalized heterosexism among sexual minority women: The moderating roles of social constraints and collective self-esteem. Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity, 2 (3), 313-320.

McCleary , D. F. , Nalls , M. L. , & Williams , R. L. (2009). Types of patriotism as primary predictors of continuing support for the Iraq War. Journal of Political and Military Sociology , 37 , 77 – 94 .

Pehrson , S. , Brown , R. , & Zagefka , H. (2009). When does national identifi cation lead to the rejection of immigrants? Cross-sectional and longitudinal evidence for the role of essentialist ingroup definitions. British Journal of Social Psychology , 48 , 61 – 76 .

Ruiz, J. M., Smith, T. W., & Rhodewalt, F. (2001). Distinguishing narcissism and hostility: Similarities and differences in interpersonal circumplex and five factor correlates. Journal of Personality Assessment, 76, 537–555.

Schatz , R. T. , Staub , E. , & Lavine , H. (1999). On the varieties of national attachment: Blind versus constructive patriotism . Political Psychology , 20 , 151 – 174 .

Tajfel , H. , & Turner , J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior . In S. Worchel & I.. W. Austin (Eds.), Psychology of intergroup relations (pp. 7 – 24). Chicago : Nelson-Hall .

SineFelsefe

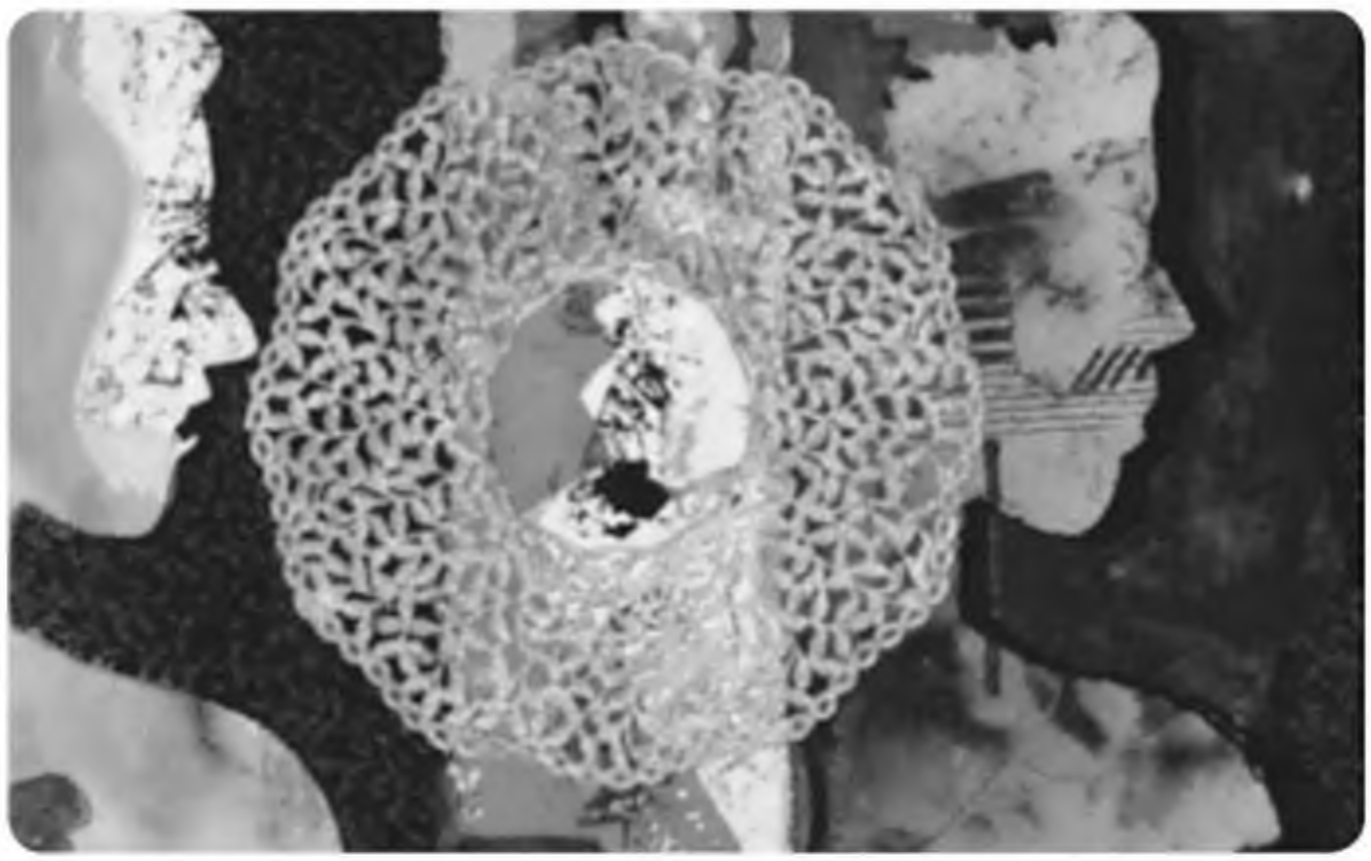
düşünbil
AKADEMİ

detaylı bilgi ve kayıt:
akademi.dusunbil.com



Genellemenin Arkasını Okumak

Engin Erkiner



by Eileen Agar

Aklın çalışmasında genelleme önemli yer tutar. Tek tek olayları ve olaylar arasındaki tekil ilişkileri incelemek yerine ortaklıklar bulunur ve buradan genelleme yapılarak yasalara ulaşılır. Doğa bilimlerinde fazlasıyla örneği bulunan genellemeyle ulaşılan yasallık anlayışı, 19. yüzyılda sosyal bilimlere de sıçrar. Doğa bilimleri evrenin açıklanmasında başarılı iseler, onların genelleme yöntemleri sosyal bilimler için neden geçerli olmasın?

Doğa bilimlerinin gelişmesi ve farklı dallara ayrılması, sosyal bilimlerden öncedir. İlkinde sağlanan gelişme ve başarılar ikincisini de etkilemiştir.

Doğa bilimleriyle sosyal bilimlerin belirgin olarak ayrılması gerektiği, birisindeki anlayışın diğerine uygulanamayacağı çok sayıda ve bazıları acı sonucu olan örneklerle –tam olmasa bile– anlaşılmıştır. Yine de doğa bilimlerinin etkisinin bugün bile sürdüğü söylenebilir. Bu etki 20. yüzyılın ilk yarısında belirgin olarak daha fazlaydı.

Doğa bilimlerinin etkisi özellikle genellemecilikle sosyal bilimlere yansır. Doğa bilimlerinde belirli koşullar altında gerçekleşen bir olgu, aynı koşullarda dünyanın her yerinde gerçekleşir. Saf su, deniz seviyesindeki atmosfer basıncında dünyanın her yerinde 100 derecede kaynar. Toplumlarda ise "aynı koşul" hiçbir zaman bulunmaz. Aynı koşul varmış gibi görünen durumlarda da iki toplum ya da iki insan grubu aynı tepkiyi göstermez. Bu nedenle toplum bilimlerinde belirli örneklerden çıkarak genelleme yaparken dikkatli olmak gerekir. Ya da toplum bilimlerindeki genellemeler, doğa bilimlerindekiler gibi kesin değildir ve her durumun ayrıca incelenmesi gerektiğini dışlamazlar.

Örneklemek gerekirse, sürekli enflasyonist para politikası bir süre sonra ekonomik krize yol açar, ama buradan çıkarak her toplumda önemli bir hareketlenmenin yaşanacağı söylenemez. Ekonomik kriz, aynı koşullara sahipmiş gibi görünen toplumlarda farklı sonuçlara yol açabilir.

Sosyal bilimler, alanlarına özgü sorunların yanı sıra, doğa bilimlerinin etkileriyle mücadele ederek gelişebilmiştir.

Psikolojik hastalıklara Freud'a kadar "makine bozuldu" anlayışıyla yaklaşıldı. Beden bir makineydi ve diğer hastalıklarda olduğu gibi bir tarafı bozulmuştu; neresi olduğunun anlaşılması gerekiyordu. Büyük çaba harcanmasına karşılık o günün tekniğiyle psikolojik rahatsızlıkla bedendeki herhangi bir bozukluk arasında bağ kurulamadı.

Doğa bilimlerindeki genellemenin sosyal bilimlere yansıması konusunda başka örnekler de verilebilir. Bunlardan bir tanesi Paris Komünü'yle ilgilidir. Komün zamanın iki önemli dünya kentinin (diğeri Londra'dır) birisinde yüz gün sürmüş önemli bir olaydır. Komün'ün

analiz edilmesi ve dersler çıkarılması önemlidir. Ne ki, bu derslerin insanlığın gelecek deneyimlerinde de geçerli olacağı savunulduğunda, burada doğa bilimin genellemeci anlayışını görmemek mümkün değildir.

Komün'ün demokrasi anlayışı ilkçağda Atina'dan beri biliniyor. Ne ki, bu anlayış belediyeler ya da küçük insan toplulukları için geçerlidir. Aynı anlayış ülke çapında uygulanmaya çalışıldığında önceden düşünülmeyen zorlukların çıktığı ilk kez 1919 Alman devrimi sırasında görülür.

İyi incelenmiş tek örnekten çıkarak genelleme yapmak doğa bilimlerindeki tipik anlayıştır ve bunu geçmişe yönelik olarak görmek de mümkündür.

Antropolog Morgan insan topluluklarının ilk dönemleriyle ilgili önemli araştırmalar yaptı. Ne ki, O'nun bulgularını insanlığın geçmişini kapsayacak şekilde genellemek, buradan hareketle "Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni"ne gitmek oldukça sorunludur. Morgan'dan sonraki yıllarda başka bölgelerde farklı antropologlar da ilk toplumlarla ilgili araştırmalar yapmışlar ve aynı sonuçlara ulaşmamışlardır. Toplumların geçmişleri arasında benzerlikler olabilir, ama her toplumun ayrı incelenmesi gerekir. Birisinin geçmişine ait olarak bulunan özelliklerden hareketle aynısının diğerinde de görüleceği söylenemez. Böyle bir genelleme doğru sonuç vermez.

Buradan Hannah Arendt ve Naziler konusuna geçilebilir. Burada da doğa bilimlerindeki genellemeciliğin başka bir örneğini görebiliriz.

Arendt ve Eichmann

Arendt mahkemede canavar ruhlu, psikolojisi bozuk bir tiple karşılaşmayı bekliyordu, ama Eichmann normal bir insandı. Duruşmalar ilerledikçe kendisinin Yahudilere karşı özel bir düşmanlığı bulunmadığını da görecekti. Nazi hiyerarşisinde önemli bir isim olan Eichmann'ın bu özelliği Arendt'i şaşırttı ve durumu açıkça yazdığında da oldukça tepki topladı (Hannah Adendt adlı filmde bu tepkinin değişik görünümleri yansıtılır.)

Sonraki yıllarda ABD ordusuna esir düşen Alman askerlerinin sorguları kitap olarak yayımlanacaktı. Bu askerlerde Yahudi karşıtlığı vardı ama beklenildiğinin tersine aşırı anti semitist değildiler. Yahudi karşıtlığı çok sayıda Hıristiyanda zaten vardı ve pogromlar da Naziler iktidara gelmeden önce sadece Almanya'da değil Avrupa'nın diğer ülkelerinde de görülmüştü.

Eichmann örneği kolay genellemenin tehlikesini yeniden gösterir. Bu kişi tek örnek de değildi. Toplama kamplarının en büyüğü olan Auschwitz-Birkenau'nun komutanı Franz Hössler yargılanıp idama mahkum edildiği mahkeme boyunca neden dolayı suçlandığını anlamadığını söylemişti. Kendisine verilen emirleri yerine getirmişti ve bunun da suç olmaması gerekirdi.

Adorno ve Horkheimer sonraki yıllarda "Otoriter Karakter" çözümlemeleriyle konuya açıklık getirmeye çalıştılar. Avrupa'nın aydınlanmış halklarından birisi olan Alman halkı sonuna kadar Nazilerin peşinden nasıl gitmişti? Böyle yaptıkları için kendilerini suçlu da hissetmiyorlardı ya da suçluluğu ancak yenilgi psikolojisi içinde kabul ediyorlardı.

Burada faşizmin sadece tekellerin tamamının –ya da bir bölümünün– gerici, askeri diktatörlüğü olmadığı, sadece emekçiler üzerinde zulüm anlamına gelmediği; faşizmin önemli bir kültürel bileşeninin bulunduğu görülüyor. 1945 sonrasında Almanya'da –ek olarak İngiltere'de de– Nazilerin nasıl bu kadar başarılı olabildiklerinin mekanizması çözümlenmeye çalışıldı.

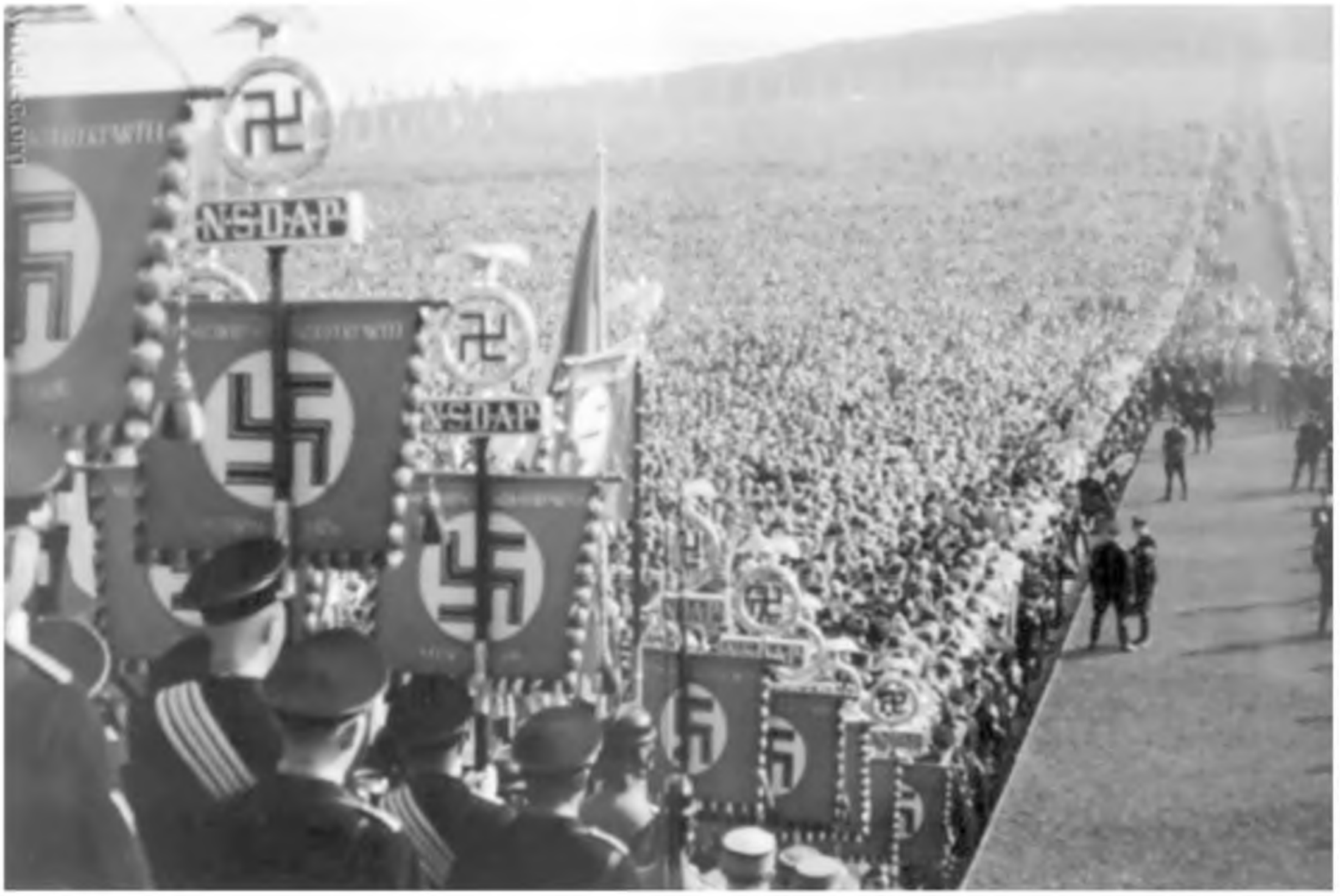
Otoriter karaktere göre; disiplinli aile yapısı ve babanın mutlak otoritesi temelinde yetişen Alman insanı, Hitler'i baba olarak kabullenmiştir. Freud'un bu görüşü savaş sonrasındaki yıllarda Alexander Mitscherlich'in "babasız toplum" teziyle yeniden gündeme gelecekti. Alman toplumu babasını kaybetmişti ama savaşı da kaybettiği için açık olarak üzülemiyordu. Almanya işgal altındaydı.

Nazi propaganda filmleri yeniden analiz edildi ve Hitler'in insanları ve özellikle de kadınları nasıl bu kadar etkileyebildiği üzerinde duruldu. Kayıtsız şartsız inanç ve bağlılık noktasına gelen insan, ne yaparsa yapsın kendisini suçlu olarak görmez. Eichmann da Nazi hiyerarşisinin diğer önemli kişileri de böyledir.

Halktan insanları yargılamak hem çok zor hem de mümkün değildi. Zordu, çünkü onlar emirleri yerine getirdiklerini söyleyeceklerdi. Karşı çıkmamışlardı, bunu düşünmemişlerdi de. Bu yargılama aynı zamanda mümkün de değildi çünkü Alman halkı büyük çoğunlukla Nazileri sonuna kadar desteklemişti. Dışarıdan halk getirilemeyeceğine göre, hem müttefiklerin işgal bölgesi Batı'da hem de Kızıl Ordu'nun işgal bölgesi Doğu'da düne kadar Nazileri desteklemiş bir halkla daha ileriye gidilmeye çalışılacaktı.

Almanya'da yaklaşık on yıl kadar önce kabaca bin sayfalık bir kitap yayımlandı. Kitapta NSDAP (Almanya Ulusal Sosyalist İşçi Partisi) üyelerinin savaşın kaybedilmesi ve kayıtsız şartsız teslim olunmasının ardından ne yaptıkları tek tek belirtiliyordu.

Batıda olanların küçük bir bölümü yargılanıp ceza almış, kalanları ise kendilerini parlamenter sistemin ku-



rallarına uydurmuştu. Öğretmenler, hakimler, polisler ve askerler arasında çok sayıda eski NSDAP üyesi vardı. Bu insanlar yeni kurallara uyuyorlardı ama kafa yapılarının özeleştiri yapınca önemli oranda değiştiği söylenebilir miydi?

Batı Almanya olarak da bilinen Federal Almanya'da ülkenin Nazi geçmişiyle büyük hesaplaşma 1968 hareketiyle başlar. Babalarının ve saygıdeğer dedelerinin Nazi olduğunu öğrenen gençlerle aileleri arasında büyük sorunlar çıkacaktı.

Doğuda ya da Demokratik Almanya Cumhuriyeti'nde (DAC) sosyalizm kuruldu. Üretim araçları kamulaştırıldı, eğitim sosyalistleştirildi ve toplumsal kurumlar da buna göre düzenlendi. Batı ve Doğu'dakinin aynı halk olduğunu unutmamak gerekir. Dışarıdan halk getirilemeyeceğine göre parlamenter sistem gibi sosyalizm de bu halkla başlamak zorundaydı. Yukarda adı geçen kitapta verilen örnekler arasında DAC'de görev yapan çok sayıda eski Nazi öğretmen ve hakimin adı da bulunuyordu. Bu insanlar kuşkusuz özeleştiri yapmışlar ve Nazi dönemini mahkum etmişlerdi ama mesele bununla önemli oranda çözülmüş oluyor muydu? O güne kadarki tarihin gördüğü en büyük propaganda makinesi olan Nazizmin önemli kültürel yanı da bulunuyordu ve bundan kurtulmak ancak bilinçli ve uzun eğitimle mümkün olabilirdi.

Haziran 1953'te Doğu Berlin'de yapılan zamları protesto eden bir bölüm işçi ayaklandı. Ayaklanma Kızıl Ordu'nun müdahalesiyle şiddetle bastırıldı. Ayaklanmanın ardından iktidardaki SED (Almanya Sosyalist Birlik Partisi) Politik Bürosu bir açıklama yayımlayarak halkın güven kazanmak için daha çok çalışması gerektiğini belirtir. 1945 sonrasında DAC'de yaşayan Bertold Brecht de, içinde "bu halk hoşunuza gitmiyorsa başka halk bulun" dediği bir şiirle cevap verecekti.

Başka halk bulmak mümkün değildi. DAC tarihiyle ilgili bazı araştırmalarda SED yöneticilerinin halka güvenmedikleri saptaması yapılır. Doğru olması gerekir. Bu halk kısa süre öncesine kadar Nazileri destekleyen halktı, şimdi sosyalist olmuştu ama o kültürel miras pek değişmemişti, kısa zamanda değişmesi mümkün de değildi. Ek olarak zamanın hakim sol anlayışı çerçevesinde kültürel değişimin üretim ilişkilerindeki değişime doğrudan bağlı olduğu sanılıyordu. Böyle olmadığı görülebiliyordu ama karşısında ne yapılabileceği de bilinmiyordu.

Burada, Berlin Duvarı'nın 1989'da yıkılmasından kısa süre sonra eski DAC bölgesinde Naziler nasıl bu kadar hızlı örgütlendiler sorusuna, bu oluşumun mekanizmasını çözümleyerek cevap aramak söz konusudur. Arendt de benzerini yapmıştı. Bu insanlar nasıl bu duruma geldiler, bunun mekanizması nedir? Burada genellemelerle değil, tarihsel temel ve olguların birbirleriyle bağlantıları zemininde sonuca gitmeye çalışmak gerekir. Genelleme kolayca açıklar, ama süreci anlayamayanın sonuçta ortaya çıkanı anlaması da mümkün olmaz.

DAC ve Irkçılık

Genelleme çerçevesinde düşünüldüğünde reel sosyalist bir ülkede ırkçılığın mümkün olmaması gerekir. Ülkenin eksikleri olabilir, bunlar başka bir şeydir, ama ırkçılık hem yasaktır hem de sosyalist ideolojinin yapısına aykırıdır. Hele de bu ırkçılığın başka halklardan işçilere karşı yönelmesi tümüyle düşünülemeyecek, mümkün olmayan bir şeydir. Teoriye göre hangi halktan olurlarsa olsunlar işçiler kardeş değil midir?

Genellemeden hareketle düşünüldüğünde böyleymiş gibi görünmekle birlikte, gerçekte olan bunun tersidir.

Almanya'nın birisi kapitalist diğeri sosyalist iki bölümünde de savaş sonrasındaki hızlı ekonomik gelişme döneminde yabancı işçiye ihtiyaç vardı. Almanya savaşta büyük kayıp vermişti ve özellikle erkek nüfus azalmıştı. Açığın özellikle kalifiye olmayan emekle kapatılması gerekiyordu. Zamanın sanayi üretimi de fordist yönteme, akarbantla üretime dayanıyordu. Bunun için de kalifiye olmayan emek yeterliydi.

F. Almanya Cumhuriyeti (FAC) Yunanistan, İtalya ve Türkiye'den işçi getirdi. Bu işçiler akarbantta ne yapacaklarını kısa sürede öğrendiler ve üretim sürecine girdiler.

DAC ise Vietnam ve Angola'dan işçi getirdi. DAC, F. Almanya'ya göre daha küçük olduğu için (nüfusu yaklaşık 16 milyondu) getirilen yabancı işçi sayısı da azdı; 150.000 kadar.

Bir ülkede yabancıların varlığı, Yabancılar Yasası'nı gerekli kılar. Bu yasa hem FAC'de hem de DAC'de vardı ve beklenildiğinin tersine ikincisindeki yasa birincisinden daha kötüydü.

FAC'de ilk yıllarda işçi yurtlarında toplu olarak kalan işçiler daha sonra ailelerini yanlarına getirmek hakkına sahip oldular. DAC'dekiler ise bu hakka sahip olamayacaklardı. İş anlaşmaları süreliydi, ailelerini yanlarına getiremedikleri gibi, işleri biter bitmez de gitmek zorundaydılar. Sürekli olarak işçi yurdu benzeri binalarda yaşarlardı, toplumla karışmaları söz konusu değildi.

DAC'nin 1990'da bir devlet olarak sona ermesinden önceki yıllarda yapılan araştırmalara göre, özellikle gençler arasında açık bir yabancı düşmanlığı vardı. Bu gençlerin çevresinde yabancı çok azdı, ama düşmandılar.

Bunda şaşılacak yan bulunmuyor çünkü FAC'de de yabancı olarak da anılan göçmenlerin fazla olduğu büyük kentlerde onlara karşı düşmanlık, küçük yerlerde görüldüğünden daha azdır. Karışık yaşamanın düşmanlığı azalttığı, ayrı yaşamanın ise artırdığı değişik örneklerde görülmüştür. Karışık yaşamak karşılıklı değişmeyi sağlamaktadır.

DAC'nin FAC'ye katılmasıyla varlığının sona ermesinin ardından 1992'de Rostock-Lichtenhagen'da insanları şaşırtan bir olay oldu. Eski DAC'nin büyük kentlerinden olan Rostock'ta bir grup Nazi, mültecilerin kaldığı bir binaya saldırdı, yangın çıkardı, yaralananlar oldu. Buraya kadar şaşılacak bir şey yoktu, saldırganlar batıdaki eyaletlerden buraya gelmiş olabilirdi. Şaşırtıcı olan, bina civarında yaşayan halkın saldırganları sloganlarla desteklemesiydi. Bu halk da dışarıdan buraya gelmemişti.

DAC'nin sona ermesinin ardından ülkenin batısındaki Naziler bu bölgeye akın ettiler ve örgütlenmek için verimli bir zemin buldular. Duvar'ın yıkılmasından 25 yıl sonra Almanya'nın doğu eyaletlerinde Nazilerin "yabancılardan arındırılmış kurtarılmış bölgeleri" bulunuyor. Seçimlerde bazı yerlerde önemli oranda oy da alıyorlar. Eskiden olduğu gibi şimdi de bu bölgede yabancılar göçmen ya da mülteci olarak az bulunmaktadır.

DAC'nin sona ermesinden sonraki yıllarda yapılan araştırmalar da pratikte görüleni onayladı: Bölge halkında açık bir yabancı düşmanlığı vardı ve bu düşmanlığın kolayca anti-semitizme dönüşmesi de söz konusuydu.

Konuya genelleme çerçevesinde yaklaşılacak olursa, açıklama bulmak mümkün değildir. Eksikleri ne olursa olsun eski sosyalist bir ülkenin halkında belirgin ırkçı görüşlerin bulunması şaşılacak bir durumdur. Benzer örnekler başka eski sosyalist ülkelerde de görülmektedir. Polonya, Macaristan ve Rusya gibi... Bu örneklerin her birinin ayrıca incelenmesi gerekir, bir ülkedeki örnekten hareket ederek diğerlerini açıklamak mümkün değildir.

DAC'de Nazi döneminden gelen "üstün Alman" anlayışı sosyalist teoriyle eklemlenerek varlığını sürdürmüştür. Bunun zemini de vardı. DAC yeni bir devletti. DAC, sadece sosyalizm döneminde yaşayan, daha önce ve sonra bulunmayan bir devlettir. İkinci bir Alman devletidir ve diğer Almanya'dan ya da kapitalist Almanya'dan üstün olduğunu en başta kendi halkına anlatmaya çalışmıştır. Alman faşizminin toplumu derinden etkilemiş kültürel mirasıyla hesaplaşılmadığını, DAC'nin 1968'i yaşamadığını da dikkate alırsak, "üstün Alman" anlayışının varlığını bu kez sosyalist dünya görüşüyle eklemlenerek sürdürdüğü görülebilir.

Yabancıya yabancı kalmak ve kesinlikle birlikte yaşamamak anlayışı da uygun zeminin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Şunu belirtmek gerekir: DAC yöneticileri toplumda ırkçılığın ortaya çıkmasını istemediler. Bu yönde herhangi bir çabaları da olmadı, tersine bu anlayışı sık sık mahkum ettiler. DAC döneminde duvarlara ırkçı sloganlar yazan gençlerin yakalanıp cezalandırıldıklarını yıllar sonra öğrenmek mümkün olabildi. Bunlar görece büyük kitlenin görünürdeki küçük bir parçasıydı ama "Batı'nın yıkıcı çabaları" çerçevesinde açıklama yapmak tercih edildi. Genellemecilikten hareket eden bir açıklama kolaydı, ama doğru değildi. Batı'nın çabaları mutlaka vardı ama asıl sorun içerideydi, tarihteydi; üretim araçlarını kolektif mülkiyete geçirip burjuvaziyi tasfiye edince faşizmin kültürünün de ortadan kalkacağını sanmaktaydı. Bu kültürün yayılmacılık gibi bazı unsurları ortadan kalkmıştı ama "üstün Alman" gibi bazı bölümleri de sosyalist düşünceyle eklemlenerek varlığını sürdürüyordu.

Açıklama aranırsa, bulunur. Nitekim DAC halkında ırkçılık düzeyine ulaşan yabancı düşmanlığının görülmesinden sonra değişik komplo teorileriyle konu açıklanmaya çalışıldı, ama inandırıcı olmadı. Araştırmalar, olaylar, Nazilerin etkinliği ortadaydı ve bunların hepsi komplo olamazdı.

Arendt de Yahudi kökenliydi ve Nazi hiyerarşisinde önemli bir isim olan Eichmann'ın hiç de sanıldığı gibi "canavar ruhlu bir Yahudi karşıtı" olmadığını belirtmesinin, özellikle Yahudi topluluğu ve zamanın entelektüel çevresinin bir bölümü üzerinde nasıl etki yarattığı ve tepkilere neden olduğu anlaşılabilir. Genelleme çerçevesinde düşünüldüğünde ya da tümdengelim ayrım gözetmeksizin uygulandığında bu sonuca ulaşılması normaldir, ama doğru değildir.

Anti semitizm Nazilerin düşünsel yapısında önemli yer tutar ve buradan hareketle görülmemiş yaygınlık ve yoğunlukta bir soykırım gerçekleştirdiler. Soykırım sadece Almanya'da değil, kıta çapındaydı. İşgal ettikleri her ülkede aynısını yaptılar. Ne ki, buradan Nazi hiyerarşisindeki önemli bütün isimlerin da aynı özelliğe sahip oldukları sonucu çıkmaz. Kişilerin yaşadıkları sosyalizasyonun, otoriter aile yapısının, babanın insan hayatındaki rolünün, Hitler'in bir halkın babası olmasının, bunun Nazi propagandasında nasıl işlendiğinin ve insanların bilinçaltına yer etmesinin ayrıca incelenmesi gerekir.

Bu incelemeden hareketle Nazilerin toplumsal gücünün temelleri hakkında önemli sonuçlara varılabilir. Burada da genelleme bulunmakla birlikte, bu genelleme aşağıdan yukarıya ya da tümevarımla şekillenmiştir.

Aynı anlayış DAC halkındaki yabancı düşmanlığı ve ırkçılık için de geçerlidir. Eksikleri ne olursa olsun sosyalist bir ülke halkında bunun olmaması gerekir. Ne ki, yaşanılan tarih, faşizmin bıraktığı mirasın eksik değerlendirilmesi ve "üstün Alman" anlayışını besleyen dönemsel özellikler dikkate alındığında, bunun pekala mümkün olduğu görülecek ve teorik analiz pratikte açık olarak ortada olanları reddetmekle uğraşmayıp, onların temellerini açıklamaya yönelebilecektir.

Doğa ve toplum bilimleri ayrıdır. Birisinde kullanılan yöntem ve yasallıklar diğerine uygulanamaz. Doğa bilimlerinden toplum bilimlerine geçen en zararlı anlayış da genellemeciliktir. Sosyal bilimlerdeki genel sonuçlar hiçbir zaman doğa bilimlerindeki kesinliğe sahip olmadıkları gibi, genellemenin çerçevesi de farklıdır.

Sosyal bilimler yıllarca doğa bilimlerinin etkisinden kurtulmak için mücadele ettiler, bu konuda epeyce ilerleme de gösterdiler ama bu mücadele halen bitmemiştir.

Bir Arketipin Epistemolojik ve Fenomenolojik Tarihi

Tanrı Doğumları ve Toplumsal Çatışmalar

Ümit Ninova



by Eileen Agar

Tanrı yargısı, insanlık tarihi boyunca kullanılmış en eski ve elverişli sermayelerden biri olagelmiştir. Henüz sanayiye dair hiçbir kıpırtı yokken, inşa edilen bu devasa ilahi algı yapısı, sonrasında bir siyaset felsefesi olarak, en liberal endüstri alanını yaratacaktı: Din. En göz kamaştıran totaliter devletlerin bile bürünmeye çalıştığı bir düzen; vergi yok, denetleme ise ne mümkün! Sadece belirli hanedanlıkların girişebileceği bir yatırım alanı.

Din; ilkel yakarışlarla dolu ritüellerimizden, bu kadar sistemli ve tüm yönetimsel alanlara neşretmiş bir düzlemi nasıl kazanabildi? Din ile tanrı olguları genellikle birlikte anılsa da; din mevcut çağımıza oldukça yakınken, tanrı ise insanın toplumsallaşma sürecine paralel eklemlenmiş ve temel arketiplerden biri olmuştur. Ancak ikisinin de kesiştiği nokta, doğurgan ve vargılarılarının ahlak olmasıdır.

Ahlak/düzen anlayışı, insanın vazgeçilmez mental organlarındandır. Öyle ki; düzen insan aklının işleyişinin zorunlu bir şartı ve sonucudur. Zoraki haz odaklarımızdan olan, merak güdüsü kognitif arayışların temelini hazırlar. İnsan bilmek ister, anlamaya çalışır. Doğanın parçacıklarına anlamlar atfeder, sonlandırma yönelimleri tüm eylemlerinde öne çıktığı gibi, yerkürede hüküm süren, tüm görünür-görünmez faktöriyelleri bir düzene adapte eder. Yoğun ve zoraki bir şekilde anlamlandırma ve sonuçlandırma gayretindedir.

İlerleyen dönemlerde evrenin ve ona dair düzeni tanımlamak için kullanılacak *kosmos* kelimesinin kökeni morfolojik olarak toplumsal bir anlam taşır. Dizmek, düzenlemek anlamına gelen *kosmeo* fiilinden türemiş ve savaşta birliklerin düzenlenmesi, işgal edilen topraklara soylu kabilelerin yerleştirilmesi anlamlarında kullanılıyordu. Sonradan ise sitenin-şehrin ve toplumun düzenine dair anlamlar kazanmıştır. Homeros'un evren üzerinde gördüğü düzen ise Yunanlıların soy temelli toplum anlayışlarının kozmik yansıması gibidir (Vlastos, G. 1975: 3).

Modern çağ insanının, sosyal yaşama dair kuramlar, yönergeler sunduğu yerde, ilk çağ insanları mitoslar üretmiştir. Aynı yönelime uzanan bu arayışlar, evrene düzen atfetme çabalarından ileri gelmekteydi. İlk mitoslarda, doğaüstü güçlerle kurgulanan ilişki, yine doğanın içinden, vahşi yaşamın ürpertici temaslarından ilerler. Doğa; büyü ve ritüellerle kontrol altına alınabilecek, doğaüstü güçler alanı olarak görülmüştür. Yerküre bu bilinen-bilinmeyen ilahi konfigürasyonlar ağı içinde zamanla birlikte akıyordu. Hakimiyet ilahi güçlerde olduğuna göre, insan da mistik ritüeller ve büyücülükle ona yakınlaşacağına inanıyordu. Tanrı doğumları ise denetimleri dışında kalmış güç ve alanlar adına işte tam burada doğuyordu.

Mircea Eliade sözüyle şöyle dile getirebiliriz: "Bu yüzden mitos temelli düzen, derin biçimde tanrısal/kutsaldır. Bu kutsallığın temelinde, insanın kendisinden daha



güçlü olana duyduğu korku dolu saygının izleri yatar. Mitos temelli düzen anlayışlarında evrene ve insana ilişkin gerçeklikler doğaüstü ve kutsal kaynakların türetilmiş, her şey kutsal olana katılmak suretiyle anlamlandırılmıştır." (1994. Ebedi Dönüş Mitosu. s.18-19, 41)

I. Ahlak: Tanrı Doğumları

Dikkat uyandırıcı en büyük ayrım da odur ki; mitosların yaratılımında, yazının gücü sönük kalmıştır. Doğu'nun Mısır ve Mezopotamya'sında yazı, egemenliğin imarında ve hakimiyetinin kurulmasında gerekli bürokrasiyi oluşturmak için kullanılıyorken, mitoslar da yazınsal işlevlerini yerine getiriyordu. Oysa Antik Yunan'da yazılı ilahi metinler henüz ihtiyaçtan sayılmıyordu ya da kullanım gücü keşfedilmemişti.

Jan Assmann'a göre; Yunanlıların bilinen ilk ve en büyük mitos yaratıcıları, Homeros ve Hesiodos'un eserleri, ortaya çıkışlarından kısa bir süre sonra yazıya dökülmüşlerdi ama Yunan sitesinin mücadeleci yapısı, sözün daima yazının önünde olmasını sağlayacaktı (2001. Kültürel Bellek. s.261-263). Yazının değer bulması ise, M.Ö. 4. yüzyılda mümkün olacaktı. Yazılı ilahi buyruklara henüz sahip olmayan Yunan dünyası; yeni yeni tomurcuklanan bu öykülemeci inanç tarzı sayesinde adaptasyon olabilme adına süreklilik kazanmış ve başlıca iki ayrıma varmıştır. Bunlardan ilki, Homeros ve Hesiodos'un yaratımlarında yer bulan Olimposçu düzen, diğeri M.Ö. 6. yüzyıldan sonra yaygınlaşan Dionysos-Orpheus gizem öğretileridir.

Homeros'un (M.Ö. 9.-8.) İlyada ve Odysseia destanlarında soyluların gözünden bir anlatım görülürken, belirgin bir öte dünya anlayışı da yoktur. Yunanlıların ruh anlamında kullandıkları *psyche* sözcüğünü, Homeros bedenin bir organı, ölüm sonrası bedeni terk eden bir canlılık gücü olarak kullanmıştır. Burada, tüm varlığın tek bir tözden geldiğini ileri süren monizmin (tekçilik) hakim olduğunu, tümüyle mevcudiyetine ve kurgusuna odaklanıldığı, ölüm sonrası tasvirlerin ise henüz şekillenmediği görülüyor. Bu yüzdendir ki; ölüm henüz istenilebilen bir son değildir: "Üstün tutarım ırgat olarak yanında çalışmayı, yoksul, malı mülkü az bir adamın, bütün göçüp giden ölülere kral olmaktan" (Odysseia, IX- 489). Homeros'un bu dünyevi görüşünde insanın payına düşen ideal görevi yerine getirmesi, Batı dillerindeki "iyi" kelimesinin atası *agatos* sözcüğü ile ölçülür görmüştür (MacIntyre, A. 2001. Ethik'in Kısa Tarihi. s.9-10), insanı kendi iradesi dışında gerçekleşen kozmik düzene ve kadere (moira) boyun eğmekten öteye kadir görmemiştir.

Homerik düzende; yiyecek, miras payı, aşılmaması gereken sınır gibi anlamlar bulan *moira* üzerinde tanrıların bile hükmü yoktur. En kudretli tanrılar bile *moira*'nın boyunduruğundadır. Zeus oğlu Sarpedon ölürken *moira* karşısında çaresizce şöyle diyordu: "Çok yazık, insanlar arasında en sevdiğim Sarpedon'a! Patroklos'un elinden ölmek onun kaderi" (İlyada, XVI- 433). Üstelik hem Homerik düzende, hem de Hesiodik düzende belirli bir "kutsal olan-kutsal olmayan" ayrımı yoktu. Tanrısallık evrenin içinde zaten varlığını koruyan bir özellikti.

Yunanlıların ikinci büyük mitos yapıcısı olan Hesiodos, Yunan dünyasında soy esaslı Homerik düzenin zayıflamaya yüz tuttuğu bir dönemde yaşamıştır. Soylu sınıflar güçlerini yeni ticaret yolları açmakta kullanmış, ticaret yoluyla zenginleşen tüccar sınıf sosyal haklar talep eder olmuş, nufüs artmış, az sayıdaki soylu geniş çaplı başkaldırıları bastıramaz hale gelmişti. İnsanlar soy esasına dayanan eski düzeni dönüştürmek, ülke toprağına ve mülkiyete dayalı yeni bir düzene geçmek ihtiyacı duymaktaydılar (Latacz, 2001: 59).

Hesiodos'un eski soy esaslı düzene yönelttiği eleştiriler, genellikle adalet düşüncesine odaklanmıştır. O dönemde toprak sahiplerinin, köylü, tüccar ve zanaatkarların hak taleplerini karşılayacak hukuki yapılar henüz oluşmamıştı (Friedel, 1999: 72). Homeros'un tanrıları insanlara karşı zaman zaman acımasız ve hilekar olabiliyorlardı. Hesiodos'u daha adil bir düzen yaratma arayışına çeken bu gözlemde, tanrılar emekten ve köylülerden yana olmalıydı. Diğer taraftan, tüccarlar soyluları, egemenliği kendileriyle paylaşmaya zorlayacak kadar bir servet edinmiş, böylelikle yönetim belli bir zührenin elinden kayıp görece toplumun geneline yayılmış ve soy esaslı düzenden mülk esaslı düzene geçilmişti.

Birçok düşünür gibi Hesiodos da *Theogonia* (Tanrı Doğumları) adlı kitabında, töz arayışlarını kendi kosmos düzeninde sıralamış ve evrenin varoluşuna dair derin bir kesit belirlemiştir. Hesiodos töz arayışlarına karşılık, 'uçsuz bucaksız uzay', 'esneyen boşluk' ve 'uçurum' gibi anlamlara gelen *Khaos*'u (kaos) tanımlamıştır. Hesiodos'a göre kosmos ve diğer tüm tanrılar bu kaostan doğmuşlardır. Böyle radikal bir sav ile abiyogenez teorisinin ilk ışıklarını yakan Hesiodos, Khaos'tan ilk doğan tanrılar olarak Gaia'yı toprakla, Uranos'u ateşle, Pontos'u suyla, Nyx'i hava ile ilişkilendirerek, evrendeki her varlığın belli bir elementten geldiğini ilk kez ileri sürmüştür.

Hesiodos'un insan anlayışında ise, geçmişte kalmış bir ideal toplum düşüncesi yatar. Bu inanca göre ilk insanlar olan Altın Soylular, uzak bir geçmişte Kronos'un evreni yönettiği zamanlarda kaygısızca yaşamış, yok olup gittikten sonra toprağı ve insanı koruyan iyi ruhlara dönüşmüşlerdir. Ardıl soylar (Gümüş, Tunç ve Demir) ise bu ilk ataların erdiği mutlu ve adil yaşama hiçbir zaman varamamışlardır (İşler ve Günler, 110-200). Böylelikle Hesiodos, uzak geçmişte ideal bir toplum ve yaşamı işaret ederek, insanları adil bir yaşama yönlendirmek istemesiyle köklerine çağırmaktadır. Çünkü insanın ve yaşamın anlamı her şeyde olduğu gibi köklerinde (tözünde) yatmaktaydı.

Sitenin yönetimi ve toplumsal yaşamın düzeninin yapılanmasında önemli rol oynayan Homeros ve Hesiodos mitoslarından sonra, toplum içinde ötekileştirilmiş ya da aşağı görülmüş bazı kesimler içinde ezoterik (gizem) öğretileri de yayılmaya başlamıştır. Tanrılar bir mülk gibi önce soylulardan başlayarak, toplumun üst tabakalarından aşağıya doğru dağıtılıyordu sanki. Toplumsal hareketler kontrol altına alınacaksa tanrı herkes için gerekliydi. Özellikle 'halk' içinden sayılmayan köleler, yabancılar ve kadınlar arasında yaygınlaşan öğretilerin en önemlisi M.Ö. 6. yy'dan sonra etkili olan Dionysos gizemleri, ilerleyen yıllarda mistik bir din önderi olan Orpheus'un öğretileriyle iç içe geçecekti.

Homeros ve Hesiodos'un mitoslarında öne çıkan Olympos tanrılarından öte, Dionysos'un en önemli ayrımı yaşamın neredeyse tüm alanına yayılan çok yönlü bir tanrı olmasıydı. Yerleşik inançlar tarafından kabul edilmekte zorlanan Dionysos ismi, Homeros ve Hesiodos'un metinlerinde yalnızca birer kez görülür. Çünkü Dionysos yabancı bir tanrıydı ve Yunan dünyasına Doğu topraklarından gelmişti ve dini ritüellerinde ise uçarı davranışlar sıkça görülüyordu. Bunlar şarap, dans ve cinsellik gibi etmenlerle bezenmiş, kimi zaman hayvanları ve insanları parçalamaya dek varan aşırılıklar içeriyordu. Öteki dünya vurgusunun nispeten ilk izlerine rastlanan Dionysos kültü bu özellikleriyle, normal varoluşun dışına çıkmayı, mevcut düzenden kopmayı simgelemiş, içerdiği kurtuluş düşüncesi, sitenin kurtuluşu yerine bireyin kurtuluşunu öne çıkarmıştır. Site hayatından dışlanan öteki topluluklar Dionysos ile kurtuluşu öteki dünyada aramışlardır. Böylelikle yaşam sonrası tasvirlerin oluşmasına da zemin hazırlandığı söylenebilir. Artık büyük dinlerin önemli bir temeli şekillenmeye başlamıştı. Bundan sonrası sadece teferruat ve yönergelerin şekil farklılıklarından ibaret kalacaktı.

İnsan dünyevi yaşam içinde ruhunu kirletiyordu, ruhunu ve bedenini böylesi bir yaşamdan arındırması gerekiyordu. Bir kurtuluş arayışı içinde insan, şartlanmışçasına debeleniyor ve eylemlerinde suçluluk, mahcubiyet hissine kapılıyordu. Egemenliğin eline yeni bir güç geçmiş ve bunu en etkili nasıl kullanacağının yollarını kolluyordu. İnsan zihninin kontrol edemediği tek duygu: Korku! İnsan yaşamına köklerini, işte tam burada salmış böylesi patolojik bir sorunsalın, arkaik dönem oluşumlarını kısaca tahayyül ettikten sonra sosyal-psikolojik temeline inmek yerinde bir arayış olacaktır.

Amerikan Kızılderili Felsefesi

Abdullah Şevki



Afrika'daki, Zulu, Akan vb. gibi büyük kabilelerin cemaat anlayışı ve geleneksel düşünce dizgeleri ile Amerikan kızılderililerinin cemaat anlayışı ve düşünce dizgeleri arasında ilginç benzerlikler bulunmaktadır. Bu yazıma başlık düşünürken, önce, "Amerikan yerlilerinin felsefesi" başlığını atmıştım; ancak, etnik temelde ağırlıklı olarak Amerikan kızılderili felsefesini ve düşünürlerini incelemeyi amaçladığımdan yukarıdaki başlıkta karar kıldım. Afrika'daki etnik halkların Anglosakson kökenli beyaz adamın sömürgeci ve ırkçı tahakkümüne maruz kalması gibi Amerikan kızılderililileri de Avrupa'dan göç eden açgözlü beyazların ırkçı ve yayılmacı politikaları doğrultusunda uzun süre soykırıma, yok sayılma ve zorla rezervasyonlara sürülme uygulamalarına maruz kalmışlardır. Amerikan kızılderili felsefesi, yakın zamanlarda kızılderililere, tıpkı siyahlar gibi ABD üniversitelerinde akademik kariyer olanağı verilmesi üzerine gündeme gelen ve dikkat çekilen bir konudur. Buna göre örneğin: Günümüzde kızılderililerin, Vine Deloria Jr., Brian Yazzie Burkhart, Gregory Cajete gibi düşünürleri/akademisyenleri vardır (Waters, Anne (2003), "American Indian Thought: Philosophical Essays", Blackwell Publishing).

Avrupa ve ABD'deki kuramsal ve uygulamalı ırkçılık düşünüldüğünde, kızılderililer, ABD, Karayipler'deki siyahlar ve Latin Amerika yerlilerinin felsefesinden söz etmek ne de olsa lüks bir yaklaşım olma özelliğini taşıyor. Konuyu daraltırsak, Batı profesyonel felsefesindeki ırkçı, hegemonik yapılanma ve merkeziyetçiliğin son zamanlara kadar üzeri örtülmüş, buna yönelik eleştirilerin dünya kamuoyunun gündemine gelmesi/getirilmesi engellenmiştir. Hatta şunu da vurgulamak gerekir ki; "Batı felsefesi bağlamında bunun önemi nedir?" gibi sözde akademik bir kuşku sorusunun sorulması bile günümüz koşullarında ırkçı, yanlı ve hegemoniktir. Yukarıda Afrika ile benzerlikler kurdum ama gerçekte o kadar uzağa gitmeye gerek yok; Kuzey Amerika'da siyahların toplumsal konumu ile kızılderililer arasında "yaşama hakkı"nın yok edilmesi bakımından pek bir farklılık olmadığını da burada belirtmem gerekiyor.

Amerikan kızılderili felsefesinin kendi içinde Batı felsefesinden farklı bir epistemolojisi ve metafiziği vardır. Deloria Jr.'ın belirttiği üzere her iki düşünce dizgesinin yöntemleri de farklıdır. ABD'deki kızılderili felsefeciler hem Batı felsefesi hem de kızılderili felsefesini, genel olarak da kültürlerini bilmektedir. Bu durum felsefi katkı bakımından kızılderili felsefeciler lehine bir avantaj olmakla birlikte beyaz ABD'li felsefeciler kızılderili felsefecilerin evrensel felsefeye katkıda bulunmalarını çeşitli gerekçeler ileriye sürerek kabul etmemektedir. Bu nedenle kızılderili felsefeciler beyaz erkek profesyonel felsefecinin epistemik imtiyazına son vermeyi amaçlıyorlar. Bu yaklaşım biçimi aslında tüm etnik felsefeler için önde gelmektedir. Deloria Jr.: Kızılderili felsefesinin basitçe Batı felsefesi içinde kızılderili düşüncelerini değil, tersine, kızılderili düşün-

cesi içinde Batı fikirlerini kızılderili felsefesi olarak açıklaması gerektiği görüşündedir. Örneğin: Deloria Jr.'a göre bir Kızılderili filozof benzer bir başka etik ile Kant'ın etiğini eleştirebilir. Bu tür bir eleştiri Kant'ın etiğini benzer bir etik kuram çerçevesinde tartışmaktır; yani farklı bir ahlâki evren türü ile Kant'ın ahlâkını yan yana koymak anlamındadır.

Felsefe disiplini iki koşut etik dizgenin karşılıklı olarak birbirine saygı göstermesi ve eşit olmasına özen gösterebilir. Kızılderili felsefesi bunun yerine statükoya bir tehdit olarak görülmektedir. Aslında tüm etnik felsefeler için böyle bir durum söz konusudur. Batı düşüncesi deneyimleri sınıflandırarak genel bir önermeyi kanıtlamak isterken, kızılderili düşüncesi, yaygın ve her şeye uygulanabilir olmayı, özgül(specific) ayrıntıların farkına varmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda kızılderili yorumu Batılı bir felsefeci için gereksiz olurken, Batılı felsefecinin sınıflandırması da kızılderili felsefeci tarafından henüz olgunlaşmamış görülecektir (Waters, 2003).

Kızılderili felsefesine göre evrendeki her şey bir bütünlük içinde birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkilerin tümü deneyimlediğimiz dünyayı oluşturur (Deloria, Vine Jr. (1991), "Spirit and Reason: The Vine Deloria Jr. Reader, Golden, CO, Fulcrum Publishing.). Kimlik için epistemik bir araştırma yapılacak olursa şu soru sorulacaktır örneğin: "Bizim açımızdan özelliği olan bir kaya şimdiye kadar nelerle ilişki kurdu ya da kurmadı?" Önce bu ortaya çıkartılacaktır. Kayanın doğadaki ilişkiler ağındaki özel yeri, bu ilişkilere katılma zamanı da önemlidir. Bu biçimde kayayı tanımak aynı zamanda onun kişiliğini, kimliğini de tanımaktır. Buna göre bir şeyi anlamak için öncelikle onun başka şeylerle bağlantısı anlaşılmalıdır. Evrendeki her şey global bir bütünün parçaları olmanın yanı sıra aynı zamanda bir değişim içinde bulunmaktadır: Örneğin, bir mevsim sona ererken diğer bir mevsim başlar. İnsanlar doğarlar ve ölürler... Bu düşünceler ontolojik olmaktan çok etik ve entelektüel düşüncelerdir.

Evrende iki tür değişim vardır: Birlikte gelen şeyler ve birlikte ayrılan, yok olan şeyler... Bu her iki değişim türü de zorunludur ve birbiriyle ilişkilidir. Rastlantısal hiçbir değişim yoktur. Özel bir değişimin ne ile ilişkili olduğunu anlayamıyorsak bakış açımız ve olgunluk derecemizin (bilgimizin) yetersiz olduğunu düşünmeliyiz. Kızılderili düşüncesine göre gerçekliğin iki yüzü vardır ve bunlar ayrı yasalar tarafından yönetilirler. Ruhsal alan ya da gerçeklik alanına ilişkin bir ilke ihlal edilecek olursa bu diğerini de etkileyecektir. Kişiler fiziksel ve ruhsal iki öğeden oluşmuş varlıklardır. Dengeli hayat, ruhsal(spritual) ve gerçeklik(reality) olanın dengeli durumundan ortaya çıkar. İnsanlar "gerçek eğitim" ile yeni nitelikler kazanırlar. Gerçek eğitim, yeni nitelikler kazanmak için savaşım vermek ve sonuçta hediyeler elde etmektir. Gerçek eğitimin, zihinsel, ruhsal, fiziksel ve duygusal dört boyutu vardır. Kişi bunları dengeli biçimde bir süreç içersinde öğrenmelidir.

İnsan gelişiminin ruhsal boyutu dört farklı özelliğin (capacity) edinimi demektir. Bunlar sırasıyla: 1. Rüyalar, vizyonlar, idealler, ruhsal eğitim, amaçlar ve kurama sahip olmak ile yanıtlayabilme kapasitesi. 2. Konuşma, sanat ve matematikte kullanılan simgeleri ifade edebilme kapasitesi. 3.Bu simgesel ifadeyi bir gerçekliğin olanaklılığını ifade eden eyleme yönelik olarak kullanma kapasitesi. 4. Kişinin kendi potansiyelini geliştirmeye karar vermesi ve bu geliştirmeye aktif biçimde katılmasıdır. Bireyin karar vermesini mümkün kılacak gideceği bir yol muhakkak olacaktır. Kendini geliştirmek için uzun bir yolculuğa çıkana, öğretmenler, rehberler, koruyucular bu uzun seyahatinde yardımcı olacaklardır. Bu alandaki tek başarısızlık unsuru, bireyin kendisinin öğretileri(teachings) izlemekteki başarısızlığı olacaktır.

Amerikan kızılderili felsefesi çağdaş felsefenin birçok alanıyla doğrudan ilgilidir. Çevreye, doğaya önem vermekte, bitkileri, taşları canlı kabul etmektedir. Onlara saygı duymakta ve korumaktadır. Kızılderili felsefesinin doğayı koruyan düşüncelerinden yararlanılırsa çağdaş çevre felsefesine katkılar yapabilmesi olanaklıdır. Kızılderili felsefesine göre insanlar birbirinin kardeşidir. Bu bakımdan hümanist bir felsefe karşısındayız. Kızılderili felsefesindeki "Black Elk"in anlatılarında ontolojik, metafizik düşünceler olduğu ileriye sürülmüştür. Black Elk'in söylediklerinden bir örnek şöyledir: "Beyazların halkımızın önceden yaptığı gibi birbirlerini korumamaları, yardım etmemeleri nedeniyle ulusun yaşam döngüsünün kırıldığını görebiliyorum. Halkın çoğunluğu aç ve hiçbir şeye sahip değilken, yapabilseler, birbirlerinden, ihtiyaç duyduklarından, kullandıklarından çok daha fazla olan her şeyi alacaklar. Dünyanın anneleri olduğunu unutmuş görünüyorlar. Bu davranış halkımın geleneksel anlayışından daha iyi olmayabilir." (John G. Neihardt, Black Elk Speaks).

Dünyanın ve yaşadığımız hayatın neden böyle olduğuna dair sorular, barınmak, beslenmek için çalıştığımız gündelik yaşamımızın içinde adına filozof dediğimiz pek az kişi tarafından sorulmaktadır. Amerikan kızılderili kültüründe böyle yaşama değin soruları soran belirli bir sınıfın üyesi "şaman" da denilebilecek "büyücü" insanlar vardır. Kabileler halinde yaşayan Amerika yerlilerinin hemen hepsinde kendine göre sözlü felsefesi olan, sağaltım, büyücülük, rüya yorumları yapan, kötü ruhları kovan özel kişiler bulunmaktadır. Bazı yerlilerin algı ve sezgi açısından diğerlerine göre farklı insanlar oldukları kabul edilmektedir. Kızılderili Nahuatl kültüründe bu kişiler "tlamatinime", Ojibwe Anishinaabe kültüründe de "midewiwin" sözcükleriyle adlandırılmışlardır. Nahuatl

kültürü uzmanı bilim adamı/akademisyen Miguel Leon-Portilla, "tlamatinime"nin bir "filozof" olduğu yaklaşımını reddetmektedir. Diğer bazı akademisyenler de Leon-Portilla ile benzer kanaatlere sahiptir. Bunun nedeni, kabile büyücüleri ya da şamanlarının, şiir, şarkı ve dualar ile tanrısal ve ruhsal varlıklarla bağlantılar kurduklarını savlamaları, kültürlerinin kozmolojik çerçevesinde dünyayı felsefi olmayan(nonphilosophical) çerçevede yorumlamalarıdır. Bu kişiler ayrıca, spritüel uygulamaları ve dünya görüşlerinin, dünyaya bakış açılarının felsefe olup olmadığını sorgulamamakta, buna önem vermektedir. Örneğin: Bazı Batılı bilim adamları Columbia yerli nüfusundaki dinsel gelenekleri, inançları ve uygulamaları Hıristiyan teolojisi ile benzeştirmekle birlikte bu entelektüel uygulamaları felsefe olarak adlandırmayı reddetmektedirler. İspanyol Carlos Castaneda, Peyote adlı kullanıldığında halüsinasyonlar görmeye yol açan bitkinin dumanını içine çekerek hayvan ruhları ile temas kurmaya yardımcı olan otantik şamanı(medicine man) bulmak istemiştir. Bu konularda Amerikan yerlileri suskun kalmakla birlikte, onlara dışarıdan yaklaşan beyaz adamlar, yerlilere, kendileri için otantik kültürleri ve dinsel uygulamaları ile ne yapabileceklerini buyurgan biçimde sormuşlardır.

Amerikan yerli halklarının ilkel ve olgunlaşmamış dinsel/ruhani-mistik denilebilecek uygulamaları, kimi Amerikalı Hıristiyan çevrelerce genellikle bir eğilim(tendency) olarak kabul edilmekte ve bu anlamda Amerikan yerlilerinin bir felsefeye sahip olup olmadıkları, felsefe yapıp yapmadıkları sorgulanmaktadır. Avrupa felsefesinde Aristoteles'ten günümüze kent insanının felsefi düşünce ve uygulamalara daha uygun olduğu, felsefenin kentleşmiş insan tarafından yapıldığı genel kanısı vardır. Bu kanı yeterince sorgulanıp tartışılmamıştır. Ayrıca, Hıristiyan dogmatik önyargılı yaklaşımlar da öteden beri etnik kızılderililerin düşüncelerini anlamayı zorlaştırmıştır. Amerikan yerli popülasyonları günümüzde de çoğunlukla kökenleri istismar edilerek farklı dinsel inanç ve uygulamaları bakımından eleştirilmekte ve uygarlık dışı barbarlar olarak görülmektedir.

Kızılderili felsefesinde de tüm diğer etnik topluluklarda olduğu gibi bir dinsel mistik anlayış ve felsefe birliği görülmektedir. Etnik felsefede geleneksel felsefi düşünceler dinsel/mistik uygulamalar, öyküler içinden çıkartılmaktadır. Amerikan yerlileri büyük bir ruha inanmaktadır ve bu büyük ruh diğer küçük ruhları kontrol etmektedir. Kızılderililere göre her şey (mother earth) "dünya ana"dadır. Beyaz Amerikalı Hıristiyanlar tıpkı Afrika'daki misyonerler gibi Kuzey Amerika yerlilerinin kutsal akış(flux) öyküsünü İncil'deki Genesis bölümüne benzeterek koşutluklar kurmuşlardır. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu türden çalışmalar özünde hep asimilasyona yöneliktir. Kızılderili inanışına göre iyi insanlar öldükten sonra iyi yerlere, kötü insanlar da kötü yerlere gitmektedir. Hıristiyanlığın cennet-cehennem kurgusu ile yerlilerin bu inançları arasında benzerlikler, bağlantılar olduğu düşünülmektedir. Gerçekte tüm dinsel ve mistik yorumlar arasında bağlantılar kurmak olanaklıdır. Bu yaklaşımların örtük amacı elbetteki Afrika'da görüldüğü gibi Hıristiyan dinini yaymaktır. Batının kendisine yabancı dünya etnik halklarına yaklaşımı her zaman, "sivilleştirme" adı altında, kapitalizmin hedefleriyle iç içe olan Hıristiyan dinini yaymak olarak gerçekleşmiştir.

Kızılderili felsefesinde dünya ananın korunması ile doğa okulundan öğrenmek çok önemlidir. Bu arada antik Yunan kozmolojisinde de görülen dairesellik(cyclicism) anlayışı doğa dengesinin ve yaşamın devamlılığın göstergesidir. Kızılderililerde, yine Afrika etnik topluluklarında da görüldüğü gibi bireycilik yerine cemaat kültürü önde gelmektedir. Kuzey Amerika'daki kızılderili düşünürler "kimlik" konusunda somut fikirlere sahip görünmemektedir. Bununla birlikte "kimlik", yalıtma(isolation) biçiminde de anlaşılmamaktadır. Scott Lyons'ın "Söylemsel Hükümranlık (Rhetorical Sovereignity)" adlı makalesinde yazdıklarına göre: " 'kızılderili kimlik' Batılı siyasi insan(L'homme politique) oluştan farklıdır." Kızılderili birey Kantçı gelenekte olduğu gibi küçük bireysel hükümranlığa sahip değildir ve bu nedenle batıdaki gibi küçük bireysel hükümranlıklar birleşerek ulus-devlet ortaya çıkartamamıştır. Lyons yazısında bu Kantçı hükümran birey ve ulus-devlet görüşünü reddederek kızılderililerde bir grup insanın tarih, kültür ve dil birliğinden çok, ortak amaç ve kabile toplumunun refahı ve gelişimi kolektif amacıyla bir arada olduğunu vurgular. Burada Kant'ınki anlamındaki birey kızılderililerde bu bağlamda geri planda kalmıştır (Lyons, Scott Richard (2000), "Rethorical Sovereignty: What Do America Indians Want From Writing", CCC 51.3.). Kızılderili toplumunda, ne toplumun bireyin önüne ne de bireyin toplumun önüne geçmesi mümkün değildir. Birey ve toplum karşılıklı olarak birbirini belirleyen bir yapıdadır. Kadın ve erkek arasında güç dengesi vardır. Çocuklar, geleneksel öğretiye göre gerektiğinde baskı yapılarak yaşlılara saygılı olacak biçimde eğitilir. Cemaatte, hasta, sakat ve yaşlıların özel bir yeri vardır ve bu kişilere saygı gösterilir. Suçlular "hasta" kabul edilir ve asla nefret edilen kişiler olarak dışlanmaz. Özveri ve cesaret kabile toplumunda gönendirme konusu davranışlardır. Amerikan yerlilerinde etik açıdan söz senettir. Cömertlik, iyi kalplilik ve komşusunu sevmek davranışları takdir edilir ve yüceltilir. Bu davranışların temelinde, hayvanlara kötü muamele etmemek, dünya anayı korumak bulunmaktadır.

Amerikan kızılderili felsefesinde, 2003 yılında aramızdan ayrılan, felsefi denemeleri ve şiirleri "Nasıl (serisi): V.F. Cordova'nın Amerikan Yerli Felsefesi (How It Is: The Native American Philosophy of V.F. Cordova)"



adı altında 2007 yılında yayımlanan V.F.Cordova'nın bu yapıtında Amerikan kızılderili felsefesinde gerçeğin nasıl kavramlaştırıldığı anlatılmaktadır. Bu metinlerinde Cordova "Nasıldır"ın (How it is) açık bir doktrinini geliştirmemiş, sadece tek yönlü bir sorgulama yaklaşımı geliştirmiş; "Nasıldır" sorusunun özgül(specific) yanıtı olacak bir yanıtın sınırları içinde kalmamıştır. Cordova, sürekli olarak kızılderili düşüncesi ile Avrupa-Amerikan felsefi ve bilimsel yönelimleri arasında uyumluluk aramış; bir yandan da, Avrupa-Amerikan düşüncesinin dünyayı anlamak için keşfetmesi gereken eksiksiz anlatılar peşinde koştuğunu düşünmüştür. Ona göre, her şeyi kapsayan, mutlak ve sorgulanamaz evrensel tek bir gerçek olmalıdır. Böylesi bir gerçek kavramı yalnızca durağan ve değişmeyen bir dünya kavramı ile ilişkilidir. Cordova: Bu tür bir tasarımın ne tür bir dünyada anlamlı olacağını sorar (Cordova, V.F. (2007), a.g.e, s.56, Tucson, AZ, University of Arizona Press.). Sorusu Cordova'yı bir matrikse götürür ve düşüncesini kurgulamak için üç temel varsayımda bulunur: 1-dünyanın betimlenmesi, 2-dünyada insan olmanın neliğinin betimlenmesi ve 3-bu dünyada insanların rolünün betimlenmesi. Cordova bu matriks biçimindeki düşünce kurgusunu yukarıda gönderme yaptığım yapıtının 61. sayfasında anlatmıştır.

Cordova'ya göre, zamanımızın çoğunu, farkında olmaksızın, dünya ile bağlantılı olduğumuz bu matriksin içinde geçirerek yaşarız. Cordova kendisinin içinde yaşadığı çoklu matriksleri otobiyografisinde anlatmıştır. Ona göre her şey, bilgilerimizin sınırı, açıklayıcı çerçevelerimiz, dayanaktan yoksun düşüncelerimiz ile hesaplaşmamız bu matrikslerimiz ile bağlantılıdır. Cordova bu durumun kolonicilerle değil de sömürge koşullarında daha çok yerli halk ile ilgili olduğunu ileriye sürer. Yerli halkların yalnızca başka matrikslerle değil, sabit biçimde konuşmalar ve söylemin nasıl ortaya çıktığını belirleyen matriksle karşı karşıya olduğunu vurgular. Bu aynı zamanda hükümranlık(sovereignity) konusu ile bağlantılıdır. Hükümranlığın kızılderili kavramları var olmanın doğasına değin kavramlar ile bütünleşiktir. "Bilmek" ve "iyi yaşama"nın ne anlama geldiği karşılıklı etkileşim halinde olarak bunun içindedir. Kızılderili düşüncesini tam olarak anlamak için tüm disiplinlerin birlikte birbiriyle bağlantı olduğu bilinmelidir. Amerikan kızılderililerinin hükümranlık anlayışı, diğer halklarla karşılıklı anlaşmalara dayanan barış içinde yaşamak ve etnik bir topluluğun var olma hakkının kabul edilmesi, yerel kültür ve gelenekler için baskı yapılmamasıdır. Kızılderililer ABD üniversitelerindeki çok kültürlü eğitimden şikayetçidir. Çok kültürlülük ulusa(nation) değil halklara(people) dayanan bir eğitimdir. ABD çok kültürlü eğitimi ise kızılderili hükümranlığını hiçe saymaktadır. Kızılderili hükümranlığı için mücadele siyasi tanınma demektir. Felsefeci Dale Turner'ın "This is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy" (Toronto, Toronto University Press, 2007) adlı kitabı kızılderili hükümranlığı tartışmaları ile ilgilidir. Turner, kızılderili kabilelerinin Amerikan ve Kanada hükümetleri ile aktif etkileşim içinde olmalarını önermiştir. Kuzey Amerikan hükümetleri kızılderililerin asimilasyonu sürerken Amerikan sivil yaşam tarzını dayatarak kızılderililerin kültürlerini, hükümranlıklarını ve farklılıklarını liberal bir siyasi modele uygun olarak tanımaktan özgül epistemolojik ve ontolojik engeller ileriye sürerek öteden beri kaçınmaktadır.

Kuzey Amerika'da Avrupa-Amerikan inanç sistemlerinin hakimiyeti vardır. Batının matriksi aracılığıyla dünya ile hesaplaşan yerli halk, kendi düşünce ve inançlarını

dünyaya anlatmaya gereksinim duymaktadır. Bu olgu, Cordova'nın yazılarının da ana nedenini oluşturur. Çok kültürlülüğün dünyada yükselişe geçmesi, "tarihi eser" konumunda tutulan, kimsenin dikkate almadığı kızılderililerin kültürü ve felsefesinin de yükselişe geçmesine yol açmıştır (Cordova, s.163, 2007). Böylelikle artık kızılderililerle ilgili konuşabilmek olanaklıdır. Batı felsefesinin kökleri Platon'a uzanan kararlılık ve değişmezlik üzerine kurulu gerçekliğinin(truth) tersine, Cordova, kızılderili dünyasındaki kararlılığın(stability), karmaşanın ortasında bu uyumun(consistency) nasıl sağlanacağını bilmek olduğunu belirtmiştir. Bu uyumluluk içinde bulunulan ortamın koşulları ile doğrudan bağlantılıdır. Her görünge(perspective) kendi ortam koşullarına göre "gerçek" ve "geçerli" olacaktır. Kendisininki ile çakışmadığında "öteki"nin görüngesinin yanlış olduğunun düşünülmeyeceğini varsaymıştır (Cordova, s.71, 2007). Cordova'ya göre kızılderili matrikslerindeki doğa ontoloji ile ilgilidir ve onun tarafından kuşatılmıştır. Kızılderili felsefesinde yaratılmışların çeşitliliği ya da özgüllüğü bulundukları yere göre özel olan pratikler değildir. Tüm pratikler çeşitli olarak adlandırılanların tek anlamlılığına(univocity) dayanmaktadır. Örneğin: Navajo'lardaki "nilch", Karaayaklardaki "najoji" ve Apaçilerdeki "manitou" adlandırmaları aynı anlamdadır.

Cordova'ya göre evrensel gerçek yoktur. Batı modelinin başlangıçtan itibaren bir şablona göre sınıflandırdığı sonsuz karmaşıklık varsayımı başarısızdır. Özel bir matriks içinde evrensel olarak kategorize edilen gerçekler vardır ama kısaca kendini özel yerler ve bölgelerde gösterenler evrensel değildir. Cordova'nın bu düşünceleri, Brian Yazzie Burkhart ve Vine Doloria Jr. gibi kızılderili kökenli düşünürlerce desteklenmektedir. Bu iki düşünüre göre, deneyimin kızılderili kavramlarının temel karakteristiklerinden birisi olağan ile olağanüstü arasında fark olmamasıdır. Yerli davranışı genellikle fenomenolojiktir. Bir şeyin kavramlaştırılması ilk önce onunla ilgili deneyimlerimizle bağlantılıdır. J.Irwing Hallowel: Ojibve Kızılderilisi, cansız nesnelerin insanlarla konuştuğunu söyleyen yaşlı bir adamla görüşmüştür. Yerli, tüm taşların değil ama bazılarının canlı olduğunu söylemiştir. Deloria, Burkhart ve Lee Haster gibi kızılderili filozoflar, bu yaşlı adamın taşlarla konuştuğu biçiminde bir yorum yapmamışlardır. Yaşlı adam taşla etkileşime girmekle ondan bir şey öğrenmektedir. Taşa, karşısına oturduğumuzdan itibaren cansız bir nesne olarak bakarsak ondan hiçbir zaman bir şey öğrenemeyiz. Deneyimi bir kızılderili gibi kavramlaştırırsak şeyler bize kendilerini gösterecektir. Buna göre bir taşın bizimle konuşması gibi olgular anormal davranışlar olarak görülmeyecek, her şey deneyim bağlamında kızılderili bakış açısından mümkün hale gelecektir.

Felsefeci Scott Pratt, Amerikan yerlileri açısından deneyim bağlamında bir "yerli pragmatizmi"nden söz etmiştir. Ona göre on dokuzuncu yüzyılda Amerikan felsefesindeki gelişmelerin nedeni Avrupa ve Amerikan yerlilerinin etkileşimidir. Pratt'a göre Amerikan felsefesinde on dokuzuncu yüzyılda görülen idealist eğilimler de kuzeydoğudaki beyazlarla ilgilidir. Kuzey Amerika Kızılderililerinin gerçek yorumları esnek biçimde anlaşılarak deneyimle birlikte gözden geçirilebilir. Gregory Cajete'de, "Yerli Bilimi (Native Science)" adlı yapıtında: Kızılderili bilgi uygulamalarının ontolojik ve pratik düzeylerle ilgili olduğunu, örneğin: Bitki yetiştirmek, tarım yapmak ve sulama sistemleri kurmanın deneme ve yanılma süreçlerine dayandığını belirtmiştir. Kızılderili toplumu genellikle uygulamaya ilişikin deneyimlerden öğrendiklerine göre bilgi edinmekte ve yönlenmektedir (Cejete, Gregory (1994), Look To the Mountain: An Ecology of Indigenous Education, Durango, CO, Kıwaki Press).

Amerikan yerlileri bir felsefe derneği kurmuşlardır. "American Indian Philosophy Association(AIPA)" adlı bu dernek üye profesyonel felsefeciler ve kızılderili üniversite felsefe bölümü öğrencilerinden oluşmaktadır. Dernek, Kuzey ve Güney Amerika yerlilerinin kültürünü korumak, felsefelerini geliştirmek, profesyonel filozofların Amerikan yerlileri üzerine çalışmalarını teşvik etmek, diğer felsefe dernekleriyle ilişkiler kurmak, birlikte ortak araştırma projeleri yapmak, felsefe ile bağlantılı çeşitli projelere katılmak, Amerikan yerli filozofları ile öğrenciler arasında sürekli iletişim için ağ(network) kurmak, konferanslar, paneller düzenlemek, Amerikan yerli felsefesini geliştirmek amacındadır. Felsefeci Robert L. Perea, Kasım-2004 tarihli "Felsefede Amerikan Yerlileri (American Indians in Philosophy)" başlıklı kitabında Amerikan kızılderili düşünürlerinin felsefeye katkılarını, onların felsefi yorum ve düşüncelerini ayrıntılı biçimde anlatmıştır. Kızılderili etnik felsefesi kimi zaman magazin yazılarında belirtildiği gibi yaşama değin basit bilgelik kırıntıları olarak görülemeyecek kadar kapsamlıdır ve ilkel bir dünya yorumu olarak nitelendirilmemelidir. Akademik Batı felsefesi eğitimi almış olanlar felsefe denilince hegemonik anglosakson felsefesinin büyük felsefi kuramlarını, lojik yöntemlerini düşünerek gelişmekte olan, ırkçı bağlamda sürekli yok sayılmış etnik felsefelere küçümseyici biçimde ve önyargılı yaklaşmamalıdır. Kızılderililer doğaya saygı gösteren "dünya ana"yı tümel olarak kavrayan bir düşünce yapısına sahiptir. Anlaşılmayı, ilgilenilmeyi bekleyen kendine özgü bir kızılderili felsefesi vardır ve bu felsefe kızılderili düşünürlerce derinleştirilmekte insanlığın evrensel felsefesine katkıda bulunacak düzeye getirilmeye çalışılmaktadır.

Kasım-2015, Ankara.

Masallarda Şiddet ve Cinsellik

Olcay Bağır



Toplumun dışavuramadığı, bastırdığı duyguları, düşünceleri ya da fantezileri mitlerde ve masallarda ortaya koyduğu bir gerçek. Halklar, anonim anlatılarında şehvet ve şiddet gibi duygularını simgeleştirerek anlatmakta bir sakınca görmemişlerdir.

Masallar, mitler ve rüyalar aynı kumaştan biçilmiştir. Üçü de bilinçdışının ürünüdür. İlk ikisi ortak bilinçdışının şekillenmesi, "resim"lenmesidir; rüyalar ise ortak bilinçdışından beslenen ilksel kaynakları ile kişisel bilinçdışının ürünüdür(1). İşte halkların dışa vuramadığı, bilinçdışının ürünü olan bu masallarda işlenen kodlar, tabula rasa(2), yani boş bir levha olan çocukların zihinlerine korkuyu, şiddeti ve seksüel yan anlamları yükleyerek yetişkin yaşamlarında onları olumsuz etkilemektedir.

Çoğu masalın ilk hallerinde bu şiddet ve cinsellik gizlenmiyor bile. Örneğin dünyanın en çok bilinen ve "Grimm Masalları" olarak anılan Alman Grimm Kardeşler'in 19. yüzyılda derledikleri masallar, çocuklara anlatılamayacak kadar cinsellik ve şiddet doluydu. Melek Özlem Sezer, *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet* kitabında konuyla ilgili, "Ne bir ölü olan Pamuk Prenses'in iradesi dışında öpülmesi irkilmeyle karşılanır, ne de Hansel ve Gretel gibi çocuğu ölümcül koşullara terk etme, yamyamlık, hırsızlık, cinayetle ilerleyen bir masal romantizm maskesinden kurtulur" diyor.

Her ne kadar Pamuk Prenses gibi masallarda simgeler aracılığıyla gizli ya da Binbir Gece Masalları'ndaki gibi apaçık bir anlatımla cinsellik işlense de, masallarda genel olarak yalnızca aşka hayranlık onay kapsamındadır. Aşk ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, bu aşkın doğal sonucu olan erotizm göz ardı edilecek, yakışık almadığı düşünülecektir. Zaten toplumsal süreç, Pamuk Prenses'in cinsel birleşmesini de öpüşme gibi romantik bir anlama çekmiş, yetinmeyerek bunu basit ve pek de erotik olmayan bir öpme eylemine indirgemiştir. Böylece masalın mantığı, mantıksız olanı sırf masal olduğu için kabul etme davranışıyla yer değiştirir. Yoksa Pamuk Prenses'in boğazına takılı kalan elma parçasının küçük, devinimsiz bir öpme eylemiyle yerinden oynaması pek mümkün görünmüyor. Bu fiziksel durumun ancak devinim gerektiren, yani git-gelleriyle ölü bedeni harekete geçirecek, boğaza kaçan elmayı fırlatıp atacak kadar güçlü bir sarsılmayı sağlayacak cinsel birleşmeyle, hatta karşıdaki beden ölü yani edimsiz olduğuna göre tecavüzle gerçekleşeceğini düşünmekte bir gariplik yok. Ama rahatsız edici olduğu kesin. (Sezer, sf. 86)

Masalların İlk Versiyonları

Grimm Kardeşler'in derlediği masalların ilk halleri yetişkinlere anlatılabilecek korkunçluktadır. Örneğin farelerin istilasına uğrayan bir köyün anlatıldığı Fareli Köyün Kavalcısı masalı: Günün birinde kaval çalan bir adam



köyü farelerden temizleyebileceğini söyler. Köylüler de bunu başarırsa ona yüklü miktarda para vereceklerini belirtirler; anlaşma yapılır. Adam, kaval çalarak tüm fareleri etkileyip peşinden sürükleyerek köyün dışına çıkarır. Ama köylüler adama parasını vermeyi reddeder. Bunun üzerine (modern versiyonda) kaval çalan adam köydeki tüm çocukları sihirli müziğiyle peşinden sürükleyerek bir mağaraya hapseder ve köylüler parasını verince de serbest bırakır. Masalın ilk versiyonlarında ise kavalcı tüm çocukları bir nehre sürükleyerek boğulmalarını sağlar. Sadece topal bir çocuk diğerlerinin hızına yetişemediği için kurtulur.

Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler masalının ilk hali de aynı şekilde şiddet öğeleriyle doludur: Masalın ilk versiyonlarında kötü kraliçe, Pamuk Prenses'in kalbini değil, akciğer ve karaciğerini akşam yemeğinde yemek için ister. Ayrıca masalda kötü kalpli kraliçeye kızgın demir ayakkabılar giydirilir ve kraliçe bu ayakkabılar içinde ölene kadar dans etmek zorunda kalır.

Cindrella (Külkedisi) masalı da şiddet dolu ilk haliyle çocukların kâbuslarında yer alacak cinsten. Modern versiyonun sonunda Cindirella prensle, çirkin üvey kız kardeşler de başkalarıyla evlenerek mutlu son yaşarlar. Ama bu masalın orijinalinde üvey kız kardeşler ayaklarını Cindirella gibi küçültebilmek ve ayaklarını ayakkabılara sığdırmak için topuklarının bir kısmını (bazı kaynaklara göre de ayak parmaklarını) keserler. Güvercinler bu hileyi prense haber verdikleri gibi kız kardeşlerin de gözlerini oyarlar. Üvey kız kardeşler ömürlerinin geri kalanını kör dilenciler olarak sürünerek geçirirken, Cindirella da prensin şatosunda lüks bir yaşam sürer.

Uyuyan Güzel masalının ilk versiyonu hem şiddet hem de cinsellik öğeleriyle çocuklardan ziyade yetişkinlere daha uygundur. Masal, parmağına zehirli bir iğne battığı için yüzyıllık bir uykuya dalan güzel kızın hayatını anlatır. Masalın modern versiyonunda Uyuyan Güzel'i iyi yürekli prens öperek uyandırır ve sonsuza kadar mutlu yaşarlar. Oysa masalın ilk hali oldukça korkunçtur. Masalın orijinaline göre güzel prensesin eline bir iğne batar ve zehirlenen güzel uyur. Sarayda uyur şekilde yalnız bırakılan prensese bir kral tecavüz eder ve hamile kalır. Uyku sürecinde hamilelik geçiren ve doğum yapan kadın, ikiz çocuk dünyaya getirir. Bebeklerden biri annesinin parmağındaki zehri emince uyuyan güzel hazin bir şekilde iki çocuk annesi, tecavüze uğramış bir kadın olarak uyanır.

Kırmızı Başlıklı Kız masalı da ilk versiyonlarında oldukça şiddet yüklü bir masaldır. Masal bilindiği gibi ormandaki kulübesinde yaşayan büyükannesine yemek götüren küçük bir kızın kurt tarafından yenilmesi ve avcı tarafından kurtarılmasını konu alır. Ancak avcı sonradan eklenmiş bir detaydır. 1697'deki versiyonunda Kırmızı Başlıklı Kız, soyunup giysilerini şömineye atar, ninesinin kılığına girmiş kurdun yanına yatar ve kurt tarafından parçalanıp yenilir.

"Yumuşatılmış" Versiyonlar

Grimm Kardeşler derledikleri masallardaki bu "erişkin" öğelerin farkındaydılar. Masallarda kan vardı, dehşet, ensest, cinsellik vardı. Bunları bir miktar yumuşatarak kaleme aldılar. Grimm Kardeşler deyim yerindeyse masalların bu ilk versiyonlarını "törpülemiştir." Ancak buna rağmen masallardaki şiddet ve cinsellik öğeleri var

olmaya devam etmiştir. Öyle ki Grimm Kardeşler'inkine benzer bir süzgeç kullanan Disney'in çizgi filmlerinden sonra bile bu öğeler varlığını sürdürmüştür. Masalların bu "modern versiyonlarında" bile bunları görmek mümkündür.

Örneğin Kırmızı Başlıklı Kız masalında kurdun büyükanneyi ve kırmızı başlıklı kızı yemesi, avcının onları kurtarmak için kurdun karnını bıçakla boydan boya yararak kızı ve büyükannesini oradan çıkarması ve de kurdun karnına taş doldurup dikmesi, şiddet ve vahşetin masaldan yeterince "törpülenmediğini" gösterir.

Hansel ve Gretel masalı da modern versiyonda bile korkunç öğeler taşımakta. Masal kısaca şöyle: Hansel ve Gretel'in ailesi çok fakirdir. Üvey anneleri çocukların ormana terk edilmesi için babayı ikna eder. Böylece iki boğaz eksik olacaktır sofradan. Bu konuşmaları duyan çocuklar, ormana babalarıyla birlikte gittikleri zaman ceplerine önceden doldurdukları taşları gizlice yola atar ve babaları onları terk ettikleri zaman taşları takip ederek evi bulurlar. İkinci sefer ormanda terk edildiklerinde bu kez ceplerindeki ekmeği parçalar halinde yola atarlar. Ancak kuşlar ekmek parçalarını yer ve çocuklar bu kez ormanda kaybolur. Ormanda aç ve susuz kalan çocuklar cadının ormandaki şekerden ve pastadan yapılmış evini görünce hemen atılırlar ve evi yemeye başlarlar. Cadı çocukları yakalar. Onları yemek isteyen cadı onları tutsak edip şişmanlamaları için besler. Cadı, çocukları pişirmek için yaktığı fırını kontrol ederken Hansel arkasından onu fırına itekler ve cadı yanarak ölür. Kurtulan çocuklar cadının hazinesini de alarak babalarına kavuşurlar ve mutlu bir hayat sürerler.

Masalda şunlar vardır: Yiyeceğini paylaşmak istemediği için çocuklarını ormana bırakan baba; çocukların sevdiği ve dost bildiği bir figür olan kuşların çocukların yolu bulmak için attığı ekmekleri yiyerek onların eve varmasını engellemesi; ormanda kaybolan, açlık ve susuzluktan kıvranan ve vahşi hayvanlar tarafından parçalanma tehdidi altında olan çocuklar; yamyam bir cadı ve onun yemeği olacağını bilerek bekleyen ve tutsak olan çocukların travmatik durumu; çocukların cadıyı fırına atarak öldürmeleri ve çocukların işlediği bu cinayetin normalleştirilmesi; çocukların cadının altınlarını alarak eve dönmeleri yani masumlaştırılmış bir hırsızlık ve çocuklarını ölüme terk eden babanın, altınlarla dönen çocuklarını kabul etmesi.

Kırmız Pabuçlar masalı da şiddetle dolu masallara iyi bir örnektir: Masalda, Karin adındaki küçük kızın kırmızı ayakkabı tutkusu ve bunun yol açtığı durumlar anlatılır. Karin çok fakir bir kızdır ve annesi ölünce varlıklı yaşlı bir kadın ona sahip çıkar ve yanına alır. Bir gün bir ayakkabıcıdan aldığı kırmızı pabuçlarla kiliseye giden Karin, kendisini ibadete ve dualara veremez ve sürekli ayakkabısının güzelliğini seyreder. Kendisine sahip çıkmış olan yaşlı kadın tarafından bir daha kiliseye kırmızı pabuçlarla değil, siyah pabuçlarla gelmesi konusunda uyarılır. Ancak Karin buna uymaz ve bir sonraki kiliseye gelişinde de aynı kırmızı pabuçları giyer. Kiliseden çıktıkları zaman Karin ayaklarına hâkim olamaz ve dans etmeye başlar. Kimse onu durduramaz. Öyle ki, Karin bütün gün ayağında kırmızı pabuçlarla dans ediyor, oradan oraya süzülüp duruyordur. Bu haftalarca devam eder. Aralıksız olarak dans eden Karin'in ayakları yara bere içinde kalmıştır. En sonunda bir çıkar yol bulamayan Karin, dans ederek cellâdın evine gider ve cellâttan durduramadığı ayaklarını kesmesini ister. Cellât denileni yapar. Karin'in kırmızı pabuçlu ayakları dans ederek oradan uzaklaşır. Karin ise tahta bacak ve koltuk değnekleriyle yaşamak zorunda kalır.

Grimm Masalları'ndan bunca örnek vermemizin nedeni popüler ve göz önünde olmalarıdır. Söz konusu şiddet ve cinsellik yüklü öğeler yalnızca Grimm Masalları'nda veya diğer Batı masallarında geçerli değil elbette. Doğu'nun en bilinen masallarından Binbir Gece Masalları da hem cinsellik hem de şiddet içermesiyle dikkat çeker. Şah Şehriyar'ın karısı şahı köleleriyle aldatınca, Şehriyar hem karısının hem kölelerinin başını vurdurur. Aldatılma korkusu yaşayan Şehriyar o günden sonra her gece bir bakireyle evlenip sabahında onları öldürtmeye başlamıştır. Ta ki vezirin kızı Şehrazat onunla evlenmeye gönüllü oluncaya kadar. Şehrazat, her gece Şehriyar'a masal anlatmaya başlamış. Ama her gece masalları öyle heyecanlı bir yerinde kesiyormuş ki Şehriyar masalın devamını merak ettiği için Şehrazat'ın idamını erteliyormuş. İşte Binbir Gece Masalları, Şehrazat'ın Şah Şehriyar'a anlattığı bu masallardan oluşur.

Sezer, Binbir Gece Masalları için şunları söyler: "Erotik edebiyat tarihinin en önemli eserlerinden olan bu masalların bir bölümü, çocuklar için bu özelliğinden arındırılarak Alaaddin ve Simbad gibi karakterlerin yalın anlatımıyla popüler olmuştur. Ancak masalların en keskin özelliği, içerdiği sınırsız erotizmdir. Kadın cinselliği şehvani, etkin ve talepkârdır." (sf. 152)

Yine Binbir Gece Masaları'nın içinde anlatılan Ali Baba ve Kırk Haramiler masalında Ali Baba'nın ağabeyi Kasım'ın kafasının haramiler tarafından kesilmesi ve mağara girişine asılması, Ali Baba'nın cesedi ve kafayı terziye diktirmesi gibi olaylar şiddetin seviyesini gözler önüne serer.

Masallardaki Sembolik Anlamlar

Masallarda apaçık görülen bu cinsellik ve şiddetle yüklü örneklerin yanı sıra simgelerle bezenmiş olan ma-

sallarda da yine aynı şiddet ve cinsellik görülür. Hatta daha fazlası.

Masallara Freud'un baktığı yerden bakacak olursak masalların rengi tozpembeden ateşli kırmızıya doğru yol alıyor. Örneğin Uyuyan Güzel'in dikiş dikerken parmağına batırdığı iğne erkeğin cinsel organını; iğnenin prensesin parmağına battıktan sonra kanatmasını bekâretin bozulmasını, Rapunzel'in içine kapatıldığı ince uzun kule penisi, yani erkek himayesini simgeliyor dersek ne kadar yanılırız?

Her ne kadar örtülü bir anlatımı olsa da, bilinçaltı simgelerini olağanüstü bir ustalıkla kullanan masal, alıcısına mesajlarını iletmekte güçlük çekmez. Görünür yüzeyi kullanmaması ise etkinliğini kalıcı kılar ve eleştirel dikkatten uzak tutar. Çocuklukta alıcısının büyü çemberine alan masaldan ileriki yaşlarda ne kadar uzak kalınırsa kalınsın, iletiler olduğu yerde, tetikte bekler. (Sezer, sf.21)

Masallarda simgelerin peşinden gidilip ideolojik altyapısı çözüldüğünde, kurduğu gerçekliğin ve kurnazca altbene işlediği iletilerin, yarattığı hayallerden çok daha şaşırtıcı olduğu ortaya çıkacaktır. Örneğin Sezer, Pamuk Prenses gibi masumluğun simgesi olan pek çok masalın erotik hatta pornografik alt metinler yazdığını, ölümün bir erginlenme törenini, öpüşmenin cinsel birleşmeyi, camın bekâreti, kırmızının ise yasak tutkuyu simgelediğini yazar. (sf. 17) Kırmızı pabuçlarıyla dans eden Karin'in masalın sonunda ayaklarının kesilmesi ile, kızların yasak tutkunun peşinden giderlerse cezalandırılacakları kodlanıyor. Aynı şey Kırmızı Başlıklı Kız ve elmanın kırmızı tarafını ısırarak "ölen" Pamuk Prenses için de geçerli.

Pamuk Prenses masalının da gerçekte fazlasıyla cinsel sembollerle yüklü olduğu bir gerçek. Cam ve kırmızı elma bildik cinsellik simgeleridir. Prenses elmanın yeşil kısmını, yani çocukluğu değil; kırmızı, yani cinsel olanı tercih eder. Cadının daha önceki iki girişimi de yine prensesin cinsel cazibeye ulaşma arzusunu kullanır: Tarak ve korse... Prenses elmanın yasak tutkuyu simgeleyen kırmızı tarafını yer ve geçici bir ölüm halinde ergenliğe geçiş için bekleme sürecine girer(3). Cücelerin karanlık çukurlara girip çıkmalarını gerektiren madencilik işiyle uğraşması da fallik yan anlamlar içerir... Prensesi bekâreti simgeleyen cam tabuta koyarlar(4) ve böylece ilerideki eşine bekârete dokunmadıklarını beyan ederler. Cam tabut onların ruh halini açıklayan şiirsel bir anlatım gibidir: seyretmek ama dokunmamak. (Sezer, sf. 92)

Sonuç

Üvey kızının kalbini çıkarıp yemek isteyen üvey anneleri, bir ölüyü "öpen" prensleri, evlerine girdikleri yaşlı kadını canlı canlı fırında yakan kardeşleri, karşılaştığı küçük kızı korkuttuğuyla yetinmeyip bilhassa evine kadar takip edip büyükannesiyle beraber mideye indiren kurtları aldatıldığı için karısını ve kölelerini öldürdüğü yetmiyormuş gibi her gün bir genç kızı öldüren hükümdarları, anlatan masalların çocuklara anlatılmasının ne kadar doğru olduğu sorgulanmalıdır.

Masallarla masum uykulara yatırılan çocukların aslında şiddet ve seksolojik yan anlamlar içeren anlatılarla karşı karşıya kalması, yetişkinlere anlatılabilecek hikâyelerin savunmasız ve her şeye inanmaya hazır çocuklara anlatılması çok tehlikelidir. Çocukların bilinçaltına işleyen bu kodlar, onları yetişkinliklerini dahi olumsuz etkileyebilecek güçtedir. Sezer'in dediği gibi, masallar öğretisini bilinçaltında, fark edilmeyen, bu nedenle de uğraşılmayan bir mekanizmayla işletir. Asıl tehlike de bu görünmezlikte yatar zaten.

Notlar:

(1) M. Bilgin Saydam, Deli Dumrul'un Bilinci, Metis Yayınları, 1997, sf. 46.

(2) Tabula rasa, John Locke (1632 - 1704)'un ortaya attığı bir kavramdır. "Boş levha" anlamına gelen tabula rasa kavramı; insan zihninin doğuştan tertemiz olduğunu, hiçbir bilgi ve doğru taşımadığını, insanların yaşadıkları deneyimlerle, öğrendikleri bilgilerle zihninin dolduğunu ifade eder.

(3) İlkel düşüncede erginlenme, çocuğun öldüğü ve yeniden dirildiği inancını temel alır. Çocuk erginlik çağına erişince, bir çocuk olarak ölür ve bir erkek ya da bir kadın olarak yeniden doğar. (Sezer, sf. 27)

(4) Cinselliğin simgesi olan camın tabut formunda karşımıza çıkması farklı anlamlar içerse de, ilk başta akla bir muhafaza olarak bekâret zarını getirir. Ayrıca tıpkı külkedisinin kilit metaforu olan cam ayakkabılar gibi güzelliğin teşhirini. Cam tabut görselliğin vazgeçilmezliğinin; görmenin ama dokunamamanın ifadesidir. (Sezer, sf. 27)

Liberter Düşüncenin Türkiye Seriveni ve Kara Dergisi

Suat Kılıç



Giriş

Bu yazının konusu Türkiye'de 1986-87 yıllarında faaliyet göstermiş olan Kara isimli anarşist derginin seçme yazılarından derlenmiş, yine *Kara Dergisi Seçkisi* ismiyle yayımlanmış kitabın bir değerlendirmesidir. Kara Dergisi aynı zamanda Türkiye'de anarşist düşüncenin siyasal ideolojiler arasında yerini aldığının ilk ciddi göstergesidir. Esasen dünyada özellikle Batı'da yüzyılı aşkın bir geçmişe sahip olan anarşizmin Türkiye'de yankı uyandırmasının bunca gecikmiş olması, Barış Soydan'ın *Türkiye'de Anarşizm Yüzyıllık Gecikme* adlı kitabında da açıklamış olduğu gibi, Türkiye'nin içinde bulunduğu siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel bağlamıyla açıklanabilir. Yazara göre Marksizm, Türkiye'de yaklaşık yüzyıllık tarihi geçmişe sahipken, yine sol bir yelpazede yer alan Anarşizm'in bu gecikmesi dönemseldir. Çünkü 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki Osmanlı'ya muhalif aydınların bir şekilde devlete bağımlı olmaları ayrıca devleti, hızlı modernleşme ve Avrupa'yla medeniyet mesafesini kapatmak için bir araç olarak görmeleri, Soydan'a göre gecikmenin temel nedenlerindendir. 20. yüzyıl başında muhalif gruplar içinde ağırlıkları olan gayrimüslimlerin Türkiye coğrafyasından temizlenme sürecinin de anarşizmin gecikmesini sağladığını aktaran Soydan, Taşnak-Sütyun'un kurucularından birinin eski bir Bakuninci olduğunu ve yine 19. yüzyıl sonunda Kafkas Ermenisi devrimci Aleksandr Atabekyan'ın Paris'te Ermenice anarşist dergi olan Hamayang'ı (komün) yayımladığını, İstanbul ve İzmir'e bu dergileri gönderip anarşist düşünceleri yaymaya gayret gösterdiğini; lakin bu girişimlerin gelenek kuramadığını işaret etmiştir.

Yazarın bu tespiti oldukça yerinde görünmekle birlikte anarşizmin aslında Avrupa'da da Marksizm kadar etkinlik alanı yaratamadığına ve kitleselleşemediğine dikkat çekerek yüzyıllık gecikmenin sadece Türkiye'de uygun şartlar bulamamış olmasından değil, aynı zamanda anarşizmin yayılma potansiyeli ile de ilgili olduğu görüşündeyim. Çünkü anarşizm karakteristik farkı ile de, binlerce yıl devlet otoritesi geleneğiyle yaşamış olan insanların algı ve kabul sınırlarını zorluyordu. Dahası modernizmin çemberi içine sıkıştırılmış düşünce serüveni, sadece Türkiye'de değil tüm dünyada anarşizmin sınırları zorlayan tavrını adeta aforoz ediyor ve solun asi çocuğu ilan ediyordu. Türkiye'de 1986 yılında -tam da darbe ertesinde- Kara Dergisi'nin faaliyetini korkusuzca yürütebilmesinin sırrı, belki de o güne kadar devletle organik ilişki içinde olan aydınların 82 Anayasası'ndan ve darbe zulümlerinden sonra ve de neoliberal politikaların sert



bir şekilde uygulamaya konmasıyla birlikte artık bu işin (düzen değişikliğinin) devlet eliyle olmayacağı kanaatinin belirginleşmesiydi.

Liberter

"Kara, liberter-ekolojist, anarko-feminist, devrimci-sendikalist bir dergi değil, yani kısmi bir dergi değil, ama kelimenin en geniş anlamıyla liberter bir dergidir. Bütün bunlar Kara'nın, ekoloji ya da doğayla, feminizmle, sendikalizmle ilgilenmediği anlamına gelmez. Kara bütün bunlarla ilgilendiğini, yayınıyla da göstermiştir. Fakat Kara, öncelikle 'politik' bir dergidir." Bu alıntı derginin onuncu sayısındaki *Kara Bildiri* adlı yazıdan alınmıştır. İsimsiz yayınlanmış olmakla birlikte editör Ahmet Kurt'a ait olduğu kanaatinde olduğum bu yazı derginin bir yıla yakın faaliyetinin ve geriye dönük yapmış olduğu işlerin bir toplamı olarak okunabilir. Hem onuncu sayıda hem de Ahmet Kurt ile yapılan röportaj yazısında, dergide neden anarşizm yerine "liberter" kavramının kullanıldığını kavrayabiliyoruz. Kara Dergisi'nin sahibi ve editörü Ahmet Kurt, derginin tanıtım esnasında anarşizm kavramı yerine liberter kavramını kullanma amaçlarını açıklarken aslında giriş kısmında değindiğimiz, Türk toplumunun o güne kadarki anarşizmle olan ilişkilenme biçimini de kavramamızı kolaylaştırmaktadır. Liberter, Fransa'da anarşizmle eşanlamlı bir siyasal akım olarak kullanılmış, ancak İngilizceye çevirisinde serbest piyasa ekonomisi kavramı karşılığında kullanılmıştır. Liberteryenler otonomi ve seçme özgürlüğünü maksimize etmeye çalışır; politik özgürlük, gönüllü işbirliği ve bireysel karar önceliğini vurgular. Bu doğrultuda da devletin minimize edilmesi ya da ortadan kaldırılması gerektiğini savunur. Kavramın popüler kullanımı devletin minimize edilmesi şeklindedir. Ancak anarşizm Türkiye'de her türlü negatif eğilimin genel bir çerçevesi olarak lanse edilmiş ve manipüle edilerek olumsuz bir algı yaratılmıştır. Darbe ortamını da hesaba katacak olursak anarşizm kelimesinin kullanılması oldukça tehlikeli ve sonu kestirilemez bir macera olacağından, köken olarak anarşizmi imleyen, ancak Türkiye'deki anayasacılık faaliyetlerini de hesaba katarak görünürde olumlu ve toplum tarafından benimsenmiş bir tutum olarak liberter sözcüğünü kullanmak daha yerinde bir uygulama olmuştur.

Tarihselliği zayıf olan Türkiye gibi ülkeler Batı'nın deneyimlerini daha geç bir zamanda olmak şartıyla, dolayımlamak ve takip etmek zorunda kalmışlardır. Bu da birçok konuda olduğu gibi, Batı'da çoktan burjuva parlamenter sistemlerinin yerleştiği bir dönemde, Türkiye'de anarşizmin olumlu intibak yaratacak kanallarının, rol modeli olan Avrupa tarafından kurutulduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir.

Ahmet Kurt "Kara dergisini çıkardığımız dönemde neredeyse tek muhatabımız ve muhalifimiz Marksistlerdi" diyor. Aslında bu cümle bile derginin çıkarıldığı dönemde anarşizmin Türkiye'de hala çok cılız bir ses olduğunun ifadesidir. Çünkü bir düşüncenin gücü aslında toplumsal ve düşünsel alanda ne kadar çok muhatap ve muhalif bulduğuyla ölçülebilir. Ayrıca Anarşizmin bu dönemde Marksizm ile çatışma içinde olması, bu iki üvey kardeşin birbirinden daha doğrusu Anarşizmin Marksizm'den tam anlamıyla ayrışıp toplumsal muhalefetteki özgün yerini alamadığının da göstergesidir. Zaten Ahmet Kurt da bunu "dergiyi kuran dokuz arkadaştık ve hepimiz de Marksizm'in kıyısında duruyorduk" sözüyle açık etmiştir. Her ne kadar derginin onuncu sayısında maddeler halinde verilen *Kara Bildiri*'de "YANLIŞ ANLAMA 4: KARA anti-komünist bir yayın organıdır. Hayır, KARA'nın illaki anti-komünist olacağım diye bir derdi yoktur. KARA anti-otoriter olduğu için otoriteye ve hiyerarşiye boğazına kadar batmış olan komünist hareketi eleştirir. Ama unutulmamalıdır ki, KARA'nın Türkiye'de savunduğu gelenek, komünist hareket doğmadan önce doğmuştur. Godwin, Striner ve Proudhon, Marx ve Engels'ten önce başladılar yazmaya." şeklinde bir ifade kullanılmış olsa da bu ifadeler anarşizmin ne Türkiye'deki serüveninin ne de Avrupa'daki serüveninin Marksizm'den bağımsız olmadığını, Marks, Engels ve Bakunin üçlüsünün birinci enternasyonaldeki birlikteliğinden anlayabiliriz. Bu ifadeler aslında anarşizmin Türkiye'de kendine özgün bir konum edinmesinin zaman alacağının da işaretidir. Buna rağmen Kara Dergisi anarşizmin tek bir boyutuna kısılıp kalmadan; Anarkosendikalizm'den, bireysel anarşizme, doğacılıktan, teknolojiye, toplumsaldan, siyasala ve sanata dair birçok alanda yazılar barındırmış ve yüzyıllık gecikmenin açığını kapatırcasına bir uğraş vermiştir.

Bütünlüklü ve Çözümleyici Bir Yaklaşım

Daha önce de bahsettiğimiz üzere Kara Dergisi'nin yazılarında anarşizm kelimesi yerine liberter kelimesi kullanılmıştır. Daha anarşizm kelimesi yerine liberterin zorunlu ikame olarak kullanılmasından da çıkarılacağı üzere, yazılarda birçok anarşist eğilim üzeri kapalı ifadelerle verilmeye çalışılmıştır. Genel olarak ise Marksist literatürden yararlanılmıştır.

Kara Dergisi Seçkisi'nde ilk ve en çok göze çarpan ve benim de önemli bulduğum anarşist eğilimin unsurlarından biri bireyciliktir. Neredeyse her yazıda dile getirilmiş olan bireyciliğin, kişisel özerkliğin ve karar verme sürecinde, toplumsal-kurumsal tahakkümün açık etkisinin altında olan insan aklının kurtarılması gereği, Kara Dergisi'nin birçok yazısının önceliği olmuştur. "Toplumsal ilişkiler, bireyin sorunlarını kendi başına çözemeyecek kadar organik ve hiyerarşik olduğunda, birey kurumlar ve örgütler karşısında kendisine sunulan genel isme boyun eğer. Bu genel isim, birey kendini onunla anarak toplumsal ilişkiye girebildiğinde ve bireyliğini yok saydığında güç kazanır. Dünyanın bireyden çaldığı güç, güçsüz bireylerin benzerleriyle birlikte oluşturduğu temsili kurumda sınırları daralmış, özel bir alanda yeni bir ortalama güç olarak ortaya çıkar." Yukarıda alıntı yapmış olduğum Kara Dergisi'nin *Temsil-i Reddiye'den, Reddi Temsileye'ye* adlı yazıda, kurumsallaşmanın ve kolektif irade karşısında etkisiz kalmanın benliği ve kendiliği ne derece yok ettiğinin açık ifadesi sunulmuştur. "Kara ve liberter düşünce bireycidir ve toplumsal mücadelenin örgütlülüğünü reddeder. Öncelikle şunun açıklığa kavuşturulması gerekir; liberter düşünce içinde örgütlülüğü reddedenler vardır, ancak Kara, liberter düşüncenin bütün çeşitliliğine sahip değildir. O kendisini var eden insanların çeşitliliğine sahiptir. Evet, Kara bireyi önemser, onun 'toplumsallık' adına yok edilmesine karşı çıkar. O'na göre yeniyi oluşturabilecek ve toplumsal dönüşümü yapacak olan 'var olan bireylerdir', soyut sınıflamalar içinde erimiş ve yok edilmiş şeyler değil. Bu nedenle de kendiliğindenlik kavramından ve kendiliğinden hareketlerden otoriter düşüncelerin anladığını anlamaz. Ve kendiliğindenliğe güdüsel bir anlam vermez. Kendiliğinden hareketler, onları yaratan bireylerin doğrudan etkinliklerinin ortak ifadesinden doğar. Bu nedenle güçlü bir iradi öze sahiptir. Kendileri üzerindeki merkezi bir yapının ya da bir partinin statik program ve ilkelerinden, emirlerinden, kısacası iradesinden bağımsızdırlar, soyutlamalardan değil, yaşamakta olandan güç alırlar. Kara kendiliğindenliğe böyle bakar; yaşam alanlarını genişletmeye ve özgürlüğe yönelik istemleri olan bütün bu etkinlikleri destekler. Yaşamın kısmi alanlarından doğan, öğrencilik, ücretlilik, kadınlık vb. bu hareket ve kesimlere Adem-i Merkeziyetçi, doğrudan demokratik, bürokratları ve profesyonelleri olmayan, temsil sistemine dayanmayan, otonom birimlerden oluşan yatay örgütlenmeler ve federatif tarzlar önerir. Bu alanların çakışmaları ise ancak istemleri ile ortak toplumsal hedeflilikleri yakalamalarından geçecektir."

Yukarıda yapmış olduğumuz alıntı hem Kara Dergisi'nin hem de liberter düşüncenin bireye ve bireyin saf iradesinden doğan enerjinin verimine ne derce inandığını ortaya koymaktadır. Hatta belki de liberter düşünceyi saf iradenin enerjisi olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Nihayet anarşist düşüncenin önemli kuramcılarından Emma Goldman da suçu "yanlış yönetilmiş enerji" olarak tanımlarken, bahsi geçen enerjinin baskı ve zorlamaya karşı bir dışa vurum olduğunu savunmuştur. Buna göre insan enerjisi en mükemmel ve saf bir şekilde ortaya çıktığı durumda suç oranında da inanılmayacak derecede bir azalma olacağı Emma Goldman'ın savıdır. Şu halde liberter düşüncenin kaynağını da programlanmamış düşünce yönteminden aldığını söyleyebiliriz. Kara Dergisi yazılarının birinde geçen şu ifade; "Radikal olmak var olanı sıfır noktasına kadar sorgulayabilmeyi ve yeniyi yaratırken bütün bağlardan kurtulabilmeyi gerektirir. İnsan son derece zengin, son derece ele avuca sığmaz bir yaratıktır. Onun yeniyi yaratması ise ancak coşkun bir programsızlık içinde hareket etmesiyle söz konusu olabilir" programlı kafa ya da sosyal bilimlerdeki anlamıyla modernizmin insanın yaratıcı yetisini ne derece güdükleştirdiğini göstermektedir.

Anarşist ideolojinin epistemolojisi açısından ele alınacak olursa bireycilik yerinde bir vurgudur, çünkü anarşist ideoloji, sağlıklı insan topluluklarının ancak tam anlamıyla ne istediğini bilen insanların birlikteliğinden doğacağını öngörmektedir. Bu birlikteliğin her zaman herkesin çıkarını gözetecek, hiyerarşiyi önleyecek ve tahakküm mekanizmalarının kurulmasını engelleyecek olan insan aklı her koşulda bağımsız olduğu takdirde yani ne istediğini bildiği ölçüde başaracaktır. Başarının devamlılığı anarşizmin epistemolojisinde gizlidir. Buna göre anarşizm durağan ve kesin bir yöntem yerine tüm şartlar altında sağlıklı karar alabilecek insan aklının tam bağımsızlığını ısrarla vurgulamaktadır.

İnsanın modern çağda, hayatını neredeyse bir yanılsama olarak yaşadığı vurgusu, yani özgür olduğumuz, boş vaktimizin olduğu, seçme şansımızın olduğu gibi durumların aldanıştan başka bir şey olmadığını yine bu yazılarda Marksist literatüre çok yakın bir sunuşla ele alındığını fark etmek mümkün. Ancak tek fark var ki o da bahsi geçen temel sorunların tüm toplumu kapsayan eşitlikçi kurumsallaşmayla aşılacağını iddia edan Marksizm'in aksine, Anarşizm kurumsallaşmayı, bireysel özgürlüğü erittiği ve hiyerarşi doğurduğu gerekçesiyle reddetmektedir. Ancak bu dergide özelde "şu veya bu kurum ortadan kaldırılsın" ya da genelde "devlet yok edilmelidir" türünden cümlelerin açık ifadelerle bulunamayacağının nedenlerini yazının giriş bölümünde belirtmiştik.



Kara Dergisi Seçkisi yazılarının ağırlıklı ikinci vurgusu teknolojik etkinliğe duyulan güvenin eleştirisidir. Bu eleştiri özünde ilerlemecilik ve modernizm eleştirisi olarak okunmalıdır. "Bizzat aracın kendisi belli bir ilişki biçimini dayatmaktadır. Hiç kuşkusuz ilişkiler kullanılan dolayımdan bağımsız değildir, hatta dolayımın kendisidir." *Kara Dergisi Seçkisi*'nde *Teknolojik Romantizmin Ölümü* isimli yazıdan aldığım bu alıntı aracın ilişkilerde özne durumuna gelerek insan faktörünün öznel içkinliğini azalttığını ya da tamamıyla yok ettiğini vurgulamaktadır. Şüphesiz bu bir çeşit yabancılaşma olmakla birlikte rasyonalitenin de teknolojiden bağımsız algılanamayışının ifadesidir. Anarşizme göre teknolojiye ve ilerlemeye olan inanç, insanı kendi yarattığı canavarın kurbanı yapmaktadır. Günümüzde tekniğin odak noktası özneden nesneye, üreticiden üretilene, kısacası yaratıcıdan yaratılana kaymıştır.

Birçok sosyal bilimciye göre modernizmin doğuşu tekniğin yayılmasıyla eş zamanlı bir olgudur. Örneğin Mcluhan'ın *Tipografik İnsanın Doğuşu* adlı eserinde tek anlamlılığın ve birörnekliğin sistemli yaygınlaşması, bilgi toplumunun doğması, yani bilgiyle yönetilmenin, bilginin otoritesinin kurulmasının zamanı, matbaanın yaygınlaşmasıyla eş zamanlı gelişmiştir. Bu demek oluyor ki teknik kendi yeteneğini insana bir kavrayış tarzı olarak dayatmaktadır. Tıpkı matbaanın birbirinin aynı olan kitaplar yaratırken, kitapları yazanlarında birbirinin aynı düşüncelerin peşinden gitmeleri gibi. Sonuç olarak birçok ideoloji tekniğin olanaklarını, yol açtığı yıkımlara rağmen kutsarken, anarşizm teknolojinin yıkımını teknik bir mesele olmaktan öte bir kavrayış hatası olarak sunmakta, sorunun temelini insanın kendinden (içkinliğinden) uzaklaşması olarak vurgulamaktadır.

Anarşizm ününü ve sosyal bilimlerdeki özgünlüğünü yılmaz bir modernizm eleştirisinden aldığını daha önce ifade etmiştik. Kara Dergisi yazıları günlük hayattaki yaşantımızda neredeyse görünmez hale gelmiş, içselleştirilmiş modernist tutkuları ve çevrelemeyi irdelemeyi ihmal etmemiştir. Birkaç yazıda tekrarlanmış olmak üzere iş ve iş hayatı üzerine düşünceler dile getirilmiştir. Buna göre hayatımız o kadar çalışmaya adanmış ve hayatlarımız çalışmanın bir aracı haline gelmiş ki, işsiz olmak, dilenmek ya da hırsızlık yapmaktan daha adice bir durum ve güçsüzlük olarak algılanmaktadır. Nihayetinde hırsızlık ya da dilenmek de bir eylemdir kapitalizmde. Fakat işsiz olmak yani hareketsiz olmak asalak olmaktır. Peki kime göre asalak? Tabi ki sömürene göre, çünkü sömüremediği kimse yaşamayı hak etmiyordur ona göre. Peki insanları bu derece köleleştirmeye hem de onların rızalarını alarak onları sömürmeye alıştıran şey nedir? İşte burada yine anarşizm ve modernizm eleştirisi karşımıza çıkmaktadır. Kalıpların, tek anlamlı dünyanın ve olanakların keşfini sınırlayan düşünce kısırlığının yaratıcısıdır modernizm. Yine bazı yazılarda ele alınmış olduğu üzere, bize verilen isimler, kimlik numaraları ve bunlarla anılıp, tanımlanmamızı hiç mi hiç yadırgamadan kabullenişimiz, sanki ezelden ebede bu böyleymiş gibi algılayışımız Kara Dergisi yazarlarına göre düşüncenin kalıplara hapsedilmiş durumundan kaynaklanmaktadır.

Elbette Türkiye'de liberter düşünceyi ilk savunan olmasıyla, Kara Dergisi'nin de liberter düşünceyi eyleme geçirecek bir devrim ve sonrası tahayyülü olmalıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi anarşizm ister Türkiye'de olsun ister Avrupa'da olsun, kendini Marksizm karşısında konumlandırmış ve kendi devrimini de buna göre yorumlamıştır. Buna göre liberter düşünce yazarı Ali Kürek'in *Liberter Düşünce Hareketinde Devrim Kavramı Üzerine* başlıklı yazısında; şimdiye kadar olan devrimlerin bize devrimin nasıl yapılacağını olmasa bile en azından nasıl yapılamayacağını öğretmiş olduğunu ifade ederek sosyalist devrimler ve sonuçlarıyla ilgili bir dizi eleştiri getirmektedir. Buna göre Marksist tahayyülde olduğu gibi devrim bir dizi plan, program ve sürecin ürünü olamaz, beklentiler ise devrim sonrasına ertelenemez. Beklentiden kasıt sosyalist devrim sonrası kurulan devletin süreç içinde yok olacağı ve komün topluma geçileceği tasavvuru olsa gerek. Bilindiği üzere Marks ve Bakunin arasındaki temel çekişme tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Bakunin, sosyalist devrimden sonra beklendiği üzere devletin ortadan kalkmak yerine daha da güçlenerek kendini sonraki nesillere aktarma eğilimine gireceği öngörüsündedir. Kara Dergisi'nde Ali Kürek'in kaleme aldığı devrim kavrayışına göre "Liberter hareketin devrim tasarımlarında farklılıklar vardır. Bu ayrımlar özellikle şiddet ve örgüt sorunları çevresinde olmuştur. Fakat liberter hareketin bir devrimden bekledikleri (yani tasarıma yüklediği) ve devrim sürecinin kendisine atfettiği özellikler tamamen ortaktır. Birincisi, liberter için devrim geniş insan topluluklarının kendi yarattıkları öz örgütleriyle giriştikleri kendiliğinden hareket niteliğini taşımak zorundadır. İkincisi, devrim sonuçları itibariyle yöneten-yönetilen, sömüren-sömürülen, ezen-ezilen ayrımlarını ertelenebilir bir zamana değil, hemen şimdiden ortadan kaldırmalıdır." Bu alıntıda hemen fark edileceği üzere liberter devrim, bir program ve örgütlenmeyi gerektirmez. Beklenen sonuçların ise bir olgunlaşmaya ya da sürece bırakılması gerekmez hemen ve şimdi olmalıdır. Yani Kara Dergisi yazarlarının ifadesiyle "liberter düşünce tarihsel değil, evrenseldir."

Daha önce de belirttiğimiz üzere Kara Dergisi günümüz toplumsal meselelerinin hemen hepsi üzerine düşünmüş ve ilgi çekici, düşündürücü yazılar kaleme almıştır. Fakat bunların hepsine ayrıntılı yer vermek zor olacağından son olarak liberter düşüncenin demokrasi, feminizm ve eşcinsellik kavrayışına kısaca bir göz attıktan sonra yazımızı bitirmeyi umuyoruz.

Bakunin ve Marks arasında Birinci Enternasyonal'de ayrılık konusu olan demokrasi kavramı yine Kara Dergisi'nde de ele alınmaya devam etmektedir, zira hassas bir konudur. Marks ve Engels temsili demokrasinin devrime giden yolda bir aşama olarak kullanılabileceğini ve proletaryanın çekinmeden parlamentoya girebileceklerini savunmuştu. Onlara göre madem ki parlamenter sistem çoğunluk sistemiydi, o halde işçiler çoğunlukta olduğu minvalde problem değildi. Fakat Bakunin ve genel olarak liberter düşünce bu savı reddetmektedir. Parlamenter sisteme katılmayı, temsili demokrasiyi kabul etmeyi burjuvayla işbirliği saymaktadır. Buna göre temsili demokrasi ve parlamenter sistem devrim duygusunu güdükleştirmekte ve devrim kanallarını tıkayarak süreci uzatmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Burada da yine açıkça görüleceği üzere liberter düşünce tarihsel ve ilerlemeci bir kavrayışı reddetmektedir. Liberter düşünceye göre demokrasinin aracısı olamaz, yani devletin olduğu yerde demokrasiden bahsedilemez. Çünkü demokrasi doğrudan bir eylem türüdür. Ancak iktidarların bilgiyle yönetme yeteneği, demokrasinin anlam ve önemini saptırarak, insanların tüm umutlarını parlamentoya bağlamalarını sağlamıştır.

Liberter düşünce, feminizmi sosyalizmde olduğu gibi sınıf temelli ve tarihselliği içerisinde ele almaz. Buna göre feminist hareket herhangi bir ideolojinin eklentisi ya da indirgemesi değil, özgün ve içkin bir hareket olmalıdır. Bu noktada anarşizmin radikal feminizm hareketiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Bir farkla ki; radikal feminist hareketlerin temel ereği kamusal alanın erkeklikten arındırılması olmak yerine, ancak otoritenin her türlüsüne karşı çıkarak, zaferini sürekli kılabileceğini ifade etmektedir.

Anarşizm, yaygın kanının aksine eşcinselliğin bir hastalık değil, en az heteroseksüellik kadar normal bir seçim olduğu görüşündedir. Bunu Tayfun Gönül *Eşcinsellik Bir Hastalık Değildir!* başlıklı yazısında uzun uzun tartışmıştır. Temel savı ise iktidarların artık din adamlarından fetva almak yerine bilim adamlarından aldıkları fetvalarla erklerini meşrulaştırdıklarıdır. Buna göne bilgi toplumunda, yerleştirilmesi istenen kanının bilimsel olduğunun söylenmesi yeterlidir. Bu yüzden eşcinselliğin bir hastalık olduğu, tedavi edilmesi gerektiği yönünde demeçler hep bilim adamlarının ağzından telkin edilir. "Tüm otoritelerin olduğu gibi insanları baskı altına alan ailenin, erkek egemenliğinin, cinsiyetçiliğinin ve cinsel ahlakı ortadan kalkmasını savunuyoruz. Kadın ve erkek toplumsal kimliklerinin ortadan kalktığı bir dünyada yaşamak istiyoruz." Tayfun Gönül'ün yazısının son paragrafı olan bu cümle yine liberter düşünceye göre homofobinin iktidar ve iktidarın dayattığı kimlikle ilintili bir durum olduğunu göstermektedir. Her ne kadar homofobinin iktidar ve otoriteyle olan ilişkisini tespit etmiş olsa da, feminizmin anarşizme katılmasını telkin etmeyerek özgün ve içkin olması gereğini vurgulamış, liberteryen düşüncenin feminizme her zaman destek olacağını ifade etmiştir.

2 AYLIK SİNE-TEORİ DERGİSİ

GODFATHER

Kalpsiz Dünyanın Kalbi



GodFather 'Kalpsiz Dünyanın Kalbi'nde yaşayanlara sinema penceresinden teorik bilgi ile seslenecektir. Bu nedenle bu sese kulak verecek tüm takipçilerimize: "sesimize ses verin" diyoruz.

İlk sayımızda dosya konumuz "Suç Filmleri, Gangster Filmleri ve Sinema'da Şiddet" olacak. Sizlerin de herkes gibi bu konuda söyleyeceği şeyler olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle yazı kurulunda olmasanız bile dergiye yazılarınızı gönderebilirsiniz. Yazılarınız Word dosyasında 12 punt ve 1 satır aralığında en fazla 6 sayfa olmalıdır. Yazılarınızı godfatherdergisi@gmail.com adresine gönderebilirsiniz.

İlk sayıda buluşmak üzere... İyi seyirler...



SineFelsefe Nedir?

SineFelsefe, yaşamı ve karmaşık olayları felsefi ve psikolojik bir derinlikte bize sunan sinema filmlerinin grup şeklinde (bir analiste gereksinim olmadan) tartışılması, irdelenmesi ve beyin fırtınası şeklinde analiz edilmesi olarak tanımlanabilir. Tanışma ve drama etkinliği ile başlayacak olan Düşünbil Akademi SineFelsefe, birbirleriyle kaynaşmış bir grubun bir otoriteye gereksinim duymadan, özgürce kendi fikirlerini ortaya koyabilmesini amaçlamaktadır.

Filmler
– Network (1976)
Yönetmen: Sidney Lumet
Tarih: 10 Ocak 2016,
Saat: 15.00-19.00

– Being There (1979)
Yönetmen: Hal Ashby
Tarih: 17 Ocak 2016,
Saat: 15.00-19.00

– Truman Show (1998)
Yönetmen: Peter Weir
Tarih: 24 Ocak 2016,
Saat: 15.00-19.00

– The Invention of Lying (2009)
Yönetmen: Ricky Gervais, Matthew Robinson
Tarih: 31 Ocak 2016,
Saat: 17.00-21.00

Not: Şubat ayı film programı Ocak ayı içerisinde duyurulacaktır.
Detaylı Bilgi ve Kayıt: **akademi.dusunbil.com** adresinde...



III. Zihin Sempozyumu
TEMA: DELİLİK

Tarih: 27-28 Şubat 2016
Yer: Hacettepe Üniversitesi Sıhhıye Kampüsü – Ankara

Sempozyuma **akademi.dusunbil.com** adresinde kayıt yapabilirsiniz.
Katılım belgesi verilecektir...



Libido Dergisi Queer Özel Sayısı
D&R Mağazalarında ve Seçkin Kitabevlerinde

Libido Dergisi Sayı 18 ile okurlarıyla buluşmaya devam ediyor. Dergiyi D&R mağazalarında ve seçkin kitabevlerinde bulabilirsiniz. Ayrıca dergiye ve eski sayılarına internetten de ulaşabilirsiniz: ***kitap.dusunbil.com***

İÇİNDEKİLER

Cinsel Kimlik'ten Queer'e Toplumsal Cinsiyetin Yapısı Üzerine Lacanyen Bir Deneme
Olcay Yılmaz

Lacan ve Hommosexuelle
Yazan: Ellie Ragland
Çeviren: Cemre Topcu

Lacan Gökkuşağı
Yazan: Chase Dimock
Çeviren: Özge Kocakula

Queer Teorisi ve Psikanalizde "Dişi Eşcinselliği"
Yazan: Anne Worthington
Çeviren: İmran Samancı

Psikanaliz ve Bilim
Eric Laurent
Çeviren: Barış Solmaz

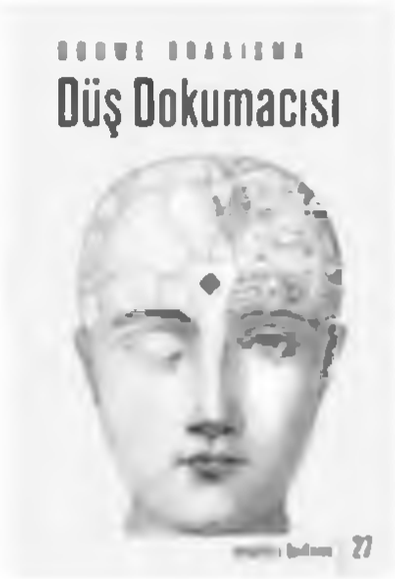
Freudyenizm ve Marksizm Hakkında Mektupların Değiş Tokuşu -I
Allen Whyte
Çeviren: Ayşe Kalav

Felsefede Irkçılık, Cinsiyetçilik ve Hegemonya
Abdullah Şevki

Schopenhauer'da Acı, Mutluluk ve İnsan Doğası
Mehmet Ali Kangotan

BİZE GELEN KİTAPLAR

Dergi-Kitap Gönderim Adresi: Yenişehir Postanesi PK: 38 Ankara



Düş Dokumacısı
Yazar: Douwe Draaisma
Çevirmen: Türkay Yalnız
Yayınevi : Metis Yayıncılık

Douwe Draaisma'nın kitabı yazma süreci, bir arkadaşının ricası üzerine körlerin düş yaşamı hakkında araştırma yapmasıyla başlamış. "Doğuştan körlerin düşlerinde görsel imgeler bulunmaz, peki ama o zaman ne olur düşlerinde? O boşluk sesler, kokular ve dokunma izlenimleriyle mi doldurulur? Görüntüsüz düşe gene de düş denebilir mi?"

Bu sorular kısa zamanda beraberinde başka soruları da getirmiş elbette: "Düşteki görüntüler gerçekte 'bir tür film gibi' deneyimleniyorsa, neden onca insan düşlerini siyahbeyaz mı, renkli mi gördükleri sorusunu cevaplamayı çok zor bulur? Düş görürken insan düş gördüğünü fark edebilir mi? ... Erotik düşler, en derinlerde yatan cinsel arzuların mı ifadesidir? Kâbuslardaki korku niçin insanın hareket edememesi hissiyle ilintilidir? Uçma düşleri neden her zaman hoş duygular bırakır görende? ... Ve elbette soruların en zoru: Bir anlamı var mıdır düşlerin?"

Kimi zaman hatırlamasak da hemen herkesin düş gördüğünü göz önüne alırsak, hepimizin bir noktada merak etmiş olabileceği sorular bunlar. Draaisma ise her zamanki hoş sohbet üslubuyla, bilimsel bulguları ilginç anekdotlarla harmanlayarak ele alıyor bu ve benzeri konuları.



Yıldızlardan Ebediyete
Astronomiyi Temel Alan Bir Varsayım
Yazar: Louis - Auguste Blanqui
Çevirmen: Cemal Yardımcı
Hazırlayan: Tuncay Birkan
Yayınevi : Metis Yayıncılık

Blanqui'nin 1872'de Taureau Kalesi hapishanesinde kaleme aldığı Yıldızlardan Ebediyete, 19. yüzyılda bilimle yakinen ilgilendiklerini bildiğimiz sosyalist ve anarşist düşünürlerin oluşturduğu geleneğin en şaşırtıcı halkalarından biri. 1930'lu yılların ortalarında Benjamin ve Borges'in ayrı ayrı keşfetmesine kadar unutulmuş olan bu metinde, devrinin bilimsel bulgularını bir araya getirerek son derece özgün bir tür "paralel evren" ve "ebedi dönüş" kuramı geliştiriyor Blanqui.

Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde yaptığı o müthiş tespitin bir kişide can bulmasıyla karşı karşıyayız: "Zihni hep yeni ve gittikçe artan bir hayranlık ve huşuyla dolduran iki şey var: Üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve içimdeki ahlak yasası." İçindeki ahlak yasasının basıncıyla devletin yasalarına karşı çıkarak devrimci olmuş birinin, üstelik de özgürlüğü devlet tarafından gasp edilmişken, göklerdeki yıldızlara dair yazmasında müthiş maneviyat telkin edici bir şeyler olduğuna inanıyor ve bu güzel kitabı kavranmasını ve bağlamsallaştırılmasını kolaylaştıracak metinlerle birlikte sunuyoruz.

DERGİ KAPAK KONUSU DUYURULARI

DÜŞÜNBİL DERGİSİ 2016 YILI KAPAK KONULARI

Düşünbil Sayı 53, (Mayıs - Haziran)
Kapak Konusu "Michel Foucault"
Makale Son Gönderim Tarihi:
1 Nisan 2016

Düşünbil Sayı 54, (Temmuz - Ağustos)
Kapak Konusu "Ludwig Wittgenstein"
Makale Son Gönderim Tarihi:
1 Haziran 2016

Düşünbil Sayı 55, (Eylül-Ekim)
Kapak Konusu "Martin Heidegger "
Makale Son Gönderim Tarihi:
1 Ağustos 2016

Düşünbil Sayı 56, (Kasım-Aralık)
Kapak Konusu "Georg Wilhelm Friedrich Hegel "
Makale Son Gönderim Tarihi:
1 Ekim 2016

LİBİDO DERGİSİ 2016 YILI KAPAK KONULARI

Libido Dergisi Sayı 20 (Nisan- Mayıs)
Kapak Konusu "Melanie Klein ve Nesne İlşkileri"
Makale Son Gönderim Tarihi: 1 Mart 2016

Libido Dergisi Sayı 21 (Haziran-Temmuz)
Kapak Konusu "Heinz Kohut ve Kendilik Psikolojisi"
Makale Son Gönderim Tarihi: 1 Mayıs 2016

Libido Dergisi Sayı 22 (Ağustos-Eylül)
Kapak Konusu "Erich Fromm ve Sevgi ve Şiddetin Kökeni"
Makale Son Gönderim Tarihi: 1 Temmuz 2016

Libido Dergisi Sayı 23 (Ekim-Kasım)
Kapak Konusu "Slavoj Žižek ve Felsefe"
Makale Son Gönderim Tarihi: 1 Eylül 2016

Libido Dergisi Sayı 24 (Aralık-Ocak)
Kapak Konusu "Anna Freud ve Freud Sonrası Psikanaliz"
Makale Son Gönderim Tarihi: 1 Kasım 2016