felsefelogos



yozlaşma

Sinan Özbek • Esnaf ahlakı
Betül Çotuksöken • Yozlaşma olarak yolsuzluk
Önay Sözer • Nostalji, çöküş ve yozlaşma
Harun Tepe • Etik bakış açısından yozlaşma
Jorg Nowak • Muhafazakarlık ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir tartışma: din ve Kapitalizmin bugünü üzerine düşünceler
Ayhan Çitil • Sahnenin unutuluşundan yozlaşmaya
Metin Bal • Modern Yozlaşma ve Romantik Kurtuluş: Rousseau ve Schiller
Thomas Geisen • Toplumsalın biçim değiştirmesi ve aidiyet ve dayanışma talebi-(post)-modern koşullar altında yozlaşmanın farklı yönleri
Ömer Naci Soykan • Kültürel yozlaşma

33-34
2007/2-3

FelsefeLogos Yayınları

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 10 • Sayı 33-34 • Eylül 2007
Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: felsefelogos@felsefelogos.com
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.felsefelogos.com & www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sinanozbek@felsefelogos.com&ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Doç Dr. Samet Bağçe (ODTÜ)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Alex Demirovic (Bassel Universität)
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Emekli)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Emekli)

Editoryal Sekreter: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@felsefelogos.com
Kapak Resmi: Wadim Meller
Baskı: İdil Matbaacılık
Davutpaşa Emintaş Kazım Dinçol Cad. No: 19-20 Zeytinburnu / İstanbul
Tel: 0212 674 66 78

***felsefelogos* hakemli yayındır.**
***The Philosopher's Index* tarafmfan listelenmektedir.**
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

İçindekiler

Sunu
Sinan Özbek • Esnaf ahlakı 7
Harun Tepe • Etik bakış açısından yozlaşma 17
Jorg Nowak • Muhafazakarlık ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir tartışma: din ve Kapitalizmin bugünü üzerine düşünceler 23
Betül Çotuksöken • Yozlaşma olarak yolsuzluk 35
Ayhan Çitil • Sahnenin unutuluşundan yozlaşmaya 41
Önay Sözer • Nostalji, çöküş ve yozlaşma 51
Ömer Naci Soykan • Kültürel yozlaşma 59
Thomas Geisen • Toplumsalın biçim değiştirmesi ve aidiyet ve dayanışma talebi-(post)-modern koşullar altında yozlaşmanın farklı yönleri 67
Atilla Erdemli • Profanlaşma 73
Metin Toprak • Nietzsche'nin "décadence" düşüncesi 83
Metin Bal • Modern Yozlaşma ve Romantik Kurtuluş: Rousseau ve Schiller 95
Erkan Tüzün • Yozlaşmaya karşı kuçuradi simülakrumu 107
Çiler Dursun • Haklar haberciliğinin doğası ve olanağı 129
Hamdi Bravo • John locke felsefesinde mülkiyet hakkının kökeni 141
Erol Kuyurtar • Ötanazi üzerine kısa bir tartışma 155
Işıl Bayar Bravo • Edmund Husserl'in fenomenolojisi 163
Rabia Sağlam • bir sivil itaatsizlik örneği olarak vicdani ret 183
Alper Yavuz • Bergson'un "Metafiziğe Giriş" Adlı Yazısı Üstüne Bir İnceleme 199
Kitap/eleştirisi • 207
Özetler / Abstracts • 211

Sunu

Yozlaşma her ağza pelesenk oldu. Sokakları dolduran şiddet, artan uyuşturucu bağımlığı, fuhuş, medyanın seviyesizliği, yazılı basının magazinleşmesi, siyasetin seviye kaybı... Bütün bunlar karşısında düşünme çabası içindeki her birey aynı sözü tekrarlıyor: "Türkiye'de yozlaşma aldı başını gidiyor." Bu kanı sadece gazete sayfalarında, yorum programlarında karşımıza çıkmıyor, önemli akademisyenlerimiz de aynı düşünceyi ifade ediyor. Kuşkusuz bu felsefenin seyirci kalmayacağı bir durumdur. Bir başka ifadeyle felsefenin tam da kollarını sıvazlayıp görüş belirtmesi gereken bir durumdur. Felsefe bu durumda susarsa ya da konuşma yeteneğini gösteremezse sorunun ele alınışı da magazin haline gelir. İşte bu düşünceyle önce Kocaeli Üniversitesi'nde yozlaşmayı tartışan bir konferans düzenledik. Oradaki tartışmalardan seçtiğimiz makalelere yenilerini ekleyerek bu sayımızı yozlaşma konusuna ayırmayı uygun gördük.

***

Geçen sayımızda Felsefelogos Yayınları olarak sadece felsefe ve sosyal bilim alanında hazırlanmış nitelikli kitapları basacağımızı duyurmuştum. Çıkardığımız ilk kitap Alex Demirovic'in "Toplum ve Eleştiri" adlı çalışması ilgiyle karşılandı. İkinci kitabımız Wolfgang Fritz Haug'un "Meta Estetiği" başlıklı artık bir klasiğe dönmüş eseri olacak. İlgiyle karşılanacağından emin olduğum bu eserin, bizim felsefe etkinliğimize yeni düşünme olanakları getireceğine, felsefecilerimiz için tartışma alanları açacağına inanıyorum.

S.Ö.

Türkiye'de belirleyici ahlak: esnaf ahlakı

Sinan Özbek

Uzun bir zamandır Türkiyeli aydınlar bir ahlaki çöküntünün yaşandığından dert yanıyor. Medyanın düzeysizliği, toplumun her alanına sinmiş rüşvet, adam kayırmacılık, okullara kadar inmiş şiddet, çeteleşme, üç beş kuruş için işlenen cinayetler, uyuşturucu bağımlısı gençlik, kadınlara yönelik şiddet. Başka cinsel tercihlerin yaşanmasına yönelen saldırılar ve paradoksal bir şekilde bu tercihlerin yaşanma isteğini ahlaksal yozlaşma diye ele alan aydınlar. Vergi kaçıran serbest meslek erbabı. Ahlaksal yozlaşma listemize, çevreyi ve o çevrede yaşayan insanları kârını artırmak için göz göre zehirlemeden çekinmeyen sanayiciler de ekleniyor. Bu listeyi daha çarpıcı örneklerle genişletmek mümkün.

MUTLAK AHLAK İLKELERİ VAR MI

Bu tabloya bakarak ahlaksal bir yozlaşmanın toplumun hemen her hücresine sindiğini ileri sürmek mümkün görünüyor. Acaba böyle mi? Bu noktada Ross Poole'nin bir uyarısını hatırlıyorum. Şöyle diyor Poole, "*Daha önceki ilerleme öykülerinden kuşkulanmayı öğrendiğimiz gibi, düşüş öykülerinden de kuşkulanmalıyız. Düşüş ve ilerleme öyküleri, birbirinin tersi değerlerden hareketle aynı öyküyü anlatır*".[1] Ben de bu kuşkuyu ahlaksal çöküş saptamasına taşıyorum. Sanıyorum ahlaksal yozlaşma ifadesiyle, varsaydığımız ahlak ilkelerinden uzaklaşma, bu ilkelere uymama anlatılıyor. Durum buysa bu varsayılan ve kendinden uzaklaşmakla ahlaksal bir yozlaşma içine düştüğümüz söylenen ahlaksal ilkelerin ne oldu-

1. Roos Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 12.

ğunu tartışmak gerekir. Mutlak ve kesin olan ahlak ilkeleri var mıdır? Varsa bu ilkeler nereden kaynaklanır? Bu sorular kuşkusuz hiç de yeni değil.

Marx, *Yahudi Sorunu* adlı çalışmasında Bruno Bauer'in görüşleriyle tartışsa da aslında temel olarak Bauer'den hareketle idealist felsefe geleneğiyle hesaplaşmaktadır. Marx, dinin bir asli unsur, temel olmadığını dünyevi bir sınırlılık olduğunu düşünüyor. Soruna böyle baktığı için de özgür vatandaşların dine saplanıp kalmalarını, insanların genel saplantılarının bir sonucu olarak değerlendiriyor. Bu durumda insanların sınırlılıklarını yok etmek için, insanların dini saplantılarını ortadan kaldırmayı düşünmek bir anlam taşımaz. Marx şöyle devam ediyor: "*Biz, insanların dünyevi meselelerini, teolojik meseleler olarak görmüyoruz. Tersine teolojik meseleleri dünyevi meseleler olarak görüyoruz. Tarih şimdiye kadar, hep kör inançlarla yorumlandı; biz kör inançları tarihle yorumluyoruz*".[2] Bu yaklaşım daha sonra toplumda bezirganlığa imkân veren şartların ortadan kaldırılmasının, toplumun düzelmesine ve bezirganlığı temsil eden şeyinde ortadan kalkmasına yol açacağı şeklinde ifade buluyor.[3] Burada beni ilgilendiren kavrayış ve yöntem sorunudur. Marx'ın bu yaklaşımını ahlaka ilişkin sorunları tartışmak için alıyorum. Yukarıdaki alıntıyı şöyle değiştiriyorum: *Biz insanların dünyevi sorunlarını ahlaki sorunlar olarak görmüyoruz. Tersine ahlaki sorunları dünyevi sorunlar olarak görüyoruz.*

Bu düşünceyi pekiştirecek görüşleri devşirmek için Engels'in Dühring'le yaptığı tartışmaya dönüyorum: Engels, Dühring'in adalet ve ahlak hakkındaki fikirlerinin bütün dünyalar ve bütün zamanlar için geçerli olduğunu ileri sürmesine şiddetle karşı çıkıyor. Dühring özetle şöyle diyor (Engels'ten aktarıyorum): "*Ahlak dünyası tıpkı evrensel bilgi dünyası gibi kendi sürekli ilkeleri ve kendi yalın öğelerine sahiptir*".[4] Engels, tartışmaya başlarken öncelikle bilgi alanında "*mutlak ve ölümsüz doğruların*" olup olmadığını tartışarak başlıyor. Bilgi alanını üç alana bölerek ele almayı bir yöntem olarak benimsiyor.

· Birincisi cansız doğayı kendine konu edinen ve matematik olarak işlemeye elverişli bütün bilimlerin alanıdır: Matematik, astronomi mekanik, fizik, kimya bu başlıkta değerlendirilecek bilim dallarıdır. İddialı konuşmalardan hoşlanılıyorsa bu bilimlerin bazı sonuçlarının mutlak doğrular olduğu söylenebilir. Ama bu son çözümlemededir ve bu bilim dallarının bütün sonuçları için uygulanamaz. Zaten matematik de değişken büyüklükler tartışmasını başlatarak, mutlak doğrular, kesin bilgi çağına bir anlamda elveda denmesini getirdi.

· İkincisi canlı organizmaları irdeleyen bilimlerdir: Bu alanda da karşılıklı ilişkiler ve nedenselliklerin çeşitliliği çözüldüğü sanılan konuda dahi sürekli olarak yeni sorunun ortaya çıkmasını getirir. Engels'e göre bu alanda kesin ve mutlak doğru arayanlar bütün insanlar ölümlüdür gibi sığ önermelerle yetinmek zorunda kalırlar.

---

2. Karl Marx, *Yahudi Meselesi*, çev. Niyazi Berkes (Ankara: Sol Yayınları, 1968), 18.
3. A.g.e, 45.
4. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 1975), 164.

Üçüncüsü tarihsel bilimler denebilecek alandır: Bu alan insanların yaşama koşullarını, toplumsal ilişkileri, hukuk ve devlet biçimlerini felsefeden, dinden, sanattan meydana gelen *üstyapıları* ile birlikte inceler. İşte mutlak ve ölümsüz doğrular beklenti ve düşüncesi bu alanda çok daha sıkışmış durumdadır. Bu alanın bilgisinin temel olarak göreli olduğu söylenebilir.

Engels, asıl olarak bu alanda ölümsüz ve kesin doğrulukların olamayacağını ortaya koyar. Ama şaşırtıcı olan, mutlak ve kesin bilgi iddialarının daha çok bu alanda boy göstermesidir. Bu ölümsüz doğruluklar iddiası, ölümsüz bir ahlak ölümsüz bir adalet tespitine kadar genişliyor. Engels, bilimsel çalışmaların yanlışlık ve doğruluk gibi ahlaksal kavramlardan özenle uzak durduğunu ama kendini egemen düşünceleri kabul ettirmeyi isteyen felsefelerin bu kavramlara sıklıkla başvurduğunu hatırlatıyor. Kuşkusuz tarih boyunca halktan halka bir dönemden diğer döneme iyi ve kötü hakkındaki düşünceler büyük bir farklılık gösterir ve bazen birbiriyle çelişir. Engels iyi ve kötünün aynı şey olarak görülmesinin ahlakın sonu olacağını belirtiyor ama sorunun bu kadar yalın olmadığını da hemen ekliyor. Sorun bu kadar yalın değildir, çünkü iyi ve kötünün ne olduğu hakkında bir ortak yargı yoktur aksine yoğun bir tartışma vardır.

Bu tartışmayı takip etmek bizi Engels'in ahlak anlayışına ilişkin temel düşüncelerine vardırıyor. Engels yaşadığı dönemde üç ahlak anlayışının varolduğunu söylüyor. Bunlar i) Hıristiyan feodal ahlak, ii) modern burjuva ahlakı ve iii) proleter ahlakı. Yine Engels'e göre bu üç ahlak teorisinin üçü de geçerlidir. Ama bunların hangisi gerçek ahlaktır diye sorduğumuzda alacağımız cevap kesin ve mutlak anlamda hiçbiri olacaktır. Ama gelecek vaat eden ahlak geleceği temsil eden proleter ahlakıdır diyor Engels. Engels'in bu ahlak sınıflamasını tartışmanın dışında tutarak dikkatimi Engels'in ahlakla yaşama koşulları arasında kurduğu bağda yoğunlaştırıyorum.

Engels'in düşüncesindeki özsel farklılık tam da bu noktada kendini gösteriyor. O ahlakın sınıfsal olarak belirlendiğini savunuyor. Modern toplumun üç sınıfı feodal soyluluk, burjuvazi ve proletarya kendilerine has ahlaklara sahiptir. Bundan çıkarılacak sonuç; "*insanların, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun, ahlak anlayışlarını, son çözümlemede, sınıf durumlarının üzerinde dayandığı pratik ilişkilerden –içinde üretim ve değişimde bulundukları iktisadi ilişkilerden aldıkları sonucunu çıkarabiliriz*".[5] Ancak bu noktada sorulacak bir soru var, yukarıda anılan üç ahlakın ortak sahip oldukları ilkeler yok mu? Kuşkusuz evet. Şimdi bu aşamada da bu ortak noktaların değişmeden kalan ahlak olup olmadığı sorulmalıdır. Engels şöyle cevaplıyor: Bu ahlak teorileri aynı evrimin üç ayrı aşamasını temsil eder, dolayısıyla ortak bir arka planı paylaşırlar ve bunun zorunlu sonucu olarak da birçok ortak öğeye sahip olurlar. İktisadi gelişmelerin benzer aşamalarında, ahlak teorilerinin zorunlulukla aynı amaçları gütmeleri gerekir. Engels'in örneği; *hırsızlık*. Özel mülkiyetin hüküm sürdüğü her toplumda "*çalmayacaksın*" buyruğunun ortaklaşa olması gerekir. Ama bu "*çalmayacaksın*" buyruğunun ölümsüz bir ahlak buyruğu olduğu anlamına gelmez. Hırsızlığı gerektiren her şeyin ortadan kaldırıldığı bir toplumda "*çalmayacaksın*" buyruğunu bir ahlaksal ilke olarak ortaya atmak saçmalık olur.

5. A.g.e, 176.

Bu yaklaşımın sonucu, tarihin ve ulusal farklılıkların üzerinde bulunan ilkeler olduğu iddiasıyla herhangi bir ahlak dogmasının, ölümsüz, kesin ve değişmez bir ahlak yasası olarak ileri sürülmesini kesinlikle kabul etmemektir. Bu aynı zamanda bilinen bütün ahlak teorilerinin, son tahlilde, kendi dönemlerinin iktisadi yapısının bir ürünüdür. Engels bu aşamada ahlaka ilişkin temel tezini dile getiriyor: Nasıl ki şimdiye kadar toplum sınıf karşıtlıkları içinde gelişmiş bulunuyorsa, ahlak da her zaman sınıf ahlakı olmuştur. Bütün bunlara Engels'in sınıf karşıtlıklarının aşılmasıyla bu karşıtlığın anısı üzerinde kurulacak bir ahlakın gerçekten insani bir ahlak olabileceğini de ekliyor (Burada insani ahlak belirlemesi kuşkusuz çok şey anlatmıyor ve geliştirilmeyi bekliyor).

Dikkat edilirse Engels sadece genel geçer ahlak ilkelerinin varlığını reddetmekle kalmıyor bunları iktisadi ilişkiler üzerinden sınıfsal bir bağla anlatıyor. Troçki de Engels'in bu yaklaşımını kabul edip soruyor: "*Yine de, bütün insanlık gelişiminin oluşturduğu sağlam ve toplumsal yaşam için gerekli temel ahlak ilkeleri yok mu? Mutlaka var, ama etkinliği çok oynak ve sınırlı*"[6] Bunu nasıl anlamalıyız? Koşuların normal olduğu durumlarda yine "*normal*" insan buyruklara uyuyor. Örneğin "*öldürmeyeceksin*!" buyruğu meşru müdafaa dediğimiz olağan dışı koşullarda anlamını yitiriyor. Burada buyruk işlemiyor. Bunun tersi bir durumda cinayet işleyen de devlet kararıyla ölüme gönderilebiliyor. Bu anlamda çıkarların karşıtlığı adaleti ve meşru müdafaayı zorunlu hale getiriyor. "*Öldürmeyeceksin*!" buyruğunu devlet açısından ele alırsak savaş dönemlerinde tam ters bir buyruğa dönüştüğünü görürüz. Bu durumda da ahlakın genel kabul gördüğü iddia edilen kurallarının da zor özelliği taşıdığını, değişken ve kendine özgü olduğunu söylemek gerekecek. Ancak bu kurallar toplum içinde yaşayan insanın, bireysel davranışlarında genel normlara bağlı olduğunu ifade ediyor. Bu anlamda Kant'ın *kategorik imperatif*'i bu normların en yüksek genellemesi. Ancak Troçki'nin de ifade ettiği gibi bu buyruk ne koşulsuzdur ne de somut bir şey ifade eder.

I) TÜRKİYE'DE AHLAKIN SINIFSAL ŞEKİLLENİŞİ

Ahlakın mutlak ve ölümsüz ilkeleri olmadığını belirledikten sonra tekrar Türkiye'ye dönmek istiyorum. Türkiye'de yukarıda Engels'ten aktardığım türden bir ahlak listesi çıkarmak mümkündür. Müslüman bir feodal ahlaktan bunun yanında modern bir burjuva ahlakından ve bir proleter ahlakından söz edilebilir. Ancak ben Türkiye'de belirleyici olan ahlakın nasıl bir ahlak, hangi ahlak olduğu sorgulamasını iki farklı olguyu dikkate alarak yapmayı denemek istiyorum. Bu olgulardan ilki Türkiye'de nüfusun iş alanlarındaki dağılımıdır. Bu dağılıma bakarak ahlak hakkında yeni bir tasnifin yapılıp yapılamayacağına sorgulamak istiyorum. İkinci olguysa Türkiye'de kapitalist ekonominin piyasa oluşturma tarzıdır. Burada da piyasa oluşturma tarzının ve bu tarzla kurulan piyasanın ahlakının şekillenmesinde nasıl bir etki yaratığını açıklamaya çalışacağım.

2004 yılı sayımına göre Türkiye'de 70 milyon 556 bin insan yaşıyor. Bu insanların 21 milyon 791 bini çalışan nüfus. 2001'den beri çalışan nüfus oranında

---

6. Leon Troçki, *Onların Ahlakı Bizim Ahlakımız*, çev. Sertaç Canpolat (İstanbul: Özne Yayınları, 2000), 17.

kayda değer bir farklılaşma yok. Bu çalışan sayısında 16 milyon 23 bini erkeklerden, 5 milyon 768 bini ise kadınlardan oluşuyor. Çalışan erkeklerin 3 milyon 676 bini nitelikli tarım, hayvancılık, ormancılık ve su ürünleri alanında toplanıyor ve toplam çalışan erkek nüfusunun %23'ünü oluşturuyor. Çalışan kadınların 2 milyon 774 bini çalışan erkeklerle aynı alanda toplanıyor. Yani çalışan kadınların %48'i nitelikli tarım, hayvancılık, avcılık, ormancılık ve su ürünleri alanında toplanıyor. Erkeklerin ikinci yoğunlukla çalıştıkları alan da sanatkârlıkla ilgili ve tüm çalışan erkeklere oranı %16. Kadınların ikinci yoğunlaştıkları alan da nitelik gerektirmeyen işler. Bu alanda çalışan kadınların tüm çalışan kadınlara oranı %14. Nitelikli tarım, hayvancılık, avcılık, ormancılık ve su ürünleri alanında çalışanların toplam çalışan nüfusa oranı %30.

Bu genel tablonun yanı sıra üç alanı da aktarmanın faydalı olacağını düşünüyorum. Erkeklerde madencilik ve taşocaklarında 103 bin, imalat sanayinde 3 milyon 21 bin kişi çalışıyor. Ulaştırma, haberleşme ve depolama da önemli bir başlık. Burada da 1 milyon 38 bin insan çalışıyor. Kadınlarda ise madencilik ve taşocağı çok yoğunluk olan bir alan kuşkusuz değil. Buna rağmen imalat sanayide 779 bin kişi çalışıyor. Ulaştırma, haberleşme ve depolamada sadece 62 bin kişi çalışıyor. Kadınların ikinci büyük iş alanı sosyal hizmetler ve kişisel hizmetler alanı. Bu alanda 877 bin kadın çalışıyor. Bu çalışan nüfus dağılımlarına bakarak klasik anlamda bir proleter nüfus birikiminin ciddi anlamda olmadığı ileri sürülebilir. Ayrıca çalışan erkek nüfusun 3 milyon 677 bini toptan ve perakende ticaret, lokanta ve otellerde yer alıyor. Bu alanda çalışan kadın sayısı 502 bin. Burası çalışan kadınların üçüncü büyük çalışma alanı.

Yine 2004 sayımına göre 49 milyon 906 bin kişi 15 yaşının üzerinde yani 20 milyon civarında bir nüfus 15 yaşın altında. Burada muhakkak işarete edilmesi gereken bir nüfus kesimi de 18 milyon 763 bin işgücüne dâhil olmayan kadından 13 milyon 301 binini ev kadınlarının oluşturması.

Bir başka çarpıcı istatistik de 2000 yılı itibariyle Esnaf ve Sanatkârlar Siciline kayıtlı işletmelerin 3,5 milyonu aşmış olmasıdır. Sicile kayıtlı olmayanlarla birlikte bu sayının 4 milyonun üzerinde olduğu bildiriliyor. Burada dikkate değer bir nokta var: 2002 yılında yapılan sanayi geçici iş yeri sayım sonuçlarına göre 1.720.598 girişimin, %94,4'ü mikro ölçeklidir. Yani 1 ile 9 arası bir çalışana sahiptir. Aynı sayım sonuçlarına göre bu girişimlerin, 10 ile 49 işçi çalıştıran işletmeler %3,1'ini, 50 ile 150 arası işçi çalıştıran işletmeler %0,4'ünü, 151 ile 250 arası işçi çalıştıran işletmeler %0,08'ini ve 251'den fazla sayıda işçi, çalıştıran işletmeler de %0,11'ini oluşturmaktadır. Bu işletmelerin %46,19'la en büyük dilimini ticaret alanında faaliyet oluşturmaktadır. İmalat sektörünün oranıysa sadece %14,35'tir. Çok daha çarpıcı bir olaysa esnaf ve sanatkârların iş yerlerinde bir istikrarın (stabilizasyon) olmamasıdır. Sadece 2005 yılında Esnaf ve Sanatkârlar Sicil Gazetesi'nde yayımlanan ilanlara bakarak dükkân açıp kapamada yoğun bir hareketlilik olduğunu saptamak mümkün. Buna göre 2005 yılında 196.494 tescil, 42.221 tadil ve 282.600 terkin var.

Şimdi bütün bu sayıları ahlak tartışması açısından yorumlamayı deneyeceğim. Türkiye'de topluma nüfuz etmiş, kısmen belirleyici olma aşamasına gelmiş bir proleter ahlakından söz edemeyeceğimiz gibi bunu başarmış bir burjuva ahlakından da söz etmek mümkün görünmüyor. Kuşkusuz ki bir ahlakın egemen ahlak olması için sayısal yoğunluk tek anlamlı ölçek değildir. Bu toplumsal katmanın kurum ve örgütleriyle toplumda yer alması gerekir. Zaten toplumsal örgütlenmele-

rin yaygınlık kazanması da toplumun bir gelişim aşamasına denk düşer. Bu örgütler içinde toplanan insanlar ancak bir şekilde davranmanın alışkanlıklarını edinebilirler. Türkiye'de gelişmemiş olmamasından çok dert yanılan sivil toplum örgütleri de tam da bunu sağladıkları için özel bir anlam taşırlar. Türkiye'deki nüfusun iş alanlarına dağılımına bakarak esnafın ve el sanatlarıyla uğraşan kesimin ve ev kadınlarının toplumda kendini daha çok hissettiren ahlaksal normlarını belirlediğini düşünme eğilimindeyim. Bu istatistiklerde benim açımdan en çarpıcı olan, çalışan nüfusun nerdeyse beşte birinin esnaf olması. Bu durumda işçi olarak çalışan insanların da önemli bir yoğunluğu esnafın denetiminde çalışıyor. Esnafın denetiminde sınırlı sayılarda bir araya gelmiş işçilerin bir sınıf bilinci geliştirmesi olağan üstü zordur. Bu işçilerin %94,4 oranıyla ezici çoğunluğunun mikro ölçekli (1 ile 9 arasında işçi çalıştıranlar) işletmelerde çalıştığı akılda tutulursa, sınıf bilinci oluşturmadaki zorluk daha bir netlik kazanır. Bu olgu dahi Türkiye'deki küçük esnaf sayısının, üyesi olmak istediğimiz Avrupa Birliği ülkelerinden kat be kat fazla olduğunu gösterir. Bu kesimin temel özelliği hiçbir şey üretmiyor olmasıdır.

Esnaflar önemli oranda yaratıcı üretken etkinlikte bulunmayan bir kesimdir. Yaratıcı üretken etkinliği olmayan insanların varoluşunu idame ettirmesi de çoğu zaman küçük hesaplarla ilgilidir. Küçük esnaf başlığı altında topladığım bu kesimin temel ilkesi en ucuza ele geçirmek ve en pahalıya satmaktır. Ticaretle uğraşanların "*alırken kazanmak*" şeklinde ifade ettikleri kuralı hatırlayalım. İlginç bir şekilde sayıları 13 milyonu aşan ev kadını da aynı ilkeyle yaşıyor. Soruna böyle bakınca ev kadınları kategorisi ile küçük esnaf kategorisi birleşiyor. Ev kadınlarının ezici çoğunluğu sınırlı bir parayla ev ekonomisini yönetmeye çalışıyor. Bu koşullar insanı onursuz bir yaşama zorluyor. Soruna böyle bakınca TV yarışma programlarında bir hediye için yalvaran, bir halı için takla atan zavallı kadınları anlamak mümkün. Söz konusu TV programlarının düzeyi ve çok izleniyor olması da bu noktada anlaşılır hale geliyor. Medya bu anlamda seviyeyi düşürmüyor, seviyeye uygun program yapıyor. Hiç kuşkusuz yaşamı küçük hesaplar üzerinden giden bu kesim, kendine uygun bir düşünce yapısının giderek ahlakın şekillenmesini yaratıyor.

AHİLİK YALANLAYAN BİR ÖRNEK OLABİLİR Mİ

Benim bu yaklaşımıma ülkemiz tarihine bakarak bir örnekle itiraz edilebilir. Esnafların sadece iş zamanını değil bütün hayatını ahlaksal ilkelerle sıkıca belirleyen Ahilik kurumunun tespitlerimin tersi bir duruma işaret ettiği söylenebilir. Bilindiği gibi Ahilik 13. yüzyılın ilk yarısından başlayıp 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar süren bir kuruluştur. Ahilik Anadolu'da, Kırım'da ve Balkanlar'da yaşayan Türk halkın sanat ve meslek alanında yetişmelerini ve ahlaki açıdan gelişmelerini hedefleyen bir kuruluş. Ahilik mensuplarına birçok ahlak ilkesine uymayı zorunlu kılıyor. Tevrat'ın on emrini nerdeyse içeriyor ve ticarete de kurallar koyuyor. Örneğin, "*kimseyi kandırma, yanlış ölçme eksik tartma*" gibi. Bir de bunun yanında ticaret etkinliğini geriletecek nitelikte kurallar var. Örnekliyorum: "*Dünya malına tamah etme, kanaatkâr ol, kendin muhtaç iken bile başkalarına verebilecek kadar cömert ol...*" Bu durumu açıklamak da çok zor değil. Ahilik ilkin Anadolu'ya göç eden Türkmen toplulukların içindeki zanaatkârların iş bulabilmesini, bunların

yerli Bizanslı zanaatkârlarla rekabet edebilmesini sağlamak ihtiyacı üzerinde şekilleniyor. Bu aynı zamanda göçmen bir halkın yeni yurt edinme ve yerleşik hayata geçme çabası. Sonradan gelenlerin bir tutunma mücadelesi verdiği ve bunun dayanışma örgütleri üzerinden sürdüğü bilinen bir durumdur. Bu tutunma çabası aynı zamanda Ahilerin saldırılarda devletin silahlı güçlerinin yanında savunma görevi üstlenen bir yapıda örgütlenmesini de sağlamıştır. Öte yanda Ahiliğin varlığını sürdürdüğü yıllarda el emeğine dayanan atölye tipi bir üretim söz konusudur. Bir anlamda ustalık gerektiren yaratıcı etkinlik vardır. Ahiliğin temel yönelimi göçle gelmiş bir halkın tutunabilmesi ve yerli Bizanslı meslektaşlarla rekabet edebilmektir. Bu sadece iyi mal üretmekle sağlanamaz başka niteliklerin de devrede olmasını gerektirir. Dolayısıyla Ahilik örneği benim savunduğum tezleri zayıflatmaz aksine güçlendiren iyi bir örnektir. Burada da ahlak somut ilişkilerin etkisiyle şekillenmiştir.

II- PİYASA YARATMANIN AHLAK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Ayşe Buğra, regülasyon yaklaşımının gelişmekte olan ülkelerdeki kimi çözümlemelerinde tüketim faaliyetine farklı bir açıdan yaklaşıldığını hatırlatıyor. Bu çözümlemelerde çevredeki ve merkezdeki farka işaret edildiğini ve bir ayrım yapmak için "çevreye özgü (periferik) Fordizm" kavramının kullanıldığını vurguluyor. Buğra, M. L. Harrison ve M. Lee'ye dayanarak merkezdeki Fordizmde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sanayileşmiş Batılı ülkelerde ortaya çıkan gelişmelerden birine, hane halkının tüketiminin düzenlenmesinde devletin oynadığı yaşamsal role dikkat çekiyor. Yine Buğra, A. Lipietz'in Fordizmin tarihsel ve kuramsal açıdan birbirine bağlantılı iki olguya işaret ettiği tespitini hatırlatıyor. Bunlardan "Birincisi, ayrı bir üretim örgütlenmesi gerektiren bir birikim tarzına; ikincisi, uygun bir kuramsal bağlam içinde, tüketimi, sanayi üretimi alanındaki durmadan artan üretkenliğe uydurmaya çalışan bir düzenleme tarzına atıfta bulunmaktadır. Çevredeki Fordizm, yalnızca doğrudan üretici etkinliğinin doğasına özgü öğelerden dolayı değil, arzla talep arasında gerekli dengeyi sağlayan toplumsal düzenleme mekanizmalarının bulunmamasından ötürü de, merkezin sahip olduğu üretken gelişme potansiyelinden yoksundur".[7] Bu ifade, merkez ülkelerde ve çevre ülkelerde devletin sosyoekonomik rolünün farklılık gösterdiğini belirginleştirir. Merkez ülkelerde devlet, kitle tüketim piyasalarının oluşmasında vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Buna karşılık çevre ülkelerde bu görevi temel olarak üstlenmediği gibi yer yer de kitle tüketim piyasasının oluşmasında frenleyici unsur olmuştur.

Bu aşamada Karl Polanyi'nin, ilksel toplulukların ekonomik alışkanlıklarını etnografların aktardıklarına dayanarak açıkladığını hatırlamak gerekiyor. Bu topluluklarda "kazanç amacının yokluğu, ücret karşılığı çalışma ilkesinin yokluğu, çalışırken sarf edilen gayreti olabildiğince azaltma gayretinin yokluğu ve, özellikle, ekonomik amaçlar üzerine kurulu ayrı ve belirli bir kurumun yokluğu. O zaman, üretim ve dağıtımın düzeni nasıl sağlanıyor?"[8] ve Polanyi şöyle cevaplıyor: "Bu

7. Ayşe Buğra, *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 66.
8. Karl Polanyi, *Büyük Dönüşüm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 90.

soru, iktisatla ilk elden ilişkisi olmayan iki davranış ilkesiyle yanıtlanabilir: Bu ilkeler, *karşılıklılık* (reciprocity) ve *yeniden dağıtım* (redistribution)".[9] Bu alıntının arkasından Polanyi'nin söz konusu sosyoekonomik ilkeleri yalnızca küçük topluluklara ve ilkel yöntemlere özgü şeyler olarak görmediğini de eklemek gerekiyor.

İşte Buğra, bu arka plana dayanarak Türkiye'deki tüketici piyasasının oluşmasını irdeliyor. Buğra'nın örneği Arçelik firması. Bu örnekle netleşen Türkiye'de "karşılıklılık" ilişkisiyle kurulan bayi sistemiyle kitle tüketim piyasasının oluşturulması. Buğra'ya göre bayi sistemi, anonim bireyler arasındaki kişisel olmayan, formel değişim ilişkilerine uymayan ama güven ve sadakat temeline dayanmaktadır. Kasabalara kadar yayılan bu bayiler yöre halkının güvenilir bulduğu ve üretici firmaya sadık kalacağı düşünülen küçük esnaflardan oluşmaktadır.

Şimdi burada beni ilgilendiren bayi sitemi içindeki "karşılıklılığın" tam bir karşılıklı çıkar ilişkisi olduğudur. Yöresinin güvenini kazanmış küçük esnaf, bu güveni dayanıklı tüketim mallarının piyasaya rahat girmesi için üretici firmanın kullanımına sunuyor. Bir başka ifadeyle kendisine karşı oluşmuş güveni, üretici firmanın hizmetine sunuyor. Bu anlamıyla işbirlikçi bir davranış sergiliyor. Buna karşılık üretici firma, bayisi olmuş küçük esnafa verdiği payla yöresinin zengin esnafı olmasını sağlıyor. Büyük firmalara dönüşen bir kesim bayii saymasak, bayi sisteminin refah düzeyi daha yüksek ayrıcalıklı bir esnaf tabakası ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. Bu karşılıklı çıkar bağı, sadakat ve güven kavramı üzerinde yükseltilerek "biz bir aileyiz" retoriğiyle neredeyse simbiyotik bir ilişkiye dönüştürülüyor. Bayilerin grev ve kriz dönemlerinde üretici firmayla dayanışması bir sadakat gösterisi olarak okunamaz, aksine varlık nedeninin son derece akıllıca korunması girişimidir.

Üretici firmanın bayileriyle ilişkisini de katı kurallara bağlamadığı biliniyor. Bunun gibi bayiinin de müşteriyle ilişkisini genel geçer niteliği olan kurallara değil de kimi öznel değerlendirmelerle sürdürdüğünü düşünmenin önünde bir engel yok. Bunun somut anlamı Türkiye'de tüketim piyasasının oluşmasının herkesi bağlayan kurallar üzerinde biçimlenmediğidir. Sanayi ürünleri üzerinden yürüyen tüketim piyasasının kurallar üzerinde şekillenmemesi, zaten küçük esnafın bu özelliğiyle bilinen tüketim piyasa ilişkisiyle aynı gibi görünüyor. Bu kuralların oluşmamasın da toplumun bütün alanlarındaki öznel daha sert bir ifadeyle keyfi uygulamalarla ilişkilendirilmesi mümkün görünüyor. Tüketici piyasasının geleneksel küçük esnaf ilişkisinde olduğu gibi "karşılıklılık" üzerinden sürmesi alışverişte pazarlık yapmanın temellendiği nokta gibi görünüyor. Yine aynı ilişki, serbest piyasa ekonomisi denen uygulamanın, tutturduğuna satma şeklinde yorumlanmasını getiriyor.

Şimdi dikkat edilirse Türkiye'de piyasanın oluşmasında devletin düzenleyici bir unsur olmadığı net bir şekilde ortaya çıkar. Bunun pratik anlamı, tüketim piyasalarının herkes için genel geçer kurallara göre işlememesidir. Bu durumda "karşılıklılık" ilkesiyle oluşmuş tüketici piyasasının, toplumsal yaşamın her alanında yansımalara yol açacağını düşünmenin önünde bir engel yok. İnsanların içinde ilişki kurdukları piyasanın herkes için belirlenmiş kurallara dayanmaması ahlaki normların da oluşmasında bir engeldir. Türk toplumunun her işini biri üzerinden, bir ilişki bularak yapma eğilimi çoğumuzun gözlemleri arasındadır. Bunu bir başka şekilde ifade edersek, toplumsal ilişkilerin temel belirleyicisi "adamına göre muamele"

9. A.g.e.

olur. Bu ise bir adaletsizlik durumu yaratmakta, adalet duygusunun yaralanmasını ve dahası adalet duygusunun gelişmemesini getirmektedir. İşte bu koşuları ifade etmenin halk bilgeliğindeki karşılığı da "gemisini yürüten kaptandır" olur.

SONUÇ OLARAK

Günümüz esnafının temel motivasyonu hiç de Ahilerinkiyle bağdaşmaz. Şimdi esnafın asıl yönelimi en hızlı şekilde sermaye birikimi sağlamaktır. Anadolu esnafının bir kısmı küçük işletmelerinin üzerinden bir sermaye birikimi oluşturmayı başarmıştır. Anadolu kentlerinde yoğunlaşan nüfusun ihtiyaçlarını karşılayan ticari faaliyetler üzerinden zenginleşen bir kesim oluştu. Bunu sağlayan İstanbul sermayesinin ya da başka bir ifadeyle büyük burjuvazinin buraları tam pazar haline getirememesidir. Büyük sermaye, yukarıda belirtildiği gibi, Anadolu kentlerinde malını satmaya aracılık edecek temsilcilerle çalışmayı bir yöntem olarak seçmiştir. Bu temsilcilerin de yöre esnafı olduğu ve bunlardan bir kısmının giderek bir sermaye birikimi sağladığı ve üretime başladığı açıktır. Bu tam bir dönüşümdür ve esnafın sermaye biriktirmeye başlamasıdır. Sermaye birikimi sağlayan bu esnaf, yeni pazarlara yönelecek ve dahası rekabet edecek güce ulaşmıştır. Bu önemli oranda kısa süre içinde, özellikle seksenli yılların başından beri olagelen bir gelişmedir. Kuşkusuz klasik seyre bakarak bu esnafın da sınıfsal yapısının değişimine bağlı olarak dünyayı algılayışının, dünya görüşünün değişmesi beklenir. Ama şu anda olan sermaye birikimine sahip, üretime başlamış ancak düşünsel anlamda buna uygun dönüşümü yaşamamış bir sermayedar kesimin varlığıdır. Bu yeni kapitalist sınıfın dünya görüşü, esnaflık döneminin özellikleriyle ve feodal ahlak kırıntılarıyla doludur. Daha da önemlisi bu sermayenin büyük sermayeyle rekabetinde din unsuru önemli bir işlevle karşımıza çıkıyor. Din, buradaki dayanışma ilişkilerini ayakta tutan temel öğe olarak işlev yükleniyor. Çarpıcı olan bir nokta da büyük sermayeyle rekabetin sürüp gitmesinin, Anadolu sermayesinin birleştirici unsur olarak daha uzun vadede dine ihtiyaç duymasını getireceğidir. İslami özelliklere sahip Anadolu sermayesi ulusal pazarının dışına açılacak güce de gelmiştir. Uluslararası pazarda İstanbul sermayesinin önceden yerleştiği alanlar ki AB ülkeleri bunlar arasındadır, önemli oranda bu yeni sınıfın henüz giremediği alandır. Bu durum Anadolu sermayesinin Sovyetler Birliği'nden doğan yeni ülkelere ve önemli oranda Müslüman ülkeye yönelmesini getiriyor. Bu Müslüman ülkelerle ilişkide İslam dini bir kez daha işe yarıyor ve Anadolu sermayesinin bu ülkelere girmesini kolaylaştıran bir işlev üsleniyor. Örneğin İslami özellikleri belirgin olan Anadolu sermayesinin önemli temsilcilerinden Kayserili Boydak Holding'in ilk dış pazarı Suudi Arabistan, Mısır, Lübnan gibi Müslüman ülkeler. Anadolu'daki İslami sermayenin piyasa geliştirmesi Buğra'nın örnek olarak işlediği dayanıklı tüketim malları üreten Arçelik'e benzer bir tarzla işliyor. Örneğin mobilya sektöründeki İstikbal, Bellona, İpek firmaları bayiler zincirini kuruyor. Ama burada Arçelik'in bayilik verirken aradığı *sadakat* ve *güven* ölçütlerine bir yenisi ekleniyor: Dindar olma. Yine aynı firmalar tıpkı Arçelik'in yaptığı gibi kentleşme sürecinin yarattığı ihtiyaç mallarını üreterek piyasa geliştirme ilkesini sürdürüyor. Bu kez kentleşmenin yarattığı konutlarının mobilya ihtiyacını karşılayan bir üretim söz konusu oluyor.

Dinin "yeşil sermaye ya da İslami sermaye" kavramıyla anılan bu kesimin işçiyle ilişkisinde de önemli bir yer tutuğunu görüyoruz. Din artı değerin perdelen-

mesini sağlayan bir görevi de yerine getiriyor. Patronunun belirleyici özelliğini dindarlık olarak gören işçi, dindar patronunun yine dini gereği kul hakkı yemeyeceğini düşünüyor. Bu sermayenin ikinci kuşak temsilcileri de yurtdışında eğitim görse de klasik anlamda burjuva dünya görüşü geliştirmiyor dini inancı ön planda olan insanlar olarak şekilleniyorlar. Anadolu sermayesinin hem oluşmasında hem de yurtdışı da dâhil olmak üzere piyasa ilişkisinde İslam dini özsel bir rol üstleniyor. Bu, anlaşılır bir durum olmakla birlikte bir gerilim durumudur da. Üretim şeklini ve ilişkilerini klasik kapitalist tarzda sürdüren Anadolu sermayesi, buna denk düşen bir dünya görüşünü ifade etmeyip kendisinin her boyuttaki düşünsel ifadesini din üzerinden yapmayı seçiyor. Bu durum İslam dininin kapitalist ilişkilere uyumlu bir yorumunun yapılmasını zorluyor. İşte bu nokta "İslami Kalvinizm" kavramının anlam kazandığı noktadır. Kendi tinsel ve bu anlamda ahlaki şekillenmesini din ve esnaflık döneminin ilkeleriyle oluşturan, ifade eden bu yeni kapitalist sınıf, hiç kuşku yok ki dünya algısında esnaflarla aynı yerde duruyor. Bu yeni kapitalist sınıfın siyasi temsilcisi olan AKP de asıl kitle tabanını burada tanımlamaya çalıştığım esnafta buluyor* . AKP'nin önder kadrolarının önemli oranda bu yeni kapitalist sınıftan geldiği hatta başbakan dahil birçok milletvekilinin bayii olduğu hatırlanırsa, AKP'nin temsil ettiği dünya görüşünü esnaflarla ilişkilendirmek mümkün görünüyor. Olguya böyle bakınca örneğin, çocuğunun sünnet düğününde hediye toplamak için sandık yerleştiren sayın bakanı anlamak kolaylaşıyor.

Özetle yukarıda anlatılan esnaf ahlakının Türkiye'de belirleyici, egemen ahlak olduğunu ve ahlaksal yozlaşma olarak algılanan tablonun bu ahlakın kendisi olduğunu söylemek gerekiyor. Ne yazık ki esnafın sermaye birikimiyle sınıfsal dönüşüm yaşaması da en azından kısa vadede umutlu olmamızı getirmiyor. İslami nitelikleri belirgin olan Anadolu sermayesinde gözlediğimiz, esnaflık döneminin dünya görüşünü sürdürmekte çıkarı olan bir sermaye şekillenmesiyle karşı karşıya oluşumuzdur. Dünya düzeyindeki rekabet ve piyasa ilişkileri de bu kimliğin avantaj sağlamasını getirerek yine bu kimliğin pekişmesine, sağlamlaşmasına yol açıyor. Bu gelişmeler de yeni kapitalist sınıfın icraatlarıyla, ifadeleri arasındaki ahlaki gerilime yol açan bir uçurumun açılmasını getiriyor. Bu sermaye kesimi siyasal temsilcisini yaratacak ve bunu iktidara taşıyacak kadar yer etmiştir. Bu da tekrardan esnafa ait dünya görüşünün daha özel olarak da ahlakın iktidarın verdiği güvenle daha sakınımsız sergilenmesini getiriyor.

Kaynaklar

Buğra, Ayşe. *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
Engels, Friedrich. *Anti-Dühring*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 1975.
European Stability Initiative, İslami Kalvenistler, Berlin-Brussel-İstanbul, 2005.
Marx, Kari. *Yahudi Meselesi*. Çeviren Niyazi Berkes. Ankara: Sol Yayınları, 1968.
Peffer, R. G. *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet*. Çeviren Yavuz Alagon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
Polanyi, Karl. *Büyük Dönüşüm*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
Poole, Roos. *Ahlak ve Modernlik*. Translated by Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.
Troçki, Leon. *Onların Ahlakı Bizim Ahlakımız*. Çeviren Sertaç Canpolat. İstanbul: Özne Yayınları, 2000.
Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Ankara: Ayraç Yayınları, 2005.

* Bu makale bittikten sonra AKP tarafından yapılan bir anket parti yöneticilerinin büyük çoğunluğunun esnaf olduğunu gösterdi. Bu ankete göre parti teşkilat yöneticilerinin %26.4'ü esnaf, %11.4 serbest meslek, %8.7'si sanayici ve işletmeci, %6.5'i avukat.

Etik bakış açısından yozlaşma

Harun Tepe

I. KAVRAMSAL ÇÖZÜMLEME

"Yozlaşma" bir değer yargısı yüklemi; olumsuz bir nitelemeyi dillendiriyor. Olana, olan duruma ya da kişiye ilişkin olarak, ona bakanın olumsuz bir nitelemesi "yoz". Olanın olması gerekenden farklı olduğunu dile getiriyor bakan kişi. Kendisinin olanı "kötü", "olmaması", "kaçınılması", "giderilmesi" gereken bir durum olarak gördüğünün, bunun da ötesinde onu rahatsız ettiğinin bir açığa vurumudur bu ifade. Kişi bu durum ya da eyleme karşı tepkilidir. Onun farklı olmasını, değişmesini, değiştirilmesini istemektedir. Bu nedenle nitelemenin etikle ilgili bir yanı var; çünkü bir değerlendirmenin sonucu olarak verilen ve insanla ilgili olan bir yargıdır söz konusu olan. Bu değerlendirmenin neye göre yapıldığı, bu yargıyı veren kişinin hangi ölçüte ya da kavrama dayanarak bu değerlendirmeyi yaptığı çok önemli olmakla birlikte, hep bir değerlendirmedir kişiyi bu yargıyı vermeye götüren. Doğru ya da yanlış, ezbere ya da ezbere olmayan bir değerlendirme vardır her zaman bu yargının arkasında. Bu değerlendirmenin niteliği verilen yargının sonucunu da belirlemektedir. Değerlendirenin kendisine aldığı ölçütün ne türden bir ölçüt olduğuna göre değerlendirme de nitelik değiştirmektedir. Bu ölçüt bilgiye dayanan bir ölçüt olabildiği gibi, kişinin kişisel beğeni ve tercihlerine, içinde bulunulan ahlakın, geleneğin ya da ideolojinin değer yargılarına dayalı bir ölçüt de olabilmektedir. Mevcut değer yargılarını korumaya çalışan bir muhafazakarın onlara ters düşen her türlü değişmeyi veya yeniliği bir "yozlaşma" olarak nitelemesiyle sıkça karşılaşılmaktadır. Tam tersinse, aynı değişme kimilerince bir yenilik ya da ilerleme, olumlu bir gelişme olarak nitelenebilmektedir. Böylece aynı şeye ilişkin birbiriyle çelişen yargılar verilebilmesi mümkün olmaktadır.

II. YOZLAŞAN KİM YA DA NE?

Bu değerlendirmenin nesne edindiği şeye baktığımızda ise "yoz" ya da "yozlaşmış" olarak nitelenen şeyin kişinin yapıp etmeleri olabildiği gibi, ilişkiler, toplumlar - toplumsal ilişkiler-, kültürler, kültür öğeleri de olabildiğini görürüz. Yozlaşan ilişkiler, olması gereken ya da olması beklenenden uzaklaşan ilişkilerdir. Yoz kültür ya da yozlaşmış kültür, kültür olarak kendine özgü niteliklerini yitirmiş kültürdür, örneğin "yozlaşan dil" ile kast edilen, hem sözcükler hem de sözdizimsel açıdan öteki dillerin çok etkisinde kalmış, kendi niteliğini yitirmeye yüz tutmuş dildir. Yozlaşmış davranışlar, olması, yapılması beklendiği gibi olmaktan sapmış, tam da olmaması beklenene dönüşmüş davranışlardır. Yozlaşan kişiler, beklenen kişi "değerlerini" kendi yapıp etmelerinde sergilemeyen kişilerdir. Yozlaşan kurumlar, kurumun varolma nedenlerine aykırı hale gelmiş olan, kurumun amaçlarından uzaklaşmış, hatta bu amaçlara ters düşmüş kurumlardır. Yozlaşan insan, insan idesinden gittikçe uzaklaşan, insana özgü olanı gerçekleştirmekten ziyade, insana özgü olmayan yanlarının öne çıktığı ve baskın hale geldiği insandır.

Görüldüğü gibi, hep "olmaması gereken"i niteler yozlaşma etiketi ya da yaftası. İster toplumsal olana ister tek olana ilişkin olsun, ister kurumlara (yozlaşan siyaset, yozlaşan üniversite, yozlaşan spor, yozlaşan Türk kültürü, yozlaşan ekonomi, yozlaşan hukuk, yozlaşan dil) ister kişilere ve kişilerin eylemlerine ilişkin olsun, bu durum pek değişmez. Bir kişinin ama hep bir kişinin verdiği, şu ya da bu değerlendirme sonucu verdiği bir değer yargısıdır dile gelen.

Aslında her şeye –en azından tarihsel varlık alanında yer alan her şeye- yüklenebilecek bir sıfattır bu. "Kötü" bulunan, olması beklenenden uzaklaşan kurumlar, insan ilişkileri, kişi özellikleri, eylemleri vb. şeylerdir; ama doğa ya da doğal şeyler değildir. İnsan ürünü olan, insana ilişkin olan ve insanla ilgili olan şeylere yüklenebilen bir sıfattır "yoz" sıfatı. Bu anlamda "kötü"yü, "olumsuz" bulunanı, "olmaması gerekeni", "yapılmaması gerekeni" başka sözlüklerle anlatmaktan öte bir anlam ifade etmez yozlaşma.

Kötüden, olumsuz bulunandan, olmaması ya da yapılmaması gerekenden söz edebilmek de "iyi"yi, "olumlu bulunan"ı, olması veya "yapılması gereken"i bilmeyi gerektirir. Kafasında bu olumlu değer yargısı yüklemleri olmayan birisi, teke ya da topluma ilişkin yukarıdaki türden belirlemelerde bulunamaz. "Yoz ilişkiler"den söz eden kişi, "yoz olamayan ilişkilerin" ne olduğunu bilmektedir ya da bildiğini düşünmektedir. Böyle bir olması gereken olmaksızın varsayılmaksızın "yoz olandan" söz edilemez çünkü.

Her ne kadar "olması gereken"den söz etmek, sıkça etikle ve hukukla özdeşleştirilse, hukuk ve benzeri disiplinlerle birlikte etik sıklıkla "olması gerekenin bilimi" olarak adlandırılsa da, etikle "olması gereken" (daha yerinde bir ifadeyle "yapılması gereken") arasındaki ilişki düşünüldüğünden daha karmaşıktır. Etik genellikle sanıldığı ve yazıldığı gibi, normlar koyan normatif bir felsefe dalı olmasa bile, etiğin ortaya koyduğu bilgi ve görüşlerden "yapılması gereken"e ilişkin kimi çıkarımlarda bulunmak, değerlendirmelerde kullanılacak kimi ölçütler türetmek olanaksız da değildir. Hatta etikten eylemlerimiz için bu türden bir kılavuzluk yapmasının beklenmesi de çok doğaldır. Etik bunun yolunu açmaktadır da. Kişilere kendi etik sorularının aydınlatılmasına yönelik kılavuzluğu etik ortaya koyduğu bilgi ve / veya görüşlerle yapmaktadır. Etikten bundan ötesini de beklememek gerekir. Bun-

dan ötesi, yani bu bilgi ve görüşleri değerlendirmelerinde kullanıp kullanmama kişilere kalmaktadır. Onların kendilerinin karar verebilecekleri bir konudur bu.

III. İNSANIN YA DA KİŞİNİN (TEKİN)YOZLAŞMASI

Etik kuramlar ya da görüşler bu kadarıyla da olsa "etik olandan" ya da "değerlere uygun olandan" söz etmekte, etik bir kişinin nasıl bir kişi olduğunu ya da insanın erdeme uygun yaşamasının nasıl mümkün olduğunu ortaya koymaktadırlar. Filozofların ortaya koydukları insan görüşlerine bakıldığında, onlar her kadar olandan, insan fenomenlerinden hareketle "insan nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalışsalar – bu anlamda insanın neliğine ilişkin bilgiler ortaya koysalar da-, söylenenlerde insanın nasıl olması gerektiğine ilişkin bir ipucu bulmak güç değildir. Kimi zaman filozofların "olan insandan" yol çıksalar da "olması gereken" ya da "istenen insana" ilişkin kimi –kimileyin bilgiden kök alsa da kendileri bilgi olmayan- düşünceler de ortaya koyduklarını görüyoruz. Aristoteles erdemli kişinin kim olduğunu, Kant ahlaklı eylemin ve ahlaklı eylemde bulunan özgür kişinin kim olduğunu, Nietzsche sürü insanın ve üst insanın, Kuçuradi etik bir kişinin kim olduğunu ortaya koyarlarken, dolaylı veya açık olarak istenen ve istenmeyen insana ilişkin görüşleri birlikte ortaya koymaktadırlar.

Bu görüşlere bir örnek olarak Kant'ın insan görüşünü göz önüne alırsak, Kant "insan nedir?" sorusunu, insan fenomenlerine, insanın amaçlı yapıp etmelerine, yani eylemlerine bakarak yanıtlar. Gördüğü ise insanın ikili bir varlık olması, iki dünyanın yurttaşı olmasıdır. İnsan diğer canlı ve cansız varlıklar gibi bir yanıyla bir doğa varlığıdır; böyle olduğu kadarıyla da doğa yasalarının belirlenimi altındadır. Ama "insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelerce uyarılan kendinden bile ayırır; bu da akıldır.... Akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayacaklarının çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırdetmekle, bununla da anlama yetisinin kendine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar. Bunun için akıl sahibi bir varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir düşünce varlığı olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için iki açısı vardır: ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında".[1]

İşte bu ikili yapı, insanın bir yandan duyular dünyası varlığı, öbür yandan düşünce dünyası varlığı olması, özerkliğe ve özgürlüğe giden yolun ona açılmasını sağlar. Akıl sahibi varlığın istemelerinin, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağını; bunun sonucu olarak, saf akıl tarafından, yani ahlâk yasası tarafından belirlenebilme olanağını taşıması, özgürlüğün ve ahlâklılığın "olanağının koşulu"nu oluşturur. İnsanı insan yapan, onu değerli kılan şey, onun pratik akla — bu saf pratik akıl demektir aslında— ve özerkliğe sahip olmasıdır. İnsan ancak ahlâklı eylemde bulunabildiği, böylece bir "amaçlar krallığı"nın üyesi olabildiği için, kendi

1. Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, trans. Ioanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982), 70-71.

başına bir amaçtır ve bu nedenle mutlak bir değere sahiptir. Kısacası, insan doğa yasalarının belirlenimi dışında kalabildiği için özerktir, özerk bir varlık olabildiği için de özgür ve ahlâklı eylemde bulunabilmektedir; ahlâklılık da onun değerinin temelini oluşturmaktadır.

Böyle bir insan görüşüne, yani insanın burada anlatıldığı gibi bir varlık olduğuna dayanarak, -öte yandan, "olması gereken"e ilişkin söylenin bir bilgi, felsefi bir bilgi hiç olmadığını bilerek- olması gereken insandan söz edebiliriz. Kendisinde hazır bulduğu, insanı insan yapan yetiyle, yani akılla istemelerini belirleyen- yani istemeleri saf aklın ürünü olan ahlak yasası tarafından belirlenen- insandır "olması gereken" insan. Eylemlerinin temelinde yatan istemenin belirleyicileri ben sevgisi olmayan, kendi arzu ve eğilimlerini merkeze alarak eylemeyen ya da istemeyen kişidir o. Daha yerinde bir değişle, insanın yapısındaki özerkliğe dayanarak – ve ahlak yasasına uyarak- özgür ve ahlaklı olabilen kişidir, Kant'ın olması gereken insanı. Yalnızca "ödeve uygun" değil, aynı zamanda veya yalnızca "ödevden dolayı" öyle eyleyen kişidir o. Kendini ve başka insanları yalnız bir araç olarak görmeyen, eylemleriyle kendinde ve başka insanlarda insan olmayı koruyan, en azından korumayı amaç edinerek eylemde bulunan insandır bu. Sanırım Kant ancak böyle bir insana, insan idesine uygun yaşayan insan, "insan gibi insan" derdi. Yoz insan ya da yozlaşmış kişi ise, bu insan ve etik görüşüne dayanarak, kendisinde insan olarak taşıdığı bu özgür olma olanağını gerçekleştirmeyen kişi, insanları ve bu arada kendini de araç gören kişi olurdu. İstemelerini ben sevgisinin ya da kişinin arzu ve eğilimlerinin belirlediği, yapıp etmelerini kendi çıkarlarının belirlediği kişi olurdu bu. Kısaca insan olarak kendi yapısında taşıdığı, onu diğer ayıran yetiyi kullanmayan, insan idesine uygun olmayan insana "yoz" denebilir ancak.

IV. SİYASETTE YOZLAŞMA YA DA SİYASETİN YOZLAŞMASI

Kişiyi ya da teki merkeze alan bir "olan-olması gereken" ilişkisinden sonra, bir de toplumsal kurumlara ilişkin olarak dile getirilen yozlaşmaya örnek vermek, bunun için de siyaset kurumunun ele alınması yerinde olacaktır.

"Yozlaşan siyaset", siyasetten beklenen amaçların gerçekleştirilmesinden uzaklaşmış, varoluş amacını gerçekleştirmeyi başka amaçlar uğruna terk etmiş siyasettir. Aristoteles'i izleyerek, siyasetin amacının yurttaşları iyi kılmak olduğunu kabul edersek,- siyaset adamları da amaçladıkları şeyin bu olduğunu sıkça dile getirmektedirler-, yurttaşları "iyi" ve bunun sonucu olarak da "mutlu" kılabilecek bir siyaset kurumunun amacına uygun işlediğini söyleyebiliriz. Sıkça kendisinden şikayet edilen, olması gereken siyasettir bu. Siyaset kurumunun nasıl amacına uygun işleyeceği ise siyasetin amaçlarının açık bir ifadesine, siyasetin temel ilkelerinin neler olacağının açık bir biçimde saptanmasına bağlıdır. Kısaca siyaset felsefesine kulak vermek gerekmektedir.

Siyaset felsefesinin- bu hukuk ve devlet felsefesini de kapsamaktadır- bugün ulaştığı bilgi düzeyiyle bakıldığında, bu, tüm ilgili insanların temel hak ve özgürlüklerini sağlamaya yönelik bir siyasettir. Kısaca her kişinin yalnızca insan olmasıyla sahip olduğu temel hakları ya da insan haklarını korumayı; -kişilerin belli bir ülkenin yurttaşı olmakla sahip oldukları hakları- sosyal, ekonomik ve siyasal hakları da eşitlik ilkesine uygun biçimde sağlamayı hedefleyen siyasettir bu. Kişi-

lere ilişkin bazı istemler, onlara insanın bir olanağını gerçekleştirirken hiç kimse tarafından dokunulmamasını, engellenmemesini dile getiren istemler olarak karşımıza çıkan kimi insan haklarını yasallaştıran, yasal güvence altına alan ya da almayı amaçlayan; sağlık, eğitim, çalışma hakkı gibi kimi diğer insan haklarını ise yalnız yasallaştırmasıyla değil, aynı zamanda oluşturduğu kurum ve kuruluşlarla, yurttaşlara tanınan siyasal, sosyal ve ekonomik haklarla koruyan siyasettir bu. Dokunulmazlıklar için hakların yasallaştırılması yeterli olmakla birlikte, eğitim, sağlık hakkı gibi "dolaylı korunan hakların, bir ülkede özgürlükler olabilmeleri için, bütün ilgili yurttaşların bu haklarının, yalnızca aynı derecede korunabilmesinin sağlanmış olması yeterli değildir; özgürlük olmaları belirli bir derecede korunabilmelerinin sağlanmış olmasını gerektirir: insan onuruna yakışır derecede korunma olanaklarının sağlanmış olmasını".[2]

İşte böyle bir siyaset ve devlet felsefesi anlayışından hareketle, insan haklarını koyduğu yasalarla ve uygulamalarıyla koruyamayan, korumayı da amaç edinmeyen, tam aksine eşitlik ilkesi yerine bazı kesimlerin çıkarlarını, sonuçta da yönetenlerin kendi çıkarlarını korumayı amaç edinen, yapıp etmelerini bu tür amaçların belirlediği bir siyaset kurumu yozlaşmış ya da amaçlarından sapmış bir siyasettir. Yolsuzluklar, rüşvetler, "hortumlar", böyle işleyen bir siyasetle karşı karşıya olduğumuzu bize göstermektedir. Haksızlıkları yasallaştıran, kimi çevrelerin çıkarlarını korumayı siyasetin temel amacı haline getiren bir siyasettir bu. Bugün neredeyse, "siyaset budur", " siyaset bundan başka bir şey olabilir mi?" diye düşünülmeye başlanan şeydir bu. Ama tüm bunlar, siyasetin bundan farklı bir şey olması gerektiği düşüncesini tümüyle unutturmuş değildir. Unutulmaya yüz tutan ya da kendisinden kuşku duyulan siyasetin böyle olabileceği ihtimalidir. Yaygın söylenişiyle "dürüst siyaset", "dürüst siyasal kurumlar"dır daha çok yokluğu duyumsanan ve olabileceğinden kuşku duyulan. Olan, "olması gereken"den daha fazla söz edilmesine, onun gittikçe daha çok istenmesini yol açmaktadır günümüzde. "Yozlaşma" yozlaşmamış olana, idesine uygun olana özlemi ya da talebi artırmaktadır. "İnsan gibi insan"lara, amacına uygun işleyen siyasete bugün her zamankinden daha çok gereksinim duyulmaktadır.

Kaynaklar

Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi.* Çeviren Ioanna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.
Kuçuradi, Ioanna. "Özgürlük ve Kavramları." *Uludağ Konuşmaları* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayırları, 1997.
Tepe, Harun. "Siyaset Ahlâkı ya da Siyasetçinin Ahlâkı." *Siyasal Ahlâk ve Siyasal Ahlâksızlık* içinde, derleyen T. Alkan: Bilgi Yayınevi, 1993.

2. Ioanna Kuçuradi, "Özgürlük ve Kavramları," *Uludağ Konuşmaları* içinde (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayırları, 1997), 17.

Muhafazakârlık ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir tartışma: din ve kapitalizmin bugünü üzerine düşünceler

Jörg Nowak

Bu yazıda yozlaşma kavramı üzerinden farklı dinsel muhafazakarlık söylemleri arasındaki benzerlikleri ortaya koymaya çalışacağım. Burada dikkat çekici olan şey "yozlaşma" kavramının mevcut söylemde genelde tanımlanmadan, daha çok kendi kendisini açıklayan bir kavram olarak kullanılmasıdır. Kavram belirli teorik ve politik kategorileri modern yaşamın belirli yönlerini değersizleştirme ve başka diğer yönlerini olumlama yoluyla yeniden düzenleme amacıyla kullanılmaktadır. Makalenin sonunda ise Türkiye'deki gelişmeler ışığında mevcut kapitalizmde dini hareketlerin etkisi üzerine yapılacak sonraki araştırmalar için bazı bakış açılarını sunmayı amaçlamaktayım.

Öncelikle biyolojik tartışma bağlamında yozlaşma kavramının on dokuzuncu yüzyıl sonu, yirminci yüzyıl başı Alman Psikolojisi'nde ve ardından da Alman Faşizmi'nde yer alan geniş kullanımı üzerinde duracağım. Ardından yozlaşma nosyonlarının Hıristiyan ve İslam muhafazakar düşüncelerine nasıl taşındıklarını ele alacağım. Yozlaşma kavramı bugün dindar sağın stratejilerinde içselleştirilmiştir ve söz konusu stratejiler Türkiye, ABD ve Polonya'da yönetim ile bütünleşmiş durumdadır. Öyle ki bu üç ülkede de muhafazakar hükümetler ile ilişki içinde bulunan dini köktenci hareketler yer almaktadır. Farklı ülkelerde ve farklı sosyal-ulusal bağlamlarda yer alan bu dini köktenciliğin argümanlarını karşılaştırmak, yozlaşma tartışmasının ideolojik mekanizmalarının görünür kılınmasını sağlayabilir. Farklı coğrafyalardaki tartışmalar dinsel bir yenilenmeyi talep etmektedirler. Bu çalışmada siyaset teorisinde tartışılan ve propoganda amaçlı kullanılan "yozlaşma" kavramının gerçek bir süreci tanımlamadığı, bundan farklı olarak toplum hak-

kında düşüncelerimizi yeniden düzenlemenin bir aracı olduğu sonucuna ulaşacağım. Daha spesifik bir şekilde dinin köktenci hareketlerde ahlaki bozulmuşluk ve etik toplumsal pratikler arasında sınır çizmede bir tüzük işlevine sahip olduğunu düşünmekteyim.

On dokuzuncu yüzyıl Alman Psikolojisi'nde yozlaşma kavramına güçlü göndermeler bulunmaktadır. Kavram on dokuzuncu yüzyılın sonlarında öne çıkan psikolojik ve sosyal problemleri, biyolojik problemler olarak açıklamak amacıyla Fransız psikolog Bénédict Augustin Morel etkisinde ortaya çıkmıştır.[1] Morel yozlaşmayı biyolojik olarak miras kalan bir özellik olarak görmüş ve takip eden her nesilde yozlaşmanın daha beter bir durumunun bulunabileceğini iddia etmiştir. Bu görüşü benimseyen Alman psikolog Wilhelm Griesinger modern uygarlığın bireyselleşmenin ve doğal yozlaşmanın nedeni değil, sadece tetikleyicisi olduğunu ileri sürmüştür.[2]

1890'larda modern uygarlığın hastalığa neden olduğu düşüncesi etkili olmaya başladı. İşçi hareketi tarafından ortaya koyulan barınma ve çalışma koşullarının yetersizliği gibi sorunlar, nasyonalizm ve Darwinizm etkisinde çabucak alev alan kültür, kriz tartışmalarının gölgesinde kaldı. Örnek olarak ünlü Alman biyolog Ernst Haeckel biyolojik seçilimin toplumun "güçlü" olarak tabir edilen unsurlarını desteklediğini düşünüyordu. Söz konusu "doğal güç", toplumun zayıf üyelerini pekiştirmek amacıyla ilaçlar ve sosyal politikalar tarafından yetersizleştirilebilirdi. Haeckel bu tartışma bağlamında uygarlığın yozlaşmaya yol açabileceği sonucuna vardı.[3]

1895 yılında Alfred Ploetz, daha sonraları Alman faşistleri tarafından benimsenen ve gerçekleştirilen ırksal arınma düşüncesini ortaya attı. Bu düşünce, takipçileri tarafından yozlaşmış kabul edilen genetik materyali barındırdığı varsayılan insanların yeniden üretimini engelleme amacındaki "öjeni(köken-çn.)" hareketi bağlamında ele alınmalıdır. Ploetz toplumun zayıf üyelerinin korunmasının, insan ırkının yaşama gücünü tehdit ettiğini dile getirir[4] ve bu görüş daha sonraları Alman faşistlerinin merkezi ideolojik ve politik amacı haline gelir. Ploetz güçlü ve sağlıklı bir nüfus yaratmak için doktorlarının yeni doğmuş zayıf çocukları morfin ile öldürmesi gerektiğini ileri sürerek Heackel'in bir adım ötesine geçer. Aynı ekolden gelen Erns Ruedin, 1933 yılında Naziler'in iktidara gelmesinden sonra bir köken yasası ileri sürer. Ruedin ayrıca homoseksüelliği biyolojik ve özsel bir yozlaşma olarak görür.[5] Anlaşılacağı gibi bu ekolün biyolojik yozlaşma üzerine genel düşüncesi sosyal kurumların ve sosyal eylemlerin biyolojik yozlaşmanın bir sonucu olduğudur. Daha sonraları bu düşünce yükselen ırkçılığın ve anti-semitizmin etkisinde kültürün ve dinin, ırksal belirlenimlerin bir ifadesi olduğu şeklinde radikal-

---

1. Bénédict Augustin Morel, *Traité Des Dégénérescences Physiques, Intellectuelles Et Morales De L'Espéce Humaine* (Paris: 1857).
2. Wilhelm Griesinger, "Vortrag Zur Eröffnung Der Psychiatrischen Klinik Zu Berlin Am 2. Mai," (1868).
3. Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche Wissenschaftliche Vorträge Über Die Entwicklungs-Lehre* (Berlin: 1868).
4. Alfred Ploetz, *Die Tüchtigkeit Unserer Rasse Und Der Schutz Der Schwachen: Ein Versuch Über Rassenhygiene Und Ihr Verhältnis Zu Den Humanen Idealen, Besonders Zum Socialismus* (Berlin: 1895).
5. Ernst Rüdin, "Die Rolle Der Homosexuellen Im Lebensprozeß Der Rasse," in *Archiv Für Rassen- Und Gesellschaftsbiologie Einschließlich Rassen- Und Gesellschafts-Hygiene* (1904), 99-109.

leşmiştir. Yozlaşma üzerine biyolojik argüman Alman faşizminin 1945'te yenilmesinin ardından, Alman faşistlerinin "yozlaşmış" kategorisine dahil olan milyonlarca insanın öldürülmesinin düşünsel temellerinden biri olduğundan dolayı etkinliğini yitirmiştir.

Dini tartışmalar ile Alman biyoloji ve psikoloji düşüncesi arasında ne gibi paralellikler bulunmaktadır? İki tartışmada da bir ideolojik dönüşüm hareketi yer almaktadır. Alman köken kuramında sosyal problemler yozlaşma kategorisi aracılığıyla biyolojik belirlenmişlikler olarak yorumlanıyordu. Dini-köktenci kuramda ise sosyal problemler biyolojiden ziyade kültür, uygarlık ve ahlaki değerlere gönderme yaparak açıklanmaktadır. Din tartışmasında aynı zamanda elinizde bir tarafta yozlaşmanın çift kutupluluğu, diğer tarafta ise sağlıklı düzen bulunmaktadır. Bu sağlıklı düzen, geleneksel yaşama biçimi tarafından, erkekler ve kadınlar arasındaki hiyerarşileri doğal ve Tanrı tarafından yaratılmış şeyler olarak uygulayarak ve yeniden üreterek gerçekleştirilir. Böylece doğal ve otantik davranış tartışması hem biyoloji hem de din tartışmalarında merkezidir. Ama tavrın dinden türemesi yani ahlakın gücüne veya farzedilen doğa yasalarına, yani yaşamın biyolojik kaynaklarına dayanması önemli farklılıklar yaratmaktadır. Dini-köktenci düşünce üzerine olan çalışmamda, dini ve biyolojik yozlaşma kavramları arasındaki başka birtakım farklılıkları, sahip oldukları önemli benzerliklerin altını çizerek, ortaya koymaya çalışacağım.

İSLAMİ KÖKTENCİLİK: QUTB VE BULAÇ

İslami köktencilik hareketinin tarihi 1920'lere kadar geri gider. Başından beri temel amacı batı modeli modern yaşamı reddetmek ve sömürge boyunduruğundan islami geleneklere geri dönerek kurtulmaktır. İslami köktenciliğin iki farklı, yani radikal ve ılımlı, akımlarını ortaya koymak amacıyla Mısırlı Sayyid Qutb ve Türkiye'li Ali Bulaç'ın görüşlerini inceleyeceğim. Öyle ki Bulaç'ın düşünceleri sadece Türkiye'de değil; aynı zamanda Avrupa'da tartışılırken, Qutb'un düşünceleri Türkiye'deki islami akımlar açısından oldukça etkili olmuştur.

İslami köktenciliğin en etkili politik kuramcısı hiç kuşkusuz ki Mısır'lı Sayyid Qutb'dur. Qutb temel çalışması olan *Köşe Taşları*'nı 1964 yılında hapiste iken kaleme aldı. Ardından 1966 yılında Nasser hükümeti tarafından öldürüldü. Batı'dan bağımsız islami kurallar zemininde yeni bir politik düzen oluşturmaya çalıştı. İslamın tüm insanlığın rehberi olduğunu, insanlığın islami toplumun rehberliğini tanımasını zorunlu olduğunu çünkü Batı'nın ve onun insan elinden çıkma kuramlarının çöküşte olduğunu iddia etti.[6] Hıristiyanlığın artık cemaatler oluşturma bağlamında kavramlar geliştirmeye yetenekli olmadığını savundu.[7]

Qutb, islamı sadece bir din değil; aynı zamanda bir politik sistem olarak gördü. Bu görüş genel olarak islami akımlar ile islami köktenci akım arasındaki en önemli farkı gözler önüne serer. Qutb'un sözleriyle: "islam insanlığa bütünüyle bir politik sistem örneği sunar".[8] İlkel islami cemaatin olumlu bir tasviri Batı karşısına yerleştirilir. Batı, Tanrının egemenliğine kapitalizm ve komünizm biçiminde bir is-

6. Sayyid Qutb, *Milestones* (Kuwait: 1978).
7. Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam* (New York: Oneonta, 2000).
8. A.g.e., 113f.

yan anlamında "cahiliye" olarak tanımlanır. Qutb ikisi de emperyalist tahakkümler olarak görülebilecek kapitalist ve komünist toplumların statükosuna karşı, erken dönem islam cemaatinde özgürlük, sosyal adalet ve ahlaki değerlerin bulunduğunu ileri sürer. Qutb'a göre islam dünyası, islami düzeni bıraktığı için güçsüz kalmıştır. Sadece dini bir toplumun uygar olabileceğini düşünen Qutb için dünyevi batı geri kalmışlığı temsil etmektedir.

Politik önermeleri için öne sürdüğü somut örneklerin başında rasgele cinsel ilişkinin batı kültürünü yok etmesi, sağlık sorunları ve uyuşturucu bağımlılığının körüklenmesi gelir. Qutb'a göre kadınlar içgüdüleri ve biyolojik itkiler tarafından yönetilirken, erkekler entelektüel gelişim bakımında daha güçlüdür.

Bu politik ve dini tartışmada önemli bir nokta da solun emperyalizm eleştirisinin devşirilmesidir. Kemal Tahir bir kültürün diğeri üzerindeki hegemonyasına karşı gelmenin, batılılaşma ve emperyalizme karşı savaşmanın önemli olduğunu dile getirmiştir.[9] Bu sömürgecilik karşıtı tutum islami düşünürler tarafından benimsenmiş ve batı kültürünün islam dünyası açısından tehlikeli olduğu söylemine dönüştürülmüştür. Bu bağlamda eskiden Refah Partisi'ne yakınlığı ile tanınan sosyolog Ali Bulaç ilgi çekicidir. İktidar partisi AKP'ye yakınlığı ile bilinen ılımlı islami gazete Zaman yazarı olan Bulaç, sol ve kalkınmacı kapitalizm ve batı toplumu eleştirisini, islami tartışma ile birleştirmiştir. Bulaç'm teorik ve politik stratejisi Osmalı İmparatorluğu'na nostaljik gönderimin, Qutb'un etkisinde ortaya çıkmış olan egalitaryen islami cemaatin dini ütopyasının, aydınlanmanın ve evrenselliğin post-modern eleştirisinin bir karışımıdır. Bulaç'ın ilgi çekici olan yanı kendini islamın ve demokrasinin bir arada ele alınmasını isteyen ve dini meselelerde hoşgörü bekleyen bir liberal demokrat olarak sunmasıdır.[10] Bulaç'ın kendini demokratik bir islamcı olarak sunmasının paradoksal olduğu söylenebilir. Ancak gerçekleştirmek istediği de bu paradoksun kendisidir.

Bulaç'ın temel ütopik önerisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun ümmet sisteminden türemektedir. Buna göre Bulaç için her dini cemaat aynı zamanda politik birer cemaat olmalıdır. Böylece her dini cemaatin kendi ekonomi, hukuk ve eğitim sistemi bulunacaktır. Burada temel hedefler evrensel normlara sahip ulus devlet, laiklik ve bireysel haklardır.[11] Çağdaş islamın sorunlarını, ümmetin yani islami cemaatin modernite ile devlete dönüşmüş olduğu kabulü üzerinden ele alır. Bu açıdan Bulaç, İran gibi islami devletlere de karşıdır çünkü islami devlette aynı problemler sürmektedir.[12] Burada tartışılan dini cemaatler zemininden yükselen çok-dinli bir devlettir. Düşüncelerinin önemli bir özelliği de devletin yükümlülüklerinin sivil toplum tarafından üstlenilmesidir. Bu Gramsci'nin düşüncelerinden devşirilmiştir. İtalyan Marksist, devletin sorumluluklarının altyapının içinden çıkan ve komünist parti tarafından idare edilen kurumlar ve partiler tarafından üstlenilmesini önermiştir.[13] Bulaç için Gramsci'den farklı olarak sivil toplum dini cemaatlerden meydana gelmektedir. Cemaatlerin marjinalleşmiş gözcü bir devletin denetimi altında kendini

9. Kemal Tahir, *Notlar/ Sosyalizm Toplum Ve Gerçek* (Istanbul: 1992), 156.
10. Ali Bulaç, "Globalisierung, Islam Und Die Zukunft Der Muslime," in *Avrupa Günlügü/Euro Agenda* (2001), 34.
11. A.g.e., 29.
12. Sami Zubaida, "Civil Society, Community, and Democracy in the Middle East," in *Civil Society*, ed. S. Khilnani S. Kaviraj (Cambridge, 2001), 232-49.
13. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. Joseph A. Buttigieg (New York: Columbia University Press, 2007).

yönetmesi ilk bakışta olumlu ve demokratik görülebilir. Ama pratikte bunun her bireyin dini veya metafizik olarak tanımlanmış bir cemaatin üyesi olması gibi sonucu olabilir. Kamu sorunları dine gönderme yaparak çözülmeye çalışılabilir.[14] Bu "sıradan insanlar islamcılığı" devletin birleşik hukuk sistemini, dini kurallardan ve söz konusu cemaatlerin ideolojilerinden türeyen çoğul, özerk hukuk uygulamalarına dönüştürür. Bulaç bu ütopyayı laik ulus devletin yerine geçecek küresel sivil toplumun demokratik geleceği olarak görür.

Bulaç bu görüşlerinin ilerici bir alternatif olduğunu ileri sürmek adına sosyal gerçeklik ile çok işi olmayan islami toplumların ütopyacı bir resmini sunar. Zaman Gazetesi'ndeki yorumlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda dini, etnik veya ırksal bir ayrımcılığın bulunmadığını ileri sürer.[15] Ayrıca din savaşlarının sadece Avrupa tarihinde yer aldığını[16] ve islam toplumlarında sınıf mücadelesi olmadığını[17] savunur. Argümanlarında temel olarak sınıf mücadelesi, cinsiyet ayrımcılığı, ırkçılık gibi şeylerin Avrupa merkezli olduğu ve Türkiye'ye Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışından sonra geldiğini dile getirir. Ayrıca az da olsa kendini Mustafa Kemal Atatürk'ün birçok islami öğeden meydana gelen ve müslüman olmayanların azınlık olarak ele alındığı Türk ulusu tanımından uzaklaştırır: "Benim düşüncemde, eğer çok ciddi anlaşmazlıklar yok ise gayrimüslimler de yurttaş olmalıdır, azınlık değil".[18] Bulaç'ın milliyetçilik ve ulus devlet karşısında tutumu da islami toplumların batı toplumların farklı bir yolda ilerledikleri savı ile eşgüdümlüdür. İslami toplumların ekonomik sistemlerine ve dünya ekonomisi ile entegrasyonlarına rağmen kökten sosyal bölünmelere sahip olmadığını savunur.

Bulaç modernizmi aydınlanmanın kaynağı ve ideolojik temeli olarak görür ve söz konusu aydınlanmanın gittikçe kötüye gittiğini, hızlı bir şekilde boğulmaya başladığını savunur. Şubat 2006'da Danimarka'da bir gazetede yayınlanan Muhammet karikatürleri üzerine kaleme aldığı yazısında dinler arasında değil; inananların ve inanmayanların zihniyetleri arasında bir çatışma olduğunu ileri sürer.[19] Özetlemek gerekirse Bulaç, islam etkisinde aydınlanma karşıtı bir söyleme sahiptir ve din ile hukuk sistemi arasında bir ayrımı kabul etmemektedir.

Bu nokta Bulaç'ın düşüncelerinin Qutb'un laik kültürün yozlaşması düşüncesine yaklaştığı noktadır. Bulaç hümanizmin ve Tanrının yasasının reddedilmesinin Hıristiyanlığı zayıflattığını söyler. Buna karşılık İslam laikleşme sürecine dayanabilecek güçtedir. Bulaç İslamın tüm dinlerin kutsallığını kurtaracağını ve tüm diğer dinlerin yeniden güç kazanacağını çünkü İslamın kutsal değerleri koruduğunu ileri sürer.[20]

Qutb Kuran'ı politik olarak yeniden tanımlarken, Bulaç'ın Avrupa politik söylemini İslami köktenci içerik ile yeniden tanımladığı söylenebilir. Bulaç'ın cemaat kavramı dini toplulukların yeni toplumsal kurumlar vazifesini gördüğü, ulus devletin yerine geçen sivil toplum kavramı ile aynı anlamdadır. Batı evrenselciliğinin postmodernist ve sömürgecilik sonrası eleştirilerini dini cemaatlerin özgür iradesi üzerine düşüncesi bağlamında özellikle kullanır. Ama postmodernizm ve sömürge

14. Bulaç, "Globalisierung, Islam Und Die Zukunft Der Muslime," 29.
15. Ali Bulaç, "The Role of Religion," *Zaman*, 26.12. 2005.
16. A.g.e.
17. A.g.e.
18. Ali Bulaç, "Super-Sub Identity," *Zaman*, 21.12. 2005.
19. Ali Bulaç, "Why Islam?," *Zaman*, 26. 2. 2006.
20. A.g.e.

sonrası, batı toplumlarının batılı olmayan bazı yaşam biçimlerini dışarıda bıraktığını ileri sürerken; Bulaç evrensellik eleştirisini çoğul ve dini olmayan toplum yaşamını dışarıda bırakmak için kullanır.

HIRİSTİYAN KÖKTENCİLİĞİ

A) ABD

İslami köktencilik geniş bir ilgi kazanırken, Batı'da da benzer bir fenomen politika bilimciler tarafından artarak göz önüne serilmektedir. ABD'de ve Polonya'da Hıristiyan köktenciler, sağ-kanat hükümetler için büyük destek örgütlediler ve temellerinin bir kısmını biçimlendirerek hükümet politikaları üzerinde hatırı sayılır etkileri oldu. Tarık Ali Huntington'un kültürlerin çarpışması savını karşılama adına bu durumun köktenciliklerin çarpışması olduğunu ileri sürer.[21] Amerika'daki köktenci hareket Polonya'dakinden daha yeni bir harekettir, bu yüzden öncelikle onun temel özelliklerine değineceğim: Amerika'daki Hıristiyan köktenciler 1970'lerin ortasında organize olmaya başladılar. Diğer islami karşılıkları ile birçok benzerlik barındırmaktadırlar. Temel olarak İncil'deki bilginin yoruma açık olmadığını ve harfi harfine uygulanması gerektiğini ileri sürmekte ve dini tek gerçek doğru olarak kabul ettikleri geleneğe dayanarak eylemlerini gerçekleştirmektedirler. Temel savları hümanizm, feminizm, homoseksüellik, pop kültür ve kitle iletişimi ile 1960'lardan sonra bir yozlaşmanın meydana geldiği önermesi üzerinden yükselir. Asıl düşman liberalizmdir.[22] Hıristiyan köktencilerinin önemli isimlerinden biri olan Jerry Falwell, 11 Eylül Saldırısı'nı Amerika'daki ahlaki çöküş yüzünden Tanrının gönderdiği bir ceza olarak görmektedir. Terör saldırıları için islami köktencileri değil; liberal güçleri ve feministleri suçlar: "Tanrı perdeyi kaldırmaya ve Amerika'nın düşmanlarının belki de hakettiğimiz şeyleri yapmasına izin vermeye devam ediyor (...) alternatif bir yaşam tarzı yaratmaya çalışan paganlar, kürtajcılar, feministler, geyler, lezbiyenler ve Amerika'yı laikleştirmek isteyenler; bunun olmasına yardım ettiniz!".[23] Amerika'daki dini sağın kürtaj hakkının engellenmesi, devlet okullarında ibadet olanağı sağlanması ve aile değerlerinin desteklenmesi gibi konularda iktidardaki Cumhuriyetçi Parti üzerinde büyük etkileri vardır. Hıristiyan köktencileri aynı zamanda George W. Bush'un askeri politikalarını desteklemektedirler ve aşırı milliyetçi-islam karşıtı bir noktada yer almaktadırlar.[24] Birçok ortak görüşe sahip oldukları halde islami köktenciliği dünya siyasetinin temel düşmanı olarak görmektedirler.

Amerika'daki Hıristiyan köktenci hareketin, emperyalist tahakkümün merkezi olan ülkede ortaya çıkan ve İslami köktenciliğe karşı gelişen bir hareket oldu-

---

21. Tariq Ali, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity* (London: 2003).
22. Michael Minkenberg, *Die Christliche Rechte Und Die Amerikanische Politik Von Der Ersten Bis Zur Zweiten Bush-Administration* (Aus Politik und Zeitgeschichte, 2003), B 46, 23-32.
23. Alıntılayan John F. Harris, "God Gave U.S. 'What We Deserve', Falwell Says," *The Washington Post*, 14. 9 2001.
24. Michael Minkenberg, "Die Christliche Rechte Und Die Amerikanische Politik Von Der Ersten Bis Zur Zweiten Bush-Administration," in *Aus Politik Und Zeitgeschichte* (2003), B 46, 23-32.

ğu söylenebilir. Bununla birlikte temel düşmanları milliyetçi geleneğe yabancı olan liberal ve laik kültür olarak kendini gösterir.

B) POLONYA

Polonya'da popüler radyo istasyonu "Radio Maryja" ile bağlantılı güçlü köktenci Katolik bir hareket bulunmaktadır. Radyo istasyonu 1992 yılında kurulmuştur ve ocak 2006'dan beri muhafazakar sağ kanat hükümetin ortağı olan radikal sağ parti LPR ile sıkı bir ilişki içindedir. Polonya'daki Katolik köktenci hareketinin temel politikaları Avrupa Birliği entegrasyonu karşıtlığı, homoseksüellik düşmanlığı, milliyetçilik ve güçlü bir anti-semitizm olarak özetlenebilir. Polonya'daki dindar sağın kurucu ekseni Katolik kimlik ile bütünleşmiş ulusal bir özgürlük olarak kendini gösterir. Polonyalı kimliği ahlakdışı bir Avrupa Birliği'nin karşısına koyulur. Laik AB'nin Polonya tarafından temsil edilen dini değerlere göre yeniden düzenlenmesi gerektiği ileri sürülür.[25] Bu görüş Bulaç'ın İslamın dini değerleri ile Avrupa'yı kurtarması misyonuna benzer. Polonya'daki dini sağ kanat için anti-semitizm uzun zamandır büyük bir sorundur. Polonya'nın sürekli olarak "yahudi kozmopolitanlar" veya "yahudi komünistler" tarafından tehdit edildiği dile getirilir.[26] Aynı zamanda Polonya'daki homoseksüel eylemcilere karşı baskı ve şiddet tarafından da eşlik edilen homoseksüellere bakışta bir dönüşüm dikkat çeker. Polonya'daki dini sağın durumuna bakıldığında radikal sağ parti LPR toplam oyların %8'ini, daha ılımlı bir şekilde köktenci eğilimleri destekleyen milliyetçi muhafazakar parti ise oyların %27'sini almıştır. Milliyetçi muhafazakar partiden olan Polonya başbakanı Lech Kaczynski seçim döneminde ileri sürdüğü toplumsal düzenin dönüşmesi düşüncesini genel olarak liberal çoğulculuğa karşı dine, aileye ve ulusa gönderme yaparak sağlamıştır.

İDEOLOJİ OLARAK YOZLAŞMA TANIMI

Bir karşılaştırma ile yozlaşma söylemindeki belirli ideolojik mekanizmalar daha görünür hale gelecektir. Almanya'da yirminci yüzyılın başında ortaya çıkmış olan yozlaşma teorileri, belirli azınlık grupları dışlamak ve bunu da toplumda baş gösteren problemlere otoriter ve baskıcı bir çözüm olarak sunmak amacıyla kullanılıyorken, islami köktencilik yozlaşmış ve zayıflamış olarak gördüğü batının tahakkümuna, ırkçılığa ve sosyal adaletsizliğe karşı; dini bir toplumsal örgütlenmeye geri dönmeyi önerir. Aynı şekilde ABD'deki ve Polonya'daki köktencilik laikliği redderler ama laikliğin başka bir kültürden geldiğini dile getirememektedirler. Bazı durumlarda anti-semitizm Hıristiyan köktenciliği tarafından laikliğin kaynaklarını dışsal bir varlığa atfetmek için kullanır. Her zaman olmasa da yahudileri aşırı entelektüel olmak ile itham ederler. Hıristiyan köktencileri için, islami karşıtlarında

25. Katharina Stankiewicz, "Die 'Neuen Dmowskis' - Eine Alte Ideologie Im Neuen Gewand? Der Nationalismus Der Zwischenkriegszeit Als Ideologische Leitlinie Der Radikalen Rechten in Polen," *Osteuropa*, no. 3 (2002).
26. Agniezska Pufelska, "Eu Heißt Su'. Zur Geschichte Des Polnischen Feindbildes Von Der 'Judäo-Kommune," *Werkstatt Geschichte*, no. 38 (2004): 67-75.

olduğu gibi, laiklik feminizm, homoseksüellik, birden fazla kişi ile cinsel ilişkiye girme ve aile yapısında değişim anlamına gelmektedir. Bunlar ahlaki bir çöküşü temsil eder, dolayısıyla laiklik ile ilgilidir. Bu anlamda insanları aile kurmaya yönlendiren ekonomik olgular ahlaki gelişimler olarak görülürken, cinsiyet ayrımcılığı üzerine toplumsal mücadeleler depolitize edilerek doğal olmayan bir sürecin parçası olarak görülürler. Dünya tarihini bir yozlaşma, kutsal yasalardan bir sapma süreci olarak kavrarlar. Bunun da ötesinde dini ve biyolojik yozlaşma arasındaki karşılaştırma farklı politik sonuçlar sunmaktadır: Biyolojik söylem belirli azınlık gruplara ayrımcı ve yok edici şekilde odaklanırken; dini söylem sadece belirli gruplar karşısında değil, aynı zamanda tümüyle bir yaşam tarzının karşısındadır. Yozlaşma üzerine biyolojik söylem ile karşıtlık içinde dini strateji, diğer grupları dini cemaatin tasavvur ettiği yaşama biçimine ikna etmektir.

Yozlaşma üzerine tüm bu söylemlerde cinsiyet ilişkileri, sınıf mücadeleleri veya ulusal ve etnik çelişkiler gibi sosyal sorunların tasavvur edilen biyolojik veya dini ilkel düzene geri dönülerek çözülebileceği ileri sürülür. Bütün bu yozlaşma söylemleri entegrasyonun otoriter yasaları aracılığı ile birlikte yaşamanın yollarını dışlayarak ve böylece modernizmin çoğulculuğunu, bireylerin asli hakkı olan öz-belirlenim hakkını olumsuzlayarak "sağlıklı" ve "doğal", yani yozlaşmamış bir cemaat yaratmak ister. Köktenciler kapitalizmin politik ve ekonomik düzenini, modern yaşamın farklılığı olarak kavrarlar bu yüzden alternatif olan bir post-kapitalist veya anti-kapitalist moderniteyi redderler. Benedict Anderson ve Eric Hobsbawn'ın da dile getirdiği gibi, milliyetçiliğe gönderme yaparak uyuşumlu bir cemaat arzu edilir. Bu uyuşumlu cemaat kapitalist toplumların parçalayıcılığına ve bireyselleştiriciliğine karşı hayali bir alternatif olarak görülür.[27]

Peki "sağlıklı" cemaatlerin yozlaşmış toplumsal ilişkilere karşı sunduğu biyolojik veya dini normlar üzerinden kurulan çift kutuplu nosyonlar karşısında ne önerilebilir? Siyaset teorisinin kavramları ile bakıldığında bireysel ve kolektif arasındaki çelişkiyi bir kenara bırakmak faydalı olabilir: Liberalizm bireyselliğin kolektivizmden ve cemaatin bireyler için uygun olan yaşama biçimini belirlemesi gerektiğini ileri süren köktenci-biyolojik ideolojilerden daha üstün bir nosyon olduğunu iddia eder. Özgürlüğün ve eşitliğin en üst noktasına ulaşabilmek için bireylerin, kolektif çıkarlar göz önünde tutularak ve böylece kişilerin birbirlerine karşı sınırları belirlenerek, öz-belirlenim hakkına izin vermek bir zorunluluktur. Bu aynı zamanda dini kolektiflerin kendi değerlerini daha değerli kılmaları önünde de bir engeldir. Marx'ın bireysel ihtiyaçların ve yeteneklerin sadece çatışan ekonomik ve politik kurumlar kolektif temelinde gelişebileceği düşüncesi de tek bir noktaya yönelmiş bireysel ve kolektif momentlerin olanağını gösterir. Cinsiyet hiyerarşileri, emperyalizm, sosyal adaletsizlik, kültürel gelenekler sorunları ile nasıl başa çıkılacağına dini köktencilik geleneksel hiyerarşileri tekrardan nasıl işler kılınacağı hayali bir cemaat üzerinden cevap verir. Buna ek olarak savunulan aile değerleri ideolojisinin gerçek toplumsal sorunları erkeğin egemenliğini pekiştirerek çözdüğünü göstermek gerekir. Bunun karşısında sadece batı yanlısı bir grup elit için değil, tüm toplum için hiyerarşik cinsel düzenin yıkılması bir zorunluluktur. Bu aynı

27. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: 1987), Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality* (Cambridge, 1990).

zamanda refahın dağıtılması, mülkiyet yapısının değişmesi ve ekonominin başka bir şekilde düzenlenebilmesinin ön koşuldur. Tüm bu noktalara dini köktencilik tarafından değinilmez, bunun yerine doğal düzen adı altında fetişleştirilirler.

KAPİTALİZM VE DİN İLİŞKİSİNİN BUGÜNÜ

Çalışmayı kapitalizm ve din arasındaki ilişkinin bugünü üzerine değinerek sonuçlandırmak istiyorum. Bu anlamda kesişen iki hareket yükseliştedir: kapitalizm din haline gelmiş, din ise ekonomik bir teşebbüs halini almıştır ve ikisi de bir tahakküm yapısına dayanır.

Peki kapitalizm nasıl din gibi işlemektedir? Genel olarak toplumda kapitalizmi eleştirmenin uygun olmadığı onun evrensel bir yasa gibi görüldüğü durumlarda ortaya çıkar. Bir din olarak kapitalizm kavramı 1921 yılında bu konu üzerine kısa bir yazı yazan Walter Benjamin'e dayanır. Bu çalışma Max Weber'in 1905 yılında kaleme aldığı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasına bir tepki olarak yazılmıştır. Weber Protestanlığın estetik açısının, kapitalist ruha ve akılcı yaşama yol açacak bir öze sahip olduğunu görmüştür. Bu kapitalist ruhun artması ile birlikte büyünün ve dini bakış açısının kaybolması gibi dünyanın ruhaniliği de azalmaya başlamıştı.[28] Weber ile karşıtlık içinde Benjamin kapitalizmin sadece dini değerler ile koşullu olmadığını aynı zamanda kendi özünde dinsel bir yapısı olduğunu ileri sürer.[29] Ama farklı olarak kapitalizm kurtuluş vaadine sahip değildir; aksine sonu gelmez bir şekilde borçları yığmaktadır. Benjamin için tek umut bu dini sona erdirecek evrensel bir umutsuzluktur. Bu anlamda din "varlığın yeniden biçimlenişi değil; onun yokoluşudur". Bu noktada Benjamin teolojik bir yoldan kapitalizm ile karşıtlaşmanın bir anlamı olmadığı noktasına işaret eder. Kapitalizm özünde olmasa da dinsel bir forma sahiptir. Bu yüzden onunla mücadelenin kendi zemininde devrimci politika kullanarak yürütülmesi gerekir.[30] Benjamin kutsalın düzeni ile profan olanın düzenini karşı karşıya getirir. Mutluluk düşüncesi profan olanın düzeninin merkez yönelimidir ve politikanın amaçları profanın bu düzeni ile sınırlıdır. Merkezi bir kategori olarak mutluluk için önkoşul dini taleplerin sınırlanması teolojik olanın politik olandan ayrılmasıdır.[31] Böylece politik olanın alanı ahlaki ve dini buyruklardan bağımsız bir alan olarak inşa edilebilir, insanlık için mutluluğun maksimize edilebileceği bir yer olarak düzenlenebilir. Böylece kapitalizm değil politika dünyevi ihtiyaçların tatminini olanaklı kılar.

Benjamin'in kapitalizme karşı dini karşı çıkışın işe yaramaz olduğunu 80 yıl önce dile getirdiği göz önünde bulundurularak 21. yüzyılda dini hareketlerin doğasını ve kapitalizm ile ilişkisini gözden geçirmek gerekmektedir.

Din nasıl olup da kapitalizm gibi olur? Bunu göstermek için Türkiye'de gittikçe artan islami hareketleri ele almayı uygun buluyorum. Toplumsal yaşamın

---

28. Max Weber, "Die Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus," in *Die Protestantische Ethik 1*, ed. Gütersloh J. Winckelmann (1978), 27-277.
29. Walter Benjamin, "Kapitalismus Als Religion," in *Gesammelte Schriften Vi*, ed. H. Schweppenhäuser R. Tiedemann (Frankfurt am Main: 1985), 100-03.
30. Uwe Steiner, "Die Grenzen Des Kapitalismus. Kapitalismus, Religion Und Politik in Benjamins Fragment "Kapitalismus Als Religion"," in *Kapitalismus Als Religion*, ed. Dirk Baecker (Berlin: 2002), 35-59.
31. A.g.e., 59.

islamileştirilmesi halihazırda dinin metalaşması ile eşgüdümlü bir şekilde gerçekleşir. Yael Navaro-Yashin, metalaşmanın Türkiyeli islami kanadın izlediği politika ve kültürü üzerinde merkezi bir rolü olduğunu dile getirir. Bunun önemli bir örneği örtünmenin kültürel politikalar açısından bir sembol haline gelmesidir. Bunun ötesinde islami kanat kendini kendi yaşam tarzı ile tanımlamaya başlamışlardır. Bu yaşam tarzı başka bir tüketim şeklini meydana getirmiştir. Farklı kılık kıyafet, belirli bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmesi, bunların belirli yerlerden alınması buna örnek olarak gösterilebilir. Bu pazar sadece belirli tarza kılık kıyafet ve örtünün kitlesel üretiminin yanı sıra dini kitaplar, tv kanalları, belgeseller ve islami turizm gibi geniş bir açılıma sahiptir. Gelişmekte olan kapitalist ilişkilere zarar vermeden sosyal yaşamın islamileştirilmesi ancak dini sembollerin metalaştırılması ile mümkündür: "politik eylemciliğe katılan yaratıcılık Pazar değişimleri ile birlikte hareket eder".[32] İslami pratiklerin metalaştırımasında yapılan şey dini bir fetişin, örnek olarak başörtüsü, metafetişi haline getirilmesidir. Radikal islami kanat sürekli olarak dini fetişin metafetişi tarafından ortadan kaldırılacağı korkusu taşımaktadırlar, bu yüzden metalaşmamn sonuçlarından kendilerini korumaya çalışırlar. Bu alanda iki fetiş karakterin sürekli bir çarpışma halinde olduğu söylenebilir. Ama kapitalist ilişkiler ortadan kaldırılmadan bir fetişi diğerinden bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir.

İkinci bir bakış olarak, 1980'den beri Türkiye'deki köktenci hareketlerdeki artış, orta ve doğu Anadolu kapitalistlerinin ortaya çıkışı ile sıkı bir ilişki içindedir. Turgut Özal hem laik İstanbul kapitalistlerini hem de gelmekte olan ve Türk-islam sentezi üzerinden şekillenen Anadolu kapitalistlerini temsil etmeyi başardı. Yaklaşık 20 yıl sonra AKP daha açık bir şekilde Anadolu kapitalistlerinin çıkarlarına hitap etti. AKP'ye en güçlü destek Anadolu sermayesinden geldi. Bu yanıyla Kemalistler ve islamcılar arasındaki çekişme aynı zamanda karşıt sermaye grupları arasındaki bir çekişmedir. Anadolu kapitalistleri yaşam biçimlerini ve inançlarını evrenselleştirmeyi, dini müesseseler ve islami partiler üzerinden de kültürel hegemonya elde etmeyi başardılar.

Çağdaş kapitalizmde dinin ekonomik fonksiyonu üzerine üçüncü bir bakış açısı refah boyutudur. Devlet sosyal güveliği ve özelleştirirken ve sosyal refaha ciddi sınırlar yerleştirirken, dini müesseseler sosyal yardım görevini elinde tutmaya başladı. Bu yanıyla dini müesseseler sosyal kesintilerin bedelini üstlenerek aynı zamanda özelleştirmelere uygun ortamı sağladı. Devletin sosyal refahı dini düzenlemeler talep eden cemaat merkezli refaha dönüştü.

Dini hareketler ve kapitalist ekonomi arasında değişken ilişkiler bulunmaktadır. Global kapitalist toplumsal ilişkilerin yeni toplumsal mecralar içinde genişlemesine karşı muhafazakar tepki cemaatlerin kendini idare etmesi istemi ve sosyal güvenlik ağının özelleştirilmesi şeklinde kesin bir biçimde sefalet ve baskı yolunda-geleneklerin dayattığı sınırlamalar, erkek egemen yapı gibi- gelişti. Daha önceleri devlet tarafından yerine getirilenlerin cemaatler tarafından yapılması gerektiğini düşünen Bulaç gibi düşünürler devletin geri çekilmesi gerektiğini savunan neoliberalizm ile sosyal güvenlik görevini dini kurumların üstlenmesi gerektiği savını

32. İslamın metalaştırılması aynı zamandadaha radikal islami kanat tarafından sürekli olarak eleştirilmektedir (Özdür'ün "Tekbir" isimli firmanın örtülü kadınların yer aldığı defileler üzerine eleştirisine bakınız, 1994). Ama radikal islamcılar gündelik yaşamın islamileştirilmesinin metalaştırma olmadan nasıl mümkün olduğu üzerine herhangi birşey söyleyemezler.

birleştirirler. Pazar liberalizmini otoriter değerleri ile birleştiren bu cemaatçi neoliberalizm, Türkiye'deki demokratik gelişmeler açısından radikal islamdan daha tehlikelidir. Çünkü güçlü ekonomik çıkarlar tarafından desteklenmektedir ve hüküm süren neoliberal politik ve ekonomik program ile bölgesel bir sentez eğilimindedir. Aynı zamanda dini köktenciliğin bir yandan da bireyleri öne çıkararak baskı ve yabancılaşmayı körüklediği unutulmamalıdır. Irkçılık gibi dini köktencilik de otoriter ve dışlayıcı bir şekilde politik eylemliliği yeniden sağlayan bir hayali bir sınıflılığa dayanır.

Liberal bireyselcilik, muhafazakar dini diriliş ve benim cemaatçi neoliberalizm olarak adlandırdığım bu ikisinin sentezine alternatif olarak sosyalist bir çözümün olanaklı olduğunu düşünmekteyim. Üretenlerden meydana gelen kooperatiflerin refahın adil bir şekilde dağıtıldığı onurlu bir yaşama başlama noktası olarak ele alınılabileceğini vurgulamak istiyorum. Üreticilerim öz belirlenim hakkını barındırmaları ve refahın üretimi ve dağıtımı üzerinde kolektif ve kamusal karar, bireylerin öz belirlenimini geleneksel hiyerarşiler üzerinden bastırmadan dini hareketlerin yeniden canlandırmaya çalıştığı cemaat geleneklerini korumak için bir temel olabilir. Bu ilerici noktada fakir insanlar kitleleri için en adil olanı öne süren politik strateji ile ilgili olarak vurgulamak istediğin bir kriter politik stratejinin bireyler ve kolektifler olarak insanlar karşı şiddetin ve baskının en aza indirgenmesi konusunda en büyük kapasiteye sahip olmasıdır.

Çeviren: Fehmi Ünsalan

Kaynaklar

Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads and Modernity*. London, 2003.
Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York, 1987.
Benjamin, Walter. "Kapitalismus Als Religion." In *Gesammelte Schriften Vi*, edited by H. Schweppenhäuser R. Tiedemann. Frankfurt am Main, 1985.
Bulaç, Ali. "Globalisierung, Islam Und Die Zukunft Der Muslime." In *Avrupa Günlügü/Euro Agenda*, 2001.
———. "The Role of Religion." *Zaman*, 26.12. 2005.
———. "Super-Sub Identity." *Zaman*, 21.12. 2005.
———. "Why Islam?" *Zaman*, 26. 2. 2006.
Gramsci, Antonio. *Prison Notebooks*. Edited by Joseph A. Buttigieg. New York: Columbia University Press, 2007.
Griesinger, Wilhelm. "Vortrag Zur Eröffnung Der Psychiatrischen Klinik Zu Berlin Am 2. Mai." (1868).
Haeckel, Ernst. *Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche Wissenschaftliche Vorträge Über Die Entwicklungs-Lehre*. Berlin, 1868.
Harris, John F. "God Gave U.S. 'What We Deserve', Falwell Says." *The Washington Post*, 14. 9 2001.
Hobsbawm, Eric. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*: Cambridge, 1990.
Minkenberg, Michael. *Die Christliche Rechte Und Die Amerikanische Politik Von Der Ersten Bis Zur Zweiten Bush-Administration*: Aus Politik und Zeitgeschichte, 2003.
———. "Die Christliche Rechte Und Die Amerikanische Politik Von Der Ersten Bis Zur Zweiten Bush-Administration." In *Aus Politik Und Zeitgeschichte*, 2003.
Morel, Bénédict Augustin. *Traité Des Dégénérescences Physiques, Intellectuelles Et Morales De L'Espéce Humaine*. Paris, 1857.
Ploetz, Alfred. *Die Tüchtigkeit Unserer Rasse Und Der Schutz Der Schwachen: Ein Versuch Über Rassenhygiene Und Ihr Verhältnis Zu Den Humanen Idealen, Besonders Zum Socialismus*. Berlin, 1895.
Pufelska, Agniezska. "Eu Heißt Su'. Zur Geschichte Des Polnischen Feindbildes Von Der 'Judäo-Kommune." *Werkstatt Geschichte*, no. 38 (2004).
Qutb, Sayyid. *Milestones*. Kuwait, 1978.
———. *Social Justice in Islam*. New York: Oneonta, 2000.
Rüdin, Ernst. "Die Rolle Der Homosexuellen Im Lebensprozeß Der Rasse." In *Archiv Für Rassen- Und Gesellschaftsbiologie Einschließlich Rassen- Und Gesellschafts-Hygiene*, 1904.
Stankiewicz, Katharina. "Die 'Neuen Dmowskis' - Eine Alte Ideologie Im Neuen Gewand? Der Nationalismus Der Zwischenkriegszeit Als Ideologische Leitlinie Der Radikalen Rechten in Polen." *Osteuropa*, no. 3 (2002).
Steiner, Uwe. "Die Grenzen Des Kapitalismus. Kapitalismus, Religion Und Politik in Benjamins Fragment "Kapitalismus Als Religion"." In *Kapitalismus Als Religion*, edited by Dirk Baecker. Berlin, 2002.
Tahir, Kemal. *Notlar/ Sosyalizm Toplum Ve Gerçek*. Istanbul, 1992.
Weber, Max. "Die Protestantische Ethik Und Der Geist Des Kapitalismus." In *Die Protestantische Ethik 1*, edited by Gütersloh J. Winckelmann, 1978.
Zubaida, Sami. "Civil Society, Community, and Democracy in the Middle East." In *Civil Society*, edited by S. Khilnani S. Kaviraj: Cambridge, 2001.

Yozlaşma olarak yolsuzluk

Betül Çotuksöken

> "[d]ünyada hiçbir şey haksızlık kadar (bütünüyle ussal olan) doğaya aykırı değildir. Böylece bize, özgürlüğün doğal olduğunu ve bu şekilde (kanımca) yalnızca özgürlüğümüze sahip olarak değil de aynı zamanda onu koruma duygusuyla doğduğumuzu söylemek kalır. Oysa, şimdi bunun üzerinde bir kuşkuya kapılıyorsak, bu bizim iyi yönlerimizi ve doğal duygularımızı tanıyamayacak kadar yozlaştığımızı gösterir".[1]

"Yolsuzluk" konusunda 1997 yılında İstanbul'da düzenlenen bir toplantıda sun-

1. Étienne de la Boétie, *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları (Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1987), 27. "Doğal duyguları", doğal belki de "vahşi" olanı tanıyamamak da "yozlaşma" olarak değerlendirilebilir. "Yozlaşma" denilen ve dil bağlamında, sınırları bu terimle/sözcükle çizilen "durum"un doğal o anın dışına çıkılması olarak değerlendirilmesi konusunda en çarpıcı ve kışkırtıcı belirlemeleri Jean Jacques Rouasseau'nun yaptığını anımsamalıyız. Dilin tanıdığı olanak ya da dilin çokanlamlılığı karşılamadaki işlevselliği, daha kısa bir deyişle çokanlamlılık, "vahşi" olanı "doğal" olarak anlama ya da değerlendirme olanağı; çok farklı tartışmaların ortaya çıkmasını sağlayabilir. Bu bağlamda "doğallığını ya da vahşiliğini yitirmemiş olan yoz olmayandır" yargısına varılabilir. Hatta yine bu çerçevede, sadeliğini, doğallığını yitirmiş, şatafatın içine gömülmüş olan da yoz olarak değerlendirilebilir. Bu son satırları, *Bilim ve Gelecek* dergisinin 30. sayısında (Ağustos 2006) Ender Helvacıoğlu'nun kaleme aldığı "Marie Curie Oranı" (4-7.) başlıklı yazının anıştırdıkları olarak da değerlendirebilmek olanaklı. Burada bir kez daha şuna işaret edebiliriz: Kültürün çokanlamlılığı içinde her türlü yozlaşmaya da dönüşebilen "popüler kültür" ile bir bakıma doğal olanı, özel ilgiye, bakıma gereksinimi olanı, doğal olanı örtük de olsa içinde barındıran ve ona özen gösteren "cultura animi" tarzı bir bakım. Özetle, popüler kültür zaman zaman ya da çokça "yozlaşma"yı imlerken "cultura animi" "yozlaşma"ya set çekebilir. Öyleyse; "cultura animi", "popüler kültür", "doğal olan", "vahşi olan", "bakımlı olan" ama "yoz olan" arasındaki ayırımları çok dikkatli bir biçimde yapmak gerekiyor. Son söz: bakımlı olan da yoz olabilir; bu ince ayrımları tartışmak gerekiyor. Daha sonraki dipnotlarda yer alan açıklamalar, bu çerçevede değerlendirilmelidir.

duğum çalışmamda[2] yolsuzluğa felsefi açıdan bakmanın ne anlama geldiği üzerinde durarak şu saptamayı yapmıştım: "Dış dünyaya kavramlarla yönelme, felsefi düşünme biçiminde son derece belirgindir. Felsefe ilkin kendi iç dinamikleri doğrultusunda kavramlarını ve dilsel yansımalarını (terimlerini) üretir. Ancak felsefenin işlevi her zaman salt kendi iç yapısı ile sınırlı değildir. Tam tersine felsefe, kendine özgü yapısıyla, hemen her alanda, dile dökülmüş her yapı üzerinde de ayrıca belirlemelerde bulunma gibi bir tavır içine girebilir, girmelidir de; işte "felsefe her şeyi kendine konu edinebilir" derken, anlatılmak istenen budur".[3]

Yolsuzluk toplumun kamusallaşması durumunda ancak farkına varılan ussal olana aykırı olan bir haksızlık ya da yozlaşma durumudur. Yozlaşma; Stoalılardan beri bilindiği gibi, ussal düzene uygun olarak kurulmuş olan insan doğasına aykırı olma diye kısaca belirtilebileceği gibi, sözlüklere bakıldığında, bozulma, bozukluk, ahlâksızlık, vb. anlamlarına geldiği de görülmektedir. Terimin türetildiği "yoz" kökü ise vahşi; yavan, bayağı; zararlı; sürülmemiş ve ekilmemiş yer anlamlarını taşımaktadır.[4]

Özellikle buradaki son belirleme, insan dünyasıyla bağlantılı olarak, aynı zamanda karşıtı olan *cultura animi*'yi anıştırmakta; kültürü insanın ikinci ve belki de asıl doğası; insan açısından, toplum açısından "doğal olan" diye anlamlandırmada ne denli haklı olunduğunu göstermektedir. "İnsanın doğası olarak kültür tam da insana özgü olandır, doğal olandır" yaklaşımı bu noktada haklı çıkmaktadır.[5] Ancak insan dünyasına yakından bakıldığında, söz konusu doğaya ne denli aykırı bir tavır takımldığı da açık seçik ortaya çıkmaktadır. İşin ilginç yanı, kimi zaman "kültürlenme"nin yozlaşmanın ta kendisi olduğundan da söz edilmektedir.[6] Öyleyse geniş anlamda ya da çoğul anlamı içinde kendini gösteren ve doğaya yönelik her türlü eklemlenme olarak belirlenen, sınırları çizilen kültür yerine[7], ruhun beslenmesi insanın, ussal olan doğasına ilişkin eklemlenme biçimindeki kültür ya da yukarıda da belirtildiği gibi *cultura animi* üzerinde durulmalı ve bu anlamdaki kültürün ancak yozlaşmanın düşmanı, karşı kutbu olacağı ya da olabileceği daha baştan belirtilmelidir.

Yapılan bu saptama bundan böyle, yozlaşmanın bir görünümü olarak başta da belirtildiği gibi, "yolsuzluk" örneğinde ele alınacak ve yozlaşma, bir hukuksuzluk olarak, "hukuk"un karşıtı "keyfilik" olarak değerlendirilecektir. O halde şimdi de yolsuzluğun ne olduğuna bakalım: "Bir görevi, bir yetkiyi kötüye kullanarak

---

2. *Yolsuzluk İle Savaşım Stratejileri Uluslararası Sempozyumu*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, United States Information Service, The British Council, Goethe Institut, Instito Italiano di Cultura İstanbul, 29 Eylül-3 Ekim 1997.
3. Betül Çotuksöken, " Yolsuzluk Sorununa Felsefi Bir Bakış," *İnsancıl*, no. 6 (2000).
4. *Tarama Sözlüğü VI*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1972, 4680. Yozlaşma teriminin türetildiği "corruptio" yukarıda da belirtildiği gibi, bozulma, bozukluk, ahlak bozukluğu, ahlaksızlık anlamlarını taşımaktadır. "Corruptivus"; bozan, yoldan çıkaran, para verip baştan çıkaran, satın alan demektir. Aynı zamanda "corruption" temelini ortadan kaldıran anlamındadır. Bunun yanı sıra "corruption"; bozulmuş, çürüme; bozulmuşluk, kokuşmuşluk, baştan çıkarma, rüşvet, para yedirme, para yeme anlamlarına gelmektedir. "Yolsuz" *Tarama Sözlüğü*'nde "yolunu şaşırmış olan" olarak açıklanmaktadır (*A.g.e.*, 4657.). Yine aynı yerde: "Yol azmak (yoldan azmak, yolu azmak, yolun azmak, yol azıtmak): Yolunu şaşırmak, doğru yoldan sapmak, yanlış yola gitmek demektir.
5. Heidegger'in "dil varlığın evidir" sözünü çağrıştırarak, "kültür insanın evidir" diyebiliriz. Nermi Uygur'un ve tüm kültür filozoflarının, kültür antropologlarının, kültür sosyologlarının ve kültür psikologlarının felsefi, ve/veya bilimsel söylemlerini böyle bir önermeye dayandırdıklarını bir kez daha anımsayabiliriz.
6. 1. dipnotu bu belirleme çerçevesinde bir kez daha değerlendirmek olanaklıdır.
7. Popüler kültürü de içermek üzere.

yapılan, yasaya, kurallara aykırı eylem"[8] olarak kısaca tanımlanan yolsuzluk yukarıda da değinildiği gibi, kamusal bağlamda, toplumun kamusallaşmasında, kamuya dönüşmesinde ortaya çıkar; birey-birey, birey-toplum, birey-kurum, birey-kamu[9] ilişkisinde kendini gösterir. "Görev", "görev alma", "yetki", "yetkilenme", "yetkili kılınma" gibi terimler, ancak "yasa" ile "kural" ile bağlantısı içinde ortaya çıkar. Burada yapılan tüm belirlemelerin de büyük ölçüde "hukuk"a göndermede bulunduğu açıktır. Gerçekten de eğer bir toplum kamusal ilişkiler ağı olarak örgütlenmişse ancak o toplumda hukuktan ve/ veya hukuka aykırılıktan söz edilebilir.

"Öyleyse hukukun olmadığı ya da hukuka aykırı eylemlerin olduğu bir ortamda, sözde kamusal düzende hüküm süren nedir?" sorusunun yanıtı kısaca "keyfilik"tir. Keyfilik sözcüğünün taşıdığı anlamları kullanım bağlamlarını da dikkate alarak şöyle sıralayabiliriz: "Kural tanımazlık, kuralsızlık, kural dışı oluş, yasasızlık, yasadışı davranma, yasadışı oluş, hukuksuzluk, hukuk dışı oluş, hukuka aykırılık, disiplinsizlik, disiplin dışılık, örgütsüzlük, belirsizlik, düzensizlik, dağınıklık, zorbalık, despotluk, partizanlık, savrukluk, başıboşluk, gelişigüzellik, sorumsuzluk, umursamazlık, ilkellik, mantıksızlık, kapalılık, kayırmacılık, tutarsızlık, görecilik, başıbozukluk, bireycilik, ben-merkezcilik, bencillik, öznellik, başına buyrukluk, adaletsizlik durumu, şiddet, baskı, savurganlık, güvensizlik".[10]

Kullanım bağlamlarına göre yapılan belirlemeler "keyfilik" kavramının bir çerçeve olarak kapsadığı, anlamlı/ anlaşılır kıldığı durumları bir ortak payda olarak kuşattığını bize açıkça göstermektedir. Yozlaşmanın bir türü olarak ortaya çıkan yolsuzluğun ancak hukuksuzluk ortamında, eğer *cultura animi* "hukuk"la eşleştirilirse, işte onun olmadığı bir ortamda, yoz ya da vahşi bir ortamda kendini göstereceği açıktır. Yinelemek adına, burada ileri sürülen sav, yolsuzluğun yozlaşmanın bir görünümü olduğu; vahşi bir durumu imlediği, tıpkı ekilip biçilmemiş sürülmemiş bir toprakta olduğu gibi vahşi, yoz bir durumda da keyfiliğin hüküm sürdüğü; hukukun *cultura animi* olarak yozlaşmanın, bir yozlaşma türü olarak yolsuzluğun önündeki en büyük engeli oluşturduğudur.

Yapılan bu belirlemelerden sonra, yolsuzluğa ontolojik, epistemolojik açıdan bakabiliriz; yolsuzluk diye adlandırılabilecek durumları hukuk eşliğinde saptayabiliriz. Her şeyden önce yolsuzluk yukarıda da dile getirildiği gibi, toplumsal olanın kamuya dönüştüğü, hukukun var olduğu durumlarda "işte bu bir yolsuzluktur" diye saptanabilir, çerçevelendirile-bilir bir olgudur. Kuralsızlığın, yasasızlığın egemen olduğu vahşi bir durumda, keyfiliğin olduğu bir ortamda yolsuzluğun "yolsuzluk" olarak saptanması mümkün değildir.

Ancak günümüz dünyasında bir yozlaşma olarak yolsuzluğun "hukuka (:salt yasa olarak hukuk) uygunluk" sınırları içinde gerçekleştirildiğine de tanık olmaktayız. İşin asıl ürkütücü yanı, hukukun temsilcilerinin de bizzat işin içinde olmalarıdır. Kamu yaşamında adaleti temsil edenlerin yolsuzluğa yol açmaları asıl şaşırtıcı olanıdır. Tam da bu noktada farkına varılması gereken, "hukuka/ yasaya uygunluk" ile "hukuka dayalı olan" arasındaki ilişki ya da ilişkisizliktir.

---

8. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*; Cilt: 24, s. 12585.
9. Hatta toplum-kamu ilişkisini de burada eklemek gerekir. Çünkü çoğun, toplumun kamuya dönüşmesinin, insan dünyasında en sorunlu yönü oluşturduğu unutulmaktadır; dönüşümün en zor olanı budur.
10. Betül Çotuksöken, "Felsefe Açısından Özel-Toplumsal-Kamusal Alan ve Hukuk Devleti," *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2003, no. 2 (2003): 68.

Bu saptama bize Kant'ın "ödeve uygun olan" ile "ödevden dolayı" arasında yaptığı ayrımı anımsatmaktadır. "[ö]dev kavramı, nesnel olarak, eylemin yasaya uygunluğunu ister; öznel olarak, yani maksimleri bakımından ise, —istemenin yasayla belirlenmesinin tek yolu olarak— yasaya saygı ister. Ödeve uygun eylemde bulunmuş olma ile ödevden dolayı, yani yasaya saygıdan dolayı eylemde bulunmuş olma bilinci arasındaki fark buna dayanır. Bunlardan birincisi (yasallık), istemeyi belirleyen nedenler sırf eğilimler olsaydı, yine de olabilirdi; ikincisi ise (ahlâklılık), yani ahlâksal değer, eylemin yalnızca ve yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yapılmasında aranmalıdır.

Ahlâksal yargılarda bulunurken, bütün maksimlerin öznel ilkesine büyük titizlikle dikkat etmek çok önemlidir; öyle ki eylemlerin her türlü ahlâklılığı, eylemlerin ortaya çıkaracağı şeye sevgi ve eğilimden dolayı yapılmalarında değil, ödevden dolayı ve yasaya saygıdan dolayı yapılmalarının zorunluluğunda görülsün.[11] Bu alıntıdan da açıkça anlaşıldığı gibi, ahlaksal olan/etik olan ödevden dolayı olandır. Konumuzla bağlantısı içinde de etik temelli hukuk, keyfiliğin karşısında olandır. Başka bir deyişle böyle bir saptama bizi, hukuka dayalı bir kamu düzeni ile, salt "yasa"ya "kurala" dayalı kamu düzeni üzerinde düşündürülmelidir. Çünkü keyfilik, günümüzde sözde hukuk düzeni içinde kendini gösterebilmektedir. Üstelik keyfilik ağırlığını sözde kurallarla, sözde hukukla daha güçlü bir biçimde duyumsatabilmektedir.

Olup bitene daha yakından bakıldığında böyle bir durumun kapalı, hiyerarşik ilişkilerin ağır bastığı, kutsallaştırmaların son derece kolay bir biçimde hüküm sürdüğü ortamlarda kendini gösterdiğini kolaylıkla anlayabiliriz. Böyle yapılanmalarda bir türlü gerçekleşemeyenlerin, yapılamayanların neler olacağı da açıktır: gerekçelendirmenin yoksunluğu, eleştirinin, tartışmanın ve saydamlığın olmayışı, "sözde hukuka uygunluk" da bu bağlamda en sık rastlananlar arasında yer almaktadır. Gerçekten de bir halk deyimiyle "her şey kitabına uydurulmakta"dır; bu durumda da hüküm süren keyfilikten başka bir şey değildir. Bir yozlaşma olarak yolsuzluğun gelip dayandığı en son nokta ise dokunulmazlığı olan kişilere, kamusal öznelere/aktörlere ve kavramlara sığınmadır.[12]

Kutsallaştırılan kavramlar ve kişiler bir yozlaşma olarak yolsuzluğun yeni zırhıdır ve her dönem kendine bu türden zırhlar bulabilmektedir. Söz konusu kutsallaştırmalar, modernleşmenin, sonsuz teknoloji kullanımının açtığı yollar, yolsuzluğu, uzun erimli bir görme biçimiyle aporiaları, çıkmaz sokakları yeniden üretmekte, pekiştirmekte; yolsuzluğa en güçlü desteği vermektedirler.

Öyleyse, salt imgelere, görünüşe dayalı, hatta güler yüzlü, sıcakkanlı; ama aslında vahşi düzenden kurtulmanın yolu, "yozlaşmamak"tan geçiyor; salt hukuka uygun olmaktan[13] değil, hukuka dayalı olmaktan geçiyor; keyfilik karşısında güçlü bir tavır takınmaktan, "cultura animi"nin özneleri olmaktan, toprağımızı evrensel, insani değerler doğrultusunda ekip biçmekten geçiyor.

---

11. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994), 89-90.
12. Sözde kamusallığı taşıyan, pekiştiren yapılar olarak kurumlar, hatta devlet.
13. Bu keyfilikten başka bir şey değildir.

Kaynaklar

Boétie, Étienne de la. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. Çeviren Mehmet Ali Ağaoğulları: Bilim/ Felsefe/Sanat Yayınları, 1987.
Çotuksöken, Betül. "Felsefe Açısından Özel-Toplumsal-Kamusal Alan ve Hukuk Devleti." *Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2003, no. 2 (2003).
———. " Yolsuzluk Sorununa Felsefi Bir Bakış." *İnsancıl*, no. 6 (2000).
Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çevirenler Ülker Gökberk İoanna Kuçuradi, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994.

Sahnenin unutuluşundan yozlaşmaya

Ayhan Çitil

Bu bildiride şu görüşü savunmaya çalışacağız: Yozlaşmanın kaynağı insanın tam olarak kendini kuşatamayan ve bu nedenle kendini ait hissetmediği bir sahneye hapsolduğu zannına kapılmasıdır. Sahnede karşısında bulduğu unsurları mutlak hale getirmesi ve bu nedenle kendisine haksızlık etmesidir.

Ancak bu görüşün anlaşılabilmesi "sahne" ile neyi kastettiğimizi açmamızı gerektiriyor.

SAHNE FİKRİ VE BİR KONUYA YÖNELMENİN YÖNTEMİ ÜZERİNE

Sahne nedir? Sahne temel varlıksal birimdir. Deneyimimizi belirleyen zeminin temel unsurlarının ne olduğu varlıkbilimin temel sorununu oluşturur. Bu soruya kimileri atomları, kimileri töz ya da tözleri esas alarak yanıt vermektedirler. Biz, insan deneyiminden hareket ettiğimizde, bu soruya, temel varlıksal birim sahnedir diyerek yanıt veriyoruz. Sözünü ettiğimiz diğer yanıtlar mevcut bir sahneden soyutlama yoluyla elde edilmişlerdir. Bu farklı yaklaşımları belirleyenlere sözünü ettiğiniz varlık biriminden hareketle deneyimi yeniden oluşturun denildiğinde söz konusu unsurlardan hareketle sahnenin kuşatılamayacağı anlaşılacaktır. Çünkü sahne bir bütün olarak içinde farklı düzeylerde farklı unsurları barındırsa da söz konusu unsurlara önceliği olacak biçimde vardır. Bir sahne ancak bir başka sahne ile unsurlarına ayrıştırılabilir; kendisinin bölünmez bir bütünlüğü vardır. Sahne, içinde yer alan aktörleri kuşatır. Ancak mevcut bir sahneden bir başka sahneye geçebilme olanağı aktörü aktör kılar. Aktör sahnede şahıs olarak mevcuttur ancak tüm sahneleri kuşatan zeminle bağı nedeniyle şahıslıkla sınırlanamaz. Sahnenin unsurları sahnenin bütününe tabi olarak vardırlar. Ancak sahnelerin bütünlüğü unsurla-

rın farklı sahnelere katılabilmelerine dayanır. Dolayısıyla unsurların sahneleri aşan, aşkın bir birliği olmak durumundadır. Söz konusu bu birlik nesnenin doğasının ve düşüncesinin ve işaretlerin zemininde yer alır. Deneyim kendini bir sahnede bulmak ve sahnede olanı bir başka sahne bütünü içerisinde bağıntılı olarak görmekten ibarettir. Dolayısıyla sahne ve deneyim sahnenin unsurlarına indirgenemez. Sahne, sahne alan olmaksızın olamaz. Sahneyi kurandan özne olarak söz edilebilir; özne, sahnenin unsurlarını içinden ve bir arada tutar. Tüm sahneler gerçektir ve üst üste bir arada yaşanırlar.

Her sahne, bir özneyi, öznenin iradesinin üzerinde edimlerini sergilediği karşılıkları/unsurları ve bu tasarrufu olanaklı kılan ve sahne unsurlarına aşkın bir nesnellik alanını barındırır. Sahneyi kuran öznedir.

Sahneyi kuran olarak özne, sahne içerisinde kurulan aktörden ayrıdır. Nesnenin, sahne içerisinde kurulan aktörün edimlerine önceliği vardır. Bu itibarla, sadece bir sahnenin unsurlarını sıralamak gerçekliğin kısmi bir dökümünü verir.

Aktör, sahne içerisinde, karşılıklar üzerinde tasarruf etkinliği ve diğer aktörlerle etkileşim etkinliği üzerinden kurulur.

Düşüncenin olanaklılığı sorunu da bir sahne içerisinde ele alınmalıdır. Batı düşüncesi mantığın sınırları içerisinde varolana ilişkin hüküm verilebilmesine dayalı bir söylem oluşturmuştur. Bu söylemin kurulmasında Parmenides, Platon ve Aristoteles'in çabası vardır. Söz konusu bu söylem kurulduğunda dayandığı sahnenin ihmal ve iptaline dayanır. Dolayısıyla, söylem, söylemin dışına söylem içerisinden işaret etmenin olanaksızlığı ile maluldür.

Söz konusu söylem içerisinde açıklanmaya en muhtaç olan konu, sahne içerisinde bireysel bütünlüğün kuruluşu sorunudur. Bireysel bütünlüğün zemininin sahneyi aşan bir unsura (töz) dayandırılması ile ortaya çıkan güçlük Batı felsefesinin temel karakteristiği olmuştur. Batı felsefesi en nihayetinde töz kategorisini dahi söyleminin dışında bırakmayı seçmiştir.

Temel ahlakî etkinlik ise tekil aktörün kendini bu söylemin belirleyiciliğinden kendini kurtarması etkinliğidir. Felsefe bu temel ahlakî etkinlik olarak alındığında özü itibarıyla bir etki alma etkinliğidir. Aktör, hakikati içinde barındırmayan bir söylemin etkisinde kalarak kendini sahte bir biçimde özneselleştirebilir; sınırların aşılmasına ve zulme yol açan da bu sanıdır.

Söylem içerisinde öne sürülen bir kanıtlama ya da ortaya konulan siyasi bir eylem sahnenin kuruluşuna dair bir unutuşu varsayabilir. Varlıkbilimsel eleştiri, herhangi bir kanıtlamada veya siyasi eylemde bu unutulanı açığa çıkarma işidir.

Aktör, diğer aktörlerle etkileşimi içerisinde kendini ahlakî bir bağlamda bulur. Bu ahlakî bağlam içerisinde aktör, bir yandan, diğer aktörlere kendi kuruluşu bakımından bağımlıdır. Öte yandan, her bir seçiminde kendisine ve diğer aktörlere müdahale etmenin sorumluluğunu taşır. Sakınım ve güvenlik kaygısı, bu bağımlılığı ve sorumluluğu gözardı etmesine yol açtığı ölçüde aktör barbarlığın önünü açar.

Şimdi yukarıda ifade ettiklerimizden hareketle yozlaşma kavramını ele alalım.

YOZLAŞMA İLE KARŞILAŞTIĞIMIZDA KARŞIMIZA ÇIKAN UNSURLAR

Günümüzde yozlaşma deneyimimizin farklı alanlarında yoğunlukla karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda sözünü ettiğimiz sahne kavramından hareketle şu soruyu soralım : Yozlaşma varsa, aktör yozlaşma ile karşı karşıyaysa, yozlaşmayı deneyimlememizi sağlayan ve yozlaşmaya ilişkin hüküm verebilmemizi olanaklı kılan nesnel zemin nedir?

Bu soru önemlidir çünkü söz konusu nesnel zeminden hareket etmeyen her türlü tepki kendi içinde bazı sağlıksız ve zararlı sonuçları barındıracaktır. Yozlaşma bir bakış açısında göre belirlenecek ve bu bakış açısından bazı şeyler kötü olarak yorumlanacak ve söz konusu yozlaşmanın olmamasının koşullarına ilişkin ahlaki, siyasi öneriler getirilecektir.

AMERİKAN KARŞITLIĞI – KÜRESELLEŞME KARŞITLIĞI

Bu durumu örneklemek için bir tema seçtim. Seçtiğim tema "Amerikan karşıtlığı" temasıdır. Amerikan karşıtlığı bugün genel anlamda küreselleşme karşıtlığı ile iç içe geçmiş olsa da kendine özgü farklı boyutları bulunmaktadır. Neden Amerikan karşıtlığını seçtiğime gelince...: Konunun tarihçesini bilenler bunu rahatlıkla anlayacaklardır. Amerikan karşıtlığı daha en başından bu yana, 18. yüzyıldan buyana, yozlaşma teması ile iç içe bir görünüm sergilemiştir. Amerika (başlangıçta bir kıta olarak daha sonra ise A.B.D. olarak) daha bugünkü gibi küresel güç konumuna , kapitalizmin öncüsü konumuna yükselmeden önce bile yozlaşmanın kaynağı ile özdeşleştirilmiştir.

Bu konuda son yıllarda yapılmış çok sayıda çalışma bulunuyor. Ben burada James W. Ceaser'ın bir makalesini ön plana çıkaracağım.[1]

Ceaser Amerikan karşıtlığının tek bir temel düşünce etrafında şekillendiğini öne sürüyor : Amerika Birleşik Devletleri ile bağdaştırılan, Amerikan yaşamının çekirdeğini oluşturan bir şey, dünyanın geri kalanı için hem yanlış hem de tehlikelidir.

Ceaser'e göre bu yeni bir düşünce değil. Bunu örneklemek için yarım yüzyıl öncesinin bir romancısına gönderme yapıyor. Henry de Monhterlant, bir romanındaki bir kahramanının ağzından şunları söyletiyor : "Tek bir ulusun, dünyanın geri kalanının neredeyse tümünde aklı, ahlakı ve insan niteliğini alçaltmayı başarması, bu gezegenin tarihinde bugüne kadar görülmüş bir şey değildir. Ben, Amerika Birleşik Devletleri'ni, insanlığa karşı kalıcı bir suç işlemiş olmakla suçluyorum."

Dolayısıyla "Bu açıdan yaklaşıldığında Amerika; grotesk, müstehcen, canavarca, gülünç, aşağılayıcı, küçültücü, öldürücü, soysuzlaştırıcı, yozlaştırıcı ve köksüzleştirici olarak kabul edilen ne varsa, hepsinin sembolüdür."

Ceaser'ın yaklaşımında yararlı olan Amerikan karşıtlığını tarihsel bir perspektif içerisinde ele alması ve beş döneme ayırması :

---

1. James W. Ceaser, "A genealogy of anti-Americanism", *Public Interest*, Yaz 2003 Sayısı, 3. Çevirisi için : "Dünden Bugüne Amerikan Karşıtlığı",http://turkish.turkey.usembassy.gov/uploads/images/ljfjlgZ_Qj5FA2H2aUcK9w/ ceaser2.pdf.

1. Yozlaşma ve canavarlık : 18.yüzyılın ortaları
2. Akılcılığın yanılsamaları : 19.yüzyılın başları
3. Irksal melezlik katmanı : 19. yüzyılın başları
4. Teknoloji imparatorluğu : 19.yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları
5. Ruhsuzluk ve başıbozuk tüketimcilik : 20. yüzyılın başları ve ortaları

Sözü edilen her bir dönemde bazı düşünürler bir biçimde Amerika'yı bir kıta olarak ya da A.B.D.'yi bir devlet olarak yozlaşmanın kaynağı olarak yorumluyorlar.

YOZLAŞMA VE CANAVARLIK

Onsekizinci Yüzyıl ortaları bilimsel düşüncesinden doğan birinci hat "yozlaşma tezi" olarak biliniyor. Ceaser bu tezi Amerikan karşıtlığının tarih öncesi dönemine ait olarak kabul ediyor ve şu şekilde dile getiiryor : "Teze göre; öncelikle atmosferdeki değişikliklere, özellikle de nem oranlarındaki değişime bağlı olarak, her iki Amerika'daki (kuzey ve güney Amerika anakaralarındaki) bütün canlılar, Avrupa'dakilerden yalnızca daha aşağı düzeyde olmakla kalmayıp, aynı zamanda oradakilerin yozlaşmış biçimleridir".

AKILCILIĞIN YANILSAMALARI

İlk dönemki yozlaşma tezleri, Franklin ve Jefferson tarafından ciddi araştırma ve çabalarla bertaraf ediliyor ancak yozlaşma tezi biçim değiştirerek, "Amerika'daki yaşam kalitesi ve politik sistemin aşağı düzeyde olduğu" tezine dönüşüyor. Bu aşamada yozlaşma tezleri bir kıtadan bir ülkeye doğru kayıyor. Bu tezi destekleyen temel iddia ise şu şekilde dile getiriliyor: Hiçbir şey evrensel ilkeler ya da akılcı bilimin desteğiyle yaratılmamıştır ya da şekillendirilmemiştir— ya da Federalistlerin deyimiyle, "tepki ve tercih" sonucu yapılandırılmış hiçbir şey sağlam ya da uzun ömürlü olamayacaktır.

IRKSAL MELEZLİK KATMANI

Amerikan karşıtlığı kavramının gelişimindeki üçüncü düşünce katman ise ilk kez Ondokuzuncu Yüzyıl ortalarında sistematik olarak belirginleşen ırkçı teoridir. Gobineau'nun görüşlerinin de etkisiyle formüle edilen bu teze göre Amerika ırkların bir karışımına dayandığı ölçüde yozdur ve yozlaşmanın kaynağında yer alır.

TEKNOLOJİ İMPARATORLUĞU

Dördüncü katmana Ondokuzuncu Yüzyıl sonları ile Yirminci Yüzyıl başlarındaki ağır sanayileşme süreçlerinde rastlıyoruz. Amerika, bu dönemde farklı bir deformasyonla, devleşmek ve canavarlaşmak ile suçlanıyor. Amerika, kitlesel üretim

tekniklerinin kaynağı ve bu sistemi destekleyen metot ve mantığın yaratıcısı olarak görülüyor. Ceaser bu görüşün savunucuları arasında tanıdık bir ismi Nietzsche'yi özellikle ön plana çıkarıyor ve Nietzsche'nin Amerika'nın egemenliği ve zenginliği uğruna, bütün değerleri "ölçülebilir şeyler" haline getirmek peşinde olduğu savına yer veriyor. Nietzsche'den yaptığı bir alıntıyı okuyalım : "(Amerikalılar'ın) Çalışmakta gösterdikleri soluksuz telaş –yeni dünyanın belirgin kötü alışkanlığı — daha şimdiden vahşice eski Avrupa'ya bulaşmaya ve anakara çerçevesinde ruhsal boşluk yaratarak yayılmaya başlamıştır".

RUHSUZLUK VE BAŞIBOZUK TÜKETİMCİLİK

Ceaser ruhsuzluk ve başıbozuk tüketim terimleri ile adlandırdığı beşinci ve son dönemi ise yine tanıdık bir isme, Martin Heidegger'e malederek açıklıyor. Heidegger, Ceaser'a göre, "Almanya'daki selefleri gibi, Heidegger de bir ara "Amerikanlık" kavramına, Amerika Birleşik Devletleri'nin dışında, teknik ya da felsefî bir tanım önermiştir. Buna göre "Amerikanlık", 'doğmakta olan modern zamanlar canavarlığının, hala oluşmakta olan, ya da tamamlanamamış özüdür.'"

Ceaser, Heidegger'den bir alıntı yapıyor: "Tüketim adına tüketmek, dünya olmaktan çıkmış bir dünya tarihini özgün biçimde belirleyen süreçtir... Bugün var olmak demek, yeri doldurulabilir olmak demektir." Heidegger'e göre, Amerika da bu düşünce tarzının anayurdudur; tam anlamıyla yapaylığın, aslının yerine geçen taklidin egemenliği, eşsiz ve özgün olanın tek düze ve standarda dönüşmesine teşviktir. Heidegger bunu açıklamak için Alman şairi Rainer Maria Rilke'den bir dizeyi kullanıyor:

"Amerika'dan bugün yayılan, safkan farksızlaştırılmış nesneler, sadece görünümü olan nesneler, düzmece nesnelerdir... Amerikan anlayışına göre bir ev, bir Amerikan elması ya da Amerikan şarabı atalarımızın umut ve düşüncelerinde kabul gören ev, meyve ya da üzümle alakası olmayan şeylerdir".

Bu özetten de anladığımız gibi yozlaşmayı tespit eden bakış açısı, siyasi ve ahlaki bir tavrı da beraberinde getiriyor. Örneğin, Avrupacılık ya da bir tür Avrupa ulusçuluğu bir seçenek olarak ortaya çıkarılıyor[2]. Söz konusu Amerikan karşıtlığının en azından İkinci Dünya savaşı öncesinde Nazizimi ve faşizmi besleyen bir kaynak olduğuna da hiçbir şüphe yok. Ancak daha ilginç bir nokta yukarıda sözü edilen süreçte Heidegger'in Marksçılık ile ittifaka yol açan görüşleri. Bazı akademisyenler Heidegger'in görüşlerinin Sartre'ın da katkısı ile Avrupa'daki İkinci dünya savaşı sol muhalefete içselleştirildiğini de öne sürüyorlar. Bir anlamda Amerika, küreselleşme v.b. karşıtlığı bir yozlaşma karşıtlığı olarak hem aşırı sağ hem de bazı sol düşünceleri besleyen bir konuma geliyor. Bu olgu aslında küreselleşmeye yönelen karşıtlığın çoğu kez ulusçulukla eklemlenmesini ve küreselleşme ve A.B.D. karşıtlığında sol ve sağın yakınlaşmasını açıklanabilir hale getiriyor.

Burada bir an duralım. Eğer çözümlememizi bu düzeyde tutarsak konu belli bir kültürü, ideolojiyi onaylama ya da güç ilişkileri ağında bir tarafa yakınlaşma ile neticelenir gibi görünüyor.

2. Özetlediğimiz bu makalenin kendisi de, yazıldığı üslup itibariyle A.B.D. "lehine" bir ahlakî ve siyasî tavır talep ediyor görünüyor. Zaten vrugulamaya çalıştığımız da bu düzeyde bir çözümlemenin yozlaşmaya ilişkin nesnel bir hükümle netilecenmesindeki zorluğun, hatta olanaksızlığın altını çizmek.

Yukarıda söylediklerimizi anımsayalım: Söylem içerisinde öne sürülen bir kanıtlama ya da siyasi bir eylem sahnenin kuruluşuna dair bir unutuşu varsayar. Varlıkbilimsel eleştiri, kanıtlama ve siyasi eylemde bu unutulanı açığa çıkarma işidir. Burada felsefeden yardım almamız gerekiyor.

Yozlaşmanın saptanması yoz olmayanın nesnel mevcudiyetine dayanmak durumundadır. Ancak o zaman yozlaşmaya karşı çıkışın öznel olmayışından ve bir tür ayrımcılığa yol açmayışından söz edilebilir. Soru burada şu: Böyle bir nesnel zemin nasıl bulunabilir?

MARKSÇI ÇÖZÜMLEME

Konuyu Amerikan karşıtlığı'ndan ayırarak genelleştirme ve kapitalizmin genel seyriyle ilişkilendirme çabasına girebilir ve Marks'ın fikirlerinden yardım alabiliriz.[3]

Üretim, insanı sadece *meta, insanal meta*, meta olarak belirlenmiş insan olarak yaratmakla kalmaz, onu, bu tanım uyarınca, fizik bakımından olduğu kadar *entelektüel* bakımdan da *insanlıktan uzaklaştırılmış* bir varlık olarak da üretir — işçilerin ve kapitalistlerin töretanımazlık, yozlaşma ve sersemleşmesi. Ürünü, *kendinin bilinci ve kendine özgü etkinlik* ile bezenmiş metadır ... *insanal* meta. ... Ricardo'nun, Mill'in, vb., Smith ve Say'a göre gerçekleştirdikleri büyük ilerleme şudur ki, onlar insanın *varoluşunun* —metaın az çok büyük insanal üretkenliği— *önemsiz* hatta *zararlı* olduğunu söylerler. Üretimin gerçek ereği, bir sermayenin gereksinmelerini sağladığı işçilerin sayısı değil, ama getirdiği faizlerin miktarı, yıllık *ekonomilerin* tutarıdır onlara göre. Bir yandan *emeği* iktisadın *tek* ilkesi durumuna getirirken, [XLI] bir yandan da ücret ile sermaye çıkarlarının birbirleri ile *ters* orantılı olduklarını, ve genel kural olarak, kapitalistin ancak ücreti, işçinin de ancak sermaye çıkarlarını kısarak kazanabileceklerini tam bir açıklıkla açıklamış bulunması, da, modern İngiliz iktisadinin iyiden iyiye mantıksal büyük bir ilerlemesi oldu. Ona göre *olağan* ilişki, tüketicinin sömürülmesi değil, ama kapitalist ve işçi için birbirlerini karşılıklı olarak sömürmeye çalışmaları olgusudur.

Bu çözümlemeyi yeterli görürsek yozlaşmanın nedenlerini ve onun nasıl ortadan kalkabileceğini belirlemiş olur muyuz?

FELSEFE TARİHİ VE ZORUNLULUK DÜŞÜNCESİ

Ancak tam bu noktada söz konusu çözümlemenin varsaydığı sahnenin sorgulanması bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Bu sahne Marks'ın bilimsel olarak bir sav öne sürebilmesini olanaklı kılan sahnedir. Söz konusu savın bilimsel bir değerinin olabilmesi bir zorunluluğa dayanması ile olanaklıdır.

Nedir burada Marks'ın dayandığı zorunluluk?: İktisadi yaşamın / üretimin devamı için aktörün somut karşılıklar üzerindeki etkinliğini bağlayan zorunluluk-

---

3. Karl Marks, *1844 Elyazmaları : Ekonomi Politik ve Felsefe, Manuscrits de 1844 - Économie Politique et Philosophie* (Éditions Sociales, Paris 1962), [Türkçe baskı, *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe*, s: 89-268, Sol Yayınları, Temmuz 1976, çev. Kenan Somer, 172.

tur. Bu zorunluluk insanı, toplumu, değerleri v.b. düzenleyen, kuran zorunluluktur. Bu zorunluluğa ayağını basan bir çözümleme içerisinde yoz olan, yoz olana yol açan v.b. çözümlenmektedir. Felsefî bir açıdan burada sorulması beklenen soru ise söz konusu bu çerçevenin tamamıyla kuşatıcı olup olmadığıdır. Verdiğimiz cevap ise "Hayır!"dır.

Marks'ın temel aldığı çerçeve, Kantçı anlamıyla "aktörün nesne kurma etkinliğini bağlayan ve aktörün etkinliğinde temellendirilen (daha genel bir tür) zorunluluğun" kısmen reddiyesine dayanmaktadır. Nesneyi temsil olarak alan bu zorunluluğun kabulü aktörü, Marks'ın çerçevesi içerisinde ele alınandan farklı olarak, sentetik *a priori* yargılar üzerinden "bilim yapan ve ahlak deneyimine sahip olan" olarak kurabilmemize olanak tanımaktadır. Soru şudur: Marks'ın bu reddiyesi iyi temellendirilmiş midir?

Marks'ın ünlü 11. tezi aslında temellendirilmiş bir reddiyeden çok bir tercihi içermektedir. Bu çerçeve esasen aktörün nasıl algı deneyimine sahip olduğunu ya da matematik yapabildiğini açıklayamamaktadır. Günümüzde maddeci bir çerçeve içerisinde zihinsel olanı açıklamaya yönelen tüm çabalar, fiziksel unsurları ve etkileşimlerini esas alan bir çerçeveyi varsaymakta ancak, bir şeyin bir başka şeyin temsilini (fiziksel etkisini değil!) nasıl barındırabileceğine bir açıklama getiremektedirler. Benzer bir sorun matemetik yapma etkinliğinde de karşımıza çıkmaktadır. Matematiği işaretler üzerinde bir işlem fikri üzerinden ele almaya çalışan yaklaşımlar gerek işaretlerin gerekse işaretlerin matamatiksel bir bağıntıyı temsil edebilmesi için gerekli olan sıranın nasıl olup da fiziksel unsurlar ve bu unsurların etkileşimi ile temellendirilebileceği sorusuna bir yanıt verememektedirler[4].

Öte yandan, varsayalım ki yozlaşmayı ele aldığımız çerçeve Kantçı anlamıyla bir nesne kuramını da içine alacak biçimde genişletildi[5]. Felsefî bir bakış açısından burada sorduğumuz soru ise, yine, söz konusu bu çerçevenin tamamıyla kuşatıcı olup olmadığıdır. Verdiğimiz cevap ise, yine, "Hayır!" olacaktır.

Kant'ın temel aldığı çerçeve, esasen, "nesnenin bireysel bütünlüğünü bağlayan ve düşünsel bir mekanda temellendirilen zorunluluğun" reddiyesine dayanmaktadır. Aristoteles'e kadar geri götürülebileceğimiz, Kant'ın reddettiği ve tözün zorunluluğunu kabul eden bu çerçeve, esas olarak aktöre *praxis* ve *dianoia* etkinlikleri dahilinde tözselleşebilme olanağı tanımakta ve bunun teorik olarak bilinebilirliğine izin vermektedir. Marks'a ilişkin eleştirimizde benimsediğimiz bakış açısını izler isek sorumuz şudur: Kant'ın bu reddiyesi iyi temellendirilmiş midir? Bu soruya verdiğimiz yanıt da olumsuzdur : Bu çerçeve esasen deneyimde nesnenin bireysel bütünlüğünün nasıl ortaya çıktığını açıklayamamaktadır. Görüsel karşılığa ait saf manifoldun kategorilerin verdiği kurallarca farklı cihetlerden terkip edilmesinin (sentezlenmesinin), algılayanın kendini idrak etmesini sağlayan transandantal edimin (*Alm. Apperzeption*) birliğine tâbî kılınması, nasıl olup da ampirik görü-

---

4. Özellikle sıra kavramının maddi unsurlarca türetilemeyeceğini öne süren daha kapsamlı bir tartışma için bkz. A.Çitil, *An Introduction to the Ontological Foundations of Gödel's Incompleteness Theorems*, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 1994.

5. Böyle bir genişletmenin yapılabilmesi transandantal bir nesne kurma etkinliğinin, işaretler ve görüde mevcut karşılıklar üzerinde geçerli bir nesne kurma etkinliği ile bir araya getirilebilmesini, dolayısıyla deneyimin, matemetiksel etkinliğin, dilin ve emeğin ortak bir çerçevede ele alınabilmesini gerektirmektedir. Bu ilkesel olarak yapılabilir. Ancak böyle bir genişletme Kant'ın dizgesi deforme edilmeden yahut aşılmadan yapılabilir görünmemektedir. Biz burada bir varsayımdan hareket ediyoruz.

deki bir nesnenin bir birey olarak ortaya çıktığını, bir başka deyişle, yukarıda sözü edilen farklı cihetlerin hangi zemine dayanılarak bir arada tutulduğunu açıklamamaktadır[6].

Bu noktada durup düşünelim. Eğer yukarıda sözü edilen bu reddiyeler iyi temellendirilmiş değil ise buradan Batı felsefesi tarihine ilişkin nasıl bir görünüm ortaya çıkmaktadır? Görünen odur ki Batı felsefesi tarihi gittikçe daralan, daha doğrusu zeminsiz bir biçimde gittikçe daraltılan bir söylem alanı ile belirlenmektedir.

Felsefe tarihi, felsefî etkinliğin esasına

i. Nesnenin bireysel bütünlüğünü bağlayan ve düşünsel bir mekanda temellendirilen zorunluluk

yerine

ii. Aktörün nesne kurma etkinliğini bağlayan ve aktörün etkinliğinde temellendirilen zorunluluğun,

bu ikinci zorunluluğun yerine ise

iii. Üretimin devamı için öznenin somut karşılıklar üzerindeki etkinliğini bağlayan zorunluluğun

yerleştirildiği farklı safhalarla betimlenebilir.

Bu farklı vecheleriyle ele alınan zorunluluk kavramlarının ikinci ve üçüncüsünün yukarıda verilen sıralama itibarıyla bir öncekinin iyi temellendilmiş bir reddiyesini içerdiğini söylemek olanaklı görünmemektedir[7]. Eğer bu reddiyelerin herhangi biri ya da her ikisinin tam olarak temellendirilemediği kabul edilirse önümüze nasıl düşünsel olanaklar çıkmaktadır?

Yine bugünden geriye doğru giden bir çözümleme yapalım. Yoz olan nedir? Marks'ın üretim tarzlarını çözümlemesinden hareketle söylenebilecek olan şudur : Yoz olan, başka türlü olabilmesi olanaklı iken mevcut üretim tarzını, yol açtığı sorunları (yozlaşmayı) kabullenerek sürdürmektir.

Benzer bir soruyu Kant'ın çerçevesi içerisinde ele alacak olursak şu sonuca ulaşabiliriz: Yoz olan, kendi kaderini bilim ve ahlaki eylemin olnaklılığı üzerinden eline alabilme cesaretini gösterebilecekken bunu yapmamaktır.

Son olarak Aristoteles'ten hareketle aynı soruya cevap vermeye çalışalım. Yoz olan nedir? Akla uygun ahlakî eylem ve genel nedenlerin bilgisine yönelerek kendini bir birey olarak gerçekleştirme ve tözseleşebilme olanağını dışlamaktır.

Marks'ın ve Kant'ın çerçevelerinden türettiğimiz bu çözümlemeler tutarlı mıdır, bir araya getirilebilir mi? Bu soruya kısmen de olsa "Evet!" cevabını vermek olanaklı görünmemektedir. Bu çerçeveleri esas alarak birbirleri ile ilgili değerlendirmelerini belirlemeye çalışalım. Kant'ta özneselleşebilme, ahlak yasasına uygun eylemde bulunmayı gerektirmekte iken; Marks'ın çerçevesi böyle bir ahlakî eyleme olanak tanımamaktadır. Marks, ahlaki eylem dolayımıyla da olsa, akılcı bir iman yoluyla Tanrı'ya yer veren bir felsefî anlayışı, yoz olanın devam ettirilmesi için bir

---

6. Kant'ın transandantal projesi içerisinde nesnenin bireysel bütünlüğünün tesis edilmesi sorununa ilişkin kapsamlı bir tartışma için bkz. A.Çitil, *Kant's Theory of Object and Some Consequences of a Deepening of this Theory*, Doktora ,Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2000.

7. Benzer bir sorgulama birinci sırada sunulan ve genel olarka Aristoteles'in düşünce çerçevesi ile birlikte anılan bir zorunluluk kavrayışı için de yapılabilir. Burada Batı felsefe geleneği içerisine ele alınacak olan reddiye, "aktörün *noesis* yoluyla varlık kazanmasına olanak tanıyan" çerçevenin reddiyesidir. Aristoteles'in söz konusu reddiyesinin de iyi temellendirilmiş olduğunu düşünmüyoruz. Ancak bu bildiri kapsamında bu konuyu ele almayacağız.

zemin olarak görürken; Kant, aktörü üretim etkinliği içerisinde kurulan ve herhangi bir tözselleşebilme olanağı olmayan bir varlık olarak ele almayı yoz olarak değerlendirecektir. Aristoteles'ten hareketle yozlaşmaya ilişkin verdiğimiz hüküm ise Tanrı'yı bilginin (ve arzunun) nesnesi kılması dolayısıyla Kant ve Marks'ın çerçeveleri içerisinde ele alınamayacaktır. Öte yandan Aristoteles'ten hareketle, Kantçı bir çerçevede yoz olan ile olmayanı ayıran hüküm bilmeyi ahlaki etkinliğin dışına itmesi nedeniyle eleştirilecek, Marks'ın çerçevesi içerisinde ise Aristotelesçi anlamıyla *praxis* tamamen dışlandığı için, bu çerçeve de ele alınan aktör zaten yozlaşmış olarak kabul edilecektir.

Bu tartışmadan dolayı vardığımız sonuç, yozlaşmaya ilişkin söz konusu üç çerçeve içerisinde verilen hükümlerin tutarlı olmadıklarıdır. Ancak bu tutarlı olmama durumu herbirini kendi içerisinde ele alıp bir göreliliğe kendimizi mahkum etmemiz gerektiği anlamına gelmemektedir. Bildirimizin başında varlıkbilimsel eleştiriyi "herhangi bir kanıtlamada veya siyasi eylemde bu unutulanı açığa çıkarma işi" olarak tanımlamıştık. Şimdi bu bakış açısından söz konusu çerçeveleri ele alalım.

Yukarıda, Marks'ın Kant'a, Kant'ın da Aristoteles'e yönelik reddiyelerinin iyi temellendirilmemiş olduğunu ifade etmiştik. Bunun anlamı, bir sonraki düşünürün bir önceki düşünürün varlık ve söylem anlayışına iyi temellendirilmemiş bir daraltma getirmiş olduğudur. Bu itibarla, söz konusu daral(t)ma süreci içerisinde, bir önceki çerçeve içerisinden bir sonrakine ilişkin bir değerlendirme, aktörün içinde bulunduğu sahne bakımından daha kuşatıcı olduğundan bir geçerliliğe sahip olarak yorumlanabilir. Tersinden bakarsak, bir sonraki çerçevenin bir önceki çerçeveye ilişkin değerlendirmesi, söz konusu çerçevenin bir öncekini reddiyesinin iyi temellendirilmemiş olduğunu dikkate alırsak, amaçlanan geçerliliğe sahip olmayacaktır. Bir sonraki çerçeve içerisinden bir önceki çerçeveye yönelik yapılan değerlendirme varlıkbilimsel açıdan değil, "siyaseten" bir anlam ve değer taşıyacaktır[8].

Sonuç olarak söylemek istediğimiz şu şekilde özetlenebilir: Öncelikle, insanın içinde mevcut olduğu sahne içerisinde herhangi bir şey hakkında o şeyin iyi ya da kötü olduğuna dair bir hüküm vermek, sahnenin en genel haliyle dikkate alınmasını gerektirir[9]. Bunun aksine her türlü sınırlama bir tür unutuşa ya da unutturma çabasına dayandığı ölçüde öznellikle malul olacaktır. Günümüzde insanın yozlaşmasının kaynağında üretim ilişkilerinin zorunlulukları içerisinde bir aktör olarak kurulmasının ötesinde, kendisini bu ilişkilere mahkum olarak tasarlaması yatmaktadır. Bildirimizin başında söylediğimizi tekrar edersek: Yozlaşmanın kaynağı insanın tam olarak kendini kuşatamayan ve bu nedenle kendini ait hissetmediği bir sahneye hapsolduğu zannına sahip olmasıdır. Sahnede karşısında bulduğu unsurları mutlak hale getirmesi ve bu nedenle kendisine haksızlık etmesidir.

---

8. Bildirimizin başında ifade ettiğimiz temel ahlakî etkinliğin önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Aktörün kendisini söylemin belirleniminden kurtarma çabası olarak temel ahlakî etkinlik, bu itibarla yalnızca "siyaseten" hüküm vermekten kendini kurtarmayı içermektedir.
9. Bu düşünüş biçimi içerisinde sorulması gereken temel bir soru, aktörü tüm olanakları ile kuşatan ve aktörün deneyimi hakkında verilecek hükümleri nesnel kılan bir sahnenin, kaynak teşkil eden bir sahnenin bulunup bulunmadığı sorusudur. Bir diğer soru ise böyle bir sahnenin Batı felsefesi içerisinde ne ölçüde kuşatılabildiği ya da kuşatılabileceğidir. Bu sorular bu bildiri içerisinde ele alınmamıştır, ancak insanlığın içinde bulunduğu sorunların aşılması bakımından düşünülmeleri yaşamsal önem taşıyan sorulardır. Çünkü söz konusu sorunlar göreliliği ön plana çıkararak çözülebilecekmiş gibi görünmemektedir.

Nostalji, çöküş ve yozlaşma

Önay Sözer

I.

"Nostalji" sözcüğü, Eski Grekçe'de "yurda dönüş" anlamına gelen "nostos" ve "acı" anlamındaki "algos" sözcüklerinden geliyor. Almanca'da bu kavramı karşılayan ilginç bir sözcük var: "Heimweh" yani "yurt acısı". Yurt niçin acı veriyor? Kuşkusuz ondan uzaklaşıldığı için. Türkçe'de aşağı yukarı aynı anlama gelmek üzere "daüssıla" (Arapça), "yurt özlemi", "yurt hasreti", "yurtsama", "gurbet acısı", "sıla özlemi", "evini özleme" gibi sözcük ve anlatımları kullanıyoruz. İlkin bu duygu durumu bireysel bir şey olarak görülmekle birlikte (örneğin Odysseus'un, memleketi Ithaka'ya karşı duyduğu özlem) bugün "nostalji" sözcüğü kolektif bilinçle ilgili olarak da kullanılmakta, böylece bir toplum ya da topluluğun belli bir zaman ve yerle ilgili –oraya dönülmesi olanaklı olsun veya olmasın- özlemini dile getirmektedir. Ancak bireysel anlamında nostalji ile kolektif bilinç bağlamındaki nostalji arasındaki sınır kaypaktır. Her ikisini bir araya getirerek şunu söyleyebiliriz: nostalji bireysel ya da birey üstü olsun, sonlu, sınırlı bir varoluş olarak insanda ortaya çıkan bir yer özlemidir ve aynı zamanda bu özlem zamanla ilgilidir; özlenen şey zaman içindeki geçmişte olduğu gibi olan o yerdir. Bu da gösterir ki nostalji zaman ve uzay kavramlarıyla bağlantılı olarak başka bir takım kavramları da ilgilendirmektedir: "yolculuk" ya da "değişme" ve aynı zamanda "sonlu varlık", "sonluluk/ sonsuzluk" ve "bulunuş/ bulunmayış" gibi karşıt kavram çiftleri. Şimdi bu kavramları Nietzsche'nin bir metnine dayandırarak birbirleriyle ilişkilendirelim.

"*Sonsuzun Çevreninde* – karayı terk ettik ve gemiyle yola çıktık! Köprüleri attık ve daha da fazlası arkamızda kalan ne varsa her şeyi kaldırdık. Ancak, sevgili

küçük gemi, şu seni bekleyene bak! Yanında okyanus kabarıyor, doğrudur, dalgaları her zaman rüzgarla uğuldamıyor, ama yine de orada ipek ve altın ve değerli malların düşü uzanıyor. Fakat vakit gelecek, onun sonsuz olduğunu ve sonsuzluktan daha korkunç hiçbir şey olmadığını kabul edeceksin. Kendini özgür duyup da şimdi bu kafesin duvarlarına çarpmış olan zavallı kuş! Yazık olur sana, eğer karada daha çok *özgürlük* varmış gibi, memleket-nostaljisi içine düşerse, çünkü artık "memleket" (Land) yoktur."[1] Nietzsche'nin bu kısa ve yoğun metnini birkaç noktada şöyle yorumlayabiliriz:

1) Sondan başlayalım. Nietzsche "'memleket' yoktur" diyor. İlkin burada Alm. "Land" sözcüğünün iki anlamlılığına dikkati çekmek gerekir. Bu sözcük hem memleket hem de kara anlamlarına gelmektedir. Öyleyse burada sonuçlarına katlanmamız gereken, hem bir memleket nostaljisi hem de bir kara nostaljisi söz konusudur. Nietzsche böylece metafizik "nostalji" kavramının en güçlü bir yapısızlaştırılması denemesine girişiyor. İlkin nostaljide bir yerin var olduğunu ve onun olduğu gibi özgürlüğümüzün simgesi olarak kaldığını düşünürüz; oysa artık o bulunmamaktadır. Bu bulunmayışı aşağıda "çöküş" ve "yozlaşma" kavramlarıyla ilişkisi içerisinde daha anlaşılır kılmaya çalışacağız. Fakat bunun da ötesinde yalnız memleket değil kara diye de bir şey bulunmamaktadır ve asıl korkunç olan da budur. Yani bu türlü yola çıkmış insan için hiçbir yer memleket değildir, çünkü vatanın temeli olan şey yani kara yok olmuştur.

2) Yolculuk ya da değişim. Bu paragraf aynı kitaptaki gemi ve yolculuk mecazının geçtiği "Yeni Denizlere Doğru" şiiri ve aynı kitabın 382. par.'ı birlikte okunursa Nietzsche'nin burada modernizmin keşif ve yeni ülkeler ele geçirme tutkusunun nasıl başarısızlığa uğradığını göstermeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim adı geçen şiir şöyle:

Oraya -istiyorum; bundan böyle
İnanıyorum kendime ve tuttuğumu koparacağıma.
Açıkta yatıyor deniz, maviliğe
Götürüyor beni Cenevizli gemim.

Her şey yeni gözüküyor gözüme ve daha yeni,
Gün ortası uzay ve zamanda uyuyor -:
Yalnız senin gözün –korkunç
Bakıyor bana, sonsuzluk!

Par. 382.'de sözü edilen "büyük sağlık"da Nietzsche'nin kaşif ve fatihlerin idealini üstün insanın erdemi ile aşma denemesine işaret etmektedir. Ne olursa olsun Nietzsche modernist sonsuzluğu gemi ve okyanus mecazları ile düşünmekte ve böylelikle onun korkunçluğuna göndermede bulunmaktadır. Yukarıdaki alıntıda geçen özgürlük kavramı ise sonsuzluk/ sonluluk kavram çiftinin nereden bakılırsa bakılsın ortaya çıkan yanıltıcılığını dile getirmektedir. Modernist insan özgürlüğü sonsuzlukta aramaktadır, fakat şimdi yanıldığını görmektedir, çünkü son-

1. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 124 (Özgün metinlerden bütün çeviriler benimdir-Ö.S.).

suzluğun ona sunduğu şey yine de kendi sonluluğudur. O anda ona "karada daha çok özgürlük varmış gibi" gelebilir fakat bu da bir yanılsamadır, çünkü kara yok olmuştur. Böylece, diyebiliriz ki Nietzsche'ye göre nostalji sonsuzlukla sonluluk arasında kalıştır: insan amaçladığı değerleri her iki karşıtta da arar, fakat ne birinde ne de ötekinde bulur. Nostaljinin dramı modernizmin iç çelişkisi olarak burada oluşur. Yolculuğa çıkan arada kalır; değişim ise ileride olanın geriye vuruşudur.

3) Zaman ve uzay: Okyanus ve kara (memleket). Burada okyanus zamanı, kara ise uzayı simgeliyor. Nietzsche'nin önemle söylemek istediği şey zaman (okyanus) açısından bakılınca uzayın (kara, memleket) yok olduğu, artık uzay ve uzaydaki aynı yer olarak kalmadığıdır. Bundan ortaya çıkan sonuç nostaljinin yola çıkmadan da duyulabileceğidir ve onun gurbet açısından ayrıldığı nokta da budur. Çünkü zaman her şeyi yıkan ve sonsuz olarak değiştiren gücü ile asıl yolculuktur.

II.

Çöküş ve ona koşut olarak düşüş sözcüklerini burada Fr. "dekadans" ("düşmek anlamına Lat. *cadere*'den") sözcüğünün karşılığı olarak kullanıyorum. Bu kavram özellikle tarih, etik, ideoloji ve estetik alanlarını ilgilendirmektedir. Düşüş değerlerin varolmuş olduğu, fakat düşüşe uğradığı (örneğin Adem ile Havva'nın cennetten kovulması), yine de bir kez varolmuş olduğu için bir gün yeniden ortaya çıkabileceği, başlangıça bir dönüş olabileceği düşüncesini getirir. Düşüşü yaşayan, olumsuz olanı olumlunun tadında, kendisini okşayan bir melankoli ile algılar. Nietzsche şöyle yazıyor: "Ben ... babam olarak çoktan öldüm, annem olarak hala yaşıyorum ve yaşlanacağım."[2] Nietzsche aynı yerde "düşmüş ve başlamış" olduğunu söylerken: "Dekadent olduğumu hesaba katalım, ama onun karşıtıyım da" der.[3] Felsefeyi Platon'dan, Schopenhauer'e, Nietzsche'ye, Spengler'e ve Toynbee'ye kadar meşgul eden ve Baudelaire'in şiirinde en yüksek estetik anlamına kavuşan bu kavram kötümserlik ve iyimserliği birleştirir: Nostaljsinin sonsuz ve acımasız melankolisine ("memleket" yok) yaklaşırken aynı zamanda ondan uzaklaşır. Oradaki sonluluğu düşüş olarak açıklarken, başlangıç arayışı ile sonluluğun korkunçluluğuna bir yanıt vermeye çalışır.

Çöküş ya da düşüş, modernizmin başından bugüne kadar gelerek ona damgasını vuran ilerleme kavram ve ideolojisinin, ondan ayrılmayan ve ona içerden konumlanan karşıtıdır.

III.

Yozlaşma (Fr. degenerescence, Alm. Entartung, Ing. degeneration), "ırkının özeliklerini yitirme" anlamına geliyor ve bu açıdan ahlaksal anlamıyla "çöküş" ve "düşüş"e benziyor. Bazı Avrupa dillerindeki eşanlamlı sözcüklerin kökeninde yatan Lat. "degenerare" sözcüğünün etimolojsi ise bize bu sözcüğün "genus"u yani "tür"ü yitirme anlamını taşıdığını gösteriyor. "Genus"la "öz" anlamına gelen "es-

2. A.g.y., *Lieder des Prinzen Vogelfrei.*
3. Nietzsche, *Ecce Homo*, Warum ich so Weise bin, 1.

sentia" sözcüğünün anlamca yakınlığını göz önünde bulundurarak burada belkide bir özsüzleşmeden söz edebiliriz. öz saygınlığını, öz geçmişini, kısacası özlü olan her şeyi yitirme. Heidegger bu anlamda "yeryüzünün tinsel çöküşü"nden (der geistige Vefall der Erde) söz etmekte ve yozlaşmayı dünya sorunu olarak tanınlamaktadır. Nietzsche'nin iyimser kötümserliğini de aşan bu görüş şu noktaları dile getiriyor:

- "Yeryüzünün tinsel çöküşü" (yozlaşma) Avrupa toplumlarının yazgısıdır ve "varlık-tarihi" (Seinsgeschichte) ile ilgilidir. Avrupa metafiziğinin bir anlamda gizli tarihi olan varlık- tarihi bütün metafizik tartışmaları varlıkla var-olanın ayrımına, dolayısıyla ilişkisine ve bunların karıştırılmasına geri götürerek metafizik temellendirmelerin de temeline inmektedir. Buradaki yazgı Nietzsche'nin psikolojik ve biolojik izler taşıyan *amor fati* kavramından yaptığı ontolojik vurgu ile ayrılmaktadır;
- Avrupa, Amerika ile Rusya arasında kıskaca girmiştir. Heidegger'e göre metafizik olarak bakıldığında Amerika ile Rusya arasında bir ayrım kalmamaktadır, çünkü her ikisi de "zincirinden boşanmış teknik ve sıradan insanın zeminsiz örgütlenişi"nin ürünüdür;
- Fakat bundan da daha önemli olan, tarih olarak zamanın bütün halkların tüm varoluşundan silinmesidir. Teknolojinin getirdiği sonsuz hız, her şeyin anında olup bitmesi ve eş zamanlılık, insan varoluşunu zamandan sürgün etmektedir. Radyo ve televizyonun izleyicileri olarak Fransız kralına yapılan suikast ile Tokyo'daki senfoni konserini aynı zamanda "yaşama"mız buna örnek olarak gösterilebilir;
- İnsanlığın genel durumu bir cin tutmuşluk olup artık ortada hayalet sorular dolaşmaktadır: "Niçin? Nereye? Ya sonra?"
- Heidegger'in "dünyanın kararması", "tanrıların kaçışı", "yeryüzünün yıkıntıya dönüşmesi", "insanların kitleleşmesi" dediği ve anlamları bugün bizim için daha da yerine oturan olaylar karşısında artık iyimserlik ile kötümserlik arasında bir ayrım kalmamıştır.[4]

Heidegger'in yozlaşma ile ilgili bu değerlendirmelerini toplu olarak yorumlayacak olursak ortaya şu belirleyici noktalar çıkmaktadır: Bugün yalnızca bir düşüş içinde değiliz, düşüş kavramının kaynağı olan tarihle de ilgili bir kopukluk yaşıyoruz, çünkü tarihin temelinde zaman vardır, çağdaş insan ise zamanı teknolojinin yardımıyla aşmayı denemekte ve bunun da adı "yaşamak" ya da "yaşantı" olmaktadır. Yaşantılarımız o kadar yoğunlaşmıştır ki artık soru bile soramıyoruz, soru sorma işini hayaletlere, yaşayan ölülere (zombilere) bırakmış bulunuyoruz. Aslında en yaşamsal en ciddi sorulara bir hayalet anlatımı veren yozlaşmanın ta kendisidir, çünkü yozlaşma nostaljinin sonsuz melankolisi ile düşüşün kısmi ve sınırlı iyimserliğinin arasını dolduruyor: bir dolgu, daha çok bir tortu. Her şey anında yozlaştığı için melankoli de, kötümserlik de, iyimserlikte anlamlarını yitiriyor ve bize esinlendirdikleri son düşünceler de ortadan kayboluyor.

4. Ag.y., 2.

IV.

Bu üç kavramın bugünkü durumumuz açısından değerlendirilişinin varabileceği bazı sonuçlara dikkati çekmek istiyorum. Nietzsche ile birlikte nostaljinin ana yapısını yapısızlaştırmayı denedik. İnsanın artık ne yuvasında, ne de açıldığı okyanus uzayında özgür olmadığını gördük. Üstelik onun yuvası bile yok. Sonsuzluk ise onun için en korkunç şey. Beri yandan nostaljiyi tamamlayan kavramlar olarak çöküş ya da düşüşten çok bugün "kriz"den ("çatlama" ve "bölünme" anlamlarına gelen Gr. *krinein*'den) söz ediyoruz. Kriz aslında bir yönüyle yuva ya da memleket ile yadellerin, dışarısının ayrımının kalkması, dünya pazar ekonomisinin zalim ve sert bir biçimde ev yönetimimizin içine girmesinden başka bir şey mi? Okyanusun dalgaları o kadar yakına geldi ki evimizin kendisi bir gemi oldu. Burada kriz de sonsuzluktan pay almışa benziyor, artık sonsuzluk sonluluğu sınırlamakla kalmıyor, onu aynı zamanda bölüyor. Nostaljiyi bizi durmadan aşağılara çeken bir çöküş içinde memlekette kalarak yaşıyor, evimizde otururak memleket özlemi duyuyoruz. Bu tür nostaljiyi, "memleket"i hala varmış gibi düşleyen metafizik nostalji karşısında *soykütüksel nostalji* diye adlandırmak istiyorum. Babadan çocuğa ve tekrar baba olan çocuktan onun çocuğuna doğal ve kültürel çevrenin tarihsel-toplumsal olarak tanınmayacak halde ve yok edilmiş olarak teslim edilmesi karşısında duyulan acıyı dile getiren bir nostalji bu. Yozlaşma ise bize son yaşam belirtisi olan bu acıyı da duyurmamak ya da ona karşı kayıtsız kalmamızı sağlamak üzere yardıma geliyor. Buradaki çöküş içinde Nietzsche'nin düşündüğü gibi "anne" de artık bende devam etmiyor. Çünkü anne, *matriks* (mater) ya da rahim de teknolojikleşerek (kiralık uteruslar, yapay döllenme) çöküşün yönetimini ele alıyor: teknolojinin soykütüğünü ele geçirmesinin ve bunu nasıl kullanacağını bilememesinin öteki yüzü tinsel yozlaşma oluyor.

Yozlaşma kuşkusuz özünü yitirererek de olsa bir hayatta kalış biçimidir, direnerek ya da direnmeyerek kendine bir yaşam yolu bulma biçimi. Yozlaşma belki de modernist sonsuzluk ile sonluluk arasında bir noktada yer alır ve yaşamda kalmak pahasına bu *arayı* yok eder. Aldous Huxley'in *Nice Yazlardan Sonra* romanında ömrünü sınırsız olarak uzatma çabası içinde bir ucubeye dönüşen zengin adam bu anlamdaki yozlaşmanın başyapıtsal bir örneğidir. Bu yoldan aynı zamanda dün ile yarın arasındaki "ara"da yok olmakta, böylece hiçbir geçiş ve geçite yer kalmamaktadır. Düşüş ise bu arada görülen tatlı bir karabasana benziyor. Nostalji ve çöküşün asıl karşıtı ilerleme değil, yozlaşmadır.

V.

Yukarıda tanımlanan anlamda nostaljinin Türkiye'yi ve özellikle İstanbul'u ilgilendiren bölümünü şu anda ticarileşmiş bir moda olarak hale yaşıyoruz (fakat bu onun aynı zamanda bir "olgu" olmasını engellemiyor). İstanbulda Beyoğlundaki yozlaşmanın öteki yüzü olan bu nostalji herhalde Said N. Duhani'nin 1940'larda kaleme aldığı *Eski İnsanlar Eski Evler* (2. baskı, 1984) kitabında ilk anlatımını buldu:

"Tünel Meydanı nasıl da değişmiş!..

Ortadaki minik havuz, buraya özgü küçük dükkanlar, hepsi hepsi yok olmuş...

'Yıldız Sarayı'nın yemek listelerini altın harflerle dizme şerefine erişen sarayın taşbaskıcısı Loeffler'in mağazasının yerinde bugün 'Mandıra' var.

Eski kitap alım satımıyla uğraşan kalkık burunlu sahaf mösyö Baudin'in dükkanı, Verdoux gözlükçüsüne (bu dükkan usta gözlükçünün eski çıraklarının yönetiminde bugün de açıktır) birkaç adım uzaklıktaydı.

Baba Baudin, bir gün, bir sürü serserinin saldırısına uğrayınca kitabevinin önüne üzerinde şu sözler yazılı bir tabela asmıştı: 'İşini iyi yap ve söylenenlere aldırma'.

Sürekli müşterilerinden bir genç ise ona sözcükleri değiştirip başka bir cümle yazmasını önerdi: 'İşini kötü yap ve anıranlara aldırma'." ("İkinci Yol" bölümü)

Beyoğlu'nun tarihi yapıları 1950'lerde (Heidegger'in yukarıda andığım saptamalarını yaptığı sırada) sözüm ona banka olmaya elverişli yapılar dikmek bahanesi ile kıyıma uğratıldı. İstanbul'un eski mahallelerinden ana yolar geçirildi (bu demek ki eski yollar yok oldu) ve bu bugüne kadar devam etti. Belirteyim ki soykütüksel nostalji yozlaşmanın karşısına daima suçluluk duygusu ile çıkmıştır: Said N. Duhani'den Çelik Gülersoy'a uzanıp oradan bize geçen bu suçluluktan kurtulmak için de bellek yitimini yeğleyebilir, ya da bunu yapamazsa, unutamadığı şeyleri melankolik fotoğraflar, resimler, anı ve anıtlarda toplar; geliştiremediği tramvay teknolojisinin yerine nostalji kırmızı tramvaylara binerek oyalanır. Yozlaşmanın çöküş içinde hala ayakta kalabilmenin bir biçimi olduğunu yukarıda söylemiştim. Şimdi de onun çöküşü özür olarak kullandığını ve nostaljiyi ticaret aracı yaptığını ekleyeyim.

VI.

Bu konu ve onun getirdiği sorunlar üzerine düşünürken gördüğüm bir düşü burada anmak istiyorum:

Düşümde eskiden beri, belki de çocukluğumdan beri bildiğim bir arka bahçenin girişini arıyordum. Bu bahçeye bir evin zemin katındaki bir koridordan girildiğini anımsıyordum. Oraya vardığımda geçidin sonunda bir terasın yer aldığını ve bahçe kapısının orada olduğunu gördüm. Bahçe kapısının hemen önünde oturan yaşlı ve büyük olasılıkla sakat bir adam bahçeye geçmeme engel oluyordu. Adam bana geçidin sağ yanında yer alan bir iki basamaktan bahçeye inebileceğimi işaret yolu ile anlattı. Birden bahçedeydim. Puslu, neredeyse kararmış bir güneş vardı, fakat ben yine de eski bahçede olduğuma memnundum. Birdenbire, bahçeyi dolandığını hatırladığım çok sevdiğim güzelim bir yolun artık var olmadığını, her yanı bir seradaki gibi saydam bir plastik örtü altında patates ve soğanların kaplamış

olduğunu gördüm. O sırada kapıyı kullanmamı engelleyen adamın yanına yine kendi gibi yaşlı karısı geldi: bunlar yabancı turistlerdi.

Bu düşün yorum yoluyla bana öğrettiği şu oldu: nostalji Nietzsche'nin öngördüğü gibi memleket ile ilgili köprülerin atılması gibi basit bir şey değildir. Köprü son çözümlemede mekanik olarak zaten ayrı olan iki uzay bölümünü birleştirir. Yol ise bir mafsal gibi hem ayrı tutar hem de birleştirir. Ayrıca yol yalnızca çıkış noktası ile varış noktasının bağlantısı değildir. Yol uzayı bölerken "yan"ları, sağ-solu, benim neredeliğimi, gök ve yeryüzünü benim için yeniden düzenleyebilir, düzenlemelidir. Köprülerin atılmasından daha da trajik olan şey, kapıların, geçitlerin işlevlerini yitirmesi, sonunda da "yol" diye bir şey kalmaması ve ortalığa yalnızca yolsuzluğun egemen olmasıdır.

VII.

Heidegger'in "dünyanın kararması" ve "tanrıların kaçışı" dediği şey işte tam da bu ortamda olup bitmektedir.

Kültürel yozlaşma

Ömer Naci Soykan

Her varlık değişir. Değişim, insan dünyasında biri olumlu, diğeri olumsuz iki değer alır: Gelişme ve yozlaşma. Birincisi, ilerleme, yükselme, büyüme; sonuncusu, gerileme, bozulma, çürüme gibi nitelemeleri de alır. Olumsuz değer, bitki ve hayvan dünyasında cinsi, soyu bozulma anlamında soysuzlaşma (dejenerasyon) olarak adlandırılır. Aynı deyimin insan için de söylendiği görülür. Ancak bu, bir iğretileme tarzında kullanılırsa, ona izin verilmelidir; tersi durumda, yani düz anlamda dile getirilirse, o zaman ırkçı bir anlam kazanacağından sakıncalıdır. Cansız dünyada ise bu tarz bir niteleme yapılmaz.

Bu değerlendirmeler, görüldüğü gibi, daha çoğu sağlıkla ilgili sözlerle dile getirilmiştir. Bu da sorunumuzu ele alışta, sağlık benzetmesini kullanmamızı haklı çıkarır. Burada sağlıklı ve sağlıksız oluş, etik değerle ilgilidir. Bir kültürün sağlığının bozulması, onun ahlâksal bir yozlaşmaya maruz kalması demektir. Bireyin ahlâksal yozlaşmasının, onun yaşamını sürdürmesini engellemeyebileceğine karşın, aynı şey, kültürün taşıyıcısı olan toplum için söylenemez. Yozlaşmış bir kültür ve toplum, yok olmaya yazgılıdır. Birey ile toplum arasındaki bu ayırımın nedeni şudur: Yozlaşmış birey, yozlaşmamış başka bireylerin de olduğu bir toplumda bulunduğu için toplum, ona katlanabilir; böylece o, yaşamını sürdürebilir. Ancak burada toplumun katlanmasının da bir sınırı vardır; bu sınırın aşılması durumunda toplum yozlaşmış olur ve ona katlanacak, onu içine alan başka bir varoluş alanı olmadığı için toplum yok olur. Ahlâksızlık, ahlâkın olduğu yerde olanaklıdır. Bireylerinin tümünün ya da geri kalanının etkisizleşeceği ölçüde ahlâksız olduğu bir toplum, kuramsal olarak bile var olamaz.

Her ilerlemenin, onun varabileceği en üst düzeyden sonra kendini yinelemeyi, duraklamayı ve gerilemeyi, bozulmayı getireceği, dolayısıyla, bozuluşun ilerlemenin yapısında, doğasında bulunduğu söylenebilir, ama her bozulma ve gerile-

menin mutlaka yeniden bir ilerlemeyi doğuracağı söylenmez. Ancak bu durum, bir değerlendirmeden çok, daha doğrusu, bir değerlendirme ile birlikte olgusal bir saptamadır. Bu saptamanın her zaman böyle olup olmadığı tartışması, konumuzun dışındadır. Biz sorunu yalnızca değerlendirme çerçevesinde ele alacağız.

Bu giriş sözlerinden sonra, onların yönlendiriciliğinde, sorununu araştırmaya, sağlıklı bir kültürün nasıl olduğunu belirleyerek başlamak istiyorum. Yüz altmış dört ayrı anlamı olduğu saptanan kültür sözünü, ne onun herhangi bir tanımından hareketle kullanmayı ne de kimilerinin önerdiği gibi hiç kullanmamayı[1] benimsiyorum. Bazı tanımları yeri geldikçe kullanmaktan da kaçınmayacağım. Konuşmamın akışı içinde kültür sözcüğünün kullanımının, onun anlamını açıkça vereceğini umuyorum.

Sağlıklı kültür, tıpkı sağlıklı beden gibi örgenlerinin birbiriyle uyum içinde işlediği bir kültürdür. Ruhu beden bütünlüğü olarak gördüğümüz gibi kültürü de toplum birliği ve bütünlüğü anlamında toplum ruhu olarak anlıyoruz. Buna göre, toplumun bütünlüğünü sağlayan ruhunun sağlıklı olması, onun örgenleri arasında bir uyumun bulunduğu anlamına gelir. Bu uyum, her biri bir yaşam görünümü olan kültürün öğeleri arasında ortak bir çizgiselliği gösterir. O halde burada ilk soru, bu örgenlerin neler olduğu biçiminde ortaya çıkıyor. Bu da toplum ruhunun örgenli bir bütün olduğu, yalın bir töz olmadığı varsayımını içinde barındırıyor. Aksi halde yalın olan şeyin, yani tözün yitip gitmeyeceği, bozulmayacağı, konumuz açısından söylersek yozlaşmayacağı ve yok olmayacağı kabul edilirdi. Oysa tarih, nice toplumların bozulup yok olduğunun örnekleriyle doludur.

Toplum ruhunu oluşturan örgenlerden burada başlıca olarak görüş tarzı ile dili ele alacağım; ilgisi oldukça diğer bazılarına değinmekle yetineceğim. Görüş tarzından, Takiyettin Mengüşoğlu'nun söylediği şeyi, yani bir toplumsal birlikteki teklerin, yaşam, insan, doğa karşısındaki tavırlarını, onları kavrayışlarını anlıyorum.[2] Bireyler, bu tutumlarını eylemlerinde, yapıp ettiklerinde, dile getirdikleri düşüncelerinde, ortaya koydukları ürünlerinde yansıtır, somutlaştırırlar. Biz de bu yansılara bakarak, onların neler ve nasıl olduğunu biliriz. Nietzsche, "Kültür, her şeyden önce, bir halkın tüm yaşam görünümlerindeki sanatsal stil birliğidir" diyor ve hemen ardından kültürün karşıtını barbarlık, onu da stil yokluğu veya tüm stillerin karmaşa tarzında iç içe geçmesi olarak tanımlıyor. Bu durumun günün Almanya'sında yaşandığını da sözlerine ekliyor.[3] Nietzsche'nin barbarlık dediği bu duruma biz yozlaşma diyor ve onun günümüz Türkiye'sinde yaşandığım görüyoruz. Bu saptamamızın doğruluğunu kanıtlamak için uzun uzadıya araştırma yapmaya gerek yoktur. Edirne'den karayoluyla Hakkâri'ye giden bir yabancı, siyasal bakımdan üniter olan bu devlette, birden çok devletten geçtiğini sanır. O, bölgeler ve kentler arasında o denli birbirinden ayrı yaşam görünümlerine tanık olmuştur ki bu sanısında kimse onu suçlayamaz. Yabancı, daha yakından baktıkça, ülkenin bütünündeki yaşam stili karmaşasının örneklerini bir ve aynı büyük kentlerde de görür. Örneğin Suadiye ile Sarıgazi semtlerinin yaklaşık 10 km. aralıkla İstanbul'da bulunuşunu hayretle gözlemler. Aslında bu gözlemleri yapmak için yabancı

1. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 95.
2. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: İstanbul Üniversite Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 170.
3. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1930), 7.

olmaya gerek yoktur. Alışkanlık, bazılarımızın gözlerini kör edebileceğinden yabancı örneğini verdik. Demek ki siyasal birlik, seksen yılı aşkın bir zamanda kültür birliğini sağlayamamıştır.

Bir örnek de Fransa'dan vermek istiyorum. Bir süre önce Fransa'da ortaöğretimde kız öğrencilerin başlarını örtmesi serbestti; daha sonra yasaklandı. Gerekçesi ilginçti: "Fransız yaşam tarzını tehdit ediyor." İlkin sorunu kişi özgürlüğü olarak gören, ama başörtüsü kullanımı yaygınlaştıkça yaşam tarzı birliği konusunda son derece titiz olan Fransa, bu yasağı koymuştu. Aynı tutumu, biraz sonra ele alacağım dil konusunda da Fransa'nın gösterdiğini biliyoruz.

Nietzsche'den alıntıladığımız "sanatsal stil birliği" kavramına, kendi toplumumuzun yapısını göz önünde bulundurarak bir açılım getirmek istiyoruz. Bilindiği gibi toplumumuz, farklı etnik ve dinsel kökenden gelen topluluklardan oluşmaktadır. Bu toplumda sanatsal stil birliğini sağlamak, bu farklı renkleri egemen renge dönüştürmek değildir. O zaman aslında birlikten değil, bir olandan söz edilirdi. Çünkü birlik, birden çok öğelerin birliğidir; birin ise öğesi yoktur, yalındır. Kültürel birliğin ya da yaşam tarzında ortak çizgiselliğin anlamı ise, tıpkı bir sanatçının farklı renkleri, çizgileri kendine özgü bir tarzda tablosunda kullanarak yarattığı kendi stili gibi, farklı kültürel renklerden oluşan, uyumlu ve kendine özgü bir yaşam tarzı birliği demektir. Burada hiçbir kültürel renk yok olmaz. Ancak bu tablo benzetmesinin, stil birliği konusunda yaptığı göndermeden daha öteye çekilmemesi gerekir. Çünkü tablo benzetmesi, düşünce dünyamızda sıkça kullanılan mozaik benzetmesini anımsatır. Tablo ya da mozaik, renklerini olduğu gibi koruması bakımından durağan bir yapıyı ifade eder. Oysa kültür, zaman süreci içinde aldığı etkilerle kendiliğinden değişmesi nedeniyle devingen bir yapıdadır. Burada önemli olan, egemen rengin, siyasal erki elinde bulundurması yoluyla diğer renklere etkisini bir dayatma biçiminde yapmaması, tersine her rengin kendini koruması ve geliştirmesine olanak tanımasıdır.

Görüş tarzı, insanın yaşam biçimini ve başarılarını belirler. Kuşkusuz bu belirleme karşı yönden de gerçekleşir. Eğer görüş tarzında bir stil birliği yoksa, aynı şey onun belirlediği yansımalarında da bulunur. İnsan dünyaya nasıl bakıyorsa, dünyada öyle yaşar. Ancak bu sava ters gibi duran ülkemizde yaygın bir görüngüyü ele almak istiyorum. Bilindiği gibi, görüş tarzını oluşturan öğelerden biri olan din, insanın arzularına ket vurmayı, dünya nimetlerinden olabildiğince uzak durmayı önerir; hatta o, bu dünyanın gelip geçiciliğine, ebedi olan öte dünya için yalnızca bir sınav yeri olduğuna inanılmasını ister. Halkımızın da önemli bir çoğunluğunun dinine düşkün olduğu söylenir; hatta dinsel eğilimleri güçlü olduğu bilinen bir parti, bugün tek başına iktidardadır. Ama görüyoruz ki gerek o partinin mensup ve yandaşları, gerekse dine düşkün (?) halkımızın büyük çoğunluğu, eline fırsat geçtikçe, bırakınız dünya nimetlerinden uzak durmayı, dünyayı talan etmede birbirleriyle yarış içindeler. Dinsel bir görüş tarzı, nasıl böylesi bir davranış biçimini ortaya koyuyor? Demek ki bu insanların dinsel inançları da sağlıksızdır, başka bir deyişle, din de toplumda yozlaşmış, çıkar ve iktidar edinme aracı olmuştur.

Hukukun temeli ahlâktır. Ahlâksal yozlaşma, iyi hukuksal biçimi olsa da buna uygun görüş tarzına sahip olmayan bir toplumda yasaların hayata geçirilmesini engeller. Günümüzde AB sürecinde çekilen sıkıntıların biri de budur. Hukuksal gerçeklik ile toplumsal gerçeklik arasında bir denge olmalıdır. Ancak bu dengeyi kurmak adına, yasalar bize bol geliyor diye onları daraltacak yerde kendimizi geliştirmeliyiz. Bunun için en önemli araç eğitimdir. Eğitim alanında da ülkemizde bir

stil birliği olmadığından, tam tersine karmaşa yaşandığından öteden beri yakınılır. Eğitim Bakanlığı sıfatı "milli" olmasına karşın, program ve uygulamalarda hiç de bu sıfatı hak edecek birlikli, tutarlı, süreklilik taşıyan bir görünüm sergilememiştir. Farklı iktidarlar bir yana, aynı iktidarın bakanı değiştiğinde bile her şey değişiyor. Esasen toplum yapısını oluşturan bir öğede yozlaşma başlayınca, akıllı önlemler alınmazsa yozlaşma diğer öğelere de sirayet eder. Eğitim alanındaki çarpıklığa, geçenlerde basma yansıyan bir bilgiyi örnek vermek istiyorum: Ortaöğretim 3. sınıf biyoloji kitabında, tüm canlı ve cansız varlıklar Tanrı tarafından bir amaca yönelik olarak yaratılmıştır denilmektedir[4] Böyle bir ifadenin din dersi kitabında yer almasında yadırganacak bir şey olmazdı. Orada inanç öğretilmektedir. Ama bilim dersinde ise bilgi verilmelidir. Örneğimizde ise inanç bilgi olarak genç beyinlere sunulmaktadır. Çarpıklık buradadır.

Ülkemizde zihinsel çarpıklık, zaman zaman komik biçimlerde de yaşanıyor. Geçenlerde güneş tutulması olayı meydana gelmişti. Ertesi gün gazeteden okudum: "Giresun'da güneş tutulması törenlerle izlendi. Törenlere saygı duruşu ve İstiklal Marşı ile başlandı."[5] Allah bilir, şiirler de okunmuştur! Bu gibi doğa olayları karşısında dualar edildiğini biliyorduk. Bu tutumun açıklanması kolaydı. İlkel zihniyette, olağanüstü ve tehlikeli doğa olayları karşısında insanlar, kendilerini koruması için doğa güçlerine ve tanrılara yakarırdı. Bu da o davranıştan bir kalıttı. Ama haberdeki durumda olay, dinsellikten resmiliğe aktarılıyor. Demek ki Tanrı'dan umudunu kesen Karadenizli, bu kez "Devlet Babaya" sığınıyor.

Ele almayı sona bıraktığım dil sorununun, bireysel ve toplumsal varoluş bakımından diğer öğeler arasında çok özel bir yeri vardır. Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil, fakat insanın içinde varoluşunu kazandığı bir alandır, bir varlık koşuludur. Bu nedenle insanın tanımlarından biri de onun konuşan hayvan olduğu biçimindedir. Buna göre, dilde oluşan yozlaşma, doğrudan doğruya insan varlığına yöneliktir. Bozuk, çarpık bir dil, onda yansıyan ve oluşan duygu ve düşüncelerin çarpılması, yozlaşması anlamına gelir.

Bugünün dünya egemeni ABD'nin dili İngilizce'nin yaygınlığı bir olgudur. İngilizce, yalnızca bizim gibi gelişmekte olan ülkelerin dillerini değil, Fransızca ve Almanca gibi evrensel kültür dillerini de tehdit etmektedir. Hatta bu durum, gelecekte bir-örnek bir kültürün dünyada egemen olacağı savının öne sürülmesine bile neden olmaktadır. Gerçi biz böyle bir durumu olası görmüyoruz, ama bazı dil-kültürlerin yok olacağı da ortada. Yok olanlar arasında yer almak istemiyorsak, vakit varken gerekli önlemleri almalı.

Türkçe'de dil kirliliği iki biçimde görünüyor. Biri yabancı sözcüklerin kullanılmasıdır. Buradaki tehlike, bu sözcüklerin kullanımının halk arasında yaygınlaşmasıdır. Yoksa o, daha önce Arapça, Farsça sözcüklerle yazı dilinde yapılmıştı ve onları dilimizden çıkarmıştık. Aynı şeyi İngilizce sözcüklere de yapabiliriz. Ancak onlar halk arasında yaygınlaşınca kalıcı olabilirler. O zaman dil kirlenmesi, yozlaşma durumuna gelir. İkinci tehlike ise daha baştan yozlaşma karakterinde görünüyor. Örneğin, "Hoşça kal!" yerine "Kendine iyi bak!", telefonda yeniden aramak yerine "Sana geri döneceğim" gibi İngilizce bakış açısından Türkçe karşılık bulunmuş çok sayıda deyimler. Burada doğrudan doğruya bakış açısı yozlaşması söz

4. *Cumhuriyet*, 14 Mart 2006.
5. *Hürriyet*, 30.03.2006.

konusudur. Bu tür deyimleri dilimizin içine sokulmuş Truva atları olarak görüyorum. Onlar bizden gibi görünüyor, ama değil. Türkçenin kalesini içten fethetmeye gelmişler.

Dil, biri sözdizimsel, diğeri anlambilimsel olmak üzere başlıca iki temel yapıdan oluşur. Türkçenin başka bir yerde[6] kanıtladığımız gibi sağlam, sarsılmaz bir sözdizimsel yapısı vardır. Bu nedenle, alman yabancı sözcüklerle dil kirlenir, ama bozulmaz. O sözcükler, geldikleri gibi geri gönderilebilirler. Onlar halk arasında yaygınlaşmış olsalar da, vaktiyle Karamanoğlu Mehmet Bey'in yaptığı gibi, bugün Fransa'da yapıldığı gibi, etkin toplumsal-siyasal önlemlerle olabildiğince az zarar verici duruma getirilebilirler. (Fransa'nın bu konuda yasa çıkardığını biliyoruz.) Ancak birkaç örneğini verdiğimiz deyimler, anlambilimsel yapıya ilişkindir. Bu yüzden onların daha baştan bir yozlaşmayı doğurduğunu söylüyoruz. Truva atlarının dilimizde at oynatmasını öncelikle engellemeliyiz. Burada yarı şaka yarı ciddi söyleyeceğim bir ayrıcalığımız vardır. Dikkat edilirse, o tür deyimleri, sözümona eğitimli kişiler kullanmaktadır. Çok şükür (!) halkımızın büyük çoğunluğu cahildir. Cahillik, dili yabancı etkilerden uzak tutar. Daha sonra aklımızı başımıza devşirirsek, elimizin altındaki bu cahil çoğunluğu doğru dürüst eğitir, hem eğitimli hem sağlıklı dili olan bir toplum oluruz.

Gelecek bir yana, bugün durumumuz hiç de iç açıcı değil. Doğaya, dünyaya, hayata bakış tarzımız, yaşam tarzımız, dilimiz yozlaşmakta. Toplum sağlıklı değil. Toplumun ruhu hastadır. Ama bu hastalık ölümcül değildir! Öyleyse onu kim sağaltacaktır? Hegel söylemişti: "Tin bir sarsıntı yaptı mı, bu sırada biz filozoflar da oradayızdır."[7] Toplumun tini sarsılmıştır; onunla birlikte, biz bilimciler, felsefeciler, sanatçılar da. "Başkaları yozlaşmıştır, biz sağlam duruyoruz" demeye hakkımız yoktur. Yozlaşma, öznesiz bir kader değildir. Onda hepimizin payı vardır. Öyleyse ne yapacağız? Herkes farklı bir yol tutabilir; tutsun yeter ki! Kendi payıma benim önerim şudur: Dilimize, Türkçe'ye dönelim! Bununla ne demek istediğimi anlatmak için, tarihimize, bu uzun yola, belli bir açıdan çok kısa bir bakış atmama izin verilsin!

Bizim tarihimiz, bir yol, bir yolculuk tarihidir. Biz hep yolda olduk, doğudan batıya. Şimdi de fiziksel yolun yerini tinsel yol almıştır, batılılaşmaya doğru. Yolda, altımızdaki toprağın sarsıntısı bizi çok etkilemez; hareket, etkilenmeyi azaltır. Biz Türkler, şamandık Budist, Müslüman olduk; kimimiz Hıristiyan, hatta Yahudi oldu. Çin'in, İran'ın, Arap'ın etkisinde kaldık, geldik Anadolu'da durduk. Bize kalsa durmayacaktık ya, durdurdular bizi. Bu arada, bilinçli, sistemli olmamakla birlikte, tarihsel süreç içinde başka pek çok kavimden olanı da Türkleştirdik. Daha doğrusu onlar kendiliğinden Türkleşti. Bu yüzden dilbilimci ve Türkolog Louis Bazin, "Türk" adının antropolojik değil, fakat dilbilimsel bir gönderimi olduğunu söylerken[8] haklıdır. Kültürümüzü yolda rastladığımız tüm etkilerle harmanladık. Anadolu, bir insan ve kültürler harmanıdır.

Şimdi bu kısa göndermelerin zihnimizde oluşturduğu tarihsel tabloya bir bakalım! Türkler, bunca farklı ve her biri zamanına göre yüksek kültürlerin etkilerinde kaldıkları halde tarihten silinmediler; hatta tarihi biçimlendiren birkaç halktan

---

6. Ömer Naci Soykan, *Arayışlar Felsefe Konuşmaları 1* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 105.
7. Nietzsche, *Unzeitgemaesse Betrachtungen*, 173.
8. Louis Bazin, "Türkoloji: Geçici Bilanço," *Cogito*, no. 5 (1995).

biri oldular. Bu nasıl olanaklı oldu? Türklerin sahip olduğu hangi güç bu sonucu doğurdu? Türkler, çelişkili görünse de bir tür uyumsuzluk yetisine sahiptir. Bu yetileriyle onlar, gittikleri yere uymaz, uyamaz, tersine oraları kendilerine uydurur; en azından yaban ellerde yok olmaktan kendilerini korur. Bunu onlar, bilinçle yapmadıklarından, bir tür içgüdüsel bir tepki olarak ortaya koyduklarından bu davranış biçimine "yeti" diyorum. Bu yeti saptaması bir yana, varlığımızı sürdürebilmemizin başlıca iki nedeni vardır. Birincisi Türklerin, gittikleri yerde yönetimi, siyasal erki ellerinde bulundurmaları; ikincisi de dili Türkçedir. Bence ikincisi daha da etkendir. Bunun tipik bir örneği, bulundukları toplumda siyasal bağımsızlıklarına sahip olmamakla birlikte dili Türkçeyi korumakla varlıklarını sürdürebilmiş olan Gagavuzlardır. Daha da büyük ölçekli bir başka örnek, yüzyıllardır Çin yönetimi altında olan Uygurlardır. Çizdiğimiz tabloda görülen bir nokta da şudur: Yahudiliğe geçme dışında ne din ne de uygarlık değişikliği Türkleri yok edememiştir, yeter ki onlar dillerini korumuş olsunlar. Zaten Yahudileşen Türkler, dillerini de unutmuşlardı.

Demiştik ki kültürümüz, yolda rastladıklarımızın etkileriyle oluştu. Bunun olumlu yanı, zenginlik, olumsuz yanı ise rastlantısallığın getirdiği kargaşadır. Bu da kültürümüzü biçimlendirmek ve ortak bir çizgisellik oluşturmak konusunda güçlük doğduruyor. Bu sıkıntıyı hâlâ çekiyoruz. Böylece zenginlik de bir renk cümbüşü olmanın ötesine geçemiyor. Burada cümbüşü "kargaşa" anlamında, "renk cümbüşünü" de uyumlu bir birliğin, bir stil birliğinin olmadığı renk çokluğu anlamında kullanıyorum. Çokluğun birlik içine konulmasından, çokluktaki her bir öğenin kendi var oluşunun yok edilmesini anlamıyorum. Önerdiğim kültür birliği, yukarıda verdiğim tablo örneği anlamındadır. Bu ortak çizgiselliği, stil birliğini gerçekleştirecek olan da felsefeci, bilimci, sanatçı olarak bizleriz. Bizim birilerinden, bir şeylerden yakınmaya hakkımız yoktur. Bu birlik, biz felsefeciler açısından düşüncede ortaya konacak bir şeydir. Ama düşün birliği, ortak kafa (?) ya da ortak akıl ile düşünmekle olmaz. Bir araya gelelim de birlikte düşünelim demek saçmadır. Herkes kendi aklıyla düşünür. Wittgenstein'ın dediği gibi "Filozof bir düşün topluluğunun yurttaşı değildir. Onu filozof yapan budur."[9] Ortaklık düşünmede değil, düşünmenin ürünleri olan düşüncelerde, onlar arasındaki bağıntılarla kurulur. Bu da felsefeci olarak birbirimizle ilgilenmemizi gerektirir. Sanırım, söz konusu sıkıntının bir nedeni buradadır. Bir Alman, Fransız felsefeciden alıntı yapmaktan çekinmeyiz de aynı şeyi bir yurttaşımızdan yapmayı, kendimizi bir aşağılama olarak görüyoruz. Kültürde stil birliğini kuracaksak, her şeyden önce, bu kompleksten kendimizi kurtarmalıyız.

Düşünceler, dille ve dilde oluşur. İnsan en iyi anadilinde düşünür. Çünkü anadil sözcükleri, ona en geniş çağrışım ortamını sağlar. Gerçi felsefi düşünce salt çağrışıma dayanmaz, sözcükler, kavramlar arasında mantıksal bağıntılar kurmayı gerektirir. Ama ortada çağrışıma gelen sözcükler olmazsa, neler arasında bağıntılar kurulacak! "Türkçeye dönelim!" derken Türkçe düşünelim demek istemiştim. Yozlaşma zamanlarında, daima, kökene, o bozulmamış, yozlaşmamış kaynağa dönüş önerilir. Bizim kastettiğimiz dönüş, bin yıllar önceki Türkçeye değil, tersine şimdi konuştuğumuz Türkçeye dönüştür. Bu tarz bir dönüşü, yine Türkçenin kendine özgü yapısal bir özelliği olanaklı kılıyor. Türkçede adlarda gövde, fiillerde kök

9. Wittgenstein, *Zettel*, 455.

değişmez.[10] Bundan dolayı biz, bugün hiçbir kökenbilimsel-tarihsel araştırma yapmaksızın, çoğu sözcüklerin kökensel anlamına erişebiliyoruz. Çünkü o, zaten elimizin altındadır. Bazı filozofların çok önem verdiği, şeylerin kendilerini konuşturmak anlamında "şeyin dili" dediği duruma biz Türkçede sahibiz. Elbette biz, bundan, hiçbir olanağı olmayan, şeyin genel anlamda konuşmasını değil, fakat Türkçedeki dile gelişini anlıyoruz. Çünkü genel bir sözel dil yoktur. Buna karşın "şeyin dili"nden öyle bir şeyi anlayan filozof, kendi dilini biricik dil olarak görmek durumunda kalır. Biz ise, nesneler, olaylar, başlangıçta nasıl Türkçede dile gelmişlerse, onları bugün de öyle görebilme ayrıcalığına sahip olduğumuzu söylüyoruz.

Her dilde yansımalı, doğal öykünmeye dayalı sözcükler vardır. Ancak onlar, başka dillerde, çok sınırlı bir bölümü dışında, tarihsel oluşum sürecinde artık tanınmaz hale gelirler. Ama Türkçede gövde ve köklerin olduğu gibi korunmuş olmasından dolayı çoğu sözcükte böyle bir şey olmaz. Ancak seslendirmede kimi sözcüklerde zaman içinde olan değişim, gövde ve köklerde etkisini gösterir. Bu değişimi de uzman dilciler ortaya koyuyor. Gerek dilcilerin yardımıyla gerek ses değişimine uğramamış sözcüklerde kendi başımıza, onların özgün anlamlarını kolaylıkla çıkarabiliriz. Örneğin Türkçe, çakmak taşlarının birbirine sürtünmesiyle duyulan "çak" sesinden hem bu eyleme "çakmak" adını vermiştir hem de bu sırada çıkan yeşil mavi kıvılcımın rengine "çakır" demiştir. Çakır ile çakmak arasındaki bağı bugün açıkça görüyoruz. Aynı koruma durumunu yansımalı olmayan sözlerde de buluyoruz. Örneğin, Türkçenin, aşağıdan yukarıya doğru yükselmek demek olan "ağmak" fiilinden topraktan yükselen ağaca bu adı vermiş olmasını çıkartabiliyoruz. Ayrıca, dilin ağızdaki organla aynı adı alması, aynı dil sözcüğüyle, onun iki anlamı arasında bağlar kurarak buradan yeni anlamlar üretilmesinin örneklerini de herhangi bir sözlükte görebiliyoruz. Bu tarz örnekleri çoğaltabiliriz. Biz felsefeciler, bu örneklerin ilgili olduğu alanlarda, onlar arasındaki bağları çepeçevre kurarak ortaya koyacağımız, doğa, dil, insan felsefesi gibi ana dalları Türkçede oluşturarak özgün bir felsefeyi gerçekleştirebiliriz. Sözcüklere bu tarzda bakışla Türkçenin doğaya, insana, dünyaya, hiç bozulmamış, yozlaşmamış bakışını elde etmekle, yukarıda sözünü ettiğimiz görüş tarzı yozlaşmasını ve hastalanmış toplum ruhunu sağaltabilir, ihtiyacımız olan yaşam stili birliğini kurabiliriz.

10. Bu konudaki düşüncelerimiz için Ömer Naci Soykan, *Arayışlar Felsefe Konuşmaları 2* (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 2003), 71.

Toplumsalın biçim değiştirmesi, aidiyet ve dayanışma talebi-(post)-modern koşullar altında yozlaşmanın farklı yönleri

Thomas Geisen

Toplumlarda toplumsal, kültürel ve siyasi koşullar farklı türlerden aidiyet ve dayanışmaya dayanır. Modern koşullar altında bireyler arasındaki aidiyet ve dayanışma önemli ölçüde iş ve emek alanındaki bütünleşme ve katılıma dayanır. Canlı ekonomilere sahip en gelişmiş toplumlarda, iş ve emek aracılığıyla sağlanan toplumsal bütünleşme az çok iyi kurulmuş bir refah sistemiyle desteklenir. Sağlık, iş ve kazalarla ilgili beklenmeyen durumlarda bireylere temel korunma sağlayan budur. Refah sistemi yoluyla toplum bir toplumsal dayanışma sağlar. Toplumsal-dayanışma, toplumsal-dayanışmanın sağlandığı sürecin olduğu kadar aidiyetin sonucu olarak da görülebilir.

Refah sistemi işe dayandığından ötürü, toplum ekonomik sıkıntı ve çöküş dönemi boyunca baskı altında kalır. Temel olarak iş ve ekonomiye dayanan refah sisteminin paradoksu şudur: ihtiyaç durumunda yaşamın temel gereksinimlerini temin etmesi gereken sistemin kendisi en çok ihtiyaç duyulan zamanda baskı altına girer. Günümüzde, Batı Avrupa'da kurulu refah sistemleri toplumsal siyasetteki temel bir değişim ve intibak süreci eşliğinde devasa bir değişime uğramaktadır. İş alanında kuralsızlaşmanın anahtar sözcükleri olan esneklik ve tekinsizlik bu kurulu refah sistemleri için de anahtar sözcükler haline gelmiştir. Dönüşüm kamusal ve toplumsal güvencelerden bir uzaklaşma ve toplumsal risklerin özelleştirmesi olarak analiz edilebilir.

Daima bir ölçüde yoksulluk olacağı, en kapsamlı refah sistemi altında bile yoksulluk ortadan kaldırılamayacağı için bu türden gelişmenin yol açtığı tehlike yalnızca yoksulluktaki artışla sınırlanamaz. Bu nedenle güçlük toplumsal alandan

çok siyasi alanda yatar. Bu noktada, siyasi eylemin bazı temel ön-koşullarının çöker gibi olduğu yerde yozlaşmanın toplumsal ve siyasi olarak yüksek ölçüde riskli bir süreç olduğu açıktır. İyi durumda olanlarla, yaşamını kazanma çabasında gittikçe artan bir biçimde geride kalanlar arasındaki mesafenin tehlikeli biçimde arttığı bir dönemde, siyasi alana tikel çıkarların daha da fazla egemen olması riski bulunmaktadır. Böyle bir durumda, gerek siyasi özgürlük gerekse de dayanışma ve aidiyet geliştirmeyi olanaklı kılan insani yeti tehlike altındadır.

Yazımda yozlaşmanın kapitalizmin temel bir koşulu olduğunu ileri süreceğim. Çünkü Marx'a göre bireysel çıkarın tüm insan ilişkilerine nüfuz ettiği ve onlara egemen olduğu yerde kapitalizm süreç içinde tüm insan ilişkilerini yerinden eder ve dönüştürür. Yine de, modern toplumlar da dayanışma ve aidiyetin kurulmasını sağlayan koşulları ve pratikleri geliştirmişlerdir. Modernitede böyle bir "olumlu bireycilik" (Robert Castel) refah sistemiyle belirlenmiştir. Bu arka plana karşı, Avrupa refah sisteminin gelişimindeki şimdiki değişimler biraz kafa karıştırıcı görülmelidir. Bir yandan bu gelişme, toplumsal siyasette zorunlu değişimlere yol açmıştır. Ve söz konusu bu değişim bürokratikleşme ve halkın gözetlenmesiyle nihayetlenmiştir. Diğer yandan, yeni refah rejimleri toplumsal destek ve güvenliğin düzeyinde bir azalmaya neden olmuştur. Bu değişimler bir toplumda dayanışmanın bir yitişi olarak, "olumsuz bireycilik"in yani toplumun yozlaşmasının ileri bir aşaması olarak görülebilir.

İlk etapta modern toplumlarda bireyselcilik tartışmasına ve onun toplumsal birliğin bir yitişi olarak teşhisine işaret edeceğim. İkinci olarak, "bireyciliğin" toplumsal birliğin yitişini temsil etmekle kalmayıp, bu yitişin modern kılığı, dolayısıyla sonucu olduğunu göstereceğim. Ve sonuç olarak, yozlaşmanın (post)modern koşulları altında toplumsal-dayanışmayı farklı yönlerden ele alacağım.

MODERN TOPLUMLARDA BİREYCİLİK

Bireysellik modern toplumların öz unsurudur. Karl Marx'a göre burjuva toplumu önceki tüm toplumsal bağların üstesinden gelmiş ve soyut insan ve onun bencil çıkarlarından başka geride hiçbir şey bırakmamıştır. "Yahudi Sorunu" isimli eserinde şöyle der: "Feodal toplum onun aklında, insanda çözülmüştür. Ama onun gerçek aklında olduğu gibi insanda, bencil insanda".[1]

Bireyi aynı zamanda ekonomik gelişme üzerine sınırlamalar olmuş feodal bağlarından özgürleştirerek kapitalizm aynı zamanda onları işlevsel güç koşuluna tabi kılarak bireyler üzerinde yeni bir etki kazanmıştır.[2] Başka bir deyişle, kişisel bağlar ve kişisel güç, kapitalizmde üretim tarzına bağlı olan işlevsel ilişkilerin zoruyla yer değiştirmiştir. Marx için kapitalizmde bireycilik temel olarak eşdeğer olan şeylerin değişimine dayanır. İnsan ilişkileri söz konusu olduğunda bu soyut ilişkilerin yerine somut olanların ikame edilmesi ve lineer olarak yapılandırılmış ilişkiler ağında karşılıklılığa dayalı ilişkilerin yüceltilmesi anlamına gelir. Bu dönüşüm süreci hem insan ilişkilerini hem de nesneler içeren metalaşma praksisiyle nihayetlenir. Metalaşama yoluyla insan ilişkileri dönüşür ve kendine özgül bir toplumsal karakter kazanır. Bu karakter işlev gören ve yararlı insan karakteridir. Böy-

1. MEGA I/2, 161.
2. MEW 3, 76.

lece insanlar bireyselliklerini ve ayırt edici karakterlerini kaybederek eşdeğerlik bağıntılarına dayalı toplumsal karakterlere dönüşürler. Bu şu anlama gelir: Metalaşma sürecinde emek ve işin ayrık ve bireysel yetkinlikleri türdeşleşir ve soyut "iş gücüne" dönüşür. Metalaşma sürecinde kapitalizm bir yanıyla toplumsal bireycilik türü üreten bir diğer yanıyla da karşılıklı bağıntılılığı en çok fazlalaştıran muğlak bir süreç yaşar. Bağımlılık ve ayırmanın eş zamanlılığına dayalı olarak kaygı toplumsal olarak büyük resme sirayet eder. Peter Brückner, kaygıyı bir yandan ücrete bağımlı kitlelerin toplumsal bütünleşmesinin (tabii ki böyle bir bütünleşme başarılabildiği ölçüde) öte yandan da "çocukluk" ve "gençlik" gibi yeni alt kültürlerin toplumsallaşmasının psişik zemini olarak alır.[3]

Marx'a göre insanın ayrılmış bir birey olarak üretimi ve yeniden üretim kapitalizm için özseldir. Toplumsal açıdan bunun anlamı bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılığın döngüsel ilişkilerinin, değişimin lineer ilişkilerine dönüşmesidir. Başka bir deyişle, malların değişimi bu malları değiştirenlerin kalıcı ve güvenilir ilişkiler kurmasını sağlamaz. Bunun toplum açısından yaşamsal ikili bir etkisi vardır: Bir yandan toplumsal bütünleşme öte yandan da toplumsallaşma modern toplumların tarihsel olarak ortaya çıkan iki yeni görevi olmaya başlar. Bu görevleri yerine getirmeye çalışan burjuva toplumu, Aydınlanma ve Fransız Devrimi tarafından ortaya koyulmuş bulunan özgürlüğe ve eşitliğe yönelik siyasi talebi eğitsel bir eyleme dönüştürmüştür. Çocukluk ve gençlik ortaya çıkmıştır ve bu yalnızca ev ve işyerinin ayrılmasının bir sonucu olarak görülemez. Çocukluk ve gençliğin ortaya çıkışında eğitsel kimliğin üretiminin bir çözüm sağladığı toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma görevlerini çözmeye çalışan modern kitlesel toplumların yapısal unsurlarının belirleyiciliği bulunmaktadır.

Peter Bruckner "Eğitsel kimliğin", burjuva için yaşamsal etkinliklerin şu üç yönünü bütünleştirmek üzere eğitimsel süreçlerin değerli ve ölçülebilir bir başarı elde etmesiyle kurulduğunu vurgular: "1) Üretimin bireysel güçlerinin (ihtiyaçlar, yetkinlikler, çıkarlar) üretimi: 2) etkinliklerin ve sonuçların değer kazandığı, başarının 'iyi' olarak görüldüğü bir referans grubuna toplumsal yerleştirme (elbetteki eğitsel kimliğin bu yerleştirmeyi sabit ve kalıcı kılması oranında bu toplumsal yerleştirmeden söz edebiliriz: 3) başarının pazarlanabilir bir ürün olarak kurulması".[4] Brückner'in çözümlemesinde toplumsallaşma, piyasa yöneliminin özgül eğitim sürecinin bir sonucu olmaktan çok kalıcı bir toplumsal pratik olarak anlaşılır. Toplumsallaşmanın zorunluluğu kapitalizmin yalnızca özgül emek güçlerini sürekli olarak ortaya çıkarmasından değil nitelikli emeğe olan ihtiyacı arttırmasından da kaynaklanır. Brückner'e göre toplumsallaşma bu nitelikli iş gücünün üretildiği süreçtir. Tarihsel gelişim açısından toplumsallaşmanın toplumsal bir görev olduğu süreç, eğitim anlayışında bir değişimin yaşandığı 17. ve 18. y.y.'a kadar geri götürülebilir. Bu dönemde bireysel ya da aile kaynaklı bir görev olarak düşünülen eğitim temel bir toplumsal görev ve kamusal bir çaba olarak eğitim ile yer değiştirmiştir. Bunun anlamı bireyin toplumsallaşmasının toplumsal yararın üretimine yönlenmesi eve odaklanmasıdır. Hem emek gücünün hem de bireysel kimliğin üretimi bu üretimin pazarlanabilirliğine toplumsal olarak bağımlı hale gelmiştir. Yararlılık ve pazarlanabilirlik modern öz-bilincin merkezi unsurları olmuştur.

---

3. Brückner, 2004.
4. A.g.e.

Marx metalaşmanın karakterinin bireyin dışında yer almadığını zaten vurgulamıştır. Metalaşmanın bireyin kendisinde ve diğerleriyle etkileşiminde mevcut bir içsel bağıntı olarak içselleştirildiğini ve kurulduğunu söylemiştir. Dışsal bağıntılar yoluyla belirlenen toplumsalın içsel bağıntılara dönüşüm süreci, Wolfgang Dressen tarafından "endüstrileşmiş bilincin" üretildiği bir süreç olarak çözümlenmiştir.[5] Bireyin yaşamının düzenlenmesine ve kontrol edilmesine yönelik sistematik yaklaşımlar olarak adlandırılan çağdaş eğitimsel süreçler ortaçağ düzeninin bozulmasıyla bağıntılıdır. Ancak bu, yalnızca, iş ve işgücünün üretimiyle sınırlanamaz. Dressen şöyle der: "İş piyasası genel eğitimin yalnızca stratejik amacıyla sınırlı olarak kalmaz ve fakat onun bir parçasıdır: Adam Simith, eğitimi genel rekabet yoluyla iş piyasasından okula doğru genişletirken bu durumu öngörmüştür".[6] Toplumsal bütünleşmenin şu ikili sürecinin başlangıcını 19. y.y. gibi kadar erken bir döneme kadar izleyebiliriz: Bu süreç içerisinde bir yandan disipline edici güçler öte yandan da kendi kendini yönlendiren biyografik bir gelişimden söz edebiliriz.[7] Bu ikili süreç yoluyla kapitalist toplumların toplumsal karakteri değişmiştir.

Dolayısıyla, bireyin kimliğini kazandığı süreç mevcut toplumsal koşullara uyum sağlama süreci olarak görülebilir Gottfried Mergner şunu vurgular: "Endüstriyel toplumlar bireyleri esas olarak "serbest" piyasanın cazibesini ve gücünü kullanarak toplumsallaştırırlar. Birey "ben"inin ve soyut anonim olma duygularını piyasa yoluyla deneyimler. Özellikle bu deneyim iş piyasası piyasayı taklit eden eğitim kurumları içerisinde gerçekleşir. Sonuç olarak, birey sınır çatışmalarında ve kendilerini ortaya koyma girişimlerinde yalıtılmış olur. Ve ancak soyut bir normallikle uyum sağlamaya yönelen içselleştirilmiş bir kabullenme yoluyla kırılgan bir emniyet durumu yaratılır".[8] Bu saptamanın ışığında bireyin kimliği artık toplusal konumlandırmanın kendiliğinden bir sonucu olarak görülemez. Aslında bireysel kimlik, kimliğin etkin bir kendini yaratma ve kendini üretme süreci içerisinde ortaya çıktığı dinamik süreçlerin bir sonucudur. Kimlik inşa etmenin dinamikleri iki yönlüdür: Kimlik bir yandan bireyin kendisini eğitim yoluyla inşa ettiği ve biçimlendirdiği öte yandan da eğitim yoluyla bir başka deyişle aile, eğitim kurumları, şirket ve toplumsal birimlerin talepleriyle inşa edilip biçimlendirildiği bir süreçtir. Böylece, toplumsallaşma süreçleri toplumsal bütünleşme süreçleriyle iç içe geçmiş olur. Modern toplumlarda toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşma toplumlar için yeni görevler olmakta ve bu görevler iş piyasasındaki görevlerin katılımı ve bütünleşmesi yoluyla yerine getirilmektedir. Endüstriyel toplumlar, rekabet koşulları altında toplumsal bütünleşmeyi başarabilmek için, iş piyasasına katılamayan ve bir nedenle oradan uzaklaştırılmış olanlar için bir refah sistemi geliştirirler. Modern toplumların geliştirdiği bu refah sistemi iş piyasasına katılamama koşulları ortaya çıktığından bireyselliğin sürdürülmemesi ve desteklenmesini gözetir. Dolayısıyla, toplumsal bütünleşme için refah sistemi çok yüksek bir önemdedir. Çünkü, yüksek üretkenlik düzeylerinde esnekliği ve hareketliliği garanti altına alır. Bununla birlikte, batı Avrupa toplumlarında söz konusu bu refah sistemleri yalnızca finansal kaynak yokluğundan dolayı değil, güvenilirliklerini kaybettikleri için de baskı altındadırlar.

5. Dressen, 1982, 9.
6. Dressen, 1982, 9.
7. Foucault 1992.
8. Mergner 1999, 142.

TOPLUMSALIN BİÇİM DEĞİŞTİRMESİ VE "OLUMSUZ BİREYCİLİK"

Batı Avrupa ülkelerindeki refah sisteminin geleneksel yapıları geçmişte toplumsal bütünleşmeyi sağlama almak için yaşamsal bir öneme sahip olmuş iken ironik bir biçimde toplumsal güvenlik en kapsayıcı biçimine ancak 1970'lerin sonunda ulaşmıştır. Ancak bu tarihlerde tarihte ilk kez olmak üzere bir bireyin yaşamı boyunca karşılaşabileceği toplumsal risklerin pek çoğu toplumsal güvenlik tarafından güvence altına alınmıştır. Çünkü, 1970'lerden bu yana Batı Avrupa ülkelerindeki geleneksel refah sistemleri baskı altındadır. Bu baskı farklı faktörlerden kaynaklanmaktadır. Bunların arasında uzun süreli bir ekonomik gerileme ya da daha açık olarak ekonomik büyüme hızının düşüklüğü ve bazı durumlarda ekonomik durgunluk, süregelen yaygın işsizlik ve küresel ekonominin ulusal ekonomi ve siyaset üzerindeki artan etkisi sayılabilir. Robert Castel Batı Avrupa refah devletlerinin mevcut gelişmeleri "toplumsal olanın biçim değiştirmesi" başlığıyla adlandırdığı temel bir değişim ile çözümlemektedir. Castel'e göre, modern ücretli emek toplumunun gelişimi 1970'lerde zirveye ulaşmıştır. Ücretli emek toplumundaki refah sisteminin temel karakteristiği bireysel risklere karşı kapsayıcı bir toplumsal güvenlik sistemi sağlamaktır. Refah sistemi ücretli emek sistemiyle özsel olarak bir ikili oluşturur ve dolayısıyla refah sistemi ücretli emek sistemine dayanır. 1970'lerin ortalarından itibaren Batı Avrupa'da yaşanmaya başlanan yaygın işsizliğin artması ve süregelmesi Fordizmden post-fordizm'e üretim biçimindeki değişimler kurulu ücretli emekli emek toplumunda kökten değişimlere yol açmıştır. Castel bu değişimleri toplumda yeni bir toplumsal yapıyla nihayetlenen toplumsal ilişkilerinin esnekleşmesi ve tekinsizleşmesi olarak betimlemiştir. Bu yeni yapılanmayı betimlerken "alan" terimin kullanmıştır. Bu "yeni" toplum birbiriyle çatışan üç alana ayrılır: Bütünleme alanı, tekinsizlik dışlanmışlık alanı.[9] Artık "yeni bir toplumsal sorun" gündemdedir. Çünkü 1970'lerden bu yana tekinsizlik ve dışlanmışlık alanları genişlemiş ve bütünleme alanları daralmıştır. Buna bağlı olarak güvensiz koşullar altında yaşayan insanlar bütünleşme alanına ulaşma şanslarını görme ve kendi statülerini iyileştirme olanağına sahipken aynı zamanda dışlanmışlık alanın düşme tehlikesinin de farkındadırlar. Buna karşın, dışlanmışlık alanındaki insanlar toplum tarafından tamamen lüzumsuz olarak görülürler. Ve "lüzumsuz" olanlar toplum için hiçbir değer ve öneme sahip değildirler. Bundan çıkan sonuç şudur: Eğer toplum toplumsal bütünleşme için lüzumsuz olana ihtiyaç duymuyorsa kendisi tekinsiz olur. Castel'e göre toplumsalın bu biçim değiştirmesinde, refah sistemi tarafından sağlama bağlanan, ücretli emek toplumunun olumlu bireyciliği "olumsuz bir bireycilikle" yer değiştirir. Modern toplum tarafından yaratılmış bulunan bireyselleşme süreci geri çevrilemez olduğu için bu "olumsuz bireycilik" toplumu parçalanmayla tehdit etmektedir. Sonuç olarak, toplum, bir uçta kendi emin toplumsal konumları nedeniyle bireyciliği ve bağımsızlığı birlikte yaşayabilenlerle öteki uçta da toplumsal güvenliğin ve ilişkilerin kaybına yola açacağı için bireyselliği bir sorun olarak yaşayanlar arasında kutuplaşmış veya yönetilemez hale gelir.[10]

---

9. Castel, 401.
10. Castel, 2004, 412.

Şimdi son belirlemelerimi size aktaracağım. Bildirimde yozlaşmanın modern toplumlar için önemli bir temel bileşenidir. Marx'ın tam olarak çözümlediği gibi eşdeğer olanların değişiminin ve metalaşmanın praksisinde mekanını bulur. Bu süreçler yoluyla birey bir yandan toplumsal olarak varolurken bir yandan da karşılıklı bağımlılık paradigması içinde toplumsal olarak dahil edilir. Peter Brückner toplumsal bütünleşme ve toplumsallaşmayı toplumun "pazarlanabilir" bireyin üretebilmesini gerçekleştirmek üzere yüklendiği tarihsel yeni görevler olarak betimler. Robert Castel'den hareketle modern toplumların iki arada bir derede oluşu hem bireyi özgürleştiren hem de onun refah sistemiyle bütünleştiren bir durum olarak betimlenir. Olumsuz ve olumlu bireycilik ayrımına dayanarak Castel, modern refah toplumlarının bugünkü durumunu toplumda tekinsizlik ve lüzumsuzluk alanlarının artmasına yol açan bir toplumsal istikrarsızlaşma süreci olarak çözümlemiştir. Brückner'den hareketle buna şu eklenebilir: Bu çözümleme toplumun psikolojik temeli ve kaygının yayılmasının açıklanmasında da son derece geçerlidir. Toplumsal çatışmanın vahşileşmesi ve duyarsızlık ve kayıtsızlığın artması bu gelişmenin olası sonuçları arasındadır. Söz konusu bu vahşileşme ve duyarsızlıktaki bu artış mevcut toplumsal koşullar altında dikkate alındığında adil ve özgür bir toplumun oluşumunun karşısında bulunan toplumsal sınırlama ve engellerin görünür hale gelmesini sağlar. Ve yozlaşmanın "post"-modern toplumun içine ne kadar işlemiş olduğunu da gösterir.

Profanlaşma

Atilla Erdemli

I.) KOFLAŞMAK

Koflaşmak İnsan yaşamının önemli bir özelliğidir. İnsan kendisini ve her şeyi koflaştıran bir varlıktır. Diğer canlıların varlık yapısı ile yaşaması özdeştir. İnsanın varlık yapısı ile yaşam biçiminin birbiriyle çok yakın ve güçlü ilişkileri bulunmasına karşın, ikisi özdeş değildir. Bu nedenle İnsan dışındaki canlılar tekdüze, İnsan ise çok yönlü, ayrı deyişle çok yaşamalı bir varlıktır. İnsan'ın bu yaşamaların her birine aynı güçle ve birlikte egemen olması gerekir, fakat olamaz. İnsan varlığı karşıt güçlerden oluşmuştur. Koflaşmanın kaynaklandığı yerlerden biri de burasıdır: Karşıt güçlerin çatışmasında içimizdeki ilkelin yengisidir. İnsan dışındaki canlılarda da yaşlanmaya bağlı olarak değişik organlarda koflaşmalar görülür ve buna bağlı olarak organların işlevi daralır, hantallaşır, fakat bu durum onların varlık yapılarıyla sınırlı kalır; etkinlikleri, yani yaşamaları da o kadar olur. İnsan yaşamına baktığımızda, koflaşmanın yaşlanma, hastalık vb ile ilgili olmadığını görürüz; varlık yapıları oldukça dinç, sağlıklı kimi bireylerin yaşamalarında ciddi koflaşmalarla, dirençsizliklerle, düzey yitimleriyle oldukça sık karşılaşmaktayız. "Homo quadratos" deyimi bu tip İnsan'ları betimlemek için kullanılmıştır. Yaşamasının varlık yapısına özdeş olmaması ile İnsan çok olanaklı ve belirlenmemiş bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan yaşamında zamana bağlı ve organsal koflaşmalar yanında daha önemle ortaya çıkan, değerler ve yaşama biçimleri bakımından koflaşmalar da bu belirlenmemiş varlık yapısından doğmaktadır.

Günümüz yaşama koşullarının İnsan'ı kendisinden çok uzaklara savurmadaki gücüne bakarak, koflaşmanın çağımıza özgü olduğu savlanabilir. Olayları ne-

densellikleriyle ele almayı sevenler, bugünkü yaşamalar için sanayi devrimine kadar geriye gidebilirler. Bunda kuşkusuz haklı oldukları pek çok yan bulunmaktadır ve burada günümüz yaşamalarına girdiğimde ben de benzer bir tutumu göstereceğim. Ne var ki, koflaşma son birkaç yüzyılın olayı değildir: Koflaşma -burada ele aldığım biçimiyle- bir İnsan olayıdır ve İnsan'ın var olduğu her yerde kendisini göstermeye hazırdır. Örneğin, Antikçağ Ege Uygarlıkları döneminde yaşamanın taşıyıcısı olan değerlerin din ile bezenmiş içerikleri giderek erimeye, güçlerini yitirmeye başladılar. Yaklaşık İ.Ö. 8. ve 7. yüzyıllar dolayında ağırlığını gösteren bu gelişmeyle bir yanda "katharsis" kavramı bireyin yaşamasında daha çok önem kazandı; diğer yanda ise arınmanın özel kurumlaşmış biçimi "Misterionlar"[1] ortaya çıktılar. "Katharsis" bireyin yalnızca kendisine özgü, günlük olağan günahlarından temizlenmesiyle sınırlı değildi: Toplumsal yaşamada genel gidişin neredeyse vazgeçilmez kıldığı kirlenme daha çoktu. İnsanlar, çarpıtılmış, bozulmuş, içi boşaltılmış bulunan kutsal olanı, değerli olanı, ödün vermeden dolu dolu yaşamak ve böylece temizlenmek ihtiyacını duyuyorlardı. "Misterionlar", Antikçağ boyunca; Roma Dönemi'nde de sürdü ve Hıristiyanlıkla birlikte, yeni din içinde eridiler.[2]

İ.Ö. 6. yüzyılda Miletos'da felsefenin başlayışında da yaşamayı ve bireyi derinden etkileyen bu koflaşma ve sonuçlarının etkisi bulunduğu düşünülebilir. Bu bakımdan, felsefe arke kavramında yoğunlaşmış bir varlık ve evren sorunundan çok, temelde, daha güçlü bir ihtiyaçla Yaşama Sorunu'na sağlam bir dayanak bulmak için başlamıştır, savı aşırı olmayacaktır.

Değerlerin koflaşması yaşamanın yozlaşmasını getirmektedir. İnsan yaşamında yalnızca koflaşma ve yozlaşmanın birbirlerine bağlı gelişmezler; doğrudan dolaylı pek çok olay yaşamanın için boşaltıp, onu dağıtmak için tüm gücünü kullanır. Bu olaylarda İnsan baş oyuncudur, fakat İnsan'ın ardında da doğa vardır. İnsan'ın yaşayabilmek için yapıp ortaya koyduğu her şey yıpranıp, bozulmaktadır. İnsan yapıp yarattığı şeylerin hep aynı kalmasını ister, fakat onlar daha ortaya çıkarlarken doğanın yıkıcı etkisi başlar, çünkü asıl olan varlığın kendisi ya da doğadır. Doğada bulunan her şey doğadandır; İnsan'ın yapıp-yarattıklarından başka. Doğa kendisini sürdürür. İnsan ise yaptığı her şeyi sürekli onarmak, düzeltmek, yeniden gözden geçirmek, denetlemek, tamamlamak zorundadır. Doğa görünüşte kendisini yinelerken, çok küçük kımıltılarla devinimini gerçekleştirdiği süreçte İnsan'a ve yaptıklarına karşı çok hoyrattır. Bu nedenle İnsan kendisine ve yaptıklarına sürekli bakım göstermek ve Sisifos[3] örneğindeki gibi, durmadan uğraşıp didinmek zorundadır.[4] Bu bitmeyecek çaba yalnızca İnsan'ın yapıp yarattığı maddi ortamla ilgili değildir, kendi yaşamını kurduğu her şey bozulmaya açıktır. Örneğin değerleri, tinsel yaşamı. Bunların kemiricisi dışarıdaki doğa değildir, İnsan'ın kendi doğasıdır. İnsan yaşamını ayakta tutan değerlere doğanın doğrudan değil, İnsan üzerinden etkisi açıktır: İnsan kullanır, didikler, koflaştırır ve yozlaştırır. Yozlaşmanın biricik nedeninin koflaşma olduğu savlanamaz; yozlaşma başka nedenlere bağlı olarak da ortaya çıkar. Hem diğer nedenlerle etkileşim içinde olması ve hem de

1. Misterion: Mysterion
2. Antikçağ'da Roma Dönemi'ndeki Misterionlar'la ilgili olarak Çiğdem DÜRÜŞKEN'in *Roma'nın Gizem Dinleri* adlı kitabına bakılabilir. Burada "Gizem Dini" kavramı ile karşılanmak istenen Misterion kavramıdır.
3. Sisifos: Sisyphos.
4. Attilla Erdemli, "Bir Çadıryeri Başında," *Dağlarla* içinde (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998), 251-52.

kendi başına özgün gücüyle yozlaşmayı yaratması bakımından koflaşma önemlidir. Koflaşmanın görüldüğü, egemen olduğu yerde Profanlaşma vardır.

II.) PROFANLAŞMA NEDİR

Bunun için ilkin Profan'ı tanımak gerekiyor. Sözcük olarak Mabet'in önündeki İnsan anlamına geliyor. Ne yapıyor bu Mabet'in önündeki İnsan? Mabet'i seyretmiyor. Mabet'i merak etmiyor. Mabet'e girmeye hazırlanmıyor. Mabet'e karşı bir tavrı da yok. Mabet'e saldırmayacak. O yalnızca Mabet'in önünde bulunuyor, fakat Mabet'i algılamak bir yana, onunla olumlu ya da olumsuz en ufak bir ilişkisi yok. Profan bu noktada kendisini göstermeye başlıyor. Kimdir bu Profan?

Latince'de fari, konuşmak kökünden türeyen fanum Mabet ya da kutsal yer anlamına geliyor[5]. Kutsal olan yerde İnsan kutsal olanla bir tür söyleşi içindedir. Orada kutsal olanı içinde duyar, yaşar, hatta Mabet'in dışında bulunsa bile kutsal olanla ilişkidedir. Burada Profan ne kutsal olanı gören, merak eden, onunla ilgilenen, onu kendisinde yaşayan inanan biridir, ne de kutsal olana karşı, hatta ona zarar vermek isteyen, buna hazırlanan ya da kutsalı görüp ona sırtını dönen biridir, sözgelimi bir ateisttir. Bir ateist Tanrı'ya ya da tanrısal kutsallığı bulunan her şeye karşı olduğu sırada bile onlarla ilişki içindedir, onları kabul etmektedir.[6] Profan bu ikisinin; bir kutsala inanan ve inanmayanın dışında kalandır: Dindar veya dinsiz olmayandır. Profan fanum'u algılamayandır; onun önünde ve hatta içinde bile olsa onu görmeyendir, kutsal olan her şeyle bağları kopmuş, ilgisi ve ilişiği kesilmiş olandır. Profanlaşma, bir İnsan'ın pro fano yaşamaya girmesidir.

II.İ.) KUTSAL OLAN

Fanum kavramı uyarınca kutsal Tanrı ve din bağlamında ele alındı. Kavramın ilk anlamı böyledir. Ne var ki, kutsal kavramının kapsamı günümüze uzanan süreçte genişlemiştir. İnsan ve yaşaması için temel olan değerler, Tanrı ve din ile ilişkileri bulunmasa bile kutsal düzeyinde önemsenirler. Sözgelimi vatan, bayrak, aile, büyükler ve atalar, anılar, gelenekler, adetler, düşünceler, anlayışlar gibi pek çok şey kutsal düzeyinde görülebilirler. Bunlar İnsan'ın yaşamayla bağlarını kuran, güçlendiren öğelerdir.

Profanlaşma sürecinde kutsal kapsamında bulunan her şeyle ilgili değerler, bağlılıklar yitirilir, dolayısıyla kutsal olan bireyin yaşamasından silinir. Kutsal olan vardır veya yoktur, böyle bir durum pro fano yaşayan için söz konusu değildir. Yaşama onu sağlamlaştıran bağlarından kopmuştur. İyi, güzel, doğru, adil, hak, kötü, çirkin, yanlış, adaletsiz gibi pek çok değer kulağa çarpan, fakat anlamlandırılamayan bir ses, bir titreşimdir. Pro fano yaşayandan sonuna dek direneceği, arkasında duracağı bir ahlak yargısı veya davranışı beklenemez. İşte bu bağlamda onun yaşaması koflaşmıştır.

Profan nasıl yaşar? İlkin, profanlığın bilinen anlamda bir hastalık olmadığını belirtmem gerekir. Buraya değin anlattıklarım psişik nedenlerle yaşama duyarlığını

---

6. İbid.: 81.

yitirmiş biri izlenimini uyandırabilir. Tersine o sağlıklıdır, zindedir, günübirlik yaşamada etkin olduğu yerler vardır, yaşamayı önemli kılan değerlerden kopmuştur. O yaşamanın kabuğunda bulunmaktan haz duyar. Genellikle herkes gibi olmak onun işine gelir: Herkes gibi gülmek, ağlamak, herkes gibi üzülmek, herkes gibi sevinmek, kısaca herkes gibi olmak. O orada var olduğunu sanır, oysa herkesin olduğu yerde hiç kimse yoktur; yalnızca herkes vardır. "Herkes kim? Tüm diğerleri, hiç bir belli kimse değil. Böylece yaşamalarımızın muazzam bir diliminin zevk için, içimizden geldiğinden ya da kendi kararlarımızla değil de herkes yapıyor diye yaptığımız şeylerden oluştuğu sonucuna varıyoruz".[7]

Bireyler Herkes oldukça, Herkes olmak yaşamalara yayıldıkça koflaşma artıyor. Kutsal, birey içindir ve bireyliği temellendirir. Herkes için kutsal yoktur. Bireylikte kendini tanımak, önemsemek vardır. Bir şeyi önemseyebilmek için onun ne olduğunu bir ölçüde de olsa bilmek, onu tarihsel, toplumsal, geleceğe dönük tasarımlar, umutlar kaygılar, beklentiler ile bezemiş, anlamlandırmış olmak gerekir. Görünüşü kurtarmaya çabalamıyorsa eğer, kendisini önemseyen bireyin, kendisini daha çok tanıyıp, bilmeye çabalaması gerekir. Bu kendisi olmanın gereğidir ve kutsallığın en büyük gücü bireyin kendisi oluşundadır. Profan'ın görmediği ilk kutsal kendisidir. O kendi kutsalını şeylerde kaybeder; oyalanmalarda, zamanını önemsizle doldurmalarda, eğlence endüstrisinin çarklarında veya bir işe kapılıp başka bir şey görmemecesine çalışmalarda hep kendisiden uzaklaşır ya da uzaklaştırılır.[8]

II.İ.) ŞEYLEŞME

İnsan varlık yapısına aykırı bir dünyaya gelir. Yaşayabilmek için dünyayı değiştirir, kendisine uydurur ayrı deyişle İnsan'laştırır. Bunu kendisi için yapar: İnsan için, İnsan'ın var oluşu için.

İlk zamanlarda yalın aletlerle başlayan gelişme, teknolojinin günümüzdeki boyutlarına ulaştı. İnsanın doğaya uyumlu yaşamı, bu süreçte teknolojiye uyumlu yaşamaya dönüştü. Dönüşüm giderek öylesine güçlü oldu ki, İnsanlaştırma süreci İnsan'ı yok etme düzeyine geldi. İnsan'ı yok etmenin her türlüsü korkunçtur. Bu yok etme olayların her zaman kasıtla ya da kötü niyetle başladığını söyleyemeyiz. Bacon doğaya egemen olmak isteğini dile getirirken, muhakkak ki, kötülük düşünmüyordu. Olayların gelişimi ancak belli bir aşamaya ulaştıktan sonra işin farkına varmaktayız. O zaman da geri dönmek epey zor olmaktadır. Örneğin işbölümü, Platon'un Devlet'inin temel dayanaklarından biridir. Platon şu gerçeği vurgular; her İnsan'ın yapıcı-yaratıcı olduğu, özgün bir yan vardır; insanların bu özgün yanları uyarınca eğitilip, toplumdaki yerlerini almaları gerekir, değilse toplumda dengesizlikler, düzensizlikler ortaya çıkar. Toplum, İnsanların yapıcı-yaratıcı etkinlikleri uyarınca yapılanmalıdır. Yaşamada adalet ancak böyle temellendirilmiş bir toplumsal yapılanmada olabilir.[9] İşbölümü bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerini, bireyliğin ortaya çıkmasını, bireyliğin güçlenmesini sağlayacaktı. Bireylik

7. Ortega Y Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, çev. Neyire Gül Işık (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 172.
8. Heistermann, "İlim ve Profanlık: Wissenschaft Und Profanitaet," 87-88.
9. Platon, *Devlet*, (396 A - 72 A * 423 E - 27 A).

her bireyin yapıcı-yaratıcı erkini somutlaştırdığı yerde vardır. Orada ödev, sorumluluk ve özgürlük birlikte gelişirler.

Bireyin özgün erkinin gerçekleşmesi olan ürün ya da yapıt, bireyi yansıtır. Yalın da olsa, sıradan da olsa birey "işte bunu ben yaptım" diyeceği bir şey ortaya koymuştur. Gelişen teknoloji ve üretimin artırılması amacı birleşince iş bölümü özgün yaratmadan bir vidanın takılmasına, bir somunun sıkıştırılmasına dönüştü. Böylece sorumluluk bireyden makineye aktarılmış oldu. Özgün çalışma ve yaratıcı etkinlik bitti. Özgürlük makineleşen bireyin mekanik işleyişinde yitip gitti. Mekanikleşen bir yaşamada, yaşamayı değerli ve güzel kılan her şey koflaşmaya başladı. Mutluluk yerini hazza; yaratma, yaratıcı etkinlik yerini faydaya bıraktı. Dostluk ilişkileri çıkar ilişkilerine dönüştü. İnsana yaraşır tutum ve davranışlar, onları ortaya çıkartan iç güçler kilitlendiği ve kurumaya bırakıldığı için, yalnızca işe yarayan yerlerde yasal zorlamalarla yaptırılır oldu. "Ben olmak" kırıldı. "Sen" ise işe yaradığı ölçüde var kabul edilen bir "şey" oldu. "Ben-Sen" ilişkisi "Ben-şey" ilişkisine dönüştü ve gelişmeler bir sonraki aşamaya, "şey-şey" ilişkisine doğru gitmektedir. İnsan şeyleştirdiği bir dünyada kendisi de bir şey olarak yaşamaktadır.

Makineler yalnızca tüketim malı üretmiyorlar; makineler tüketim malı üretecek makineler de üretiyorlar. Böylece üretim daha çok hızlanıyor, daha çeşitli ve daha ucuz olabiliyor. Burada tehlikeli bir döngü ortaya çıkıyor. Makinelerle üretim arttıkça, onu tüketecek İnsan'a ihtiyaç duyulur. Sağlık alanındaki gelişmelerle çocuk ölümlerinin azaltılması, İnsan ömrünün uzatılması gibi gelişmeler bu tüketim için yeterli değildir: Taze nüfus gerekir. Böylece doğumu destekleyici programlar devreye girer. Nüfus arttıkça, üretim de artar. Burada iki durum söz konusudur:

* Artan nüfusun gerekli temel ihtiyaçlarını karşılamak
* Makineleşmenin gelişmesi ile İnsanın girdiği dar boğaz

Artan nüfusun temel ihtiyaçlarının karşılanma sorununu ilk gündeme getiren üç ekonomist, A. Smith, D. Ricardo ve T. Malthus olmuştu.[10] Malthus, olayı daha çok ücret, beslenme ve ahlakın bozulması bakımından ele almış ve gerektiğinde nüfus planlamasını önermişti. Çünkü İnsanlar diğer canlılar gibi geometrik diziye göre artarlarken, gıda maddeleri aritmetik diziye göre artmaktadır. İkisi arasındaki farkın açılması sefaleti ve ahlaksızlığı getirecektir. Öte yandan nüfus ile ücret birbiriyle ters orantılıdır. Nüfusun artışı ve ücretin düşmesi yine ahlakça bozulmaların kaynağı olacaktır.[11] Ahlakın bozulması yine bir ahlaktır. Ahlakın bozulmasından daha kötü olan ahlakın yitirilmesidir. Malthus'un düşünemediği bu gerçek makineleşme ile ortaya çıkacaktır. Makineleşme ile üretimin artışı arasındaki doğru orantılı ilişki ekonomide yeni düzenlemeleri ve farklı güçlerin işbirliğini gerektirmiştir. Önemli sorunlar ham madde, ucuz enerji, ürünün geliştirilmesi ve yeni pazarlardır. İnsan bu sorunların arasında önem-sizleşmiş, hatta kaybolmuştur. Ekonominin bu denli her şeye el attığı, yaygınlaştığı, gerilimli ortamlar yarattığı, özel yaşama biçimleri oluşturduğu bir bağlamda İnsan, birey, bireylik yalnızca bir sayıdır. İnsanlar aletlerin başında, aletin hızına uyarak belli işleri yapmaya çalışmaktadırlar.

---

10. Gülten Kazgan, *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 86-88.
11. Friedrich Engels Karl Marx, "Thomas Malthus, "Nüfus İlkesi Üzerine Özet Bir Görüş", *Nüfus Sorunu ve Malthus* içinde (Ankara: Sol Yayınları, 1976), 241-95.

Orada İnsan ile makinenin bir yarışı vardır. Yarışı her zaman makineler kazanmaktadırlar. Çünkü İnsan'ın ürettiği İnsan'ın çalışma gücü, işleme hızı belli bir çizginin üzerine çıkamazken, artık makinenin ürettiği makinenin çalışma gücü ve işleme hızı daima ulaşılmış çizgilerin üstüne, hatta daha çok üstüne çıkmayı amaçlamakta ve başarmaktadır. Böylece yeni makinelere uygun işleyecek yeni makineler İnsan'ın yerini almaya başlar. İnsan'ın gücüne daha az ihtiyaç duyulmaktadır: Oldukça az İnsan ile daha çok işin daha iyi yapılması kazancı artırmaktadır. Bu bir başarıdır ve yayın organları ile kamuya kıvançla duyurulur. Karlılık oranı önemlidir ve düşmemesi gerekir. Çalışanlar bunun için daha dikkatli, daha bilgili, daha gayretli, daha verimli, daha sağlıklı, daha uyanık, daha gösterişli, daha gülümser, daha esprili, daha uyumlu, daha yaratıcı, daha dakik, daha girişken, daha atılımlı, daha yenilikçi ve daha daha... olmak için tüm güçleriyle çabalarlar. Çalışma artık bir yarışa dönüşmüştür. Bu çaba içinde ben-sen ilişkisi ben -öteki ve ben- benim işimi alabilecek öteki ilişkisine dönüşür. Çünkü bu "daha"ları gerçekleştiremeyenlerin böyle bir dünyada yeri yoktur. O, işsiz kalacaktır. Çatışmalı, gerilimli, huzursuz bir yaşama ortaya çıkmıştır ve bu gerilim bir yandan karın artmasına yaramaktadır, diğer yandan tam da Hobbes'un sözünü ettiği doğal durum (status naturalis) ya da bilinen deyişle İnsan İnsan'ın kurdu olmuştur. Doğal durumda artık İnsan'ca olan pek çok şey yitirilmeye başlamıştır. Oradaki İnsan için iyi, adalet, güzel, kutsal, doğru, eğlence ve İnsan önemini yitirmiştir. Karlılık ve işini kaybetmeme en önemlisi olunca, yitirilen yaşamanın kendisi, yaşamanın özüdür.

Sorun yalınkat bir işsizlik sorunu değildir; sıradan bir rekabet ortamından da doğmamaktadır. Sorun, makinelerin yerini aldığı İnsanların ne oldukları ve ne yaptıklarıdır. Buradan bakınca sorun en ilkel düzeydeki yaşama sorunudur. Üstelik nüfus da sürekli artmakta ve yaşamayı pek çok bakımdan tehdit etmektedir. Örneğin enerji kaynakları ve yaşama olanakları aşırılaşan nüfusun tehdit altındadır. Buna bir de yer altındaki ve üstündeki kaynakların pervasızca, aymazca savurgan kullanıldığını katalım, o zaman sorunun ne kadar büyük ve kökleşmiş olduğunu görürüz. Böyle durumlarda bakışlar devlete çevrilir ve ondan yardım umulur.

II.İİİ.) DEVLET

Devlet İnsan'ın var oluşu için vardır. Bu var oluş hem varlığın sürdürülmesini, hem de İnsan'ın özgünlüğünü yaratmasını kapsar. Bu bağlamda Devlet İnsan'ın bireyliğini kurması, geliştirmesi ve mutlu olmasının olanaklarını sağlayan, koruyan ve geliştiren kuvvettir. Devlet aynı zamanda bir değerler bütünlüğü olarak kuvvettir. Yaşamanın bireyi ve bireyliği öğüttüğü sıkıntılı durumlarda bakışların devlete çevrilmesi, ondan yardım umulması olağandır. Bunun için bireyin toplumsallaşmış olması, toplumun genel durumuna, gidişine, değerlerine uygun bulunması gerekmektedir. Çünkü topluma aykırı olanın aynı zamanda devlete de aykırı olduğu düşünülür. Devletin içerdiği değerleri, onlara ilişkin kural ve ilkeleri bireye toplum yansıtır. "Devlet, kullandığımız dilin tartışılmaz biçimde toplumsal diye nitelendirdiği şeylerden biri, belki de en toplumsalıdır... Devlet toplumsal bir şeydir."[12] İşte burada durup kalıyoruz. Devlet bir değerler bütünlüğü olunca, toplum-

12. Gasset, *İnsan ve "Herkes"*, 179-80.

da değerlerin koflaşması nedeniyle beklenti ve umutlarımızı karşılamaktan uzaklaşmaktadır. Ayrıca topluma dayanması, toplumsal bir şey olması nedeniyle bireyin belirsizleşmesine yol açmaktadır. Toplum belirsizdir; çünkü toplum herkestir. Kendi zihinsel berraklığımdan değil de, söylenen şeyleri ve yürütülen fikirleri yineleyerek yaşadığım oranda, yaşamım benim yaşamam olmaktan çıkar, olduğum son derece bireysel kişi olmaktan çıkarım, toplum hesabına hareket ederim; bir toplumsal robot olurum, artık toplumsallaşmışımdır. Ama o toplu yaşama, ne anlamda İnsan yaşamıdır acaba?"[13]

Günümüzde devletler bireyin krizine ne çözüm bulabiliyorlar, ne de onun kendi başına krizini yenmesi için yardımda bulunabiliyorlar; çünkü devletler de belirsizleşmekteler. Çağımıza egemen genel akış devletleri de yutmuş durumda. Devletler ona direnmeye değil, ayak uydurmaya çabalıyorlar. Devletlerüstü bu güçlü gelişme bireyi bir kez daha umarsız kılmaktadır.

II.İV.) AYDINLANMA'YA MUHTAÇ AYDINLANMA

İnsan yaşamının sorgulanması bakımından ele alınan Aydınlanma'nın Antikçağ'da Sofistlerce başlatıldığı öne sürülür. İnsan yaşamının ontolojik temellerinin sorgulanması Aydınlanma kapsamında anılmaz. Sofistler İnsan'ı her şeyin merkezine koymakla İnsan'ı bağlarından da koparmış oluyorlardı.[14] Sofistlerin karşısında Sokrates başta olmak üzere bir çok filozof vardı ve bu filozoflarda aydınlanma kapsamında yer almakta, fakat aydınlanmanın farklı bir rengini, gelişmesini oluşturuyorlardı. Benzer bur durum Aydınlanma Çağı denilen 18. yüzyılda da görüldü: Kıta Avrupası Aydınlanma'sı ile İngiliz Aydınlanma'sı ayrı çizgilerde gelişmekteydiler.

18. yüzyıl Aydınlanma'sı hem düşünsel, hem toplumsal ve hem de ekonomik güçlerin bir bileşkesi olarak doğdu. "Aydınlanma, Batı'nın 'modern' diye tanımlanan ben-bilincinin doğuşuyla iç içe geçmiş durumdaydı. Aydınlanma'yla birlikte Batı kendi düşüncesi, kurumları ve değerlerinin üstünlüğüne, tartışmasız olmasa dahi, güçlü bir inanç getirdi."[15] Ne var ki sapere aude buyruğu ile yaşamaya başlamak sanıldığı kadar kolay değildi; Aydınlanma ile pek çok sorun ortaya çıkmaya başladı. Çünkü Aydınlanma'nın bilimsel rasyonalitesinin ahlaki ilke ya da buyrukları nasıl olup da destekleyeceği hususu açık değildi. Eğer ahlakı İnsanın var oluşunun bir olgusu olarak görüyorsak, bu durumda onun imkanının zorunlu koşulları nelerdir? Ahlaki tecrübe ve yargının zaruri postulatları nelerdir?[16] Ayrı deyişle aydınlanma uyarınca yaşayacaksak, bir ahlakın oluşması gerekir, fakat Aydınlanma'dan bir ahlak doğmamaktadır. Bu durumda yaşama hangi değerlere dayanacaktır? Aydınlanma bir toplumda var olan değerlerin, toplumu ayakta tutan temellerin eleştirilmesi ve gerektiğinde ortadan kaldırılması ise, yerine yenilerinin koyulması gerekir. D. West, "[t]oplumun yerleşik değerlerini ve pratiklerini bir kenara atmak, tam da Aydınlanma rasyonalizminin bir karakteristiğidir"[17] derken Aydın-

13. Ibid., 173.
14. Heistermann, "İlim ve Profanlık: Wissenschaft Und Profanitaet," 89-91.
15. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 19.
16. Ibid., 41-42.
17. Ibid., 56-57.

lanma'nın getirdiği tehlikeyi işaret ediyordu. Bu tehlike modernite adı altında yetesiye dikkate alınmadan, irdelenmeden, çözümlenip tartışılmadan bir moda örneği gibi benimseniverdi. Modern sözü çekiciydi, umut vericiydi, yeni bir yaşamayı muştular gibiydi, fakat sorunlarla yüklüydü. Bu sorunlar modernitenin ardından postmodernizm gelip, yaşamaları parçaladığında, bireylikler uzlaşmazcasına koptuklarında sorunlar daha da arttı. Bu sırada nedense gelişmelerin temelinde aydınlanmamış bir Aydınlanma olduğu pek fark edilmedi. Yapılan yalnızca bol bol etik kokan kitaplar yazmak oldu.

Aydınlanma bir yaşama ülküsü olarak görülür. Aydın olmak modern olmak, çağdaş olmak, İnsana yaraşır bir yaşama sürmekle eş görülür. Aydınlanma daha Antikçağ Ege Uygarlıkları'nda ortaya çıktığı biçimiyle sorunsaldır. Kant'ın Aydınlanma'ya verdiği biçim bu sorunsalı ortadan kaldırmaz. Aydınlanma üstüne aydınlanmadan aydın olmaya çabalamak, büyük tehlikeleri görmeden, bilmeden kabul etmektir ve bu tehlikeler aydınlanmayı da vururlar.

Kant'ın Aydınlanma anlayışı bir dünya görüşünü ve yaşama anlayışını da birlikte getiren ikinci bir çalışmayla "Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Tarih İdesi" adlı yazı ile bütünleniyor, bir üçüncü yazı "Ebedi Barış Üzerine"de bu bütünlüğü tamamlıyordu. Bu yazılar günümüz dünyasında gelişen iki büyük düşünme yolunun birinde yer almaktaydı. Günümüz dünyasında daha güçlü olan faydacı, işlevselci tutumu ile diğer anlayıştır. Bu anlayışın kökleri Sofistlere kadar geri gider ve İnsanın kendisini var etmesini, bireyliğini kurup geliştirmesini, Dünya Devleti'ndeki yerini almasını amaçlayan yaşama anlayışına karşı olarak gelir. Orada Globalizasyon, Dünya Devleti'nin yerini almıştır. Bu yaşama anlayışında İnsan yalnız kalacak kadar özgür bırakılır. Ahlak, ahlak kuralları tarafından silinmiştir ve yalnız ve özgür olan bireyin karşısına belirsizliği koyarak onun temelsizleştirir.[18] Birey artık çalışan, kazanan ve tüketen bir homo ökonomicus'a dönüşmüştür. İş bununla da kalmamakta; İnsan'ın karar verme sorumluluğunu üstlenerek yaşaması gerekmektedir; hem de doğru kararlar verecek biçimde. Çünkü dünya tükenmektedir. Burada gazeteci, yazar, öğretim üyesi ve aktivist George Monbiot'nun, 2005 şubatında Londra University College'da yaptığı konuşmanın savını yinelemek istiyorum. Monbiot, dünya olanaklarının dengesiz, adaletsiz ve savurganca kullanıldığını gösterdiği ve "Hiç olmazsa tarihi açıdan söyleyebiliriz ki, tutumlu olmak, yani azla yetinmek konusunda şimdiye kadar sokaklara dökülmüş, isyan etmiş hiç kimse yoktur. Geçmişte İnsanların sokağa dökülmesi, daha fazla şey tüketmek için olmuştur, daha az tüketmek için değil" diye başladığı konuşmasını şöyle bitirir: "Sonuç olarak, önümüzde üç büyük görev var gibi geliyor bana: Birincisi, iklim değişikliğini sürekli olarak İnsanların zihninde ön planda tutmak.. Ama, birkaç ay süreyle değil, daimi olarak... İnsanlara bunun hayatın normal akışı içinde yer alan sıradan bir sorun olmadığını açıklamak... Bunun genelleştirilmiş bir kriz olmadığını, varoluşumuza ilişkin bir felaket olduğunu açıklamak. İkincisi, ortada bir sorun falan olmadığını söyleyen, bunu inkâr eden İnsanları sürekli olarak teşhir etmek ve onlara sürekli olarak karşı çıkmak... Onların iddialarını bilimin şimdi bize söylediklerinin ışığında çürütmek... Üçüncü görev, elbette, hepsinden çok daha büyük ve zorlu olanı. Bu da, hayatlarımızı yöneten ahlâkî pusulayı yeniden

18. Zygmund Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 32-33.

ayarlamak. Evet, ilk bakışta, imkânsız gibi görünen bir iş bu. Ama daha önce yapıldı. Ama, bunu hükümetimiz yapmayacak. Oralarda bir yerde belli belirsiz, şekilsiz bir İnsan kitlesi de yapmayacak. Bunu, siz yapacaksınız. Şimdi sokağa çıkın ve tutumlu olmak, azla yetinmek için isyan edin."[19] İnsan bir karar verme durumundadır, fakat nasıl?

Böyle bir süreçte tutarlıca aydınlanmak, bireyin ayakları altındaki sehpayı kendisinin itmesi gibidir. O globalizmin boşluğunda koflaşmış bir değer olarak salınmaktadır. Onun için önemli olanlar profanın tanımını yapmaktadır. Böyle bir İnsan, İnsan olarak var olmanın ona verdiği yüksek yaşamanın altında, yaşamayı idare etmektedir. Soylu bir varlığı, soysuz bir yaşamaya tutsak etmek ancak İnsanın başaracağı bir iştir. Bu işin en acı yanı soylu olan varlık, İnsanın kendisidir. Yine de bir umudumuz bulunabilir, çünkü İnsan henüz ölmemiştir.

Kaynaklar

Bauman, Zygmund. *Postmodern Etik*. Çeviren Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
Erdemli, Attilla. "Bir Çadıryeri Başında." *Dağlarla* içinde. İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1998.
Gasset, Ortega Y. *İnsan ve "Herkes"*. Çeviren Neyire Gül Işık. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
Heistermann, Walter. "İlim ve Profanlık: Wissenschaft Und Profanitaet." *Felsefe Arkivi*, no. 16 (1968).
Kari Marx, Friedrich Engels. "Thomas Malthus, "Nüfus İlkesi Üzerine Özet Bir Görüş". *Nüfus Sorunu ve Malthus* içinde. Ankara: Sol Yayınları, 1976.
Kazgan, Gülten. *İktisadi Düşünce veya Politik İktisadın Evrimi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
Platon. *Devlet*.
West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

19. George Monbiot, www.acikradyo.com adresinde 1 Kasım 2005 günü yayımlanan konuşma.

Nietzsche'nin "décadence" düşüncesi

Metin Toprak

Latincedeki decadere (çözülme, bozulma, zayıflama) fiilinden türetilen ve Fransızca'da çürüme, ahlaki çöküntü anlamına gelen Décadence kavramı Montesquieu (Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, 1734) tarafından Antik Roma dönemine ait metinlerden yola çıkılarak Roma'nın çöküş nedenlerini ortaya koymak için kullanılmıştır. Yine 19. yüzyılın ortalarından itibaren Fransa'da da benzer kültürel yozlaşma ve çözülme eğilimlerinin ortaya çıktığını vurgulamak için dönemin muhalif gruplara tarafından güncel koşullara vurgu yapmak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Kavram, 18. yüzyılda başlangıçta var olduğu düşünülen erdemlerin yavaş yavaş yok olmaya başlamasını, sanat alanında ise geç Roma dönemi sanat ve edebiyat yapıtlarını tanımlamak üzere kullanılmaya başlanmıştır. Olumlu anlamda ise ilk kez Charles Baudelaire tarafından E.A. Poe'dan yaptığı çevirilere yazdığı önsözde Poe'nun ve kendi şiirini tanımlamak üzere kullanılır ve tarihsel sürecin temel doğal gelişimi olarak değerlendirilir. Paul Bourget daha sonra décadence'ın kuramını (Théorie de la décadence, 1883) ortaya koyar. Bourget décadence'ı "ortak yaşam çabası için uygun olmayan çok sayıda bireyi ortaya çıkaran toplumsal durum" olarak tanımlar. Toplumu bir organizmaya benzeten Bourget'ye göre organizmanın sağlıklı işleyebilmesi için her bir hücrenin enerjik olması gerekir. Bourget bu durumu dile ve edebiyata da uyarlar, ancak o da Baudelaire gibi olumlu bir anlam yükler ve varoluşçu ve incelikli bir estetik yaklaşım olarak niteler. Hastalıklı hücreler yine aynı şekilde edebiyat ve dil gibi organizmaların uyumlu işlemesini engelleyecektir, fakat bu engelleyici özelliğin bu alanda yol açtığı sonuçlar olumlu olacaktır. Çünkü bu hücrelerden bazılarının fazla öne çıkması uyumun kaybolmasına, farklı tarz ve biçimlerin ortaya çıkmasına, décadence'a yol açacaktır.[1] Hastalık ve décadence süreci

1. Paul Bourget, *Psychologische Abhandlungen Über Zeitgenössische Schriftsteller* (1903), 21-22.

arasında oluşturulan bu bağ daha sonra Nietzsche'nin belirlemelerinde ve dönemin belli başlı edebiyat yapıtlarında önemli bir rol oynayacaktır. Bourget'nin kuramından etkilenen Nietzsche ise, özellikle var olan "hastalıklı" ve yozlaşmaya yüz tutmuş kültürün ve sanatın temsilcisi olarak gördüğü[2] Wagner'den ve onun bestelerinden yola çıkarak décadence kültürünün belli başlı özelliklerini 1887-89 yılları arasında kaleme aldığı çalışmalarında (Der Fall Wagner, 1888; Nietzsche contra Wagner, 1888/89; Was bedeuten asketische Ideale, 1887), sanat ve edebiyat bağlamının ötesine geçerek, toplumsal bağlamda ele alacaktır. Ancak Nietzsche'nin décadence düşüncesinin dayanaklarının ele alınacağı bu çalışmada, tamamen olmaza bile ağırlıklı olarak iki temel eserinden yararlanılmıştır. Bunlardan ilki, ilk ve en önemli çalışmalarından birisi olarak kabul edilen Tragedyanın Doğuşu (Die Geburt der Tragödie, 1872), ikincisi ise ölümünden bir yıl sonra kız kardeşinin çabaları sonucu yayınlanan, Nietzsche felsefesinin bir tür özeti olarak nitelenen son çalışması Güç İstenci'dir (Der Wille zur Macht, 1901).

Décadence, yozlaşma ve çöküş sendromunun sona ermekte olan "uzun" bir yüzyılın (kimileri 19. yüzyılı Fransız Devrimi ile başlatıp I. Dünya Savaşıyla sona erdirir) sonlarına doğru her alanda sıklıkla dile getirilmesinin temel nedenlerinden birisi de biten yüzyılın getirdiği yorgunluk ve yeni yüzyılın yeni bir başlangıç ve oluşan dağınıklığı toparlayıcı yeni bir güç için yeni alanlar yaratacağı beklentisidir.[3] Bu nedenle Fransa'da ortaya çıkan bu yüzyıl sonu sendromu (Fin de siécle) kısa bir süre içerisinde özellikle sanat ve edebiyat alanında tüm Avrupa'ya yayılacaktır. Avrupa'da 19. yüzyılın özellikle son çeyreğinden itibaren içerisinde yaşanılan döneme ilişkin kültürel yozlaşma ve çöküşle ilgili ortaya atılan görüşlerde büyük bir artış gözlemlemek mümkün. Bu durum kendisini sanat ve edebiyat alanında bazen birbirlerine karşı mücadele eden, bazense bu mücadelenin dışında kalmayı yeğleyin tamamen özgün ve yeni bir sanat anlayışından hareket ettikleri iddiasındaki pek çok akımın aynı anda ortaya çıkması şeklinde gösterir. Décadenceizm çoğu zaman Rönesans geleneğinin ulaştığı son aşama olarak da kabul edilir. V. Hugo, Balzac, Stendhal'dan Thomas Mann. Gabriel d'Anunzio'ya, O. Wilde, Huysmanns, Schnitzler, Rilke gibi pek çok yazar bu kültürel oluşumun içerisinde yer alır. Bütün bu yazarların ortak özelliği hikâye, roman, drama ve denemelerinde kilise ve devlet baskısından kurtulmuş Rönesans insanını modern birey olarak ele alıyor olmalarıdır. Söz konusu karakterlerin ortak özellikleri genellikle sinirsel, bedensel ve ruhsal açıdan aşırı hassas, kırılgan ve hastalıklı olmalarıdır. Bu hastalıklı durumları, içerisinde yaşadıkları toplumla ve onun gerçeklerine uyumlu bir yaşam sürmelerini engellemekte, kendilerine gerçek dünyaya paralel olarak farklı bir yapay dünya oluşturmalarına yol açmaktadır. Bu karakterler bu iki dünya arasında gidip gelen, içerisinde yaşadıkları, ancak uyum sağlayamadıkları, kabullenemedikleri ya da orada yaşamlarını sürdürmeleri için gerekli koşulları yerine getiremedikleri için sürekli çatışma halinde olan bir var oluş sergilemektedirler. Ortaya çıkan bu yeni edebiyat türü aynı zamanda her şeyi çözmeye ve her şeye açıklama bulmaya çalışan pozitivist bilim anlayışına karşı geliştirilmiş bir tepkiyi de içerisinde barındırır.[4]

2. Friedrich Nietzsche, *Das Hauptwerk* (Stutgart: 1990), Band IV, 191.
3. Wolfdietrich Rasch, "Fin De Siécle Als Ende Und Neubeginn," *Fin De Siécle* içinde, der. Roger Bauer (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), 45.
4. Frank-Rutger Hausmann, ""Literatur Und Kunst Um Die Jahrhundertwende -Gabriele D'annunzio Und Die Bildende Kunst."" *Bilderwelten Als Vergegenwärtigung Und Verrätselung Der Welt :Literatur Und Kunst Um Die Jahrhundertwende* içinde (1997), 95.

Bu dönem edebiyatındaki décadence belirtileri şu şekilde sıralanabilir:

-İstenç zayıflığı
-Ben ve varlık kaybı
-Yapay bir dünya oluşturma
-Sanatın doğa üzerindeki egemenliği
-Yapay olana eğilimli olma
-Doğal olandan uzaklaşma
-Mistik olana duyulan büyük ilgi

Nietzsche'da décadence kavramı 1887-89 dönemi arasında kaleme alman yazılarında hastalık kavramıyla neredeyse eş anlamda kullanmış olması ve dönemin sanat anlayışını hasta olarak nitelemesi, yeni edebiyat ve sanat anlayışında gözlemlenen bu özellikleri bir kültürel çöküşün ve yozlaşmanın, yani décadence'ın sonuçları (belirtileri değil) olarak görmüş olmasından kaynaklanır.[5] Ancak décadence ona göre bu olumsuz özelliğine rağmen sağlıklı olanı bulmada yol gösterici bir rol oynayabilir. Bu nedenle hem gerekli hem de kaçınılmazdır. Çünkü yaşamın zorunlu bir sonucu, onun gelişmesidir décadence. Doğal bir süreçtir, onu ve sonuçlarını ortadan kaldırmak insanın elinde değildir. Nietzsche'ye göre bu konudaki temel yanılgı, décadence'ın sonuçlarının o güne kadar onun nedenleri olarak görülmüş olmasıdır. Nelerdir bu sonuçlar? Kuşkuculuk, hastalık, sinirsel hastalıklar, steril yaşam, pesimizm, istenç zayıflığı, yolsuzluk, ahlaki çöküntü, v.b. Nietzsche'ye göre bunlar zannedildiği gibi décadence'a yol açan faktörler değil décadence'm sonuçlarıdır.[6]

Bütün bunlar sonuçsa, o halde bu duruma yol açan nedenler nelerdir? Nietzsche 19. yüzyılın son çeyreğinde sözü edilen ve sanat edebiyata da önemli yansımaları olan bu olguya benzer bir kültürel yozlaşma ve çöküş sürecinin M.Ö. 5. yüzyılın ortalarından itibaren Antik Yunanda'da görüldüğünü söyler. Ancak o dönemde yok olan, çöken arkaik kültürün ve sanatın 19. yüzyılın son çeyreğinde yok olmaya başlayandan farklı olarak sağlıklı ve insan doğasına uygun olduğunu, bu nedenle aslında yok olmaması, yaşatılması gereken bir kültür olduğunu düşünür. Şimdi kendisinin yapmak istediğini o dönemde Sokrates yapmıştır. Ancak kendisinin şimdi yapmak istediğiyle Sokrates'in o dönemde yaptığı arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Sokrates'in o dönemde yok ettiği insan doğasına uygun, insanı yaşama bağlayan güçlü değerlerken, kendisinin şimdi ortadan kaldırmaya çalıştığı değerler hastalıklıdır ve insan doğasına uygun değerler değillerdir. O halde amaç Sokrates sonrası süreçte oluşmuş bu değerleri ortadan kaldırıp yerine yenilerini koymak olmalıdır. Bu amaç Nietzsche felsefesinin en önemli unsurlarından birisini oluşturur ve eserlerinin neredeyse tamamında bu amacın izlerini yakalamak mümkün. Bu durumda sorulması gereken asıl soru Sokrates'in neyin başlatıcısı olduğudur. Nietzsche'ye göre, Sokrates ve öğrencisi Platon içerisinde çok belirgin çöküş belirtileri barındıran bir Antik-Yunan çizginin temsilcileridirler.[7] Bu ikilinin oluşmasına öncülük ettiği "us = erdem = mutluluk" biçimindeki bir özdeşleştirme sağlıklı Yunan içgüdüsüne karşıdır. Bu yolla Yunanlıların seçkin zevkleri

5. Nietzsche, *Das Hauptwerk*, Band IV, 189.(Nietzsche 1990: IV, 189)
6. Friedrich Nietzsche, *Der Wille Zur Macht Versuch Einer Umwertung Aller Werte* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1997), 31-32.
7. Nietzsche, *Das Hauptwerk*.

değişime uğratılıp diyalektik yoluyla "ayak takımının" zevkleri ve zaafları öne çıkarılmıştır. Nietzsche, Sokrates'ten önce diyalektik düşüncenin Yunan toplumunda hoş karşılanmadığını, gençlerin bu düşünüş biçimine karşı sürekli uyarıldıklarını belirtir. Diyalektik, elinde başka bir araç bulunmayanların başvurduğu bir silah, bir öç alma aracıdır. Nietzche'ye göre bu aynı zamanda, bu yöntemin daha çok Yahudi kökenliler tarafından benimsenmesinin de temel nedenidir.[8] Nietzsche Sokrates tarafından yok edilenin kendisinin yok etmek istediğinden çok farklı olduğunu söylemesine rağmen kendisiyle Sokrates arasında büyük bir benzerlik olduğunun da farkındadır. Nietzsche'nin burada sözünü ettiği Sokrates tarafından başlatılan kültürel çöküş sürecinin ana eksenini tragedyanın özünün ortadan kaldırılması oluşturur. Bunu gerçekleştiren ise Euripides'ten başkası değildir. Ancak Euripides'in bu eylemi gerçekleştirmesi için gerekli olan malzeme Sokrates tarafından sağlanmıştır. Tragedyanın özünden koparılıp öldürülmesinden sonra yozlaşma belirtisi olarak Aristophanes'in komedyası ortaya çıkar.[9] Bu saptamadan yola çıkarak varılacak sonuçlardan en önemlisi Sokrates'in Nietzsche tarafından décadence sürecini başlatan kişi olarak görüldüğüdür. Uygulayıcısı ise 5. yüzyılın önemli tragedya yazarı Euripides'tir. Ne yapmıştır Euripides? Tragedyanın içerisine düşünmeyi, açıklığı, akılcılığı ve en önemlisi iyimserliği koyarak onu özünden koparıp yok etmiştir. "Güzel olması için her şeyin anlaşılır olması gerekir"[10] şeklinde ifade edilebilecek Sokrates estetiğini tragedyanın içerisine yerleştirmiştir. Oysa irrasyonel bir derinliğe sahiptir tragedya ve Euripides bu derinliği görememiştir. Analize yönelmekle yetinmeyip tragedyanın sonuna kurtarıcı bir tanrı koyup iyimserlik aşılamıştır. Ancak Euripides sadece bir maskedir, asıl suçlu Sokrates'tir. Sokrates'le başlayan Yunan Aydınlanması sanatın içerisine "neden ve sonuç" ilişkisini koyarak tragedyanın sonunu hazırlamıştır.[11] Sokrates açısından sadece akılcı olan ahlaki açıdan da iyidir. Erdem ise bilgiden doğar. Bu düşüncenin Euripides'in sanatına sadece mantıklı, anlaşılır ve akılcı biçimde düşünülmüş olanın estetik açıdan da güzel olduğu biçiminde yansır. Tragedya, akıldışı ve akıl öncesi olanın içerisinden çıkarılmasıyla özünü kaybeder. Yaşamın her iki yönüne vurgu yapan trajik apolloncu-dionysoscu sanat içgüdüsünün yerini iyi, anlaşılır, umutlu, iyimser olanın akılcı analizi alır. İçgüdü hayatın ve insan eyleminin bütün alanlarından dışlanır veya sorunlu hale getirilir. Doğal olan içgüdü olduğu halde akıl içgüdüye galip gelir. Sokrates böylece Yunan sanatının ve sanatçısının doğal olana dayalı bu dünyasını da yok etmiştir. Tragedyanın gerçek doğanın ve varoluşun ölçüsüzlüğüne, coşkusuna, vahşiliğine vurgu yapan dionysoscu yönü ortadan kaldırılmış, günümüzde merhamet, sonsuzluk, adalet kavramlarıyla tanımlanan Antik Yunan'ın geleneksel algılanış biçiminin oluşmaya başlamasını sağlamıştır. Nietzsche'ye göre dünya tarihi açısından bakıldığında bu bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir.[12]

Bütün bu suçlama çağrıştıran cümlelere rağmen Nietzsche'nin Sokrates'e büyük bir saygı gösterdiğini de belirtmek gerekir. Çünkü Sokrates bu yaptığıyla "kuramsal insanın", bilgi üretip onu kendisinden sonra gelenlere aktarmanın yolunu açmıştır.[13] Birde bütün insan enerjisinin içgüdülere aktarılmasının ne tür sonuç-

8. A.g.e., Band IV, 265-66.
9. A.g.e., Band III, 438.
10. A.g.e., Band III, 448.
11. A.g.e., Band II, 306.
12. A.g.e., Band III, 464,65.
13. A.g.e., Band III, 462.

lara yol açabileceğinin muhasebesini yapmış olmalı ki son dönem çalışmalarında Sokrates'e yönelik bakışı tamamen olmasa bile kısmen olumludur. Nietzsche'nin Sokrates'e son çalışmalarında kısmen yakınlık duymasının bir diğer nedeni de onu zamanla felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indiren kişi olarak görmeye başlamasıyla açıklanabilir. Bu nedenle çoğu kez her ikisinin ortak özelliği olarak soyut-kuramsal bilgiden çok yaşama sevinci ve yaşama sanatını savunuyor olmaları görülür. Çünkü soyut ve gerçek yaşamdan uzak idealistler Nietzsche'ye ne kadar uzaksa Sokrates'e de o kadar uzaktır. Nietzsche Sokrates'ten sonraki filozofların genelde sürü içgüdüsüyle hareket edip başka filozofların görüşlerinin temsilciliğine soyunduklarını söyler.

Nietzsche'ya göre var olan Avrupa kültüründeki yozlaşma ve décadence belirtileri doğaya ve doğal olana yapılan bu müdahale ile başlamıştır. Doğa, güçlü olanın ayakta kaldığı, eşitlik ve erdem gibi unsurları içerisinde barındırmayan, egemenlik erkine dayalı acımasız ve kaba bir yapıya sahipken, eşitlik, kardeşlik ve özgürlük gibi kavramlarla bu yapıya müdahale edilmiş olması décadence sürecinin başlamasına yol açmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi Nietzsche tarafından oluşturulan kurgulamaya göre çökme noktasına gelmiş olan Avrupa kültürünün temelleri tragedyalar döneminin sona ermesinden sonra, bu başlangıçtaki kültürün ve yaşamın daha sonra Plâtonculuk ve Hıristiyan Metafiziği tarafından tamamen ortadan kaldırılmasıyla atılmaya başlanmıştır. Avrupa kültürünün üzerinde inşa edildiği bu iki farklı yaklaşım ne çıkış olarak ne de içerdikleri öğreti açısından birbirleriyle benzeştikleri halde Nietzsche tarafından işlevleri, yani gerçek yaşama karşı gösterdikleri "düşmanca tutum" gerekçe gösterilerek benzer kültürel oluşumlar olarak ele alınır. Nietzsche Hıristiyanlığı en başından itibaren yaşamdan iğrenen ve ondan bıkan, dünyadan nefret eden, duygulardan kaçan, duyusallık ve güzellikten korkan, bu dünyaya iftira eden bir öteki dünya yaratan bir değerler sistemi olarak görür. Hıristiyanlık Plâtonculuğun yol açtığı psikolojik ahlaksızlık sonucu doğmuştur, bozulmuş bir alan üzerinde kök salmıştır[14]. Onu bu özellikleriyle içerisinde hastalığın, yorgunluğun, bitkinliğin, yaşamı yoksullaştırmanın en derin işaretlerini barındıran, sadece moral değerleri geçerli kılan, kısaca "çöküş istenci"ne sahip bir inanç şeklinde tanımlar.[15] "Bir hayvan, bir tür, bir birey içgüdülerini kaybetmiş, aleyhine olan şeyi seçmiş, ona öncelik vermişse bozulmaya başlamıştır." Oysa yaşam gelişmeye, sürekliliğe, enerji yoğunlaşmasına, güce yönelik içgüdü olarak algılanmalıdır, güce yönelik istencin eksik olduğu yerde çöküş vardır. Ve Nietzsche'ye göre insanlığın Sokrates ve Platon sonrası süreçte oluşturduğu bütün üst değerlerde eksik olan bu istençtir ve bu değerler bu nedenle nihilist, yani décadence-değerlerdir.[16] Diyalektik düşünceyi bir araç olarak kullanan ve içgüdüyü yaşamın dışına atan bu çizgi décadence'a giden yolu açmıştır.[17] Çünkü ona göre içgüdüye karşı mücadele etmek, yaşamı içgüdüsüz hale getirmek bir hastalık belirtisidir. Oysa yaşam yükseldiği sürece mutluluk içgüdüyle aynı anlama gelir.[18] Platon ve Plâtoncu felsefe ile Hıristiyan metafiziğinin Nietzsche tarafından décadence'a yol açtığı düşünülen ortak özellikleri iki temel başlık altında toplanabilir:

---

14. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht Versuch Einer Umwertung Aller Werte*, 307.
15. Nietzsche, *Das Hauptwerk*, Band III, 375.
16. A.g.e., Band V, 368.
17. A.g.e., Band IV, 266-68.
18. A.g.e., Band IV, 269.

Düalist dünya anlayışı: Nietzsche bu iki yaklaşım arasındaki benzerliğe vurgu yapmak amacıyla Platon'u önceden varolan (präexistent) Hıristiyan olarak tanımlar, o, "iyi" kavramını en üst değerde bir anlam yükleyen, gerçeklerden kaçıp ideale sığınan bir korkaktır. Nietzsche'ye göre Platon'un Helenlerin temel içgüdülerinden bu denli sapmış olması ancak bu korkuyla açıklanabilir.[19] Yunan felsefesinin bu ideal-dolandırıcılığı Yunan içgüdüsünün yozlaşmasına yol açmış, en önemli içgüdüleri olan "yaşama istencine", yaşama "evet" diyen anlayışlarına zarar vermiştir.[20] Platon'dan sonra gelen Yunan felsefesi Yunan içgüdüsünün, yani yaşamının çökmesine yol açmıştır, bu nedenle bu felsefenin kendi düşünce yapısını geliştirmeye yardımcı olan son büyük temsilcisi gerçeklerden kaçma gereği duymayan Thykydides'dir.[21]

O halde Hıristiyanlığın ve Plâtonculuğun ilk ve en önemli ortak özelliği düalist bir dünya anlayışına dayanıyor olmalarıdır. Bu dünyalardan bir tanesi gerçek, zamana ve mekana bağlı olmayıp sonsuz ve kusursuzken, diğeri – somut olarak içerisinde yaşanılan dünya – geçici ve kusurludur.[22] Bu Platon metafiziğinde gerçek dünya ve idealar dünyası, Hıristiyanlıkta ise "doğal dünya ve doğa üstü dünya".[23] olarak ortaya çıkan bu düalite Nietzsche tarafından dünya gerçekliğiyle bağdaşmayan, insan tininin basit bir buluşu olarak değerlendirilir. Ve yanılgının tarihide bundan sonra başlar. Bu nedenle gerçek dünyayı yeniden oluşturabilmek için bu düalist dünya çelişkisinin ortadan kaldırılması gerekir. Nietzsche Rönesansı'da bu bağlam içerisinde değerlendirir. Rönesans ona göre var olan bu değerleri ortadan kaldırmaya ve yeni, bu dünyaya vurgu yapan değerler üretmeye yönelik büyük bir savaştı: "Benim sorum onun sorusudur".[24]

Teleolojik bakış açısı: Bu özelliğin tamamlayıcısı durumundaki diğer bir ortak özellik ise teleolojik dünya görüşüdür. Bu görüşe göre, insan eylemi de dâhil, doğadaki bütün gelişmeler bir amaç tarafından belirlenip yönlendirilmektedir. Ancak bütün bu gelişmelerin yöneldiği hedef diğer dünyadadır. Oysa Nietzsche'ye göre doğada ya da yeryüzünde gerçekleşen hiçbir şeyde amaca uygunluk yoktur ve orada neden sonuç ilişkisini aramak bir yanılsama ve kurgudan ibarettir. Bu tür bir ilişkinin bu dünya ile değil de öteki dünya veya idealar dünyasıyla ilişkilendirilmesinin, yaratılan değerlerin diğer dünyada konumlandırılmış olmasının temel nedeni de doğadaki bu amaçsızlığın görülmüş olmasıdır.[25]

Aynı şekilde sosyalizmde içerisinde Hıristiyanlığın ideallerini barındırdığı için aslında gizli bir Hıristiyanlıktır. Nietzsche'ye göre sosyalizmdeki bütün insanların eşitliği talebi Hıristiyanlıktaki eşitlik talebinden farksızdır. Bu eşitlik talebi kölelerin gücü ele geçirmek için kullandıkları bir araçtan başka bir şey değildir. Yapılan bir tür köle ayaklanmasıdır. Nietzsche'ye göre Sosyalizm de içerisinde yaşama olumlamayan gizli bir istenç barındırmaktadır. Çünkü en eski ve sağlıklı insan içgüdüsü olan sahip olmayı, mülkiyeti dışlar. Sahip olmak ve daha fazlasına sahip olmayı istemek büyümedir, yaşamın ta kendisidir.[26] Platon felsefesinin ve aynı şekilde

19. A.g.e., Band IV, 552.
20. A.g.e.
21. A.g.e., Band IV, 354,57.
22. A.g.e., Band III, 532-33.
23. A.g.e., Band IV, 275.
24. A.g.e., Band IV, 455.
25. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht Versuch Einer Umwertung Aller Werte*, 444-46.
26. A.g.e., 91.

sosyalizmin kullandığı yöntem olan diyalektik de bir tür gizli Hıristiyanlık olup eylemde bulunmaktan aciz kölenin düşünme biçimine karşılık gelir. Buna göre Hıristiyanlık Sokrates ve özellikle Platon sonrası eski Yunan'ın bir tür devamı niteliğindedir. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasına neden olan Platon sonrası ortaya çıkan yeni değerlerdir ve ortaya çıkan bu yeni değerler yaşanılan gerçek dünyadan farklı bir dünyaya vurgu yapan değerler yarattıklarından tarihsel décadence hareketinin temel taşlarını oluştururlar. O halde bu değerlerin yeniden gözden geçirilerek bu dünyaya vurgu yapan daha güçlü değerlere yer açmaları sağlanmalıdır. Bu düşünce aynı zamanda Nietzsche felsefesini ana eksenini oluşturur. Nietzsche bu temel ortak özellikleri nedeniyle, yani yeryüzündeki yaşamı geçici ve kusurlu kabul edip insanların umutlarını yarattıkları "öteki" dünyaya yöneltmeleri nedeniyle Platonculuğu ve Hıristiyanlığı aşılması gereken yaklaşımlar olarak niteler. Bu yaklaşımların bedeli insanların bu dünyadaki yaşamlarıdır. Bu dünyadaki yaşamlarını ne kadar hor görürlerse diğer dünyaya o oranda yaklaşırlar. Gerçek dünyadaki yaşamın giderek içi boşalır, anlamsız hale gelir. Bunun sonucu ise pesimiz, bu pesimizmin yol açtığı nihilizm ve onun ifadesi olan décadence'tır.

Buraya kadar söylenenleri özetleyecek olursak: Nietzsche'ya göre tüm bu kültürel yozlaşma, çöküş ve hastalıklı durumun temel nedeni, o güne kadar gelmiş kültürel yapının temelini oluşturduğunu düşündüğü Hıristiyanlık ve Platonculuktur. Ve bu ikisi arasında temel bir farklılık da bulunmamaktır. "Ona göre Hıristiyanlık Platonculuğun halk için olanıdır".[27] Yani felsefi bir sistemin sıradan halkın anlayacağı biçime sokulmuş halidir. Plâtonculuk, Hıristiyanlıkta olduğu gibi iki dünya öğretisinin savunuculuğunu yapar: Biri geçici olan bu dünya diğeri ise asıl ve daha yüce olan öteki dünya veya yüce idealar dünyasıdır. Batı kültürünün çöküş belirtileri göstermesinin nedeni o güne kadar egemen olan bu iki dünya anlayışının öteki dünyaya veya yüce idealar dünyasına yönelip içerisinde yaşadığımız gerçek dünyayla yeterince ilgilenmemeleridir. Nietsche'ye göre Tanrının Rönesans, Hümanizma ve Aydınlanma dönemleri ve sonrasını kapsayan bir süreçte insan eliyle öldürülmesi sonucu öteki dünyaya olan yönelim zamanla yerini içerisinde yaşadığımız dünyaya terk edecektir.

Bu düşünüş biçiminin oluşturduğu en üst değer konumundaki "tanrının ölümünün" ilan edilmesi bu değerle birlikte bütün bir geleneğin binlerce yıllık bir süreç içerisinde oluşturduğu değerler toplamının da çökmesi anlamına gelir.[28] Nietzsche'nin bu belirlemesini "dinin inanç içeriğine getirilmiş kuşkucu bir itirazdan" çok onun üzerinden gerçekleştirilen metafizik varlık temellendirmeleri ve bu temellendirmelerden hareketle açımlanmış söz, idea, us, tin, istenç gibi bütün temel kavramlara yönelik bir itiraz olarak okumak gerekiyor.[29] Nietsche'ya göre bu duruma uzun süren bir mücadele sonucunda ulaşılabilmiştir ve süreç hala devam etmektedir. İnsan bu mücadelenin sonunda kaybetmiş olduğu özgürlüğüne tekrar kavuşacaktır (Bkz. Also sprach Zarathustra). Ancak en üst değerin ve dayanak noktasının "ölümü" başlangıçta doğal olarak derin bir çaresizlik ve hayal kırıklığına yol açacaktır. Pesimizm (kötümserlik) bu aşamada ortaya çıkar, çünkü kurgu-

---

27. Nietzsche, *Das Hauptwerk*, Band III, 532.
28. A.g.e., Band III, 96.
29. Gerhard Plumpe, "Das Reale Und Die Kunst. Ästhetische Theorie Im 19. Jahrhundert," *Bürgerlicher Realismus Und Gründerzeit 1848-1890* içinde (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996),

lanmış dünya onarılamayacak bir harabeyi andırmaktadır. Ancak bu sadece geçici bir durum olduğundan bu kötümserliğin sona erip, hayata mutlak "evet" ile sonuçlanması gerekmektedir, bu yönüyle Schopenhauer'in yaşama "hayır" diyen pesimizminden tamamen farklıdır. Pesimizm, bu açıdan bakıldığında yeni bir başlangıcın zorunlu ön koşulunu oluşturur.

Nietzsche pesimizme yol açan bu durumu nihilizmin ön biçimi olarak görür.[30] Çünkü böylesi bir gelişimin gideceği yol kaçınılmaz olarak nihilizm olacaktır. Süreç bu yönde işlemektedir. Ancak bu aniden ortaya çıkmış bir durum olmadığından, ortaya çıkış nedenleri de güncel politik, sosyal veya ekonomik durumdan yola çıkarak açıklanamaz. Nihilizmin gerçek nedeni "en üst değerlerin değer olmaktan çıkmasıdır", o güne kadar sorgulanmadan kabul edilmiş iyi, güzel, doğru ve kutsal gibi dinsel ve moral değerlerin, diğer yandan varlık, bütünlük ve amaç gibi insanların yaşam ve eylemlerine anlam veren diğer temel değerlerin geçerliliklerini ve inandırıcılıklarını kaybetmelerinden kaynaklanır.[31] Bu nihilist hareket décadence'ın ifadesidir. Nihilizm öncelikle psikolojik bir durum olarak her şeyin içerisinde bir anlam aramamız sonucu ortaya çıkar. Nihilizm bu anlam arama cesaretimizin kaybolmasıdır. İkinci olarak ise, ilk nedenle doğrudan bağlantılı olarak her şeyi bir bütünlük, sistematik ve organizasyon içerisine yerleştirilmesi, bir bağlamlılık duygusunun oluşturulması, bireyin kendisini bu oluşturulan bütünün iyiliğine adaması veya kendisini onun için feda etmesi, ama böyle bir bütünün olmadığını fark edip kendi değerine olan inancını kaybetmesi sonucu ortaya çıkar. Bunun üzerine üçüncü ve son nihilist hamleye, bu dünyanın ötesindeki bir dünyaya yönelir, ancak o dünyanın da oluşum koşullarını fark ettikten sonra asıl gerçekle yüz yüze gelir. Bu gerçek içerisinde yaşadığı gerçek dünyadır. Onu reddetme şansı yoktur, ancak bu gerçek dünya dayanılacak gibi de değildir.[32] Yaptığımız şu olmuştur: dünyanın içerisine onu anlamlı kılmak için koyduğumuz değerler tarafımızdan akıl kategoriyle ölçülüp tekrar değersiz hale getirilmiştir.[33]

Hayatına anlam veren değerlerin ortadan kalkmaya başlaması insanın uzun süre dayanabileceği bir durum olmadığından bu andan itibaren yeni bir mücadele başlar. Varlığını anlamlı kılacak yeni bir anlam ve yeni bir amaç bulmak zorundadır. Yani yeni değerler oluşturmak zorundadır. Oluşturduğu eski değerler yine kendisi tarafından ortadan kaldırılmıştır. Bir yandan geçmişin bütün değerlerinin ortadan kaldırılması mücadelesi sürerken diğer yandan da gelecek için yeni değerler oluşturmanın mücadelesi başlar. Çünkü yaşamın anlamına yanıt oluşturacak mit kaybolmuştur ve insan kendi döneminin mitsiz olmasının acısıyla karşı karşıyadır. Akılcılık, teknik ve yeni ekonomik yaklaşımlar nedeniyle dünyanın sihri kaybolmuştur. Bu sihrin tekrar oluşturulabileceği alanların başında sanat gelir. Sanatsal yaratma tarzı Nietzsche açısından anlamlı bir yaşam oluşturmanın modeli haline gelir.[34] Nietzsche'nin düşündüğü çözüm de başlangıçta sözü edilen décadence edebiyatının kahramanlarının buldukları çözümlerden farklı değildir aslında. Kurtuluşu sanat aracılığıyla oluşturulacak yapay bir dünya sağlayacaktır.

---

30. Nietzsche, *Der Wille Zur Macht Versuch Einer Umwertung Aller Werte*, 12.
31. A.g.e.
32. A.g.e., 14-15.
33. A.g.e., 16.
34. Rüdiger Safranski, "Kunst Und Mythos: Richard Wagner Und Friedrich Nietzsche," *Literarische Moderne. Europäische Literatur Im 19. Und 20. Jahrhundert* içinde, der. Rolf Grimminger (Reinbek: Rowohlt Verlag, 1995), 64.

Ancak Nietzsche'nin bu düşüncesinin tamamen özgün ve yeni olduğu söylenemez. Bir önceki yüzyılın sonlarında da yine benzer arayışlar olmuş ve benzer bir özlem dile getirilmiş, Hıristiyanlığın artık eski toparlayıcı gücünü kaybettiği düşünülerek yeni bir mitolojiye ihtiyaç olduğu alman idealizminin önemli filozofları tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Bunlardan en önemlisi Romantik akımın kuramcılarından olan Friedrich Schlegel'dir. Schlegel Rede über Mythologie (1800) adlı çalışmasında bu konuda şunları söyler: "Bizim mitolojimiz yok. Ancak şunu da ekliyorum ki yeni bir tane edinmenin eşiğindeyiz ya da bunun gerçekleşmesi için ciddi biçimde çaba göstermemizin zamanı geldi. [...] Yeni mitoloji tinin en derin derinliklerinden hareketle oluşturulmalı; onun bütün sanat yapıtlarının en sanatsal olanı olması gerekiyor, çünkü onun bütün diğerlerini kapsaması gerekiyor.[35] Schlegel'in bu sözlerinden birkaç yıl önce, 1796 yılında –yani Nietzsche'den yaklaşık yüz yıl önce -kaleme alınan Alman idealizminin en eski sistem programı olarak bilinin Hegel, Schelling veya Hölderlin tarafından yazıldığı tahmin edilen ancak Hegel'in toplu eserlerinin ilk cildi içerisinde yayınlanan bir kısa fragmanda da yaşamın anlamına yanıt oluşturacak yeni bir mitoloji oluşturma düşüncesi dile getirilmiştir. Ve bu mitolojiyi oluşturma görevi sanata verilir. Buna göre sanat kamuya açık özelliğini yeniden kazanıp halkın ahlaki bütünlüğünü yeniden oluşturmalıdır. Schelling'in diğer çalışmalarında da ("Die Idee des transzendentalen Idealismus") üzerinde durulan bu görüşe göre, sanat mitoloji aracılığıyla felsefenin yerini alacaktır, çünkü estetik eylem "aklın en üst düzey eylemidir. Sanat mitoloji özelliği kazanarak, sadece sanatın organonu değil aynı zamanda hedefi ve geleceği haline gelecektir".[36] Bu kısa fragmanın hemen başında şu sözler yer alır: "Burada önce bildiğim kadarıyla daha önce kimsenin aklına gelmemiş olan bir düşünceden söz etmek istiyorum – yeni bir mitolojimiz olmak zorunda, ancak bu mitoloji düşüncelerin emrinde olmak, aklın mitolojisi olmak zorunda [...]. Düşünceleri estetik, yani mitolojik yapmadan halkın ilgisini çekmezler ve tersine mitoloji akılcı olmadan filozofun yaptığından utanması gerekir. Bu yüzden aydınlanmış ve aydınlanmamış olanın artık ellerini birbirlerine uzatmaları gerekiyor, filozofları duyusal yapmak için mitolojinin felsefi halkın ise akıllı olması gerekiyor. Bundan sonra aramızda sonsuz birlik hüküm sürecektir. Artık küçümseyici bakışlar olmayacak, halkın rahip ve bilge önündeki titremesi son bulacaktır [...]. Hiçbir güç baskı görmeyecek. Bundan sonra bütün tinlerin genel özgürlüğü ve eşitliği hüküm sürecek. Gökyüzünden gönderilmiş yüksek bir tin bu yeni dini aramızda yaymalı, bu insanlığın son ve en büyük eseri olacaktır".[37]

Nietzsche'ya geri dönecek olursak. Onun bütün bu düşüncelerinde hareketle şu sonuç çıkarılabilir: mutlak doğruluk olmadığından aranması da gereksizdir, ama bu dünyadaki yaşamı daha güçlü kılmak için de değerler gerekli olduğundan, onları aramaktansa oluşturmak gerekir. Yani o da yukarıda belirtilen ve dinsel özellikler taşıyan "yeni mitoloji"den farklı da olsa bir mitolojiye ihtiyaç olduğunu düşünür. O halde Nietzsche her ne kadar istemese de doğruluk bir kurgu olacaktır ve tarafımızdan sürekli kontrol edilebilecektir. Yani değerler bizim tarafımızdan oluşturul-

35. Friedrich Schlegel, *Schriften Und Fragmente. Eine Gesamtbild Seines Geistes* (Stuttgart: Alfred Krüner Verlag, 1956), 122.
36. Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985), 110-11.
37. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Auf Der Grundlage Der Werke Von 1832-1845 Neu Edierte Ausgabe* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 236.

duğuna göre bunları sürekli kontrol altında tutabileceğiz. Ancak bu değerleri oluşturacak ve kontrol altında tutacak olan kimdir ve bu mümkün müdür? Bunun her zaman olanaklı olmadığının en somut örneği kendisinin oluşturduğu "üstün insan" miti ve başlangıçta büyük hayranlık duyduğu Wagner'in müziğidir. Nietzsche başlangıçta sanat aracılığıyla yaşama yeni bir anlam vermeye, yeni bir değer oluşturmaya en uygun sanat yapıtının Wagner'in müziği olduğunu söyler. Nietzsche sanatın Wagner aracılığıyla Antik dönemdeki anlamını tekrar kazandığını düşünür. Ona göre bu müzik doğaya dönüşün simgesi olmanın yanı sıra, doğanın arınmış ve dönüştürülmüş halidir. Apolloncu ölçü ve dionysosçu coşkuyu bir araya getiren mitolojik bir olaydır Wagner müziği. Başlangıçtaki bu olumlu belirlemeler Nietzsche'nin son dönem yapıtlarında tamamen olumsuz bir özellik kazanır. Çünkü ona göre Wagner'in son dönem eserlerinde yaşamı yücelten mitolojik vurgudan tamamen uzaklaşılmıştır. Eserlerinde artık metafizik bir teselli, Hıristiyanlığa özgü bir kurtuluş umudu yer almaktadır. Wagner sanatı dine dönüştürmüştür ona göre. Wagner tarafından oluşturulan bu mit daha sonraki yıllarda Naziler tarafından gerçekten de kötüye kullanılmıştır. Nitekim Wagner'in "kutsal Alman kültürünün" sembolü olarak görülen "Parsifal" adlı yapıtının Amsterdam ve New York'ta sahnelenmesi bu kesimler tarafından bu kutsal sembole leke sürülmesi olarak kabul edip protesto edilmiştir. Aynı şekilde Wagner'in yıllar önce gerçekleştirdiği bir proje olan Bayreuth Müzik Festivali alanı adeta bir hac merkezine dönüştürülmüş, 1924 yılında Hitler tarafından da ziyaret edilmiştir. Nietzsche'nin Wagner'den kopuşunun temel nedenlerinden biriside bu durumu en başından görebilmiş olması ve festivale katılanları cemaat olarak nitelemiş olmasıdır. Wagner'in en büyük hayallerinden olan bu festivalin en başından itibaren kazandığı bu dinsel kimlik ve Wagner müziğinin içerisinde barındırmaya başladığı "metafizik teselli" bu kopuşu hızlandırmıştır.[38] Ancak aynı kesim tarafından kötüye kullanılan diğer bir mitte Nietzsche tarafından oluşturulan "üstün insan" mitidir. Gerek Hıristiyanlık, sosyalizm ve demokrasi karşıtı görüşleriyle Nietzsche, gerekse sanatı bir tür din gibi gören Wagner yeni bir mit yaratamamışlardır ama kendileri bir kesim tarafından belli bir dönem birer mit haline getirilmişlerdir.

Söz konusu mit yaratmaya en iyi örnek herhalde Nietzsche'nin önerdiği kendisini aşmayı amaçlayan "üstün insan" örneğidir. Burada önemli olan soru, oluşturulacak mitin aklın mı yoksa Nietzsche'nin bu denli önemsediği içgüdünün mü kontrolünde olacağı? Miti akıl yoluyla kontrol altında tutma ve gerekirse o yolla tekrar gözden geçirme, revize etme şeklindeki düşünce bu durumda çekici gibi görünebilir. Ancak burada unutulmaması gereken miti oluşturanın her an aklının kontrolünü oluşturduğu mite kaptırabileceği tehlikesidir. Mitin kontrolünü kaybedip kendisi onun hizmetine girmiş bir aklın Nietzsche'nin "sürü" olarak nitelediği mit yaratma yetisine sahip olmayanlar üzerinde yarattığı etkiyle neler yapabileceği ikinci dünya savaşı sırasında Alman halkının Hitler öncülüğünde yaşadığı felaketle ortaya çıkmıştır. Avrupa kültürünün 2. Dünya Savaşından mitler ve mistik bir tınıya sahip olan değerler oluşturmaya çalışmak yerine hukuki ve tamamen bu dünyada ki yaşamı düzenlemeye yönelik normlar oluşturmaya özen göstermesinin ve bunu yaparken kulağını "eleştirel aklın" önerilerine tıkamamasının temelinde bu deneyimden alman ders yatar.

38. Theo Meyer, "Nietzsche Als Paradigma Der Moderne," *Die Literarische Moderne in Europa* içinde (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994), Safranski, "Kunst Und Mythos: Richard Wagner Und Friedrich Nietzsche," 84.

Kaynaklar

Bourget, Paul. *Psychologische Abhandlungen Über Zeitgenössische Schriftsteller*, 1903.
Habermas, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs Der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
Hausmann, Frank-Rutger. ""Literatur Und Kunst Um Die Jahrhundertwende -Gabriele D'annunzio Und Die Bildende Kunst."" *Bilderwelten Als Vergegenwärtigung Und Verrätselung Der Welt :Literatur Und Kunst Um Die Jahrhundertwende* içinde, 1997.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke. Auf Der Grundlage Der Werke Von 1832-1845 Neu Edierte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
Meyer, Theo. "Nietzsche Als Paradigma Der Moderne." *Die Literarische Moderne in Europa* içinde. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
Nietzsche, Friedrich. *Das Hauptwerk*. Stutgart, 1990.
———. *Der Wille Zur Macht Versuch Einer Umwertung Aller Werte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1997.
Plumpe, Gerhard. "Das Reale Und Die Kunst. Ästhetische Theorie Im 19. Jahrhundert." *Bürgerlicher Realismus Und Gründerzeit 1848-1890* içinde: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1996.
Rasch, Wolfdietrich. "Fin De Siécle Als Ende Und Neubeginn." *Fin De Siécle* içinde, derleyen Roger Bauer. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
Safranski, Rüdiger. "Kunst Und Mythos: Richard Wagner Und Friedrich Nietzsche." *Literarische Moderne. Europäische Literatur Im 19. Und 20. Jahrhundert* içinde, derleyen Rolf Grimminger. Reinbek: Rowohlt Verlag, 1995.
Schlegel, Friedrich. *Schriften Und Fragmente. Eine Gesamtbild Seines Geistes*. Stuttgart: Alfred Krüner Verlag, 1956.

Modern yozlaşma ve romantik kurtuluş: rousseau ve schiller

Metin Bal

GİRİŞ

Yozlaşma, çöküş ve buna karşı yenilenme ya da yeniden doğuş konularında yapılacak bir araştırma uygarlığın en eski yazın eserlerine kadar geri götürülebilir. Bir kültür içinde yaşanan olgunun değerlendirilmesinde değerlendirilen şeyin olumlu anlamını daha fazla sürdürememesi ve olumsuz bir anlam kazanması yozlaşma adını alır. Yozlaşma kavramı uygarlığın yozlaşması anlamında kendisini, en belirgin şekilde, çağın bilimlerinin ve sanatlarının içinde bulunduğu durumda ele verir. Yozlaşmayı bir çok alanda gözleyerek kendi çağlarını yozlaşmışlıkla eleştiren iki büyük düşünür Jean Jacques Rousseau (1712-1778) ve Friedrich Schiller (1759-1805) oldu.

Rousseau'nun modern döneme ilişkin tanımladığı yozlaşma durumunun eleştirisi romantik felsefe tarafından geliştirildi. Sanatta yozlaşmış küçük bir azınlığa karşı ortaya çıkan romantisizm, halkı kazanarak klasik dönem sanatının yapamadığını yaptı.[1] Bu nedenle romantisizm sanatta popüler tarzın da öncüsü oldu.[2]

1. J. Y. Ortega Gasset, The Dehumanization of Art, çev. Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press. (1956): 4.
2. Rousseau düşünceleriyle aynı zamanda bir Aydınlanma düşünürüdür. Buna rağmen Newton ve Locke'a karşıt görüşler de geliştirdi. O Diderot ile birlikte İngiliz felsefe geleneğini ayrıntılı olarak değerlendirip eleştirdi. Rousseau 1761'de yazdığı *Yeni Heloise*'de, duyguların akla üstünlüğünü bir aşk hikayesiyle anlatır. Yaşam mücadelesinde akıldan ziyade tutku ve duyguların daha iyi yol kılavuzu olduklarını coşkuyla dile getirir. *Yeni Heloise* yapıtıyla birlikte roman türü aristokratların gösterişli ifadelerinden vazgeçerek gerçekçiliğe doğru yol aldı.

Adını Novalis'in koyduğu romantisizmin habercisi Rousseau öncüsü de Schiller'dir.

Rousseau erdemlerden ve tutkudan yoksun bir bilginin hakiki olamayacağını ve uygarlığı yozlaşmaya götüreceğini savunurken, Schiller Rousseau'dan yola çıkarak insanlığın yozlaşmışlık durumundan estetik bir eğitimle kurtulabileceğini düşündü. Romantiklere göre 'özgür bir yaşam' 'güzel bir yaşam' olacaktı. Onlar yozlaşmış bir çağda duyarlı insanın sefalet içinde zorlu bir yaşama sahip olacağını ancak yozlaşmaya direnmeyen sefil bir yaşamın ise katlanılmaz olduğunu düşünüyorlardı. "Doğru"nun yittiği böyle çağlarda Rousseau için erdem ve hakikat bilimlerin ve sanatın temel kaygısı olmadıkça yozlaşma kaçınılmazdır. Bu görüşü benimseyen Schiller ise yozlaşmış bir çağda tek kurtarıcı dayanağın "güzellik" olduğu düşüncesine vardı.

YOZLAŞMA'NIN KISA TARİHİ

Uygarlıkların doğuş ve çöküş nedenleri hakkında geliştirilen tarih anlayışlarında yozlaşma önemli bir yer tutar. Batı felsefesi tarihinde XIX. Yüzyıl sonuna kadar üretilen tarih anlayışları aynı zamanda insanlığın yozlaşmasının ve yozlaşmadan nasıl kurtulabileceklerinin tarihi olarak da okunabilir. Romantik düşünürler uygarlığın seyri ve insanlık tarihi üzerine geliştirilen teorileri inceleyerek insan özgürlüğünü temele alan yeni uygarlık modelleri önerdiler.

Antik Yunan'da uygarlık henüz bir sorunsal haline gelmemişti. İnsanlık tarihi ve evren düzenli aralıklarla tekrarlanan büyük bir yangına benzetiliyordu. Stoacı tarihçi Polybius (İ.Ö.204-122) devletleri yönetim biçimlerinden sonra kendi kökenlerine geri dönen döngüsel bir yapı olarak düşünüyordu. Stoa'nın döngüsel tarih anlayışından hemen sonra Hıristiyanlığın "tanrı devleti" anlayışı egemen oldu.[3] Hristiyan tarih anlayışının teorisyeni Aziz Augustinus (354-430) insan devleti yerine tanrı devleti idealini ortaya koymuştu. Rönesans'ta insanlık tarihinin ilk bölümlenmesi bir kez daha tanrı devleti hedef alınarak yapıldı. Francesca Petrarca (1304-1374) Hristiyan Roma öncesi dönemi *antique,* Eusebius'la başlayan Konstantin dönemini ise *nova* olarak, kendi zamanını ise tanrı devletinin engellenmesi nedeniyle *tenebrae* (gölgeler) olarak adlandırdı.[4]

Uygarlık düşüncesinin tanrısal açıklamalardan arınmış şekilde incelenmesi rönesansın sonuna kadar mümkün olmadı. Protestan Reformasyon hareketi de kilisenin çökmüşlüğünden katolikleri sorumlu tutarak tanrısal devlet idealine geri dönüyordu. Lutherciler, Kalvinciler, Anabaptistler, Spiritualistler, Anti-Trinitarianslar ve Puritanlar 'çökmüş kilise' hükmüyle katolik geçmişi şiddetle yargıladılar. Gottfried Arnold *Klisenin ve Sapkınlığın Tarafsız Tarihi*'nde (1699-1700) bu eleştirileri sıraladı. Arnold İsa ve havarilerin ortaya koyduğu standartlardan her türlü vazgeçmeyi bir çöküş olarak değerlendirdi.[5] Tanrı devleti düşüncesinin çökmüş olması, düşünürleri tarihi daha nesnel bir tutumla araştırmaya yönlendirdi. "Yozlaşma" ya da "çöküş" kavramları tarihsel sürecin yeryüzündeki olaylara bağlı olarak çözümlenebileceği düşüncesi geliştirilene kadar bir sorun olarak değil bir ka-

3. Manfred P. Fleischer, The Decline of The West?, der. Davis: University of California. (1970), 1.
4. A.g.e.: 1.
5. A.g.e.: 2.

der olarak değerlendiriliyordu. Rönesanstan sonra başlayan bu araştırmalar pagan Romanın neden çökmüş olduğu araştırmasında yoğunlaştı. Bunun sonucunda tarihin bilimsel bir yasasının olup olmadığı sorusu sorulmaya başlandı. Böyle bir yasa bulunabilirse gelecek "bilimsel" olarak öngörülebilirdi. Charles Louis de Montesquieu *Romalıların Büyüklüğü ve Onların Çöküşü İçin Nedenler Üzerine Düşünceler*'i (1734) Edward Gibbon ise *Roma İmparatorluğu'nun Çöküşü ve Yıkılışı*'nı yazdı (1776-1787). Giambattista Vico (1668-1744) kahramanlar çağı Homeros zamanı ile Ortaçağ şovalye zamanını karşılaştırarak tarihin tekerrürü düşüncesini öne sürdü. Vico'nun *Yeni Bilim*'i (1725) romantik hareketin öncülerinden Herder'e kadar ilgi uyandırmadı.

Ansiklopedistlerin sonuncusu ve Fransız Devrimi'nin hem savunucusu hem de kurbanı olan Antonie Nicolas Concorcet (1743-1794) *İnsan Zihninin Gelişimi'nin Tarihsel Bir Resmi İçin Taslak*'ta (1794) doğanın umutlarımızı gerçekleştirmek için hiçbir sınır koymadığı düşüncesine vardı. İnsanlığın tarihi şekillendirmekte özgür olduğu düşüncesi mümkün bir altmçağın kurulabileceği düşüncesini doğurdu.[6] Bu düşünceyle romantik düşünürler insan özgürlüğünün gerçekleştirilebileceği bir altın çağla sonuçlanacak tarih anlayışları geliştirdiler.

MODERN YOZLAŞMA DURUMUNUN TEŞHİS EDİLMESİ: ROUSSEAU

Rousseau 1749'da Dijon Akademisi'nin "*Bilimler ve Sanatlar İnsan Davranışının Yozlaşmasını mı yoksa Gelişmesini mi Sağladı?*" sorusunu cevaplamak için yazdığı *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev* adlı makaleyle düşünce tarihindeki yerini aldı. Rousseau bu makalesinde çağının sanatlarında ve bilimlerinde korkunç bir yozlaşma gözledi. Ona göre yozlaşmanın kaynağı görünüşün tinsel içerikten uzaklaştırılmış olması ve insanlığın hiçe indirgenmiş olmasıdır. O, modern çağı beğeninin kurallarının belirlenip sistem haline getirildiği bayağı ve aldatıcı bir konformizm çağı olarak görüyordu. Böylece estetiğin ve güzel hakkındaki düşünmenin özgürlük kavramını koruyucu özelliği göz ardı ediliyordu.

Rousseau'nun *Söylev*'e yine kendisi gibi bir sürgün hayatı yaşamış Ovidius'un "Burada ben bir barbarım, çünkü insanlar beni anlamıyor".[7] sözüyle başlaması büyük anlam taşır. Rousseau bununla elbette bilimi Avrupa'nın en bilgin topluluğu karşısında küçümsemiyordu: "Benim burada saldırdığım şey bilim değildir. Bu erdemli insanların önünde savunduğum şey erdemdir". Rousseau için felsefenin ilk kuralı kendi eyleminin bilgisine sahip olmaktır. Bu ilkeyle Rousseau yozlaşmış bir çağın tipik özel iğinden, özgürlüğünü herhangi bir yetkeye devretmiş olmaktan kaçınır. Onun için "insanın kendisini kendi çabalarıyla hiçten ortaya çıkar-

---

6. Altın çağ düşüncesine karşı insanlık tarihini çökmüş uygarlıklar tarihi olarak değerlendiren düşünür Carl Vollgraff (1792-1863) oldu. Onun düşüncelerini paylaşan Schopenhauer (1788-1860) ve Eduard von Hartmann (1842-1906) tarihsel kötümserlik düşüncesini geliştirdiler. Volgraff'ın düşünceleri, böyle olmasına rağmen, Oswald Spengler'in *Batının Çöküşü* (1918-1922) yapıtının esin kaynağı oldu. Ona göre tarihin bu kötü gidişinden insanlığı Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı Almanlar kurtarabilirdi.

7. J. J. Rousseau, The Social Contract and Discourses, çev. G. D. H. Cole, London: J. M. DENT&SONS LTD. (1947): 117.

dığını[8] görmek yüce ve güzel bir temaşadır".[9]

Rousseau'ya göre Avrupa ilkçağların barbarlığına geri düşmüştü. Birkaç yüzyıl önce bugün bu kadar aydınlanmış dünyanın bu kısmında yaşayanlar cehaletten daha kötü bir durum içinde bulunuyorlardı. Şimdi cehaletten daha rezil olan bilimsel bir dil, bilgi adını gaspetmişti, daha kötüsü de insanların sağduyuyu yitirmiş durumda olmalarıydı. "Olaylar öyle gelişti ki insanı tekrar sağduyuya çağırmak bütünsel bir devrimi gerektirir".[10] Konstantin hanedanlığının çöküşüyle İtalya üzerinden Fransa'ya değerli ganimetler akmıştı. Gelişen bilimler ve sanatlar sonucu matbaanın bulunmasıyla düşünme sanatı yazma sanatıyla birleşmiş, yazı hızla kopyalanarak yayılmıştı. Düşünce tarihte ilk defa popüler hale geliyordu. Bu durum düşüncenin tarihte kendi maddi şartlarından ilk kopuşu ve yozlaşmasına da neden oluyordu. Doğal insan ve uygar insan tartışması ancak bu aşamada tartışılır oldu. Rousseau'ya göre kamusal yaşamı kendi keyfine gore düzenleyen devlet ve yasaların olduğu her yerde "sanatlar ve bilimler kendisi uğruna doğdukları temel özgürlüğün anlamını insan yüreğinde boğarlar. İnsanların kendi köleliklerini sevmelerine neden olurlar ve böylece onların uygar insanlar diye adlandırılmalarını sağlarlar"[11]. Saltanatlar her yerde sanatları ve bilimleri kendi baskılarını güçlendirmek ve sürekli kılmak için araç olarak gördüler. Çünkü egemen güçler köleliğe özgü zihin darlığını beslemek yanında, yapay ihtiyaçların artışının halkın üzerine daha çok zincir bağlayacağını çok iyi bildikleri için sanatları ve bilimleri bu şekilde kullandılar.

Böylece şekillenen uygar insanlık kendi arasında iletişimi ve anlaşılmayı kolaylaştırmak için mizaç hoşluğu ve medeni davranış kuralları geliştirdi. "Atinalılar ve Romalılar olmak üzere uygar insanlar kendi ihtişam ve görkemleriyle zamanlarının en seçkinleri olarak beğenide zerafet ve inceliği kölelere ve başka uluslara ödünç verdiler". Böyle olmasına rağmen, Rousseau'ya göre, onlar "tüm erdemlere gerçekten sahip değiller sadece görünüşte, gösteriş" amacıyla sahiptirler.[12] Böyle olunca ahlaki değerler ve ilkeler, çoğunlukla, yalancı davranış kurallarının, gerçek felsefe de filozof ünvanının gölgesi altında kalmakta, bununla birlikte, en değerli olan şey, erdem, çok az yerde büyük görkem ve şaşaa içinde gösterilmekteydi.

Rousseau yozlaşmanın başka bir belirtisi olarak da doğal dürtüler[13] göz ardı edilerek düzenlenen insan eylemlerini gözler. "Şimdi insan davranışları, insan doğasının dürtüleriyle değil yozlaşmış nezaket kurallarına göre düzenleniyor".[14] Gerçekte olduğu gibi davranmaya cesaret edemeyen insanın yaşamı, sürekli kısıtlamalar altında tek tipleşerek, bir sürü yaşamına dönüşmüştü. "Böyle olunca neyle

---

8. Rousseau'nın bu sözleri '*Bir Alman İdealizmi Sistemi İçin En Eski Program*'ın ana düşüncesi haline gelecektir. "İlk düşünce, elbette, mutlak bir özgür varlık *olarak kendimin* tasarımıdır. Bu özgür, öz-bilinçli varlıkla bütün bir dünya – *hiçten* - varoluşa gelir, hiçten tek gerçek ve anlaşılır *yaratım*". Friedrich Hölderlin, "Oldest Programme for a System of German Idealism (1796)" Classical and Romantic German Aesthetics içinde der. J.M. Bernstein, Cambridge: Cambridge University Press. (2003):185.
9. J. J. Rousseau, Discourses: 120.
10. A.g.e.: 120.
11. A.g.e.: 121. Hiçbir şeye ihtiyaç duymayan insanlar hiçbir şeye itaat etmeyecekleri için Amerikalı yerlilere boyun eğdirmek imkansız olmuştu.
12. A.g.e.: 121.
13. Rousseau düşündüğü toplumun eğitim anlayışını açıkladığı *Emile* yapıtında Sokrates'e olduğu gibi kendisine de yol gösteren "tanrısal bir içgüdü" öne sürer. Parlamento bu kitabı yasaklamıştır ve tutuklama emri çıkarmıştır.
14. A.g.e.: 122.

ilgilenmemiz gerektiğini asla bilemiyoruz, dostlarımızı tanımak için bile kritik ve karar verdirici bir durumu bekliyoruz". Bu durum insanlar arasında dostluk, gerçek saygı ve güvene de izin vermiyor. "Bu tekdüze ve aldatıcı kibarlık peçesi altında kıskançlık, şüphe, korku, soğukluk, çekingenlik, nefret ve düşmanlık sürekli olarak saklı yatıyor".[15]

Rousseau'ya göre beğeni ve davranışlardaki yozlaşma aynı zamanda politik yozlaşmayı da beraberinde getiriyordu. "Birçok fizikçiye, geometriciye, kimyacı, astronom, şair, müzisyen ve ressama sahibiz ancak artık aramızda bir yurttaşa sahip değiliz".[16] Ona göre bir ülkenin insanlarının ahlakı onların ulaştığı bilimlerin ve sanatların düzeyiyle ölçülemezdi. Erdemlerin gelişmişliğiyle bilim ve sanatlardaki gelişmişlik arasında bir ilişki kurmak yanıltıcı olacaktı. Toplumsal yozlaşma durumu sadece şimdiki çağa özgü değildi. Rousseau bu durumun insanlık tarihi kadar eskiye uzandığını belirtir. Örneğin Mısır, insanlığın ilk okulu, felsefe ve sanatların annesi olmasına rağmen, çok geçmeden, Persler tarafından ve hemen ardından Yunanlılar, Romalılar, Araplar ve en son Türkler tarafından fethedildi. Daha sonra halkı, bir zamanlar Asya'yı iki kez yenilgiye uğratan kahramanlardan oluşan Yunanlılar Makedon boyunduruğundan kurtulamadı: "o zamandan beri Yunanlılar (...) bütün kendi devrimlerinin ortasında efendilerinden başka bir değişim deneyimlememişlerdir".[17] Atina klasik eserleriyle zerafetin kaynağı ve hatip ve filozofların vatanı olmakla her yozlaşmış çağda örnek alındı. Fakat onların komşuları, eylemleri dışında bir hatıra bırakmamış olan Lakadaimon'luların erdemleri çok kolayca unutulmuştu.

Bilimler ve sanatların gelişmesi insan ahlakının gelişmesini sağlamadı. Bilgeler topluluğu olan Çinliler kaba ve cahil Tatarlar'ın esaretinden kurtulamadılar. "Eğer bilimler ahlakımızı geliştirseydi, eğer onlar bize cesaret esinleselerdi ve kendi yaşamımızı vatanımızın iyiliği için ortaya koymayı öğretselerdi Çinliler bilge, özgür ve yenilmez olmalıydılar". Rousseau bilim ve sanatlarla birlikte ahlak ve erdemleri geliştiren ve bunun sonucunda kendilerine özgü bir politik yapılanma kuran toplumların en başında Persleri daha sonra İskitleri ve Germenleri örnek verir. Çünkü "bizim aramızda bilimin öğretildiği gibi onlar arasında erdem öğretilirdi. Onlar Asya'ya kolayca diz çöktürdü ve felsefi bir öykü olarak kabul edilen, kendilerine ait politik kurumların tarihine sahip olmanın ayrıcalıklı onurunu taşıdılar".[18]

Rousseau'ya göre yozlaşma tanrısal bir devlet idealiyle de aşılamaz. Demokrasinin en üstün biçimini yaşamış olan eski Yunan kent devleti bile tam anlamıyla bir insan devleti değil yarı-Tanrı bir devletti. Bilimlerin ve sanatların bilgisi en eski anlatılara göre insanlığın varlığını sürdürebilmesi için tanrılardan çalınarak, zorla edinilmiştir. Bu söylemlere göre Tanrılar her zaman için insanların birbirleriyle daha fazla uğraşmayacakları içsel düzenlerini kurup tanrısal düzen yerine insansal düzen yerleştirmelerini engellemişlerdir.[19] Bu gibi mitolojik söylemlerde

---

5. A.g.e.: 122.
16. A.g.e.: 138.
17. A.g.e.: 124.
18. A.g.e.: 125.
19. A.g.e.:130. Yaşamın bütünlüğünün ve henüz yozlaşmamışlığın ve yabancılaşmamışlığın sembolü olan Pan, ateşi ilk gördüğünde onu öpüp sarmaktan kendini alamaz, fakat Prometheus onun sakınması için bağırır. Ateş Pan'ın sakalını yalar, "O, dokunduğu her şeyi yakıyor" der, Prometheus. Bu anlatıyı zamanının insanlık durumunu betimlemek için örnek veren Rousseau için bilimler ve sanatlar henüz insansal bir düzen sağlamakta başarısızdırlar.

bile birlikte yaşayışın en adil biçimini bulup yerleştirmek bilimler ve sanatların geliştirilmesinin kaynakları olmuşken bugün sadece belirli bir sınıfın yaşayış tarzının devamı için geliştirilmesi Rousseau'yu şaşırtıyordu. Ona göre bilimler ve sanatların geliştirilmesinin topluluk yaşamı öncesi değişmez bir temeli olduğu fikri yanlıştır. Çünkü "astronomi batıl inançtan, kibarlık hırstan, nefretten, hatadan ve dalkavukluktan, geometri para hırsından, fizik aylak bir meraktan, moral felsefe bile insanın gurur ve kibirinden doğdu (...) Eğer insan haksız değilse, hukuk ne işe yarar?"[20] Böylece Rousseau bilimlerin ve sanatların kaynağının insanlar arası ilişkiler öncesinde varolduğunu düşünen dogmalara karşı durur.

Rousseau yozlaşma sorununu gerçek felsefenin ve konusunun ne olduğu tartışmasında da gözler. Bilimler ve sanatlarla birlikte düşünce de sadece yazıda kalarak yozlaşmıştır. Bilimler ve sanatların durumu insanlığın yozlaşmasının bir belgesiyse, o halde "hakikat"e sahip oldukları iddiasıyla onu öğretmeyi hangi hakla sürdürmektedirler. Yozlaşma insanın hakiki olanı sahte olandan ayırtetmesini de engellemektedir: "Yoksa bizler, dibinde hakikatin gizli yattığı kuyunun kıyısında mı yaşatılıyor ve ölüyor olduk? Kişi hakikati bulmak için nereye bakmalıdır? Onun iyi niyetini kabul etsek bile hakikatin bilgisinin özellikleri nelerdir? Düşünceler çokluğu içinde onu yargılayacak kriterleri nerede bulabileceğiz? Diyelim ki onu bulacak kadar talihli olduk, peki onu doğru bir şekilde kullanmasını kim bilebilecek?"[21]

Modern dönemde insan anlayışı bakımından bir yozlaşma da söz konusudur. İnsanlık eğitiminden erdemlerin uzak tutulduğu ve bilimler ve sanatların yozlaştığı bir çağda adamın değeri başka ülkeye sattığı mal kadar görülüyor, kadınlara da onlara kendilerini geliştirecek bir imkan vermeksizin kötü ve ikinci sınıf insan oldukları önyargısıyla davranılıyordu.[22] Tüm bu koşullar altında yozlaşmış bir çağın değerlerine karşı duran birinin yazgısı yoksulluk ve yalnızlık olacaktı: "Benim için dünyadaki her şey sonlandı. Artık hiçbir insan tarafından bana ne iyilik ne de kötülük yapılabilir. Dünyada hiçbir korkum ve umudum kalmadı. Bu durum beni uçurumun en dibinde, sefalet içinde bir ölümlü olarak huzur içinde bırakıyor. Ancak tanrı gibi sarsılmaz bir şekilde".[23] Rousseau için en büyük yozlaşma kendisini din alanında gösteriyordu. Tutkulardan vazgeçerek kendi yüreğini bir tarafa bırakan insan en büyük eyleminin – tanrının öldürülmesi - değerlendirmesinden de yoksun kalıyordu. Bilimler, sanatlar politika ve felsefeyle birlikte din de yozlaşmıştı. Önceden insanlar tanrıları kendi eylemlerine şahit oldukları için severler ve aynı çatı altında birlikte yaşarlardı. Zamanla onların seyirciliğinden rahatsız olan insanlar "onları görkemli, şahane tapınaklara tıktılar" Bir süre sonra tanrılar buradan da kovuldular ve "tanrıların tapınakları, insanların sarayları kadar görkemli olamadı. Bu yozlaşmanın doruğu oldu".[24] Böylece Rousseau'ya göre insanın kendi eylemi hakkındaki bilgisizliği gerçek felsefeyi de olanaksız kılıyordu.[25] Son olarak tanrının ölümüyle, insan ve evreni tümüyle rasyonel bir çerçeve içinde tanımlayan modern yozlaşmanın böylece vardığı nokta "nihilizm" oldu[26].

20. A.g.e.: 130.
21. A.g.e.: 134.
22. A.g.e.: 134.
23. J. J. Rousseau, Reveries of The Solitary Walker, çev. Peter France, London: Penguin Books. (1979): 31.
24. J. J. Rousseau, Discourses: 135.
25. A.g.e.: 142.
26. Rousseau'nun fikirlerini iyi bilen F.H. Jacobi (1743-1819) Aydınlanma'nın, Kantçı felsefenin ve her türlü rasyonalizmin sonucunun nihilizm olduğunu öne sürdü. Böylece Jacobi nihilizm terimini ilk kullanan filozof oldu. Bkz. Karl Ameriks, The Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge: Cambridge University Press. (2000): 98.

MODERN YOZLAŞMAYA KARŞI ALTERNATİF: SCHİLLER

Uygarlığın geldiği aşamayı bir çok açıdan yozlaşma olarak değerlendiren Rousseau'dan sonra onun düşüncelerinden esinlenen Schiller *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'da (1795) yozlaşmanın temel nedenleri olan modern felsefenin öznel ve tarihdışı tutumunu eleştirir. Schiller'in bu yapıtında Fransız Devrimi'nin kendi ilkelerini pratiğe uygulayamayışının ve ideallerin yozlaştığı bir ortamda duyarlı bir entelektüelin direnişlerini anlatır[27].

Schiller'e göre en büyük temsilcisini Kant'ta bulan modernitenin temel sorunu doğa ve özgürlük arasında ayrım yaparak buna karşılık gelen insan yetileri arasındaki çatışmayı uyumlu bir birliğe taşıyamaması olmuştu. İyi, güzel ve doğru arasındaki ilişkiyi bir kez de Schiller sorguladı. Kant'da bu sorgulama üçüncü eleştiride -*Yargı Gücünün Eleştirisi* - sembolik bir tarzda tekrar ilk eleştiriye - *Saf Aklın Eleştirisi* - dönülerek, antropolojide son buluyordu. Kant tarafından felsefe kendisini ereksel kabul edilen yozlaşmış bir doğada özünün açımlanmasını bekleyen insanın yazgısı olarak hapsedildi. Kant'ın felsefesi bir zamanlar kraliçe olan fakat şimdi beş parasız ve sürgün yaşamı süren metafiziğin annesi "Hekuba"nın[28] ağıtlarını susturamamış üstelik onu bu ağıtlara sağır bir akıl odasına kapatmıştı.

Schiller modern felsefenin öznelciliğini aşabilecek nesnel bir ilke keşfetmek için yola çıktı[29]. Sonuçta insanın doğal durumuyla düşsel bir insanlık düşüncesi arasında bir köprü kurmak için insanlığın kendisini estetik olarak eğitmesi gerektiği düşüncesine vardı. İnsanlık özgür ve eşit yurttaşlar cumhutiyeti yanında estetik bir eğitimden yoksun kaldıkça barbar ve yoz olacaktı. Schiller kendisinden önceki teorilerin nesnel bir ilkeyi ihmal ettiklerini böyle olmasa bile duyusallığı değersiz bularak gözardı ettiklerini eleştirdi. Duyusallık üzerine düşünmüş önceki düşünürlerden Edmund Burke hiçbir nesnel unsur olmaksızın duyusal öznelcilikte kalıyor, Baumgarten ve Mendelssohn ise nesnel rasyonalizm içinde tüm duyusallığı göz ardı ediyorlardı[30].

İlk Mektup'ta Schiller, doğrunun ve iyinin yittiği yozlaşmış bir çağda, zihnin bir yerden başlama özgürlüğünü kendisi üzerine yeni bir uygarlığı inşa edeceği "duygu"dan yana kullanır[31]. Kant kendi felsefesinin tamamlanmasını geleceğe devrederken Schiller kendi zamanına aittir. Kendi çağından başka bir çağ için çalışmak istemez.[32] Schiller'in estetik devletinde yozlaşmışlık belirtileri olan aptal ve dur-

---

27. Schiller, Von Gentz'in yazılarındaki ve Edmund Burke'nin *Fransız Devrimi Üstüne Düşünümler* adlı eserlerindeki görüşleri paylaşarak Devrim'in barbarlıkla sonuçlandığını düşünüp Metternich'in liberal politikalarını ilgiyle izledi. Bu konuda Schiller Fransız Devrimi'ni tüm yönleriyle savunmayarak Fichte'nin gösterdiği Jakoben cesaretini sergileyemedi. Fichte bu yüzden Jena'daki kürsüsünden atılmıştı. E. M. Wilkinson, and L. A. Villoughby, "*Introduction*", Friedrich Schiller, On the Aesthetic Education of Man In a Series of Letters içinde English and German Facing, içinde trs. by E. M. Wilkinson, and L. A. Villoughby, Oxford: Clarendon Press. (1982): xviii.

28. Kant metafiziğin içinde bulunduğu durumu Yunan mitolojisindeki Troya kraliçesi Hekuba'nın durumuna benzetir. Bkz. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, tr. by Norman Kemp Smith, New York: St.Martin's Press. (1965): 8.

29. Schiller estetiğe nesnel bir ilke sağlama çabası nedeniyle Kant'ın transendental idealizmiyle Hegel'in nesnel idealizmi arasında yerini aldı.

30. Friedrich Schiller, "*Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner* (1793)" Classical and Romantic German Aesthetics içinde, der. J.M. Bernstein: 146.

31. "die Freiheit Ihres Geistes soll mir unverletzlich sein. Ihre eigne Empfindung wird mir die Tatsachen hergeben, auf die ich baue." Friedrich Schiller, Letters: 3.

32. Friedrich Schiller, Letters: 7.

gun bir seyir, taklite dayatılmış pasif bir alıcılık ve nötr bir ilgisizlik yer almaz. Bir insan toplumu, yurttaşlar, sıradan insanlar bulunur. Yalıtılmış ve önceden konmuş, ayrımları önkoyumlarla belirlenmiş olan bir akıl da bulunmaz. Akıl doğal olarak saf değildir ve yanılsama aklın doğal bir ilkesi değildir. Ahlak anlayışında Kant'ın görev ve eğilim arasında bulduğu çelişkiyi 'güzel ruh' kavramıyla aşmaya çalıştı.[33] Duyusal arzu, aklın istencinden ayrı ve seçim konusu olabilecek bir şey de değildir.[34] Schiller Rousseau'nun sözünü ettiği unutulmuş insan doğasına özgü dürtüleri kendi estetik anlayışının temeline koydu. Hazzın emekten, aracın amaçtan, çabanın onun karşılığından ayrılmış olması insan yaşamını tekdüzeleştirerek onun doğasını yozlaştırmıştı. Böylece bilimin insan yaşamının bir parçası kılınması yerine insan yaşamı onun bir parçası haline getirilmişti.

Schiller Kant'ın bir türlü başaramadığı özgürlük ve zorunluluk alanını birleştirme girişimiyle Romantik felsefenin öncüsü oldu. Estetik alan bu iki alan arasındaki konumunu ilkin Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* yapıtında edinmişti. Estetik alan *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğayı özgürlüğe, zorunluluğu özerkliğe açıyordu.[35] Ancak Kant estetik alanda yaptığı, eleştirel felsefenin doruğu olan bu devrimini duyusallığın[36] (*Sinnlichkeit*) dürtüsel yönünü gözardı edip ussal bir dünya tasarlayarak ve güzellik kavramını sadece iyinin sembolü[37] olarak ele alarak yıkıyordu. *Sinnlichkeit*'ın her iki anlamını da koruyarak kullanan Schiller ise estetik işlevin dürtüsel, içgüdüsel özelliğine vurgu yaptı. Yaşamsal olan üzerine vurgu yapan Schiller güzelliği[38] ancak özgürlükle tasarımlanabilen ve görünüşün (*Schein*)[39] bizzat kendisinde ele geçirilebilecek mükemmel bir şey olarak tanımladı.[40] Sanatı ötede bulunan bir iyinin sembolü haline getiren Kant onun doğruluk ölçütünü de bu iyi ile kurulan analojiye dayandırmıştı. *Schein*'ı görüngüyle bir tutan Kant onu *noumenon*'a karşıt saymıştı. Schiller'de ise tüm dünya *Schein*'ın (parlama, görünüş) dünyasıdır ve sanatın doğruluğu kendisinden koparılmamaktadır. Schiller için güzellik sadece boş bir canlılık (*blosses Leben*) ya da sadece boş bir

---

33. Hans Joachim Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (2004): 500.
34 Friedrich Schiller, Letters, xi.
35. Herbert Marcuse, Eros and Civilization, A Philosophical Inquiry into Freud, New York: The Beacon Press. (1962):159.
36. Duyusallık ve şehvet Almanca'da tek bir sözcükle, *Sinnlichkeit* sözcüğüyle, ifade edilir. Duyusal algısal ve tasarımlamayla ilgili olarak bilişsel özelliği yanında içgüdüsel, dürtüsel özelliği de anlatır. Herbert Marcuse, Eros and Civilization: 166.
37. "Güzel olan ahlaki iyinin sembolüdür". Immanuel Kant, The Critique of Judgement, tr.by James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press. (1952): 223.
38. Schiller sanat ve ahlakın bir arada olması gerektiğini ilk defa 1791'de Kant etkisiyle yazdığı *Trajik Şeylerdeki Zevkin Temeli Üzerine* adlı yazıda açıkladı. Schiller'in ölümünden sonra 1847'de yayımlanan onunla dostu Körner arasındaki mektuplaşmalardan oluşan "*Kallias Ya da Güzellik Üzerine*" yapıtında Schiller ilk defa güzelliğin özgürlüğün duyusal ifadesi olduğunu söyler. 1795 yılında yazdığı *Yüce Üzerine* kısa yazısı, epistemeloji ve sanatın ilişkisini ele aldığı tek yazısı *Güzel formların Kullanılışının Zorunlu Sınırları Üzerine* ve 1793 tarihli *Patetik Olan Üzerine* yazılarında Schiller Kant estetiğiyle tartışmalara girer. *Zarafet ve Onur Üzerine*'de (1793) Schiller acıya rağmen moral bir yasaya bağlı olarak gönüllülükle eyleyen fiziksel güzelliğin tinin fiziksel açılımı olan zarafetle birleştiğini açıklar. Klasik Yunan heykelinde kendisini gösteren bu durum insanlığın mükemmel imgesidir. *Naif ve Duygusal Şiir Sanatı Üzerine*'de (1796) Schiller *İnsanlığın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ında geliştirdiği kategorileri şiir sanatına ve onun tarihsel gelişimine uygular. Schiller bununla birlikte felsefi eser yazmaktan vazgeçerek oyunlar yazar.
39. *Schein* Almanca'da 'ışık', 'aydınlık' ve 'parıltı' anlamları yanında 'görünüş' anlamına da gelir. Friedrich Schiller, Letters: 205.
40. Wolfgang Röd, Der Weg Der Philosophie, Band II, 17. bis 20. Jahrhundert, München: Verlag C.H.Beck. (2000):178.

biçim (*blosse Gestalt*) değil, ikisinin birleşimi olan canlı biçimdir (*lebende Gestalt*). İnsan bu biçimi istediği yönde değiştirebilir. İnsanın özgürlüğü ancak böylece mümkün olacaktır. Schiller güzellik olan bu canlı biçimle insan arasındaki ilişkiye "oyun" (*das Spiel*) adını verir: "insan yalnızca oynadığı yerde bütün bir insan olur"[41].

Schiller olayların akışının, her zaman için, çağın ruhunu ideal bir yaşamdan saptırma ve tehdit etme çabasında olduğunu çok iyi biliyordu.[42] İdeal bir yaşam sürmek isteyen kişi, doğal olarak, yabancılaşmış istek ve ihtiyaçlarımızı yeniden üreten etkin süreci bir tarafa bırakma cesareti göstermeliydi. Maddenin aşırılık ve ölçüsüzlüğünde aklın zorunluluğu bu yolda takip edilebilirdi. Böylece ilk defa Schiller "yararlılık"ın (*der Nutzen*) çağın idolü ve tüm güç ve yeteneklerin efendisi olduğunu keşfetti. Çağın beğenisi çağın ihtiyaçlarından daha ilkesel görünürken, elbette bu beğeninin ölçütü olan "güzel" kavramı, onun sonucu olan "özgürlük"ten önce tartışılmalıydı. Schiller kendi zamanını toplumsallık anlayışından ve toplumsallık duyumundan yoksun, *egoism* çağı olarak değerlendirir. Sadece kendisini düşünen ve varlığını sadece kendi bireyselliğiyle sınırlayan *ego*lar görüyordu: "Özgür yargımızı onun despot düşüncesine, duygumuzu onun aptalca ihtiyaçlarına, istencimizi onun ayartmalarına köle yapıyoruz, arzumuzu ise onun kutsal haklarına bağlıyoruz. Bey/hanım efendinin (*Weltmann*) yüreğini kibirli bencillik sıkıştırırken, doğa insanlarındaki (*Naturmeschen*) yürek hala birliktelik-duygusuyla (*sympathetisch*) atmaya devam ediyor".[43]

Schiller insanın doğal dürtülerini bastıran bir *ego* kavramına karşı dürtüler teorisi geliştirdi. Buna göre ilk dürtü *Stofftrieb*, duyum dürtüsüdür. Duyusal dünyanın, dünyevi sorunun ego üzerindeki önceliğini belirtir. Duyum dürtüsünün etkisi altındaki insan sürekli değişen izlenimlere açık olduğu için bireysellikten yoksundur. Kişi sürekli olarak zamanın ve değişimin etkisi altındadır. Duyusal ego maddesel bir dünya etkisi altındadır ve bu dünyayla ilişkisi sadece alımlayıcı ve edilgendir. Duyusal egonun bu etkilenimi sadece olumsuz bir bağımlılık tarzı değildir bu ilişki aynı zamanda onun yaşama nasıl bağlı olduğunu gösterir.

Form dürtüsü (*Formtrieb*) ise insanın değişmeyen tarafından kaynaklanır. Bu dürtü egonun dışına değil egonun kendisine dayanır. Bu iki dürtü farklı alanlarda varlığını sürdürür ve doğrudan birbirleriyle ilişkili değildirler. İkisinin de belirli sınırlamaları vardır. İstenç bu iki dürtüyü de kontrol eder. "Bu iki dürtü için de otorite istençtir (...) İnsanın içinde kendi istencinden başka bir güç yoktur; ve onun içsel özgürlüğü yalnızca kişinin kendisini yıkan şey tarafından yıkılabilir."[44] Bu ikisinden hiçbiri diğerinin üzerinde otorite olamaz. Ancak istenç tek başına bu dürtüleri kontrol etmeye yetmez. İnsanın bu bölünmüşlüğünü aşmak için bu iki dürtü arasında ilişki kuran bir dolayıma ihtiyaç vardır. İşte oyun dürtüsü (*Spieltrieb*) bu dolayımı sağlar. Oluş ve bozuluş, değişim ve dinginlik, özdeşlik ve ayrım, zaman ve zamansızlık, birlik ve çokluk bu oyun dürtüsü aracılığıyla birbirine bağlanır. Oyun dürtüsü deyimi Kant'ın yetilerin özgür oyununu ve Fichte'nin dürtüler teorisini bir araya getirir.[45] "Transendental temellere dayanan akıl duyu dürtüsü-

42. Friedrich Schiller, Letters: 7.
43. A.g.e.:26.
44. A.g.e.:135.
45. Kai Hammermeister, The German Aesthetic Tradition, Cambridge: Cambridge University Press. (2002): 53.

nün ve form dürtüsünün arasında bir ortaklık, başka bir deyişle, bir oyun dürtüsü olması gerektiğini talep eder çünkü yalnızca gerçekliğin form ile, rasgeleliğin zorunlulukla, kederin özgürlükle birliği insanlık kavramını (*der Begriff der Menschheit*) gerçekleştirir".[46]

İnsan oyunda kendi doğasını bütünlüklü olarak duyusal ve etik alanlara bölünmeksizin ifade eder. İnsanın özgürlüğünü sağlayan oyun dürtüsü güzelliktir. Schiller'e göre güzellik özgürlüğün görünüşteki tek olanaklı ifadesidir. Bu nedenle insanlık kendisini estetikle eğitmeliydi. Böylece düşünce tarihinde estetik bir filozof tarafından ilk defa pedagojik amaçlarla önerilmiş oldu. Kant'ta da eğitim anlayışı vardı ancak Kant eğitimi estetik pedagojik bir proje olarak önermedi. Kant *Dünya Yurttaşlığı Açısından Evrensel bir Tarih Düşüncesi Üzerine* (1784) yapıtında moral devleti politik bir hedef olarak belirler buna ulaşmanın yolu da evrensel bir devlet kurmaktır. Schiller devlete pedagojik sorumluluk vermez. Estetiği devlet değil, devleti estetik düşünce kurmalıdır: "Biz bu sonucu (insanın tüm yetilerinin eğitimini) devletten mi beklemeliyiz? Şimdi olduğu haliyle devlet kötülük kaynağı olduğu için bu mümkün değildir ve aklın onu kendi İdesinde verdiği şekilde, devlet bunu gerçekleştirmek yerine devletin kendisi gelişmiş bir insanlık üzerine kurulmalıdır".[47]

Schiller *Çanın Şarkısı* şiirinde Aydınlanma'yı eleştirerek onun eğitmenlerine şöyle seslenir: "cennetin meşalesini sonsuza kadar kör kalacak olana ödünç verene yazıklar olsun. O onu aydınlatmaz. O yalnızca şehirleri ve ülkeleri tutuşturur ve kül eder".[48] Şiddet olmaksızın bir geçiş yolu keşfedilmeli. Estetik eğitim aydınlanmanın şiddetinden kaçınmalıdır. Schiller, Fichte'nin *Bilgin Kimsenin Yazgısı Üzerine* (1794) (*Über die Bestimmung des Gelehrten*) yapıtından etkilenerek, her bir bireyin içinde, yolculuğu ideal bir devlette sonuçlanan ideal insanın yaşadığını düşünür. Sanat Schiller tarafından bütünlüklü bir yaşam idealinin olanağıdır. "İnsanlık kendi onurunu yitirdi, fakat sanat onu anlamlı bir taş içinde kurtardı ve korudu; aldanmanın ortasında hakikat yaşıyor ve asli olan (*das Urbild*) sahte olandan (*das Nachbild*) bir kez daha edinilecek".[49] Schiller çöküş zamanlarında hakikatin sanata sığındığını ve ideal insanı yozlaşmadan sanatın koruduğunu düşünür. Daha iyiye olan politik ve ahlaki değişimin beğeni anlayışında bir değişmenin sonucu olduğu düşüncesini savunur.[50]

İnsan akıllı bir varlık olmaktan önce "isteyen" bir varlıktır. Aklın arzular üzerine uyguladığı şiddet insan doğasına müdahale anlamına gelir. Schiller'e göre bu acıyı çeken ve normal karşılayan kişiler insanlıklarını hiçe saymış olurlar. İnsan istemediğine zorlandığında daha fazla "isteyen varlık" olamaz. Schiller bunu politik bir sorun olarak görür. İnsan doğasını yozlaştıran böyle bir akıl terörüne karşı insanın varlık bütünlüğünü koruyan özgürlük devletine ihtiyaç vardır.[51] Ancak güzelliğe dönük olarak duyguları gelişmiş bir toplum doğayı bir şiddet unsuru olmaktan çıkarabilir: "En güzel sanat eseri gerçek politik özgürlüğün kurulmasıdır".[52] Schiller politikayla ilgili olarak özgürlük yolunda üç tür devletten söz eder.

---

46. Friedrich Schiller, Letters: 102.
47. A.g.e.: 45.
48. Kai Hammermeister, The German Aesthetic Tradition: 49.
49. Friedrich Schiller, Letters: 56.
50. Nietzsche, *İyi ve Kötünün Ötesi*'nde (1886), bu anlayışın yeni bir filozof tipi doğurduğunu söyleyerek benimser.
51. A.g.e.: 22-23.
52. A.g.e.: 7.

Ilk devlet türü dinamik haklar devletidir. Bu devlet türünde insanlar birbirleri karşısına kendi eylemlerini sınırlayan kurallar koyarlar. Ikinci tür devlet olan etik görevler devletinde yasaların üstünlüğü kabul edilerek arzular kısıtlanır. Davranışların güzellikle yönetildiği estetik devlette ise bir kişi, diğerine sadece bir form olarak görünür ve diğeriyle sadece özgür bir oyun konusu olarak karşılaşır: "Bu ülkenin temel yasası özgürlüğü özgürlük yoluyla vermektir (...) İnsan toplumsal olma özelliklerini yalnızca böyle bir estetik devlette edinirler".[53]

İnsanı olması gerektiği gibi değil olduğu gibi tanımlayan Schiller Kant'ın soyut, formal ve bireysel ahlakını somut, içinde ahlaki norm ve ilkelerin toplumsal kurumlarla bütünleştiği toplumsal bir ahlakla (*Sittlichkeit*) değiştirir. İşte böyle tarihsel ve toplumsal bir zemine dayanan " (...) tinler ülkesinin kadehinden / köpürür ona sonsuzluk".[54]

SONUÇ

Modern çağın insanlık durumunu yozlaşmışlık kavramıyla tanımlayan ve eleştiren Rousseau ve Schiller insanlığın yine kendi çabasıyla gelecekte bir gün bu durumdan kurtulabileceğini düşündüler. İnsanlık tarihinin böyle bir altınçağla sonuçlanacağı fikriyle romantik felsefeye öncülük ettiler.

Rousseau bilimlere ve sanatlara ait ilkelerin toplumsal ilişkilere önsel yapıları ve kuralları olamayacağı gibi onların tek bir sınıfın hizmetine de terkedilemeyeceklerini gösterdi. Rousseau'dan öğrendiğimiz gibi beğeni ve sanatlardaki yozlaşma ahlakta, dinde ve politikada yozlaşmayı beraberinde getiriyordu. Ayrıca insan yozlaşmışlık durumundan bilim ve teknolojinin gelişmesiyle de kurtulamıyor. Çünkü, yukarda örneklerle açıklandığı gibi, tarihe bakıldığında bilimlerin gelişimi hiçbir yerde ahlakın gelişmesini sağlayamamıştır.

Yozlaşmış bir çağda ne pahasına olursa olsun ideal insanlık hedefinden vazgeçmeyen düşüncenin filozofu Schiller oldu. Geliştirdiği "güzellik" fikri yoluyla özgürlüğü güvence altına aldı. Böylece insanlar onu kötüye kullanmayacakları kadar gelişmedikleri sürece, ideal bir toplum düzenine erişene kadar özgürlük estetik bir görünüşte, ışıkta (*Schein*) parlayacaktı. Schiller bu bağlamda felsefe tarihinde görünüşün şimdiye kadar gerçek karşısında bir tehdit oluşturduğu anlayışını tersine çevirdi: "Korkulması gereken şeyin gerçeklikten görünüş üzerine uygulanan tehdit olduğunu düşünüyorum".[55] Sanatın her çağda hakikatin taşıyıcısı ve sığınağı olduğu görüşüyle, Schiller başta olmak üzere, romantikler böylece Platon'dan beri sanat felsefesine hakim olan sanatın hakikati ele veremeyeceği ve sadece taklit olarak kalacağı düşüncesine son verdi. Schiller'in düşünceleri hem Romantisizmin sonraki temsilcileri için hemde Alman İdealistleri için klavuz oldu.[56]

---

53. A.g.e.: 217.
54. "Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches / Schäumt ihm – die Unendlichkeit", Hegel *Tinin Görüngübilimi*'ni Schiller'in '*Dostluk*' (*Die Freundschaft*) adlı şiirine ait bu dizelerden esinlenerek bitirir. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (1975): 591.
55. Friedrich Schiller, Letters: 205.
56. Schiller'in sanat ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi geliştirmek Schelling'in tüm felsefi çalışmalarının ana hedefi haline gelecekti. Schelling özgürlüğün sanat yapıtı tarafından nesnel kılınabileceğini tanıtlamaya çalıştı. "*Alman İdealizmi ve Sanatlar*", Bowie, Andrew. The Cambridge Companion to German Idealism içinde. Der. Karl Ameriks: 240.
57. Schiller, F. H. Jacobi (1743-1819), K. L. Reinhold (1757-1823) ve Maimon (1753/4-1800) ile birlikte Fichte, Schelling ve Hegel üzerinde büyük etki uyandırdılar.

Yozlaşma bilimlerde olduğu gibi felsefede de kendisini göstermişti. Yozlaşmanın doruğu insanın hakikat bilincini ve arayışını kaybetmiş olması ve sonuçta en büyük değerlerin alaşağı edilmesi olmuştu. Böylece modern düşünce ve yaşam nihilizmle sonuçlanmıştı. Modern felsefenin geldiği nokta öznel ve tarihdışı bir tutumdu. Kant özgürlük ve zorunluluk alanını birleştirmede başarısız olmuştu ve her iki alan için geçerliliği farklı dünyalarda kanıtlanabilen farklı ilkeler kabul etmişti. Schiller aklı deneyimden, istenci arzudan, görevi eğilimden ayıran Kantçı anlayışa estetik oyun fikriyle son verdi. Schiller ve onu izleyen Alman İdealistleri[57] Kant'ın ayırdığı insan dünyasını tek bir ilkede birleştirmeye çalıştılar.

Rousseau insanlığın kurtuluşunun bütünsel bir devrimle, Schiller ise estetik eğitimle mümkün olacağına inanmış olmasına karşın bunun nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda ikisi de bir yol haritası ortaya koymadı. Schiller tarihsel ve bütüncül bir teori geliştirmiş olmasına rağmen görünüşteki özgürlükle toplumsal özgürlük arasındaki uçurum hâlâ onda da bir problem olarak durmaktadır.

Kaynaklar

Ameriks, Kari. The Cambridge Companion to German Idealism, Cambridge: Cambridge University Press. (2000).
Bernstein, J.M. Classical and Romantic German Aesthetics, Cambridge: Cambridge University Press. (2003).
Fleischer, P. Manfred. The Decline of The West?, Derleyen Davis: University of California. (1970).
Gasset, Ortega, J. Y. The Dehumanization of Art, Çeviren Willard R. Trask, Princeton: Princeton University Press. (1956).
Hammermeister, Kai. The German Aesthetic Tradition, Cambridge: Cambridge University Press. (2002).
Hegel, G. W. F. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (1975).
Kant, Immanuel. The Critique of Judgement, Çeviren James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press. (1952).
Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, Çeviren Norman Kemp Smith, New York: St.Martin's Press. (1965).
Marcuse, Herbert. Eros and Civilization, a Philosophical Inquiry into Freud, New York: The Beacon Press. (1962).
Rousseau, J. J. The Social Contract and Discourses, Çeviren G..D.H.Cole, London: J.M.DENT&SONS LTD. (1947).
Rousseau, J. J. Reveries of The Solitary Walker, Çeviren Peter France, London: Penguin Books. (1979).
Röd, Wolfgang. Der Weg Der Philosophie, Band II, 17. bis 20. Jahrhundert, München: Verlag C.H.Beck. (2000).
Schiller, Friedrich. On the Aesthetic Education of Man In a Series of Letters, English and German Facing, Çeviren Wilkinson, E. M, and Villoughby, L. A., Oxford: Clarendon Press. (1982).
Störig, Hans Joachim. Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. (2004).

Yozlaşmaya karşı kuçuradi simülakrumu

Erkan Tüzün

"Yozlaşmanın kendisiyle savaşılacak bir şey olmadığını"[1] ; "hayatın ilerlemesi ve büyümesi kadar gerekli olduğunu; kimsenin onu ortadan kaldıracak konumda olmadığını"[2] söyleyen Nietzsche, kendisinden sonra gelenleri tuhaf bir labirentin içine sokmuştur. Bu labirentte (bu paradoksta), özdeşlik ilkesine sadık kalmak, bilen özne olmak, yozlaşmayla ilgili bütün hakiketlere ermek, hiçbir işe yaramaz. "Koridorların, tünellerin, mahzenlerin ve mağaraların, çatal ağızların, uçurumların, karanlık şimşeklerin, yeraltından gelen gök gürlemelerinin simetrisiz, dolambaçlı, düzensiz, dağlık ve dik"[3] labirentinde, "yozlaşmanın mantıksal sonucu olan nihilizm"[4], kendisiyle mücadeleye koyulan entelektüel öznenin bütün silahlarını elinden alır, entelektüel özneyi istikrarsızlaştırır, entelektüel özneyi labirentin (yozlaşmanın) bir parçası yapar ve entelektüel özneyi yeryüzünden siler. Ben, bu yazıda, yozlaşmanın yıkıcı sonuçlarını azaltmak ve onu tahammül edilebilir mümkün seviyede tutmak üzere yola koyulan insan hakları retoriğinin, yozlaşmayı önlemek şöyle dursun, onu daha da arttırdığını; çünkü yozlaşmanın mantığı olan nihilizmle, onun modernlik adı verilen tarihi boyunca benzer kapatılma pratiklerini uyguladığını; bu yüzden de yozlaşmaya karşı sözüm ona mücadele eden insan hakları retoriğinin aslında önlemeye çalıştığı yozlaşmanın bir parçası olduğunu savunaca-

1. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, translated by R. J. Hollingdale, Walter Kaufman (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), 25-26.
2. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, 25.
3. Michel Foucault, "Ariadne Kendini Astı", *"Felsefe Sahnesi", Seçme Yazılar 5* içinde, çev: Işık Ergüden (Ayrıntı Yayınları, 2004).
4. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, 27.

ğım ve mantığı nihilizm olan yozlaşmaya karşı, mantığı simülakrum olan deliliğin siyaset felsefesindeki karşılığı olarak önerilen[5] anarşizmin avantajlarını ve dezavantajlarını sorgulayacağım.

Asıl sorgulanması gereken gerçekten budur. Çünkü insanın haklarının ve değerinin her koşulda savunulması gerektiğini öğreten entelektüel özne, karşı olduğu yozlaşmanın önce bir parçası haline gelmiş, daha sonra yozlaşmanın mantığı olan nihilizm tarafından bir kurum olarak kendi kaderine terkedilmiş, değerden düşürülmüş ve nihayet yeryüzünden silinmiştir. Pekiyi, bugün şurada burada cılız sesleri duyulan insan hakları retoriği, bir zamanlar müttefiki olduğu egemen iktidar tarafından neden bu kadar kolay marjinalize edilmiş ve bir kenara atılmıştır? Neden egemen iktidar, daha dün ona çok ihtiyacının olduğu insan haklarıcı etikten bu kadar kolay vazgeçebilmiştir? İnsan hakları retoriği, onu öldüren hatasını acaba nerede yapmıştır?

Bence, insan hakları retoriği, ölümcül hatayı, bütün kimliklere, bütün kapatılma türlerine, bütün değer atfetmelere ve değer biçmelere karşı çıkarken, bu dünyanın kendisi olan Çokluğu, Kaosu ve Deliliği, insanın değerinin içine kapatmakta ısrar ederek, yozlaşmanın mantığı olan nihilist egemen iktidarın hizmetine yeni kapatma pratikleri sun(a)mayarak, kendini tekrarlayarak yapmıştır. Nietzsche terminolojisinde nihilizm, bizzat tarihtir ve bu tarihin modernlik adı verilen diliminde yozlaşmanın mantığı olan nihilist egemen iktidar, Deliliğin, Çokluğun ve Kaosun (akıllı-etik kişi ve akıl hastası-değer harcayan kişi olmak üzere önce ikiliğe, sonra da bu ikiliklerden biri olan akıllı-etik kişinin öbürünün üzerine koyularak tekliğe indirgenmesi şeklindeki) insanın değerinin içine kapatılmasına sahiden de ihtiyaç duymuştur, hem de çok ihtiyaç duymuştur. Ama artık böyle bir şey söz konusu bile değildir. Egemen iktidarın kamçıladığı yozlaşmanın mantığı olan nihilizm, hem Çokluğu ikiliklere indirgeyen insan hakları retoriğini ve entelektüel özneyi, yani Nietzsche'nin özgür insanını, yani büyük harfle başlayan anlatıları tarihe gömmektedir, hem de Çokluğun ve Kaosun olanaklarını arttıran deliliği, yani Nietzsche'nin trajik insanını, yani küçük harfle başlayan minör politikaları yeryüzünden silmektedir. Egemen iktidar, gayet müphem bir simülasyon evrenini, düşman kardeşler olan insan haklarıcı etiğe (yani varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için yanılsamalar yaratan Apollon'a, yani akıl insanına) ve Deliliğe (yani katılaşıp taşlaşan entelektüel yanılsamaları parçalayan Dionyzos'a, yani sezgi insanına) tercih etmektedir.

Herşeyin sahtesinin üretildiği ve sahte kopyaların orijinal modellerin yerini aldığı böyle bir dünyada, bu simülakrlar cehenneminde, ne insanın değerinin korunmasını öğreten Kuçuradi etiğinin ne de insanın ölmesine kahkaha attığını söyleyen[6] Foucault'cu etiğin bir geçerliliği vardır. Foucault'cu etik, yani delilik deneyimi zor durumdadır; çünkü yozlaşmanın mantığı olan nihilist egemen iktidar, hem

---

5. Deliliğin ve postyapısalcılığın politik karşılıklarının anarşist olabileceğini öneren birkaç yorum için, bkz. Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev: Rahmi G. Öğdül (Ayrıntı Yayınları, 2000). Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev: Kürşad Kızıltuğ (Ayrıntı Yayınları, 2006). *Saul Newman, "Anarşizm ve Hınç Politikası", çev: Erkan Tüzün*, Siyahi *no:5 (Eylül*-Ekim *2005). Tadzio Müler, "Postyapısalcı Anarşizm, İktidar ve Kimlik", çev: Kürşad Kızıltuğ*, Siyahi *no: 5 (Eylül-Ekim 2005)*. Gareth Gordon, *"Horizons of Change: Deconstruction and the Evanescence of Authority"*, http://raforum.info/article.php3?id_article=3434

6. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İkinci Basım (İmge Yayınevi, Ekim 2001), 477.

gelişen teknolojik imkânlar ve tıp bilimi sayesinde deliliği bütünüyle akıl hastalığına indirgemiş ve bu hastalığın ilacını keşfederek onu ortadan kaldırmıştır, hem de deliliğin bir sahtesini (mesela "cool" tavrını) popüler kültürün içinde yücelterek onu sistemin içinde asimilasyona uğratmıştır[7].

Öte yandan, "Anti-Foucault" diyebileceğimiz Kuçuradi etiği de bu simülakrlar cehenneminde çok zor durumda kalmıştır. Çünkü yozlaşmanın mantığı olan nihilist egemen iktidar için insan haklarıcılık artık eskisi kadar "ekonomik" değildir. Egemen iktidar, nihilizmin modernlik adını verebileceğimiz tarihi boyunca bizleri, kendi eylemlerimizin birer öznesi olduğumuza inandırarak denetimi altında tutmuş ve yönetmiştir, bizleri "insanlaştırarak", insanın değerinin içine kapatarak disiplin altına almıştır. Ama artık bu tür bir yönetim biçimi egemen iktidar için çok pahalı ve hantaldır. Artık, değer felsefesi gibi arkaik ve nostaljik kapatma pratikleri, egemen iktidarın işine gelmiyor. Çünkü yozlaşmanın mantığı olan nihilizmin moderniteden sonraki tarihi olan simülasyon evreni, Çokluğu ve Deliliği simüle ederek (onun yırtıcı olmayan bir sahtesini yüceltip onu taklit edip onu onaylayıp) etkisizleştirmeyi, Kaosu ve Deliliği insanın değerinin içine kapatmaktan, bizleri insanlaştırmaktan daha ekonomik buluyor.

"Nihilizmden bütün değerlerimizi yeniden değerlendirmeksizin kaçma girişimleri, tam tersi bir sonuç yaratıyor; meseleyi daha da krize sokuyor."[8] İnsan haklarıcı retorik, şimdiye kadarki değerlerin mantığını değiştirmediği için, egemen iktidar tarafından değerden düşürülüyor. Şimdiye kadarki değerlerin ilkelerini, *büyük kapatılma*nın mantığı koyuyor. Büyük kapatılma, egemen iktidara tehdit oluşturan bütün dışlanmışların, bütün ezilmiş ve aşağılanmışların, dilencilerin, sarhoşların, işsizlerin, manyakların, hastaların, delilerin, 17. yüzyılın ortalarında, tek bir *Genel Hastane Kurumu*'na kapatılmalarıyla başlıyor. 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde, egemen iktidar bu kapatılma biçimini, hızlı nüfus artışı, sanayileşme ve değişen güç ilişkileri nedeniyle hantal, pahalı ve kullanışsız buluyor. Tek ve genel bir kapatılma pratiği (bütün dışlanmışları deli damgasıyla aynı yere kapatmak) değerden düşüyor, yeni ve çok sayıda kapatılma pratikleri kullanıma sokuluyor.[9] Kendimizi eylemlerimizin öznesi olarak gördükçe özgürleştiğimiz düşüncesini ayakta tutan devasa tertibat, sanki en gizli köşelerimizde yeralan bir hakikati gün ışığına çıkarıyor: "Ben insanım" diyoruz ve insanlaşıyoruz.[10] Kendimizi kendi istencimizle "insan" adlı kapatılma pratiğinin içine kapatıyoruz: "Gerçekten önemli tek bir felsefe sorusu "insan nedir" sorusudur. Aslında, bütün felsefe tarihi boyunca yanıt aranılan temel soru budur. Diğerleri bu uğraştan türetilen sorulardır."[11] diyen yazar, egemen iktidarın modernite sürecinde bizi insanlaştırarak yönettiğini, egemen iktidarın dilini konuşarak ve o dile iltifat ederek itiraf ettiğinde, kapatılma kendini ikiye katlıyor: Delilik ve Çokluk, önce "insan"ın içine, sonra da bu tuhaf "insan"la birlikte, (sanki 18.yüzyıldan önce "insan" diye bir şey varmış gibi) bütün bir felsefe tarihinin içine kapatılıyor.

---

7. Foucault'nun deliliğin konjonktürel olarak yeryüzünden silinebileceği öngörüsü için, bkz. Michel Foucault, "Delilik, eser yokluğu", *"Büyük Kapatılma", Seçme Yazılar 3* içinde, çev: ışık Ergüden, Ferda Keskin, İkinci basım (Ayrıntı Yayınları, 2005).
8. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, fragman 28.
9. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Üçüncü basım (İmge Yayınları, Ekim 2006).
10. Michel Foucault, "Bilme İstenci, III. Kısım", *Cinselliğin Tarihi* içinde, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (Ayrıntı Yayınları, 2003).
11. Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma* (Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006), 9.

Demek istediğim, insan felsefesi ya da felsefi antropoloji geleneği, yozlaşmanın mantığı olan nihilizmin modernlik diliminde, egemen iktidarın hizmetine birden fazla kapatılma pratiği sunuyor: Çokluk ve Kaos, insanın değerinin içine kapatılmaya gelene kadar üç farklı kapatılma pratiğine tabi tutuluyor. İnsanın içine kapatılmadan önce anorganik varlık sferine kapatılıyoruz, sonra bitkilere, sonra hayvanlara, en sonunda da insanın yüzünün içine kapatılıyoruz. "İnsan", diğer bütün kapatılma pratiklerini kendinde toplayan şu garip bilgi nesnesi olduğunda[12], bu uğurda kılı kırk yaran felsefi antropoloji geleneği kendi bulunduğu yerin altını oymaya başlıyor. Tarihin derinliklerine inilip insanın neliği sorgulandıkça, aranılan "insan" kaybolup gidiyor. İnsan hakları retoriğinin doğru değerlendirme dediği şeyin aslında bir tür cezalandırma ve kapatma pratiği olduğunu düşünürsek, "sonunda herşey en küçük şeyin bile cezalandırılmasına yarayabilsin, her özne kendini cezalandırabilir-cezalandırır bir evrensellik içinde bulsun"[13] diye, bir eylemin olduğu yolu, bir eylemde yer alan olup bitenler zincirini deyim yerindeyse, bir film karesi gibi durdurarak, onun yapısını, oluşturucularını ortaya koymak; oluşu bir an durdurmak gerekiyor."[14] gerekiyor. "Yönetmeliklerin titizliği, teftişlerin kılı kırk yaran bakışları, hayatın ve bedenin en küçük parçalarının bile denetim altına alınması"[15] gerekiyor. 17. ve 18. yüzyılların (bütün dışlanmışları tek bir mekâna kapatan) baskıcı kapatılma pratikleri, eylemi değerlendirirken makro-iktidarların baskıcılığıyla eyleme değer biçerken ya da değer atfederken, modern kapatılma pratikleri, her eylemi kendi tekliğinde değerlendirmenin bilme yollarını egemen iktidarın hizmetine sunarak, egemen iktidarın ömrünü uzatmış oluyor; ama bu sefer de kısalan, insan haklarıcılığın kendi ömrü oluyor. Çünkü egemen iktidarın, bir aşamadan sonra, bu kadar ayrıntıya tahammülü kalmıyor. Egemen iktidar geçmişteki acı tecrübelerinden şunu çok iyi biliyor ki, büyük cisimlerin (makro-iktidarların, ailenin, devletin, hükümetlerin, mülkiyetçiliğin, ezbere değer biçmelerin ve değer atfetmelerin) çağın değişen güç ilişkilerine ayak uydurup varolabilmeleri için, küçük cisimler tarafından (eylemi doğru değerlendirmek için kılı kırk yarıp fotoğrafını çeken mikro-iktidarlar tarafından) temellendirilmeleri ve haklı çıkarılmaları gerekir. Fakat küçük cisimler, büyük cisimleri haklı çıkarmak şöyle dursun, (eylemin derinliklerine doğru inildikçe), küçük cisimler büyük cisimleri "öldürüyor". İnsanı kılı kırk yararcasına tasnif etmeye koyulan insani bilimler (Freud, Levi-Strauss, Kuçuradi, v.b.), insanı o kadar nesneleştiriyorlar ki, artık, insandan geriye hiçbir şey kalmıyor.

Sonunda insan haklarıcı etik kendisini tekrar edip duruyor ve meselenin özüne dair hiçbir şey söylemiyor: Kant etiğinin insanı özgürleştirdiği, öznelerin güçlerini arttırdığı, insanların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için yeni olanaklar sunduğu ve bunun (yani aydınlanmanın) tanımı gereği totaliter olamayacağı[16] söyleniyor; ama bu sözle birlikte, (tıpkı Kuçuradi'nin *Nietzsche ve İnsan* kitabının "deliren" Nietzsche'ye, "kötü çocuk" Nietzsche'ye, "kadınların yanma kırbaçla gidin" di-

---

12. Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev: Harun Tepe (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1998).
13. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu.*
14. *Harun Tepe, "Doğru Değerlendirmeden Doğru ve Değerli Eyleme Kuçuradi Etiği Üzerine Düşünceler"*, Frankofoni no:4 (Ankara 1992): 368.
15. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu.*
16. Taşkıner Ketenci, *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi Ve Kant Etiği*, yayımlanmamış doktora tezi (Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2004).

yen Nietzsche'ye, "papazları yasadışı ilan eden" Nietzsche'ye, "savaşın halkları uyanık tuttuğu için gerekli olduğunu" söyleyen Nietzsche'ye, "yahudi-hıristiyan sokratik kültürün imha edilmesini savunan" Nietzsche'ye, Wagner'in karısına "Ariadne seni seviyorum" diyen Nietzsche'ye, ona buna Dionyzos imzasıyla mektup yollayan ve insanlaşmayan, "Ben insan değilim dinamitim" diyen deli Nietzsche'ye dair hiçbir şey söylememesi gibi) meselenin özüne dair hiçbir şey söylenmemiş oluyor. Sadece aynı cümle, Kant'ın kategorik emparatif'i tekrarlanıp duruyor. Esas sorun bence burada düğümleniyor: İnsanlaşmamızın, insanın değerini her koşulda korumamızın ve eylemlerimizi insanın haklarına dayandırmamızın kendisinin, aslında muazzam bir kapatılmanın ve devasa bir tertibatın ürünü olduğu düşünülmüyor. Modern egemen iktidar, klasik baskıcı iktidarlardan farklı olarak, *kapatarak ama bastırmayarak* yönetiyor. Eğer modern egemen iktidar, öznelerini bastırararak yönetseydi, çok kırılgan bir şey olurdu. Aksine, egemen iktidar bizleri özgürleştirerek, kendimizi *eylemlerimizin birer öznesi olarak gördükçe özgürleştiğimiz* düşüncesini yücelterek denetimi altında tutuyor. Modern egemen iktidar, öznelerin güçlerini arttırarak onları denetliyor ve iktidar her yerde olduğu için kendisi de özneler tarafından denetleniyor.

Yozlaşmanın mantığı olan modern nihilist egemen iktidar, insan haklarıcılığı mümkün kılan bilginin üretilmesine izin veriyor, insan haklarına dair bütün bu bilgiler yığını da egemen iktidarın etkilerini taşıyıp güçlendiriyor. Modern zamanların egemen iktidarı, bedenleri daha yararlı hale getirerek, bedenleri daha itaatkâr kılıyor. Bu bağlamda, elbette Kant'ın ve Kuçuradi'nin etikleri, öznelerin güçlerini arttırıcı, özgürleştirici ve kesinlikle baskıcı olmayan perspektiflerdir. Esas sorun, bütün bu özgürleşmelerin ve insanlaşmaların hangi güçleri dışladığı ve hangi güçleri koruyup arttırdığıyla ilgilidir. Türkiye'de egemen iktidar, yozlaşmanın mantığı olan nihilizmin modernite diliminde, insan hakları retoriğinin güçlenmesine izin veriyor; çünkü kendi tepeden inmeci mantığına uygun olarak, egemen iktidar çok sayıda insan hakları merkezi açarak, kısa yoldan Türkiye'nin modernleşebileceğini zannediyor. Oysa, manastırlardan, hapishanelerden, tımarhanelerden, kışlalardan, kolejlerden çok sonra, ancak onların sağladığı muazzam cezalandırma ve ıslah etme tecrübelerinin ışığında kurulabilmiştir insan hakları merkezleri... Ve bu merkezlerin esas önemi, (özgürleştirerek) cezalandırma tekniğini toplumsal bünyenin tümüne taşıma başarılarında yatıyor. Türkiye'de baskıcı kapatılma pratiklerinden, özgürleştirerek cezalandıran modern kapatılma pratiklerine geçiş yapmanın, kendisi açısından daha ekonomik, daha az maliyetli ve daha güleryüzlü olacağını düşünüyor egemen iktidar.

Aynı ekonomik mantığın felsefi antropoloji geleneği içinde de işlediğini düşünüyorum ben. Mesela, yozlaşmanın ilkelerini koyan modern nihilist egemen iktidar açısından Kuçuradi etiği Kant etiğinden avantajlıdır. Çünkü Kuçuradi, eylemi, *değerlendirme-yaşantı-yapma* aşamalarına ayırarak değerlendirirken, Kant - *"bu büyük etikçi"*-, eylemin yalnızca yapma aşamasına bakıyor. Kuçuradi ise hem eylemin üç aşamasına birden bakıyor, hem de değer atfetme ve değer biçme kavramlarını (ve birkaç kavramı daha) kullanıma sokarak: " Kant'ın görüşünü bir yönüyle çürütmekte... Kant'ın görüşünü tamamlayarak bir adım ileriye götürmektedir."[17] Yani, Kuçuradi etiği Kant etiğinden daha ileridedir ; çünkü Kuçuradi etiği

17. Hülya Yetişken, "Kant etiği ile ilgisi bakımından Kuçuradi'nin etik görüşü", *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslar arası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde (Vadi Yayınları, Kasım 2006).

egemen iktidara Kant etiğinden daha ekonomik *değerlendirme* (eşittir *kapatma* eşittir *cezalandırma*) yolları bulmuştur. Şöyle ki, 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde üç cins cezalandırma tarzı daha bir belirgindir. Birincisi, mahkûma fiziksel işkence yapmak, (ve bütün suçlar onun sonsuz kudretini tehdit ettiği için) hükümdara karşı işlediği suçun azabını çekmesini sağlamak. İkincisi, yeni türeyen ıslahatçı hukukçuların da etkisiyle, bireyleri hukuk özneleri olarak niteleyerek ve onları genel bir damgalama teorisinin içinde cezalandırmak. Üçüncüsü ise, bireylere (*naif anlamda insan haklarına uygun*) vicdani bir azap çektirerek bedenleri terbiye etmek[18]. Kant'ın çağında bu üç cezalandırma tarzı birbiriyle çatışıyordu ve Kant etiği bu çatışkıların üzerine kuruludur. Kuçuradi'nin çağında ise, bu üç cezalandırma tarzından sonuncusu (yani insan haklarına uygun vicdani azap çektirerek bedenleri terbiye etme tarzı) diğer iki tarza galip gelmeyi başarmıştır ve bu galibiyet Kuçuradi etiğinin Kant etiğinden farkı ve üstünlüğü olarak kendini açığa vurmuştur. Kant etiği ile Kuçuradi etiği arasında sadece *cezalandırmanın derecesi* yönünden bir fark vardır ve bu konuda Kuçuradi, Kant'tan daha yeteneklidir: Nitekim, Jean Valjean, malını çaldığı papaza tokat atmış, onun acı çekmesini seyretmiş ve bu acının anısı onu erdemli bir Hıristiyan yapmaya yetmiştir. Erdemli papaz, erdemsiz Jean Valjean'ı polise teslim etmeyerek[19] onu *cezalandırılmaktan kurtarmıyor.* Onu bir Hıristiyan, bir erdemli etik kişi yaparak *başka bir şekilde cezalandırıyor.* Jean Valjean, klasik epistemenin izin verdiği klasik çağın iktidarının fiziksel azap çektirme usülüne uygun cezalandırılmaktan kurtuluyor; ama bu sefer de modern epistemenin izin verdiği modern çağın egemen iktidarının "ruhsal cezalandırmasına" maruz kalıyor. "Resmolmakta olan hiç kuşkusuz, mahkûmların insanlığına karşı yeni bir saygıdan çok, daha becerikli ve daha incelmiş bir adalete, toplumsal bünyeyi daha sıkı bir şekilde kuşatan bir cezalandırmaya doğru olan eğilimdir."[20] "Daha az cezalandırmak değil de, daha iyi cezalandırmak; belki yumuşamış bir sertlikle cezalandırmak; ama bunu daha fazla evrensellik ve gereklilik içinde ceza vermek için yapmak; cezalandırma yetkisini toplumsal bünyenin daha derin noktalarına ulaştırmak..."[21] için yapmak...

Her şey bizleri daha "ekonomik" kapatmak içindir ve felsefi antropoloji geleneği, bütün bu kapatılma pratiklerini neredeyse tek bir düğümde toplamakta ve kendi boynuna dolamaktadır. İnsani bilimlerin en kapatılma fetişisti olan felsefi antropolojinin bizleri sadece şu tuhaf "insanat"ın içine kapatmakla yetineceğini düşünmek saflık olurdu. Kapatılma deneyimleri, *İnsan Felsefesi*[22] kitabından dışarı taşıyor:

"İnsan (*birinci kapatılma*), birisine aşık olduğunda (*ikinci kapatılma*) ya da birisinin kendisini sevdiğini farkettiğinde (*üçüncü kapatılma*), artık sıradan olmadığını, hiç değilse bir tek kişinin gözünde bir yeri olduğu duygusunu (*dördüncü kapatılma*) iliklerine kadar yaşar ve sessizce haykırır: Ben varım (*beşinci kapatılma*), yaşıyorum ve hayatı seviyorum."[23]

Birisine aşık olmamızı insanlaşmamız için öneren yazar, bizim sadece insa-

18. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu.*
19. Ioanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, Üçüncü Baskı (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997), 23.
20. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 131-132.
21. a.g.e. 137.
22. Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi*
23. a.g.e. 444.

nın değerinin içine kapatılmamızla yetinmiyor. "İnsan" adlı tek kişilik hapishanenin yanında, bir de "aşk" adlı hapishanenin içine kapatılıyoruz: "Kendisini dünyaya bağlayan tek bir bağın, kendisine uzanan bir genç kızın elinin varolması ve bunun bilincine varmak bile bir insanı herşeyin iyi olduğu yargısına götürebilir."[24]

Bence aşkta, yani kadının erkeği ya da kadınsı erkeğin kadını ayartmasında, kölenin efendiyi ayartması türünde bir tuzak işler. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde çizdiği tablo bunu gösterir. Hınç duygusu ahlakına göre yaşayan köleler, Pagan Roma'yı savaşarak hiçbir zaman yenemeyeceklerinden, Roma'yı ayak oyunlarıyla, hileyle, ilüzyonla ayartmış ve ancak böyle Yahudi-Hıristiyan yapmayı başarmışlardır[25]. Reaktif güç, aktif gücü, yapabildiği şeyden ayırarak başarılı olmuştur. Reaktif güç, aktif güçten daha üstün olduğu için değil, bunun vasıtasıyla değil, aktif gücü aktifliğinden ayak oyunlarıyla, hileyle koparark, farklılığını inkâr ettirerek, onu yeni bir anlamda reaktif güce dönüştürerek zafer kazanmıştır[26].

"Aşk" adlı kapatılmanın tuzağına düşen kişi, 3. yüzyılda kendi eliyle yahudi-hıristiyan dinini kabul eden Pagan Roma'nın trajedisini yaşar: "Kadın, güçlüleri zayıflatır -onları büyülemeyi başardığı zaman egemenlik kurar... Kadın, her zaman *yozlaşmanın* temsilcilerinin, papazların suçortağı olmuş ve "güçlülerin", erkeklerin karşısına çıkmıştır."[27]. der Nietzsche. "Bu arada meselenin iş boyutunu merak edenlere ifade edelim: iki marka bir araya gelince daha değerli olan marka daha az değerli olan markayı yukarı doğru çekerken; nispeten daha az değerli olan marka, marka değeri daha fazla olan markayı aşağı doğru çeker. (Marka değeri çok çok daha yüksek olan Fazıl Say ile marka değeri çok çok daha düşük olan Hande Ataizi birbirlerine aşık olduklarında, acaba Fazıl Say kendi marka değerinin aşağıya çekilmesini) bu bedeli ödemeyi niye kabul eder? Çok basit: karşılığında öyle bir bedel alır ki, bu karara fazlasıyla değer...".[28]

Güçlüleri, Pagan Roma'yı, Lou Andreas Salomé'yle arasında 20 yaş olan Nietzsche'yi ya da Fazıl Say'ı büyüleyen şey, yozlaşmanın mantığı olan nihilizmin bir görünümüdür: Yani simülasyon evrenidir. Süs ve makyaj yoluyla yaratılan bir illüzyondur. Felsefi antropolog Muttalip Özcan, "bize uzanan bir genç kızın elinin varolmasının bilincine varmamızın bizi insanlaştırma olanağı yarattığından" söz ediyor. Aşk, insanlaşmamızın, insanın değerinin içine kapatılmamızın, avcı değerimizi yitirmemizin, evcilleşerek av olmamızın olanağını yaratıyor. Aşık olarak insanlaşıyoruz ve Yunan tragedyasını -felsefeyi- bir şekilde yaşatan Pagan Roma gibi, kendi elimizle Yahudi-Hıristiyan oluyoruz. Yahudi-Hıristiyan nihilizminin, bize uzanan bir genç kızın elinin, Hande Ataizi'nin, tazeliği ve dişiliğiyle Nietzsche'yi ayartan Lou Salomé'nin asıl istediği: "Benim asıl istediğim seni sevmek, sana bağlı olmak, hatta senin hoşuna gitmek değil: Benim bütün istediğim seni baştan çıkarmak -senin de beni sevmeni ya da benim senden hoşlanmamı sağlamanı istemiyorum: Asıl istediğim, baştan çıkman".[29]

---

24. a.g.e. 451.
25. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev: Ahmet İnam (İstanbul, Say yayınları, 2003), 59-60.
26. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson (Columbia UNiversity Pres, 1983), 64.
27. Nietzsche'den aktaran, Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çev: Mukadder Yakupoğlu (Kabalcı Yayınları, haziran 1999), 311.
28. Ali Saydam, *Akşam*, 13 Ocak 2007.
29. Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev: Ayşegül Sönmezay, İkinci Basım (Ayrıntı Yayınları, 2005) 106.

Ayartılmak, insanlaşmak *ve* aşık olmak *tuzakları Nietzsche'nin karşısına çıktığında, "Lou macerası Nietzsche'nin Bengidönüş vahyinin sonuçlarını çıkaracağı sırada bir sınama oluyor. Nietzsche son metamorfoza girerken, Lou'yla karşılaşıyor ve Lou onda bir engelin oluşmasına neden oluyor: Ben'inin son dirilişi olarak erkeklik gururu - Lou bir tuzaktır: Bu anlamda Lou, Nietzsche'nin sahip olma gereksinmesini - artık hiçbir zaman rastlayamayacağı bir kadın mürit görünümü altında tahrik ediyor."*[30] *Dostu Overbeck'e "Bu pisliği (*Lou'yu*) altına dönüştüremezsem mahvoldum demektir."*[31] *diye yazan Nietzsche,* Böyle Buyurdu Zerdüşt*'le birlikte, Lou Salomé adlı "pisliği" altına dönüştürerek ondan kurtuluyor. (Bu dönüştürmenin* deliliğin mantığı olan simülakrumun *bir başarısı olduğunu, yani Zerdüşt'ün,* Lou'ya aşık olan Nietzsche'nin simülakrı *olduğunu düşünüyorum: Zerdüştleşen Nietzsche, eski orijinal Nietzsche'nin, zaafları olan ve aşk tuzağına düşen Nietzsche'nin yerini alıyor.) Pekiyi, siz Zerdüşt'ün bir kadına aşık olabileceğini (kendisine uzanan bir kadının elinin varlığının farkına vararak" insanlaşabileceğini) düşünebiliyor musunuz? "Ben insan değilim, dinamitim!" diyen Nietzsche, Kuçuradi'nin* Nietzsche ve İnsan *kitabına kapatılamıyor, dışarı taşıyor. Zerdüşt, aşka zaafı olan Nietzsche'ye kapatılamıyor, onu öldürüp onun yerini alıyor. Üstinsan, zaafları olan (mesela bir an için de olsa yüksekten ya da bengidönüşten korkan, iyileşmek için hayvanlarının yardımına ihtiyacı olan, yaşlı falcının günaha son çağrısına bir an için kanan) Zerdüşt'e kapatılamıyor. Zerdüşt, Üstinsan'a doğru batıyor. Ve Dionyzos, gülmesini bilmedikleri için, bütün bunların yerini alıyor.*

"Nihilizmden bütün değerlerimizi yeniden değerlendirmeksizin kaçma girişimleri, tam tersi bir sonuç yaratıyor, meseleyi daha da krize sokuyor."[32] Yozlaşmanın ilkelerini nihilizm belirliyor. İnsan hakları retoriği, kapatılma pratiklerini kurumsallaştırdığı için, şimdiye kadarki değerler değişmeden aynen korunmuş oluyor. Kapatılmakta ısrar etmek, şimdiye kadarki değerleri koruyarak devam ettiriyor. Nietzsche, nihilizmi altetmenin yolunun onu bütünüyle yaşayıp sınamaktan geçtiğini söylüyor.[33]. İnsan hakları retoriği nihilizmden kaçarak yozlaşmanın etkisini arttırmış oluyor. Yozlaşmanın ilkelerini koyan nihilizmin modernlikten sonraki tarihini yaşadığımız bu simülasyon evreninde, kudretini anlamsızlığın cezbediciliğinden alan egemen iktidar, anlamla uğraşan entelektüelin varlığına (mesela Kuçuradi etiğinin varlığına bile) tahammül edemiyor. Çünkü "anlam"la uğraşan insan hakları retoriği, "anlamsızlık" çağının egemen iktidarının hiçbir işine yaramıyor. Anlamsızlıktan, "insanın yüzünün silinmesi"nden şikâyet ettiği için, Kuçuradi etiğinin bir kurum olarak öldüğünü, onu yaşatmaya çalışan gayretkeş çabalarınsa, iş işten geçtikten sonra Kant etiğine by-pass yapmaktan başka bir şey olmadığını söyleyeceğim. "Kalın kitap okumaktan sıkılyorum. Şöyle bir sistem olsa; kalın kitapların özetlerini anlatan kitaplar yazılsa. Böylece o kitabın filminin yapılmasını beklemekten kurtulurum."[34] diyen Helin Avşar, anlamsızlığın cezbediciliğini, Anlam'a by-pass yapan nafile çabaların yüzüne çarpıyor. Yozlaşmanın mantığını koyan nihilizm, anlama karşı anlamsızlığın tarafını tutuyor. Anlamsızlığa anlamla sal-

30. Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, 294.
31. Mario Leis, *Nietzsche'nin Kadınları*, çev: Pınar Ceyhan (Gendaş Kültür, Ağustos 2005), 92.
32. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, fragman 28.
33. a.g.e. 3.
34. "Kalın Kitap Beni Sıkar", *Hürriyet Kelebek*, 2 Mart 2007.

dıranı anlamsızlıkla öldürüyor. Yozlaşmanın ilkelerini koyan nihilizme eski arkaik ve kullanışsız anlamlarla saldırmanın anlamsızlığı ve yozlaşmayı önlemek şöyle dursun, onları daha da arttırdığını düşünüyorum. Nietzsche'nin "Yozlaşmaya karşı (*anlamla*) savaşmakla, yozlaşmadan kendilerini kurtarabileceklerini düşünen filozofların ve ahlakçıların kendilerini kandırma biçiminin, bu araç ve kurtuluş yolu olarak seçtikleri şeyin yine bir yozlaşma ifadesi olduğunu, yozlaşmanın ifadesini değiştirdiklerini, kendisini ortadan kaldırmadıkları"[35] fikrini önemsiyorum. Anlamsızlığın cezbediciliğinin tarafını tutan ve yozlaşmanın ilkelerini belirleyen nihilist egemen iktidarın simülasyon evrenine karşı mücadele biçiminin, egemen iktidarı yine kendi silahı olan simülakrumla -anlamsızlıkla, akılsızlıkla, sezgi insanı olmakla- vurmaktan geçtiğine inanıyorum. Nietzsche'nin, yozlaşmayla mücadelede kendi zaaflarını aşmak için, kendisinden *bir Nietzsche simülakrumu olan Zerdüşt*'ü yarattığını; ne ki, bir aşamadan sonra Zerdüşt'ün de yozlaşmaya karşı mücadelede yetersiz kaldığını, ve Üstinsan'ın ve Dionyzos'un birer Zerdüşt simülakrları olarak egemen iktidarın suratına çarptırıldığını düşünüyorum.

Nihlist egemen iktidar, öznelerini denetim altında tutma biçimi olarak, özcülüğü ya da kimlikleri ya da anlamların milliyetçiliğini değil, simülasyonu kullanıyor. "En büyük dünya probleminin ayrımcılık olduğunu ve nedeninin de her varolanı belli bir özle konumlandırmaya çalışan yaklaşım olan özcülük olduğunu söyleyen ve her özneye özcü olup olmadığını tartmasını tavsiye eden"[36] Betül Çotuksöken yanılıyor olabilir. Özcülük, klasik baskı kuramlarına dayanıyor. Bugünün nihilist egemen iktidarı, modern kapatılma deneyimlerinin de mirasçısı olarak, öznelerini yönetmek için özcülüğe ihtiyaç duymuyor: "İktidar, hareketsiz bir baskı değil, daha çok yaşamın tüm yönlerini kapsayan güçlerin birbirleriyle süren mücadelesidir. Özün mevcut olmayışı, özsel koşuldur. İktidarın hiçbir özü yoktur: O, bir eşya ya da birisinin sahip olduğu bir kuvvet değildir. Onun yeri bir "yer-olmayan"dır. Yalnızca belirli güçler arasındaki bir ilişkidir. İktidarın yeri, bir *yer* değildir. Onun yeri, bir "yer-olmayan"dır. Çünkü iktidar, değişken ve kararsızdır."[37]. Bir kere, özcülük gibi birşeyin varolup olmadığından bile şüpheliyim. "Öz" diye birşey, "değer" diye birşey, "aydınlanma" diye birşey, "insanın değeri" diye birşey, "aşk" diye birşey sahiden var mıydı? "Avrupa Birliği'nden Avrupa'nın felsefi temellerinin farkına varmasını ve ayrımcılık yapmamasını ve cultura animi'nin Avrupa'sının farkına varmasını"[38] dileyen Çotuksöken'in dediği gibi gerçekten "cultura anime'nin Avrupa"sı diye birşey var mı? Fehmi Baykan, "Aydınlanma denilenin tamamen bir efsane olduğunu; gerçekte böyle bir olayın vuku bulmadığını, bunun Aydınlanmaya inanan entelektüellerin zihninde sadece bir ilüzyon olduğunu"[39] belirtiyor. Klossowski de, "insan ya da özne diye birşeyin hiçbir zaman olmadığını; öznenin, içinde güçlerin birbirleriyle mücadele ettiği bir rastlantı yeri olduğunu" söylüyor[40]. Nietzsche ise, *Ahlakın Soykütüğü*nde özne lafını kullanacağı zaman ona küfrediyor, "piç kurusu özne" diyor.

---

35. Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev: Hüseyin Kaytan (Akyüz Yayınları, 1991), 17.
36. *Betül Çotuksöken, "En önemli dünya sorunu bana göre ayrımcılıktır."* Adam Sanat no: 212 (Eylül:2003).
37. Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 137-139.
38. *Betül Çotuksöken, AB, Avrupa'nın felsefi temellerinin farkında mı?* Radikal, 22 Aralık 2006 Cuma.
39. Fehmi Baykan, *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar* (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 278.
40. Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, 84.

Anlamsızlığın egemen olduğu bir çağda, anlamı, cultura anime'yi, aklı, insanın değerini, etiği ve özneyi yaşatmanın tek yolunun şiddet kullanmaktan geçtiğini düşünüyorum. Bütünüyle tüketim toplumu tarafından kuşatılan Sovyetler Birliği, üretim toplumunu yaşatmak için sürekli kendi öznelerine karşı proletarya diktatörlüğü (ya da sonradan sovyet-insanı) şeklinde şiddet kullanıyor; şiddeti kullanmaktan vazgeçtiğinde ise, dağılıyor. Takeshi Kitano'nun ya da Kim-ki Duk'un aşk filmlerinde kahramanlar, aşkı yaşatmak için sürekli birbirlerine ve kendilerine karşı şiddet kullanıyorlar, dillerini makasla kesiyorlar. Sonunda hiçbir zaman aşkı yaşayamıyorlar, ölüyorlar. Kuçuradi etiği de, insanlaşmamızı ve özgürleşmemizi ancak ve ancak üzerimizde şiddet kullanarak başarabiliyor. *Sefiller* romanındaki Jean Valjean, polisten kurtuluyor; ama bu sefer de Hıristiyan oluyor. Başka bir biçimde cezalandırılıyor. Yozlaşmanın mantığını koyan nihilist egemen iktidar, özcülüğü, cultura animi'yi, aklı, insanın değerini, etiği değil; simülasyonu, anlamsızlığı ve kadınların baştançıkarıcılığını yüceltiyor. Özcülüğün; Tanrının ve insanın ölümleriyle birlikte değerden düştüğünü; ama kendisi değerden düşerken, kendi anti-tezi olan görünüşçülüğü de değerden düşürdüğünü; meydanın bütünüyle bu simülakrumlar cehennemine kaldığını belirtmek isterim.

"Asıl sorun Özcülük-Görünüşçülük ya da Model-Kopya arasındaki farkta değil. Bu fark bütünüyle temsile ait bir dünyanın içinde işliyor. Tersine, *Putların Alacakaranlığı*'nda olduğu gibi, özcülüğü de görünüşçülüğü de içine alacak şekilde bütünüyle bu temsil dünyasının yıkıcılığını üstlenmek gerekiyor."[41] diyen Deleuze'ün hatırlattığı gibi, yozlaşmanın mantığını koyan nihilist egemen iktidarın yücelttiği simülasyon evrenine karşı mücadele biçimi, deliliğin mantığını koyan simülakrumdan geçiyor olabilir. O halde, Brian Massumi gibi, simülakrumun iki modu olduğunu söyleyebiliriz[42]: Egemen iktidarın, öznelerini bu yolla denetim altında tuttuğu simülasyon evrenine ait simülakrlar, bir. Ve iki, bu yolla bütün toplumsal grupların (ailenin, ekonomonin, dilin, oyunun) dışında yaşayan deliliğe ait simülakrlar... Bunlardan birincisi, "Gerçek ya da hakikate özgü perspektifle bir ilişkinin kalmadığını gösteren bu farklı bir uzama geçiş olayıyla birlikte, tüm gönderen sistemlerinin tasfiye edildiği bir simülasyon çağına girildiğini" söyleyen Baudrillard'ın, ikincisi ise Deleuze'ün, Klossowski'nin ve Foucault'nun (ve bir kaç kişinin daha) ilgi alanına giriyorlar. "Baudrillard'a göre simülakr, amaçsız ve rastlantısalken, Deleuze'de ve Guattari'de simülakr, bir amaca, bir işleve sahiptir: Daha yüksek hedeflere sıçramak için bir bütünlük sağlamak amacına."[43]. Deliliğin, Kaosun ve Çokluğun olanaklarını çoğalttıkları zaman simülakrlar, Batı Metafiziğini kuran ikiliklerin altını oyuyorlar. Simülakrum, özcülük ve görünüşçülük dikotomisini değerden düşürüyor. Simülakrum, (özcülüğün değereden düştüğü bir dünyada) özlerin ve modellerin ya da ideaların sunduğu gerçeklikten daha gerçek ("realer than real") gerçekler yaratarak, özcülüğü değerden düşüren dünyayı değerden düşürüyor.

Helin Avşar, kalın kitaplardan -anlamı olan her şeyden- sıkıldığını; kalın kitapların özetini anlatan ince kitapların yazılmasının ya da bir an önce filmlerinin çekil-

41. Gilles Deleuze, *Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale (New York, Columbia University Pres, 1990), 262.
42. Brian Massumi, *Realer Than Real: The Simulacrum According to Deleuze and Guattari*, www.brianmassumi.com/textes/Realer%20Than%20REAL.pdf
43. Evren Erlevent, *Simulacrum Surfaced*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Ankara, Bilkent Üniversitesi, Haziran 2004), 30.

mesinin gerektiğini söylerken; burada, özet halindeki ince kitaplar ya da uyarlanmış filmler, sıkıcı kalın kitapların simülakrları oluyorlar. Kalın kitap simülakrumları olan ince özet kitaplar ve filmler... Helin Avşar'ın yücelttiği yozlaşmayı altetmek için, kalın kitaplardan yana, etikten yana, insan haklarından, insanın değerinden, değer felsefesinden yana, tek kelimeyle anlamdan yana tavır takınmak kadar "iş işten geçtikten sonra yapılmış" yanlış bir şey olamaz. Baudrillard'ın içinden çıkış olmayan karamsar simülasyon evrenini yine kendi silahı olan simülakrumla vurmak gerekiyor, ki bu silah aslında deliliğe aitti. Baudrillard ise, egemen iktidarın, deliliğin simülakrını yaratarak deliliği altettiğini söylüyordu. Bense, Brian Massumi ve Evren Erlevent gibi (ve daha başkaları gibi), "Şeyler bir noktada içinden çıkılmaz bir hal alıyorlar. Çünkü radikalliğin bu etkin nihilizmine sistem nötralize edici bir nihilizmle karşılık veriyor. Sistem de nihilist; çünkü kendisini yadsıyanlar da dahil olmak üzere herkesi umursamaz ve aldırmaz bir tavır içine sokabiliyor." diyen[44] Baudrillard'a rağmen, simülakrumun yozlaşmayı altetmede ve nihilizmi kendi içimizde bütünüyle yaşayıp onu geride bırakmada altın değerinde bir önemi olduğuna inanıyorum. Delilik aracılığıyla öyle güçlü simülakrlar yaratmak gerekiyor ki, egemen iktidar bunların yanına bile yaklaşamasın ve simüle edemesin. Sıkıcı kalın kitapların, arkaik Kuçuradi etiğinin, anlamsız olana aşırı anlam yükleyerek pornoya kayan beyhude -izm'lerin bile öyle güçlü simülakrlarını yaratmak (bunları değerden düşürüp bunların yerini almak) gerekiyor ki, sürü insanları bunların yanına bile yaklaşamasınlar, dokunduklarında elleri yansın, asla nesne edinemesinler, ayak oyunlarıyla ve hileyle baştan çıkarmaya çalışamasmlar.

Yozlaşmanın mantığı olan nihilizmi aşmanın tek yolu onu bütünüyle yaşamaktan geçiyor. Bu da deliliğin mantığı olan simülakrumla, deliliği taklit ederek ya da fiilen delirerek başarılabiliyor. Yozlaşmayla, dekadansla mücadele ederken, nihilizmle cebelleşirken, belki de bir dekadan ve bir deli olmayı, her yerden dışlanmayı, tutunamamayı, bir "disconnectus erectus" olmayı göze almak gerekiyor. İnsan hakları retoriğinin temel yanılgısı burada başlıyor. Kuçuradi, veba metaforuyla simgelediği yozlaşmayı iyileştirmeye, yıkıcı etkilerini bir nebze olsun azaltmaya çalışarak[45] yozlaşmayı ve vebayı arttırıyor. Önlemeye çalıştığı yozlaşmanın, (deliliği, çokluğu ve kaosu insanın değerinin içine kapattığı için) katlanmasına vesile oluyor. Yozlaşmanın mantığı olan nihilizmi altetmenin yolu, onu bütünüyle yaşamaktan, vebadan kaçmamaktan, vebaya yakalanıp, onun dehşet verici acısını bütünüyle kendi içinde sınamaktan, - vebayı herkese bulaştırıp - herkesin bu sınama fırsatından geçmesini sağlamaktan geçiyor.

Deliliğin mantığı olan simülakrumu, yozlaşmanın mantığı olan nihilizmi aşmada kullanan Antonin Artaud, Kuçuradi'nin vebayı iyi etmeye çalışan etik kişisi Dr. Rieux'sü gibi erdemli kişilere karşı, ortaçağda veba salgınlarından sağ kurtulan delilerin delilik deneyimlerini[46] kullanmayı öneriyor. Egemen iktidar ise, ısrarla vebayı (yani yozlaşmayı), Avrupa'nın (yani akıllı-etik kişilerin) özünde olmayan, Avrupa tininin üretmeyeceği dış kaynaklı felaketler olarak görüyor. Avrupa tini, veba hastalığını "Barbar Doğu"nun kıtaya taşıdığına kanaat getirdiğinden, "veba

---

44. Jean Baudrillard, Simülakrlar ve Simülasyon, çev: Oğuz Adanır (Doğu Batı yayınları, 2003), 232.
45. İoanna Kuçuradi, "Bir Durum Karşısında Eylem", *Etik* içinde (Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1999).
46. Antonin Artaud, *Tiyatro ve İkizi*, çev: Bahadır Gülmez (İstanbul, YKY,1993), 16-22.

dış kaynaklı olduğuna göre, içerde korunursak bize birşey olmaz diye düşünen" soylular kendilerini şatolarına kapatıyorlar; dışarıya da askerlerini koyuyorlar; fakat veba hastalığı şatoların kapılarında bekleyen askerlere hiçbir şey yapmazken, ilk önce şatonun içindeki soyluları öldürüyor. Artaud'nun örnekleri gayet tipiktir: 1720'de, Doğu'dan gelen *Grand Saint Antoin* gemisi Marsilya'ya veba bulaştıracağı korkusuyla, top atışına tutularak kente sokulmuyor. Buna rağmen ertesi günlerde Marsilya'da çok büyük bir veba salgını başlıyor. "Çünkü veba oradaydı. Çok da azgın bir dönemindeydi. Ama yuvaları sınırlanabilmişti."

Veba salgınını, yozlaşmayı iyi etmeye çalışmak her defasında ters tepiyor; veba ve yozlaşma daha da derinleşerek geri dönüyorlar.Ve ne gariptir ki, vebayı (yozlaşmayı) iyi etmeye çalışan soylular salgında ilk önce ölürlerken, vebayı iyi etmeye çalışmayan, ondan korkmayarak onun üzerine giden, onunla birlikte yaşayan deliler, veba salgınından zarar görmeyerek çıkıyorlar. Artaud, vebadan "kaçacak yerde orda kalan ve rastlantıyla üst üste yığılmış cesetler altında kalmış, yarı yarıya ezilmiş, ölmek üzere, hatta ölmüş kadınlar karşısında cinsel bir zevk tatmaya çalışan iyileşmiş vebalılardaki yükselen erotik ateş itkisini" vebanın üstün bir illet olmasına bağlıyor. Veba, Artaud'ya göre, aynı tiyatro oyuncularında olduğu gibi, insanları kendilerinden geçirerek, normal zamanlarında asla yapmayayacakları şeyleri yapmaya kışkırtıyor, insanlara ilham veriyor, insanları delirtiyor. Artaud, bu deliliği, çökmekte olan ve intihar eden dünyamızda yeni değerler yaratmak için bir fırsat olarak görüyor. Belki de bu fırsatların en önemlisi, veba ortamının dili istikrarsızlaştırmasıdır. Vebanın yıkıcılığı şiddetlendikçe kurumlar çöküyor, dilin doğruluk iletici işlevi kesintiye uğruyor. Dil, doğalcılığından sıyrılıyor ve şeyleri temsil edemez hale geliyor. Veba ortamı, temsiliyetçi anlayışların değerden düşmelerini hızlandırıyor.

Vebadan, yozlaşmadan, salgından, dekadanstan, nihilizmden, krizden köşe bucak kaçacağına; gelmekte olan felaketi bastıracağına; aksine, onunla yüzleşen, ondan korkmayarak onun üzerine giden, onunla birlikte yaşayan insanlara bakalım. Bu insanlar (ya da insanımsılar), vebadan, yozlaşmadan, genel çürüme durumundan kaçmadıkları, onunla yüzleşme cesaretini gösterdikleri için, veba salgını onlara hiçbir şey yapmıyor. Onları öldürmeyen şey, onları daha güçlü kılıyor[47].

Vebayı ve nihilizmi kendi içinde bütünüyle yaşamayı seçmek, vebayı ve yozlaşmayı altetmede gerekli; ama yeterli olmuyor. Bütün delirenler nihilizmi altetmiş olmuyorlar. Hatta onların çok az bir kısmı, deliliğin mantığı olan simülakrum sayesinde nihilizmi aşmayı başarıyor. Ama bundan kurtulan da şeytan gibi güçlü oluyor. Burada, malum deneyimi yaşayanları iki moda ayırmama izin verin: Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Foucault, Deleuze, Klossowski, Bataille, Blanchot (ve birkaç kişi daha) *deliliği taklit ederlerken*; Nietzsche, Van Gogh, Artaud, Trakl, Hölderlin, Nerval (ve birkaç kişi daha) *fiilen deliriyorlar*.

Nietzsche'nin son dönem fragmanlarından birisini "Zayıflar nihilizmden paramparça olurlar. Daha güçlüler yıkılmayanı yıkarlar. En güçlüler, yeni değerler yaratırlar. Bu üç koşul, trajik çağı meydana getirir."[48] fragmanını hatırlayalım. Bu üç koşul, sırasıyla sürü insanına, özgür insana ve trajik insana karşılık geliyor. Yozlaşmanın mantığı olan nihilizm sürecinde, yozlaşmanın yıkıcı etkilerini iyi etmeye

47. Erkan Tüzün, "Finis Europae", Siyahi no: 6 (Kasım-Aralık 2005): 41.
48. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, 24.

çalışarak yozlaşmadan kaçan insan hakları retoriği, nihilizmden paramparça olarak çıkıyor. Bence, bir entelektüel olarak Kuçuradi bu gruba giriyor. Onlardan daha güçlü olan etkin nihilistler, Baudelaire, Foucault, Deleuze ve ötesindekiler, yukarıda söylediğim *deliliği taklit eden entelektüeller* grubuna giriyorlar ve vebaya kendi istemeleriyle yakalanıp, yozlaşmadan ve nihilizmden kaçmayıp, bunu fırsat olarak kullanıp, bütün bu patetik süreç içerisinde yıkılmayan değerleri yıkıyorlar. Hölderlin'den, Nerval'e, Nietzsche'ye ve ötesine dek en güçlüler, *yani fiilen delirenler*, yani vebaya yakalanıp da ondan sağ kurtulup ölümü öldürenler, yozlaşmanın mantığı olan nihilizmi kendi içlerinde bütünüyle yaşamış ve geride bırakmış oluyorlar. Bence, yozlaşmayı kesin olarak aşmanın (overcoming) en kesin yolunu, deliliği taklit etmedikleri, fiilen delirdikleri için bu üçüncü gruptakiler deneyimlemiş oluyorlar.

"Foucault'nun dünyasında özgürlüğe yer kalmadığını anlarız; çünkü kullandığı dil deliksiz bir ağ, hayatın hiçbir yerden sızmadığı, Weber'in bile tahayyül edemediği denli sımsıkı bir kafes oluşturmaktadır. Anlaşılmaz olan, günümüzde birçok entelektüelin neden bunlarla uğraşmak istediğidir. Modern hayatın baskı ve adaletsizliklerine direnmeye çalışmanın faydası yoktur; çünkü özgürlük düşlerimiz bile zincirlerimize yeni kilitler takmaktan başka bir işe yaramaz. Ne var ki bunun tümden yararsız olduğunu tümden anladık mı, hiç olmazsa rahatlayabiliriz."[49] diyen Marshall Berman ise, bu üç grubu birbirine karıştırarak, deliliğin ya da *deliliğinin edebiyatla taklidinin* mantığı olan simülakrumun değer koyucu niteliğini - tek kelimeyle, ekonomipolitiğini- gözardı etmiş oluyor. Berman'in malum kitabındaki temel perspektifinin, 19. yüzyılın modernistlerini, 20. yüzyılın modernistlerinin üzerine koymak ve 21. yüzyıl modernizmi için 19. yüzyıl modernizminin olanaklarını önermek şeklinde olduğunu görüyoruz. Berman, bu tercihinin nedenini, Marx, Kierkegaard, Whitman, İbsen, Stirner, Rimbaud, Strinberg, Dostoyevski gibi 19. yüzyıl modernistlerinin, umutsuzluk içinde dahi olsalar, yine de akıllarını kullanarak bu umutsuzluk durumundan çıkabildiklerine; ve 20. yüzyıl modernistlerinin aklı kötüleyerek, perspektiflerini köklü biçimde düzleştirdiklerine ve imgelem menzillerini daralttıklarına[50] dayandırdığı için, *delilikten kaçıyor*.

Rimbaud, Baudelaire, Nietzsche, Stirner, Strinberg ve Dostoyevski'nin kendi modernliklerini, tam da deliliği taklit etmelerine ya da fiilen delirmelerine borçlu olduklarını biliyoruz. Allain Megill, delilikten kaçışta, Marshall Berman'i yalnız bırakmıyor: Nietzsche'nin, Heidegger'in ve Foucault'nun özne-nesne ikiliğinden kurtulamadıklarını, kendileriyle okurları arasına mesafe koyduklarını, Derrida'nın ise "kriz" fikrini yapımbozuma uğratarak, özne-nesne ikiliğini altettiğini[51] savunuyor. Nietzsche'nin kendi özgün nihilizmini altetme süreci içerisinde özneleşme tuzağına bir an için de olsa yakalandığını biliyoruz. Fakat Nietzsche burada saplanıp kalmıyor. Önce, deliliği taklit ederek, özne Nietzsche'yi Zerdüşt simülakrumuyla aşıyor. Sonra, içinde özne kırıntıları beliren Zerdüşt'ü Üstinsan'a doğru, Dionyzos'a doğru batırarak (öldürerek, yaşlı falcının son günahına kanmayarak, kendine ve yüksek insanlara acımayarak), deliliği taklit edişini, fiilen delirerek çiçeklendiriyor.

---

49. Marshall Berman, *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*, çev: Ümit Altuğ, Bülent Peker (İstanbul, İletişim Yayınları, 19949, 40-41.
50. a.g.e. 23.
51. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan (Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 510.

Delilikten kaçış ve simülakrumdan ümidini kesiş, bütün bir entelektüeller kuşağını yozlaşmaya karşı silahsız bırakıyor: "Direnişi teorileştirmek için özcü olmayan bir dışarısı nosyonuna ihtiyacımız var. Foucault ve Deleuze, özcülüğün tuzağına düştüler." diyen[52] Saul Newman, Foucault'daki ve Deleuze'deki deliliği taklit edişin, dışarısı ile içerisi arasındaki sınırda, ama yalnızca bu sınırda, bu sınırda kaybolan öznenin kaybolma sürecinde işlediğini göremiyor. Oğuz Adanır'ın Baudrillard'ın *Foucault'yu Unutmak* kitabına yazdığı önsözde, "Foucault'nun bu kitabın ağırlığı altında ezilmiş, unufak edilmiş olduğu söylenebilir."[53] şeklindeki yorumunu da gayriciddi ve bilim dışı buluyorum. Keith Ansell-Pearson'ın da *Kusursuz Nihilist* kitabında, deliliğin mantığı olan simülakrumu ıskaladığını söyleyebiliriz. Pearson, Deleuze'ün "Yalnızca simülakrumun bengidönüşü vardır." görüşünün Nietzsche'yle çeliştiğini; Nietzsche'de kölelerin ve reaktif güçlerin de bengidönüşe tabi olduklarını[54] savunurken; kölelerin sayıca güçlülerden çok çok daha fazla ve çok çok daha iyi örgütlenmiş oldukları ve güçlülerin koydukları değerleri simüle ederek reaktifiye ettikleri için; sanki ezelden ebede kadar varolduklarını yanılsaması yarattıklarını düşünmüyor.

Delilikten kaçışta önemli bir uğrağı da, deliliğin akıl karşıtlığının sadece araçsallaşmış akıl için geçerli olduğu görüşü oluşturuyor. Aklın ve duyguların birarada kullanılmasının daha doğru bir ifade olacağı söyleniyor. Oysa Nietzsche, "Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine" başlıklı metninde, akıl insanı ile sezgi insanı arasında kesin bir ayrıma gidiyor ve sezgi insanının, eylemlerini gerekçelendirmediğini; onun en basit günlük eylemlerinin bile bir sanat eseri olduğunu; varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için akıl gibi uydurulmuş bir yalana ihtiyacı olan akıl insanının aksine; sezgi insanının, varoluşun acımasız nedensizliğini doğrudan yaşayabilecek kadar güçlü olduğunu belirtiyor[55].

Kadir Çüçen için de, Heidegger yorumu sırasında, delilikten kaçtığını söyleyebiliriz. Kadir Çüçen, "Heidegger'in yaptığı felsefeyi felsefi antropolojiden ayırarak" son derece yerinde bir tespitte bulunduğu halde, "Dasein'ın ontolojik serimlenmesiyle açığa çıkan Varlığın aydınlığının yeni felsefi antropolojilere bir başlangıç ve temel olabileceği"[56] yorumuyla kendi bulunduğu yerin altını oyuyor; Heidegger'i delilikten kaçırıp insan felsefecilerine teslim ediyor.

Pekiyi, Adorno'nun *Minima Moralia* kitabındaki Nietzsche yorumundan hareketle, Adorno'nun da delilikten kaçtığını iddia edebilir miyiz? Bence bunun tam tersi doğru. Evet, Adorno, "İstisnasız bütün dişil kişilikler konformisttir. Nietzsche'nin herşeyi inceden inceye tarayan eleştirisinin bu noktadan öteye geçememesi, her zaman o kadar derin bir kuşkuyla karşıladığı Hıristiyanlığın dişil doğa imgesini hiç eleştirmeden devralması, sonunda düşüncesini de burjuva toplumunun emrine sokmuştur. Kadınlardan söz ederken "Dişi" demek gafletine düşmüştü o da."[57] diyor; ama bence burada Adorno (kendisini kadın düşmanlığı olarak dışa-

52. Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 35.
53. Jean Baudrillard, *Foucault'yu Unutmak*, çev: Oğuz Adanır (İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Mart 1998).
54. Keith-Ansell Pearson, *Kusursuz Nihilist*, çev: Cem Soydemir (Ayrıntı Yayınları, 1998), 149.
55. Friedrich Nietzsche, "Ahlakdışı Manada Hakikat Ve Yalan Üzerine", *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz* içinde, çev: Gürsel Aytaç (İstanbul, Say Yayınları, 2003), 116.
56. A.Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, İkinci Baskı (Bursa, Asa Yayıncılık, 2000), 102-103.
57. Theodor W. Adorno, *Minime Moralia*, çev: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Üçüncü baskı (Metis Yayınları, Kasım 2002), 98.

vuran) delilikten kaçmıyor. Delilik belki de konjonktürel olarak Adorno'dan kaçıyor...

Yozlaşmaya mantığını veren nihilist egemen iktidar, simülakrum silahını deliliğe karşı kullanarak deliliği güçten düşürebiliyor. Ya da gelişen tıp teknolojisinden yararlanarak deliliği bütünüyle akıl hastalığına indirgeyip çok gelişmiş ilaç ve tedavi yöntemleriyle ıslah edebiliyor. Bütün bunlar biraraya gelince, Foucault'nun bundan kırk yıl önce sezdiği (deliliğin günün birinde yeryüzünden silinebileceği)[58] kehaneti yavaş yavaş gerçek oluyor. Theodor Adorno, bence daha o zamanlarda kendini böyle bir konjonktürün tam ortasında buluyor. Delilik yeryüzünden yavaş yavaş silindiği için, Nietzsche'nin kadınlara dair her gün haklı çıkan düşüncesi "gaflet" olarak görülüyor Adorno tarafından. Yozlaşmanın ilkelerini belirleyen nihilist egemen iktidar, deliliğin konjonktürel olarak yeryüzünden silinmesi işleminde Baudrillard'la birlikte son aşamaya ulaşıyor. Baudrillard, deliliğin mantığı olan simülakrumu reddederken ne delilik ondan kaçıyor ne de Baudrillard delilikten kaçıyor. Delilik, günümüzde belki de bütünüyle silinmiş olduğu için, onu reddederken ona referans bile yapılamıyor.

Önce "mevcut olan"a değil, "olması gereken"e bakıp, sonra da "olması gerekeni "mevcut olan"a uygulayan insan hakları retoriği, "olması gereken" kutbunun, simülasyon evreni tarafından yok edilmesi karşısında, son bir gayretle öznelerinin ellerini çözüp onları (Platonik) mağaradan dışarı çıkarmayı başarıyor; ama dışarıdaki simülasyon evreni, herşeyi (bu arada güneşi de) yok ettiği için, özneler sadece mağaradaki karanlıktan (yozlaşmadan), dışarıdaki karanlığa (başka bir yozlaşmaya) geçmiş oluyorlar. İnsan hakları eğitiminin yozlaşma karşısındaki gücü işte bu kadardır. Yozlaşmaya karşı sadece bengidönüşe sahip simülakrum silahıyla karşı koyulabilir. Yozlaşmanın mantığı olan nihilist simülasyon evrenine karşı, deliliğin mantığı olan simülakrum, bu diferansiyel-farklılaştırıcı eleman, anlamsızlığın baştançıkarıcılığını yücelten nihilist egemen iktidarı, doğru zamanda ve doğru yerde politize edildiği takdirde, kendi silahıyla vurur. Nietzsche'nin fiilen delirdiği 1889 kışında, *Nietzsche simülakrumu olan Zerdüşt simülakrumu olan Üstinsan simülakrumu olan Anti-Hıristos simülakrumu olan Dionyzos simülakrumu*, tüm Avrupa hanedanlarına savaş açar. Deliliğin mantığı olan simülakrum, Nietzsche'nin fiilen delirmesiyle birlikte, egemen iktidara karşı saldırıya geçer. Deli Nietzsche, bütün istisnaları bir araya getirmek üzre Avrupa çapında bir "Yaşam Yandaşları Partisi" kurmaya kalkar: Büyük politikayı oluşturacak kadar güçlü bir yaşam yandaşları partisi yaratmak: büyük politikayı, fizyolojiyi bütün öteki sorunların efendisi yapmaktadır, -insanlığı bir bütün olarak eğitmeyi istemektedir. Irkların, tek tek kişilerin rütbesini belirleyen, onların gelecek- (...) yaşam teminatıdır. Bu teminatı büyük politika kendi içinde taşır ve yozlaşan, asalaklaşan her şeye hiç acımaksızın son verir."[59]. Egemen nihilist iktidar hep zafer kazanmaktadır; hatta yozlaşmayı kendisiyle mücadele edilecek bir şey olmaktan dahi çıkarabilme kudretini kendinde bulmaktadır; çünkü sürü insanları sayıca çok çok fazladırlar ve çok çok daha iyi örgütlenmişlerdir. Bence Nietzsche'nin en büyük başarısı burada yatıyor: Yani yozlaşmanın mantığı olan nihilizmin ağırlık merkezine vurmak... Sürü insanlarının teşkilatı olan ve yozlaşmanın ilkelerini belirleyen nihilist egemen iktidara karşı bir başka iktidarı -Avrupa çapında bir güçlüler partisini- çıkarmak...

---

58. Michel Foucault, "Delilik, eser yokluğu", *"Büyük Kapatılma", Seçme Yazılar 3* içinde.
59. *Friedrich Nietzsche, "Büyük Politika"*, Çev; Dürrin Tunç, Cogito no:25 (2001). 198.

Böylece, deliliğin politize edildiği takdirde bir kurucu güç olabileceğini görüyoruz. Ve bu kurucu gücün Nietzsche'den ibaret olmadığını, Hölderlin'in ve Sade'ın çağından katlanarak geldiğini ve Varlığı, Varlığın evi olan dilin dışına çıkararak Varlık-olmayan'a, felsefe-olmayan'a doğru farklılaştıran bir yaşama alanı yarattığını ve bu yaşam alanının bizzat modern edebiyat olduğunu görüyoruz: Klasik çağdan modern çağa geçişte, 19. yüzyılın eşiğinde, kelimeler temsillerle kesişmekten ve şeylerin bilgisini kendiliklerinden çerçevelemekten çıktıklarında, (dil) aşılmıştır. Temsilden kopan dil, bundan sonra ve günümüze kadar, artık yalnızca dağınık bir sistemin merkezinde varolmaktadır. Artık dil, kendi için, kendisinden başka bir şeyi işaret etmeyen bir yazma eylemi biçimidir. Modernliğe geçişle birlikte dil, kelimeleri ve şeyleri bir araya getiremeyecek kadar dağılmış ve birçok varoluş tarzı halinde ortaya çıkmıştır[60]. İşaret, işaret ettiği şeyi, stoacılardan rönesansa kadar benzerlik aracılığıyla, rönesanstan modernliğin eşiğine kadar temsil çözümlemesi aracışığıyla, modern çağda ise anlam verme aracılığıyla gösteriyor. Anlam vermek, yani gerçeği keşfe çıkmaktansa, gerçeği yaratmak... Hakikati istemenin hakikati yaratmak lehine geriye çekilmesi... Modern edebiyatın dil ile olan ilişkisini, deliliğin dil ile olan ilişkisini ve anarşizmin dil ile olan ilişkisini üstüste koyduğumuzda, üçünün de ekonominin, ailenin, oyunun ve dilin dışına taştıklarını görüyoruz: Hölderlin'den, Sade'dan, Baudelaire'den, Lautréamont'dan, Rimbaud'dan, Nerval'den, Strindberg'den, Dostoyevski'den, Mallarmé'den, Roussel'den, Trakl'dan, Celan'dan, René Char'dan, Eluard'dan, Artaud'dan, Genet'den bize kadar gelen modern edebiyat, deliliğin dilin dışında düşünebilmesinin topos'u oluyor. "Kendini bugün etik değerlerden sorumlu duyan yazardan, ayrıca günümüzde değerli yaşantı ve eylem olanaklarını göstermesi, kişiye yeniden yüzünü kazandırması; etik değerleri günümüzde yaşayan kişiler çizmesi beklenmektedir. İnsanlara yeniden yüzlerini kazandırmaya çalışan, ancak o, sanatçı olarak insana karşı sorumluluğunu taşımaktadır."[61] diyen Kuçuradi'nin aksine, edebiyat, kapatıldığı insanın içinden çıktığında, dilin dışına taştığında, yazarını öldürdüğünde, insanın değerini harcadığında ve bundan mutluluk duyduğunda klasiklikten çıkıp "modern" oluyor. Taşkıner Ketenci'nin "İnsanın evrene kattıkları görmezden gelindiğinde, insan doğasının yalnızca doğal şeylerden oluştuğu savunulduğunda bir insanın ölümüyle bir sineğin ölümü arasındaki biricik fark akacak kanın miktarı haline gelir. İşte Sade bu farkı göz ardı ederek "Sadizm"in mucidi haline gelir."[62] değerlendirmesi ise, Marquis de Sade'ın, baskıcı egemen iktidara karşı çıkmak için deliliği taklit ettiğini; deliliği taklit ettiği için heryerden dışlandığını; heryerden dışlandığı için cinsellikte sınır tanımadını gözardı ediyor. Modern edebiyat, Tanrının ve insanın öldükleri yerde başlıyor. Ve eğer sineklerin dili olsaydı, yani sinekler varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için "dil" yanılsamasını icat etmiş olsalardı, onlar da kendilerini evrenin merkezi olarak görürlerdi[63].

Yozlaşmanın işleyiş ilkelerini belirleyen nihilist egemen iktidara karşı deliliğin işleyişini sağlayan simülakrumun en büyük avantajı, varoluşun acımasız nedensiz-

60. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, 425.
61. İoanna Kuçuradi, "Silinen Yüzler Karşısında", *Çağın Olayları Arasında* içinde (Ankara, Ayraç Yayınları, 1997).
62. *Taşkıner Ketenci, "Marquis de Sade: insan doğa ilişkisinde insan doğasının doğal yanının savunusu", flsf no: 3 (2007, Bahar).*
63. "Sinek" metaforu için, bkz. Friedrich Nietzsche, *Ahlakdışı Manada Hakikat VeYyalanÜüzerine.*

liğine katlanmak için yanılsamalar yaratmaya -insanlaşmaya- ihtiyacının olmamasıdır. Simülakrum, egemen iktidarın sistemine dışından değil, içinden müdahele eder. Nihilizmi aşmak için, onu kendi içinde bütünüyle yaşama gereği bizi simülakruma götürür. Ortaçağda deliler veba salgını başladığında vebayı bile bile kendilerine bulaştırırlar, vebayı (yani nihilizmi, yani yozlaşmayı) bütünüyle kendi içlerinde yaşarlar. Fiilen varolan ekonominin, ailenin, dilin ve oyunun dışında yaşadıkları için de, vebadan çoğu kez iyileşerek çıkarlar. Modern edebiyat, bu geleneği devam ettirir. Nietzsche, bu geleneği devam ettirir. Bir dekadan olmayı göze alarak kendisine vebayı bulaştırır. Nihilizmi kendi içinde bütünüyle yaşarken, diferansiyel-farklılaştırıcı öge simülakrum sayesinde kendi zaaflarını ve vebayı aşar. Nietzsche, Dionyzos, Çarmıha gerilen, Zerdüşt, Üstinsan, bunlar birbirlerinin simülakrlarıdır[64]. Nietzsche, kendisini simülakrumla farklılaştırıp nihilizmi aşmak için o kadar fazla enerji harcar ki, her defasında sağlığı yeniden kötüleşir. Ama O, bu hastalığı olumlulukla onaylayarak, nihilizmi kendi içinde bütünüyle yaşamayı sürdürür. *Böyle Buyurdu Zerdüşt,* Deleuze'e göre, "tamamlanmamış bir romandır."[65]. Yozlaşmayı aşmak için nihilizmi kendi içinde yaşama sürecinde bir ara uğraktır. Simülakrum, bir anlamı belirlemez; zamanın parçalanması içinde belirmenin düzeninde yeralır: Öğlen ve ebedi tekerrür. Belki Yunan dini yalnızca simülakrları tanıyordu... Sofistler, Stoacılar, Epikürcüler, İskenderiye Kültürü ve Hıristiyanlık, simülakrumları gösterge olarak okumak istemişlerdir."[66]. Yani, bu dünyayı ikiliklerin penceresinden yorumlamaya kalkmışlardır. Oysa, simülakrum olarak "Dionyzos'un parçaladığı Apolloncu mayatülü ile, orijin'e, ideal'e, başlangıçtaki kaosa geri dönülmez. Dionyzos'un yaptığı da bir farklılaştırmadır. Apolloncu mayatülünü sanki iğneyle delerek ona yeni bir anlam vermektir".[67]

Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları* kitabında, Charlotte'a aşık olup deliren ve Charlotte'suzluktan kurtulan Heinrich, delirmeyi bir türlü başaramayan ve sonunda intihar eden hıristiyan Werther'in simülakrumudur. Simülakrumun kendisine işleyiş imkânını verdiği "Delilik, kendi aydmlanmışlığımızın zaaflarının farkına varmamızı öğreten Sokratik bir işlev takınarak kendimizle yüzleşmemizi sağlar."[68] Simülakrum sayesinde, deliliğin *Apolloncu taklit edilmesi* aşamasından *Dionyzosçu fiilen delirmek* aşamasına geçeriz. Ernst Behler'in dediği gibi, "Apollon Dionyzos tarafından absorbe edilir".[69]

Bu bağlamda, Gianni Vattimo'nun *Nietzsche'yi yorumlayan Heidegger'i yorumlayan Nietzsche*'yi düşünmesinin ardında da bir simülakrum tutkusu olabilir. Heidegger'de dil, Varlığın evi, koruyucusu ve hatırlatıcısı iken; Nietzsche'de dil, Varlığın bir aktif unutuluşunu mümkün kılacak kadar kendi ucuna götürülür. Bu Nietzscheci aktif unutuş sayesinde dil, Varlığın anlamını korumaz. Ve aktif unutuş bir efendi değeri olur[70]. *Nietzsche'yi yorumlayan Heidegger'i yorumlayan*

64. Michel Foucault, "Sonsuza Giden Dil". *Seçme Yazılar 6* içinde, çev: Işık Ergüden (Ayrıntı Yayınları, 2006), 144.
65. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton (New York, Columbia University Pres, 1994), 299.
66. Michel Foucault, a.g.e.
67. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*.
68. Charles E. Scott, "Heidegger, madness and well-being", *Heidegger Critical Assessments IV* içinde, Edited by Daniel w. Conway with Peter S. Graff (Routledge, 1988), 296.
69. Ernst Behler, "Nietzsche's Challenge to Romantic Humanism", *Nietzsche Critical Assessments I* içinde, Edited by Daniel W. Conway with Peter S. Graff (Routledge, 1988), 37.
70. Jacques Derrida, "The ends of man", *Margins of Philosophy* içinde, translated by Alan Bass (Hemel Hempstead: Harvester Wheat Sheaf, 1982), 135-136.

Nietzsche simülakrumu, *Varlığın simülakrumuna* açılır. Ve ayrıca, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki bir fesat birliği şeklinde belirttiği "Yeni-Enternasyonal" önerisini de bir *Enternasyonal simülakrumu* olarak okuyabiliriz. Blanchot'nun "komünizm olmayan komünizm" ifadesi de bir *komünizm simülakrumu* olabilir. Örnekleri çoğaltmak mümkün: Mesela, Derrida'nın Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'ni eleştirdiği yazısında[71] kendisini Foucault'nun bir çömezi ya da bir oğlu olarak niteledikten sonra, ustası ya da babası Foucault'ya tamamen ters şeyler söyleyerek bir çömez simülakrumu, bir oğul simülakrumu ve kendisinden Bir Foucault simülakrumu yarattığını söyleyebiliriz. Mesela, Nietzsche'nin fiilen delirdiği 1889 kışında Wagner'in dul karısı Cosima'ya "Ariadne seni seviyorum" diye seslenmesinde, Cosima'nın Nietzsche'den nefret etmesi gerçeğine karşı yaratılan "realer than real" bir *Cosima Wagner simülakrumu* olabilir. Öyleyse, "Ariadne eşittir Cosima ifadesi aslında buzdağının görünen kısmıdır ve ben, Nietzsche'nin böyle bir çağrışımla "Ariadne'nin kim olduğunu benden başka kim bilebilir" diye yazdığında, bundan büyük bir zevk duyduğunu sanmıyorum." diyen[72] Adrian Del Caro, simülakrumun alanını genişletiyor ve Ariadne'nin sadece Cosima Wagner simülakrı olmadığını, başka şeylerin de simülakrı olduğunu anlatmak istiyor. Fakat Mustafa Tüzel, "Also Spracht Zarathustra"yı "Zerdüşt buyurmaz"[73] gerekçesiyle "Böyle Söyledi Zerdüşt" adıyla çevirdiğinde; ikisi de Nietzsche simülakrları olan Zerdüşt'ü ve Dionyzos'u birbirine karıştırıyor. Zerdüşt, evet, öğretilerini gerekçelendirmeden buyurduğu, ve "Ben niçinleri üstüne soru sorulabilenlerden değilim." dediği için, zaafları olan bir varlıktır; Zerdüşt, bir Nietzsche simülakrı olarak Nietzsche'nin Lou Salomé krizini değerden düşürür; ama Zerdüşt yine de bir özne olarak, öteki öznelere "buyuran" birisi olarak kalır. Çünkü bu tarihte Nietzsche fiilen delirmemiştir; yalnızca deliliği taklit ediyordur. Nietzsche'nin fiilen delirdiği 1888-1889 dönemecinde ise, bir Zerdüşt simülakrumu olarak Dionyzos, Nietzsche'nin özne-olma zaafını değerden düşürür. Kısaca, Zerdüşt'ün buyurduğunu, Dionyzos'un ise buyurmadığını, dithyramboslar söylediğini "buyurabiliriz": *Deliliği taklit eden Nietzsche* eşittir *Also Spracht Zarathustra* eşittir *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Ve *fiilen deliren Nietzsche* eşitttir *Also Spracht Dionysos* eşittir *Böyle Söyledi Dionyzos*...

Yozlaşmanın ilkelerini belirleyen nihilist egemen iktidara karşı insan hakları retoriğinin yaptığı, sürekli kendini tekrarlayıp aynı şeyleri söylemekten ve söz söyleyeceği zaman Kuçuradi'yi aynen kopyalamaktan ve bizi "insan"ın içine kapatmaktan ibaret olduğu için, onun asıl yaptığı, yozlaşmayı onaylamaktan başka birşey olmuyor. Bir *Kuçuradi simülakrumu*nun imkânlarını düşünerek, insan hakları retoriğinin karşı çıktığı yozlaşmayı yeniden ve yeniden ve yeniden ve yeniden onaylamasının önüne geçebiliriz. Ve varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için yaratılan Kuçuradi etiğini Diyonizyak çekiç darbeleriyle biçimlendirip, sonunda model olarak alınan gerçek Kuçuradi'yle hiçbir bağı olmayan bir kopya; fakat artık Kuçuradi'nin bir kopyası da olmayan bir kopya; fakat artık bir kopya bile olmayan bir simülakr yaratabiliriz. Zerdüşt, Nietzsche'nin simülakrumudur. Üstinsan Zerdüşt'ün

---

71. Jacques Derrida, "Cogito and History of Madness", *Writing and Difference* içinde, translated by Alan Bass (University of Chicago Pres, 1978).
72. Adrian Del Caro, "Symbolizing Philosophy: Ariadne and Labyrinth", *Nietzsche Critical Assessments I* içinde.
73. *Mustafa Tüzel, "Ne Çıyan Bir Niçeyanım Ben"*, Siyahi *no:7 (Bahar 2006). 43.*

simülakrumudur. Anti-Hıristos Hıristos'un simülakrumudur. O halde, Anti-Kuçuradi de Kuçuradi'nin simülakrumu olabilir ve bütün bu yazıyı bir Kuçuradi simülakrı yazmış olabilir. Kuçuradi simülakrumu, Kuçuradi'yi aynen tekrarlayan iyi kopyalara –yani model babaya sadık kalan iyi oğullara karşı, model babayı diyonizyak çekiç darbeleriyle biçimlendirip farklılaştıran, ve sonuçta, model babayla hiçbir ilişkisi kalmayan kötü kopyadır; babaya ihanet eden hain oğuldur. Hatta bu simülakrum, bir başka simülakrla, -bizi, Brian Massumi'nin deyimiyle, "hypercynicism"e sürükleyen Baudrillard'a karşı bir Anti-Baudrillard olarak- Baudrillard simülakrıyla işbirliği yapıyor da olabilir: *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün ikinci bölümünde "Hepsi bir, hiçbir şey önemli değil, dünya anlamsız, bilgi boğar" diye öğreten falcı, kitabın son bölümünde, Zerdüşt'ü son günahı olan yüksek insanlara acımaya kışkırtır. İşte Baudrillard, "Dünya anlamsız, bilgi boğar, hiçbir şey önemli değil" diyen falcıdır. Kuçuradi de, malum kitabın son bölümünde, Zerdüşt'ü yüksek insanlara acımaya kışkırtarak geri dönen yaşlı falcı olabilir. Baudrillard da, Kuçuradi de aynı falcının kopyasıdırlar. Ve kitabın dördüncü bölümünde yaşlı falcıya "Ben senden daha iyi fal bakarım." dediği için, Zerdüşt, malum falcının bir sümulakrumu olur. Zaten egemen iktidarın dayanamadığı şey de bu deliliği taklit eden –insanın içinde gücün yükseltilmişlik hissini arttıran- simulakrumlardır. Kazancakis'in *Günaha Son Çağrı* romanında böyle bir *İsa simülakrı* yarattığını; tam da bu yüzden, yani Kazancakis'in İsa'sının gerçek İsa'yla hiçbir bağmının olmaması yüzünden, İsa'nın kopyasını öğretip onu egemen iktidarın yararına kuru kuruya tekrarlayan Kilise tarafından afaroz edildiğini düşünüyorum. Ve sadece Kazancakis'in farklılaştırdığı İsa simülakrumunun bengidönüşü vardır. Ve sadece Kuçuradi simülakrumunun ve sadece Baudrillard simülakrumunun bengidönüşleri vardır. Onların iyi kopyaları geri dönmezler. Şurada burada cılız sesleri duyulan bu iyi kopyalar, egemenliklerini, sayılarının çok fazla olmasına ve çok iyi örgütlenmiş olmalarına borçlular.

Yozlaşmanın mantığı olan nihilist egemen iktidara karşı savaşta, deliliğin mantığı olan simülakrumun -bu kadar çok avantajı olan simülakrumun- simülasyon evreni tarafından marjinalize edilmemesi için, Nietzsche'den yola çıkan yaşama sanatı felsefeleri tarafından politize edilmesi gerektiğini düşünüyorum ve Kurucu güç olarak deliliğin siyaset felsefesindeki karşılığının anarşizm olduğuna inanıyorum. Anarşizm, tahakküm üreten bütün güç ilişkilerini -daha doğru bir ifadeyle, güç ilişkisizliğini- reddedip, kendisini mevcut olan güç ilişkilerinin dışına doğru taşırırken; delilik -onun Foucault'daki tanımıyla- kendisini fiilen varolan toplumun (ailenin, dilin, ekonominin ve oyunun) tamamının dışına taşırma olanağını yaratıyor. Bu bağlamda, Deliliğin postyapısalcı versiyonunun siyaset felsefesindeki karşılığının anarşizm olduğunu savunan Todd May'in[74], siyaset felsefesini ikiye ayırıp ve gelecek olan'ı tahayyül eden (Leninizm gibi) stratejik siyaset felsefelerini tamamıyla değerden düşürüp, taktik siyaset felsefesini (ne yapacaksak hemen şimdi yapmayı) kutsamasına katılmıyorum ve taktik siyaset felsefesiyle stratejik siyaset felsefesini, her ikisini birden gözetmeyi -yozlaşmanın mantığı olan nihilizme karşı deliliğin mantığı olan simülakrumu önerirken- daha gerçekçi buluyorum.

Fiilen delirmek, ne yapacaksak hemen şimdi yapmak, savurgan bir sezgi insanı olmak, deliliğin taktik siyaset felsefesine gönderiyor; ve fiilen delirilemediği

74. Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi.*

için deliliği taklit etmek, parodik olarak -ama bu sefer geleceğe doğru düşünmek- savaşmadan önce savaş planları yapmak, ketum bir sezgi insanı ve dekadan olmak, bunlar da bizi deliliğin stratejik siyaset felsefesine gönderiyor. Bu ikisi bir araya gelince, "kusurlu nihilizmi" yaratıyorlar.

Deliliğin taktik siyaset felsefesi, fiilen var olan ailenin, ekonominin, dilin ve oyunun dışında yaşayarak, tahakküm üreten güç ilişkisizliklerine karşı durur, ve güçlerin rastlantısal mücadele yeri olan bedenin aktif güçlerce yönetilmesini sağlar, gücün yükseltilmişlik duygusunu arttırır. Deliliğin stratejik siyaset felsefesi, dünyanın yönetiminin bir gün mutlaka güçlülerin eline geçeceğini bilir, bunun için öteki istisnalarla bir araya gelip teşkilatlanmanın yollarını arar, bir karşı saldırı zamanı mutlaka gelecektir. Ve güneydoğuda askerlik yaparken kafasına roket mermisi isabet eden ve Bakırköy'deki akıl hastanesine kapatılan ve kapatıldığı hastanaden kaçan ve yolda bir polisi gasp ederek resmi aracını ve silahını alan ve 2004'deki 29 Ekim törenlerinde devlet erkanının arasına giren ve elindeki silahı kafasına dayayan ve "sizin hukukunuzu ve yasalarınızı reddediyorum" diye bağıran şu deli, deliliği taklit etmekle fiilen delirmek arasında, stratejik siyaset felsefesiyle taktik siyaset felsefesi arasında gidip gelir [75]. Yaptığı ve söylediği şeyler hem mantıklı hem de mantıksızdır.

Bir Nietzsche simülakrumu olarak Zerdüşt'ün daha sonra kendisini Üstinsana doğru batırmasına yol açacak zaaflarının, *konjonktürel olarak* Zerdüşt'ün stratejik siyaset felsefesiyle taktik siyaset felsefesi, yani deliliği taklit etmekle fiilen delirmek arasında sıkışıp kalmasından kaynaklandığına inanıyorum. Ve belki bugün biz de böyle bir konjonktürel sıkışmanın içinde olabiliriz. Kendimizde nihilizmi herşeyiyle birlikte yaşattığımızda, kendisinde nihilizmi herşeyiyle birlikte yaşatan Nietzsche'nin simülakrumu olan Zerdüşt'ün, içine fırlatılıp atıldığı labirentin tuzaklarını görebileceğiz: Zerdüşt -aynı bizim gibi- zaafları olan birisi; sözünü sadece (bunların neyi simgelediğinden bağımsız olarak) kartalına, yılanına ve aslanına geçirebiliyor; mağarasından ormana çıktığında başına bir sürü bela geliyor; ve ormanından kasabaya indiğinde ise tamamen fiyaskoya uğruyor. Hatta, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün -birisi ormanda, ötekisi ormanın dışında geçen- iç içe geçmiş iki roman olduğunu söyleyebilirim. Mağarasında ve ormanındayken Zerdüşt; bu fiilen delirme aşamasında kendi kendisinin efendisi olabiliyor; bütün değerleri yeniden değerlendirebiliyor; fakat mağarasından ve ormanından uzaklaştığında; sürü insanlarının yaşadığı yerleri dolaşıp onlarla şu ya da bu şekilde temasa girdiğinde; yani fiilen delieremediği için deliliği taklit ettiğinde, mağarasında ve ormanında geçerli olan kuralların hiçbirinin işe yaramadığını görüyor. Belki de bu yüzden kitabın belirli bir sonu yok. Belki de bu yüzden yozlaşmaya karşı herhangi bir harita, kesin tedaviyi sağlayan belirli bir ilaç yok.

Yozlaşmanın mantığı olan nihilizme karşı deliliğin mantığı olan simülakrum fantazmı, deliliğin taklit edilmesinin siyaset felsefesinin gerçekçiliği tarafından sıkıştırılıyor. Yozlaşmaya karşı mücadelede bu gerilimin üzerine oynamaktan başka şansımız yok. Biz sonradan gelenler, biz fiilen delieremediğimiz için deliliği taklit edenler, henüz insanla Üstinsan arasında bir geçiş türüyüz ve bu bizim yazgımız olabilir: Bizim -kendisine aşık olduğumuz- yazgımız, nihilizmi kendi içimizde bütünüyle yaşayıp da onu tamamıyla kendi ardımızda bırakamamak olabilir. Ve (yüksek in-

75. "Gözaltındaki Şüpheli Polis Yaralamış", *Radikal*, 29 Ekim 2004.

sanlara acımamayı yücelten) *Kuçuradi simülakrumu olarak Anti-Kuçuradi* ile (Nietzsche'nin "Yaşam Yandaşları Partisi"ni yücelten) *Baudrillard simülakrumu olarak Anti-Baudrillard*, bu yazgının acımasız nedensizliğini doğrudan yaşamaya dair bir iki görgü kuralı olabilirler...

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Çev: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan. Üçüncü Basım: Metis Yayınları, Kasım 2002.

Artaud, Antonin. *Tiyatro ve İkizi*. Çev: Bahadır Gülmez. İstanbul: YKY, 1993.

Baudrillard, Jean. *Baştançıkarma Üzerine*. Çev: Ayşegül Sönmezay. İkinci Basım: Ayrıntı Yayınları, 2005.

_____. *Foucault'yu Unutmak*. Çev: Oğuz Adanır. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, Mart 1998.

_____. Simülakrlar ve Simülasyon. Çev: Oğuz Adanır. DoğuBatı yayınları, 2003.

Baykan, Fehmi. *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

Behler, Ernst. "Nietzsche's Challenge to Romantic Humanism". *Nietzsche Critical Assessments* içinde. Edited by Daniel W. Conway with Peter S. Graff. Routledge, 1998.

Berman, Marshall. *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor*. Çev: Ümit Altuğ, Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Caro, Adrian Del. "Symbolizing Philosophy: Ariadne and Labyrinth". *Nietzsche Critical Assessments* içinde. Edited by daniel W. Conway with Peter S. Graff. Routledge, 1998.

Çotuksöken, Betül. "AB, Avrupa'nın felsefi temellerinin farkında mı?" Radikal, 22 Aralık 2006 Cuma.

_____. "En önemli dünya sorunu bana göre ayrımcılıktır." Adam Sanat no: 212 (Eylül:2003).

Çüçen, Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. İkinci Baskı. Bursa: Asa Yayıncılık, 2000.

Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. New York: Columbia University Pres, 1994.

_____. *Logic of Sense*. Translated by Mark Lester with Charles Stivale. New York: Columbia University Pres, 1990.

_____. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. Columbia University Pres, 1983.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Hemel Hempstead: Harwester Wheat Sheaf, 1982.

_____. *Writing And Difference*. Translated by Alan Bass. University of Chicago Pres, 1978.

Erlevent, Evren. *Simulacrum Surfaced*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, Haziran 2004.

Foucault, Michel. "Büyük Kapatılma" *Seçme Yazılar 3* içinde. Çev: Işık Ergüden, ferda Keskin. İkinci Basım. Ayrıntı yayınları, 2005.

_____. *Cinselliğin Tarihi*. Çev: Hülya Uğur Tanrıöver. Ayrıntı Yayınları, 2003.

_____. "Felsefe Sahnesi" *Seçme Yazılar 5* içinde. Çev: Işık Ergüden. Ayrıntı Yayınları, 2004.

_____. *Hapishanenin Doğuşu*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. Üçüncü Basım. İmge Yayınları, Ekim 2006.

_____. *Kelimeler ve Şeyler*. Çev: Mehmet Ali Kılıçbay. İkinci Basım, İmge Yayınları, Ekim 2001.

_____. "Sonsuza Giden Dil". *Seçme Yazılar 6* içinde. Çev: Işık Ergüden. Ayrıntı Yayınları, 2006.

Gordon, Gareth. *Horizons of Change: Deconstruction and the evanescence of authority*. http.// raforum.info/article.php3?id_article=3434

"Gözaltındaki şüpheli polis yaralamış". *Radikal*. 29 Ekim 2004.

Hartmann Nicolai. *Ontolojinin Işığında Bilgi*. Çev: Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1998.

"Kalın kitap beni sıkar". *Hürriyet Kelebek*. 2 Mart 2007.

Ketenci, Taşkıner. *Çağdaş Felsefede Akıl Eleştirisi ve Kant Etiği*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 2004.

_____. "Marquis de Sade: İnsan doğa ilişkisinde insan doğasının doğal yanının savunusu". flsf, no:3 (2007 Bahar).

Klossowski, Pierre. *Nietzsche ve Kısırdöngü*. Çev: Mukadder Yakupoğlu. Kabalcı Yayınevi, haziran 1999.

Kuçuradi, İoanna. "Bir Durum Karşısında Eylem". *Etik* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.

_____. *Uludağ Konuşmaları*. Üçüncü Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.
Leis, Mario. *Nietzsche'nin Kadınları*. Çev: Pınar Ceyhan. Gendaş Kültür, Ağustos 2005.
Massumi, Brian. *Realer Than Real: The Simulacrum According to Deleuze and Guattari*. www.brianmassumi.com/textes/REALER%20THAN%20REAL.pdf
May, Todd. *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. Çev: Rahmi G. Öğdül. Ayrıntı Yayınları, 2000.
Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Çev: Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
Müller, Tadzio. *"Postyapısalcı Anarşizm, İktidar ve Kimlik"*. Çev: Kürşad Kızıltuğ. Siyahi no: 5 (Eylül-Ekim 2005).
Newman, Saul. *"Anarşizm ve Hınç Politikası"*. Çev: Erkan Tüzün. Siyahi no: 7 (Bahar 2006).
_____. *Bakunin'den Lacan'a: Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*. Çev: Kürşad Kızıltuğ. Ayrıntı Yayınları: 2006.
Nietzsche, Friedrich. "Ahlakdışı Manada Hakikat ve Yalan Üzerine". *Yazılmamış Beş Kitap İçin Beş Önsöz* içinde. Çev: Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
_____. *Ahlakın Soykütüğü*. Çev: Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
_____. *Putların Alacakaranlığı*. Çev: Hüseyin Kaytan. Akyüz Yayıncılık, 1991.
_____. *The Will to Power*. Translated by R. J. Hollingdale, Walter Kaufman. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
Özcan, Muttalip. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*. Ankara: Bilim ve Sanat yayınları, 2006.
Pearson, Keith-Ansell. *Kusursuz Nihilist*. Çev: Cem Soydemir. Ayrıntı Yayınları, 1998.
Saydam, Ali. *Akşam*. 13 Ocak 2007.
Scott, Charles E. "Heidegger, madness and well-being". *Heidegger Critical Assessments IV* içinde. Edited by Christopher Macann. Routledge, 1992.
Tepe, Harun. "Doğru Değerlendirmeden Doğru Ve Değerli Eyleme Kuçuradi Etiği Üzerine Düşünceler". Frankofoni no: 4 (1992).
Tüzel, Mustafa. "Ne Çıyan Bir Niçeyanım Ben", Siyahi no: 7 (Bahar 2006).
Tüzün, Erkan. "Finis Europae". Siyahi no: 6 (Kasım-Aralık 2005).
Yetişken, Hülya. "Kant etiği ile ilgisi bakımından Kuçuradi'nin etik görüşü". *Immanuel* Kant: *Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde. Vadi Yayınları: kasım 2006.

Haklar haberciliğinin doğası ve olanağı

Çiler Dursun

Haber, ideolojik yapısından etik çerçevesine kadar bir çok farklı düzeyde tartışılan ve çözümlenen bir alan olagelmiştir. Gerek uluslararası çalışmalarda gerekse Türkiye'de, haber ve habercilik ile ilgili kapsamlı çözümlemeler, özellikle 1970'lerden başlayarak, siyasal ve toplumsal iktidarın devamlılığı açısından, genelinde medyanın özelinde ise haberlerin rolünü sorgulamaktadır. Sözkonusu sorgulamalar, egemen olanın egemenlik koşullarının yeniden üretimine odaklıdır. Bu çalışmalar, bir sınıfın egemenliği kadar cinsiyete, ırka, kültürel ve dini farka dayalı egemen koşullarının sürekliliğine de dikkat yöneltmektedir. Aralarındaki yaklaşım ve yöntem farklılıklarını bir yana bırakarak çok kabaca söylenirse, güç ilişkilerinin ve egemenliğin kuruluşunda emekçi sınıfı kapitalist karşısında, kadını erkek karşısında, Doğu(lu)yu Batı(lı) karşısında, çeşitli etniklikleri hakim etniklikler karşısında tâbi ve tali kılan; yani üzerinde güç uygulanan olarak kalmaya mahkûm eden anlam yapısı, haberlerde açıkça teşhis ve tespit edilebilmiştir. Bu tespitler, tarihsel akışın ortaya koyduğu her yeni uğrak boyunca, durmaksızın yapılan araştırmalarla sürekli gözden geçirilmektedir.

Gerçekten de baskılayan ve baskılanan arasında toplumsal ilişkiler alanında olup bitenlerin izi, haberler boyunca sürülebilir. Gücün türlü uygulamalarının örtük ya da açık sahnesi olarak haberler, sadece birer "iz" değildirler. Sözkonusu uygulamaları, doğal, normal, meşru ve ezelden ebede süren birer hareketmişçesine de yeniden üretirler. Hatta eleştirirken bile bunu yaparlar. Çünkü güç uygulayımlarını eleştirerek temsil edişleriyle, kaçınılmaz olarak, onlara bir *varoluş* kazandırırlar. Demek oluyor ki haber, insan haklarıyla temelden bağlantılıdır ve bu bağlantı iki düzeyde birden işlemektedir:

1.) Dolaylı ve örtük bağlantı: Haberler, hayatlarını ve kendilerini temsil ettiği, gösterdiği, sergilediği insanların varoluşlarına ciddi bir müdahalede bulunan me-

tinlerdir. Haberler, insanları adlandırarak, sınıflandırarak, halihazırda kullanılan hayata dair belirli haber temalarının içine sıkıştırarak; onları haber anlatısına ve diline boyun eğdirerek, iyi veya kötü, köle veya efendi, kurban veya fail konumlarına hapsederek müdahalesini gerçekleştirmektedir. Örtük, belirsiz ve ele gelmesi zor bir müdahaledir bu.

2.) Doğrudan ve açık bağlantı: Haberler, insanların evrensel haklarıyla ilgili temsil stratejileriyle, hak kavrayışımızı ve insan haklarına ilişkin algılayışımızı sorunlu hale getiren metinlerdir. Bütün insanların doğuştan gelen yaşama, özgürlük ve kişisel güvenlik haklarıyla ilgili konular ile tarih boyunca gelişerek evrensel geçerlilik kazanan yasalar önünde eşitlik, işkenceye ve insanlık dışı, onur kırıcı muameleye maruz kalmama gibi temel haklarla ilgili olan konularda da niteliği, yönü ve sonuçları bakımından oldukça sorunlu bir habercilik yapılmaktadır. Açık, belirgin ve kolay yakalanabilir müdahale ise, budur.

Bu iki düzeyli bağlantı, hak haberciliğinin olanağını gözden geçirirken her bir düzeyi önce ayrı ayrı ele almamızı gerektirmektedir. Böyle yaptığımızda karşımıza biri son derece iç karartıcı olan, diğeri ise biraz daha umut vaad eden iki manzara çıkmaktadır: Karamsarlığa götüren manzara, haber ve insan hakları arasındaki dolaylı ve daha örtük bağlantıda belirmektedir. Görece iyimserliğe yol açan manzara ise, haber ve insan haklarının doğrudan ve açık bağlantısından kaynaklanmaktadır. Eğer varolan sınıf, cinsiyet, ırk, etniklik ve din gibi ayrımlara dayalı kurulu güç ilişkileri yapısında, üzerine güç uygulanan tarafla güç uygulayanların *yer değiştirmesinden* daha köklü bir şeyin gerçekleşmesi arzulanıyorsa, ilk bağlantı düzeyinde bunun olanağı son derece zayıf görünmektedir. Ama eğer mevcut toplumsal güç ilişkileri alanında, gücü uygulayanları sınırlandırmak, (sınıfsal, etnik, toplumsal ve dinsel) tahakküm biçimlerini ters yüz etmek ve çeşitli tabiyet koşullarını "insanileştirmek" (humanize) isteniyorsa, ikinci düzeydeki doğrudan ve açık bağlantıda bunun olanağı vardır diyebiliriz. Her iki düzeyi birlikte değerlendirdiğimizde ise durum biraz daha çetrefil olmaktadır. Bu çetrefil durumu, İtalyan Marksist düşünür Gramsci, henüz yirminci yüzyılın başında "iradenin iyimserliği karşısında aklın kötümserliği" olarak formüle etmiştir. Sanırım haber ve insan hakkı arasındaki bağlantıyı kurarak hareket edebilmenin, erimini bilerek eyleyebilmenin halen geçerli en yalın açıklamalarından birisi, bu formül olsa gerek.

HABERİN STATÜSÜ

İnsan kendi kendisini çizen bir taslaktır.
(Martin Heidegger)

Haberler, günümüz dünyasında varolan güç ilişkilerini sürdürmeye neredeyse *adanmış* metinler haline gelmiştir. Gazeteciliğin elektronik medyayla bütünleşik hale gelmesine, değişen gazetecilik pratiklerine ve sektörün yoğunlaşan "vahşi" rekabetçiliğine koşut olarak son çeyrek yüzyılın haberciliğinin özelliği olan bu adanmışlık, ne bütünüyle habercinin arzusundan ne de sadece haber kuruluşlarının sahiplerinin ve yöneticilerinin açık veya örtük manipülasyonlarından kaynaklanır. Her ikisi de bir haber yapılırken değişik düzeylerde geçerli bir belirleyiciliğe sahiptirler. Ama asıl sorun, toplumsal ilişkiler alanındadır. Haberlerde gücün ve güçlü-

nün görüşlerinin, doğru veya yanlış, hakim hale gelmesi, içinde yaşadığımız toplumsal alanın özelliği ile yakından ilgilidir. Çeşitli güç ilişkileriyle hareketlenen günümüz toplumsal alanıyla bağlantımızı kuran anlam çerçeveleri olarak haberler, bu ilişkileri ters yüz eden değil ufak düzeltmelerle devam ettiren, onlara olabilirlik atfeden alanlar olmaya eğilimlidir. Kanımca bu eğilim, burada olanağını yani olup olamayacağını gözden geçireceğim insan haklarına dayalı bir haberciliğin önündeki en önemli engeldir.

Öyleyse bütün bu yazı boyunca yer yer söyleyeceğimizi baştan söyleyelim: İnsan haklarına dayalı bir habercilik yani haklar haberciliği, sadece günümüzde evrensel geçerlilik kazanmış insan haklarıyla ilgili konuları ve sorunları öne çıkararak değil, habere konu olan *her şeyin* insanla ve insan hakkıyla zaten *içsel olarak* bağlantılı olduğu fark edildiği ölçüde gerçekleştirilebilir. Böylelikle toplumsal güç ilişkilerini sürekli yapılandıran, bu güç ilişkilerinin değişmesi için herhangi bir umut vaat etmekten uzak günümüzdeki yaygın haberciliğin üstesinden gelinebilir. Bu amaç için mücadelede sonuç alabilmek ise, varolan haberciliğin/ gazeteciliğin mesleki kodlarının[1] dokunulmazlığı altında serpildikçe "normal ve doğal" sayılan anlatımların dönüştürülmesine, birtakım gazetecilik eğilimlerinin değiştirilmesine yönelik sürekli uygulamalarla olanaklıdır.

Bu anlatımlara ve eğilimlere geçmeden önce, haklar haberciliğinin ne olduğunu ve olanağını tartışmak için, haberin günümüzdeki statüsünü kısaca gözden geçirmek gereklidir. Bu statünün sorgulanması, haklara dayalı haberciliğin gelişim olanağının çiçeklenmesi için, varolan zemini deşerek havalandırmak türünden bir işe yarayacaktır. Böylesi bir sorgulama, gazetecinin kendi kişisel iradesinden de önce, haklar haberciliğinin gelişiminin önündeki temel engel olarak yerleşik haber anlayışını ve haber dilinin yapısını görmemiz gerektiğini hatırlatır.

Her ne kadar habercilik/ gazetecilik yapanlar açısından haber, dünyada, yakın ve uzak çevremizde olup bitenlerin resmedildiği metinler olarak görülse de mesele bu kadar basit değildir. Olguların ve olayların öyküleştirilmesi ya da yansıtılması olarak haberi tarif edenler, temelde liberal haber anlayışına bağlı bir tanıma bağlı kalmaktadırlar[2]. Bunun alternatifi olarak gelişen eleştirel haber anlayışında ise, gerçek ya bize çarpıtılmış haliyle ulaşmaktadır veya en iyi olasılıkla da çarpıtmadan çok, habercinin yerine getirdiği bir yeniden kurma/ inşa etme işlemi sonu-

---

1. Gazeteciliğin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren ticari kazanç sağlayan bir metayı üretme alanı olarak yavaş yavaş belirmesi ile birlikte, adına haberciliğin gerçekleştirildiği çeşitli kamular ile faaliyeti yapanlar arasındaki bağlantıyı sağlayacak ve güçlendirecek çeşitli meslek kodları geliştirilmiştir. Bunlardan en bilinenleri, haberin dünyayı resmeden nesnel, yansız, tarafsız ve dengeli bir bilgi türü olduğuna ilişkin pozitivist epistemeye bağlı kodlardır: Gazeteci halkın genelinin yararına bilgiyi tarafsızca sunan kişi olarak olaylara/ olgulara tarafsız ve nesnel bir tavırla yaklaşabilir, dünyayı tıpkı bir ayna gibi olduğu haliyle yansıtabilir, kamu çıkarını özel çıkarlardan üstün tutabilir, olayın bütün taraflarına eşit bir mesafeyle haberi oluşturabilir vb... Her ne kadar bu mesleki kodlara yönelik eleştirellik, özellikle neo-Marksist ve post-Marksist yaklaşımların 1970'lerden itibaren artan belirleyiciliğiyle birlikte güçlenmeye başlamış da olsa, halen yeryüzündeki pek çok gazeteci açısından mesleki pratiklerin meşrulaştırıcı ilkeleri, son kertede bu pozitivist epistemeye ve liberal siyasaya dayalı çerçeveye başvurarak kurulmaktadır.

2. Haberin, gerçeği olduğu gibi, tarafsız, "değer" yargısız ve nesnel biçimde yansıtabilen metinler olduğunu öne süren hakim liberal haber anlayışının ne olduğunu tartışan ve eleştirisini yapan çalışmalar için bkz. Ayşe İnal, *Haberi Okumak*, Temuçin yayınları 1996; Sevda Alankuş (ed.), *Gazetecilik ve Habercilik*, BİA yayınları, 2006; Çiler Dursun (ed.), *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi*, Elips kitap, 2004.

cu karşımıza çıkmaktadır diye düşünülür.[3] Bu ayrımın önemi, habercinin işbaşındayken nasıl bir iş yaptığına dair öz-farkındalığının iki çeşidini sunmasından kaynaklanır. Yansıtıma dayalı bir yaklaşım içerisinden çalışan haberci, "yansıttığı" şeyin, olgunun/ olayın kendisinden başka bir şey olmadığını zannederek haberini yaparsa, bu algılama onu, olgunun/ olayın taraflarına yani içindeki insanlara ve genel olarak da insan unsuruna karşı sorumsuz kılabilir. Haberci, kendisini sadece "gerçeğe" karşı sorumlu hissedebilir. Yanılsamalı bir şekilde, gerçek denilen şeyle arasında koyacağı mesafeyle onu en tarafsız bir üçüncü noktadan yakalayabileceğini öne sürebilir. Gazeteci böyle düşünürken belki insanlara ilişkin hissetmediği sorumluluğu ve edinemediği öz-farkındalığını, "gerçeğe" ilişkin hissetmektedir diyebilmek de kolay değildir. Çünkü gerçek dediğimiz şey, insanların toplumsal dünyada birbirleri arasındaki ilişkilere dair geliştirdikleri, inandıkları ve savundukları çeşitli imgesel tasarımlar arasındaki mücadelede ortaya çıkmaktadır. Toplumsal, politik, kültürel, ekonomik boyutları olan bu farklı tasarımlar veya tahayyüller arasındaki mücadele ise boşlukta değil, verili güç ilişkileri zemininde sürmektedir. Yani gerçeğin yaratımı, gücün hareketlendirdiği bir alanda olup bitmektedir. Öyleyse gerçek, halihazırdaki güç ilişkilerince kurulur. Gazetecinin kendisini bu verili ilişkiler alanından bağımsız bir üst bakış noktasında görmesi, çağımız haberciliğine dair yapılabilecek en naif anlatımlardan biri olmaya mahkumdur.

Peki dünyaya dair böylesi farklı tasarımlar arasındaki mücadelenin amacı ve hedefi nedir? Sınıf, cinsiyet, ırk-etniklik, din gibi ayrışmalar boyunca oluşan her gerçeklik tasarımı, dünyayı kavranabilir kılmaya yöneliktir. Her tasarım, onu tasarlayan kimliklerin kendi varoluşlarına özgü çıkarları savunmayı amaçlar. Her kimlik, toplumsal ilişkiler alanında kendi varlığını sürdürmek, mümkünse eğer gücünü arttırmak, kendi kısmi çıkarını genelleştirmek ve yaygınlaştırmak üzere, kendi kimliğinden emin olmak üzere sözkonusu gerçeklik tasarımlarını oluşturmaya uğraşır. Dünyanın tam da yazıldığı/ gösterildiği gibi bir yer olduğuna izleyicileri/ okuyucularını inandırmaya çalışır haber. Gösterdiği olaylar ve ilişkilerle, bize bu olayları ve ilişkileri nasıl anlayacağımıza dair güçlü yorumlar önerir. Buradan haberin statüsüyle ilgili bir diğer önemli çıkarımı yapabiliriz: Haber, bir bilgi türü olmasından başka, bir "ilişki" türüdür de. Haber bir ilişkidir: a) Şeylerin birbiriyle ilişkilendirilmesi, b) insanların birbirleriyle ilişkilendirilmesi ve c) şeylerin insanlarla ilişkilendirilmesi, haberler aracılığıyla gerçekleşir. Bu ilişkilendirmelerle, toplumsal alanda kimin kim olduğu, farklı konumların birbirlerine göre durumları tanımlanır ve yeniden üretilir. İzleyici/ okuyucu insanlar, bu konumları benimseyerek toplumsal alandaki yerini görmeye ve kabul etmeye davet edilir. Dolayısıyla haber, kimliklere yönelik sürekli bir davet ve bir çağrıdır aynı zamanda.

---

3. Bu üç temel haber anlayışı, iki epistemik konuma denk düşmektedir Bir bilgi türü olan *haberin epistemik statüsü* de diyebileceğimiz bu konumlar a) realist ve pozitivist epistemeler ile b) konvansiyonist epistemedir. Aslında realist ve pozitivist epistemeler, hakiki bilginin edinilme prosedürü bakımından birbirinden oldukça farklı olsa da, ikisini beraber ele almayı mümkün kılan bir ortak noktaya sahiptirler: Realist ve pozitivist episteme, bilginin gerçeklikte (ya da nesnede) varolduğu ve ondan çıkarılabileceği noktasından hareketle, haberin gerçekliği yansıtan, nesnel ve tarafsız bir metin olabileceğini vurgulamaktadır. Konvansiyonalist epistemede ise bilginin, bilgiyi ortaya koyanların uzlaşımsal etkinlikleri boyunca inşa edildikleri noktasından yola çıkıldığından, haberin gerçekliği "inşa eden" bir metin olabileceği düşüncesi ağır basmaktadır. Realist veya pozitivist bir anlayışa dayalı haberden söz ederken "haber, *tarafsız olarak* bir araç tarafından verilen bilgidir ve tarafsızlık, sorun olarak karşımıza daha çok politik haberlerde çıkmaktadır" ifadesini kullanmak gerekirken; konvansiyonalist anlayış içerisinde örneğin "şiddet, *medya aracılığıyla kurularak* yeniden her gün karşımıza çıkmaktadır" şeklinde bir ifadeye başvurulabilir.

Haberin çağrısı esasen iki yönlüdür: İlki, bir "dünya bilgisi" olarak haber, içinde yaşadığımız dünyaya dair zihnimizdeki tasarımları şekillendirir. Bu demektir ki sunduğu günlük içeriğiyle haber, dünyanın nasıl bir yer olduğunu bize "göstermeye" ve inandırmaya yönelik bir çağrı metnidir. İkincisi ise, haber, içeriğinden bağımsız olarak, biçimsel yanıyla, kendisini okuyan ile yazan arasında kesin bir ayrımın olduğunu öne sürer. Ne var ki haber okuru aynı zamanda haberi yazandır ve tersi de geçerlidir. Malzeme olarak (yazılı, görsel) ortaya konuluş biçimi ve bununla ilgili bütün örgütlü süreçler, gerçeğe birinci dereceden yaklaşan[4] (yazan) ile ikinci dereceden yaklaşan (okuyan, izleyen) arasında kesin ve değiştirilemez bir *konum farkı* üretir. Oysa okuma ve yazma etkinliklerinin tümünü, anlam oluşturucu üretici etkinlikler olarak gördüğümüzde, konumların sabitliği ve geçişsizliği de sorgulanır hale gelir. İşte tam da bu konum farkını üreten biçimsel işleyişinden dolayı haber, aslında gerçeği sunuyor olmasa da, izleyenin/ okuyanın "benim dışımda, orada bir gerçeklik var ve bana bu gerçeklik haberlerle bildiriliyor, aktarılıyor" duygusunu pekiştirerek *gerçeklik etkisi* dediğimiz sonucu yaratmaktadır. Bu, birilerinin bizim yerimize bize dünyayı anlatmasına ve tanıklıklarına onay vermek anlamına gelir. Şeylere erişmenin saf haliyle olanaksızlığından ötürü, belirli bir mesleki anlayış, anlatım ve dil içerisinden bize aktarımda bulunulmasına razı olmaktayız. Buna eğer "dolayımlayıcılık" (mediation) denirse, haberci, gerçek ile onu bilmek isteyen arasında bir dolayımlayıcılık ya da aracılık yapan kişidir. Yani içinde yaşadığımız dünyaya ve topluma bizim adımıza ve bizden önce yönelendir. Haberci, yönelme hareketinin (intentionality) ilk kaynağıdır; izleyici/ okuyucu ise hareketteki ikinci uğraktır. Böylelikle haberi izlemek veya okumak, izleyici/ okuyucu için, içeriğinden bağımsız olarak belirli bir *hareketin* sürmesinin garantörüne dönüşmek anlamına gelir.

GÜÇ VE SORUMLULUK GERİLİMİNDE İNSAN HAKLARI HABERLERİ

Haberin yukarıda anılan öz nitelikleri, günümüzde ilginç bir biçimde, insan hakları ile ilgili yüzyıl boyunca mücadelelerle edinilen kazanımların zeminini ve mantığını zayıflatabilecek bir potansiyeli tetikleyebilmektedir. Yaşamak, özgürlük, kişi güvenliği, ayrımcılığa uğramama, mahremiyet, suçu kanıtlanana kadar yasalar önünde suçsuz sayılma gibi temel hak ve özgürlükler, iş haber aracılığıyla bir dünya manzarasının resmedilmesine geldiğinde, açık veya örtük biçimde çiğnenebilmektedir. Bu çiğnemeleri veya ihlalleri gazeteci, farkında olarak ya da olmaksızın sürekli yapmaktadır. Çünkü gazeteci, habere konu ettiği kişilerin, olabildiğince çok yönlü kavranması ve onların yapı bütünlüğünün tanınmasıyla ilgili herhangi bir kaygı duymamaktadır. Duyduğu anda ise mesleği yapma alışkanlıkları, bu kaygıyı geri plana itmeye yol açmaktadır. Oysa gerçekleşen eylemlerle ilgili doğru değerlendirmenin yapılabilmesinin koşulu, "bir başkasının bir eylemini, bir kararını veya

4. Birinci dereceden yaklaşan derken, olay mahallinde bulunan veya olayla ilgili bilgileri olayın yakın ve uzak ilgililerinden derleyebilen kişiler olarak gazetecileri ima ediyorum. İkinci dereceden yakınlık için, birinci dereceden yakınlığıyla gazetecinin oluşturduğu bilgi aracılığıyla gerçeğe dair bir tasarımla karşılaşan okuru/ izleyiciyi kastediyorum.

bir tutumunu değerlendiren kişinin (gazetecinin diyelim), karşısındakinin yapı bütünlüğünü tanıması, onun nasıl bir insan olduğu ve sözkonusu eylemi yapanın kim olduğunu bilmesi; ayrıca bunu ne gibi koşullarda, nasıl bir durumda yaptığını da bilmesidir."[5] Bu yapılmadığı ölçüde, insanın varlık olanaklarının gerçekleşmesine engel olunmuş sayılır.

Gerçekte, dünyaya gelen her bir insanın yaşama, beslenme, eğitilme hakları, dokunulmazlığı, keyfiyete karşı korunması gibi insan haklarıyla ilgili uluslar arası bildirilerde ve anayasalarda bulunan hakları, temelini insanın değerinde bulurlar.[6] İnsanın değeri ise onun bir sayıdan fazla bir şey olmasıyla, onun hiçbir şekilde araç olarak kullanılmamasıyla, kendi yapı bütünlüğüne sahip olmasıyla veya en azından bu yapı bütünlüğünün tanınmasıyla (recognition) ilgilidir. Yani değer, sırf insanla ilgilidir. Günümüz toplumunda insanın toplumsal ilişkileri bakımından geçerli olan eğilim, yani insana kendi değeri yokmuş gibi davranmak ve ona bir değer biçerek genellemelere varmak, habercilik yapanlarda da fazlasıyla yaygın bir eğilimdir. Asıl sorun da buradadır zaten. Çünkü biçilen değer, her zaman için o değeri biçenlerin ihtiyaçlarına, çıkarlarına yani güç ilişkilerindeki hakim yerine göre olur.

Haberleri düşünelim bu noktada. Tek tek haber içeriklerinden önce haberin genel bir özelliğini ele alalım: İçinde şiddet, kan, gözyaşı, acı yani türlü olumsuzluklar bulunan, olumsuzluklarla yüklü olayların haberleştirilme oranı daima daha yüksektir.[7] Olumlu olaylara ilişkin haberler, daha az karşımıza çıkmaktadır. Nedeni, olumsuz haberin "daha fazla ilgi çektiğine" dair mesleki uzlaşıdır. Demek ki olumsuz haberlere daha çok "değer" biçilmektedir. Ancak ironik olan, bu tür haberlerin konusu olan insanların yapı bütünlüğünün de daha kolay gözardı edilmesidir; yani o kişilere daha az değer verilmektedir. Bunu hemen her gün karşımıza çıkan üçüncü sayfa haberlerinden, polis-adliye haberlerinden, toplumsal olaylar ve gösterilerle ilgili haberlerden doğrulamak olanaklıdır. Gözümüzün önüne getirip hatırlayalım: Ayrı olduğu eşi tarafından öldürülen kadının boylu boyunca kanlar içindeki fotoğrafı haberde yer alır ama erkeğin fotoğrafına küçük bir portre çerçevesinde yer verilir. Tecavüze uğrayan kadının eski günlerden kalma güzel ve çoğunlukla da açık saçık bir görüntüsü verilir, ama tecavüz edenin görüntüsü mozaiklenerek veya uzaktan çekimle belirgin olmayan bir siluet olarak yer alır. Çocuk yuvasında dayak yiyen çocukların toplu görüntüsü net biçimde verilir ancak dayakçı sorumlular silikleştirilir. Ya da küçük bir bebeğin uğradığı istismar ile ilgili haberlerde görüntüsü sanki haberin asli unsuruymuş gibi sunulur. Genel olarak kurbanın öne çıkarıldığı, failin ise geriye çekildiği, dolayısıyla onun sorumluluğunun da olayın yıkıcılığına oranla geriye çekildiği bir habercilik yaygın olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın bütünlüğüne, haklarına ve varlığına yapılan saldırıların yerleşik olduğu haber anlatımları ve dili, esasen olayın *olumsuzluğuna* odaklıdır.

---

5. Kuçuradi, 1998: 62-63.
6. Kuçuradi, 1998:40.
7. Nurdoğan Rigel'in, *Haber, Çocuk ve Şiddet* (1995) başlıklı ve farklı yaş ve cinsiyet dağılımı gösteren 188 çocuğun katılımıyla gerçekleştirdiği araştırmasında elde ettiği bulgulara göre, haberi "olumsuz" bir kavram olarak düşünen çocukların oranı % 40'ı geçmektedir. Yine haber denince olumsuz bir imaj akla getiren çocukların oranı ise %50 civarındadır. Araştırma, çocuğun bilincinde haberin "ölüm" karşılığı olarak şekillendiğini; algılarında en önemli haberlerin savaş-ölüm ve kaza-ölüm olarak toplamda %65'i geçen bir paya sahip olduğunu; haberi "korkutan bir gerçek" olarak gören çocukların oranının % 80'i bulduğunu ortaya koymaktadır.

Olumsuzluğa odaklı bir haber anlatısı, izleyicinin/ okuyucunun özdeşleşme duygusuna yönelik bir müdahalede bulunmaktadır. İnsanın temelde güçsüz ve zayıf olanla değil, ama güçlü ve muktedir olanla özdeşleşmeye daha fazla eğilimli olduğu anımsanırsa[8], bu tür haberler aracılığıyla kimlik oluşturma süreçlerimizle ciddi biçimde oynandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

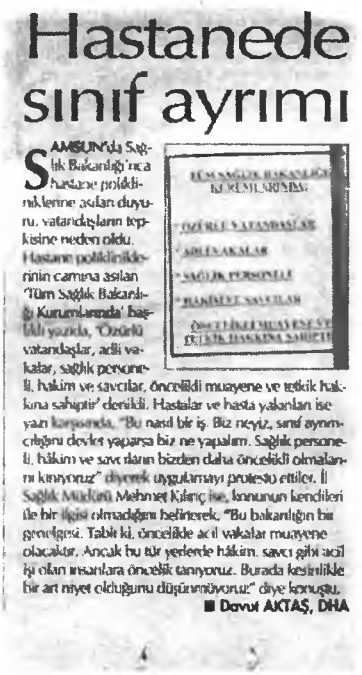
İnsan hak ve özgürlükleri, insanın onurlu bir hayat yani kendi varoluşu için değerli ve anlamlı bir hayat sürdürmesine yönelik olarak yine insanın pratikleriyle gelişen hak ve özgürlüklerdir. Bu hak ve özgürlüklerin evrenselleşmesi, yüzyıllar boyunca yaygın ve doğal kabul edilen çeşitli eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik ilkenin belirlenmesi için verilen toplumsal mücadelelerin sonucudur. Sözkonusu ilke, insanları birbirinden farklılaştıran herhangi bir unsurun (sınıf, dil, ırk, din, etniklik vb...), kişinin insan olmaktan kaynaklanan değerini tayin edemeyeceğidir. Değerce bütün insanlar eşittir. Dolayısıyla her bir insanın sürdürdüğü hayatın da bir anlamı ve değeri vardır. Kişileri birbirinden farklılaştıran özelliklere göre insan hayatına aşağı veya yüksek değer atfedilemeyecek bir ilkesel eşitlik arayışıdır insan hak ve özgürlükleriyle ilgili savaşımların amacı. Haber ise tam da değerce eşitlik arayışının altında yatan ve insanlar arasında *benzerlikleri* öne çıkaran bu ilkenin tam tersi bir ilkeyle düzenlenen metinlerdir. Haber, toplumsal alandaki *farklılıkları* öne çıkarmaktadır. Bu farklılıkları da algılanabilir kılmak için, önemli ve ilginç hale getirmektedir. Gerçekten de toplumsal alanın, farklılıkların değerce karşılaştırılamazlığına göre değil ama karşılaştırılabilirliğine uygun örgütlenmesine paralel biçimde örgütlenmiş metinlerdir haberler. Habere konu olan olayların failleri, izleyici/ okuyucu için az ya da çok özdeşleşebileceği taraflardır aynı zamanda. Görünürdeki farklılık unsurları, toplumda kabul edilebilir olan ile kabul edilebilir olmayan arasındaki sınırları çekmek üzere devreye sokulmaktadır. Öyle ki haber, insanları farklılaştıran özellikleri, birbirinin yaşama alanına ve varoluşuna tehditmiş gibi sunmaktadır. İyi ile kötü arasındaki, biz ile onlar arasındaki ayrımı kategorik olarak kurmaktadır. Haber böylece okuyucusunu, anlattığı olayla ilgili taraflardan biriyle özdeşleşmeye teşvik etmektedir. Aslında özdeşleşme çağrısı sadece habere özgü değildir; karşımıza çıkan bütün medya içeriklerinde vardır. Ancak haberin diğer içeriklerden farkı, özdeşleşilecek konumu kurmacanın değil "gerçeğin" içerisinden, hayatın ta içinden varolan bir konum olarak sunma iddiasıdır.

Haberin yapısının temeli olan farklılık ilkesi ile insan hak ve özgürlüklerinin gelişmesinin ardındaki eşitlik ilkesi arasındaki uyuşmazlık, dolaylı olarak değil ama doğrudan insan hakları ile ilgili haberlerde karşımıza daha net çıkmaktadır. Örneğin bir haber manşetinde yer alan "işkenceci polislere ceza" ifadesinde, polisler işkence yapan ve yapmayan olmak üzere ikiye ayrılmakta ve bu ayrımla işkenceci olanlara da toplumsal alanda bir görünürlük kazandırılmaktadır. Yani var edilmektedir. Ya da ölüm orucuna girmiş mahkumların istekleriyle ilgili haberlerde "emriniz olur" şeklinde atılan bir başlık, mahkum olmaktan dolayı "hakkı olmadığı halde" talepleri olanlar ile bu taleplerin muhatabı olan devlet yetkilileri arasında bir ayrım koymakta; sözkonusu talepleri dile getirenlerin toplumsal konumunu, ironik bir anlatımla aşağıya çekmektedir. Konumunu aşağıya çektiklerinin istekleri ise dikkate bile değer görülmemektedir. Doğrudan ve açık insan hakları haberleri,

---

8. İnsanın güç ile ilişkisinin öznelliğinin oluşumu bakımından anlamını tartışan bir çalışma olarak bkz. Judith Butler, *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma tütüncü, Ayrıntı yay., 2005, 14-7.

ağırlıklı olarak herhangi bir hak ve özgürlüğün çiğnenmesi ile ilgili olayları kapsadığı için, bu tür haberlerde kaçınılmaz biçimde, ihlali yaptığı öne sürülen taraf ile hakkı ihlal edilen arasında net bir ayrım çizilmektedir. Ancak genel olarak hak ihlali yaptığı söylenen taraf, devletin işleyişini, düzeni sürdürmekle görevli ve sorumlu kimi unsurlar olduğu için, özellikle büyük sermaye medyası bunları haberleştirirken, (atfedilen hak ihlalinin suç oluşturduğu yargılamayla somut olarak kanıtlanmadığı sürece) daha çok suçu atfedenlerin görüşlerini itibarsızlaştıran yahut hafife alan bir anlatıma başvurmaktadır. Bunun temel nedenini (farklı bir epistemik zeminden) Bourdieu bize hatırlatır: Nesnel ve toplumsal iktidar ilişkileri, kendilerini simgesel iktidar ilişkileri içinde göstermeye ve yeniden üretmeye eğilimlidir.[9] Ne yazık ki haberin dili ve anlatımı bu eğilimi besleyen ana dinamiklerden en başta gelenidir.



Hastanede sınıf ayrımı

SAMSUN'da Sağlık Bakanlığı'nca hastane polikliniklerine asılan duyuru, vatandaşların tepkisine neden oldu. Hastane polikliniklerinin camına asılan 'Tüm Sağlık Bakanlığı Kurumlarında' başlıklı yazıda, 'Özürlü vatandaşlar, acilî vakalar, sağlık personeli, hakim ve savcılar, öncelikli muayene ve tetkik hakkına sahiptir' denildi. Hastalar ve hasta yakınları ise yazı karşısında, "Bu nasıl bir iş. Biz neyiz, sınıf ayrımcılığını devlet yaparsa biz ne yapalım. Sağlık personeli, hâkim ve savcıların bizden daha öncelikli olmalarını kınıyoruz" diyerek uygulamayı protesto ettiler. İl Sağlık Müdürü Mehmet Kılınç ise, kararın kendileri ile bir ilgisi olmadığını belirterek, "Bu bakanlığın bir genelgesi. Tabii ki, öncelikle acil vakalar muayene olacaktır. Ancak bu tür yerlerde hâkim, savcı gibi acil işi olan insanlara öncelik tanıyoruz. Burada kesinlikle bir art niyet olduğunu düşünmüyoruz" diye konuştu.

■ Davut AKTAŞ, DHA

Bu söylediklerimizi somut bir haberle örnekleyelim: Bu küçük haber, Samsun'da Sağlık Bakanlığı'nın gerçekleştirmek istediği bir uygulama hakkındadır. Haberin yazılışına bakıldığında, aslında varolan uygulamayı eleştirme ve değişmesine önayak olma amacıyla hazırlandığı izlenimi edinilebilir. Ancak anlatımı, kendi amacının tersine bir sonuca yol açacak ölçüde haber dilinin yapısal işleyişine sadıktır. "Hastanede sınıf ayrımı" başlığı, sınıf ayrımının *varolduğunu* söylemekte ve ona toplumsal hayatta bir yer açmaktadır. Hasta yakınlarının "sınıf ayrımcılığını devlet yaparsa biz ne yapalım" şeklindeki yakınmaları, hem bir eleştirel ton yerleştirmekte hem de aslında yapılabilecek herhangi bir şey olmadığına ve bir çaresizliğe işaret etmektedir. Haberin uygulamayı gerçekleştirmekle sorumlu bürokratın uygulamayı onaylayan ve "bir art niyet olduğunu düşünmüyoruz" diyen sözleriyle

9. (Bourdieu, 1991:168-70).

bitirilmesi ise, haber konusunun güçlü olan tarafça kapatılması için son sözün saygın bir kaynağa[10] bırakılmasıdır. Böylelikle eleştirilere verilen cevapla bitirilmiş bir anlatı karşımıza çıkmaktadır. Bu haber, hastanede kimi hastalara ayrıcalıklı bir uygulamanın yapılıp yapılamayacağını konu edinirken, tam da bu konu edinmesiyle birlikte, ister istemez böylesi bir ayrıcalığın varolabileceğine dair bir yeri, okuyucunun anlam dünyası içerisinde açmaktadır. Gazeteci bu haberi yazarak sözkonusu olguya simgesel evrenimizde bir yer açtığının yani onu cisimleştirdiğinin, farkında bile olmayabilir. Ne yazık ki haber, gazetecilerin insan hak ve özgürlükleriyle ilgili bütün samimi kaygılarına ve çabalarına rağmen, herhangi bir hak ihlalini konu edindiği ve temsil ettiği anda bile, onu cisimleştirmekte ve böylece bir "olabilirlik, normallik ve doğallaştırma" mekanizmasını harekete geçirmektedir. Buna bir de saygın kaynakların sözünün haberin çerçevesinin kurucu sözü olarak alınması alışkanlığı eklendiğinde, doğrudan hak ihlalleriyle ilgili en iyi niyetli ve politik kaygısı olan anlatımların bile amacının aksine bir anlamı dolaşıma sokabileceği gerçeği çıkar karşımıza. Nerede bir iktidar ilişkisini olağanlaştıran bir haber anlatımı varsa, orada insan hakları ve özgürlükleriyle ilgili evrensel ilkelerden birinin çiğnendiğini varsaymak yanlış olmayacaktır.

ÇOCUKLAR ASLINDA HEP MAĞDUR

Haberlerin insan haklarını dolaylı ve doğrudan çiğneyen anlatısal eğilimleri, çocukların konu edildiği haberler için de geçerlidir. Çocukların yasa nezdinde işledikleri suçlarla ilgili haberler kadar işlenen suçların mağduru oldukları haberlerde de, haklarının ve yapı bütünlüklerinin görmezden gelindiğini görmekteyiz. Özellikle 1990'ların ikinci yarısından sonra artan kapkaç ve saldırganlık olaylarında medya tarafından çocuklar, kategorik olarak "çocuk suçlu", "tinerci, kapkaççı çocuklar", "sokak çocukları" veya "çocuk çeteleri" adlandırmalarıyla haber konusu yapılmaktadır. Çocukların suç eylemleriyle ilgili haberler başından sonuna kadar toplumun bütünlüğünü ve tek tek bireyleri tehdit eden bu türden saldırganlıkların neden sonuç ilişkisini öyle bir kurmaktadır ki, bu çocukların tecavüz ve cinayetle sonuçlanan saldırganlıklarının temel nedeni olarak ailevi ve psikolojik yapılarının "bozuk" ve sorunlu olması gösterilmektedir. Böylece bu çocuklar, sanki isteyerek ve gönüllü olarak tiner bağımlısı haline dönüşmüşler, ya da "manyak ve cani" olmaya doğuştan yatkınlarmış gibi sunularak, içine düştükleri durum onların adeta alınyazısı olarak kurulmaktadır (Dursun, 2000: 28-30). Haberlerin kurgusu, sonuçta ailenin ilgilenmeyişini, eğitim sürecinden kopmuş olmasını ve psikolojik yapısını, çocukların suçluluğunu temel nedenleri olarak toplumun karşısına koymaktadır.

Daima yüzeysel olan ve çocukların yasaları çiğneyen bütün eylemleri için çabucak kuruluveren neden-sonuç bağıntısı, "çocuk suçlular" kategorisinin de şe-

10. Saygın kaynak, önemli medya kuramcılarından Hall ve arkadaşları tarafından medyanın belirli haber konularını işlemek için, uzmanlıklarından dolayı veya kurumsal bir temsili gerçekleştirdikleri için görüşlerine başvurdukları kişilerdir. Bu kaynaklar, haber konusuyla ilgili ilk tanımları oluştururlar veya birincil yorumu kurarlar. Bundan sonraki açıklama ve görüşler, ancak onların çerçevelemelerine göre haberde yerini alır. Bunlar, konunun ne olduğunu ortaya koyma veya son sözü söyleyerek konunun çerçevesini bütünüyle kapatma avantajına sahip kaynaklardır. Böylece, gelecekte aynı konuyla ilgili tartışmalara da, onların önceden kurdukları çerçeveyle ilgili olup olmamalarına göre, belirli sınırlar koyabilmektedirler (Hall v.d, 1978).

killenmesine ve güçlenmesine yol açmaktadır. Haberler boyunca bu kategorinin icadı ve işleyişi, kendi hayatı üzerindeki belirleyiciliği en az olan çocukları, bütün yapıp etmelerinde yüzde yüz sorumlu ve belirleyici olarak kurmasıyla ve bunu olağanlaştırmasıyla son derece ideolojik bir iş yerine getirmektedir. Toplumsal yaşamda suça itilen çocuk, "çocuk suçlu" adlandırmasıyla birlikte adeta kendi etkinliklerinin kaynağı ve kökeni haline getirilmektedir. Dolayısıyla çocukların itildiği çeşitli suçların ardındaki toplumsal dinamikler, mekanizmalar, yapılar ve süreçler bütünüyle konudışı bırakılmaktadır. Bir bütünlük tasarımı olarak toplum kendisini kurban olarak görüp kurbanlaştırırken, aslında kendi geleceği olan yeni kuşaklara kıymaktadır. Asıl mekanizmalar üzerinde durulmadan haberlerde üretilen bu büyük tehdit algısı, çocukların kişilik bütünlüğüne yönelik toplu saldırganlığımızın boyutlarını ve sonuçlarını değerlendirmemizi de engellemektedir.

SONUÇ

Tek tek kişiler neredeyse her gün, onların iyiliğini istemeyen gerçeklere çarpar ve yara bere içinde kalırlar.
(Alexius J. Bucher)

Haberler, belki de açık açık temsil ettikleri kadar, temsil etmedikleriyle ya da temsil edemeyişi ile de gerçeği sorunlu hale getirmektedir. Haber, belirsiz ve ele geçmesi zor olan olaylara dair tutarlılık çerçeveleri kurarken günlük hayat içindeki sürekli akışa, bir düzenlilik yüklemektedir. Yakın ve uzak çevremizde olup biten milyonlarca olay, seçici bir tarzda birbirine bağlanarak karşımıza çıkarılmaktadır. Bağlantılandırma işlemi, olayları belirli bir özellik merkezinde sunacak (liselerde şiddet, töre cinayeti, çocuk istismarı, genç aşığın intiharı vb...) çeşitli haber kategorilerinin oluşturulmasını ve bu kategorilere sözkonusu akan olaylardan günlük yerleştirimler yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise, haberi, içeriği sürekli değişse bile yani dinamik olsa da, biçimi durağan kalan bir tekrar yapısı haline getirmektedir. Tekrar edilen şey, gazeteci tarafından haber değeri biçilen belli türden olaylardır. Dolayısıyla tekrar, haberi, bir bakıma değişeni değil değişmeyeni yani aynı kalanı sergileyen bir bilgi türüne dönüştürmektedir.[11] Temsil edilen şey, çoğunlukla aynıdır; olumsuz özelliği olan şeyler temsil edilmektedir. Çünkü olumsuzluk özelliği olan olaylar, olağan veya normal olandan bir "sapma" sayılmaktadır. Ancak ve ancak sapmanın temsili ile toplumsal alanda "normal" normal olarak kurulabilmektedir.

Haber anlatımındaki ve dilindeki bu eğilimler, insan haklarıyla doğrudan ilgili haberlerin, çoğunlukla olumsuz birtakım gelişmeler, ihlaller sözkonusu olduğunda yani olağandışılık arzettiğinde yapıldığı ve yapılacağı anlamına gelmektedir. Bu demektir ki insan hak ve özgürlükleriyle açıkça bağlantılı konular, bu hakların çiğnendiği veya çiğnenme tehdidinin belirdiği koşullarda karşımıza çıkarılmaktadır. Bu tür bir habercilikle, haberin anlatımında güçlünün değil her koşulda güçsüzün lehinde bir anlatım geliştirerek, kategorilere, şablonlara ve klişelere yaslanan anlatımlardan olabildiğince kaçınarak ve kendi özgün anlatımını oluşturmaya çalışa-

11. (Dursun, 2005: 60).

rak, insan hakları ile ilgili olumlu gelişmelere, ilerlemelere ve açılımlara da en az olumsuzlar kadar yer vererek, hak ihlali yapan failler üzerinde "kurbanlardan" daha fazla durularak belirli bir ölçüde başa çıkmak olanaklıdır. Ne var ki haberin zaten kendisi, içeriği ne olursa olsun biçimsel olarak, insanın yeryüzünde varoluşundan kaynaklanan değerine ve kişilik bütünlüğüne yönelik başlıbaşına bir ihlal metnidir. Haberci, habere konu olan bütün taraflara "seni kendi geçmişinden, yaşantından soyutlayacağım; senin oluşmuş bütünlüğünden işime yarayan parçaları seçip alacağım; seni önceden hazırladığım kategorilere yerleştireceğim; seni adlandıracağım; seni kendini etraflıca ifade edemez kılacağım yani kısacası seni dilsizleştireceğim ve dilin ve sözün ben olacağım" diyerek insanın varoluşunu ihlal, imha ve iptal eden bu metinleri (farkında olmaksızın) yapmaktadır.

İşte bu düzey, yani insanın varoluşundan gelen değeri karşısında haberin ne yaptığı ve ikisi arasındaki örtük ilişkideki ihlaller ya da biçimsel işleyişi kanımca en zor değiştirilebilir olandır. Artık burada hak ihlallerinin önüne geçmenin pek olanağı yoktur. Çünkü bu düzey, haberin bugüne kadar bildiğimiz şeyden başka bir şey olmasını gerektirir. Yani örgütlü kurumsal yapısının çözülmesini; haber tanımının alt üst olmasını, mesela en sıradan insanın günlük hayatına dair sözünün bir "dünya bilgisi" olması ve bir değere sahip olmasından ötürü haber olarak karşımıza çıkabilmesini; yahut zamanla yarışa dayalı ritminin ve temposunun değişmesini; derinliksiz ve yüzeysel bir çeşitlilikle verilmesi yerine belki de derinleştirilmiş tek bir anlatının haber olmasını; kısacası gözümüzü dünyaya açtığımız andan itibaren bize verili olan habere dair bütün *verilmişliklerin* reddini gerektirir. Eğer habere dair bu verili özellikleri ezelden ebede böyle, doğal ve normal, evrensel ve tek geçerli diye görmemeye başlarsak; eğer dünyaya dair bilgilerimizi, bu yaygın habercilik uygulamalarının ve anlayışlarının ötesinde başka türlü de oluşturabileceğimizi aklımız keserse; eğer haberin farklılığa dayalı temsil eğilimine, benzerlik ilkesi de daha fazla eşlik ederse; eğer bunlar gerçekleşsin diye harekete geçersek, tasarlamaya başlarsak, belki o noktadan itibaren insanın kendi varoluşunu bilme tarzlarından biri de, yani haber ve habercilik de, topyekun dönüşmeye başlar. Böylesi bir dönüşümün gerçekleşebileceği konusunda ne denli karamsar olursam olayım, sanırım en geniş anlamıyla haklar haberciliğinin olanağı, buradadır.

Kaynaklar

Bourdieu, Pierre, (1991), *Language and Symbolic Power,* Harvard University Press, USA.
Butler, Judith, (2005), *İktidarın Psişik Yaşamı,* çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı yay., İstanbul.
Dursun, Çiler, (2005), "Haberde Gerçekliğin İnşa Edilmesi Ne Demektir?", içinde *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi,*(derl.) Çiler Dursun, Elips kitap, 2005, Ankara.
Dursun, Yücel, (2000), "Hakikat ve Haber İlişkisi: Tinerci Çocuklar Örneği", *RTÜK İletişim Dergisi,* yıl 3, sayı 15, sayfa 22-30.
Hall, Stuart vd.(1978), *Policing the Crises,*London Macmillan.
Kuçuradi, Ioanna, (1998), *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.
Rigel, Nurdoğan, (1995), *Haber, Çocuk ve Şiddet,* Der yayınevi, İstanbul.
www.ihd.org.tr

John locke felsefesinde mülkiyet hakkının kökeni

Hamdi Bravo

GİRİŞ

Gündelik yaşamımızda bir şeyin bize ait olduğunu, onun bizim mülkiyetimizde, bizim tasarrufumuzda olduğunu gerekçelendirebilmenin çeşitli yolları vardır. Bu gerekçelendirmeyi, bu şeyin bize miras kaldığını, hediye ya da hibe edildiğini, parasını vererek satın aldığımızı vb. söyleyerek yapabiliriz. Ama bütün bu gerekçelendirmeler, aslında, kurulmuş bir toplumsal düzen, hüküm süren bu yöndeki bir hukuksal dizge ya da geçerliliği olan ve çoğunluk tarafından kabul edilmiş bir kültür içerisinde geçerlidir_yalnızca. Buna karşın, bu doğrultuda kural, yasa ya da ilkelere göre içeriklendirilmiş herhangi bir toplumsal düzenin, hukuk dizgesinin ya da kültürün olmadığı bir durumu tasarlayabildiğimiz takdirde, gerekçe diye öne sürdüğümüz bütün bu sahiplenme yollarının anlamsız olduğunu görürüz. Şu anda dünyanın herhangi bir yerinde bunların herhangi birine sahip olmayan bir insan kitlesiyle karşılaşmamız olanaksız olsa da, insanoğlunun dünyaya gelip var olduğu anın başından itibaren bütün bunlara (ya da bunlardan herhangi birine) sahip olduğunu iddia edebilmemiz de olanaklı değildir. İnsanlık tarihinin başlangıçlarında, herhangi bir nesnenin mülkiyetinin nasıl kazanılabileceğine dair bir ölçütün olmadığı, oluşturulmamış olduğu –kısa ya da uzun- bir dönemin olması gerekir.

O dönemi imgelemeye kalktığımızda, aslında, sahipsiz bir dünya ve onun ürünü olan sahipsiz bir doğal nesneler yığını karşısında, henüz mülkiyetin ne olduğunu bilmeyen, buna ilişkin herhangi bir tasarımı olmayan insanoğluyla karşılaşırız. Buna karşın, aradan geçen binlerce, yüzbinlerce (belki de milyonlarca) yılı atlayarak günümüze geldiğimizde, bütün yeryüzünün parsellenmiş, doğal ve insan

eliyle üretilmiş bütün nesnelerin paylaşılmış ve sahiplenilmiş olduğu bir durumla karşı karşıya kalırız. İnsanlığın ortaya çıktığı anla günümüz arasında geçen bu zaman dilimi içerisinde neler olup bittiği, hangi oluşum ve koşulların bugünkü durumu yarattığı üzerine düşünmüş pekçok düşünür olmuştur. Bu konuyla ilgisinde ilk akla gelebilecek önemli isimler Grotius, Puffendorf, Hobbes, Rousseau, Hegel, Marx vb.dir.

Her ne kadar insanın dünyayla ve onun ürünleriyle ilişkisinde bugünkü durum bize son derece doğal ve alışıldık görünüyorsa da, insanın dünyayla ilişkisindeki orijinal durumla kıyasladığımızda, aslında bugünkünün yapay, insan eliyle üretilmiş bir durum olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Kimi insanlar, kendilerinin ürünü olmayan, orjinali bakımından kendilerine ait olmayan bir nesneyi, insan dışındaki diğer bütün varlıkları ve diğer insanları dışlayarak sahiplenmiştir ve bunun üzerinde yadsınamayan bir hakkın sahibi olmuşlardır.

Yukarıda saydığımız isimlerin yanma bir ismi daha eklemek gerekmektedir. Bu da, John Locke'tur. *Hükümet Üzerine İkinci Deneme* adlı kitabında, mülkiyetin kökenine ve bugünkü durumun nasıl ortaya çıktığına dair yazmış olduğu yalnızca yirmibeş paragrafla hem kendisinden önceki filozofları eleştirmiş hem de kendisinden sonraki filozofların üzerine düşünebilecekleri geniş bir sorun ve iddia kitlesi bırakmıştır.

İnsanların dünyada ilk varlık kazandıklarında ortaya çıkan orijinal durumu "doğa durumu" diye adlandıran Locke, "Mülkiyet Üzerine" adlı bu bölümde, hiçkimsenin yeryüzü ve onun ürünleri üzerinde tek başına hak iddia edemeyeceği ve söz sahibi olamayacağı bu durumdan nasıl çıkıldığını, mülkiyet hakkının hangi ölçütlerle kazanıldığını, bugün içinde bulunulan durumun nasıl ortaya çıktığını soruşturur. Bu yazının amacı, Locke'un bu konudaki görüşlerini serimleyip onun savlarına yöneltilebilecek kimi itirazları göstermektir.

DOĞA DURUMU VE MÜLKİYETİN KÖKENİ

Locke'a göre, "Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir".[1] Locke'un "mülkiyetin kökeni"ni açıklamaya yönelik bu ilk önermesinin içermelerine baktığımızda şunu görürüz ki, Tanrı'nın yaratmış olduğu bu dünyada var olan, bu dünyanın (doğanın) kendi ürünü olan her tek şey üzerinde ve bütün olarak dünya üzerinde her insanın eşit ve başkalarınmkiyle aynı orana sahip ortak bir hakkı vardır. Her nesne üzerindeki hakkın eşit ve her nesnenin mülkiyetinin ortak olduğu böyle bir durum içerisinde, hiç kimsenin, diğerlerini dışlayarak, bir nesne üzerinde tek başına hak iddia edebilme ve tasarrufta bulunma olanağı yoktur.

İnsanlığın ilk dönemlerinde mülkiyet hakkının durumuna ilişkin böyle bir öncülden yola çıkınca, aslında olanaklı olan yalnızca iki sonuçla karşı karşıya kalırız: 1) Kişisel (ya da, özel) mülkiyet diye bir hak yoktur, çünkü bir kişinin bir nesnenin mülkiyetine tek başına sahip olduğunu iddia edebilmesi –bu nesnede bütün insanların aynı oranda hakkı olduğundan- söz konusu değildir; 2) Bir kişinin bir nesnenin mülkiyetine kişisel olarak sahip olabilmesi (yani onu özel mülkiyeti haline ge-

1. John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, çev. Fahri Bakırcı (Ankara: Babil Yayıncılık, 2004), § 25.

tirebilmesi), ancak bu nesnede hakkı olan bütün diğer insanların haklarından feragat etmesi ve haklarının söz konusu kişinin hakkı olmasına onay vermesiyle olanaklı olur.

Birinci sonuç, Locke'un kendisinin de ulaştığı ve dile getirdiği bir sonuçtur:

[Hayvanların ve doğanın ürünlerinin] doğal durumda bulunmalarından dolayı, hiç kimse bunların herhangi biri üzerinde diğer insanları dışlayacak biçimde asli özel bir hükümranlığa sahip değildir.[2]

Buna karşın ikinci sonuç, her ne kadar öncülden tutarlılıkla türetilebilse de, Locke için, kabul edilebilecek bir sonuç değildir. Bunun neden böyle olduğunu anlayabilmek için, 'mülkiyet' kavramının kapsamının genişliğini düşünmek yeterlidir. Günlük yaşamımızda 'mülkiyet' kavramının kendisinden türemiş olduğu "mülk" sözcüğünü, genelde, gayrimenkulleri (taşınmazları) kapsayacak biçimde kullanırız. Bir kişinin mülkünün ne kadar çok olduğundan söz ettiğimizde, aklımıza onun sahip olabileceği arsalar, araziler, tarlalar, binalar, evler ya da daireler gelir. Buna karşın "mülk" sözcüğü taşınabilir olan nesnelere de ilişkindir. "Mülk" sözcüğünün kapsamının genişliğini tasarlayabilmek için, bizim onayımız olmadan bizden alınması yasalar tarafından suç, ahlak tarafından kötü ya da görenek tarafından ayıp sayılan bütün nesneleri gözümüzün önünden geçirmeliyiz. Bu açıdan bakınca, yalnızca taşınmazlar değil, taşınabilir olan bütün şeyler de bizim mülkiyetimiz olabilir: Yenilen ve içilen nesneler bile, bunların bizden onayımız olmadan alınması suç, kötülük ya da ayıp sayılabildiğine göre, bizim mülkiyetimizin kapsamı içerisindedir. Birinin "mülk"ünden söz edince taşınmazların akla gelip de bunların gelmemesinin nedeni, aslında, yiyecek ve içecek gibi şeylerin kolay bozulabilir olmasından dolayı bunların insanlar tarafından biriktirilip stok edilmemesidir. Dolayısıyla yemek ve içmek gereksinimleri bile, ancak bu nesneler üzerinde mülkiyet hakkımızın olmasıyla giderilebilir. Bunların mülkiyetinin bize ait olduğunu meşru biçimde iddia edemediğimiz takdirde, en temel gereksinimlerimizi karşılama etkinliğimiz bile başkalarına karşı bir haksızlığı ortaya çıkarır ve "hırsızlık" görünümü alır.

Bu perspektiften bakılınca, bütün hakların en temelinde yer alan hak, mülkiyet hakkıdır. Varlığımızı sürdürebilmemiz için, gereksinimlerimizi karşılayacak nesnelerin mülkiyetine sahip olmamız gerekir. Buna karşın, yukarıda sözünü ettiğimiz ilk öncülden yola çıkınca bir koşulla karşı karşıya kalırız: Bir nesnenin mülkiyetine sahip olabilmek için, bu nesne üzerinde hakkı olan bütün diğer insanların onayını almamız gerekir. Bunu, yararlanmak istediğimiz her tek nesne için ve her yararlanmak istediğimizde yapmak zorunda kalırız. Her acıktığımızda, her susadığımızda, uyumak için herhangi bir mağarayı ya da ağacı her kullanmak istediğimizde, hem her insana fikrini sormak için ulaşmak hem de hepsinden onay almak zorundayızdır. Var olan bütün insanlara ulaşamadığımız ya da hepsinin onayını alamadığımız takdirde, -ilk öncülün ikinci sonucuna bağlı kalırsak:- ya gereksinimimizi karşılamak olanaksız olur ya da herkesin onayını almadan karşılayarak bir haksızlık ve hırsızlık yapmış oluruz.

Locke'a göre, yukarıda dile getirilmiş ikinci sonuca ulaşmak ve bunu geçerli bir ilke diye kabul etmek (çünkü bunu yapanlar da vardır)[3], insan türünün bugüne

2. A.g.e., § 26.
3. F. Suarez, H. Grotius ve R. Filmer'ın görüşleri için bkz. Andrew Lustig, "Natural Law, Property, and Justice: The General Justification of Property in John Locke," *The Journal of Religious Ethics* 19, no. 1 (1991): 119, 49.

kadar varlığını nasıl olup da sürdürebildiğini açıklamakta yetersiz kalır. Çünkü "eğer bu tür bir onay zorunlu olsaydı, Tanrı'nın vermiş olduğu bolluğa rağmen, insan açlıktan ölmüş olurdu".[4] Oysa "yeryüzü ve yeryüzündeki her şey, insana varlığını sürdürmek ve rahatlığını sağlamak için verilmiştir".[5]

Her şeyin insanlara ortaklaşa verildiğini iddia ettikten sonra ondan tutarlı olarak çıkan bu sonucu reddetmenin tuhaf göründüğünün Locke da farkındadır. Bundan dolayı da, "mülkiyet üzerine olan [bu] bölümde [Locke'un] yanıt verme iddiasında olduğu soru", aslında, "Tanrı tarafından kurulmuş olan asıl komünizm, nasıl olup da özel mülkiyet hakkının yolunu açmıştır?"[6] sorusudur. Locke, öncülden çıkan tutarlı sonuçları izlemektense, insan türünün varlığını sürdürmesinin yolunu açan en önemli araç olarak gördüğü "özel mülkiyet"i "ortak mülkiyet"ten türetebilecek bir araterimi işe koşmayı tercih eder. Bu da, "emek"tir.

Locke'a göre, doğal olan her şey ortak mülkiyetin kapsamı içerisindedir. Bütün insanların bunlar üzerindeki hakkı eşit orandadır. Dolayısıyla insanın bu eşitliği bozabilmek için, doğal olana, kendisinin olan, kendisinden olan bir şeyi katması, nesneye kendisinden bir şeyi karıştırması gerekir. Bunu yaparak, kişi, doğal ve ortaklaşa olan nesneler ile kişisel ve özel olanlar arasına bir ayrım koyar. Bu ayrımı yapacak olan, yani doğal olanı doğallıktan çıkarıp "özel" kılacak olan, emektir.

Emek, bunlarla [kendisinin olanla] müşterek olan arasına ayrım koyar: Emek bu şeylere, herşeyin müşterek anası olan doğanın katmış olduğundan daha fazlasını katmış bulunmaktadır ve dolayısıyla bunlar, kişinin özel hakkı haline gelmiştir.[7]

Emeği katarak doğal olanı artırmak, dolayısıyla da doğal olanın üzerine kişisel emeğimizle yeni bir şey katmak, bizi, bu yeni şeyler üzerinde mülkiyet hakkına sahip kılar. Bu durum, Locke'a göre, özel mülkiyetin başlangıcını oluşturur. Emek sayesinde (emek aracılığıyla doğada bulunmayan yeni bir şeyi yaratabilmek sayesinde), bir nesnenin mülkiyetine sahip olabilmek için diğer bütün insanların onayını almaya artık gerek kalmaz. Çünkü emeğimizi karıştırarak mülkiyetine sahip olduğumuz, insanlığın geri kalanının üzerinde hak sahibi olduğu bir şey değildir bu noktadan sonra. Nesneye karıştırılan yalnızca bizim emeğimiz olduğu için, nesne, Tanrı tarafından bütün insanlara ortaklaşa verilmiş o eski nesne olmaktan çıkmıştır:

... çok sayıda yabani meyveyi toplayan; yapabildiği kadar hayvanı öldüren, yakalayan ya da evcilleştiren kişi, doğa durumunun koyduğu durumdan onları herhangi bir yolla değiştirmek için emeğinin herhangi bir parçasını onlara katarak; doğanın kendiliğinden ürünlerine kendi zahmetini içselleştirerek onlarda bir mülk edinme hakkı kazanmıştır.[8]

Buraya kadar söylenenler ışığında Locke'un dile getirmiş olduğu ilk öncülü yeniden ele aldığımızda, "özel mülkiyet" ile "emek" arasında Locke'un kurduğu bağlantıyı kurabilmek için hem ilk öncülde küçük bir değişiklik yapmamız hem de

---

4. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 28.
5. A.g.e., § 26.
6. Karl Olivecrona, "Locke's Theory of Appropriation," *The Philosophical Quarterly* 24, no. 96 (1974): 221.
7. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 28.
8. A.g.e., § 37.

ara öncülleri işe katmamız gerektiğini görürüz. İlkin, "Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir" önermesini, "Yalnızca Tanrı'nm yarattıkları insanoğluna ortaklaşa verilmiştir" biçiminde değiştirmek gerekmektedir. Böyle bir düzeltme, dünyada Tanrı tarafından yaratılmamış olan nesnelerin de varlık kazanabileceği düşüncesine yer açma imkanı sağlar. Tanrı tarafından değil de, kişilerin kişisel, kendilerine özel emeği aracılığıyla yaratılanlar, böylelikle, diğer insanların onayına gerek kalmadan, kişilerin özel mülkiyeti kapsamına girer. "Bir şeyi meydana getiren kişi, yeni bir şey üretir. Bu yeni şeyi meydana getirmekle de, ... onu kullanma ve denetleme hakkını elde eder. Mülkiyet haklarını edinir."[9] Peki, "özel mülkiyet" ile "emek" arasında kurulan bu bağlantıyı Locke nasıl temellendirir?

İlkin, bu bağlantı, Locke tarafından bu biçimiyle açık açık dile getirilmemiş ancak kitabının 6. Bölümünde örtük olarak anıştırılmış olsa da, Harrison'ın da belirttiği gibi, Locke'un Tanrı ve dünya arasındaki ilişki ile insan ve (emeği aracılığıyla yarattığı) nesneler arasındaki ilişkiye dair kurduğu analoji aracılığıyla sağlanır. Nasıl ki dünya, Tanrı tarafından, onun emeği ve zanaatkarlığının ürünü olarak yaratıldığı için Tanrı'ya aitse ve onun mülkiyetindeyse, insan tarafından, onun emeği ve zanaatkarlığının ürünü olarak ortaya çıkan şeyler de bunu becerebilen insanlara aittir ve onların mülkiyetindedir.

Hepimiz, aslında, Locke'un göstermiş olduğu gibi, Tanrı'nın mülkiyetindeyiz. ... Çünkü onun tarafından yaratılmışız. Tanrı yaratıcının haklarına sahiptir. Bu, mülkiyetin hangi yolla yaratılabileceğini gösterir. Nesneler meydana getirilmiştir; meydana getirilmekle de onları meydana getirenin mülkiyetine geçerler.[10]

Dolayısıyla bir şeyi yoktan var etme ya da meydana getirme, o şey üzerindeki mülkiyet hakkını da oluşturur ve başkalarının onun üzerinde hak iddia edebilmesinin yolunu kapar. Burada, "yaratma"yla ilgili bir noktaya dikkat çekmekte yarar vardır. Locke'ta "yaratma", illa ki yeni bir keşif, buluş ya da icatla özdeşleştirilmemelidir. Yaratma, bir nesneyi doğal hali içerisindeki durumun dışına çıkarmadır: örneğin bir meyveyi ağaçtan koparmak, bir sebzeyi topraktan sökmek de, doğada yeni bir durum yaratmaktır. Bunları yapan kişi, koparırken ya da sökerken harcadığı emek, çektiği zahmet dolayısıyla, bu nesnelerin mülkiyetini edinir. Locke'ta yaratma, "doğal hali bozmak, ona müdahale etmek"le aynı anlama gelir.

İkinci olarak, Olivecrona'nın da belirttiği gibi, insan, kendisinin sahibi olabilen, kendisi üzerinde egemenliğe sahip olabilen tek varlık olarak yeryüzündeki bütün diğer varlıklardan ayrılır: "Tinsel ben hem kendisinin hem de fiziksel kişinin [emeğin görünüm kazanmasını sağlayan bedenin] malikidir. ... Sahiplenmeyi olanaklı kılan, kişinin kendi üzerindeki bu iktidarıdır."[11] Onun kendisi üzerindeki bu sahipliği, bu egemenliği, kendisini, onun bütün eylemlerinde, etkinliklerinde, çabasında, emeğinde gösterir. Kendisine sahip olabilen bir varlık olarak insan, kendisinden çıkan, türeyen her şeyin de sahibi olacaktır. Emeğinin sahibi olarak, emeğini içine kattığı her şeyin sahibi haline gelecektir.

Her insan kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete sahiptir. Bu mülkiyette, kişinin kendisinden başka hiç kimsenin herhangi bir hakkı yoktur. Diyebiliriz ki, insan bedeninin emeği ve elinin işi tam anlamıyla kendisinindir. ... [Ş]ey, içine emek

---

9. Ross Harrison, *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2002), 226.
10. A.g.e.
11. Olivecrona, "Locke's Theory of Appropriation," 225.

eklemlenerek ortak doğa durumundan çıkarıldığından, diğer insanların müşterek hakkı bu şeyden dışlanmış olur.[12]

Çünkü nesne, artık, eski yalın ve doğal hali içerisindeki nesne değil, kendisine sahip olabilen bir varlık olarak insanın kendisine ait bir şeyi içerisine katmış olduğu, doğal hali bozulmuş bir nesnedir. Bu nedenle, doğal halinden çıkan ve belirli bir insana ait bir şeyi içinde barındıran bir nesne olarak, söz konusu nesne artık o belirli insanın mülkiyeti içine girer:

Bütün bu söylenenlerden şu açıkça ortaya çıkmaktadır: Doğadaki şeyler müşterek olarak verilmiş olmasına rağmen, insan (kendi kendisinin efendisi ve kendi kişiliğinin ve eylemlerinin ya da emeğinin sahibi olarak) hâlâ mülkiyetin en önemli temelini kendisinde tutmuştu. [İ]nsanın kendi varlığını güçlendirmek ya da konforunu sağlamak için yaptığı şeylerin büyük bölümü tamamen kendisinindir ve bu şeyler müşterek biçimde diğerlerine ait değildir.[13]

Üçüncü temellendirme ikincisiyle bağlantılıdır ve "mülkiyet" sözcüğünün İngilizce'deki ikinci ve ilki kadar yaygın olarak kullanılan anlamından yola çıkar. "Property", İngilizce'de, "bir nesneye kendiliğinden ait olan belirli bir nitelik, güç ya da etki" anlamına da gelir. Aynı zamanda, property, nesnelerin birbirinden ayırt edilmesini sağlayan özelliktir de. Tanrı tarafından yaratılmış haliyle ve Tanrı tarafından yaratılmış olmak bakımından, dünyadaki nesneler birbiriyle aynıdır. Buna karşın, kendisinin ve kendi kişiliğinin sahibi olarak insan, eylemleri aracılığıyla ve emeğini içine karıştırarak bir nesneye kendi kişiliğinin özelliğini verir ve o nesneyi Tanrı tarafından yaratılmış diğer nesnelerden ayırır. Çünkü bu etkinlik, nesneye, "kişiye kendiliğinden ait olan ve onu diğer kişilerden ayıran bir özellik" vermiş; etkinliğini gerçekleştiren kişiliğin property'sini görünür kılmış; nesneyi, belirli bir kişinin görünüm kazanmış property'si haline getirmiştir. Dolayısıyla "emek", bir kişiliğe kendiliğinden ait olan ayırıcı özelliği nesneye katmak yoluyla, nesneler üzerinde özel mülkiyeti olanaklı kılmıştır. D. Knowles'un Locke'un mülkiyet hakkına ilişkin görüşlerini Hegel'in bu hakka ilişkin savlarından yola çıkarak eleştirdiği "Hegel on Property and Personality" adlı makalesinde dile getirdiklerine başvurarak bu akılyürütmeyi özetlemek gerekirse:

(1) ... her insanın kendi Kişisinde bir Özelliği/Mülkiyeti (Property) vardır. Bunun üzerinde kendisinden başka hiçkimsenin hakkı yoktur.

(2) Şunu söyleyebiliriz ki, Bedeninin Emeği ve ellerinin Çalışması, ayırıcı olarak (properly) [kişinin] kendisine aittir.

(3) Şu halde, insanın, Doğanın kendisine verdiği ve onda bıraktığı şeyleri, emeğini katarak ve kendi özüne ait olan şeyleri karıştırarak bu Durumun içinden çıkarması, bu şeyleri kişinin Mülkiyeti/Özelliği (property) kılar.[14]

"Böylelikle, emek sayesinde, kişinin bir niteliği, dünyanın üzerinde emek harcanmış belirli bir parçasının bir niteliği haline gelir".[15]

---

12. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 27.
13. A.g.e., § 44.
14. Dudley Knowles, "Hegel on Property and Personality," *The Philosophical Quarterly* 33, no. 130: 47.
15. A.g.e.

TOPRAĞIN MÜLKİYETİ

Locke'un § 32'ye kadar "mülkiyet" üzerine söyledikleri, yalnızca taşınabilir olan nesnelere ilişkindir: yeryüzünün ürünlerine ya da yeryüzündeki nesnelere sahip olabilmek, onlar üzerinde mülkiyet iddia edebilmek bu ölçüte göre olanaklıdır. Taşınamaz olan nesnelerin, yani yeryüzünün kendisinin (toprak, arazi, tarla gibi) mülkiyeti de ancak bu ölçütle kazanılabilir: yani, emek harcayarak, kendimizi emeğimiz aracılığıyla toprağa katarak:

Zannediyorum şu açıktır ki, yeryüzünün mülkiyeti de, ilki gibi kazanılmıştır. Toprak, insan işlediği, ektiği, değerlendirdiği, sürdüğü ve ürünlerinden yararlanabildiği oranda onun mülkiyetidir. İnsan [kendine ait olan] toprağı ... emeğiyle müşterek olandan ayırır.[16]

Yeryüzünün mülkiyetine ilişkin bu görüşlerinden dolayı Locke'a, elbette, yeryüzünün ürünlerinin mülkiyetine sahip olmak ile yeryüzünün kendisinin (ya da belirli bir parçasının) mülkiyetine sahip olmak arasında önemli bir ayrım olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Çünkü ürünlerin mülkiyetinde, sonu gelmez bir kendiliğinden üretimden kendinize yetecek kadar bir pay almış, dolayısıyla başkalarının payına engel olmamış olursunuz. Söz konusu üretim sürmektedir ve isteyen, gereksinim duyduğu anda ve gereksinim duyduğu oranda, bir başkasının onayına ya da iznine gerek kalmadan, gereksinimini karşılayabilecek ürünleri edinir. Buna karşın üretimin kaynağının (yani yeryüzünün, toprağın, onun üzerindeki arazilerin, tarlaların) mülkiyeti üzerinde hak iddia edildiği anda, aslında, başkalarının gereksinimini karşılaması, bu toprak parçasının sahibinin iznine tabi kılınmış olur: kişilerin gereksinimlerini karşılayacak ürünler –kaynağı zapt etmek yoluyla- ipotek altına alınmıştır ve bu, kişilerin varlığını tehdit edecek bir eylemdir.

Locke da, toprağın özel mülkiyet altına alınabilmesine ilişkin görüşünü temellendirirken, kendisine yöneltilebilecek olanaklı böyle bir itirazın farkında olduğunu gösterir düşünceler öne sürer. İlkin, insanlığın başlangıç çağlarında ne kadar az insan ve buna karşılık ne kadar geniş bir arazi olduğu hayal edilirse, "toprağın belli bir parselinin ıslah edilerek edinilmesi[nin] insanların zararına"[17] olmadığı kolayca görülebilecektir. Çünkü kişi, kendisine yetecek ve çürümeyecek kadar ürün elde edebileceği büyüklükteki bir toprağı kendisinin mülkiyetine geçirmiş olsa bile, "başkalarına da halen yeterli miktarda ve aynı düzeyde iyi toprak kalmıştı ve henüz ihtiyacı karşılanmamış olanların kullanabileceğinden daha fazla toprak vardı".[18]

İkinci olarak, "kendisine emeğiyle toprak edinen kişi insanoğlunun stokunu azaltmamış, tam aksine artırmıştır".[19] Çünkü doğanın kendiliğinden üretiminin miktarı, ne kadar sonu gelmez görünse de, belirli bir zaman aralığı içerisinde ele alındığında, sınırlıdır. Buna karşın toprağı ıslah etmek ve işlemek yoluyla, toprağın üretimi, doğal halindekinden kat ve kat daha fazla hale getirilir. Toprağın mülkiyetiyle kişi doğal kaynağı ele geçirmiştir, ama onu çok daha verimli kılarak, doğal kaynağın sağlayabileceğinden çok daha fazlasının ortaya çıkmasını sağlamış, ürün stokunun

16. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 32.
17. A.g.e., § 33.
18. A.g.e.
19. A.g.e., § 37.

miktarını artırmıştır. Bu, diğer insanların zararına değil, yararına bir durum ortaya çıkarmıştır:

Dolayısıyla toprağı kuşatan ve doğaya bırakılmış yüz dönümlük topraktan sağlanabilecek yaşamın rahatlığını sağlayan bolluğun daha fazlasını on dönümden elde eden kişi, doğrusunu söylemek gerekirse, insanlığa doksan dönüm vermiştir.[20]

Locke'un kullandığı bu oranı göz önünde tutarak, toprağın mülkleştirilmesiyle ortaya çıkan bu yeni durumda bir insanın yeryüzünün ürünleriyle ilişkisine bir başka açıdan daha bakacak olursak görürüz ki, toprağı işleyerek kendi mülkiyetine almadan önce karnını doyurabilmek için on birimlik bir alandaki doğal ürünleri tüketmek zorunda kalan insan, toprağı ekmek ve biçmek aracılığıyla bir birimlik alandaki üretimle yetinebilecek hale gelecek ve geri kalan dokuz birimlik alan diğer insanların kullanımına bırakılmış olacaktır. Bundan dolayı, toprağı emek aracılığıyla mülkleştirmek, diğer insanlar açısından bir kayıp ve haksızlık değil, bir kazanç ve hak fazlalaşmasıdır. Toprağı mülkleştirmede dikkat edilmesi gereken tek nokta, boş ve verimsiz halde bırakılmaması, sürekli olarak işlenmesi ve ürünlerinin tüketiminin sağlanıp çürümelerinin engellenmesidir.

Locke'un toprağın mülkleştirilmesini haklı gösteren üçüncü temellendirmesi ise, kaynağını, yeryüzünün ve toprağın yaratıcısı olan Tanrı'nın kendi mülkiyetinde olan bu şeyler üzerindeki tasarrufunda bulur:

... Tanrı'nın, dünyanın sürekli olarak müşterek ve işlenmemiş olarak kalmasını kastettiği varsayılamaz. Tanrı dünyayı, kavgacı ve münakaşacı olanın hayalciliğine ve kıskançlığına değil, çalışkan ve akıllı olanın kullanımına vermiştir (ve emek, insanın dünyaya sahip olmasına ilişkin hakkıdır). Kendisine ıslah etmesi için yeteri derecede iyi toprak bırakılan kişinin [toprağı ıslah etmemesi halinde] toprağı başkası tarafından alındığında şikayet etmemesi ... gerekir.[21]

Tüm bu söylediklerine rağmen, Locke'un temellendirmeleri, R. Harrison'ın da dile getirmiş olduğu gibi, toprağın ya da toprağın ürünlerinin üzerinde eksiksiz bir mülkiyet hakkını gerekçelendirmez. Çünkü "madde emekle biçim alır", emek ona önceden sahip olmadığı yeni şeyler ekler, bu doğrudur; "ama madde olmadan biçim de olmaz".[22] Dolayısıyla emeğin kattığı yeni, zaten var olan, kişinin kendisinin ürünü olmayan eskinin üzerine ya da içine eklenir:

Bu nedenle, bu akılyürütme herhangi bir şeyi temellendiriyorsa, bu, nesneler üzerindeki eksiksiz mülkiyet haklarını değil, eklenmiş değere ilişkin mülkiyeti temellendirir.[23]

Kişi, kattığı emek ve özellik aracılığıyla, bir nesnenin bütününün değil, ancak kendisinin kattığı kadarının sahibidir. Bu açıdan bakınca, belirli bir nesne üzerindeki bütün insanlığa ait ortak ve eşit hakların gölgesi özel mülkiyet hakkının üzerinden henüz kalkmamış olur. Tanrı her şeyi bütün insanlara ortaklaşa verdiyse, kişinin, emeğini kendisine kattığı şeydeki orijinal kısım, yine de müşterektir ve eşit olarak herkese aittir; bundan dolayı da –kişinin tüm emeğine rağmen- herkesin bu şey üzerinde, doğal haline oranla daha az da olsa, yine de söz hakkı vardır.

---

20. A.g.e.
21. A.g.e., § 34.
22. Harrison, *Confusion's Masterpiece*, 230.
23. A.g.e.

Yapılabilecek böyle bir itirazın Locke da farkındadır ve böyle bir itirazı da elinin tersiyle itmemektedir. Ancak o, bunu, emeğin doğal olan ile insan eliyle üretilmiş olan arasında yarattığı değer farkını vurgulayarak aşmaya çalışır. Locke'a göre:

[H]erşeyde değer farklılaşmasını yaratan emektir. ... Şunu görürüz ki, emeğin ıslah etmesi, değerin en büyük bölümünü oluşturmaktadır. ... [Ş]eylerin kullanımımıza gelişine kadar olan aşamalara doğru biçimde değer biçebilir ve onlara ilişkin yapılan bazı giderleri toplayabilirsek; onlarda neyin saf olarak doğaya neyin emeğe ait olduğunu anlayabilirsek, şunu bulabiliriz: Şeylerin çoğunun [değerinin] yüzde doksan dokuzu tamamen emeğin sayesinde sağlanmıştır.[24] Yaptığı bu hesabı da şu örnekle görünür kılmaya çalışır:

[Y]ediğimiz ekmeğin içinde, sadece çiftçinin zahmeti, orakçı ve harmancının meşakkati, fırıncının teri yoktur. Bu ekmeğin içinde aynı zamanda öküzü ehlileştirenlerin; demiri ve kayaları kazan ve işleyenlerin; sabanın yapımında, değirmende ve fırında kullanılan keresteyi kesip biçimlendirenlerin ve çok sayıda olan gerekli diğer malzemeleri yapanların emeği vardır.[25]

Emeğin doğal nesneye kattığı katma değer, bu nesnenin kendisinde barındırdığı asıl değerle asla kıyaslanamayacak kadar büyüktür, Locke'a göre. Kendinde değer ile katılan değer karşılaştırıldığında, her ne kadar ortaklaşa mülkiyet hakkının gölgesi tam olarak silinemese de, dikkate alınması gerekmeyecek kadar belirsizleşir. Özel mülkiyet hakkı eksiksiz biçimde gerekçelendirilememiş olsa da, asla reddedilemeyecek oranda sağlama alınmıştır.

Doğa ve yeryüzü kendi başlarına neredeyse tümüyle değersiz olan malzemeler sağlamışlardır.[26]

Kullandığımız maddeleri üreten toprağın [insan emeğiyle oluşturulmuş nesneye ait) bu değer içindeki payı, hiç denecek kadar az ya da çoğunlukla olduğu gibi sadece çok küçük bir bölümle sınırlıdır. Bu değer öyle küçüktür ki, ... ıslah edilmeyip bütünüyle doğaya bırakılmış toprak, boş ve yararsız toprak olarak adlandırılır ve gerçekten de bu toprak boş ve yararsızdır. Bu toprağın yararı, hiçbir şeyle neredeyse aynı değerdedir.[27]

ÖZEL MÜLKİYET HAKKININ SINIRLARI

Bütün bu söylenenler, bir başka soruyu daha gündeme getirir: emek verdiğimiz her şeyin mülkiyetine sahip olabilir miyiz; yoksa özel mülkiyetin de bir sınırı var mıdır?

Emek sayesinde kazanılmış olan özel mülkiyet hakkı, Locke'a göre, sınırsız bir hak değildir. Hiç kimse, ne yeryüzünün bütününe ya da yeryüzünün bütün ürünlerine sınırsızca, ne de keyfinin istediği oranda sahip olabilir. Bu sınırlar, Locke'a göre, toplum kurulmadan önce "doğa durumundaki özgür ve eşit bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen"[28] "doğa yasası" tarafından çizilir. Bu yasa, Locke-

24. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 40.
25. A.g.e., § 43.
26. A.g.e.
27. A.g.e., § 42.
28. Olivecrona, "Locke's Theory of Appropriation," 222.

'un kuruntusu ya da dile getirdiği bir önerme değil, "tüm ussal varlıklara Tanrı tarafından işlenmiş pratik aklın kendisi"dir.[29] Bilgi öğretisinde ister kuramsal ister pratik olsun her türden doğuştan ideye karşı çıkan Locke, bu yazıda ele alınan kitabında siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerine bir temel hazırlamaya çalıştığı her denemesinde, bu türden doğuştan yasa ve ilkelere başvurur. Bilgi felsefesine ilişkin görüşleriyle karşılaştırıldığında bu bir tutarsızlık gibi görünse de, "özel mülkiyet"i doğal (insan doğasından kaynaklanan) bir hak olarak ve sınırları olan bir hak olarak temellendirmeye çalıştığı için, söz konusu kitabın kendisi içerisinde kalındığında herhangi bir tutarsızlığa yol açmamaktadır.

Locke, "Tanrı[nın] yeryüzünü bize nereye kadar vermiş bulun"duğunu sorar ve "kullanabileceğimiz kadar" yanıtını verir.[30] Herhangi bir kişi, daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, ancak bozulmadan, çürütmeden önce kullanabileceği kadar doğal ürünün içine emeği aracılığıyla mülkiyetini yerleştirebilir. "Bunun ötesi, kişinin kendi payına düşenden fazladır ve başkalarına aittir".[31] Dolayısıyla doğa yasası, kişiye, yalnızca kendi payını almasını buyurur. Kişinin kendi payını belirleme ölçütüyse, bu nesneleri tüketene kadar bu nesnelerin bozulmaması, çürümemesidir. Bozulup çürüyorlarsa, kişi, kendi payından fazlasını almış olduğunu anlar. Neşet Toku'nun da belirtmiş olduğu gibi:

"Locke açısından, bir insanın emeğiyle özel mülkiyete sahip olması doğal ise de, hayatını kolaylaştırmanın ve ihtiyaçlarını karşılamanın çok çok ötesinde özel mülkiyete sahip olması, doğal değildir".[32]

Böyle bir doğa yasasının varlığını ve bu yasanın anlamını, aslında, tüketebileceğimizden fazla ürüne sahip olduğumuzda ortaya çıkan saçmalığı ve anlamsızlığı farkettiğimiz anda görürüz. Kullanamayacağımıza sahip olmanın saçmalığı, hem yasanın varlığını hem de bu yasanın çizdiği sınırı görünür kılar. Dolayısıyla, doğal yapımız ne kadarına izin veriyorsa, özel mülkiyetin belirlenmiş sınırı da o kadardır. Bu, özel mülkiyete ilişkin ilk sınırdır.

İkincisiyse, birincinin içerisinde örtük olarak içerilmiştir. Yeryüzünün ürünlerinin biriktirilip çürütülmemesi zorunluluğu, bu ürünlerde geriye kalan diğer insanların da payının olmasından kaynaklanır. Yasa bizi tüketebileceğimiz kadarıyla sınırlarken, bunu, başkalarının payını da düşünerek yapar. Özel mülkiyet üzerindeki ikinci sınır, başkalarının payına dikkat çekerek çizilir. Biz doğanın ürünleriyle gereksinimlerimizi karşıladıktan sonra "başkalarına da halen yeterli miktarda ve aynı düzeyde iyi"[33] ürün kalmış olmalıdır. "Özel mülkiyet edimini sınırlayan [bu] koşul, açıktır ki, doğa yasasının toplumsal boyutu"nu[34] oluşturur. Bundan dolayı, Locke'ta özel mülkiyet hakkı, başkasının zararına kullanılabilecek bir hak değildir. Bu iki sınır aşıldığı takdirde, yasa çiğnenmiş, toplum öncesi doğa durumundaki özel mülkiyet hakkı meşruluğunu yitirmiş olur.

Özel mülkiyet hakkının sınırlarını belirleyen, dolayısıyla da bu hakkın kendisini görünür kılan doğa yasasının dile getirilmemiş amacının ne olduğuna baktığımızda, bunun, belirli bir insanın ya da insan öbeğinin değil, genel olarak insan

---

29. Lustig, "The General Justification of Property in John Locke," 119, 49.
30. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 31.
31. A.g.e.
32. Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş* (İstanbul: Kaknüs Yayınları), 227.
33. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 31.
34. Lustig, "The General Justification of Property in John Locke," 132.

türünün varlığını koruması ve sürdürmesi olduğunu görürüz. Bu amaç, Locke'a göre, Tanrı'nın kendi eliyle insan ruhuna işlenmiş doğa yasasında emredilir:

[Tanrı] insana, [toprağı] emeğiyle işlemeyi ve insanın aşırı yoksul durumundan kendisini uzak tutmasını emretti. Tanrı ve insanın aklı, insanın yeryüzüne boyun eğdirmesini, -yani yeryüzünü yaşamın faydası için değerlendirmeyi...- emretti.[35]

Bu bakımdan doğa yasasının pekçok işlevi aynı anda yerine getirdiğini görürüz: bir yandan bir hak olarak özel mülkiyete sınırlar çizerken, öte yandan özel mülkiyeti ve onu yaratan emeği, -yaşamın refahı için- insanın önüne bir ödev olarak koyar. Aslında bu ödevin kendisidir, özel mülkiyeti bir hak kılan. Locke için hak ve ödev, aynı şeyin iki farklı yüzüdür, yalnızca: İnsan için varlığını sürdürmek ve daha iyi koşullara ulaşmak hem bir haktır hem de bir ödevdir; özel mülkiyet bu hakların gerçekleşmesi ve bu ödevlerin başarılabilmesi olanağını sunar; bunun yanında, özel mülkiyet hakkı ve ödevi, içerisinde, –özel mülkiyete getirilen sınırlarla– diğerlerine yönelik sorumluluğu da barındırır: başkalarının hakkı olanı çürütmemek ve başkalarına da kendi haklarını almalarını sağlayacak nesneleri bırakmak da ödevdir. Dolayısıyla J. B. Hehir'in "Human Rights from a Theological and Ethical Perspective" başlıklı insanın yalnızca hakları değil sorumlulukları da olduğuna dikkat çektiği yazısında dile getirmiş olduğu "Locke'un görüşünde, haklara ilişkin anlayış, paylaşılan sorumluluklara ilişkin herhangi bir nosyona bağlanmamıştır"[36] biçimindeki eleştirisi haksız görünmektedir. Çünkü doğa yasası, özel mülkiyeti yalnızca bir hak olarak belirlemekle sınırlı değildir ve kişiye, hem kendisine hem de başkalarına yönelik ödev ve sorumluluklar yükler. Harrison da Locke'un doğa yasasına ilişkin düşüncelerinde hak ve ödev arasındaki bu ilişkiye dikkati çeker:

O halde özel mülkiyet bir asıl hak olarak ortaya çıkmaz. ... Buna karşın, ödevimizi yerine getirmek için zorunlu bir araç olarak sahip olduğumuz bir hak olarak ortaya çıkar.[37]

Bütün bu söylenenler açısından bakıldığında, özel mülkiyetin belirli bir amaç için geçerliliği olan bir hak olduğu kolayca görülür. Bu amaç, hem –daha önce söylenmiş olduğu gibi- insan türünün varlığını sürdürmesi, hem de doğa durumundakinden çok daha büyük bir bolluk ve refah içerisinde varlığını sürdürmesidir. Emeğin özel mülkiyeti yaratan temel ölçüt olmasının nedeni budur; çünkü – burada Toku'nun Siyaset Felsefesine Giriş adlı kitabında N. Jolley'den aktarmış olduğu bir bölümü yinelemek gerekirse:- "emek, dünyadaki nesneler üzerine uygulanan herhangi bir enerji değildir; ... doğrudan doğruya insanın muhafazası ve rahatına yönelik aksiyonlardır".[38] Bu bolluk ve refahı herhangi bir kimse kendi lehine ve başkalarının aleyhine bozmaya kalkar, yani yukarıda sözü edilmiş sınırları aşarsa, özel mülkiyet meşruluğunu yitirir ve kişiler için bir hak olmaktan çıkar. Ama insanlığın ilk dönemlerinde "dünyada uzun süre var olan doğal nimet bolluğu ve az sayıdaki tüketici düşünülürse, ... bu tür [aşırı] bir mülkiyetin oluşması için kavga ve rekabete yer olamayacağı görülür."[39]

---

35. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 32.
36. J. Bryan Hehir, "Human Rights from a Theological and Ethical Perspective," *The Moral Imperatives of Human Rights* içinde, der. Kenneth W. Thompson (Washington: University Press of America, 1980), 1, 23.
37. Harrison, *Confusion's Masterpiece*, 233, 34.,
38. Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 225.
39. Locke, *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*, § 31.

Locke'un buraya kadar anlattığımız özel mülkiyete ilişkin görüşleri, hep, insan sayısının çok az, buna karşın bu sayıyla oranlandığında yeryüzünün uçsuz bucaksız, yeryüzünün ürünlerinin sınırsız göründüğü bir ilkel döneme ilişkindi. Oysa insan sayısının artmasıyla birlikte, önünde sonunda bir gün, bu uçsuz bucaksız toprakların kişiler tarafından mülkleştirilip tamamen parsellendiği, dolayısıyla başka insanlara işleyebilecekleri toprağın kalmadığı bir döneme ulaşılır. Bu dönem, "yeryüzünün bütün insanlara ortaklaşa verildiği" öncülü ve "başkalarına da kendi paylarının bırakılması gerektiği" buyruğu anımsandığında, ilk bakışta bir adaletsizlik dönemi gibi görünebilir. Çünkü kendilerinin de yeryüzünde payı olduğu halde, dünyaya sonradan gelen insanlar bu paydan mahrum kalmış; sonradan dünyaya gelmiş olmalarından dolayı, özel mülkiyete sahip olup gereksinimlerini karşılamak hakkı ve fırsatı bakımından eşit olmayan bir muameleye maruz tutulmuşlardır. Bu durum, özel mülkiyet hakkının meşruluğunu zedeler görünmektedir.

Locke bu noktada, kendisinin dile getirmiş olduğu kimi öncüllerle uyuşmaz görünen, farklı bir adım atar. Ona göre, toprağı çevirmek ve işlemek toprağa büyük bir değer katıp onun ürünlerinin verimliliğini on, hatta yüz katına çıkardığına göre, özel mülkiyeti terk edip toprağı yeniden doğal haline bırakmak, insan türüne yarar değil, büyük bir zarar getirir. Bir birim toprağın çevrilip işlenmesiyle özel mülkiyet sayesinde on (hatta yüz) kişi doyarken, doğal hale dönülmesiyle dokuz (hatta doksandokuz) kişinin aç bırakılması durumu ortaya çıkar. Dolayısıyla haksızlık, özel mülkiyetin varlığı değildir. Çünkü insanların sayısının çoğalmasıyla birlikte (bu çoğalma da özel mülkiyetin getirdiği verimlilik sayesinde gerçekleşmiştir, zaten) herkesin toprak sahibi olamadığı bir duruma ulaşılmış olsa da, toprağın çevrilip işlenmesi aracılığıyla, toprak sahibi olamayacak olanlar da doğa durumundakinden çok daha iyi ve refah içinde bir yaşam sürdürme olanağı bulurlar. Çünkü ürün, eski durumla kıyaslanamayacak kadar fazladır.

Locke'un bu düşünceleri, daha önce "doğa yasasının özel mülkiyete getirdiği sınırlar"la çelişiyormuş gibi algılanabilirse de, bu çelişki Locke'un görüşlerinden değil, insan sayısı ile toprak miktarı arasındaki oranın birbirini karşılayamaz hale gelmesinden doğan bir çelişkidir. İnsan sayısı azken, "başkalarına da yetecek kadar toprağı onlara bırakmak" uyulabilecek bir zorunluluktur. Ancak insan sayısı arttığında, bu buyruk yeryüzünün doğal sınırlarından dolayı artık uyulamaz hale gelir ve kendi kendini ortadan kaldırır. Ancak bu, yukarıda söylemiş olduğumuz nedenlerden dolayı, özel mülkiyetin meşruluğunu yitirmesi sonucunu doğurmaz. Öte yandan, her ne kadar toprak söz konusu olduğunda doğa yasasının getirmiş olduğu sınır kendiliğinden ortadan kalkıyorsa da, toprağın ürünleri söz konusu olduğunda yine de geçerliliğini sürdürmektedir. Bunu açıklayabilmek için, burada Locke'un aynı konuyla ilgili şu ana kadar sözü edilmemiş düşüncelerine de kısaca yer vermek gerekmektedir.

Locke'a göre, ilk insanlar, emekleri aracılığıyla toprağın belirli parselleri üzerinde mülkiyet hakkını kazandılar. Ancak zaman içerisinde "aileler çoğaldı"; bu çoğalma, doğal olarak, gereksinim duyulan ürün miktarını artırdı; dolayısıyla "onların [toprak üzerindeki] sahiplikleri de ihtiyaçları doğrultusunda genişledi"; bu arada "endüstri"nin gelişmesi, üretimde, eskiyle kıyaslandığında bir artışa yol açtı

ve bu gelişme "onların stoklarını artırdı".[40] Böylelikle artık gereksindiklerinden çok daha fazla ürün elde etmeye başladılar. Ama bu durum, Locke'a göre, fazla ürünü veren parsellerin özel mülkiyetinden vaz geçmeyi gerekli kılmamaktadır. Çünkü emeklerini bu toprak parçasına akıtmış, onu (yararsız otları, kayaları vb. söküp kazarak) ıslah edip doğal halinden çıkarmış, bu sayede de onu kendilerinin kılmışlardır. Peki bu durumda adaletin sağlanması için yapılması gereken nedir?

Yukarıda da söylemiş olduğumuz gibi, doğa yasasının buyruğu –toprak için olmasa da- ürünler için hala geçerlidir. Hala kişinin, özel mülkiyetinde olan toprağın ürünlerinin ancak kendisinin tüketebileceği kadarında hakkı vardır. Tüketemeyeceği kısmı, çürümeden önce, başkalarına dağıtılmalıdır. Bu başkaları da, elbette, toprak sahibi olmayanlar olacaktır. Öte yandan doğa yasasının ana amacının insan türünün korunması olduğu anımsanırsa, bu ürünlerin herkese yetecek oranda üretilmesi ve dağıtılmasının bir zorunululuk olduğu da rahatlıkla görülebilir. Bu nedenle, doğa yasası aslında hala geçerliliğini sürdürmektedir. Çünkü insanın gereksinimlerini karşılayacak olan toprağın kendisi değil, onun ürünleridir. Bu bakımdan toprağın insanların yalnızca bir kısmının elinde olması, haksızlığın oluşmasına neden olmaz. Haksızlığı oluşturan, bu toprakların işlenmemesi ve ürünlerinin herkese dağıtılmamasıdır. Çünkü böyle bir tutum, insan türünün varlığını tehlikeye atacaktr. Böyle bir durumda yapılması gereken, özel mülkiyet haklarının fesh edilmesi değil, toprak sahibi olmayan insanların da, gerek bu özel mülkiyetler üzerinde çalışıp emek sarf ederek gerekse hibe ve yardım yoluyla bu ürünlerde pay sahibi olmalarını sağlamaktır. Ancak anlaşılabileceği üzere, bir kez yeryüzündeki herşey üzerinde özel mülkiyet belirlendikten sonra, artık bir nesne üzerinde emek sarf etmek nesnenin mülkiyetine sahip olabilmek için yeterli koşul değildir. "Herkes, kendi emeğinin ürettiği kadar mülkiyete sahip olmalıdır, derken Locke, endüstri öncesi seslendirilen bir ilkeyi dile getirmektedir".[41]

Dolayısıyla, Locke'ta, doğa durumunda kazanılmış olan özel mülkiyet hakkı bu durumda da bir hak olarak korunurken, yine de insanlara bir takım ödevler yükler. Harrison'ın bu konu hakkındaki saptamasıyla bitirirsek:

Mülkiyet, canınızın istediğini yapabileceğiniz, heba edebileceğiniz ya da keyfinize göre kullanabileceğiniz bir şey değildir. Tersine, bir amaç için verilmiştir. Gücünüz yettiğince işlemeli, gücünüz yettiğince korumalı, çocuklarınızın ve yoksulların gereksinimlerini düşünmelisiniz. Locke için, bir haklar bileşkesi olduğu kadar bir ödevler bileşkesidir de.[42]

---

40. A.g.e., § 38.
41. Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 227.
42. Harrison, *Confusion's Masterpiece*, 244.

Kaynaklar

Harrison, Ross. *Hobbes, Locke, and Confusion's Masterpiece: An Examination of Seventeenth Century Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.
Hehir, J. Bryan. "Human Rights from a Theological and Ethical Perspective." *The Moral Imperatives of Human Rights* içinde, Derleyen Kenneth W. Thompson. Washington: University Press of America, 1980.
Knowles, Dudley. "Hegel on Property and Personality." *The Philosophical Quarterly* 33, no. 130.
Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci Deneme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.
Lustig, Andrew. "Natural Law, Property, and Justice: The General Justification of Property in. John Locke." *The Journal of Religious Ethics* 19, no. 1 (1991).
Olivecrona, Karl. "Locke's Theory of Appropriation." *The Philosophical Quarterly* 24, no. 96 (1974).
Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Ötanazi üzerine kısa bir tartışma

Erol Kuyurtar

Bu yazıda ötanazi pratiğine karşı ileri sürülen argümanları, genel hatlarıyla tartışmaya çalışacağız. Etimolojik kökeni Yunanca "eu" iyi, ve "thanatos" ölüm, yani iyi veya rahat bir ölüm anlamına gelen ötanazi, iyileşemez ve durumunu daha da kötüleştiren hastalığından dolayı ilgili kimsenin, kendi iyiliği için veya bazı durumlarda gereksiz yere daha fazla acı çekmemesi adına, sevecen veya merhamete (acımaya) dayalı bir duyguyla, bu kimseyi nazikçe öldürme durumuna işaret etmek için kullanılır. Ötanaziye konu olan ilgili kimsenin rıza gösterip gösterememesine bağlı olarak istemli (voluntary) ve istem-dışı (non-voluntary) ötanazi biçimleri, farklı ahlaksal zeminlerde meşru kılınabilir. İlgili kimsenin bireysel otonomisine dayanarak yaşamına ilişkin aldığı karara saygı duyulması gerektiğine ilişkin bir kabul, istemli ötanazinin ahlâksal bakımdan meşru gerekçesini büyük ölçüde oluşturur. Ölümün kendisi için kaçınılmaz olduğunu, veya mevcut durumunda herhangi bir iyileşmenin mümkün olamayacağını hâlihazırdaki tıbbi veriler aracılığıyla bilen bir kimsenin, işe yaramayacak tedavi sürecini kabul etmeyip, belli bir bilinçlilik durumu içinde -yani bu kimsenin karşı karşıya bulunduğu seçeneklerden haberdar olmasını, bu seçenekler arasında bir tercihte bulunmasını, ve bu tercihin ne anlama geldiğini bilmesini sağlayan belli bir bilinçlilik durumu içinde- bir an önce ölmeyi istemesi, bu kimsenin yaşamının nasıl olması gerektiğine ilişkin bir anlayışa sahip olmasının, ve bu anlayış doğrultusunda kendisinin nasıl bir durumda olmasını belirleyen bireysel otonomisinin bir gereği olduğu ileri sürülebilir. Hastanın rıza gösterme şansının olmadığı, dolayısıyla istemli ötanaziye göre daha problemli olan istem-dışı ötanazinin meşru gerekçesi ise, ötanazi edilen kimsenin herhangi bir türden ve dereceden insana özgü bir yaşamı mümkün kılan bir kapasite-

ye hiç sahip olmamasına veya bu kapasiteyi kaybetmiş olmasına dayandırılabilir.[1]

Öte yandan, ötanazi pratiğinin hiçbir koşulda kabul edilmemesi gerektiğine ilişkin birçok argüman ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre, ötanazi bazı durumlarda gerçekten doğru bir uygulama olabilir. Fakat bu durumlarda bile ötanazi uygulaması kabul edilmemelidir, çünkü bu durumlarda ileri sürülen gerekçeler ötanazinin haklılığını gösterse bile, gelecekte bu gerekçeler belirsizleşebilir. Dolayısıyla ötanazi pratiği sıradanlaşıp, Nazilerin kendi Alman halkına uyguladığı ötanazi programına benzer bir öldürme politikası, tıp pratiğine dönüşebilir.[2] Ötanazi tartışmalarında kaygan eğim (slippery slope) argümanı olarak adlandırılan bu görüşü ileri sürenlerden örneğin Joseph V. Sullivan şöyle bir akıl yürütmede bulunur: Evli bir çiftin belli bir durumda boşanmaları doğru olabilir. Ama yine de biz bu boşanmayı kabul etmemeliyiz. Zira boşanmanın istisnai bir durumda haklı kabulü bile, genel olarak boşanmanın yanlışlığının anlamını yitirmesine neden olabilir. Bunun gibi, belli bir durumda olan bir hastanın ötanazi edilmesi de doğru olabilir. Ama bu durumda bile ötanazi kabul edilmemelidir. Çünkü böylesi bir kabul, insan yaşamının kozmik düzende içsel bir değerinin olduğuna ilişkin anlayışın zamanla zayıflamasına ve ortadan kalkmasına neden olabilir.[3] Kaygan eğim argümanının bir diğer vurgusu da, ötanazi uygulamasının sağlık hizmetlerinin özünü oluşturan veya sağlık hizmetlerinin varlık nedeni olan ilkenin ortadan kalkmasına neden olabileceği iddiasına dayanır. Bu ilke şudur: Hekim söz konusu hastalığı iyileştirmek veya kabul edilebilir bir duruma getirmek için mümkün olan bütün araçları kullanmalıdır. Hekimlerin temel amaçlarının hastanın hayatta kalmasını sağlamak olduğunu kabul ettiğimizde, bir yaşamın yitip gitmesi onlar için bilgilerine ve yeteneklerine bir meydan okuma, onların bu bilgi ve becerilerine bir saldırı anlamına gelmelidir. Ötanazi uygulaması ise bu durumu değiştirir, ve her ümitsiz gibi görünen vakalarda, hekimlerin hastayı kurtarmak için yeterince çaba göstermemelerinin yanı sıra; toplumun hastalara bakışında ve sağlık hizmetlerinde insan yaşamına duyulan saygının azalması gibi bir sonuca neden olabilir.[4]

Ötanaziye karşı ileri sürülen bir diğer argüman, ötanazinin yaşamaya ilişkin sahip olduğumuz doğal eğilimimizi ortadan kaldıran bir pratik olduğu iddiasına dayanır. Buna göre, her insan yaşamak için doğal bir eğilime sahiptir. Bu doğal eğilim hem dış dünya ile ilişkimizde hem de vücudumuzun doğal işleyişinde kendisini gösterir. Böylesi bir eğilim sadece içgüdüsel değildir. Sadece insanın rasyonel amaçlar koyduğu, bu amaçlar doğrultusunda eylediği göz önüne alındığında, ötanazi bizim temel insani karakterimiz olan yaşamımızı sürdürme eğilimimizi, ve bu eğilimin bilincinde olduğumuzu yok sayarak, ötanaziye konu olan kimseyi "artık" insan olarak görmemeyi içerir. Bu ise, insan yaşamına kendisi bakımından saygı duyulması gerektiğine ilişkin çok önemli bir ilkenin ihlal edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ötanazi uygulamasının genel bir kabulü, insandaki doğal bir eği-

---

1. Bu ötanazi biçimlerinin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Erol Kuyurtar, "Ötanazinin Ahlâksallığı," *Felsefelogos* 10, no. 32 (2007): 115-34.
2. Bu argümanı ileri süren yazılar için bkz. Philippa Foot, "Euthanasia," *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 2 (1977): 85-86, J. Gay-Williams, "The Wrongfulness of Euthanasia," *Today's Moral Issues*, der. Daniel Bonevac (London: Mayfield Publishing, 1996), 359, 61, David S. Oderberg, *Applied Ethics* (Oxford: Blackwell, 2000), 94-96, Joseph V. Sullivan, "The Immorality of Euthanasia," *Beneficent Euthanasia*, der. Marvin Kohl (Buffalo: Prometheus Books, 1975), 23, 26.
3. Sullivan, "The Immorality of Euthanasia," 24.
4. Gay-Williams, "The Wrongfulness of Euthanasia," 361.

lim olan yaşamak için gösterdiği çabayı ipotek altına almayı, ve insanın en temel çıkarı olan yaşamını sürdürme yönünde sergileyebileceği mücadele azmini ortadan kaldırmayı içerir.[5]

Ötanazinin ahlâksal bakımdan kabul edilemez olduğuna ilişkin ileri sürülen argümanlardan bir diğeri, ölümün en son ve geri dönüşü olmayan bir durum olmasından dolayı, ötanazinin hem teknik hem de ilke olarak bir insanın çekip çevrilebilir bir sağlık durumu içinde olabileceği olasılığını, ortadan kaldırdığı iddiasına dayanır. Bu iddiaya göre, günümüz tıbbının teknik olarak çok gelişmiş ve çok büyük başarıları gerçekleştirmiş olmasına rağmen, bu bilim hiçbir zaman eksiksiz ve mükemmel bir bilgiye ulaşamaz. Dolayısıyla ölümcül hastalığa ilişkin yanlış teşhis her zaman mümkündür, ve pratiğin kendisi de bunu bazen doğruluyor. Yine ilke olarak bizim, henüz denenmemiş tekniklerin kullanılabileceğine ilişkin bir beklentimizin olması gerekir, ve bu beklentiyi sonuna dek sürdürmeliyiz. Oysa ötanazi uygulaması hem bu beklentiyi, hem de hastanın kendisiyle yaşayabileceği bir sağlık durumunun olabileceği olasılığını ortadan kaldırır.[6]

Son olarak, istem-dışı ötanaziye göre ahlâksal bakımdan daha güçlü gerekçelerinin olduğunu belirttiğimiz istemli ötanazinin, aslında son derece problemli olduğunu iddia eden bir görüş, bu ötanazinin meşru gerekçesi olarak ileri sürülen bireysel otonominin, ilgili bireyin kendisine ilişkin her istediğini yapması anlamına gelmemesi gerektiğine vurgu yapar. Buna göre, "ahlâksallık objektif olduğundan, bir kişi için iyinin ne olduğuna ilişkin [objektif] doğrular da vardır".[7] Dolayısıyla, bir kimsenin kendisi için iyinin ne olduğu konusunda "yanılabileceği olgusu, bireysel otonominin sınırlandırılmasını gerektirir".[8] İstemli ötanazinin problemli olduğuna ilişkin bir diğer görüş ise, bu ötanazinin gerçek anlamda bireysel otonominin kullanımı olmayabileceği iddiasına dayanır. Bu iddiaya göre, hastalığın neden olduğu acının bizzat kendisi, hastanın kararını belirlemektedir. Bu durumda ise alınan karar, gerçek anlamda istemli olamaz.

İstemli ötanaziye karşı ileri sürülen bu itirazlardan başka, hastanın kendisine ilişkin aldığı ötanazi kararının gerçekten istemli olmadığına neden olabilecek bazı dışsal faktörlerden de söz edilebilir. Örneğin hasta ailesine hem maddi hem de manevi yük olduğunu düşünebilir; veya yakınlarının çektiği acılar karşısında bir türden suçluluk duygusuna kapılabilir. Yine ötanazinin insanların gündeminde olması, bu kimsenin bir çeşit mahcubiyet duygusuyla ötanazi talebinde bulunmasına neden olabilir. Nihayet bu kimse için ölme hakkı gibi bir hakkın tanınması bile, bir baskı unsuru olabilir.

Ötanazi düşüncesine ve pratiğine karşı ileri sürülen bu argümanların geçerliliğini değerlendirmeye çalışırsak, şunları söyleyebiliriz: Bu düşünce ve pratiğin, insan yaşamına duyulması gereken saygıyı azaltacağı itirazı bir yönüyle yanlıştır. Bu itirazın yanlış olduğu yön şudur: Ötanazi tartışmalarına katılan hiç kimse insan yaşamının değersiz olduğuna ilişkin bir düşünüşe sahip değildir. Tersine, bu tartışmalara taraf olan insanların üzerinde bulunduğu ortak zemin, insan yaşamına du-

---

5. A.g.e., 360, Sullivan, "The Immorality of Euthanasia," 26, 29.
6. Gay-Williams, "The Wrongfulness of Euthanasia," 360, 61, Yale Kamisar, "Some Non-Religious Views against Proposed 'Mercy-Killing Legislation'," *Minnesota Law Review* 42, no. 6 (1958): 993-94.
7. Oderberg, *Applied Ethics* 58-59.
8. A.g.e.

yulan saygı üzerinedir. Farklılık, bu saygıyı belirleyen değer(ler)in ne olduğuna veya ne(ler) olması gerektiğine ilişkindir. Ama öte yandan ötanazinin genel bir tıp pratiği olması durumunda, bu pratiğin bazen veya zamanla iyileşebilir hastalara da uygulanabileceğine ilişkin kaygı, yersiz değildir.[9] Bu da, kaygan eğim argümanının doğru olabileceği yöndür. Fakat bu kaygının doğru olup olmadığından tabiî ki emin olamayız. Dolayısıyla böylesi bir kaygıdan hareketle ötanazinin hiçbir koşulda uygulanmaması gerektiğine ilişkin bir argüman, gerçekten ötanazi edilmesi gereken insanlara zarar vermesi bakımından kabul edilebilir değildir. Başka bir ifadeyle, ötanazinin genel bir tıp pratiği olması durumunda, ötanazi edilmemesi gereken bazı kimselerin de ötanazi edilmesi mümkündür. Bu, ahlâksal bakımdan kabul edilemez. Ama ötanazinin her durumda reddedilmesi de, gerçekten ötanazi edilmesi gereken kimselerin ötanazi edilmemesine neden olacaktır. Bu da, ahlâksal bakımdan kabul edilemez. O halde yapılması gereken, ötanazinin kötüye kullanımını veya olası hataları engelleyebilecek önlemleri geliştirmektir. Ötanaziyi haklar bağlamında tartışan Sibel İnceoğlu'nun da belirttiği gibi "hukuk, kötüye kullanılma ihtimalinin olduğu her durumda hakları ortadan kaldırmak için değil, riskler ve kötüye kullanmalar üzerindeki kontrolü sağlamak için vardır".[10]

Yaşamın bütün olanaklarını bitirmesi bakımından ötanaziye karşı geliştirilen bir itiraz, meseleyi sağlıklı bir kimsenin ölme kararının yanlışlığıyla karıştırmaktadır. Sağlıklı bir kimsenin ölme kararından vazgeçmesini sağlayabilecek yaşam durumları belki de sonsuz olabilir. İntihar etmek isteyen sağlıklı bir kimse, kendisine yeterince zaman verdiğinde, ölüm kararının yanlış olduğunu gösterebilecek bazı yaşam olanaklarının elde edilebilirliği kendisi için mümkün olabilir -tabi bunun tersi de mümkün olabilir-. Ama burada tartıştığımız sorun, ilgili kimsenin yaşam olanaklarının son derece sınırlandığı, sınırlı olan olanakların da zamanla tükenmekte olduğu durumlara ilişkindir. Dolayısıyla sağlıklı bir insanın ölme kararından kendisini vazgeçirmek için bazen baskıcı bir tutum sergilemek gerekebilir. Böylesi bir gereklilik doğrultusunda eylemek, ahlâken yanlış da değildir. Oysa ötanaziye konu olan kimselerin hastalığı ölümcüldür; veya bu haliyle bu kimse için yaşam olanaklarından ziyade, hâlihazırdaki olanakların da tükenmekte olması durumu söz konusudur.

Öte yandan, hâlihazırdaki olanakların tükenmekte olduğunu bildiren tıbbi verilerin bazen yanılgılı olabileceğine ilişkin ileri sürülen bir iddiada doğru olan bir yan vardır. Gerçekten de, birilerinin başka birileri hakkında ölmelerinin onlar için iyi olabileceğine ilişkin hatalı bir karar alıp, bu kararın uygulanmasına ilişkin endişeler son derece haklıdır. Fakat bu endişeler, John Harris'in belirttiği gibi, "prensip yönünden [ötanaziye] bir itiraz değil, daha çok bir korunma talebidir".[11] Dolayısıyla mevcut tıp verilerine göre veya tıp araştırmalarının öngördüğü kadarıyla, söz konusu hastalığın iyileşme şansının son derece az olduğu durumlarda bile, ötanazi düşüncesi hekimlerde belirmemelidir. Fakat bazı durumlarda hekimlerin

---

9. Bazıları bu kaygının yersiz olduğunu iddia eder. Örneğin Helga Kuhse kaygan eğim argümanının mantıksal bakımdan geçersiz, emprik açıdan ise belirsiz olduğunu ileri sürer. Helga Kuhse, "Euthanasia," *A Companion to Ethics*, der. Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1995), 301-02.

10. Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi* (İstanbul: Ayrıntı, 1999), 178. Ötanazinin olası kötü sonuçlarına karşı alınabilecek bazı hukuki önlemler için bkz. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi*, 178-83.

11. John Haris, *Yaşamın Değeri: Tıp Etiğine Giriş* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 103.

yanılması, onların bazı hastalıkların kesinlikle iyileştirilemez olduğunu bilemedikleri anlamına da gelmez. Buna karşılık, henüz denenmemiş tekniklerin bulunup kullanılabileceğine ilişkin bir beklentimizin olması gerektiğine ilişkin ileri sürülen bir iddia, bazı hastalıklar söz konusu olduğunda geçerli olabilir. Ama bu iddia başka bazı hastalıklar için ise, son derece temelsizdir. Örneğin beyne hasar veren Alzheimer hastalığının ne nedeni bilinmekte, ne de tedavisi mümkündür. Bazı hastalıkların ileri aşamasında ise, bu hastalıkların tedavisi mümkün olsa bile, ilgili kimse için bu anlamlı olmayacaktır. Bu durumdaki birinin, henüz denenmemiş tekniklerin bulunup kullanılabileceğine ilişkin bir beklenti içinde olmasını sağlamak, James Rachels'ın belirttiği gibi, hastaya karşı "dürüst olmayan" bir yaklaşıma dönüşebilir.[12] Bu da, ahlâken istenilir bir yaklaşım değildir.

Bir yaşamın yitip gitmesinin hekimler için bilgilerine ve yeteneklerine bir meydan okuma, onların bu bilgi ve becerilerine bir saldırı anlamına gelmesi gerektiği iddiası, bu yaşam kurtarılabilir olduğunda doğru olabilir ancak. Kendisiyle savaşılabilecek bir hastalık olarak göremediği, fakat ümitsizce bir takım deneysel olabilecek tedavi biçimlerine sığındığı, böylelikle de hastanın bir çeşit kobay olduğu durumlarla hiçbir hekim karşılaşmak istemez. Bu durumlarla karşılaşan hekimleri de insan-üstü bir kategoriye koyup, onlardan hayatlar kurtarmalarını talep etmek de makul bir talep değildir.

Ötanazi pratiğinin yaşamaya ilişkin sahip olduğumuz doğal eğilimimizi ortadan kaldıran bir pratik olduğu, dolayısıyla insanın en temel çıkarı olan yaşamını sürdürme yönünde sergileyebileceği mücadele azmini ortadan kaldırdığı iddiasına gelince. Gerçekten de, bir şeyler yapmayı amaçlayan insani yönelimler, insan yaşamının temel karakteristiğidir. Bazen bir şeyler yapma mücadeleye dönüşür. Bu mücadelede, yapılması amaçlanan şeylerin gerçekleşmesini engelleyebilecek şeylere bir meydan okuma vardır. Yine bazen, meydan okunan şey karşısında yenilgi kaçınılmaz olsa bile, meydan okumanın başka bazı insanlık durumlarını tatmin etmesi bakımından bir değerinin olduğunu gösteren, dolayısıyla ahlâksal dayanakları son derece güçlü olabilen mücadele etme durumları da vardır. Yaşam adına ölüme karşı bir mücadelede, ölüm ne kadar kaçınılmaz olursa olsun, ölüme meydan okuma, dolayısıyla yaşamdan yana bir tercihte ısrar etme, kuşkusuz erdemdir. Bu meydan okuma bir erdemdir, zira diğer bütün tercihlerin içinde gerçekleşmesini mümkün kılan yaşamdan yana bir tercihte bulunma en temel tercihtir. Bazı durumlarda ise meydan okuma, zorunlu olarak belli bir bilinçlilik durumunu gerektirmeyebilir. İlgili kimsenin vücut fonksiyonlarının gelmekte olan ölüme, olağan dışı bir dirençle karşı koyması durumu da bir çeşit meydan okumadır. Ancak buradaki meydan okumanın başka bazı insanlık durumlarını tatmin etmesi bakımından bir değerinin olduğunu ileri sürmek, ancak ve ancak bu meydan okumanın, ilgili kimsenin minimum düzeyden bir insan yaşamına dönmesini mümkün kılması durumunda anlamlı olur. Oysa örneğin istem-dışı ötanazi durumunun muhatabı olan kimselerin böylesi bir yaşama dönme şansı yoktur. Buna rağmen, bu durumda da başka bazı insanlık durumlarını tatmin etmesi bakımından meydan okumanın bir değer olduğu, dolayısıyla ilgili kimsenin biyolojik yaşamının sürdürülmesi gerektiği ileri sürülebilir. Fakat burada kendisinden kaçınamayacağımız

12. James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 166.

soru, bu durumun hangi insanlık durumunu tatmin edebileceği sorusudur. Buradaki mücadelenin, mevcut durumundan dolayı kendi varlığının bilincinde olmayan, ve yaşama dönme şansı bulunmayan hastayı tatmin etmeyecektir. Böylesi bir mücadele, hastanın içinde bulunduğu söz konusu durumdan dolayı acı çeken yakınlarını da tatmin etmeyecektir. Nihayet eldeki bütün olanakları kullansalar bile, hastanın durumunda herhangi bir iyileştirmeyi sağlayamayacak hem hekimler için, hem de bu hekimlerin enerjilerine ihtiyacı olan ve onların sağlayacakları olanaklar sayesinde iyileşebilir hastalar için de buradaki mücadele, tatmin edici olmayacaktır

Bu son söylediklerimiz, hastanın ötanazi edilip edilmemesini diğerleriyle ilişkisinde belirleyebileceğimize ilişkin bir görüşe, bizi sürüklememelidir. Bu durumdaki hasta için en iyi seçeneğin ölüm olduğu düşüncesi, buradaki ötanaziyi yönlendiren temel düşüncedir. Hiç kimse hastanın diğerleriyle ilişkisindeki durumuna bakıp, onun ötanazi edilmesi gerektiğini kendisinden hareket edilen temel bir düşünce olarak ileri süremez. Bu düşünce olsa olsa, hastanın kendi iyiliği için ötanazi edilmesi gerektiğine ilişkin oluşan temel düşünceyi destekleyen, ikincil dereceden faktörlere dayanan bir düşünce olabilir ancak.

İstemli ötanaziye karşı ileri sürülen itirazlara gelince. Bu ötanaziyi yönlendiren tek gerekçe bireysel otonomi olamaz kuşkusuz. Bireyin nasıl bir yaşama sahip olması gerektiğine ilişkin kendi iyi anlayışını oluşturması ve bu iyi anlayışına uygun bir yaşamı sürdürmesi bakımından son derece istenilir bir değer olmasına rağmen, bu otonomi mutlak bir değer değildir. Söz konusu yaşamın nasıl yaşanması gerektiğini belirleme, diğerlerine zarar vermediği sürece, tamamıyla ilgili bireyin tasarrufundadır. Fakat ölüm ile yaşam arasında yapılacak bir seçim, kesinlikle ilgili kimsenin öznel veya sadece bir tarafın tutumuna bırakılmamalıdır. İstemli ötanazide hastanın iradesi büyük ölçüde belirleyici olsa da, birden fazla hekimin hastanın bu talebini haklı bulacağı tıbbi verilerin olması, yani hastanın söz konusu talebini hekimlerin kabul etmesi, bu kabulün de hastanın iyileşemeyeceğini kesinlikle gösteren tıbbi verilere dayanması gerekir. Dolayısıyla, ötanaziyi gerçekleştirecek hekim(ler)in söz konusu yaşamın gerçekten yaşanmaya değer olmadığı görüşünü hastayla paylaşması gerekir.

Çekilen acılardan dolayı hastanın ölme talebinde bulunmasının gerçek anlamda istemli olamayacağına, yani böylesi bir durumda alınan kararın gerçek anlamda bireysel otonomiye dayanamayacağına ilişkin ileri sürülen itiraz ise yanlıştır. Zira hastanın çektiği acı, kendisine ilişkin doğru kararlar alamayacağı anlamına gelmez. Söz konusu hastalık ve acı olmasaydı, bu kimsenin ölme kararı, yukarıda belirttiğimiz gibi, hatalı olabilirdi. İşte tam da hastalığın ve acının niteliği, bu kararın makul olup olmadığını belirler. Öte yandan, yukarıda belirttiğimiz bazı dışsal faktörlerden dolayı hastanın ötanazi talebinde bulunabileceğine ilişkin ileri sürülen bir itirazda, doğru olabilen bir yan vardır. Ancak bu, istemli ötanazinin her durumda yanlış olduğunu göstermez. Zira her şeyden önce, bir kimsenin kendisi için uygun bulduğu ölme biçimine karşı, bu kimsenin son derece korkunç ve kabul edilemez bulduğu alternatif ölme biçimini dayatan bir yaklaşımın ahlâksal bakımdan kabul edilemez olduğunu kabul ettiğimizde, böylesi bir itirazın, yukarıda belirttiğimiz gibi, ötanazinin sadece olası kötü sonuçlarına karşı bir korunma talebi olması gerektiğini de kabul etmeliyiz. O halde insanların ölme biçimlerine ilişkin sahip oldukları farklı anlayışlara uygun kararlar almalarını sağlamak, ölme biçiminin nasıl olması gerektiğine ilişkin kolektif bir yargının politik bir yaptırımla diğerlerine

dayatılmamasını gerektirir. Nitekim Ronald Dworkin'in belirttiği gibi, "ötanazi konusunda hangi görüşte olursak olalım", politik iktidarın yapması gereken şey, "bu görüşlerimize uygun kararlar alabilmemizi garanti eden hakları herkese" tanımaktır.[13]

O halde ötanazi meselesine ilişkin oluşturacağımız argümanların tek tip olmadığını; tersine, her bir ötanazi durumunun kendine özgü argümanları gerektirdiğini belirtmeliyiz. Nitekim meselenin kaynağı itibarıyla pratik yaşamın kendisi olması, benzer türden ötanazi biçimine uygun düşebilecek vakaların bile tek ve biricik olduğunu, dolayısıyla her bir vakanın kendi özel koşulları bakımından şu veya bu dereceden farklı yaklaşımları gerektirdiğini görmeliyiz. Dolayısıyla, felsefi temelde meşru kılınsa bile, her bir durumu kapsayabilecek genel bir ötanazi formülasyonunu elde etmenin hemen hemen imkansız olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu kabul, her durumda ötanazinin ahlâken yanlış olduğuna ilişkin bir görüşe de bizi sürüklememelidir. Tersine, insana özgü bir yaşama duyulan saygının gereği olarak, bazı durumlarda ötanazinin ahlâksal bir gereklilik olduğunu kabul etmeliyiz.

Kaynaklar

Dworkin, Ronald. *Life's Dominion*. London: Harper Collins Publishers, 1993.
Foot, Philippa. "Euthanasia." *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 2 (1977).
Gay-Williams, J. "The Wrongfulness of Euthanasia." In *Today's Moral Issues*, derleyen Daniel Bonevac. London: Mayfield Publishing, 1996.
Haris, John. *Yaşamın Değeri: Tıp Etiğine Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı: Ötanazi*. İstanbul: Ayrıntı, 1999.
Kamisar, Yale. "Some Non-Religious Views against Proposed 'Mercy-Killing Legislation'." *Minnesota Law Review* 42, no. 6 (1958).
Kuhse, Helga. "Euthanasia." In *A Companion to Ethics*, derleyen Peter Singer. Oxford: Blackwell, 1995.
Kuyurtar, Erol. "Ötanazinin Ahlâksallığı." *Felsefelogos* 10, no. 32 (2007).
Oderberg, David S. *Applied Ethics* Oxford: Blackwell, 2000.
Rachels, James. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
Sullivan, Joseph V. "The Immorality of Euthanasia." In *Beneficent Euthanasia*, derleyen Marvin Kohl. Buffalo: Prometheus Books, 1975.

13. Ronald Dworkin, *Life's Dominion* (London: Harper Collins Publishers, 1993), 239.

Edmund husserl'in fenomenolojisi

Işıl Bayar Bravo

GİRİŞ

Filozoflar, başlangıçtan beri felsefenin kesin bir bilim olabileceğini iddia etmişlerdir. Ancak felsefe, Husserl'e göre, gelişmesinin hiçbir döneminde kesin bilim olma iddiasını gerçekleştirememiştir. Çabalarının sonucunda matematik disiplinlerle doğa ve insan bilimleri kesinliklerini kazanmışlar, ancak felsefe kesin bilim olamamıştır. Husserl bu noktada kendisinden öncekilerin çabalarını yetersiz bulur ve felsefenin nasıl kesin bir bilim olacağını açıklamaya girişir.

Felsefede kesin bir bilim olmaya bilinçli bir yönelme, Sokrates ve Platon'la birlikte ortaya çıkmış, Yeniçağ'ın başlarında Kartezyen felsefeyle kendini göstermeye devam etmiştir. Bu yöneliş 17. ve 18. yüzyılın büyük felsefelerinde, Kant'ın akıl eleştirisinde, Fichte'nin bilinç/ben üzerine düşüncelerinde egemen olmuştur. Ancak, Hegel'le birlikte bir değişiklik ortaya çıkmıştır. O, yönteminin ve öğretisinin geçerliliği üzerinde durmasına rağmen, felsefi bilimselliği sağlayan akıl eleştirisine sisteminde yer vermemiştir. Bu bakımdan bu felsefe kendisinden sonraki dönemlerde, kesin bir felsefe biliminin kurulması konusundaki çabaları zayıflatmıştır.

Bu zayıflama eğilimi, kesin bilimlerin Hegelciliğe karşı güçlü bir tepkisini uyandırmış, bunun sonucu olarak da 18. yüzyıl doğalcılığı, 19. ve 20. yüzyılda olağanüstü bir gelişme göstermiştir.

Husserl'e göre Hegel'in felsefesi, felsefenin bilimselleşmesi yönündeki çabaları zayıflattığından, yeni kuşaklar, Hegelciliğe olan inançlarını kaybetmişlerdir. Hegel'in tarih felsefesinin tarihselciliğe dönüşmesi, yeni "dünya görüşü felsefesi"nin

(*Weltanschauungsphilosophie*)[1] gelişini sağladı. Bu felsefe çok çabuk yayıldı. Doğalcılık da felsefenin kesin bir bilim olması için yenilik yapılması fikrini kararlılıkla izledi. Ancak Husserl'e göre bugün için en önemli işlerden birisi doğalcı felsefeye eleştiri yapmaktır. Çünkü kesin deneysel bilimler üzerinde kurulan doğalcılığın anlamsız sonuç çıkarmalarının sarstığı bilimsel bir felsefenin olanağına olan inancı kesintisiz şekilde koruyabilmek, ancak bu yolla sağlanabilir.

Husserl, çağının felsefesinin ıralayıcılarının doğalcılığa karşı olmak, yani tarihselciliğin (historisizmin) etkisinde kalarak bilimsel felsefe yönünden ayrılmak, dünya görüşü felsefesi yoluna girmek olduğunu belirtir.

Bu yazının konusu Husserl'in çağındaki akım ve düşünce sistemlerinin iddiaları ve yöntemleri ile onun fenomenolojisi arasındaki aykırılıktır. Bu aykırılık serimlendikten sonra, Husserl'in fenomenolojisinin özellikleri anlatılmaya çalışılacak ve onun fenomenolojisinin çağımızda da tartışılan bilimin neliği ve yöntemi konuları için alternatif olabilecek önerileri ele alınacaktır.

Bu nedenle ilk olarak Husserl'in kendini uzak tuttuğu felsefi bağlamları ele almakla başlamak yerinde olur: bunlardan ilki, felsefi problemleri doğalcı bir yolla ele almaktır. Bu yol felsefe yapmaya başlamak için hiç de uygun olmayan bir yoldur. Bu nedenle felsefeye giriş yapmak için gelenekselleşmiş olan bu yolu bırakmak gerekir. Husserl için "doğal tavrı" bırakmak, kendi başına aslında fenomenolojinin başlı başına bir parçası olan indirgeme metodunu gerçekleştirmek demektir. *Epokhe* de hem doğal tavrı bırakmaya hem de *transendental* alana girmeye yardımcı olur.

Husserl ilkin doğalcılığı, ardından da tarihselcilik (historisizm) ve dünya görüşü felsefesinin birbirinden ayrı oluşlarının ilke bakımından incelenmesini ele alarak başlar. Buradan da kendi fenomenolojisinin özelliklerini anlatmaya girişir.

DOĞALCI FELSEFE

Doğalcılık, doğanın keşfedilmesinin bir sonucudur. Doğa, zaman-mekan birliği içindeki varlığın kesin yasalara göre yönetilmesi anlamında kullanılmıştır. Husserl'e göre, doğalcılığın yayılmasına, bir yığın kesin bilgiye dayanan doğa bilimleri neden olmuştur. Bir doğalcı, çevre(miz)de doğadan başka bir şey görmez. Varolan her şey ya fizikseldir ya fiziksel doğanın bütünlük ilişkileri içindedir ya da psişiktir. Psişik olan aslında fiziksel olanın bir değişkeni, fiziksel olanın ikinci derecede "paralel bir yan olayıdır". Tüm varlık, psikofizik bir doğadan ibarettir, kesin yasalarla yönetilir. Popüler materyalizmden başlayarak, en yeni duyu monizmine kadar, aşırı tutarlı doğalcılığın bütün türlerinde ıralayıcı olan tutum, bir yandan bilinci ve buna bağlı olarak tüm içerikleriyle bilinç verilerini, diğer yandan ideleri doğallaştırmaktır, böylece (mutlak) ideal olan ve normlar doğallaşacaktır[2] Bu yanıyla doğalcılık kendini ortadan kaldırır. Çünkü tüm idealitenin örneği olarak formel mantık ele alındığında,

---

1. Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Abdullah Kaygı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997).
2. Edmund Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, çev. Tomris Mengüşoğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 37-38.

düşünme yasaları denen formel mantık ilkeleri, doğalcılık tarafından düşüncedeki doğal yasalar olarak yorumlanır. Bu da skeptik kuramın beraberinde getirdiği bir özellik olarak bir çelişki içerir.[3]

Husserl'e göre bir doğalcı nesnel olma iddiasındadır, bilimsel olmaya büyük çaba gösterir, bilimin hakikatlerinin neler olduklarının ve hangi yöntemlerle kazanılacaklarının bilgisini elde etme çabasıyla doludur.

Husserl'in, burada eleştirdiği, felsefe yapan doğa araştırmacılarının düşünceleri değildir; eleştirisini bilimsellik zırhları içinde ortaya çıkan bilginlerin felsefesine yöneltir.[4]

Her doğa bilimi hareket noktalarında naiftir. Araştıracağı doğa saf bir şekilde karşısındadır. Nesnelerin varlığı kuşku götürmez. Sonsuz mekan içinde duran, devinen, değişen nesneler vardır, bunlar zamana bağlıdır. Onları algılar ve deneyimden gelen yargılar halinde betimleriz. Apaçık olan bu verileri, objektif geçerliliği olan bilimsel bir şekilde bilmek, doğa biliminin amacıdır. Doğal tavrı, fenomenoloji yoluyla, özellikle de indirgeme (reduksiyon) ve *epokhe*yle aşmak, bilgi felsefesine ilişkin bir problemdir. Bu tür bir problem, basitçe söylendikte, doğru bilgiye ulaşmanın yolları ve onun kaynaklarıyla ilgilidir. Doğru bilgiye ulaşma bilimsel pratiğin en önemli konularındandır; çünkü bu, kendi başına bilimin anlamını ve değerini verir. Fenomenolojinin bilgi açısından tanımını yaptığımızda, bilginin neliğine ilişkin bilimin yer aldığı genel öz (nelik) öğretisi olduğunu söyleriz. Bilgi eleştirisinin yöntemi, fenomenolojik yöntemdir.[5]

Doğal tavırla yapılan bilimlerin "bilgi" ve "doğru" kavramlarını eksik olarak tanımladıklarını gösterebilmek için gündelik hayatta her an karşımıza çıkabilecek bir örnek olarak bir araba kazasını ele alalım: bu kazayı yaşayan farklı kişilerin kazaya ilişkin birbirinden farklı "doğru hikayeleri" vardır. Bu durumda kazayı görmeyen ve yaşamayan, ama yaşamış olan insanlardan kazayı dinleyen bir kişi, doğru olduğu iddia edilen pek çok hikaye olduğunu fark eder. Bu hikayelerin tümü "duruma/koşul(lar)a bağlı doğrular"dır. Bu durumda kazayı doğru değerlendirmek çok zordur. Buradan da açıkça anlaşılabildiği gibi ne doğru kavramı ne de bilgi kavramı empatik olarak ele alınamaz. Bir kaza olayında "tam olarak ne olduğu" ancak yaklaşık olarak anlaşılabilir. Doğru, bu bağlamda sadece bir "idea"dır. Hernekadar kaza olayını yaşayan insanlar anlattıklarının "doğru bilgi" olduğunu kastetse de, araba kazası hakkında "mutlak bir hakikat" yoktur.[6]

Duruma/koşula bağlı doğru (*situational true*) örneği olarak Husserl'in kendisi de şu örneği verir: Bir evi algılayış algılayana bağlı olarak değişir. Örneğin bir emlakçı evi satılacak veya kiralanacak bir nesne olarak görürken, bir sanatçı aynı evi sanatsal bir ürün olarak görebilir[7] Buradaki ve araba kazası örneğindeki her bir bakış açısı aslında birer yorumdur ve bunları dile getirenler doğru yargı öne sürdükleri iddiasını taşırlar. İnsanların hiç biri doğru olduğunu dile getirdikleri yargıların birer yorum olduğunu kabul etmek istemezler.[8]

---

4. A.g.e., 40.
5. Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 34.
6. Sebastian Luft, "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism," *Research in Phenomenology*, no. 34 (2004): 201.
7. Edmund Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), XI, 23f.
8. Hans-Georg Gadamer, "The Concept of Life in Husserl and Count Yorck," *Truth and Method* içinde, der. D. G. Marshall J. Weinsheimer (New York: Crossroad, 1989), Part II, § I.3.A.

Doğruluk iddialarının ortaya çıktığı "durum"lar birbirinden bağımsız değillerdir: birbirlerini sınırlandırırlar ve birbirlerini dışarıda bırakırlar. Buna örnek olarak, kırmızı bir camın ardından bakıldığında yeşil renkli nesnelerin görünemeyeceği verilebilir.

Yukarıdaki üç örnekte doğal tavır, hiçbir zaman nesnenin kendisine yönelmez, nesneyi saf halinde algılamaya çalışmaz. Hep belli ilgiler kurarak nesneye yönelir. Oysa bu ilgilerin, bakış açılarının ötesinde, tüfn saflığıyla orada duran bir nesne ya da durum vardır.

Kurulan ilgiler ya da bakış açıları ardından nesneye bakan doğal tavır, yaşam dünyasının bir parçasıdır. Husserl yaşam-dünyası fenomenini ya da "doğal dünya yaşamı" fenomenini ne *noematik* (dünya-deneyimlemenin betimlenmesi ne de *noetik* (öznel-deneyimlemenin betimlenmesi) olarak anlatır. *Noetik- noematik* yapı kendi tümel biçimi içinde aktarılır.[9] Bu yapı dünya ile yaşam bilinci arasındaki özsel ilgiyi imler. Bu ilginin anlaşılması için doğal tavrın terk edilmesi gerekir.

Husserl'e göre "doğal" olan, "felsefi tavır"ın karşıtı olarak algılanmalıdır. Bu, "*transendental-öncesi*" (*pre-transcendental*) olan ile "*transendental*" olan arasındaki karşıtlık gibidir. Transendental dönüş Descartes'la başlamış, daha sonra da Kant tarafından ele alınmıştır. Dünyanın özneye göre biçimlenmesi için kullanılan özneye dönüş, *ego*'ya (*cogito*'ya) "indirgeme" bilimin temeli sayılmıştır. Dünya "mutlak bir varlık" değildir, onu deneyimleyen özneye göre değişir. Dünya, deneyimlenen dünyadır. Bu nedenle Husserl, Descartes'ın özneye dönüşüyle Kant'ın transendental felsefesinin, kendisinin transendental dönüşü için ilk örnekler olduğunu belirtir.[10] Husserl'e göre fenomenoloji özneye bağlı olan transendental felsefedir. Bu tür bir felsefe örneği olarak Descartes'ın felsefesi, ya da diğer bir deyişle Kartezyen yol kimi güçlükler ve eksiklikler içermektedir.

Husserl *First Philosophy* (İlk Felsefe) adlı eserinde fenomenolojiyi hazırladığını düşündüğü transendental felsefenin tohumlarını Descartes'ta bulduğumuzu belirterek onu över ve aralarındaki benzerlikleri anlatır. Gerçekten de hem Husserl hem de Descartes aklın özerkliğine temel sağlamak amacındadırlar. Descartes'ta bu temel ilk felsefenin konusudur. O, yeni-Aristotelesçi ve skolastik bilim modelinin ilk felsefe için temel olamayacağını belirtir. Husserl de kendi döneminde doğal tavırla yapılan psikolojinin, antropolojinin, genel olarak bilimin kendi fenomenolojisi için temel olamayacağını söyler. Kendi görüşlerine, dönemlerinde ve dönemlerinden önce yapılanları değiştirecek devrim niteliğinde bir hareket noktası ararken, Descartes ve Husserl aynı noktadadır. Şöyle ki, Descartes'ı felsefesine kendisinden şüphe edilmeyecek bilgisel bir temel arama çabasına iten 17. yüzyılın skeptisizmiyle, Husserl'in karşı çıktığı deneysel psikolojideki göreci ve pozitivist eğilimlerdir. Ayrıca her iki düşünür de şüpheci problemlere karşı en iyi yaklaşımın metafizik olduğunu düşünür. Descartes ile Husserl yeni bir metot arama konusunda da benzerlik gösterir. Descartes bu konuyu *Metot Üzerine Konuşma* adlı eserinde, Husserl de *Mantıksal İncelemeler*'de (*Logische Untersuchungen/Logical Investigations*) ele almıştır.

Descartes kendisinden şüphe edilmeyecek sağlam bir bilgiye ulaşmak için şüphecilerin bilgiye karşı geliştirdikleri iddiaları son sınırına kadar götürmüştür. Aynı şekilde Husserl de bilgi edimleri ve içeriklerinin ortaya çıkışının a priori şartlarını açıklayabilmek için psikolojiyi en son sınırına kadar götürmüştür.

---

9. Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, 159f.
10. D. Cairns, "Conversations with Husserl and Fink," *Phenomenologica*, no. 66 (1976): 104.

Descartes ve Husserl bilimsel bir teori içinde zihnin nasıl ele alınması gerektiğine ilişkin yanlış yöntemlere karşı yeni bir yöntem geliştirmişlerdir. Descartes için zihin dünyadaki diğer nesneler gibi bir nesnedir. Husserl içinse zihin bu dünyadan elde edilebilecek bir nesne değildir. Zihne fenomenolojik indirgemenin tamamlanmasından sonra ulaşılabilir.[11]

Descartes'ın *Aklın İdaresi için Kurallar* ve *Felsefenin İlkeleri* adlı eserlerinde kullandığı sağlam temellere dayanan bilimsel bilgi, okuyucuya bina benzetmesi yapılarak verilir. Binanın üzerine oturtulacağı sağlam temel, bilimsel bilgi sisteminin üzerine bina edileceği kendisinden şüphe edilemeyecek olan bilgiye benzer. Bu bilgiye belirli bir *yol* (*metot*) izlenerek ulaşılır. Bina ve yol arasındaki ilişki, *ordo rationarum* (akıl düzeni) ile *ordo essendi* (öz düzeni) arasındaki ilişkiye benzer. Buna benzer bir ilişkiden Husserl de bahseder: bilgi düzeni ile varlıklar düzeni arasındaki ilişki. O, bu iki düzeni, tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi birbirinden ayırmak gerektiğini belirtir.[12] Husserl için tüm bilimlere temel olacak bilimin görevi, bilgi düzeni ile varolanlar düzeni arasındaki ilişkileri sınıflamak ve biçimlendirmektir. Husserl bu iki düzeni birbirinden ayırma konusunda Alman geleneğinden kopmuş, Kartezyen yorumu seçmiş görünmektedir. Yani felsefe Husserl'den önce ya da kendi çağında yapıldığı gibi doğal tavırla yapılacak bir etkinlik olarak görülmemeli, "temellere ve yönteme ilişkin" bir eleştiri olarak algılanmalıdır. Bunun için de bilen özneye (*ego cogito*'ya), bilince geri gidilmelidir. Ona göre bilincin özü, "bir şeyin bilinci olmak"tır. Husserl *Cartesian Meditations* adlı eserinde Kartezyen *cogito*nun, *cogitatum*u da içerdiğini söyler. Böylece Husserl aslında bir bilinç edimiyle bilincin nesnesinin birbirinden ayrılamayacağını, bunların aynı şeyin öznel ve nesnel yanlarını temsil ettiğini dile getirir. O halde bir bilinç ediminin özünü bilmek, onun nesnesinin özünü bilmek demektir.

Husserl, Descartes'ın saf *ego cogito*'ya dönmesiyle felsefede radikal bir adım attığını, ancak bunun yeterli olmadığını belirtir.[13] Çünkü Descartes'ın *cogito*'su bilincin yönelmişliğinden yoksundur. *Cogito*, Descartes'da olduğu gibi, *ego*nun tözsel apaçıklığını gösteremez, sadece *ego*'su olmakla bilinçli olmanın, özne olmanın aynı şey olduğunu gösterir. Bu bakımdan *ego cogito* tek başına ele alındığında boştur, ancak *ego cogito cogitatum* olarak ifade edildiğinde bir anlam kazanır. Bu, Descartes'ın özne ile nesneyi hiç birleşemez biçimde ayırdığını gösterir. Buna karşın Husserl özne ile nesneyi karşılıklı bağlantısı içinde yeniden kurmaya çalışır. Çünkü bunlar ancak karşılıklı ilişki içinde yeniden anlam kazanır. Husserl'e göre Descartes *cogito*'da sadece öznelliğin özünü, bilincin verilerini bulmakla yetinmeli, ondan tözsel öznenin varlığını çıkarmamalıydı.

Husserl'in fenomenolojisinde bilinç/özne, indirgemeyle kendisine verilen dünyaya *yönelir*, onu kavrar; her bilinç edimi bir yönelimdir, yani her bilinç ediminin bir nesnesi vardır. "Düşünüyorum", her zaman "bir şeyi düşünüyorum" anlamına gelir (*ego cogito cogitatum*). İndirgeme metoduyla fenomenler elde edilir. Husserl burada fenomen derken, özne düşündüğü sürece bu özne tarafından düşünülmüş

---

11. Kamuran Gödelek, "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları," *Felsefe Dergisi*, no. 2 (2006): 19.
12. Edmund Husserl, *Ideas: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, çev. W. E. Pohl, T. E. Klein (Nijhoff: Hague, 1980), 90.
13. Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, çev. D. Cairns (Nijhoff: The Hague, 1988), 1-4, 24-25.

olan dünyanın bütününü kasteder. Dolayısıyla fenomenolojik indirgeme sonunda varılan *cogito*, Descartes'da olduğu gibi ruhsal bir tözün varlığına işaret etmez.

Özetle Husserl ile Descartes arasında bilinç edimleri (*cogito*) arasındaki farklılık, bilincin *yönelmişliği* kavramından kaynaklanır. Husserl'de bilincin özü bir şeye yönelmiş olmasındadır.[14]

Bilincin bir nesneye yönelmesi derken Husserl, nesneye "doğal tavır"la bakmamayı, nesneye ilişkin farklı bakış açılarını kullanmamayı, doğrudan nesnenin kendisine bakmayı kasteder. Bunu gerçekleştirmek için de doğal tavırdan farklı olarak fenomenolojinin *epokhe*'yi kullanması gereğinden bahseder. Yani ilgilenilen nesne her ne ise ona ilişkin bakış açılarından sıyrılıp onu paranteze almaktan. Bunu yapacak olan *ego*'dur. Bu nedenle *epokhe* metodu uygulanacağı zaman *ego*'ya dönmek gerekir.[15] Bu, durumu, nesneyi v.b. değerlendirme dışı bırakmak ya da olumsuzlamak değildir, sadece tüm dünyayı yöneten eylemlerin merkezinde olan özneye dönmek demektir. Ancak bu özne fiziksel bir varolan değil, "olan-bitene ilişkin bilinç"tir. Bu nedenle dünyanın tümünü paranteze almak, onun bir parçası olan *ego*'yu da paranteze almayı gerektirir. Paranteze alma, yani *epokhe* saf egoyla ilgilidir, bilinç de saf egonun bir öğesidir. Bu bağlamda Husserl, Descartes'ın başardığı *ego*ya dönmenin fenomenoloji için önemli bir adım olduğunu, ancak bunun yeterli olmadığını yineler. Kartezyen *ego* fenomenolojinin temelidir. Bu temel üzerine öncelikle transendental bilincin bina edilmesi, indirgemeyi (*reduksiyon*u) hazırlayacaktır.

Husserl'in fenomenolojisinin en önemli kavramlarından olan indirgeme (*reduksiyon*) fenomenolojiye giriş için bir metottur. Bu metot bir araç olarak düşünülmemelidir, bir kez denendiğinde her zaman için geçerli olacak bir metottur.[16] İndirgeme (*reduksiyon*), yanlışlıkla ya da tesadüfen uygulanacak bir metot değildir. Bu bakımdan Husserl'e göre hiç kimse tesadüfen "fenomenolog" olamaz.

Fenomenlere geri çekilme, fenomenolojik indirgemeyle olur. Husserl felsefesinde "indirgeme", kavramın kullanılageldiği gibi bir indirgeme ya da azaltma anlamında kullanılmamıştır; Husserl bu kavramla "*transendental ben*"in dünyayı yeniden kuran bilinç edimlerine, yani "*cogito*"larına geri gitmeyi, bunu yaparken de transendental-fenomenolojik olmayan her şeyden arınmayı anlatır. "İndirgeme" 'saf ben'e gitme, 'saf ben'e ait olmayan her şeyi bir yana bırakmaktır. Bu indirgeme iki basamakta gerçekleşir: 1) Gerek tek tek nesnelerle gerekse zihnin tüm tavrıyla ilgili olarak deneydeki her türlü nesneleştirici "tutum"un düzenli ve kökten bir şekilde *epokhe*'ye uğratılması, 2) artık "nesneler" değil, ama "anlam birimler"i olan şeylerin çeşitli "görünüşler"inin ustalıkla tanınması, kavranması ve betimlenmesi; yani, fenomenolojik betimleme iki bölümden oluşur: 1) *Noetik* (ya da deneyimlemenin betimlenmesi) 2) *Noematik* (ya da deneyimlenenin betimlenmesi).

Fenomenolojik deneyim, "iç" diye adlandırabileceğimiz tek deneyimdir. Nesnenin benzer biçimde "ayraca alınması" ve böylece "görünen"in (*noesis* içindeki *noema*nın) betimlenmesi, dolaylı olarak tanıdığımız başka benin yaşamı üzerinde

14. A.g.e., 33.
15. Husserl, *Ideas: Phenomenology and the Foundations of the Sciences*, 58.
16. Luft, "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism," 199.

de gerçekleştirilebilir; "indirgeyici" yöntem kendi kendimizi deneyimlememizden başka benleri deneyimlememize doğru genişletilebilir. Sonra ayrıca ortak bir bilinçle deneyimlediğimiz bu toplum yalnızca bireysel bilinçlerin yönelimsel alanlarına değil, aynı zamanda özneler-arası alana varan bir indirgeme yoluyla, bütün bu bireysel bilinçleri birleştiren şeye, yani toplumsal yaşamın fenomenolojik birliğine indirgenebilir. Bu genişlemeyle ruhbilimsel iç deney kavramı varabileceği en geniş kapsamına varır.[17]

Her türlü felsefi kuram bir probleme yanıt bulma çabasındadır. Kuramın yanıtı problemin anlamını içerir ve bu, araştırıcıyı fenomenolojik bir indirgemeye götürür. İndirgemeye yol açan *epokhe*'dir. Bu metodolojik araç, skeptik geleneği izleyerek geçmişte ortaya çıkmış olan kuramların yanlış kılavuzluğunun önyargılarını bir kenara bırakan bir görüş elde etmeye çalışır. Husserl'in *epokhe* ile ulaşmaya çalıştığı, "metafiziksel tarafsızlıktır" ("metaphysical neutrality").[18] Bunun için indirgeme kavramının çerçevesi sadece Husserl'in transendental felsefesi temelinde anlaşılabilir olsa da, problem(ler)i kendisi yaratmaz, onlar zaten felsefi bağlam içinde ortaya çıkar.

İndirgeme/reduksiyon yapma metodu olan *epokhe*'yi Husserl *Ideen I* (*IdeasI*)eserinde, doğalcılığın yaptığı dünyadan uzaklaşma yolundan dönüş ve doğal tavrın "gerçeklik iddiaları"nın paranteze alınmasıyla elde edilen saf bilinç alanının deneyimlenmesi olarak tanımlar. Oysa doğal tavırda bize verileni deneyimleriz ve bundan kuşku duymayız. Aynı şey psikoloji için de geçerlidir. Psişik olan kendi başına bir dünya değildir. Dünya, bir ben olarak ya da benin yaşantısı olarak verilmiştir. Deneyimlerin gösterdiği gibi, belli bir nesneye, beden denen nesneye bağlıdır. Bu da apaçık verilmiş olan şeydir. Psikolojinin görevi, bu psişik olan, yani psikofizik doğal bağlantılar içinde bulunan apaçık verilmiş olanı araştırmaktır.[19] Psikolojik olan her belirlenim, bu gerçekten dolayı psikofiziktir; yani, hiçbir zaman kendinde eksik olmayan fiziksel bir anlamı taşır. Psikolojik her yargı, fizik doğanın kabul edilmesini içinde taşır.[20]

Bununla birlikte doğal tavırla yapılan psikolojiye ya da bilimlere daha yakından baktığımızda, bize doğrudan verilen bir nesnenin sadece bize görünen yüzünü bilebileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz, ya da psikolojide bu tavırla sadece davranışı görebildiğimizi söyleyebiliriz. Oysa nesnenin göremediğimiz bir yüzü veya davranışın göremediğimiz niyetleri, amaçları... vardır. Nesnenin göremediğimiz yüzünü çevirdiğimizde bu kez de ön yüzünü göremeyiz. Yani aslında doğrudan verilen nesneyi bilme konusu şüphelidir. Biz, nesneyi ya da niyetleri tam olarak bilemeyiz. Bilmek için dışsal (*external*) deney işe yaramaz, bunun için gerekli olan içkin (immanent) deneyimdir.[21]

Husserl, fenomenolojinin, bilinci analiz etme işiyle ilgili bir etkinlik olduğunu belirtmişti. Aynı işi pozitif bir disiplin olan psikoloji de yapmaktadır. Ancak fenomenoloji bir bilim olarak insan bilincini içeren olgulardan hareket ederek özlere

---

17. Edmund Husserl, "Fenomenoloji," *Oluşum Defteri Dergisi* (1977): 23-28.
18. Dan Zahavi, "Metaphisical Neutrality in Logical Investigations,"*One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's* içinde *"Logical İnvestigations" Revisited*, der. F. Stjernfelt, D. Zahavi, *Phenomenologica 164* (Dordrecht: Kluwer Pub., 2002), 93-108.
19. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 41-42.
20. A.g.e., 42.
21. (Husserl, 1980, s. 90).

ulaşmaya çalışır. O, bilincin *eidetik* (özsel) bilimidir ve esas olarak yönelimsellikle ıralanır.[22] Bu yönelimsellik homojen ve tek biçimli bir çerçeve değildir, yukarıda da belirtildiği gibi, *cogito-cogitatum* yapısıyla biçimlenmiştir. Bu nedenle fenomenolojik bir psikoloji, pozitif bir bilim olan psikolojiden farklı olarak, bilinç fenomeninin *eidetik* (özsel) betimlemesiyle uğraşan bir disiplindir.

Doğa bilimlerinde ve pozitif bir disiplin olan psikolojide her zaman gözleyen ve gözlenen ikiliği vardır. Örneğin bir eve bakan kişi "ben, bir evi gördüğümün farkındayım" dediğinde, ikili bir *ego* edimiyle karşı karşıyayızdır. Bu ikileştirmelerin sonu gelmez, her baktığımız yerde bunu görebiliriz. Gözleyen-gözlenen yarılması bilinç yaşamının tümünde görülebilir. Bu yarılma hernekadar fenomenoloji için uygun olmasa da, sadece yarılan *ego* gözleyenin "transendental bir deneyim"e sahip olmasının yolunu açar. *Ego* hem dünyada bir nesne hem de dünya için bir öznedir. Bu bakımdan transendental öznellik dünyada varolan bir nesne değildir. O, dünyayı *kurar*. Fenomenolojiye psikolojiden hareketle bakan Kartezyen yaklaşım, Husserl'i pozitif bilim olan psikolojiden uzaklaştırmaya yardımcı olmuştur. Husserl, pozitif bilim olan psikolojiyle transendental psikolojiyi iki bakımdan harmanlamıştır ve bu sayede fenomenolojik psikolojiden bahsedebilmiştir: bunlarda ilki, fenomenolojik psikolojinin *ego* üstüne temellenen felsefi bir alt yapısı olacak; ikincisi, felsefecinin eylemleri "bilgi-kuramsal etik" ideallerle biçimlenmiş olacak. Ancak bu tür bir psikoloji transendental fenomenolojiye yol açabilir.[23] Onun transendental fenomenolojisi psikoloji ile transendental felsefenin bir araya gelmesi olarak anlaşılabilir.

Şu halde, doğa bilimleri ne kadar felsefe değilse, aynı biçimde doğal tavırla yapılan pozitif bir bilim olarak psikoloji de o kadar bilim değildir. Psikolojik her bilgi teorisi psikolojiyi, bilgi teorisinin asıl sorununu görmeyerek, birbirine yakın olduğu sanılan saf bilinçle deneyimsel bilincin birbirine karıştırılmasına feda etmektedir, çünkü o, saf bilinci "doğallaştırmaktadır".[24] Bu da doğal tavırla yapılan tüm bilimlerde nesneleri tam olarak bilemememize neden olmaktadır.

Husserl aynı tavırla yapılan tarihselciliğe ve tarihselci kuşkuculuğun çocuğu olduğunu düşündüğü dünya görüşü felsefesine de karşıdır.

TARİHSELCİLİK

Tarihselcilik, tinsel hayatın duyularla kavranabilir olgular katmanında ortaya çıkar ve bu katmanı mutlak bir şey olarak alır, ama doğallaştırmaz.[25]

Husserl'e göre, tarihselciler bir bakımdan hataya düşmektedirler: şöyle ki, "tarih bakımından yeniden kurup yaşadığımız tinsel bir yapıyı, onun içindeki sanıları, anlamları, bunlarla ilgili motiflerin birbiriyle ilişkisini sadece iç anlamları bakımından anlamakla kalmayız, onların göreceli değerlerini de yargılayabiliriz. Kendimizi tarihte yaşamış bir filozofun yaşadığı koşullar içine koyarsak, bir yandan onun felsefesinin

22. Luft, "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism," 211.
23. D. Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition* (New York: Oxford University Press, 1999), 140.
24. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 44-45.
25. A.g.e., 65.

"sonuçlarını" kabul ederiz, öte yandan tutarsızlıkları, bazı problemleri görmemesini, karıştırmasını hoşgörürüz. Çünkü problemin ve (anlam) çözümlemelerinin o zamanki durumuna göre bundan kaçınılamazdı. Bugün bir lise öğrencisinin kolayca çözeceği bilimsel bir problemin o zaman çözülmesini, büyük başarı olarak görürüz... Bu tür göreceli değerlendirmelerin de ilkeleri ideal bir katmandır ve sadece gelişmeleri anlamak istemekle yetinmeyip değerlendiren tarihçi sadece varsayabilir, temellendiremez. O, etik, matematik, mantık gibi disiplinlerde bilimsel değerlendirmeler yapmak istiyorsa, bunlardaki temelleri ve temellendirme yöntemlerini ele alır. Bu alanda gelişmiş kesin bilimler yoksa, o zaman, o, kendi sorumluluğunda olan değerlendirmeler yapar. Örneğin, ahlakçı, inanan bir dindar olarak davranır, bilimsel bir tarihçi olarak değil".[26]

Tüm bu söylediklerine dayanarak Husserl'in tarihselciliği bir bilgi teorisi karmaşası olarak gördüğü, saçma sonuçlar çıkarması bakımından tıpkı doğalcılığı yadsıdığı gibi onu da yadsıdığı söylenebilir. Bununla birlikte Husserl, filozoflar için tarihin değerinden sözeder. Filozof için tarih, toplumsal tin alanının keşfi kadar önemlidir, çünkü tarih, felsefeciye genel tinsel hayatta derinleşme ve bundan dolayı da daha temelli araştırma malzemesi sağlar. Bir öz bilimi olarak fenomenolojinin alanı, kişisel tinden başlar, genel tin alanına uzanır. Husserl'e göre tin felsefesini temellendirecek biricik bilim fenomenolojik bir öz bilimidir.[27]

DÜNYAGÖRÜŞÜ FELSEFESİ (WELTANSCHAUUNGSPHİLOSOPHİE)

Yeniçağ'ın dünyagörüşü felsefesi tarihselci kuşkuculuğun çocuğudur. Dünyagörüşü felsefesi Husserl'e göre, tek tek tüm bilimlere nesnel hakikatin hazinesi olarak bakar. Kendine edindiği amaca göre bizim herşeyi tamamlamak ve tümlemek, herşeyi kavramak ve anlamak gereksinmemizi yerine getirdiği ölçüde bu tek tek bilimleri kendine temel olarak alır. Bu nedenle kendine bilimsel, yani sağlam bilimler üzerine kurulmuş felsefe adını verir.[28]

Dünyagörüşü felsefesi, hayat ve dünya sırları karşısında kazanılan göreceli yetkin yanıtların oluşturduğu büyük sistemdir, yani deneyim ve bilgelik, dünya ve hayat görüşü olarak, hayatın teorik, aksiyolojik, pratik uyumsuzluklarını olabildiğince iyi, ancak yetkin olmayan bir şekilde aşabilir, bunlara doyurucu bir açıklık taşıyan çözümler getirir. İnsanlığın tinsel hayatı daima yeni kültürler, yeni tinsel savaşımlar, yeni deneyimler, yeni değerlendirmeler ve amaçların ortaya atılmasıyla sürüp gider. Hayatın bütün yeni tinsel oluşumlarla genişleyen ufkunda kültür, bilgelik, dünyagörüşü değişmelere uğrar.[29]

Dünyagörüşü felsefesi kesin bilme amacını taşımaktadır, ki bu yanıyla bilimsel felsefedir. Ancak dünyagörüşü felsefesiyle bilimsel felsefe birbirleriyle ilgili olsalar da birbirlerine katılmazlar. Dünyagörüşü felsefesi, bilimsel felsefe gibi yetkin değildir. Çünkü şimdiye kadar felsefenin -tamamlanmamış da olsa- kesin bir bilim olma yolunda yer almış araştırıcıları birleştiren hiçbir "öğreti sistemi" ortaya çıkmamıştır.[30]

---

27. A.g.e., 68.
28. A.g.e.
29. A.g.e., 72.
30. A.g.e., 71-79.

Husserl'e göre dünyagörüşü felsefesi "herşeye egemen" olursa ve onun bilimsel biçimleri teorik kafaları aldatırsa, teorik sonuçlara varmaktan umudu kesmek gerekir. Onun için dünyagörüşü felsefesi bilim olma talebinden vazgeçmeli, düşünceleri karıştırmaya ve bilimsel felsefenin ilerlemesini dizginlemeye son vermelidir ve ideal amacı, sadece dünyagörüşü olarak kalmalıdır.[31]

Husserl'e göre, çağımızın anlamını bir dünyagörüşü felsefesine dayanmadan yorumlayarak büyük amaca yönelmeliyiz. Bu amaca köktencilikle ulaşabiliriz, çünkü köktencilik, halis felsefenin özüne aittir ve peşin olarak hiçbir şeye dayanmaz, geçmişten gelen hiçbir şeyi başlangıçta geçerli olarak almaz, büyük isimlerden hiçbirisinin gözlerimizi kamaştırmasına izin vermez ve özgürce bir kendini vermeyle problemlerin kendilerinden hareket eder. Bizim de öyle yapmamız, bu yolu seçmemiz gerekir.[32]

Doğal tavır takınılarak yapılan her bir etkinlik, Husserl'e göre eleştirilmelidir. Yukarıda doğal tavra, bu tavırla yapılan bilimlere, fenomenolojiyle en çok karıştırılan psikolojiye, tarihselciliğe, dünyagörüşü felsefesine ilişkin eleştirilerini yaptıktan sonra Husserl, çağının biliminin *yaşam-dünyası*nı unutmasına da bir eleştiri getirir.

Husserl'e göre transendental bilinçlilik, transendental olmak için esas olarak özneler-arası olmak zorundadır. Yani artık öznellik kavramı yerine, daha çok "transendental" veya "transendental dünya" kavramları kullanılmalıdır. Çünkü transendental öznellikteki bilinçlilik alanı hem özneldir hem de özneler-arası olandır. *Yaşam-dünyası* ile transendental bilinçlilik ya da transendental dünya arasında bağ vardır: felsefecinin bilinç ve bilinçlilik kavramlarını tam olarak anlaması için *yaşam-dünyası* olarak dünyaya ihtiyacı vardır. Sadece transendental fenomenoloji dünyayı *yaşam-dünyası* olarak anlayabilir. Bu, aynı zamanda pozitif doğa bilimlerine bir eleştirdir. Çünkü pozitif bilimler dünyanın bir yaşam dünyası olduğunu unutmaktadırlar. Yalnızca fenomenoloji bunun farkındadır. Bu nedenle "pozitif bilimlerin gözü kör olmuştur". Fenomenoloji ise gündelik hayatın farkındadır ve *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* kitabının temel teması bu farkındalıkla ilgilidir. Husserl'e göre fenomenolojiyle pozitif bilimler arasındaki karşıtlık ancak transendental fenomenolojiyle giderilebilir. Aynı karşıtlık Avrupa kültüründe de yaşanmaktadır. Her iki durum için de Husserl dünyanın transendental fenomenoloji aracılığıyla korunması ve yeniden biçinlenmesini önerir.

Bu karşıtlıklar modern dönemin herşeyi matematikselleştirme çabası sonucu ortaya çıkmıştır [33] Bilim, gerçek dünyadan soyutlamalar yapar ve kendi formel dünyasında yaşar, *yaşam-dünyası* unutulmuştur: yani akıp giden yaşam. Böylelikle bilim sadece bakışını kaybetmemiş, aynı zamanda gerçek dünyanın yerine bilimsel dünyayı koymuştur. Husserl *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology* kitabında en büyük hayalinin bu dünyanın "sonunun gelmesi" olduğunu söyler.[34] Buradan onun bilime karşı olduğu savı çıkarılmamalıdır. O, fenomenolojik yaklaşımın dünyayı *yaşam dünyası* olarak nitelediğini ve bunun bilim için bir denge sağlayıcı olduğunu belirtir. Fenomenoloji, bilimler üzerinde onların *yaşam dünyası*yla bağlantılı olmaları yönünde bir iz bırakmalıdır.

Bu durumda "yaşam dünyasına indirgeme" nasıl gerçekleşecek? Bu tür bir

---

31. A.g.e.
32. A.g.e., 79.
33. Husserl, *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, § 9.
34. A.g.e., 389.

indirgeme, dünyayı her türlü idealleştirmelerin öncesine götürür ve temel yaşam katmanını her türlü aktivitenin öncülü sayar.[35] Yaşam dünyasına uygulanacak tümel bir *epokhe*yle dünya ile transendental öznellik arasında bir ilgi kurulabilir. O halde yalnızca yaşam dünyasının ontolojisinden hareketle transendental indirgeme/ reduksiyon yapılabilir. Dünyayı olduğu şey olarak anlamak için transendental öznelliği tam olarak ortaya koymak gerekir. İndirgeme/reduksiyon, dünyanın yoksullaştırılması ya da tekil bir transendental egoya indirgenmesi değildir. Aslında indirgeme/reduksiyon dünya hakkında bir bakış açısı sağlar ve bunu da tümel bir noktaya ulaşmayı amaçlayan doğal tavrın naifliğini aşarak yapar. Kimi zaman dünyadan kopuş diye algılanan, onu bütünüyle anlamanın yolu haline gelir.

FENOMENOLOJİ

Bu eleştirilerden sonra Husserl, 20. yüzyılın başlarında, felsefe alanındaki çalışmaların çıkmaza girdiği savını ileri sürer. Felsefe, insan ve dünya problemleri yerine, sadece eski felsefe sistemlerini, yöntem sorunlarını ele almakta, ayrıca insanlığın gelecek umutları bakımından başarıları çok abartılan doğa bilimlerine ve psikoloji gibi yeni ortaya çıkan disiplinlerin deneysel yöntemlerine öykünmektedir. Tarihselcilik ve pragmatizmin etkisiyle herşey görecelileştirilmektedir.

Bu tıkanıklığı felsefede yeni ve bağımsız bir araştırma alanı olarak ortaya çıkan ve yukarıda bir giriş olacak biçimde ana özellikleri anlatılmaya çalışılan Husserl'in "fenomenoloji"si aşmaya çalışmıştır. Bu çaba Husserl'in "felsefe, felsefelerden değil, şeylerden hareket etmeli, fenomenlere dönmeli"[36] tümcesiyle kendini ortaya koymuştur. Artık felsefe, eski sistemleri, onların eleştirisini ya da herhangi bir bilime yönelmeyi bırakarak fenomenlere, şeyler alanına yönelmelidir.

Fenomenoloji, betimleyici, felsefi bir yöntemin adıdır[37] Husserl, fenomenoloji hakkında yukarıdakinden başka birçok tanımlama yapar: "Fenomenoloji, a priori-betimleyen bir öz bilimidir. Fenomenoloji böyle bir bilim olarak kendisini her türlü kuramdan uzak tutar"[38] Fenomenoloji hiçbir şey öne sürmeden, hiçbir varsayıma dayanmadan araştırmalarına başlar. Kuram ancak açıklamaların yapılacağı yerde ileri sürülebilir. Kuramın ileri sürüldüğü yerde, temel bir ilkeden hareket edilir (yani, kuram dedüktif hareket etmek zorundadır). Açıklanması gerekli olan, dedüktif olarak bu temel ilkeden çıkarılır. Ama betimleyici bir bilim olan fenomenolojide, açıklanacak, dedüktif olarak çıkarım yapılacak hiçbir şey yoktur. Fenomenoloji ancak doğrudan ve temel verileri betimleyebilir. Fakat bu betimleme, yukarıda da anlatıldığı gibi, duyulara dayanan (deneysel/empirik) bir betimleme değildir, bir öz betimlemesidir. Fenomenolojinin araştırma alanı, özlerin alanıdır. Fenomenoloji a priori bir bilim olduğundan, özleri kavrarken, onlardaki temel ilişkileri de kavrar. Bu nedenle bir öz alanı olan fenomenolojide, olay bilgisinin, rastlantısal olanın yeri yoktur. Bu alanda her şey öz bakımından belirlenmiştir. Bunun için fenomenolojide sadece özle ilgili sorular ve yanıtları vardır. Burada olaylarla ilgili sorular sorulmaz.

---

35. A.g.e., 103.
36. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, 80.
37. Husserl, "Fenomenoloji," 23.
38. Önay Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı* (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1976), 52.

Örneğin algı hakkında sorulacak soru, algının realitede bir karşılığının bulunup bulunmadığı değil, "algı, algı olarak hangi öz öğelerini içerir" sorusudur.

Fenomenoloji adı altında geçen yüzyılın son yıllarından bu yana 1) güçlü deneysel bir ruhbilim için tek güvenilir tabanı sağlayacak a priori ruhbilimsel dal olan fenomenolojik ruhbilim ile 2) bütün bilimlerin yöntemli biçimde yeniden gözden geçirilmesi için bir organon işini görebilecek genel geçer bir felsefe olan transendental fenomenoloji dalları kurulmuştur.[39]

A) FENOMENOLOJİK RUHBİLİM

Günümüz ruhbilimi, zamanlı-mekanlı "ruhsal" olanı ele alan bir daldır. Bu anlamda ruhbiliminin nesneleri, yaşama, algılama, düşünme, isteme vb. dir. Ama Husserl, "içine fiziksel hiçbir şey karışmamış anlamda salt bir ruhbilimsel araştırmanın kendi sınırları içinde yapılabileceği, ruhsalla ilgili temel kavramlarımız ve ruhsal-fizikselle ilgili kavramlarımız yönünde bir araştırma yapmayı diler.[40]

Ruhbilimsel deneyin belirleyici özellikleri ve sağladığı veriler üstüne güvenilir bilgimiz olması için ruhsal deneyimlerimize bakarız. Ama rastgele bir deneyimdeki ruhsal yanı bir "refleksiyon" olmaksızın, bilincimizin alışılagelmiş akışını durdurup onun üzerine alışılmamış bir biçimde eğilmeksizin bulup ortaya çıkaramayız. Husserl'e göre bizler aslında belli bir anda aklımızdan geçenler, düşünceler, değerler üstüne dikkatimizi toplamaya alışkınızdır, bütün bunların kendisiyle kavrandığı ya da yaşandığı ruhsal "deneyim edimi" üstüne değil. Zihnimizden geçen şeyler, değerler, amaçlar, yararlar vb yerine, bütün bunların içinde "göründüğü" öznel deneyimleri göz önüne alırız. Bu "görünüşler" fenomenlerdir, fenomenler de yapıları gereği "bir şeyin bilinci"dirler.[41]

Fenomenolojik ruhbilimin fenomenolojik olması, ruhbilimsel yönüyle ilgilendiği "fenomenler"den gelmektedir. Fenomenler, kendi konularına "gönderme yaparlar". Bu temel belirlenimi anlatmak üzere Husserl "yönelimsel" (*intentional*) kavramını kullanır. O, bu kavramı skolastik felsefeden aldığını söyler. Bütün bilinç "yönelimsel"dir.[42] Yönelimsellik ise, yukarıda da değinildiği gibi, her bilinç yaşantısının temel yapısının ortaya konmasıdır.

Refleksiyon yapmadığımız anlarda, nesnelere "yöneliriz", onları "kastederiz" ya da "amaçlarız". Bu süreç "içkin" (*immanent*) bir süreçtir, bunu bize refleksiyon açıklar. Her fenomenin kendi yönelimsel yapısı vardır; çözümleme, bunun bireysel olarak yönelimsel ve yönelimsel olarak bağlantılı öğelerin sürekli genişleyen bir dizgesi olduğunu gösterir: örneğin, bir küpün algısı çok yönlüdür, algı bu yönleri kenetleyip onlardan birlik yaratan bir yönelimin varlığını açıklar. Bakılan noktaların ayrı ayrı oluşuna göre küpün "görünüş"ünde meydana gelen değişiklik ve buna karşılık olarak "perspektif"te ortaya çıkan ayırımlar ve belli bir anda görülen gerçekten "önyüz"le görülmeyen, bu nedenle de bir bakıma "belirsiz" kalan, yine de eşit olarak varlığı kabul edilen "arka yüz" arasındaki tüm ayrım yönelimin varlığına işaret eder. Burada "görünüş yüzleri"nin "akış"ı sözkonusudur, akışta

39. Husserl, "Fenomenoloji," 23.
40. A.g.e.
41. A.g.e.
42. A.g.e.

görünüşler birbirine kenetlenir, bu kenetlenmenin gözlemlenmesi, akış içindeki her aşama ve oran, "birşeyin bilinci" olduğunu gösterir.[43]

Fiziksel nesne karşımızdaki varlığıyla algılanacaksa, algı sürecinin yönelimsel yapısı belli bir tipe uymalıdır. Bir nesne başka başka tarzlarda bilincimize konu olursa imgelenir, anımsanır ya da kopyası çıkarılırsa, ona ait tüm yönelimsel formlar yinelenir, yinelenirken de yeni tarzlara uymak üzere algıdakinden değişik belirlemeler gösterirler, çevrildikleri şey neyse ona uyarlar.[44]

Husserl'e göre, fenomenolojik ruhbiliminin ilk görevi, yönelimsel (*intentional*) deneyin tip ve formlarının dizgeli olarak incelenmesi; ikinci görevi, tip ve formların yapılarının onu yönelimlere geri götürmesi, böylece de ruhsalın doğasının öğrenilmesi ve ruhun varlığının kanıtlanmasıdır.[45]

Fenomenolojik ruhbilim yukarıdaki görevleri yerine getirdikten sonra, "toplumsal yaşam"ı oluşturan yönelimleri açığa çıkarma görevini ifa edecektir. Şöyle ki, yukarıdaki dört görevin yerine getirilmesi sırasında yapılan araştırmaların geçerliliği, ruhbilimcinin kendi ruhunun özelliklerinin ötesine uzanacaktır. Çünkü ona göre, ruhsal yaşam yalnızca kendinin-bilincinde değil, başkaları için sahip olduğumuz bilinçte de kendini bize açar. Bu deney sadece kendi bilincimizde bulunan şeyin ikizlenmesini değil, "kendi"mizle deneylediğimiz "başkası" arasındaki ayırımları da ortaya koyar. Bu nokta Husserl'e göre, "toplumsal yaşam"ın belirlenimlerini sunar.[46]

FENOMENOLOJİK RUHBİLİMSEL VE EİDETİK İNDİRGEMELER

Fenomenolojik ruhbilim kısaca kendimiz ve toplumla ilgili deneyimizi inceler. O halde şu soruyu sormak anlamlı olacaktır: kendini deneylemeye ve salt ruhsal verilere erişebilir miyiz? Çünkü, Husserl'e göre dış olarak deneyimlenen, dışarıdakinin deneyimi olarak deneyimlenene aitse de yönelimsel "iç"e (*internal*) ait değildir. Yalnızca fenomenleri dikkate alacak ve sadece kendi "yaşam"mı tanıyacak olan fenomenolog, bir *epokhe*, yani yargı vermekten kaçınma durumunu gerçekleştirmelidir. Bu kavram doğal dünyanın varolduğunu, hem de benim onun duyularımla algıladığım gibi var olduğunu savlayan "doğal tavır almanın" genel varlık savının ayraç içine alınması anlamında kullanılmaktadır. Her türlü alışılagelmiş nesnel "koyum"u (*position*) durdurmalı, nesnel dünyayla ilgili hiçbir yargıya katılmamalıdır. *Epokhe*, her şeyi içine alır, dünyayı ayraç içine koyar.[47] Yani dünyayı, öznenin alanı dışına çıkarır, onun yerine şöyle-şöyle deneyimlenen, algılanan, anımsanan, yargılanan, düşünülen, değerlendirilen vb. dünyayı, "ayraca alınan" dünyayı sunar. Görünen ne dünyadır ne de onun bir parçasıdır; görünen, dünyayla ilgili "anlam"dır. Husserl için "doğal tavır-alma"yla yönelinen nesnelerden, onların "görünüş"lerinden çok yönlü varlık tarzlarına, "ayraç içindeki" nesnelere geri çekilmeliyiz.[48]

---

43. A.g.e.
44. A.g.e.: 23-24.
45. A.g.e.: 23.
46. A.g.e.: 24.
47. A.g.e.
48. A.g.e.

Fenomenolojik ruhbilim her türlü deneysel ve ruhsal-fiziksel öğeden arıtılabilir, böylece "olgu durumları"yla alışverişi kalmaz. Bu olanak nedeniyle herhangi bir varlık alanı "öz"ü, "*eidos*"u yönünden ele alınabilir. Öz kavramı Husserl felsefesinde oldukça önemli bir yere sahiptir; bununla birlikte bu kavramın fenomen ve indirgeme/ reduksiyon kavramlarıyla da sıkı bağlantısı vardır: daha önceleri fenomen deyince burada ve şimdi olan anlaşılırdı. Ama Husserl'in fenomenolojisinde göz önünde bulundurduğu fenomenler, öz fenomenleridir. Öz fenomenleri, real olmayan ya da real bir karakter taşımayan fenomenlerdir. Öz fenomeninin özelliği, refleksiyonlu bir tavra, yani fenomenolojik bir tavra dayanmasıdır. Bu tavır, doğal tavırdan farklıdır. Husserl'e göre bu tavrın öğrenilmesi ve bu tavra alışılması gerekir; çünkü her zaman fenomenolojik tavırdan alışık olduğumuz doğal tavra düşme tehlikesi içindeyizdir. Zaten, fenomenolojinin ortaya çıkması ve gelişmesinin gecikme nedeni budur. Fenomenolojik tavırla araştırmalarına başlayan fenomenoloji, olay bilgisi değil, öz bilgisi elde etmeye çalışır. Fenomenolojinin, öz bilgisi elde etmek için uyguladığı yönteme "indirgeme/reduksiyon yöntemi" denir. İndirgeme/reduksiyon yöntemiyle fenomenoloji, psikolojik ve öteki fenomenlerden "saf öz"e, yani deneysel genellik hakkında bilgi sağlayan bir düşünmeden, özsel genelliğe varır. Bu bakımdan fenomenolojinin fenomenleri real değildir. Fenomenoloji, real fenomenlerin değil, indirgeme/reduksiyon yöntemi uygulanan fenomenlerin bilgisi, bir öz bilgisidir. İndirgeme/reduksiyon yoluyla temizlenen fenomenler, artık irrealitelerdir. Fenomenoloji real olayları değil, irreal fenomenleri "öz" olarak kavrar. Husserl, "bir varlık alanı "öz"ü bakımından ele alınabilir" demişti. Olayların olgusal yanını dikkate almayarak olguları "öz"ün örnekleri diye kullanabileceğimizi belirtmişti. Yani artık kişileri ve toplumları, onların "a priori olanaklı" formlarını öğrenmek için, onları bilmezden gelmek gerekir. Ruhbilimsel fenomenoloji "özsel", "*eidetik*" fenomenolojide temellenmelidir.

Husserl bu söylediklerini bir örnekle somutlaştırır: Cisimlerin algısının fenomenolojisini yapmak istersek, sahip olduğumuz ya da sahip olmayı umabileceğimiz algıları değil, kendisi olmaksızın hiçbir cisim algısının düşünülemeyeceği değişmez "yapı"yı göz önünde bulundurmak gerekir. Fenomenolojik indirgeme, sahip olduğumuz iç deneyimin fenomenlerini açıklar, özsel/*eidetik* indirgeme ise ruhsal varlığa egemen olan formları açıklar.[49]

Doğabilimi ile ruhbilimin yöntemleri tümüyle ayrıdır, ama yine de ruhbilimi tıpkı doğabilimi gibi kesinliğe ancak "özsel"in akla uygun kılınmasıyla erişebilir.

B) TRANSENDENTAL FENOMENOLOJİ

Husserl, transendental fenomenolojiyi anlatmadan önce, fenomenolojik ruhbilimini anlatmasının kimi sebepleri olduğunu söyler ve bunları sıralamaya başlar: fenomenolojik ruhbilim hem felsefeye girmek için uygun bir eşiktir hem de sağduyusal davranışa transendental fenomenolojiden daha yakındır. Ruhbilim, hem *eidetik* hem de deneysel dalları yönünden, bir "olgu" bilimidir, bu bilim tüm konularının temeli olarak dünyayı karşısına alan "doğal tavrı" takınır. Buna karşılık transendental deneyin gerçekleştirilmesi, bu deney "en yüce" olduğu ve tümüyle "dünyayı aştığı" için zordur. Başka bilimlerle karşılaştırıldığında onlara göre

49. A.g.e.: 25.

yönelimsel çözümlemeye başvurması bakımından yeniyse de, olgusal herhangi bir bilim aracılığıyla tanınabilir: bir kez tanındığında, transendental fenomenleri açığa çıkarmak için yapılacak şey, fenomenolojik indirgeme ve çözümlemenin biçimsel mekanizmasını daha sıkı şekilde uygulamak olacaktır.[50]

Husserl'e göre transendental felsefe Descartes'la, fenomenolojik ruhbilimse Locke, Hume ve Berkeley'le başlamıştır. Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* adlı yapıtı, tüm gerçek ile var diye algıladığımız bütün dünyanın yalnızca kendi tasarımlarımızın içeriği olarak, yargılarımızda olduğu gibi, onu bilmemizle kanıtlanarak var olduğunun söylenebileceğini iddia ediyordu. Descartes'ın "kuşku"su ilkin "transendental öznellik"i ortaya çıkarmıştı, "*ego-cogito*"su da bu öznelliğin ilk kavramsal ele alınışıydı.[51]

Descartes'ın "*mens*"i, Locke'un araştırılmasını kendi üzerine aldığı "insan zihni" haline geldi. Locke'un araştırmaları da, iç deneyimin, ruhbilimine dönüşmesine neden oldu. Husserl'e göre, Locke sahte bir ruhbilimci felsefenin kurucusu olmuştur; bu felsefe de "öznel" kavramının iki türlü anlamını birbirinden ayırt edemediği için günümüze kadar sürüp gelmiştir. "Öznel" sözcüğünün bir anlamıyla uğraşmak fenomenolojik ruhbiliminin, ötekiyle uğraşmak da transendental fenomenolojinin kurulmasına yol açmıştır. Bu da transendental fenomenolojiyle fenomenolojik ruhbiliminin birbirinden bağımsız olarak gelişmesini sağlamıştır.[52]

Transendental sorun, tümden "kuşkulanmak" üzere, bütün dünyayı ve onunla ilgili her bilimi içine alacaktır. Descartes'ın gösterdiği gibi, dünya bizde "başlamak"ta ve alışılagelen etkisini yine kendi içimizde kazanmaktadır. Dünyanın genel anlam ve önemi, dünyadaki tek tek varlıkların anlamı, kendi algılamamız, tasarımlamamız, düşünmemiz ve yaşamı değerlendirmemiz içinde bilincine erdiğimiz, bu nedenle de öznel bir *genesis*le kurulandır. "Kendinde ve kendisi için olan" dünya bu özelliğiyle, ben ya da biz bilincinde olsak da olmasak da, olduğu gibi vardır. Ancak bu dünya bilinçte bir kere "şu" dünya olarak "göründü" müydü, o andan başlayarak öznele inilmiş olur. Transendental sorun da burada başlar: yani, dünyanın bu "görünme"si, bu "bizim için olması nedir, anlam ve önemini ancak öznel olarak kazanan bu şey nedir?" sorularıyla başlar. Bilince inildiği için dünyaya tek "içimizdeki dünya" diyebiliriz, o halde deney bize dünyayı neden farklı farklı gösterir? Bu sorun her "ideal" dünyayı ilgilendirir.[53]

Husserl'e göre, bilinçlerimizde dünyanın geçerlilik kazandığı bizler dünyanın malıyızdır. Öyleyse anlam ve dünyalık bir varlık kazanmak için kendimizden kendimize gönderme mi yapmalıyız?[54]

Ruhbilimsel öznellik, yani gündelik yaşayışımızda "ben" ve "biz" dediğimiz şey, fenomenolojik-ruhbilimsel indirgemeyle kendinde nasılsa öyle deney konusu yapılabilir ve bu özellik *eidetik* olarak ele alınınca da fenomenolojik bir ruhbilim kurulabilir. Buna karşılık "ben kendim", "biz kendimiz" olarak adlandırılan transendental öznelliğin ruhbilimin ya da doğabilimlerinin tavrıyla ilgisi yoktur. Çünkü transendental öznellik nesnel dünyanın bir parçası değildir, o, dünyaya ve dünya içeriklerine "benim" için, "bizim" için olma anlamını kazandıran bilinçli yaşamdır. Gerçekten de ruhça ve bedence dünyada olan bizler, böylece kendi

50. A.g.e.: 25-26.
51. A.g.e.
52. A.g.e.: 26.
53. A.g.e.

kendimize "görünür"üz, "kendi gerçekleştirdiğimiz anlam ve önemin parçalarıyızdır.[55]

Transendental öznelliğe yaklaşmamızı transendental deney sağlar. Yukarıda anlatıldığı gibi, tıpkı ruhsal deneyin arıtılması gibi transendental deney de arıtılır. Transendental indirgeme, ruhbilimsel ilginin daha ileri bir aşamadaki arıtılması sayılabilir. Bundan sonra "ayraca alma" yalnızca dünyayı değil, dünyadaki "ruh"ları da içine alır. Ruhbilimci, dünyayı, "insan ruhları"nın öznelliğine indirger. Transendental indirgemeyi yapan fenomenolog, zaten ruhbilimce arıtılmış olanı, dünyayı, dünyadaki insan ruhlarını var kılıp temellendiren transendental öznelliğe geri götürmektedir.[56]

Bu gerçekleştiğinde artık transendental deneyi gözlemeyi öğrenmiş oluruz, bu durumda kendi varlığımızla ilgilenmemekteyizdir. Gerçek ruhsal deneyimlerin kendisinde olup bittiği salt yönelimsel yaşamla ilgilenmekteyizdir. Gerçekleştirilen bu adımla birlikte transendental (transendental burada bilinç denilen şeyin niteliği olarak tanımlanıyor) sorunu asıl düzeyine yükselir. Transendental sorun *eidetik*/ özsel sorundur. Ruhbilimsel anlamdaki deneyler, algılamalar, imgelemeler vb. biçim ve içerikçe eskiden nasılsalar öyle kalırlar, onlar sadece birer yapı olarak algılanırlar artık, çünkü sonunda karşı karşıya olunan, bilincin kendi ötesinde hiçbir şeyin yer almadığı yapısıdır.[57]

Husserl'e göre transendental sorun deneysel ruhbilime ya da özsel/*eidetik*-fenomenolojik ruhbilime başvurularak çözümlenemez, çünkü ruhbiliminin "öznellik" ve "bilinç"i, Husserl'in felsefesinin araştıracağı öznellik ve bilinç değildir. Transendental indirgeme ruhbilimsel indirgemenin yerini almıştır. Ruhbilimsel "ben" ve "biz"in yerine, transendental "ben" ve "biz" transendental bilincin somutluğuyla kavranmaktadır.[58]

Transendental fenomenoloji ve ruhbilimsel fenomenoloji birbirine paraleldir. Bunu anlamak için, ruhbilimsel ve transendental deney alanlarının paralelliğini sağlayan şeyin, bunların anlam ve önemce "özdeş" olmaları olduğunu, ayrımlaşmalarının ise, sadece tavır değişikliğine dayandığını bilmek gerekir. *Epokhe* sonuna kadar götürülecek olursa, ruhbilimsel öznellik transendental öznelliğe dönüşür; ruhbilimsel öznelerarası alan da, transendental öznelerarası alana dönüşür. Transendental öznelerarası alan, bilinci aşan her şeyin alanıdır. Çünkü bütün nesnel varlık, özü gereği "göreli"dir; yapısındaki bütünlüğünü, inanma alışkanlığıyla bilinci meydana getiren yönelimlerin transendental yasalar uyarınca kurulmuş bütünlüğüne borçludur.[59]

Husserl, fenomenoloji adı altında kurulmuş fenomenolojik ruhbilim ve transendental fenomenolojiyi bu şekilde serimledikten sonra, genelgeçer ve temel bir bilim olarak fenomenolojiyi anlatmaya başlar.

---

53. A.g.e.
54. A.g.e.
55. A.g.e.: 25.
56. A.g.e.: 26.
57. A.g.e.
58. A.g.e.
59. A.g.e.: 27.

GENELGEÇER VE TEMEL BİR BİLİM OLARAK FENOMENOLOJİ

Fenomenoioji, akla gelebilecek bütün a priori bilimleri bir çatı altında toplayacak fenomenolojik yöntemin yeni ve dogmatik olmayan temeli üstünde gerçekleştirilmelidir. Çünkü fenomenolojik öznelliğe ve öznelerarası alana özgü bütün somut fenomenlerin bilimi olarak fenomenoloji, olabilecek tüm varlığın ve varolanların a priori bilimidir.

Fenomenolojinin genelgeçer bir yaygınlığı vardır, çünkü yönelimsel kuruluşa göre kurulmayan, bilinçte kendisiyle ilgili alışkanlıklar yaratma gücünü buradan almayan hiçbir a priori düşünülemez.[60]

Bu yaygınlık, fenomenolojinin bütün bilimlerin temeli olması bakımından da ele alınabilir. Bu temel olma, felsefe, psikoloji ve mantık için doğrudan doğruyayken, diğer bilimler için dolaylıdır.

Her bilimin obje alanı vardır, bu obje alanlarını da öz ontolojisi karşılar. Bu ontoloji tüm bilimlerin temelindedir, böyle bir ontolojinin temeli fenomenoloji olduğundan, fenomenoloji tüm bilimlerin temelidir. Bu nedenle fenomenoloji, hiçbir teori veya varsayıma dayanmamalıdır. Fenomenoloji, çeşitli bilimlerin köklerinin bulunduğu nötr bir araştırma alanıdır, örneğin bir canlının herhangi bir durumunu değil, bütününü, algıları algı olarak, yargıları yargı olarak, duyguları duygu olarak ele alır ve bunlardaki a prioriden ve onların koşulsuz genelliğinden söz eder.[61]

Her bilimin kendine has bir tavrı olduğu gibi, fenomenolojinin de kendi obje alanı karşısında takındığı bir tavrı vardır. Doğal tavır için real bir dünya vardır, burada obje ve suje real birer varlıktır. Doğal tavırda suje objeye yönelir, objeyi kendisine verildiği gibi kabul eder. Onu duyar, kavrar, öğrenir... Ama bu doğal tavır, fenomenoloji için istenen bir tavır değildir, bu tavır dogmatiktir. Fenomenolojik tavır, refleksiyonlu bir tavırdır. Suje burada fenomenolojik katmana, kendine yönelmiştir, kendi içkin alanı içinde kendi edimleriyle bağ kurar. Bu tavır, doğal bir tavır olmadığı için, herkes tarafından kolayca gerçekleştirilemez.[62]

Fenomenolojik tavrın yöneldiği alan, doğal tavrın yöneldiği alan gibi hazır değildir. Bu alanın elde edilmesi gerekir. Bunun için özel bir yönteme ihtiyaç vardır. Bu yöntem, fenomenolojik indirgemedir. Bu yöntem yukarıda anılan şu öğelerden oluşur: Bir şeyi ayraca almak, bir şeyi dışarıda bırakmak, yargıdan kaçınmak, refleksiyonda bulunmak. Fenomenolojik indirgeme sayesinde öz alanı elde edilir.[63]

SONUÇ

Husserl, çağının doğal tavırla yapılan her türlü etkinliğini, gündelik yaşamın zenginliklerinin ve Avrupa kültürünün bu etkinlikler sonucu budanmasını eleştirirken, bu dünyanın "sonunun gelmesi" kavramını kullanır. O, bununla elbette gerçekten bu dünyanın sonunun gelmesini arzulamamaktadır. Sadece, insanları

60. A.g.e.
61. A.g.e.: 27-28.
62. A.g.e.
63. A.g.e.

ilgilendikleri nesneler konusunda *körleştiren* doğal tavrın eksikliklerine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken bilimin kendisini yok saymaz, yalnızca bilimler üzerinde kendi fenomenolojisinin bırakacağı izleri düşünerek bilime katkı yapmaya çalışır. O, bilimlerin nesne edindiklerine, nesneleri *örten* yöntemlerin ve onları belli biçimlerde algılamamızı talep eden perspektiflerin ardından bakılmasını yanlış ve tehlikeli bulmaktadır. Bunun yerine üzerindeki her türlü örtüden sıyrılmış olarak nesnenin kendisine bakmak ve buna göre bilim yapmak gerektiğini söyler. Bunu yapabilmek için de felsefi bir yöntem olan fenomenolojiyi önerir. Doğal tavır, fenomenoloji için uygun değildir. Fenomenoloji yapabilmek için önce unutulmuş olan *ego cogito*ya dönmek gerekir, onun da her zaman bir nesneye *yönelmesi* gerekir. Bu şekilde fenomenoloji özne-nesne bağını yeniden kurar. Ardından, nesne alanını doğalcılıkta olduğu gibi hazır bulamayacağından, yeniden elde etmesi gerekir. Bunun için de indirgeme, *epokhe* gibi yöntemleri, refleksiyonda bulunmayı, *bilincin bir şeye yönelmesi*ni kullanması gerekir. Burada ulaşılmak istenen, her bir bilincin dünyayı yeniden ve fenomenolojik yönteme uygun olarak kendine özgü biçimde algılamasına yol açmaktır.

Böylece doğal tavırla yapılan bilimler, kullandıkları metotlar aracılığıyla aynı nesne konusunda farklı yorumları geçersiz kılıp, pozitif bilimlerin anladığı tarzda tarafsızlık anlamında *nesnel* tek bir yoruma ya da paradigmaya ulaşmaya çalışırken, Husserl, fenomenolojisi aracılığıyla her bilincin dünyayı yeniden kurmasına izin veren, pozitif bilimlerin vurguladığı anlamda nesnelliğe değil, farklı bir anlamda nesnelliğe önem verir. Bilimler de fenomenoloji de nesne hakkında konuşur. Ancak gerek Husserl'in yaşadığı zamanlarda yapılan biçimde olsun gerekse bugün yapıldığı biçimde olsun, bilimler, ağırlıklı olarak doğal tavırla ya da diğer bir deyişle pozitivizme uygun olarak yapılmaktadır. Bu, nesneye belirli kuramların, paradigmaların, yöntemlerin ardından bakmayı gerektirir. Böylelikle de nesneye belirli çerçevelerin ardından bakılmış olur. Oysa Husserl, bütün çerçeveleri bir kenara bırakıp fenomenoloji aracılığıyla bizzat nesneye bakmak gereğini dile getirir.

Bu bakımdan özne-nesne arasındaki ilişkiyi yeniden kurmayı önerir. Burada ilişkiyi kuracak olan öznedir. Bu nedenle pozitivizmin pek de önem vermediği özne, nesne kadar önemlidir. Husserl, öznenin dünya ya da nesneyle kurduğu bu ilişkinin başka öznelerle paylaşılmasının gereğinden söz ederken de *öznelerarası* kavramını kullanır ve bunun önemine dikkat çeker.

Kaynaklar

Cairns, D. "Conversations with Husserl and Fink." *Phenomenologica*, no. 66 (1976).
Carr, D. *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. New York: Oxford University Press, 1999.
Gadamer, Hans-Georg. "The Concept of Life in Husserl and Count Yorck." *Truth and Method* içinde, derleyen D. G. Marshall J. Weinsheimer. New York: Crossroad, 1989.
Gödelek, Kamuran. "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefenin Kartezyen Dayanakları." *Felsefe Dergisi*, no. 2 (2006).
Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*. Çeviren D. Cairns. Nijhoff: The Hague, 1988.
———. *The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenoiogy*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
———. "Fenomenoloji." *Oluşum Defteri Dergisi* (1977).
———. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Çeviren Harun Tepe. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.
———. *Ideas: Phenomenoiogy and the Foundations of the Sciences*. Çeviren W. E. Pohl T. E. Klein. Nijhoff: Hague, 1980.
———. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
———. *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
Luft, Sebastian. "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism." *Research in Phenomenology*, no. 34 (2004).
Sözer, Önay. *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1976.
Zahavi, Dan. "Metaphisical Neutrality in Logical Investigations." *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's* içinde *"Logical İnvestigations" Revisited*, derleyen F. Stjernfelt D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Pub., 2002.

Bir sivil itaatsizlik olarak vicdani red

Rabia Sağlam

GİRİŞ

Sivil itaatsizlik anayasal- demokratik rejimlerin ahlaki/ siyasi varoluş ilkeleri üzerinde kabul görebilecek bir kavramdır. İtaatsizliğin düşünce ya da felsefi söylemle sınırlı olmayıp eylemsel nitelik arz etmesi, sivil itaatsizliğin tanımlayıcı unsurlarının ilkidir. Herhangi bir eylemi sivil itaatsizlik olarak değerlendirmenin ölçütü ise eylemi yapanların bir şekilde amaçlarına ulaşabileceklerine, itaatsizliğin sebebine karşı kamuoyu oluşturup meşruiyetlerini sağlayarak amaçlarını gerçekleştirebileceklerine ve haksızlığı/ adaletsizliği ortadan kaldırabileceklerine dair taşıdıkları inançtır. Sivil itaatsizlik hukuki/ siyasi/ ahlaki olabilecek açılımları içinde barındıran ve her pratik olguyu farklı şekilde değerlendirmeyi gerektiren geniş bir yelpazedir. Yasaya aykırı hangi durumların sivil itaatsizliğin meşruluğundan yararlanabileceğine dair belirlenim her somut olayın özelliklerine göre değişiklik gösterebilir. Bir bakıma teori, eylemsel pratiklerin tümünü maskelememekte ve her pratik olayda özel bir düşünüm gerekmektedir. Yalnızca tanımlamadaki maddi unsurların göz önüne alındığı bir tasarım somut durumdan bağımsızlaştırıldığı için etkisiz kalacaktır. Sivil itaatsizliğe ilişkin teori, eylemin taşıdığı motiflerle birlikte ele alınmalı ve bu şekilde değerlendirilmelidir.

Sivil itaatsizliği siyasi/ ahlaki verilerle meşruluk sağlayıcı bir eylem olarak düşünmek kavrama ilişkin alanı belirgin kılar. Haksızlığa karşı direnme, hukukun çoğu zaman engelleyemediği bir davranıştır. Buradaki sorun adaleti sağlamakla kendini yükümlü sayan bir hukuk düzeninde ortaya çıkan hangi adaletsizliklere ne şekilde direnme göstereceğimizdir. Uğruna mücadele verilen amacın gerçekleşe-

bileceğine dair kuvvetli umut hangi haksızlıklarda ya da hangi yanlış uygulamalarda bu meşruluktan yararlanabilir? Sivil itaatsizliği Hannah Arendt'in "politik" ya da John Rawls'un "vicdani" bir eylemi ile anlamlandırmak yeterli midir?

Öncelikle belirtilmelidir ki sivil itaatsizlik varlığını teorilerden önce eylemsel pratiklere borçludur. Devlet ile birey/ toplum, yasa ile ahlak'ın karşı karşıya geldiği her durumda, birey/ toplum-vicdan şıklarını seçenler itaatsizlik eylemlerini birincil, buna dair felsefi kurgusallığı ise ikincil tutmuşlardır. Yaptıkları itaatsizliğin kurbanı olanlar, daha sonra direnişlerinin meşruluğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Yanlış bir hükümet politikası, adaletsiz bir yasa, haksız bir hükümet kararı vardır ve tüm bunlara karşı bireylerin, grupların ya da azınlığın belirli bir biçimde protesto eylemi, direnme hakkı kaçınılmazdır. Sokrates'in baldıran zehrini içtikten sonra Platon tarafından neden kendisine verilen cezaya katlandığı anlatılır. Henri David Thoreau köleliği ve savaşı hiçbir şekilde tasvip etmediği için hapse girmesinin ardından, haksız yasalara itaat edilmemesi gerektiğine dair düşüncesini kurgular. Martin Luther King siyahları ikinci sınıf gören yasaları bir yıl otobüse binmeyerek protesto ettikten sonra ceza evinde eyleminin amaçlarını yazıya döker. İtaatsizlik eyleminin anlamı, eylem ile normatifliği yapısında barındırmasından doğan itirazlar tanımlamalardan mütevellittir.

Sivil itaatsizliğin devrim, ihtilal ve adi suçlardan ayrı bir kategoride incelenebilmesi için eylemin nelerden oluştuğunu belirlemek gerekir. Sivil itaatsizliğin unsurları üzerinde çeşitlilik gösteren yorumlar olsa da ortak bir noktada uzlaşılabilecek ilkeler mevcuttur. Genel olarak sivil itaatsizliği "görünürde bir değişikliği, yeniliği amaçlayan, etik prensiplerle süslü, barışçıl anlamıyla bir hukuk kurallını çiğneyen, aleni ve kolektif, bilinçli ve tasarlanmış, ayrıca iradi olarak hukuki müeyyideleri kabul eden eylemler"[1] olarak tanımlayabiliriz. Bu tanım sivil itaatsizliğin ilkeleri üzerinde varılan asgari uzlaşmayı deyimler.Yukarıda değindiğimiz gibi, pratik olgular değerlendirilirken, bu unsurların tamamının bulunma zorunluluğu aranmayabilir. Bu çalışmada özellikle Rawls'm analizleri dikkate alınarak sivil itaatsizliği, anayasal demokratik yapıyla içkin, ortak adalet hissine çağrı yaparak, ikna etme metoduyla, şiddet kullanılmadan ahlaki ya da siyasi motivasyonla, bireysel ya da toplulukça, adaletsiz yasa, haksız hükümet politikası ve uygulamaları aleyhine yapılan protesto eylemleri olarak tanımlamaktayız. Bu şekilde göz ardı edilen diğer unsurların (yasadışılık, üçüncü kişilerin üstün bir hakkını çiğnememe, tüm yasal yolların tüketilmesi zorunluluğu, katlanma yükümlülüğü[2]), sivil itaatsizlik tanımlamasının yapılabilmesi için tali niteliktedirler. Sivil itaatsizliğin üç esas unsu-

---

1. Maria Jose Falcon y Tela, "Civil Disobedience and Test Case", Ratio Juris, Vol.17, 2004, s.315, www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005.

2. Katlanma yükümlülüğü sivil itaatsizlik eyleminin sonuçları itibariyle dikkate alınması gereken bir unsurdur. Direnişçiye ceza verilip verilmemesi tanımsal unsurları açısından önemli bir özellik arz etmez. Yinede direnişçinin cezaya katlanma yönünde bir iradesinin olması ortak adalet duygusu ve sistemin bütünüyle uyumlu olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Katlanma yükümlülüğü vicdani ret ve sivil itaatsizlik eylemlerin ortak unsurlarından biridir. Fakat vicdani retçi için bazen cezanın anlamsız olduğu durumlar mevcuttur. Askerlikten imtina eden kişi, adil olmadığına inandığı yasaya karşı gösterdiği itaatsizliğin cezasına ne kadar süre katlanmalıdır? Talebi doğrultusunda yeni yasal düzenlemelerin yapılması uzun bir sürece yayıldığında suç ve ceza kıskacında kalan kişinin durumu ise belirsizleşir. Vicdani ret itirazı böyle durumlarda katlanma yükümlülüğünden muaf tutulabilir. Osman Murat Ülke davasında AİHM' nin verdiği kararda bu yöndedir. Hapishane ve askeri kışla arasında gidip gelen vicdani retçi, insan onuruna yakışmayan muameleye tabi kılındığı gerekçesiyle haklı bulunmuştur.

runu (ortak vicdana yönelik çağrı, anayasal demokratik sistemle bütünlülüğü, şiddetsizlik) teorik olarak açıklama girişiminin ardından, tali özelliklere sivil itaatsizlik eylemleri incelenirken değinilecektir. Fakat hemen belirtilmelidir ki tali unsurlar sivil itaatsizlik tanımlamasında ontolojik değil metodolojik bir hiyerarşiye işaret etmektedir. Bu ikincil unsurlar her sivil itaatsizlik eyleminde aynı belirlilikle ortaya çıkmayabilir. Bu yüzden, pratik olaylarda bulunma zorunluluğu açısından ikincil niteliktedirler. Kuramsal düzlemde üç esas unsuru içerdikleri için, bu eylemleri sivil itaatsizlik olarak tanımlamaktayız.

Vicdani ret, kural olarak bu unsurları içermesine karşın, teorisi ve pratiği arasında bütünsel örtüşme çoğu zaman gerçekleşmediğinden pasifist ve kısmi vicdani retçiler şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutularak incelenmiştir. Pasifist vicdani retçilerin "anti-militarist zihniyetleri" vicdani reddin teorik boyutunu, kısmı vicdani retçilerin "askerlik hizmetinden muaf tutulmak" istemeleri ise pratik kısmını betimler. Vicdani reddin pratik boyutunda her retçinin savaş karşıtı olması beklenmez. Bu anlamda anti-militarizm felsefesine sahip olsun ya da olmasın sayılan kodlamalara uygun olduğu ölçüde yapılan vicdani ret eylemleri sivil itaatsizlik olarak tanımlanacaktır.

1.) SİVİL İTAATSİZLİĞİN TEMEL UNSURLARI

A) ORTAK ADALET DUYGUSUNA VE ANAYASAL DEMOKRATİK SİSTEME UYGUNLUĞU

Sivil itaatsizlik "ortak adalet anlayışına/ kamu vicdanına yönelik bir çağrı olmalıdır"; diğer bir deyişle sivil itaatsizlik adalet idesiyle çelişmeyen, siyasal/ahlaksal bir güdülenmenden destek alan ve bunu diğerleriyle etkin biçimde paylaşarak, karşıtları ikna etme girişimidir. Rawls, sivil itaatsizliği, "hükümet politikaları ya da yasalarda değişiklik meydana getirme amacıyla yapılan, kamuya açık, şiddetsiz, vicdani fakat yasal olmayan politik bir eylem" şeklinde tanımlar. Sivil itaatsizliğin haklılığı, bireysel ahlak ya da dini doktrin ilkeleriyle sağlanamaz. Bunun yerine toplumda varolduğuna inandığı ortak adalet anlayışını sivil itaatsizliğin temel dayanağı kabul eder. Kamusal adalet hissi ona göre yurttaşların politik sorunlarını çözmede ya da anayasayı yorumlamada ölçü aldıkları bir veridir.[3]

Sivil itaatsizlik olayı Jurgen Habermas'ın belirttiği gibi bütünüyle işleyen bir hukuk devletinin varlığı halinde ortaya çıkar. Direniş savaşçılarından farklı olarak sivil itaatsiz mevcut düzenin demokratik yasallığını tanır. Haklı bir sivil itaatsizlik düşüncesinin temeli, "demokratik hukuk devletinde dahi yasal düzenlemelerin gayri meşru olabileceğinden doğmaktadır. Ancak bu gayrı meşruluğun ölçütü, herhangi bir ahlak anlayışından, bir ayrıcalık hakkından ya da hakikati bilmekte ayrıcalıklı bir konumdan gelmemektedir. Meşruluğun ölçütü; modern anayasal devletin, yurttaşlarınca özgürlük içinde tanınmak beklentisini temellendirdiği ve herkes için anlaşılabilir olan ahlaksal ilkelerdir."[4]

Arendt sivil itaatsizliği ortak çıkardan ziyade, ortak bir düşünce ve hükümet

---

3. John Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Oxford University Press, 1971), s.364-365.
4. Jurgen Habermas, *Sivil İtaatsizlik*,çev.Hayrettin Ökçesiz, (Afa Yayınları, 1995), s.42.

politikasına karşı çıkma ortak kararıyla -çoğunluğun desteğinin hükümetten yana olacağını gösteren verilerine rağmen- bir araya gelmiş siyasi azınlıklar olarak tanımlar. Sivil itaatsizliği vicdani redden ayrıştırmak için öncelikle ortak ve bireysel eylem ayrımı yapar. Sivil itaatsizlik, ortak siyasi düşünce etrafında şekillenmiş bir azınlığın yasaya aykırı, aleni ve barışçıl bir protesto biçimidir. Sivil itaatsizliğin kaynağına üstün bir yasa yahut ortak vicdana çağrı mefhumunu koymaz.[5]

Amerika'da sivil itaatsizlik ve vicdani ret iki olgusallıkla perçinleşmiştir. Birincisi siyah insanların ayrımcı yasalara karşı giriştikleri direniş, ikincisi Vietnam savaşı sırasında bazı grupların gösterdiği tepki ve asker olmak istemeyen bireylerin yaptığı protestolar. Birinci eylemler sivil itaatsizlik ikincileri ise vicdani itiraz ya da vicdani ret olarak kavramsallaştırılmıştır. Arendt vicdani bir amaçla ortak bir hedef etrafında birleşen bir grubun yasaya aykırı eylemlerine meşruluk kazandırılmasının sivil itaatsizlik olamayacağını söyler. Sivil itaatsizliği politik olanla ilgili kılmasının nedeni itaatsizliğin kamusal alana özgü bir etkinlik olmasıdır. Ona göre insan faaliyetleri özel ve kamusal alanla çevrelenmiştir. Emek, iş gibi etkinlikler özel alana aittir. Kamusal alan ise insanın potansiyellerini öne çıkarabileceği, ölümsüzlük arzusunu tatmin edebileceği bir yerdir. Kamusal alan politik olanın yeridir ve kişi eşitleri arasında yüce olanı gerçekleştirebilir. Kamusallık, politik insanların "dayanışma ilkesiyle" (aynı yönde istekte bulunmaya iten ilke) bir arada özgür olabilecekleri bir alandır. Bu politik toplum kamusal alanda siyasi eşitlik ilkesi çerçevesinde sürekli yenilenen bir rızaya dayalıdır.[6] Siyasi otoriteye karşı itaatsizlikte bulunmanın nedeni bu anlamda politik olmalıdır. Politik alanda tek başına bireyle değil bir grubun üyesi olan vatandaşlar vardır. Direniş ancak tekil olmayan siyasi motivasyonla yapıldığında (vicdana indirgenemeyecek) sivil itaatsizlik olabilir.

Ona göre "vicdan her yerde apolitiktir; ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine dair sonuçlarıyla ilgilidir. Yasaya karşı itaatsizlik hiçbir zaman, her hangi bir ahlaka veya ahlak sistemine dayanan vicdanla açıklanamaz. Çünkü vicdanın sesi sadece apolitik değil aynı zamanda son derece sübjektiftir."[7] Vicdani herhangi bir olgu ancak bir dizi insan, aynı kanaate ulaştıktan sonra kamuoyuna başvurmaya ve seslerini duyurmaya karar verirlerse politik bir anlam kazanabilir.

Sivil itaatsizliğin "vicdaniliği bazen güçlü kişisel motivasyonlarla adalet ve refahın gelişmesini sağlayacak inanç ve eylemi gerektirir."[8] Dolayısıyla, sivil itaatsizliği kolektif ve politik olma niteliğiyle ilişkilendirerek sınırlamak oldukça güçleşebilir. Kamusal alan, anayasal demokratik sistemde bir cemaatin üyesi olarak eyleyen bireyi değil özerk birey algılayışına dayandırılır. Politika toplumsallığın bir gereği olsa da, birey sistemin aksaklıklarına karşı itirazını kolektif bütünlükten kendisini soyutlayarak da yapabilir. Tekil olma durumu Arendt'in aksine sivil itaatsizliğin ilkeleri bağlamında değerlendirilebilir. Ayrıca, kamusal alana yansıyan her edim bizatihi politik olmaktadır. İtaatsizliğin kaynağı vicdani ilkelerden oluşsa da aynı zamanda politik bir içeriği beraberinde taşımaya devam edecektir.

---

5. Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, çev.Yakup Çoşar, (Ayrıntı Yayınları, 2001), s.85
6. Şükrü Nişancı, *Sivil İtaatsizlik*, (İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2003), s.209.
7. Noel O'Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, (İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları,1993), s.223-242., Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000)
8. Kent Greenawalt, "Justifying Nonviolent Disobedience", *Civil Disobedience in Focus*, Ed. Hugo Adam Bedua, (Newyork: Chapman and Hall, 1995), s.170.

Ronald Dworkin sivil itaatsizliği Amerikan sosyal yapısının dinamikleştirdiğini ve üç pratik eylemin kavramın içini doldurduğunu belirtir. Yurttaş hakları hareketi ve Vietnam savaşında belli bir bakış açısından ahlak dışı olduklarına inandıkları bir politikaya –bir azınlığın çoğunluk tarafından ezilmesi politikasına[9]– karşı çıkılmıştır. Yurttaş Hakları Hareketi içinde ayrımcı yasaları ihlal eden siyahların ve Vietnam savaşına karşı protesto eylemleri yapanların amacı çoğunluğun kendi çıkarını kollayıp gerçekleştirmeye çalışırken haklı olmadığıdır. Çünkü bu süreçte başka insanların hakları ihlal edilmektedir: Yurttaş Hakları Hareketi'nde ülke içindeki bir azınlığın, savaşta ise bir başka ulusun. Her iki sivil itaatsizlik örneğinde de ahlaki çıkış noktasıyla, yasaları çiğneyenlerin karşı tarafı ikna etme çabası mevcuttur. İkinci tip sivil itaatsizlik örneği ise Güney eyaletlerinde bazı yurttaşların siyah çocukları beyazların okuluna göndermeme eylemidir. Siyah çocuklar Anayasa Mahkemesi'nin 1954 yılında verdiği karara göre bu hakka sahiplerdir. Bu eylemi yapanların motifleri ise, onlara göre yanlış, mantıksız olan bir politikayı değiştirmeye, ertelemeye çalışmaktır. Karşı tarafı ikna etme gibi bir amaçları ise yoktur. İkinci tip sivil itaatsizlik örneğinde eylemciler değiştirmeye çalıştıkları politikanın özel bir biçimde haksız olduğunu düşünmezler. Çoğunluğun sadece kendi çıkarlarına göre hareket ettiğini fakat bu arada başkalarının haklarını ihlal ettiği fikrinde değildirler. Bunlar daha çok karşı çıktıkları politikayı temelde yanlış, ahmakça ve yıkıcı olarak değerlendirerek hem çoğunluğun hem de kendi çıkarlarının nerede olduğunu daha iyi bildiklerine inanırlar.[10] İkinci tip eylemler; başkalarının haklarını ihlal etmeyen, çoğunluğun yanlış ve mantıksız kararına karşı, ikna etme çabası içinde olmadan, şiddetsiz, kamusal yapılan protesto eylemleridir. Bu tip eylemler çoğunluğun azınlığın haklarını üzerinde baskı kurarak adaletsiz uygulamalarda bulunduğunu değil, hükümet kararının -çoğunluğunda dahil olmak üzere- menfaatine olmadığını anlatır.[11]

İtaatsizlik, az çok adil demokratik bir sistemin[12] bütün yapısıyla aykırılığa düşmeden meydana gelen tekil haksızlıklara, çoğunluğun verdiği politik kararların yanlışlığına dair bir karşı çıkışı ifade eder. Sivil itaatsizlik böylelikle modern demokratik toplumlarda düzeltici bir fonksiyonu yerine getirebilir. Yasaların ve anayasanın çeşitli aksaklıklarını giderici yanıyla hukuk devletinin yine hukuken meşru görülebilen bir biçimde olgunlaşmasını sağlar. Toplum eşit ve özgür insanlar arasındaki iş birliği olarak algılandığında, haksızlığa uğrayanlar boyun eğmek zorun-

---

9. Çoğunluk sözcüğü demokratik politik bir sistemin politik mekanizmasını belli bir süre ellerinde tutanları anlatmak üzere kullanılır. Bunlar sayısal olarak çoğunluğu oluşturmasalar da, iktidarlarını demokratik sürecin ifadesi olan adil seçimlerle sağlama almışlardır. Ronald Dworkin, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, s.144.
10. Ronald Dworkin, a.g.e. s.144-155.
11. Diğer ikinci tip sivil itaatsizlik örneği ise atom silahlarının ve nükleer füzelerin ülkeye konuşlandırılmasına dair yapılan protestolardır. Atom silahlarına karşı protesto eylemlerine katılanların büyük çoğunluğu, gerek ahlaki gerekse politik argümanlardan daha ziyada, başka bir iddiaya, atom silahlarının ülkeye yerleştirilmesinin ahmakça bir politika olduğu ve bunun bir atom savaşını engelleyemeyeceği, tersine böyle bir tehlikeyi arttıracağı iddiasına dayanıyorlardı.Ronad Dworkin, s.153.
12. Hayrettin Ökçesiz sivil itaatsizliği "hukuk devleti idesinin içerdiği üstün değerler uğruna .. yapılan protesto eylemi" olarak nitelendirirken ortak vicdana çağrı ve anayasal demokratik sistemin meşruluğunu kabul etmiş olmayı anlatmaktadır. Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, (Afa Yayınları, 1994), s.130.
13. Rawls'un siyasal toplum modeli eşit özgürlük ilkesi üzerine kurmuştur. Tüm bireylere bahşedilen özgürlük diğer adalet ilkeleri (farklılık ilkesi ve fırsat eşitliği) uğruna sınırlandırılamaz.

da değildirler.[13] Sivil itaatsizlik ve vicdani ret bu toplumlarda, tanımı gereği yasa karşıtı olmasına rağmen anayasal bir sistemin istikrarını sağlayan eylemlerdir. Düzenli ve özgür seçimle anayasayı yorumlamak durumunda olan bağımsız mahkemelerle birlikte, dikkatli ve ölçülü olarak başvurulan sivil itaatsizlik eylemleri adil kurumların korunmasına ve güçlenmesine katkıda bulunur.[14]

B) ŞİDDET İÇERMEMESİ

Sivil itaatsizliği diğer yasadışı eylemlerden ve ihtilal, devrim gibi olgulardan farklılaştıran diğer bir unsur ise eylemin metodunun şiddetten uzak olmasıdır. Sivil itaatsizlik, haksızlığa karşı direnmeyi örgütleyerek aleyhte olanları ikna etme çabasıyla uyumlu olarak şiddet içeren eylemleri araçsallaştırmaz. Şiddetsizlik unsuru aynı zamanda direnişçinin amacıyla tutarlılığını ve samimiyetini ispat etme bakımından da önemlidir.

Rawls'a göre sivil itaatsizliği, kamusal prensiplere dayalı olması ve kamuya açık bir biçimde gündeme getirilmesi nedeniyle barışçıl olması gerekir. Sivil itaatsizlik gizli değil kamuoyu tarafından yeterince algılanabilecek bir biçimde uygulanır. Herkese açık hitapla, vicdani, derin politik kanaatlerin ifade edildiği çağrı nedeniyle, şiddetten, özellikle de insanlara karşı şiddetten kaçınır. "İnsanları yaralayabilecek, incitebilecek şiddet eylemleri sivil itaatsizliğin çağrı karakteriyle uyuşmaz. Başkalarının özgürlüklerinin sınırlanması yolundaki davranışlar, eylemin sivil itaatsizlik özelliğinin belirsizleşmesine yol açar. Çağrıların başarısızlığı durumunda, şiddet içeren direniş yöntemlerine başvurulması fikri akla gelebilir. Ancak unutulmaması gereken, sivil itaatsizliğin vicdani ve derin kanaatleri ifade ettiğidir; bu nedenle uyarıda bulunup ihtar edebilir, ancak tehdit edemez."[15]

Hugo Adam Bedau sivil itaatsizliği, dolaylı ya da dolaysız yasaları ihlal eden, sivilliğin sınırları içinde kanunen hoş görülebilen uygulamaları içeren yasadışı bir eylem şeklinde tanımlar. Şiddet, şiddet tehdidi, açık ya da gizli sabotaj, şantaj ve saldırı gibi yasalara ve yasal uygulamalara engel olabilecek eylemler açık bir şekilde sivil itaatsizlikle bağdaşmaz. Özellikle bu gibi şiddet niteliğindeki eylemler bireylerin kişisel güvenliğini tehdit edebilir mahiyette ise sivil itaatsizlik tanımından dışlanmalıdır.[16]

---

14. John Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı" , *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, s.68.
15. John Rawls, s.59.
16. Bedau'nun bu tanımı ekonomik şiddete icazet verir niteliktedir. Sivil itaatsizliğin şiddetsizlik unsurunu Rawls ve Dworkin'nin aksine doğrudan ekonomik değerler açısından sınırlandırmamıştır. Şiddetin açık ya da örtülü mülkiyet hakkına karşı uygulanması bazı durumlarda meşru olabilir. Özellikle çevreci eylemlerin (Greenpeace) amaç, niyet ve yöntem itibariyle bireysel mülkiyet hakkını ihlal etmesinin kabul edilebileceği üzerine uzlaşmalar vardır. Üçüncü kişilerin mülkiyet hakkına kesinlikle zarar verilmemesi gerekir. Ancak protesto doğrudan özel kuruluşun bilinçli ya da bilinçsiz neden olduğu çevre kirliliğini (arıtma tesisi olmayan bir fabrika) protesto etmek için yapılmış ve özel mülkiyet bir şekilde ihlal edilmiş ise bu durum şiddetsizlik unsuruyla bağdaştırılabilir. Gandi'nin pasifizminin, günümüzde özel kuruluşların ve hükümetlerin sebebiyet verdiği zararları ya da haksızlıkları protesto etmek için yeterli bir yöntem olduğu tartışmalı olduğundan ekonomik şiddet bazı durumlarda sivil itaatsizliğin meşruiyeti içine sığdırılabilir. Jennifer Welchman, "Is Ecosabotage Civil Disobedience?", Philosophy&Geography, Vol.4, (2001): s.105., www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005.

2) ÖRNEK SİVİL İTAATSİZLİK EYLEMLERİ

Sivil itaatsizliğin, önemli haksızlıklara karşı tüm yasal yolların tüketilmesinin ardından başvurulan ikincil bir temyiz mekanizması olma potansiyeli olgusal/ teorik açıdan askıda kalabilmektedir. Buna en uygun örnek "Cumartesi Anneleri" adı altında bir grup insanın senelerdir haber alamadıkları yakınlarını arama çalışmalarında yetkililerin ilgisizliğine karşı tepkilerini her cumartesi günü İstiklal Caddesi'nde oturma eylemi yaparak göstermeleridir. Bu eylemi sivil itaatsizlik olarak adlandırmamız için eylemcilerin zorunlu olarak yasal yolları tüketmeleri aranmaz. Hatta eyleme katılanların böyle bir haksızlığın mağduru olması da beklenmemiştir. Eyleme, kamusal vicdanlara çağrı yaparak haksızlığı gidermeye çabalayan, onlarla aynı duyguyu paylaşan, onlara destek veren herkes katılmıştır.

Sivil itaatsizliğin yasal norma aykırılığı yani yasadışı olması gerektiği düşüncesi onu diğer yasal protesto eylemlerinden ayırt etmek için kullanılır. Yasadışı eylemi süre giden düzenin protesto eylemleri neticesinde az da olsa sarsılması, kamusal güvenliğin tehdit edilmesi şeklinde okuyabiliriz. Bir sivil itaatsizlik eyleminin, yasa dışılığın yumuşak karnı ya da teknik olarak yasadışı olduğunu söylenebilir. Mac Guigan sivil itaatsizliğin yasallık ve yasadışılık arasında ortada olma durumunu "paralegal" (Yunanca para- öneki "yanında" "yakınında" anlamındadır) olarak isimlendirdiği yeni bir kavramla tanımlar. Paralegal yasaya uygun ve yasaya aykırılığın karakteristiğine uygun olarak bazı şeylerin bütünüyle yasallığından daha az, fakat açık bir yasadışılıktan da daha fazlasını anlatmak için kullanılır.[17]

Bağdat Caddesi'nde yapılan hız yarışları nedeniyle kızını kaybeden bir babanın hükümetten bu konuya acil çözüm bulmasını sağlamak için (yasalarda verilen cezaların caydırıcı olmadığı ya da yasal normlarda bulunan çeşitli boşluklar nedeniyle cezaların adaletsiz olduğu gerekçesiyle) İstanbul'dan Ankara'ya sessizce yürüme eylemi yapmıştır. Bu sivil itaatsizlik eyleminin teknik olarak yasadışı olduğu hemen fark edilmeyebilir.[18] Buradaki yasadışılığı hukuki normlarla toplumsal ilişkileri düzenleyerek asgari de olsa adaleti ve güvenliği sağlayan bir düzene karşı yapılan bireysel muhalefetin yaratacağı cüz'i kaos şeklinde yorumlayabiliriz. Bu tip sivil itaatsizlik örneklerinde belirgin unsur yasadışılık değil şiddetsizlik ve dolayısıyla üçüncü kişilerin haklarının dikkate alındığı durumlardır.[19]

---

17. Maria Jose Falcon y Tela, s.318.
18. Bu eylemde kişi belki de "otoyolda yürünemeyeceğine" dair bir kanun maddesini çiğnemektedir. Bu kuralı düzenleyen yönetmelik, tüzük, yönerge de olabilir. Yasa dışılığı tali bir unsur şeklinde yorumlamamızın nedeni de tüm yasal metinlerin bilgisine sahip olunamayacağı ve eylemin teknik anlamda pozitif bir normu ihlal edip etmediğinin ilk olarak araştırılamayacağıdır. Dolayısıyla yasa dışılık unsurunu kamu düzeninin bozulması anlamında okumak gereklidir. Böylelikle, herhangi bir hukuk normunu çiğnemenin en azından toplumsal düzeni bozacağı bilgisine eylemcinin sahip olduğunu varsayarız.
19. Üçüncü kişinin üstün bir hakkını çiğnememenin klasik örneği hastaneye giden tek yol üzerinde oturma eylemi yapan eylemcilerin diğer kişilerin yaşam hakkını ihlal etmeleridir. Yaşam hakkının diğer tüm haklardan üstün olduğu rahatlıkla kabul edilebilir. "Savunulan temel hakkın ve özgürlüğün çiğnenen haktan daha üstün olma zorunluluğu" vardır. Hayrettin Ökçesiz, *Sivil İtaatsizlik*, s.122. Üçüncü kişilerin haklarını ihlal etmememe durumu yalnızca itaatsizlik eyleminin şekliyle değil amacıylada örtüşmelidir. İtaatsizliğin amacı, diğerlerinin haklarını ihlal ederek kendi meşruiyetini sağlamayı hedefleyemez. Bu unsur özellikle vicdani ret eylemlerinin amaçları açısından tartışmalı olabilir. Zira vicdani retçi çeşitli nedenlerle zorunlu askerlik hizmetinden muaf tutulmak isteyerek diğerlerinin bir ölçüde yaşam haklarını ihlal etmiş olmaktadır. Kendi isteğiyle profesyonel asker olan kişi her hangi bir askeri çatışmada kendi hayatını tehlikeye atma iradesini de kabul etmektedir. Buna karşın askerlik hizmetinden kaçınan vicdani retçinin yaşama hakkı potansiyeli diğerlerinin zararına büyümektedir. Bu tali unsur vicdani ret açısından hakları yarıştırması ve eşitliği bozması nedeniyle oldukça tartışmalıdır.

Başörtüsüne özgürlük sloganıyla her ilde örgütlü yürüyüşler yapan eylemciler ise daha tipik bir sivil itaatsizlik örneğidir. Anayasa Mahkemesi'nin verdiği bir kararın belli bir azınlığın özgürlüğü üzerinde haksızlık ve adaletsizlik yarattığı gerekçesiyle Rawls, Dworkin ve Arendt'i uzlaştıran şekilde (ortak vicdana çağrı, çoğunluğun azınlık üzerindeki baskısı ve politik olma vasfı) yasaya karşı eylemde bulunurlar. Eylemin başörtüsüyle girmeleri yasak olan üniversitede içinde yapılması halinde doğrudan (gayri adil olduğunu düşündükleri yasayı çiğneyerek) sivil itaatsizlikte bulunmuş olurlar. Eylemler yasanın öngörmediği bir alanda yapılırsa dolaylı sivil itaatsizlik oluşturur. Burada artık eylemin yasadışı oluşu öncelikle taleplerinin yasaya aykırılığından, ikincisi de kamusal düzeni bozmaları nedeniyledir.

Her üç örnek her ne kadar birbirinden farklı moleküllerden teşekkül etse de aslında bu eylemleri ortak bir potada birleştiren ayırt edilebilir benzerlikler mevcuttur. Üç itaatsizlikte meşruiyetlerini ortak adalet değerinden alarak haksız, adaletsiz olduğu düşünülen durumun düzeltilmesi amacıyla yapılmıştır. Kullanılan ikna yöntemi ve karşı tarafı kendi lehlerine faaliyete geçirme arzusu kamusal vicdana bağlı olarak yürürlük kazanır.[20] Tali unsurlar, (yasadışılık, üçüncü kişinin üstün hakkını ihlal etmeme, önemli haksızlıklara karşı tüm yasal yolların tüketilmesinden sonra yapılması) her sivil itaatsizlik eyleminde fark edilme potansiyeli düşük olduğundan, belirgin unsur olma niteliğini yitirebilirdir. Bu açıdan sivil itaatsizliğin en temel unsuru ortak adalet duygusuna yönelik bir çağrı olması, sistemin bütünüyle uyumluluğu ve zorunlu olarak şiddetsizliğin içselleştirilmesidir.

3) VİCDANİ REDDİN TEORİK TANIMI

Vicdani reddin sürükleyici motifleri farklı olmakla birlikte hukuk alanına ilk olarak yansıması dini saiklerle askeri hizmette bulunmayı reddedenlerin giriştikleri mücadelelerdir. Yahova Şahitleri -tam anlamıyla pasifist söylemleri olmamakla birlikte- Hıristiyanlığın dünyevi uyuşmazlıklarda tarafsız kalması gerektiğine inanarak orduya katılmayı reddederler. Diğer itirazcıların nedenleri ise ya bir bütün olarak tüm insanlığa karşı derin bir sorumluluk hissinden (hümanist-pasifist) ya da böyle bir ahlaki yetkiye hiçbir hükümetin sahip olmaması gerektiğine dair yalın bir redden (vicdan özgürlüğü) kaynaklanır.[21]

Vicdani reddin Amerika'da meşrulaşma süreci Hıristiyan inancıyla bağlantılıdır. 17. yüzyılda İngiliz kolonileri (Amerika) pasifist Protestanlar -dirençsiz Hıristiyanlar bu dönemde bu şekilde adlandırılırlardı– tarafından kurulmuştur. Buraya yerleşenler, İsa'nın öğretileri ve İncil onlara savaşta yer almayı ve diğer insanlara karşı herhangi bir şiddet kullanmayı yasaklayan mezhebin üyeleridir. Bu dinsel

20. Tartışmaya açık husus, başörtüsü yasağıyla ilgili eylemlerin sistemin bütününe yönelik bir yıkımı yahut değişikliği öngörüp öngörmediği olabilir. (Eylemcinin gerçek saikinin bilinemezliği vicdani ret içinde söz konusudur.) Eylemci açıkça bunu ifade etmedikçe ya da bu yönde davranış da bulunmadıkça eylemi sivil itaatsizlik kabul etmek gereklidir. Sivil itaatsizlik eylem yanıyla hukukun egemenliğine giren bir kavramdır ve hukuk bireyin gerçek niyetini belirlemeye yoğunlaşmaz. Biçimsel durumları veri kabul ederek adalete hükmeder. Eylemcinin anayasal demokratik sistemin temel bir ilkesini ve dolayısıyla tüm yapıyı değiştirme niyeti dış evrene tezahür etmedikçe hukuk var olanı gerçek niyet kabul eder.

21. http//en.wikipedia.org/wiki/conscientious_objector, 20.12.2005.

pasifist cemaatlerin en önemlileri Quakerlardır. Quakerlar Tanrının içindeki ışığın tüm insanların içinde parladığına inanırlar. Bu inanç savaş ve şiddetin İncil'deki yeri ve içgüdüsel tahminlerinden kaynaklanır. Son zamanlarda, askeri ya da alternatif görevlerde bulunmayı reddeden en belirgin dini gruplardan biri de Yahova Şahitleri'dir. 1870'lerde Charles Toze Dusell tarafından Amerika'da kurulan bu küçük dini akım katı bir teoloji bakış açısıyla, pasifist değildir. Çünkü İsa'nın ikinci kez dünyaya geldiğinde onun komutanlığında savaşmayı onurlu bir mücadele olarak kabul etmektedirler. Yahova Şahitleri hükümetlerin şeytan işi olduğuna inandıklarından bayrağa selam vermeyi ve hükümette yer almayı reddederler. Yasalara karşı gelerek hapsedilen en büyük grup olmuşlardır.[22]

Vicdani ret uzun dönemli bir fenomen olmasına rağmen, günümüzde silahlı kuvvetleri ve toplumu etkileyen önemli bir faktör olmuştur. Yeni vicdani ret diye adlandırdığımız şey, büyüklük ve oran bakımından eskisinden ayrılır. Şu anki silah taşımayı kabul etmeme dini temellerden daha seküler, marjinal varlığından daha yaygın ve zorunlu askerliğe karşı direnenler kadar üniformalı servis çalışanlarını da içeren bir yaklaşımdır.[23]

Birleşmiş Milletler 1983'te sunduğu bir raporda vicdani reddi, "vicdan ile samimi etik kanaatler kastedilmektedir, bunlar dinsel ya da hümanizm kaynaklı olabilir(...) Burada iki büyük kanaat kategorisi öne çıkmaktadır. Birine göre öldürmek her koşulda yanlıştır (pasifist ret), diğerlerine göreyse zorun kullanımı bazı durumlarda meşrudur, ama başka bazı durumlarda meşru değildir ve dolayısıyla bu diğer durumlarda reddetmek bir gerekliliktir (askerlik hizmetinin kısmi reddi)"[24] tanımlamıştır. Vicdani reddin felsefi tanımı ise (pasifist ret) sadece siyasi, dini, felsefi inanç gereği askerlik yükümlülüğünü yerine getirmemek şeklinde değil de, silahsız ve savaşsız bir dünyaya ulaşmaya yönelik ve militarizme karşı bir dünyanın ifadesi olarak yapılabilir.[25]

Pasifist vicdani ret barışın en yüce değer olarak benimsendiği bir dünyada kanla, silahla hiçbir şeyin halledilemeyeceği savıyla temellendirilir. Bu zihniyetin pratik yansıması ise askeri hizmet yükümlülüğüne karşı çıkıştır. Vicdani reddin pratik talebi hukuksal ve ahlaksal olarak vicdan özgürlüğün bir parçası olarak onaylanmaktadır. Burada bireyin topluma ve nihayetinde devlete karşı bir yükümlülüğün olması ile bireyin hangi motifle olursa olsun vicdanını ilgilendiren ve öznel ahlakın alanına girebilecek olan bu konuda devletin ve yasaların zorlamasının ne ölçüde doğru olup olmadığı farklı bir tartışma konusudur. Kısmi vicdan retçiler, vicdani reddin bu insancıl değerlerle biçimlenen teorisini göz ardı ederek diğer nedenlerle zorunlu askerlik hizmetinde bulunmayı reddedenlerden oluşmaktadır.

4) VİCDANİ REDDİN PRATİK BOYUTU

Vicdani ret ilk olarak Amerika'da Vietnam savaşına katılmak istemeyen kişilerin yaptıkları protestolarla şekillenmiştir. Dini inancı, felsefi ve ahlaki düşüncesi, ideolojisi nedeniyle askeri hizmette bulunmak istemeyen kişilerin buna ilişkin ta-

22. Charles C. Moskos, "Vicdani Retçiliğin Tarihsel Gelişim Süreci", s.9. www.savaskarsitlari.org.
23. Charles C. Moskos, s.12
24. Andreas Speck, "Savaş Karşıtı Uluslararası Hareket İçinde Ret", Birikim, Sayı: 207, s.43.
25. Ümit Kardaş, "Modern Devlet, Ordu ve Vicdani Red İtirazı", Birikim, s.41.

lepleri vicdani reddi oluşturur. Total (pasifist) vicdani retçi tümüyle savaş karşıtı olduğunu, dolayısıyla barışsever biri olarak hiçbir şekilde askeri hizmette bulunmamayı ve bu hizmete alternatif olarak dayatılan diğer kamu hizmetlerini de yerine getirmemeyi savunur. Diğer taraftan barışsever kaygılarla olmasa da, zorunlu askeri hizmetin sadece yakın savaş hali gibi kaçınılmaz koşulların varlığı halinde yerine getirilmesini, bu koşulların yokluğu halinde vatana hizmet borcunun yerine başka kamu hizmetlerinde bulunabilmeyi talep eden vicdani retçiler de vardır (kısmi vicdani ret).

Pasifist ve kısmi vicdani reddin pratik - tanımlayıcı unsurları şu şekilde kendisini gösterir: Vicdani ret görünüşte (prima facia) bireysel bir taleptir, bu talep iki farklı şekilde olgusallaşır; i) vicdani retçi tam anlamıyla savaşa karşı olmasa da askerlik ödevini yerine getirmekten imtina eder, ii) vicdani retçi bütünüyle barışsever zihniyete sahiptir ve silahla ve savaşla ilgili olan her şeye karşı direniş gösterir. Pasifist vicdani ret hareketi (savaş karşıtı/ anti-militarizm) eylemci ve muhalif bir harekettir. İtici kuvveti reformisttir: Savaşı durdurmak. Taktikleri sivil itaatsizliği ve doğrudan eylemliliği içerse de, savaş karşıtı koalisyonlar nadiren temel toplumsal değişimlere yönelirler. Büyük koalisyonlar kalabalık manzaralar, yürüyüşler, gösteriler ve diğer geçici protesto biçimleriyle kendilerini ifade ederler. Hepsinin ortak bağı, savaşa olan nefretleri ve insancıllıklarıdır.[26]

Türkiye'deki vicdani retçiler arasında Mehmet Tarhan pasifist tutumla askerlik yükümlülüğüne karşı direnerek sivil itaatsizlik eylemlerinde bulunmuştur. Vicdani ret için her yıl dünya vicdani retçi günü olan 15 Mayıs tarihinde üç büyük ilde (Ankara, İstanbul, İzmir) anti-militarizm gösterileri yapılmaktadır. Kore gaziliğinde, anlamsız bir savaşa kurban gidenler için sembolik silahlar parçalanmakta, silah üreten firma önüne çiçekler bırakılmaktadır. Bu eylemler şiddetsiz, aleni bir şekilde yapılır. Gösterinin sonunda eylemciler vicdani ret açıklamasında bulunurlar. Türkiye'de vicdani ret açıklamasında bulunduğu bilinen yaklaşık 60 kişi vardır.[27] Bunlar arasında farklı kültürel ve politik kodlamalara sahip insanlar bulunmaktadır. Özellikle Türkiye gibi etnik kimliklerin fazla olduğu ülkelerde vicdani ret güdülenmesi sadece ahlaki temellere dayanmaz. Bazı vicdani ret açıklamalarında politik tutumun izleri görülebilmektedir: "Ben bir Türkiyeli Kürt vatandaş olarak, savaşa karşıyım. İnsan öldürmek istemiyorum. Emir almak veya vermek istemiyorum. Ülkemizde yaşanan çatışmaların tarafı olmak istemiyorum. Kürt ve Türk Halkının kardeşliğinin bir sembolü olarak vicdani ret hakkımı kullanmak istiyorum."[28]

Vicdani ret beyanları erkeklerle sınırlı değildir. Militarizmin özünde erkek hegemonyasının bulunduğunu düşünen kadınlar, bu eşitsizliği körükleyen etkene karşı vicdani reddi desteklemektedirler. Total vicdani retçi açısından militarizm yalnızca askerliği değil, toplumsal yaşamın ve ilişkilerin özüne sirayet etmiş tüm hiyerarşik ve ayrımcı ilişkiler ağını kastetmektedir. Dolayısıyla vicdani ret aslında anarşizm ve cinsiyet eşitliğinin gizli ya da açık savunulduğu bir alandır.

Kısmi ve total retçiler askeri hizmetten muaf tutulmaları halinde profesyonel askerliğin çözüm olacağını kabul ederler. Fakat pasifist vicdani ret açısından,

---

26. Howard Ehrlich, "Barışa Doğru: Anarşistler ve Savaş Karşıtı Hareket", //uk.geocities.com/anarşistbakis/makaleler/ehrlich-barısyolunda.html. 18.08.2006.
27. Vicdani ret eylemleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. www.savaskarsitlari.org.
28. Vicdani ret beyanları için bkz. www.bianet.org/2004/05/21/352002.htm.

askerlik, militarizmin farklı bir zeminde kendisine meşruiyet alanı bulmasını sağladığından, kısmi çözüm olmaktan öteye gidemez. Bununla birlikte vicdani ret vicdan özgürlüğü çerçevesinde tanınan bir hak mahiyetindedir. Bu, Alman Anayasası'nın 4. maddesinin 3. paragrafında "Hiç kimse vicdanı ile bağdaştıramayacağı silahlı bir savaş hizmeti olan askerliğe zorlanamaz" şeklinde ifade edilmiştir. Bunun yerine ikame sivil hizmet hakkı tanınmaktadır.[29]

5.) SİVİL İTAATSİZLİK VE VİCDANİ RET AYRIMI

Rawls bazı durumların sivil itaatsizlik ile vicdani ret arasındaki farklılıkları bertaraf ettiğini, hatta aynı eylemin her ikisine ait güçlü unsurları barındırabileceğini söyler.[30] Vicdani ret az çok doğrudan yasal emirlere ya da idari düzene uyumsuzluğu ifade eder. Vicdani reddi çoğunluğun adalet hissine hitap etme biçimi olarak görmez. Vicdani ret politik ilkelere dayalı olmak zorunda değildir. Anayasal düzenle uyumlu dinsel ya da diğer ilkelere dayalı olabilir.[31] Genellikle sivil itaatsizlik yasaya karşı itaatsizlikte bulunarak politika ya da hukuki kurallarda bir değişiklik meydana getirmeyi amaçlar. Buna karşılık vicdani ret bu amaçları gerçekleştirmeyi tasarlamadığı gibi zorunlu olarak politik amaçlara haiz eylemler şeklinde tanımlanmaz.[32]

Sivil itaatsizlik ve vicdani reddin teorik ortak verileri politik ya da ahlaki amaçsallıkları ve ortak vicdana çağrı yapma nitelikleridir. Bu anlamda ilk vurgulanması gereken yukarıda belirtilen sivil itaatsizlik unsurlarını taşıyan her türlü vicdani ret eyleminin aynı zamanda sivil itaatsizlik örneği olduğudur. Sivil itaatsizlik genel bir başlık olarak düşünülürse vicdani ret onun bir alt başlığı ya da sivil itaatsizlik bir bütünse vicdani ret onun parçasıdır. Vicdani reddi sivil itaatsizlikten kesin yapılarla ayrıştırmak oldukça güçtür. Ancak mevcut pratiklerde ve teoride vicdani ret daha belirgin, hedefi sınırlı, talebi ise herkes tarafından açıkça öngörülebilir. Bu nedenledir ki başlangıçta sivil itaatsizlik eylemleriyle meşruluğunu ifade eden retçiler sonradan isteklerini tek bir konuda yoğunlaştırarak kendilerini diğer sivil itaatsizlik türlerinden özerkleştirmişlerdir. Bu anlamda vicdani reddin konusu haksız olan yasa yahut hükümet politikası değil sadece militarizme ilgili olan gayrı adil yasalar ve politikalardır. Pasifist ve kısmi vicdani ret bireysel/ kolektif, ahlaki/ siyasi bir güdelenmenin sonucu, şiddetsiz, aleni ve kamusal vicdana çağrı yaparak gerçekleşirse sivil itaatsizlik eylemi olarak nitelendirilir. Sivil itaatsizlik için saydığımız argümanlar vicdani ret eylemleri içinde söz konusudur.

---

29. Avrupa Konseyi, BM İnsan Hakları Komisyonu kararı doğrultusunda vicdani ret hakkını tanımıştır. Avrupa Konseyi'nin zorunlu askerliği kaldıran üye ülkeler dışında kalan tüm üyeleri (Türkiye ve Azerbaycan hariç) bu hakkı tanımışlardır. Vicdani ret hakkını kabul eden ülkelerde bu hakkı kullanmak isteyenlere askerlik hizmetine karşılık askerlik hizmetinden biraz daha uzun sürelerle sivil hizmette çalışma seçeneği sunulmaktadır. Hastanelerde, çocuklar ve engellilere hizmet veren kurumlarda çalışma gibi. Bu ülkelerde vicdani ret hakkının kullanılma sürecinde kişinin bu karara nasıl vardığını, bu inancının askeri hizmetle nasıl çatıştığını açıklaması istenir. İsviçre ve Bulgaristan'da bu kararı Çalışma Bakanlığına bağlı komisyon, Hırvatistan'da ise Adalet Bakanlığı vermektedir. Ümit Kardaş, s.40.

30. John Rawls, *A Theory of Justice*, s.371.

31. John Rawls, s.369.

32. Alek D. Epstein, "The Freedom Of Conscience and Sociological Perspectives on Dilemmas of Collective Secular Disobedience: The Case of Israel, Journal of Human Rights, Vol.1, (2002): s.308. www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005

Vicdani ret eylemlerinin şiddetsiz, ortak adalet hissine atıf yaparak, hukuk devleti politikasıyla içkin olması hem pratik hem de teorik anlamda sivil itaatsizlikle aynı verilere sahip olduğunu gösterir. Buna rağmen yine bu unsurlar üzerinde birbirlerinden ayrışabilecek noktalar ortaya konabilir. Vicdani reddin bireysel bir talep ya da öznel çıkarı hedeflediği düşüncesi kısmi vicdani ret için biçimsel anlamda kabul edilebilecek bir unsurdur. Zira askerlik hizmetinde bulunmak istemeyenler her ne kadar anlamsız olduklarını düşündükleri yasaya karşı çıksalar da eylem daha öznel bir kaygı ve daha öznel bir güdülenmeye dayanır. Her iki vicdani retçinin de hangi saikle eylemde bulunduğunu ya da yasaya aykırı davrandığını belirlemek oldukça güçtür. Bir vicdani retçinin gerçekten barışsever olduğunu her türlü şiddetin aracı olmak istememesi yönündeki iradesinin gerçeği ne derecede yansıtıp yansıtmadığını kanıtlamak vicdani reddin yasalaşması sürecinde sorun olmaktadır. Pasifist vicdani retçilere göre böyle bir sorun tartışılamaz bile çünkü insan öldürmeyi hiçbir otorite yurttaşına buyuramaz. Kısmi vicdani retçilere göre ise, yakın savaş hallerini dışında, bu kişinin ahlak anlayışına (vicdan özgürlüğüne) devletin müdahalesi anlamına gelir.

Pasifist vicdani retçiler teorik düzlemde Rawls'ın belirttiği şekilde ortak adalet hissine çağrı yaparak onları ikna etme anlayışında yoğunlaşmış değillerdir. Ayrıca zorunlu olarak politik ilkeler ışığında amaçları açıkça haksız/ gayrı adil olan durumu düzeltmek veya değiştirmek değildir. Daha ziyade insan öldürmenin en büyük haksızlık olduğu zihniyetiyle kendi dünya görüşlerini ifade etme çabasındadırlar. Pratikte ise bu dünya görüşleriyle uzlaşmayan araçları ve uygulamaları reddederek sivil itaatsizlik eylemlerinde bulunurlar.

Kısmi vicdani retçilerin zorunlu askerlik hizmetinin en azından barış zamanlarında kaldırılmasını istemeleri ve alternatif hizmette bulunmaya yönelik iradeleri, vicdani ret ile sivil itaatsizlik arasındaki farkı daha görünmez kılar. Pasifistlerden daha berrak şekilde ortak vicdana çağrı yaparak, hükümetin ve yasalarının böyle bir hizmeti zorunlu hale getirmesinin çoğunluğa ve azınlığa bir yararı olmadığı düşüncesindedirler. Askere gitme zorunluluğunun haksız ve adaletsiz bir uygulama olduğunu ve anayasal bir hak olan vicdan özgürlüğü ile çatıştığını belirtirler.[33] Kısmi vicdani ret eylemleri haksız yasayı ve hükümet uygulamasını değiştirmeyi kısa vadede başarabilir. Pasifist vicdani ret eylemleri ise sivil itaatsizliğin ortak vicdana çağrı yapma amacını zorunlu olarak paylaşmaz. Değiştirilmesini istedikleri yalnızca militarizme dair siyasi ve yasal zorunluluklar değil, topyekün savaş ve şiddetin aracı olma politikalarıdır. Pasifist vicdani retçi, kamusal vicdana çağrı yaparak karşıtlarını ikna etme gayretini hissetmez. Daha ziyade bireysel özgürlüğünün devlet aygıtı tarafından baskıya uğratılmasına, ahlaki davranış normlarının zorunlu olarak dayatılmasına karşı çıkar ve dini, ahlaki, politik kimliğine saygı gösterilmesini talep etme hakkı olduğuna inanır. Arzuladığı, silahın araç olduğu her uzlaşmazlığı barışla çözmektir.

Pasifist vicdani reddin kuramsal açıdan belirgin olan konusu (anti-militarizm) itibariyle yapılan protesto eylemleri de yalnızca bu tema etrafında şekillenir. Pasifist vicdani retçinin dünya görüşü barışçıl olduğundan, eyleminin özünde ah-

33. Kısmi vicdani ret eylemleri Dworkin'nin ikinci tip sivil itaatsizlik (her ne kadar kısmi vicdani ret Dworkin'nin tanımlamasının aksine ikna stratejisini benimsemiş olsa da) sınıflandırmasına daha yakın gözükmektedir. Çoğu kısmi vicdani retçilerin protestoları yasaların haksızlığından ziyade böyle bir uygulamanın anlamsızlığı üzerinde yoğunlaşmıştır.

laki hedefleri yansıttığı daha belirgin oranda görülebilir. Buna göre pasifist vicdani reddi, sivil itaatsizlikten özerkleştiren en belirgin unsur ahlaki kaygıların sivil itaatsizliğe nazaran daha belirgin olmasıdır. Josep Raz vicdani reddi "ahlaken ona itaat etmeyi yasaklayan norm nedeniyle bir yasanın ihlali" şeklinde tanımlar.[34] Vicdani ret bu anlamda etik değerlerin zorlamasıyla yasayı ihlal etme durumudur. İyi ve kötü üzerine karar verme yetkisi hükümetin ya da yasaların değil yalnızca bireylerin vicdanlarına aittir. Thoreau, yasaya karşı beslenen yersiz saygının sonucu "tabur tabur asker, albay, yüzbaşı, onbaşı, er ve topçunun eşsiz bir düzen içinde, sağduyu ve vicdanlarına karşı, istekleri dışında savaşa koştuklarını" söyler. Hepside barıştan yanadır oysa. Askerler baştaki bir avuç vicdansızın buyruğu altında ayaklı birer kale, birer cephaneliktir.[35]

SONUÇ

Sivil itaatsizlik ve vicdani ret analitik ve ampirik çözümleme alanları oldukça geniş kavramlardır. Özellikle vicdani reddin hukuki anlamda vicdan özgürlüğü ile meşruluk kazanabileceği, adaletin özü olan eşitliği bozması nedeniyle de kabul edilemeyecek bir hak olduğu ya da anti-militarizm (pasifist) düşüncesinin vicdani ret için çıkmaz bir yol yarattığı gibi açılımlar yazının sınırlarını aşan tartışma alanlarıdır. Burada vicdani reddin öncelikle eylemsel boyutunun sivil itaatsizlik olduğunu, teorik açıdan ise benzer verileri kapsadıklarını açıklamaya çalıştık.

Sivil itaatsizliği Rawls ve Arendt eşliğinde belirlediğimiz üç temel ilke ve örnekler aracılığıyla inceledik. Tali unsurlar bir eylemin sivil itaatsizlik olarak nitelendirilmesi açısından öncelikle dikkate alınması gereken ilkeler olmadıklarından, vicdani ret eylemlerinin sivil itaatsizlikle ortak noktasını daha belirginleştirmemize yardımcı olmuştur. Buna göre, sivil itaatsizlik bireysel olabilir fakat zorunlu olarak politik bir motifi içermez. Sivil itaatsizliği, bireysel ya da kolektif, ahlaki/politik, kamusal vicdana çağrı yaparak, münferit haksızlıklara karşı, şiddet kullanmadan ikna etme çabasıyla yapılan yasadışı protesto eylemleri şeklinde tanımladık.

Sivil itaatsizliğin üç temel unsuru ışığında değerlendirdiğimiz vicdani ret eylemlerini, teorik boyutunu anti-militarizm (pasifist tutum), pratik talebinin de zorunlu askerlik hizmetine karşı muhalefet (kısmi vicdani ret) olarak tanımlayarak inceledik. Sivil itaatsizlikle ortak unsurları içermelerine rağmen yine bu ilkeler üzerinden ne şekilde farklılaştırılabileceklerini açıkladık.

Sivil itaatsizliğin Rawls, Arendt ve Dworkin açısından benzer tanımlayıcı unsuru, ikna yöntemiyle mevcut bir haksızlığın değiştirilmesine yönelik bir çabayı gerektirmesidir. Bu ilke kamusal adalet hissine dayandırılır. Sivil itaatsizlik eylemleri karşı tarafı ikna ederek adaletsizliği bertaraf edebilecek dayanıklılığı göstermelidir. Bu bakımdan kısmi vicdani ret eylemleri sivil itaatsizliğin sayılan unsurlarını yetkinlikle içermektedir. Kısmi vicdani ret görünürde daha fazla bireysel güdülenmeyle, kamusal adalet hissine çağrı niteliğiyle haksız ya da makul olmadığı düşü-

34. Alek D.Epstein, s.308.
35. Henri David Thoreau, *Haksız Yönetime Karşı*, çev.Vedat Günyol, (Cumhuriyet Kitapları Yayınları, 1999), s.21.

nülen askere gitme zorunluluğuna ilişkin yasa aleyhine şiddetsiz eylemlerde bulunmaktır. Protestoları politik sistemin meşruiyetine dair olmayıp belirli bir adaletsizliğe ilişkindir. Bu anlamda kısmi vicdani ret eylemlerinin sonuca ulaşma potansiyeli daha yüksek olduğundan sivil itaatsizlik olarak kabul edilebilirler.

Pasifist vicdani ret eylemlerinin, kamusal vicdana hitap ederek haksızlığı ya da yanlış buldukları uygulamakları yeniden düzenlemesine dair mutlak bir amaçları yoktur. Savaşsız ve şiddetsiz dünyanın varolabileceği üzerine bir dünya tasavvuruna sahiptirler. Askerlik ödevini buyuran yasaları değiştirilse de anti-militarizm algılayışının kısa vadede sonuca ulaşma olasılığı zor görünmektedir. Ayrıca sistemin bütünüyle uyumlu oldukları da bu anlamda şüphelidir. Kamusal vicdana çağrı yaparak ikna yöntemiyle yanlış olan uygulamayı değiştirmeyi değil, dünya görüşlerini protesto eylemleriyle gösterme çabasındadırlar. Bu bakımdan (eylemlerin şiddetsiz olması gerektiği ön kabulüyle) kısmi vicdani ret eylemleri her ne kadar sivil itaatsizlik olarak kabul edilse de, pasifist tavrın sivil itaatsizlik niteliğinden uzaklaştığı belirtilebilir.

Sivil itaatsizlik tarihsel bir fenomen olarak günümüz demokrasilerinin aksaklıklarını gideren meşru ve tüketilemeyecek bir alandır. Normlaştırılmasının gerekliliğine ihtiyaç hissedilmeden meşruluğu kabul edilen sivil itaatsizliğe nazaran vicdani ret yasallaşmıştır. Pasifist vicdani retçiler açısından bu durum yeterli bir başarı değildir kuşkusuz. Onlar dünyada şiddetin bertaraf edilebilmesi için sivil itaatsizlik eylemleri yapmaya devam edeceklerdir. Kısmi vicdani retçi savaş zamanlarında asker olmayı yani makul şiddeti ret etmez. Onun amacı barış zamanlarında vicdanıyla bağdaştıramadığı yahut vatan hizmetini asker olarak yerine getirmenin pragmatik açıdan kimseye yararı olmayacağı düşüncesiyle sivil itaatsizlik eylemleri gerçekleştirmektir. Karşılığında da alternatif sivil hizmetlerde çalışır. Kısmi vicdani ret hukuki yapı itibariyle kabul edilebilir bir kavramdır. Fakat pasifist tutumun felsefi tezleri etik anlamıyla kuvvetli olmasına karşın, haklı şiddet kullanımını dahi yadsıdığından savaş fenomeni devam ettiği müddetçe iyimser bir itaatsizlik eylemi olmakla kalacaktır.

Kaynaklar

Epstein, D. Alek., "The Freedom Of Conscience and Sociological Perspectives on Dilemmas of Collective Secular Disobedience: The Case of Israel, Journal of Human Rights, Vol.1, 2002. www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005

Speck, Andreas, "Savaş Karşıtı Uluslararası Hareket İçinde Ret", Birikim, Sayı: 207.

Moskos, C. Charles, "Vicdani Retçiliğin Tarihsel Gelişim Süreci", www.savaskarsitlari.org.

Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

_____. "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Ökçesiz, Hayrettin, *Sivil İtaatsizlik*, Afa Yayınları, 1994.

Thoreau, H. David, *Haksız Yönetime Karşı*, Cumhuriyet Kitapları Yayınları, 1999.

Ehrlich, Howard, "Barışa Doğru: Anarşistler ve Savaş Karşıtı Hareket", //uk.geocities.com/anarşistbakis/makaleler/ehrlich-barısyolunda.html. 18.08.2006.

Welchman, Jennifer, "Is Ecosabotage Civil Disobedience?", Philosophy & Geography, Vol.4, 2001. www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

_____. "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, 2001.

Habermas, Jurgen, Sivil İtaatsizlik, Afa Yayınları, 1995.

Greenawalt, Kent, "Justifying Nonviolent Disobedience", Civil Disobedience in Focus, Ed. Hugo Adam Bedua, Newyork: Chapman and Hall, 1995.

O'Sullivan, Noel, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları,1993.

Telia, Falcon y Maria Jose, "Civil Disobedience and Test Case" Ratio Juris, Vol.17, 2004. www.blackwell-synergy.com/ çevrimiçi 20.12.2005.

Kardaş, Ümit, "Modern Devlet, Ordu ve Vicdani Ret İtirazı", Birikim, Sayı:207.
Dworkin, Ronald, "Sivil İtaatsizliğin Etiği ve Pragmatiği", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, 2001.
Nişancı,Şükrü, *Sivil İtaatsizlik*, İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2003.
http//en.wikipedia.org/wiki/conscientious_objector., 20.12.2005
www.bianet.org/2004/05/21/352002.htm

Felsefelogos Abonelik Bilgileri

· Felsefelogos'a bir yıllık (dört sayı) abonelik bedeli, kargo ücreti dahil **45 YTL** (Avrupa için **50 Euro**, ABD için **100 USD**) dir.
· Abonelik bedeli **İş Bankası Kadıköy Rıhtım** Şubesi **1025-3807671** no'lu hesaba yatırılmalıdır.
· Havale yaparken açıklama kısmına 'Felsefelogos abonelik bedeli' yazınız. Daha sonra aşağıda belirtilen numaraları arayarak aboneliğinizi etkinleştirebilirsiniz.

ABONE BİLGİLERİ

ADI SOYADI :
ADRESİ (POSTA KODUYLA BİRLİKTE) :

TELEFON NUMARALARI :
MAİL ADRESİ :
ABONELİK BAŞLANGIÇ TARİHİ :
ABONELİK SÜRESİ :

Bulut Yayınevi

Adres: Caferağa Mahallesi Safa Sokak No: 8 34710 Moda Kadıköy/ İstanbul

Telefon: (+90216) 330 59 24 – (+90216) 414 21 75

Faks: (+90216) 330 30. 59

e-mail: bulutyayinları@bulutyayin.com
www.bulutyayin.com

Bergson'un "metafiziğe giriş" adlı yazısı üstüne bir inceleme

Alper Yavuz

GİRİŞ

Felsefe tarihi, belli başlı her bir felsefe akımının bir başkasına tepki olarak doğduğunu, kendisinin de başka akımların tepkisine yol açtığını bize gösterir. Bu durum, felsefe tarihine, izmlerin ve okulların bir savaş alanı görünümü verir. Burada ilginç olan bir nokta bu kampların her bir temsilcisinin bu çatışmadan yakındığını, kendisinin bu çatışmayı ortadan kaldırmak üzere geldiğini söylemesidir. İncelediğimiz metinde, okullar savaşından yakınan Bergson'un da aynı tutumu sergilediğini görüyoruz. Öte yandan, ister bu çatışma nedeniyle, ister benimseme nedeniyle olsun ortaya çıkan etkilenim dolayısıyla her filozofun görüşlerinin izlerini kendinden öncekilerde bulabiliyoruz. Bizce bu durum, bir yakınma nedeni değil, fakat felsefenin ayırıcı bir özelliği olan *philosophia perennis*'in (süregelen felsefe) bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Bergson, tüm varlığı, Tanrı'nın ateşlediği bir havai fişeğe benzetir. "Yaşama atılımı" (*élan vital*) dediği yaşamı ileri götüren bu süreçte, bu ateşlemede hayvanlar yarı yolda kalmıştır. Bu düşüncesiyle o, hayvandan insana geçişi (Darwinizm) reddeder. Her şey akış, hareket içindedir. Yaşamın akışı içinde iki doruk ortaya çıkar. Biri hayvanda içgüdü, diğeri insanda zekâdır. Yalnızca hayvanda bir bilgi yetisi olarak bulunan içgüdü yanılmazdır. Bu bilgi, nesneyi içten bilir. Örneğin hayvan, otu koklayarak onun zehirli olup olmadığını bilir. Ancak içgüdünün iki güçlüğü var. Biri çevresiyle sınırlı, dışarıya kayıtsız oluşudur. Ona neyin bilinmesi

verilmişse, o o kadarını bilir. İkincisi, içgüdünün kendi üzerine katlanamaması, yani düşünememesidir (refleksiyon). Zekâ bu iki güçlüğü de aşar. Ama onun da güçlükleri var. Zekâ, yalnızca ölü olanı, değişmez ve hareketsiz olanı kavrar; akış halinde olanı, yani süre'de (*durée*) olanı kavrayamaz. Zekâ, zamanı da uzam kavramı ile kurar. Bilimin kullandığı zekâ, nesneleri parçalayarak, çözümleyerek bilir. Bilim, nesneleri dışarıdan, göreli olarak bilir; bunun için semboller kullanır. Nesnenin mutlak olarak içinden bilinmesi için içgüdü ve zekânın bir sentezi olan *intuition*'a (sezi/ sezgi)[1] gerek vardır. Bu saptamalardan sonra, şimdi metnin daha yakından incelenmesine girişebiliriz.

FELSEFE VE BİLİM ELEŞTİRİSİ

Bergson'un eleştirel görüşlerine, diğer sorunların işlenişine bağlı olarak incelememizde zaman zaman değinmekle birlikte, bu eleştirilerin başlı başına ele alınmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Onları, incelediğimiz kaynak metin[2] çerçevesinde şöyle belirleyebiliriz. Bergson'un zamanında en etkili düşünce akımı Kantçılıktır. Bergson bu durumu makalesinin hangi koşullarda yazıldığını anlattığı dipnotta şöyle açıklar: "Bu denemenin, Kant eleştirimciliği ile onun haleflerindeki dogmatizmin, sonuç olarak değilse bile, hiç olmazsa felsefe düşünüşünün en yüksek noktasıdır diye genel olarak kabul edilmiş olduğu bir devirde yazılmış bulunduğunu unutmamak gerekir." Bergson'un gözünde Kant'ın felsefesinin üstesinden şiddetle gelinmesi gerekir. Çünkü o, mutlak bilginin olanağını reddetmiş ve metafiziği bir çatışkılar (antinomiler) bataklığına çevirmiştir. Kant, şeyin kendisini (*Ding an sich*) bilemeyiz demekle, Bergson'un felsefeye (metafiziğe) ödev olarak verdiği mutlak bilgiyi olanaksız kılmıştı.

Bergson, felsefe tarihindeki deneyci ve akılcı okulları da aynı tavırla eleştirir: "Hem deneyciler, hem de akılcılar burada aynı yanılsamanın gafletindedirler. Berikiler de, ötekiler de, kısmi işaretlemeleri bir takım gerçek bölümler diye sanırlar ve böylece çözümleme görüşünü ve sezi görüşünü, bilim ve metafiziği birbirine karıştırırlar." Her ikisi de "ruh durumlarını, bunları bir araya getirecek olan bir benin ayrılmış birer *parçası* olarak kabul eder, (...) bu parçaları, şahsın birliğini yeni baştan yapmak için birbirine yeni baştan bağlamağa çabalar." Böylece şahsın birliği, yani ben, elden kaçar. Aralarındaki ayrım şuradadır: Deneycilik, ruh durumlarının çokluğundan başka bir şeyin, yani töz olarak ruhun (benin) var olmadığını söyler. Akılcılık ise benin birliğini ısrarla savunur; ama o bunu ruh durumları alanında aradığı için eline hiçbir şey geçmez.

Bergson'un, benimsediği bir "deneycilik" tarzı vardır; o şöyle derken: "...deneycilik adına layık bir deneycilik, incelediği her yeni nesne için, mutlak yeni bir çabada bulunmak zoruyla karşılaşır. Nesne için yalnız nesneye has bir kavram ölçüp biçer." Ama buna da doğrusu kavram denemeyeceğini Bergson'un kendisi de söyler. Böyle bir aracı kullanmak için zekâyı alışık olduğu çalışmasının tersi

1. Türkçe'de "sezi" ya da "sezgi", "sezmek"ten gelir. Bu da bir emin olmayışı, şüpheliliği gösterir. Oysa *Bergson*'un sözünü ettiği "intuition", kesin, mutlak bilgiyi verir. Türkçe'de "sezgi"nin yaygın bir kullanım edinmesi dolayısıyla biz de onu kullanıyoruz. Hatta *Bergson*'un temsil ettiği "*intuitionizm*"e de "sezgicilik" denmektedir.
2. *Henri Bergson*, "Metafiziğe Giriş," *Düşünce ve Devingen* içinde*(İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), 214-72.* (Bu metinden yaptığımız alıntılara ayrıca kaynak göstermeyeceğiz)

yönde çalıştırmak gerekecektir. Çünkü "düşünmek alışılmış şekliyle, eşyadan kavramlara değil, fakat kavramlardan eşyaya gitmektir." Kavramdan nesneye gitmek, ona özgü olan kavramla (?) nesneye gitmek demektir. Bu da gerçek anlamda düşünmekten başka bir şey değildir. Alışılmışın tersi uyarınca, "Bir kavramı bir nesneye uydurmak, nesneden kendisini ne yapacağımızı, bizim için ne yapabileceğini sormak demektir." Aslında bu tarz bir düşünme edimi, seziden başka bir şey değildir. Bergson, düşünme üzerine koyduğu bu ayrımların günlük düşünme biçimimizi etkilemeyeceğini ama felsefe yaparken buna göre düşünmemiz gerektiğini belirtir.

Bergson, döneminde etkili olan psikolojiyi de eleştirir. Ona göre, psikolojinin kişiliği duyumlara, duygulara, vs. parçalamasının ve parçaları ayrı ayrı incelemesinin, kişiliğin bütünü hakkında bilgi edinmede bir yol olamaz. Hiçbir ruh durumu tek başına ele alındığında kişiliğin geçmişini ve şimdisini içinde barındırmaz. Bergson psikolojinin yapmaya çalıştığını Paris'teki Notre-Dame kilisesinin kulesinin krokisini çizen birinin durumuyla karşılaştırır. Kule kiliseye, kilise, zemine, çevreye ve tüm Paris'e bağlıdır. Yalnızca krokiyi çizen kişi, nasıl onu bütün çevresinden kopartıp tek başına ele alırsa, psikolojinin, ruh durumlarını bütün bir "ben"den çekip çıkarıp incelemesi de benzer bir çabadır. Bu yolla ne birincisi bütün Paris'in bilgisine ne de ikincisi "ben"in bilgisine ulaşır.

Bu arada, Bergson hiçbir zaman bilimlerin işlevini yadsımadığını belirtmek isteriz. O, bir bilim düşmanı değildir. Onun kaygısı bilimin nesnesini tam olarak kavrayamaması, mutlak bilgiye ulaşamamasıdır. Şeylerin özünü ya da sürenin hareketli yapısını bilim tek tek kavramlardan ya da deneylerden yola çıkarak anlayamaz. Sürenin kavranması basit bir edimdir; seziyle olanaklıdır ve bize mutlak bilgiyi verir. Bu mutlak bilgiyi edindikten sonra bilimin kendi yöntemi uyarınca çözümlemeler yaparak nesnesini parçalara ayırmasını Bergson olağan karşılar. Kısacası, bilim seziden analize giderse sağlıklı işler.

METAFİZİK VE BİLİM ANLAYIŞI

Kaynak metnimizin başında Bergson, bilgi edinme yöntemleri arasında gördüğü ayrıma dikkat çeker. Ona göre şeylerin bir özü, bir de dışı ya da kabuğu vardır. Böyle bir ayrım konusunda filozoflar uzlaşmışlardır: "Metafizik tanımları ile mutlak hakkındaki düşünceler kendi aralarında karşılaştırılırsa filozofların, görünüşteki ayrılıklarına rağmen, bir şey bilmek konusunda derinden derine farklı iki tarzı birbirinden ayırt etmekte uyuştukları görülür. Bunlardan birincisi bir şeyin etrafında dönülmesini, ikincisi ise ona varılıp girilmesini gerekli kılar. Birincisi başvurulan görüşe ve kullanılan sembollere dayanır. İkincisi hiçbir görüş ile ilgili değildir ve hiçbir sembole dayanmaz. Birinci bilgiden yana, onun görelide durakladığı; ikinci bilgiden yana ise onun, kendisi olanaklı olduğu yerde, mutlaka varıp kavuştuğu söylenecektir." Burada sözü edilen ilk bilme tarzı, şeyleri dıştan inceleyen ve çözümleme (analiz) yöntemini kullanan bilimdir. İkinci yöntem ise şeylerin özünü, süreyi kavramaya çalışan metafizik ya da aynı anlamda felsefedir. *Bergson* bu anlatımını metninde türlü örneklerle açıklamaya çalışır. Bunlardan birinde, bizden bir kentin olanaklı bütün açılardan çekilmiş fotoğrafını gözümüzün önüne getirmemizi ister. Sayıca istenilen çoklukta fotoğraf elimizde olsun; biz onlara bakarak kenti kafamızda, o kenti doğrudan görmüş bir kişi gibi mutlak bir biçimde canlan-

dıramayız; bilgimiz görelide kalır. Bir başka örnekte ise kolunu kaldıran kişiden söz eder. Bu kişi yaptığı hareketi mutlak bir biçimde bilirken, ona karşıdan bakan birinin bu hareket hakkındaki bilgisi ancak görelide kalır.

Bergson'un deyişiyle sezi, *"kendisinde tek olan şey ile zamandaş olmak için bir nesnenin içine erişmeye yarayan bağdaşma"* olarak tanımlanan bilgi edinme yöntemidir. Burada "sezi"den anlaşılan şey, bir "ortak duyum" (sympathos) gibi görünmektedir. Ama Bergson, bu sözü kullanmıyor. Bizim dışımızdaki nesnelerin içine girmek, onlarla bir ortak duyuma sahip olmak dışında nasıl olanaklıdır? Bu sorunun açık bir yanıtını Bergson'da bulamıyoruz.

Çözümleme ise seziye ters biçimde, "nesneyi zaten bilinen, yani bu nesne ile başka nesnelerin ortaklaşa malı olan unsurlara çeviren iştir.(...) Her çözümleme böylece, bir tercüme, sembollerle yapılan bir açıklamadır." Çözümleme hiçbir zaman mutlak bilgiye ulaşamayacağı için sürekli bir yetkinleşme çabası içinde kullandığı kavramları çoğaltır, yeni bakış açıları arar, giderek karmaşıklaşır. Buna karşın sezi, bu yöntemi kazanabilenler için basit bir edimdir. "Bir gerçeği göreli olarak bilecek yerde onu mutlak olarak ele geçirecek, bu gerçeklik hakkında bir takım görüşler kabul edecek yerde ona girip yerleşecek; onu çözümleyecek yerde onun hakkındaki seziyi edinecek; en sonra da onu her türlü ifadenin, tercümenin veya sembol yoluyla göstermenin dışında sezip kavrayacak bir yol varsa metafizik işte budur."

Bergson, felsefe (metafizik) bilim ayrımı konusunda başka bir yazısında[3], felsefenin özel bilimlerin bir bireşimi olmadığı, onun ne bu bilimleri kuvvetlendirdiğini ne de onların sonuçlarını daha yüksek bir genellik derecesine eriştirdiğini söyler. Bilimlerde bilinç dışarı yayılır, felsefede ise kendine döner, kendini kavrar ve derinleşir. Bergson'un metafizik bilim karşılaştırmasını, metnin bütününden çıkardığımız ifadelerle Ek: Çizelge'de gösterdik.

BİLİNÇ YA DA BELLEK

Bergson'un şeylerin özünü "süre" adını verdiği bir sürekli akış olarak düşündüğünü yukarıda belirtmiştik. Şeylerle birlikte aynı yaşama akışı içinde olan insanın özü de süre olarak kavranacaktır. Bunu sağlayan şey, bilinç ya da aynı anlamda olmak üzere bellektir. Bergson, insanın özünün biricik olduğunu düşünür. Bu öz ancak sezi yoluyla kavranabilir. "Bizler başka hiçbir şey ile akıl yoluyla, daha doğrusu ruh yoluyla bağdaşamayabiliriz. Sürüp giden kendi benimizdir. Fakat kendi kendimiz ile muhakkak ki bağdaşmaktayız." Bu sürüp giden özümüz, kesintisiz bir akış halindedir. Ancak bakışımızı ona yönelttiğimizde onun katmanlarını fark ederiz. "[k]işiliğim üzerinde bilincimin iç bakışını gezdirdiğim zaman ilkin, yüzde katılaşmış bir kabuk örneği, ona madde dünyasından geliveren bütün kavrayışların farkına varırım. Bu kavrayışlar açıktır, ayrı ayrıdır, üst üste binmiş durumdadır; bunlar birer nesne durumunda birikip bir tüm kurmaya çabalamaktadır." Bu üst üste birikmiş olan, benim geçmiş hallerimin belleğimdeki izleridir. Onlar akış içindeki katmanlar olarak birbiri ile, iç içe bizim özümüzü meydana getirir. Bergson bu

3. Henri Bergson, "Felsefe Sezisi," *Düşünce ve Devingen* içinde (İstanbul: Maarif Basımevi, 1959), 166.

yapıyı bir yumağa ipliğin sarılışına benzetir, bu sarılış süreklidir. Bilincimiz, kendisini oluşturan anıların onun etrafını bir yumak gibi sarmasıyla meydana gelir. Bu yapının bilinmesi ise kuşkusuz kişinin içebakışıyla olanaklıdır. Bunu açıklamak için verdiği örneğinde Bergson, süreyi tayftan geçirilmiş ışığa benzetir. Bu durumda nasıl ışığın bütünlüğü içinde onun katmanlı yapısını görebilirsek kişinin içebakışı da böyle bir işlev görecektir. Burada sözü edilen içebakış, psikolojik anlamda bir "*introspektion*" değil, fakat *intuition*'dur.

KAVRAMLARA VE SEMBOLLERE VEDA MI?

Bergson, sürenin sonsuz akışından söz ettikten sonra bu sürenin nasıl kavramlaştırılabileceği ya da kavramlaştırılıp kavramlaştırılamayacağı sorununu ele alır. O, kişinin kendi kendisi ile olan deneyiminin, sürenin akışının kavranmasının hiçbir kavramla, örnekle ya da sembolle tamamen anlatılamayacağını düşünür. O halde ne yapılabilir? Kavramlardan tamamen vazgeçebilir miyiz? Bergson bu soruya "hayır" yanıtını verir. "Sürenin sezilişinin yerini hiçbir örnek alamaz, fakat pek farklı eşya düzenlerinden alınacak birçok türlü örnekler, kendi eyleminin yakınlığı dolayısıyla bilinci, sezilecek herhangi bir sezinin bulunduğu açık bir noktaya çevireceklerdir." Sürenin sezilişi ya da süredeki nesnenin mutlak bilgisi, kişiye özgü bir deneyim, bir yaşantıyla edinilir. Bu yaşantının anlatılması için burada olabildiğince çeşitli ve uçucu kavramlara başvurmalıdır. Bu sayede gerçekliğin anlaşılmasında kavramın arada perde oluşturması bir ölçüde engellenebilir. Kavramın sakıncası şuradadır: Kavramlar, sembolleştirdikleri nesnenin yerini alır. Kavramlara kavramlar katıp, nesnenin tümü yeni baştan inşa edilir ve bu nesnenin kendisi sanılır. Ama bilinç deneyimimizi, yani sezi ile elde ettiğimiz bilgiyi başkalarına aktarmanın kavramlardan başka yolu da yoktur. Bu nedenle bu aktarımda kaypak, uçucu kavramlara, örneklere, eğretilemelere başvurulmalıdır. Ama aslolan başkasının da benzer deneyimi yaşaması, seziye kendisinin sahip olmasıdır.

YÖNTEMİN İLKELERİ

Bergson, yazısında yöntemi hakkında genel bir görüşü sunduğu ve onun ilk uygulanışını yaptığın söyler. Bundan sonra da yönteminin dayandığı ilkeleri formülleştirir. Böylece o, sezi yönteminin ilkelerini dokuz maddede özetler:

1. Bizim dışımızda bir gerçeklik vardır.
2. Bu gerçeklik devingenliktir. Kendi öz devingenliğimizi kavramamız, temelini başka devingenlikleri kavramamızda bulur.
3. Zekâmız kendi istikrarlı yapısı içinde devimsizlik içinde düşünür, devimi ise devimsizlikten yola çıkarak kavrar. Bu noktada hazır yapılı kavramlara gereksinim vardır. Bu şekilde gerçeğin özü anlaşılamaz, ancak ondan yararlanılabilir.
4. Devingen gerçeklikten birtakım sabit kavramlar çıkartabiliriz; ancak bu sabit kavramlar yoluyla devingen gerçeğin yeni baştan elde edilmesi olanaklı değildir.
5. Kuşkucu, akılcı ve eleştirel öğretiler mutlak'ın kavranabileceği düşüncesini yadsırlar. Bu, onların güçsüzlüğünü itiraf etmelerinden başka bir şey değildir.

6. Devingenliği sezi yoluyla kavrayabiliriz. Bunun için aklımızın alışılmış etkinliğinin tersten işlemesi gerekir. Bu işleyiş sonunda akıl kendi kategorilerini ve eşyanın iç yaşamını anlayabileceği uçucu kavramlarını edinir. Felsefe yapmak, alışılmış anlamda düşünme eyleminin tersine çevrilmesidir.

7. Düşünce tarihinden bu ters çevirmeyi başaranlara örnek olarak Newton verilebilir. Newton sonsuz küçük (diferansiyel) kavramına bu şekilde ulaşmıştır.

8. Bilimin yöntemini bilimin kendisi sanmak, bize seziyi unutturur. Bilimi ve metafiziği sezi ile birleştirebiliriz. Böylelikle metafiziğe daha çok bilim ve bilime daha çok metafizik katılmış olur. Bunun sonucunda bilim tarihinde dehaların elde etmiş olduğu seziler arasında süreklilik kurulabilir.

9. Platon'dan Plotinus'a dek gelen felsefede esas olan değişmezliktir. Devim, sıradan bir azalışla, kararlılıktan kararsızlığa geçmektir. Oysa gerçek bunun tam tersidir. "Çağdaş bilim, devimliliğin bağımsız gerçeklik durumuna getirildiği günden beri başlamıştır." Galileo'nun devimi, Aristoteles'in "yukarı" ve "aşağı" kavramlarında aramak yerine, devimin kendisinde aramasıyla bu bilim ortaya çıkmıştır. Nesnelerin devingenliğinde akıl, kendi doğasına uygun olarak bir takım gerçek veya gizil duruşlara önem verir. Fakat felsefe, bu durumu aşmak ve ileriye gitmek için bir çaba olmalıdır.

METAFİZİĞİN YERİ

Bu ilkeleri ortaya koyduktan sonra Bergson, kendi metafiziğinin diğer metafizikler içindeki yerini göstermeye çalışır. Ona göre, eski metafizikçiler, gerçekliğin altında derin bir tünel kazmıştır, bilginler de gerçekliğin üstüne zarif bir köprü kurmuştur. Fakat gerçeklik, yani aralarından akıp giden ırmak, ikisine de dokunmadan geçip gider. Bu belirlemenin ardından Bergson, daha önce yaptığı Kant eleştirisine geri döner. Bergson'a göre Kant metafiziğe ve bilime en sert vuruşları yapmıştır; bilimi ve metafiziği, seziyi gözardı ederek basit bir kelimeye indirgemiştir. Böylelikle bilim tamamen göreli, metafizik ise uydurma bir etkinlik haline gelmiştir. Bergson, bu eleştirinin kendisine yapılamayacağını belirtir. Çünkü bu eleştiri, ancak gerçekliği, kavram ve sembollerle yeni baştan oluşturmaya çabalayan metafiziğe ve bilime yapılabilir. Bergson, Kant'ın metafizik eleştirisini reddederken, daha çoğu, onun "şeyin kendisini", -Bergson'un deyişiyle "nesnenin mutlak bilgisini"- bilemeyeceğimizi söylediği *Salt Aklın Eleştirisi* adlı yapıtını göz önüne alır. *Prolegomena*'da ise Kant, metafiziği ne tam onaylar ne de reddeder. Ancak orada Kant, metafizikten *sentetik a priori* yargıların bulunabileceği, gelecekte ortaya çıkabilecek bir bilim olarak söz etmekle, Bergson'a göre, bilim ile metafizik bir kelimeye indirgenerek birbirine karıştırılmış olur. Bergson, Kant'ın "salt formlarını" da Platon'un idealarına benzetir. Oysa kendisinin "hayat tasası" dediği ruhu, kendi metafiziğinin, çağdaş bilim ve felsefenin idea'nın üstünde gördüğünü belirtir.

Bergson'a göre kendi dönemine kadar ki felsefe hep aynı sıkıntıyı yaşamıştır. Bazı felsefe ustaları, gerçekliği sezerek ortaya koymaya çalışmışlar, gördükleri bu gerçekliği kavramlarla anlatmaya çabalamışlardır. Ardılları ise eldeki kavramları dogmalaştırmışlardır. Oysa ustadan alınması gereken onun nasıl sezdiğidir. Bu yetinin esrarlı bir tarafı yoktur. Ama bu sıkıntılı bir iştir. Bergson, bu sıkıntıyı edebiyatçının tuttuğu tüm notları birleştirerek kompozisyonu meydana getirme-

sindeki sıkıntıya benzetir. Sanatçıda bir içtepi yetisi olarak görülen bu birleştirme yetisi filozof için sezgidir.

SONUÇ

Bergson metinde kendisine yöneltilebilecek önemli bir soruyu ele alır. "[m]etafizik, sezi yoluyla iş görecekse, sezinin konusu da sürenin devingenliği ise ve sürenin özü de ruhtansa, biz acaba filozofu sırf kendi kendisini temaşa etmesine tıkıp kapamış olmaz mıyız? Felsefe 'yorgunluktan gevşemiş bir çobanın suyun aktığına bakması' gibi sırf yaşadığına bakmaktan ibaret olmaz mı?" Yanıt olarak Bergson, bu soruyu kendisine soranların yanılgıya düştüğünü söylemekle yetinir. Ancak, "yorgun çoban" benzetmesini dışarıda tutarak bu yanıtın tatmin edici olmaktan uzak olduğu, Bergson'a bir eleştiri olarak öne sürülebilir. Çünkü Bergson, tekbencilik (solipsizm) tehlikesiyle karşı karşıyadır. Sezi bilgisi, bir yaşantı bilgisidir. Bu yaşantıyı kişinin, başkasına aktarmak için elinin altında yalnızca sözcükler, kavramlar, semboller vardır. Ama bu semboller, Bergson'un da belirttiği gibi, o yaşantının kendisi değildir; ancak ona yakın örnekler olabilir. Bu durumda kişi kendi kendisine hapsolmaktadır. Esasen, yaşantılar, duygular başkalarına aktarılamaz. Bizim sözcüklerle ya da genel olarak söylendikte sembollerle aktardığımız şey, kendi duygumuz değildir. Fakat bu semboller, karşımızdakine benzeri duyguları uyandırabilir. Bu duygular bizim değil, onun duygularıdır. Seziyi herkes kendisi edinebilir.

Yine de sezi yönteminin nasıl kullanıldığı/yaşandığı konusunda bazı ipuçları verilebilir. Bu konuda metni incelediğimiz sırada, hocamız Ömer Naci Soykan'ın naklettiği, kendisinin yurt dışında yaşadığı bir olay, örnek olarak işe yarayabilir. Soykan, gençliğinde Almanya'da tam zamanlı bir dil okuluna gitmiştir. Almanca dilbilgisini öğrenmiş, sözcük dağarını genişletmiştir. Ancak henüz bir türlü akıcı bir konuşma becerisi kazanamamıştır. Çalışmalarını sürdürür, günün birinde "dili çözülür." Soykan ilkin Almanca konuştuğunun ayrımında değildir, neden sonra ayırdına varır, şaşırır ve sevinir. Bu olay, dil öğrenirken taklit etmek yerine, o dilin içine girilmesi gerektiğini söyleyen Bergson'un 'sezi'sini açıklayan iyi bir örnektir.

Son olarak, her şeyin hareket halinde olduğunu ve bu hareketin durağanlık içinden anlaşılamayacağını söyleyen Bergson'un kendisi itiraz etse de etkilendiği düşünürlerin başında kuşkusuz, "Olduğu yerde kalan hiçbir şey yoktur. Aynı ırmaklara girenlerin üzerine hep başka başka sular gelir. Aynı ırmaklara hem giriyoruz hem girmiyoruz, hem biziz hem değiliz"[4] diyen Heraleitos'un geldiğini belirtmek isteriz. Ayrıca bu konuda W. Kranz'ın "Bergson'un Ephesos'luya önemli düşünceler ve semboller borçlu" olduğunu söylediği de anımsanmaya değerdir.[5]

4. Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1948), Kısım I, 83.
5. A.g.e., 78.

Ek: Çizelge

BİLİM	**METAFİZİK (ya da felsefe)**
Çözümleme (analiz) yöntemini kullanır.	Sezi yöntemini kullanır.
Şeylerin etrafında döner.	Şeye varılıp girilmesini hedefler.
Şeylerin kabuğunu inceler.	Şeylerin devingen özünü, diğer deyişle 'süre'yi inceler.
İncelediği şeyi durdurur.	Şeyleri hareket halinde ele alır.
Sembollere, kavramlara dayanır.	Sembollere ya da kavramlara dayanmaz ancak sembol ve kavram kullanabilir.
Katı örnekler ve kavramlar kullanır.	Uçucu, kaypak örnekler ve kavramlar kullanır.
Göreli bilgi elde eder.	Mutlak bilgi elde eder.
Şeylerin geçmişini ve şimdisini gözardı eder.	Birikimsel (kümülatif) olanı, geçmişi ve şimdisi ile göz önünde bulundurur.
Çözümlemeden seziye gidilemez.	
Hareketsiz olandan hareketli meydana getirilemez.	Seziden çözümlemeye gidilebilir.
Çözümleme ile incelen şey, parçalarına ayrılır.	Seziyle incelenen şeyin bölümleri ya da katmanları ayırt edilir. Bu bir ışığın tayftan geçirilmesine benzer.
Geleneksel anlamda düşünme, bilimin düşünme yöntemine uyar.	Bilim ve felsefedeki büyük buluşlar, geleneksel düşünmenin dışına çıkılarak, sezi ile yapılmıştır.
Kavramlardan şeye gider.	

*İnsancıl Atölyesinde, Ömer Naci Soykan yönetiminde altı yıldır süregelen "Felsefe Metinleri Okuma" çalışması kapsamında altı hafta boyunca Henri Bergson'un *Metafiziğe Giriş* adlı yazısı incelendi. İnceleme, Bergson felsefesine ilişkin gerekli bazı bilgilerin aktarımı dışında bu yazı içinde kalınarak, onun bir çözümlemesi tarzındadır. Atölye katılımcılarının okuma/tartışma sırasındaki sözlerinin de dikkate alınarak oluşan eldeki metin, Soykan'ın düzeltme ve eklemeleriyle son biçimini aldı.

Felsefe ve Dil, Wittgenstein Üstüne bir Araştırma Ömer Naci Soykan MvT yayıncılık, Eylül 2006

Prof. Dr. *Ömer Naci Soykan*'ın ikisi *Schelling*'le, diğer ikisi *Witgenstein*'la ilgili dört kitabı okurla buluştu. Bu tanıtım yazısında başlıkta adı geçen kitabı ele alacağız. Temel kavram ve sorunları çerçevesinde *Wittgenstein*'ın felsefesinin topluca ortaya konduğu, büyük kısmını filozofun yapıtlarından derlenmiş çevirilerin oluşturduğu "*Wittgenstein*" adlı diğer kitaba bu değinmeyle yetiniyor, *Schelling*'le ilgili kitapları ise yazımızın dışında tutuyoruz.

Wittgenstein felsefesi iki döneme ayrılarak incelenmektedir. *Soykan* da kitabında bu ayrıma uyar. Ama ona göre, bu ayrım, bazı araştırmacıların savunduğu gibi iki ayrı *Wittgenstein*'dan söz edilmesini haklı çıkarmaz. Nasıl ki birçok dönemi olan *Platon*'u üçe dörde ayırmıyorsak, aynı şeyi *Wittgenstein* için de yapmamalıyız. *Soykan*'a göre, *Wittgenstein*'ın iki dönemi arasında birbirine karşıt yönler olmakla birlikte benzer düşünceler de çoktur. Dahası, *Wittgenstein*'ın ahlâk ve din karşısındaki kişisel olumlu tutumu ve metafiziğe karşı olumsuz felsefi tutumu değişmemiştir. Şimdi de bu benzerlik ve ayrılıkları daha yakından görmek, *Wittgenstein* felsefesinin ana çizgilerini *Soykan*'ın kaleminden izlemek üzere kitabı, her biri filozofun bir dönemini karşılayan bölümlenişine göre ele almak istiyoruz.

Wittgenstein, onun birinci dönemini simgeleyen "Tractatus" adlı, sağlığında yayımlanan biricik felsefi yapıtında, öğretmeni *Russell*'ın, matematiğin mantığın bir kolu olduğu düşüncesini benimser. *Soykan*'a göre bu düşünce, *Wittgenstein*'ı dünyayı mantığın içine oturtmaya yöneltti. Tractatus, esasen bu çabanın ürünüydü. Bunun için de dünya her türlü değer vermelerden *arındırılmış*, yalnızca olgulardan oluşmuş bir yapı olarak görülür. Tractatus'taki temel düşünce, dünyanın olguların toplamı olmasıdır. Dünyanın yapıcı öğeleri olan "olgular" ya da "şey durumları" aslında bileşik halindedir. Bu bileşiğin yalın öğesi "şey"dir. "Şey" dünyanın tözü, atomudur. Bu nedenle, *Wittgenstein*'ın bu dönemi "mantıksal atomculuk" olarak nitelenir. Ona göre, "Biz ancak bu şey durumlarının resmini bilebiliriz. Bilgimiz onların resimleridir. Cümlenin anlamı da bu resimdir." Dünyanın bütün bilgisi, onu oluşturan bütün şey durumlarının resimlerinden oluşur. Tüm doğru resimlerin toplamı bu dünyayı verir. Resmi yapılamayan şeyler, dünyanın dışına çıkarılır. Bunlar Tanrı, etik-estetik ve başka bir tarzda olmak üzere mantıktır. Etik, estetik gibi değer bildiren cümlelerin resmi yapılamaz. Mantık cümleleri de hiçbir resim vermediğinden mantık da dünyanın dışına çıkarılır. Ama mantık dünyayı sarıp sarmalar. Biz mantıksız bir şey yaptığımızda mantığın ayrımına varırız. Aynı şey, Tanrı ve değerler için söylenemez. Çünkü onlar dünya ile hiçbir değme durumunda değildir. Bir taşın düşmesi ile bir insanın öldürülmesi, sadece birer olgudur. İkincisine "cinayet" dememiz, ona bir değer vermedir. "Cinayet", bu olgunun bir niteliği değildir.

Şimdi de şu soruların yanıtını yine *Soykan* aracılığıyla verelim: Değerlerden arındırılmış böylesi bir resimsel dünyanın anlamı yok mudur? "Dünya eğer resmi çizilebilen bir şey ise ve onun bir anlamı varsa, bu resim ve bu anlam, ancak Tanrı için olan, Tanrı'nın dünyanın dışından yaptığı resim olurdu." "Şey", "nesne", "obje" adları verilen, "dünyanın tözü" nedir, sayısı kaçtır? *Wittgenstein*, ben objeleri yalnızca adlandırabilirim, onların ne olduklarını söyleyemem diyor. Ona göre, tözün sayısı, tıpkı "Kaç tane 3 vardır?" sorusu gibi anlamsızdır. Ad ise şeyin anlamı (Sinn) değil, gösterimi (Bedeutung)'dir.

Dünyadaki durumu böylece belirttikten sonra, şimdi de dünya ile karşılaştırarak dil yönüne geçelim. Cümle

şey durumu resmi idi; cümlenin anlamı da bu resim. Nasıl ki dünya olgulardan, başka bir deyişle, şey durumlarından oluşuyordu ise dil de cümlelerden oluşur. Cümle ile yapılan bir resim, betimlediği olguya uygun geliyorsa, cümle doğru, uymuyorsa yanlıştır. Bu anlamda resmin doğruluğu ya da yanlışlığı gerçeklikle karşılaştırılarak anlaşılır. Nasıl ki dünyanın tözü "şey" idiyse, dilin en yalın öğesi de "ad"dır. Ad, adı olduğu şeyi gösterir. Bu arada *Wittgenstein*, tamlamalardan oluşan "temel cümle"den söz eder. Temel cümle, bir resim değildir. "Temel cümleler, cümlenin doğruluk kanıtlamalarıdır."

Tractatus'ta *Wittgenstein*'ın felsefe anlayışını gösteren ünlü bir cümle şöyle der: "Felsefe bir öğreti değil, bir etkenliktir." Bunun anlamı şudur: Felsefe bir şey öğretmez, bir şey hakkında bilgi vermez. Bilgi veren, bilimlerin cümleleridir. Felsefe, bu cümleler üzerine bir açıklama etkinliğidir. Bunun için de hiçbir yanlış anlamaya yer vermeyen bir ideal dil, bir mantıksal dil oluşturulur. Bu yolla bilgi veren, olguların resimlerini çıkaran cümlelerin anlamları açık kılınır. Bu anlamda felsefe, nesnel dil karşısında bir üst-dili oluşturur. Bilgi verme felsefenin elinden alınmakla bu anlayış, ilk bakışta felsefenin alanını daraltıyor görünüyorsa da onun tüm bilimlerin üzerine yayılan bir açıklama etkinliği olması, bir genişlemeyi göstermektedir. Ancak etik ile estetiğin bilim sayılmaması, dolayısıyla onların cümleleri üzerine açıklama etkinliğinde bulunulamaması, onların hem bilimin hem felsefenin dışında tutulması sonucunu getirmiştir. *Wittgenstein*'ın en ünlü temsilcisi olduğu bu "çözümsel felsefe" (analitik felsefe) anlayışının daraltıcı yönü buradadır.

Soykan'a göre Tractatus'un son cümlesi ile bir tarz mistisizme varılır: "Ne üstüne konuşulamıyorsa, o konuda susmalı." Eğer burada susulmayıp konuşma sürdürülürse, o zaman metafiziğe düşülür. Metafizik cümleler dünyanın tümü üzerine bilgi vermek savındadır. Örneğin "Dünyanın özü kötüdür" böyle bir cümledir. Metafizik cümleler, ne doğru ne yanlış olabilen ne de anlamlı cümlelerdir; onlar düpedüz saçmadırlar. Filozof, dile getiremeyeceği şeylerde susmalıdır, yani "mistik" olmalıdır.

Ömer Naci Soykan'ın incelemesinden anladığımız kadarıyla *Wittgenstein,* Tractatus'u bitirdiğinde, felsefedeki işinin bittiğine inanıyordu. Böylece o, öğretmenlik, mimarlık, bahçıvanlık gibi işlerle uğraşır. *Soykan* bu ara zamanı Türkçe bir deyişle "kar toplama" dönemi olarak yorumluyor. Karın yeniden yağmadan önce yağışa ara vermesi gibi, *Wittgenstein*'ın da yeniden felsefe yapmaya başlamadan önceki bir ara zamanı. Bu yeni döneminde *Wittgenstein*'ın amacı, Tractatus'u ileri götürmek değil, kendine yeni bir yol açmaktır.

İkinci dönemin ilk kitabı "Felsefe Araştırmaları'dır. *Soykan*'a göre bu kitapta ortaya konan ve bu dönemin temel bir göstergesi olan anlam anlayışı, "Sözün anlamı, onun dildeki kullanımıdır." düşüncesiyle dile gelir. Dilin kullanımı kültürel uzlaşıma dayanır. Dil, dil oyunlarından oluşur. Bir dildeki dil oyunlarının sayısı belirli değildir. Dil oyunu, sözlerle ve bu sırada sözlere eşlik eden eylemlerle oluşur. Örneğin bir duvarcı ustasının çırağına "Mala!" diye seslenmesiyle çırak orada bulunan belirli bir nesneyi alır ve ustasına verir. Çırağın bu sözün anlamını bilmesi, başka bir deyişle, hangi nesneyi ustasının istediğini bilmesi, onun bu oyuna katılmış olmasını gerektirir. Çocuk oyunları, kart oyunları ve benzerleri birer dil oyunudur. Her cümle dildeki bir oyun pozisyonudur. Dil oyunları arasında benzerlikler vardır. Bunları *Wittgenstein*, "aile benzerlikleri" olarak adlandırır. Nasıl ki bir ailenin bir bireyinin göz rengi diğer bir bireyinkine benzer de boyu bosu benzemezse, bunun gibi örneğin futbol ile voleybol arasında da benzerlik ve ayrılıklar bulunur.

Soykan'a göre *Wittgenstein,* fel-

sefeyi dil felsefesi olarak anlıyor. Bu anlayış her iki dönem için söz konusu olmakla birlikte, birinci dönemde *Wittgenstein*, bir ideal dil oluşturmaktan yanaydı. Ama o, ikinci döneminde günlük, olağan dili temel alır. Birinci dönemdeki mantığın yerini de şimdi dilbilgisi alır. Dil kullanımı dilbilgisine uygun biçimde olmalıdır. Metafizik, dilin dilbilgisine uygun olmayan kullanımlarında ortaya çıkar. Birinci dönemde dil (ideal) ile gerçeklik arasında bir uyum görülmesine karşın, şimdi böyle bir şey metafizik olarak nitelenir. Ve yine birinci dönemde yalnız benim anlayabileceğim bir özel dil oluşturulmasından söz edilirken, ikinci dönemde bunun olanaksızlığı söylenir. Bir dili ben anlıyorsam, başka biri de anlayabilir. *Wittgenstein*'ın bu düşüncesini, her tür şifre çözümlerinin olanaklı olduğunu olgusu da destekler.

Soykan'ın yorumuna göre, *Wittgenstein*'ın psikoloji felsefesi de dil çözümlemesine dayanır. Bu, dilin iç yaşantılarla bağıntısı üzerine temellenir. Psikoloji kavramları, dil oyunu anlayışı çerçevesinde çözümlenir. Psikolojinin kavramları da günlük dilin kavramlarıdır. Psikoloji ili psikoloji felsefesi arasındaki ayrım şuradadır: "Psikoloji yaşantıyı fiziksel bir şeyle birleştirir; ama biz yaşantıyı yaşantıyla birleştiriyoruz." Bir kişi kendi duyumunu betimleyerek başkasına aktarmaz; duyum yalnızca ona aittir. Ama başkası dil kullanımı ortaklığı yoluyla onun ne demek istediğini anlar. Bu sırada başkasında bir duyum ortaya çıkarsa, bu da onun kendi duyumudur, iletenin değil. Psikoloji felsefesinde önemli bir düşünce de "bakış açısı" kavramıdır. Bakış açısı, bir şeyi, bir şey olarak görmedir; bu sayede o başka bir şey olarak da görülebilir. Bunu yapamayanlar, yani bakış açısını değiştiremeyenler anlam körüdür.

Matematik felsefesi, *Wittgenstein*'ın her iki döneminde de önemli bir yer tutar. O, matematiğin mantığın bir kolu olduğu biçimindeki birinci döneminde *Russell*'dan aldığı düşünceyi, başlıca olarak, matematikteki eşitliğin mantıktaki yinelemenin (totloji) yerini alamayacağı gerekçesiyle reddeder. *Wittgenstein*, kendi psikoloji felsefesini yine kendi matematik felsefesine benzetir. Onun matematik felsefesinden anladığı bir tarz dil felsefesidir. Matematiğin başlıca temel kavramları, sayı ve cümledir. O, aritmetiği geometri olarak ele almakla matematiğin birliğini kurduğunu savunur. Matematik, ispat etme tekniklerinin renkli bir karışımıdır; aynı zamanda bir tür dilbilgisi çalışmasıdır. "Matematik felsefesi, matematiksel ispatların kesin bir araştırmasından ibarettir." Demek ki matematik ispat yapar; felsefe bu ispatları araştırır. Filozof, bu sırada matematikçinin işine karışmayacak, ama matematikçi yalnızca kendi işleri içinde kaldığı sürece. Filozofun görevi, matematiğin azmanlaşıp bir işe yaramaz hale gelmesini önlemektir. Bunu *Wittgenstein*, bitkilerin azmanca büyümesini önleyerek, ürün vermelerini sağlayan güneşin işlevine benzetir.

Nasıl ki dil ile gerçeklik arasında bir uyum aranmazsa, aynı şekilde yine bir dil olan matematikle gerçeklik arasında da bir uyum yoktur. Yapılan işlerde matematiğin kullanılması, matematikle gerçeklik arasında bir uyum olduğunu göstermez. Başka bir deyişle matematik, gerçekliğe ilişkin bir şey söylemez. Matematik kavramlar, bir şeyi betimlemez. Dolayısıyla matematik cümlenin anlamı yoktur. Burada bir betimlenen ile bir betimleyen diye iki ayrı şey yoktur. Sayılar, biçimler, bir şeyin yerine kullanılmış değil, bizzat şeyin kendisini gösterir. Matematiğin tüm bağıntıları önceden belirlenmiştir. Buradan matematikçini bir icatçı değil, keşifçi olduğu sonucu çıkar. *Wittgenstein* başka bir yerde de matematikçi icatçıdır, keşifçi değil demiştir. Onun *Soykan*'a göre bu konuda kesin bir kararı yoktur Benzeri bir tereddüt, matematiğin oyun olup olmadığı konusunda da söz konusudur. Ama *Wittgenstein*, ma-

tematiğin kesinliği konusunda hiçbir kuşku duymaz. Dahası o, matematiğin kesinliğini Tanrı'nın bilgisine benzetir. Yani matematikte biz, Tanrı gibi biliriz. Aynı zamanda matematik, hiçbir temellendirmeye ihtiyaç duymaz. Çünkü matematik her zaman için ölçüdür, ölçülen bir şey değil.

Soykan'ın çalışmasından anladığımız kadarıyla, ikinci dönemde, felsefe ve metafizik karşısındaki tutum, esas itibariyle değişmiyor. Felsefe yaparken mitoloji yapıyor olma tehlikesine işaret edilmesi bunun bir örneği. *Wittgenstein*, "Herkesin bildiği şeyi basitçe söylemek yerine, mitolojilere başvurmak" tehlikesinin altı çiziyor. Çünkü bu düşünme biçimi bizi yanıltacaktır. Bu yanlış tutumla karşımızda belli sorunlar buluruz, oysa onların konuldukları yerde herhangi bir sorun yoktur. İşte felsefenin işlevi de bize orada hiç bir sorun olmadığını göstermektir. Demek ki sorunun nasıl görülmesi, nasıl ortaya konması gerektiği, onun gerçek bir sorun olup olmadığını anlamak bakımından çok önemlidir. Yanlış sorun, ele alınan kavramların yanlış düzenlenmesinden kaynaklanır. Kavramların bu yanlış düzenlenmesi uygun biçimde, yani dilbilgisine göre yeniden kurulmalıdır. Metafizik anlamında felsefe hiçbir şey yapmaz, ama yapar görünür. "Olanakta iken kendini olanda sanmak bir şaşkınlıktır." *Wittgenstein*, felsefe araştırmaları ile metafizik araştırmalar arasında kesin ayrımlar koyar. Metafizik soru, kavramsal bir sorunu, bize şeylerle (olgularla) ilgiliymiş gibi gösterir. Oysa, şeyler (olgular) alanı ile kavramlar alanı arasında ayrım yapmak gerekir. Felsefe "kavramlar alanında olduğu halde, kendisini olgular alanında sanma" yanlışına düşmemelidir. Böyle bir sanıdayken ortaya çıkan sorulara yanıt vermek, soruların doğru konulduğunu kabul etmeyi doğurur. Yapılması gereken şey ise, başka bir soru ile yanlış sorunun dayanağını saçmaya götürmektir; yani soruyu saçmaya düşürecek başka bir soru ile def etmektir. Felsefenin amacı, bu tür yanılgıları göstermektir. *Wittgenstein*, bu tür bir yanılgıya düşen filozofun durumunu ve kendi görevini, kendine sorduğu ve yanıtladığı, renkli, mecazlı şu sözleriyle dile getirir: "Felsefedeki ereğin nedir? –Sineğe, içinde bulunduğu şişeden çıkış yerini göstermek." İster günlük dilde olsun, ister felsefe, bilim ve matematik dilinde olsun, ortaya konan cümlelerin mantıksal, dilbilgisel çözümlemelerinin yapılarak onları açık kılmayı amaçlayan *Wittgenstein*'ın bu tutumu, "Çözümleyici Felsefe"nin ana özelliğini gösterir.

Ömer Naci Soykan'ın gerek burada tanıtmaya çalıştığımız kitabı, gerek andığımız diğer kitapları, özgün kaynaklara dayanan, bu alanlarda çalışacak felsefecilerin yararlanabileceği tarzda akademik çalışmalar olmanın yanı sıra, kolay anlaşılabilir dili ve üslubu dolayısıyla felsefeyle ilgilenen genel okurun hizmetinde olabilecek niteliktedir.

Yusuf Sarıkaya

ÖZETLER / ABSTRACK

YOZLAŞMAYA KARŞI KUÇURADİ SİMULAKRUMU

Erkan Tüzün

Özet: Nietzsche'ye göre, yozlaşma kendisiyle savaşılacak bir şey değildir, yaşamın büyümesi ve gelişmesi kadar zorunludur, hiçkimse onu ortadan kaldıracak konumda değildir. O halde, yozlaşma nasıl altedilebilir? Yozlaşma, güçlüler ve istisnalar için bir hastalık değil, bir şanstır. Güçlülere, şimdiye kadar geçerli olan değerleri altetmeleri için bir fırsat sunar. Yozlaşmanın mantığı olan nihilizmi, daha önce kimsenin sınamadığı ölçüde sınamış, bütünüyle kendi içinde yaşamış ve geride bırakmış biri olarak, Avrupa'nın ilk kusursuz nihilistidir Nietzsche. Onun deliliği nihilizmi aşmaya yardım eder. Ben, yozlaşmanın mantığı olan nihilizme direnmede, simülakrumun, deliliğin mantığı olduğunu düşünüyorum. Zerdüşt, kendi kusursuz nihilizmi sayesinde, Nietzsche'nin zaaflarına karşı bir simülakrum tavrı takınır. Üstinsan ve Dionysos, kendi çocuksu delilikleri sayesinde, Zerdüşt'ün zaaflarına karşı bir simülakrum tavrı takınırlar. Yalnızca simülakrumun bengidönüşü vardır. Simülakrum, deliliğin olanaklarını çoğaltır ve katlar. Şayet Kuçuradi etiği, deliliği "insanın hakları"nın içine kapatıyorsa, bir Kuçuradi simülakrumu onu değerden düşürebilir. Kuçuradi simülakrumu, kendi açık-uzamı sayesinde, hakiki-yargıç Kuçuradi'ye karşı "gerçekten daha gerçek" bir tavır takınır.

Anahtar Sözcükler: çürüme, yozlaşma, simülakr(um), simülasyon, gerçekten daha gerçek, delilik, edebiyat, nihilizm, Kuçuradi.

Abstrack: To Nietzsche's way of thinking degeneration itself is nothing to be fought, it's as necessary as any increase and advance of life, one is no position to abolish it. Then, how can degeneration be overcome? Degeneration is a chance for stronger and rarer individuals rather than illness. It keeps to the right an opportunity for strongs to overcome the values hitherto. Nietzsche himself as the first perfect nihilist of Europe who, however has even now lived through the whole of degeneration's logic, of nihilism, to the end, leaving it behind, otside himself. His madness be of help to overcome nihilism. In my view simulacrum is the logic of madness to resist degeneration's logic, nihilism. Zarathustra adopts a simulacrum attitude toward Nietzsche's weakness as a consequence of his perfect nihilism. Overman and Dionysos adopt a simulacrum attitude toward Zarathustra's weakness as a consequence of their madness and childishness, folly. Only simulacrum has eternal return. It increases and multiplies possibilities of madness. If the ethics of Kuçuradi closes madness, chaos and multiplicity into human rights, then we can use simulacrum of Kuçuradi as a substitute. Simulacrum of Kuçuradi adopts a "realer than real" attitute toward real-judge Kuçuradi as a consequence of its open-space.

key words: degeneration, decadence, simulacr(a)um, simulation, realer than real, madness, literature, nihilism, Kuçuradi.

MODERN YOZLAŞMA VE ROMANTİK KURTULUŞ: ROUSSEAU AND SCHILLER

Metin Bal

Özet: Bu makalede modern uygarlığın yozlaşmış durumu J.J.Rousseau ve F. Schiller'in düşünceleriyle ortaya konulmakta ve bu durumdan kurtuluş yolları araştırılmaktadır. Yozlaşma modern insan yaşamının birçok alanında teşhis edilerek betimlenmektedir. Rousseau ve Schiller'in yozlaşmaya karşı önerileri - bütünsel bir devrim ve insanlığın estetik eğitimi - incelenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Yozlaşma, uygarlık, tarih, romantisizm, sanat, eğitim.

Modern Degeneration and Romantic Salvation: Rousseau and Schiller

Abstract: In this article degenerated situation of modern civilization is presented by the ideas of J.J. Rousseau and F. Schiller, and the ways for salvation from this situation are searched. Degeneration is detected in many aspects of the modern human life and is described in detail. Suggestions offered by Rousseau and Schiller, complete revolution and aesthetic education of man respectively, against degeneration are investigated.

Key Words: Degeneration, civilization, history, romanticism, art, education.

EDMUND HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİ

Işıl Bayar Bravo

Özet: Husserl'e göre, başlangıcından beri filozoflar, felsefenin kesin bir bilim olması gerektiğini iddia etmiş olsa da, bu amaca hiçbir zaman ulaşamamış, bu ideali hiçbir zaman gerçekleştirememiştir. Ona göre, bu başarısızlık, felsefenin hiçbir zaman doğal nedensellikten koparılmış fenomenlere odaklanmamış olması olgusundan kaynaklanır. Felsefenin kesin bir bilim olmasının koşulu, yukarıda betimlenen niteliğe sahip fenomenleri araştıran bir fenomenoloji haline gelmesidir. "Fenomenoloji", felsefi bir yöntemin adıdır: bu, bir öz bilimidir ve kendisinden önce gelen tüm kuramları dışlar, temel verileri betimler. Bu veriler, doğrudan bilinç yaşantıları ile elde edilir. Yönteminden dolayı, fenomenoloji, olayları değil, yalnızca bilinç tarafından elde edilen özleri, yani fenomenleri soruşturur. Husserl'e göre felsefeyi kesin bir bilim olarak kurabilmenin tek yolu, fenomenleri onun inceleme nesnesi kılmaktır.

Anahtar Sözcükler: Fenomenoloji, Öz-bilimi, İndirgeme, Epokhe.

The phenomenology of edmund husserl

Abstrack: According to Husserl, though philosophers since the beginnings of philosophical thinking have claimed that philosophy should be an exact science, they have never been able to achieve this aim and realize this ideal. For Husserl

this failure has originated from the fact that philosophy has never focused on the phenomena disrelated with natural causality. The condition for philosophy to become an exact science is to become a phenomenology that inquires in phenomena which have the quality described above. "Phenomenology" is the name of a philosophical method: it is a science of essences and it disregards all the theories that precede it and describes the basic data. These data are acquired by immediate consciousness of experiences. Because of its method, phenomenology investigates not the events but only the essences, i.e. phenomena, acquired by consciousness. For Husserl the only way to constitute philosophy as an exact science is to make the phenomena its object of investigation).

Keywords: Phenomenology, Science of Essences/Essence Science, Reduction, Epoche/Epokhe.

TÜRKİYE'DE BELİRLEYİCİ AHLAK: ESNAF AHLAKI

Sinan Özbek

Özet: Bu makale Türkiye'de ahlaksal bir yozlaşma mı yaşanıyor sorusunu cevaplamaya yöneliyor. Bu soru mutlak ahlak ilkelerinin var olup olmadığı tartışmasını tekrar gündeme getirir. Mutlak değişmez ahlak ilkeleri yoktur. Ahlak ancak gerçek yaşama koşullarına bağlı olarak şekillenir. Türkiye'de sayısı ve etkinliği en yoğun olan sınıfsal katman esnaflardır ve toplumda belirleyici ahlak ilkeleri de bu tabaka tarafından konulmuştur. Ahlaksal yozlaşma diye anlatılan durum aslında esnaf ahlakıdır.

Anahtar Sözcükler: Yozlaşma, Türkiye, esnaf ahlakı

Characteristic Morality in Turkey: The Morality Of The Tradesman

Abstract: This paper tries to answer the question of moral degeneration in Turkey and to put forward that the dominant moral category in Turkey is the morality of the tradesman. There is no absolute ethical principles and ethic only possible in relation with real social conditions. The biggest stratum in Turkey is tradesman class and the most characteristic moral principles produced by this class. From this perspective, it is a fact that the moral degeneraiton in Turkey is directly related with domination of morality of the tradesman.

Keywords: Degeneration, Turkey, morality of the tradesman.

HAKLAR HABERCİLİĞİNİN OLANAĞI VE DOĞASI

Çiler Dursun

Özet: Bu yazı, insan haklarının geliştirilmesine yönelik bir haberciliğin olabilirliği üzerine bir düşünme denemesidir. Kurulu güç ilişkilerini yeniden üreten anlam

alanları olarak haberlerin, insan haklarını destekleyen ve evrenselleştiren metinlere dönüştürülmesi son derece zor görünmektedir. Çünkü haberin sunduğunu iddia ettiği gerçek, insanlar arası ilişkilere dair kurulan imgesel tasarımlar arasındaki mücadeleler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla haklar haberciliğinin önündeki en büyük engel, haberin gerçeğin yansıtımı olduğunu/olması gerektiğini söyleyen profesyonellik kodundan kaynaklanmaktadır. Haberin insan haklarıyla bağlantısı, dolaylı ve örtük bağlantı ile dolaysız ve açık bağlantı olmak üzere iki düzeylidir. Haberler insanları adlandırdığı, sınıflandırdığı, belirli konumlara hapsettiğinden dolayı, varoluşsal müdahalelerde bulunan metinlerdir ve bu yanıyla insan haklarıyla dolaylı/örtük bir bağlantıya sahiptir. Öte yandan devlet ve birey arasındaki ilişki boyunca gelişen evrensel insan haklarına konu olan olaylarla ilgili temsil stratejileriyle de insan haklarıyla doğrudan/ açık bir bağlantıya sahiptir. İddiamız odur ki, insanın varoluşuna yönelik bir müdahale olduğu göz önüne alındığı ölçüde insan hakları haberciliği olanaklı değildir; ancak insan haklarının günümüzde evrensellik kazanmış ahlaki çerçevesi göz önüne alındığında, insan hakları haberciliği olanaklıdır. İlk görüşteki karamsarlık, ikinci görüşün iyimserliğiyle birlikte düşünülmelidir.

Anahtar sözcükler: Haber, insan hakları, temsil, ideoloji, haklar haberciliği.

The possibility and the nature of rights journalism

Abstract: This essay is an attempt on thinking over news reporting based on the improvement of human rights. As field of meanings which reproduces the established power relations, news is extremley hard to be transformed to a text that supports and universalizes human rights. Because the "truth" that news claimed to present is arising from the struggle between imaginary representations about human relations. Therefore main obstacle in front of the "rights journalism" derives from the professional codes telling us that news is/has to be a reflection of truth. The connection between news and human rights is two levels: one is mediated and implied connection and the other is immediated and uncovered connection. News is a kind of text that has existential interventions since it names people, categorizes and fixes them into the certain positions in society. It has mediated and implied connection because of its this character. On the other hand, having the representation strategies about the human right events that are developed through the relation between modern state and individual, news has some immediated and uncovered connection to human rights.We claim that when it is considered that news intervens human existence, the human rights journalism is impossible. However when it is considered the moral frame of human rights universalized at present time, human rights journalism is possible. The pessimism of the first opinion might be approached together with the optimism of second one in this essay.

Keywords: News, human rights, representation, ideology, rights journalism.

Yazarlar Hakkında Bilgi

Metin Bal: 1975 yılında Elbistan'da doğdu. 1997'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek Lisans'ını ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı. Halen Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını sürdürmekte ve Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Hamdi Bravo: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi.

Ayhan Çitil: 1968 yılında Sivas'ta doğdu. Boğaziçi Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Endüstri Mühendisliği Bölümü'nü ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi İktisat Bölümü'nü bitirdi. Aynı üniversitede Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora çalışmalarını tamamladı. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

Betül Çotuksöken: 1950'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Profesör unvanı ile çalışmakta.

Atilla Erdemli: 1946'da Mersin'de doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü 1973 te bitirdi. Halen aynı üniversitede felsefe doçenti olarak çalışmaktadır.

Erol Kuyurtar: Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Yrd. Doç. Dr. Olarak görev yapmakta.

Jorg Nowak: Berlin Freiel Universitat'da felsefe doktorasını yapıyor. Aynı zamanda "Das Argument" dergisi yayın kurulu üyesi.

Ömer Naci Soykan: 1945 yılında Rize'de doğdu. İstanbul ve Hamburg Üniversiteleri'nde felsefe, sosyoloji, klasik diller ve edebiyatı okudu. Soykan halen Mimar Sinan Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmaktadır.

Sinan Özbek: 1961'de Erzurum'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede doktorasını tamamladı. Halen Kocaeli Üniveristesi'nde profesör olarak çalışmaktadır.

Harun Tepe: 1956 yılında Balıkesir'de doğdu. 1978 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1985'te felsefe yüksek lisans, 1990'da felsefe doktora derecesi aldı. Halen profesör olarak Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

Metin Toprak: 1966 yılında Sarız'da (Kayseri) doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni 1991 yılında bitirdi. Yüksek lisans ve doktorasını 1993-98

yılları arasında Bochum Ruhr Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Çiler Dursun: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde Doçent olarak akademik çalışmalarını sürdürmektedir.

Önceki sayıların içeriği

32: hak ve hukuk / evrim düşüncesi

Feysel Taşçıer:• Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine • ***Güven Özdoyran***: Hukukun zemini olarak ahlak: kant'ın *rechtslehre-tugendlehre* ayrımı üzerine • ***Müslüm Turan:*** Modern düşüncede insan doğası kavrayışı • ***Ata Devrim:*** Meta-felsefe üzerine ontolojik düşünceler • ***Stefan Helmreich:*** Artificial life ine.: silikon vadisinden santa fe'ye darwin ve meta fetişizmi • ***Dorothy Nelkin:*** Milenyumda yaratılış evrime karşı • ***Robert M. Young:*** Darwinciliğin anlamı: öncesi ve sonrası • ***Erol Kuyurtar:*** Ötanazinin ahlâksallığı • ***Nazım Gökel:*** Kant'ın saf ahlak sisteminde bir sarsıntı: kant-herbert mektuplaşmasının yakın analizi • ***Yavuz Adugit:*** Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük • ***Peter Thomas:*** Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısın da pasif devrim

30-31: entelektüeller ve toplumsal muhalefet

Steve Fuller: Entelektüeller: yirmi birinci yüzyılda tehlike altında bir tür mü • ***Feysel Taşçıer:*** Kendi çölünde tanık olarak entelektüel • ***Erkan Tüzün:*** Foucault'da ve derrida'da entelektüelin deliliği • ***Ali Bulunmaz:*** Cesur yürek: entelektüel • ***Thomas Barfuss*** • Günümüzde uyumsuzculuk ne anlam taşıyor? • ***Ata Devrim*** • Adorno'nun muhalefet praxisi • ***Kudret Bülbül:*** Antonio gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefenin yaşamı • ***Metin Gönen:*** Düş kırgınları, edebiyat ve politik muhalefet • ***Tilman Reitz***: Geleneksel ve modern felsefe 20. yüzyılda kuramsal radikalizmin yapı birliği üzerine • ***Bora Erdağı:*** Güncellik ve güncele tanıklık: ikiyazar iki kitap • ***Metin Bal:*** İktidarın felsefesinden yeni bir etik tavıra: michel foucault • ***İmran Karabağ:*** Aydın sorumluluğu ve aydın dili • ***Deniz Kanıt:*** Saf aklın kritiği'nde 'kendinde-şey' kavramının izini sürme girişimi • ***Emil Visnovsky:*** Orta-avrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek: restorasyon mu, geçiş mi, yeniden yapılanma mı • ***Yavuz Adugit:*** Postmodern pratik aklın eleştirisi • ***Örsan K. Öymen:*** Varoluşçuluğun varoluşu • ***Yücel Dursun*** • Bilme bakımından kantçı öznenin sınırları • ***Tony Burns:*** Antik yunan felsefesinde ve genç marx'ın yazılarında materyalizm • ***Taşkıner Ketenci:*** Frankfurt okulu'nun "diyalektiği" • ***Emmanuel Renault ve Jean-Philippe Deranty:*** Honneth'in tanınma etiğini siyasileştirme • ***Eyüp Erdoğan:*** Karl marx'ın toplum kuramı ile thomas kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumu • ***Stefan Gandler***: Kimlik diyalektiği • ***Naci İspir***: Liberal demokrasinin maksimizasyonu ekseninde macpherson'un utilitarizm eleştirisi • ***Berfin Kart:*** Kant ve nietzsche'de eleştirel düşünce açısından insan sorunu • ***Sema Ülper***: Etkinlikler

29: ayrımcılık

Uluğ Nutku: Bilincin tarihsel sıralanmışlığı ve ayrımcılık • ***Sinan Özbek:*** Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabiiir mi • *Alex Demirovic:* Us ve dışlanmanın mantığı • ***Frieder Otto Wolf:*** Ayrımcılık • *Harun Tepe:* Etik bir sorun olarak ayrımcılık• ***Afşar Timuçin:*** Ayrımcılık• *Thomas Geisen:* Kimlik ve tanınma söylemi• *Nilgün Toker Kılınç:* Dışlanan benlik tasavurrundaki özcülük• *Jörg Nowak:* Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist politika• *Sibel Özbudun:* Bir ayrımcılık aracı ve tarzı olarak yoksulluk• ***Katrin Kraus:*** Toplumsal cinsiyet, eğitim ve çalışma-ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda düşünceler• ***Zerrin Kurtoğlu:*** Dünyada özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı • ***Ulla Peters:*** Şiddet ve ayrımcılık • *Sevgi İyi:* Eril dünya, dişil dünya ve insan dünyası• ***Erkan Tüzün:*** Nietzsche'de ve heidegger'de ayrımcılığın onaylanması • ***Abdullah Kaygı:*** Filozoflar hep zıt şeyler mi söyler • *Fırat Mollaer:* Postmodernite, çokkültürcülük ve yeni ırkçılık • ***Ata Devrim:*** Türcülüğün felsefi ve psikanalitik dayanakları • *Erol Kuyurtar:* Ahlaksal bir yükümlülük olarak mutlak yoksulluğu azaltmak

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
Yöntem ve Diyalektik
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
01 Ekim 2007


KİTAP
ISBN 975-286-263-0
9 789752 862630