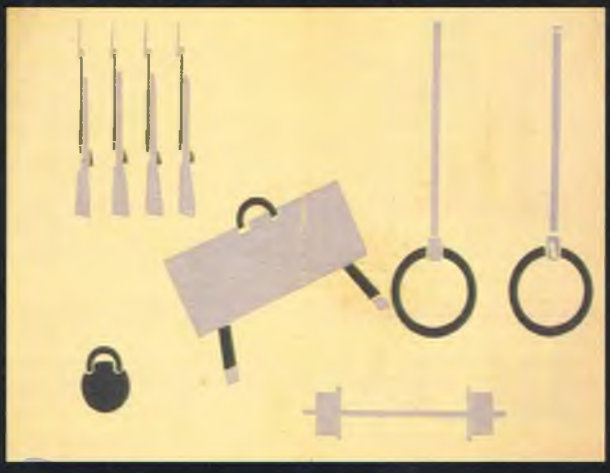
felsefelogos



şiddet

betül çotuksöken • şiddetin antropolojik temeli
sinan özbek • matemsiz ölümler: namus cinayetlerinin felsefi bir çözümleme denemesi
harun tepe • şiddetsiz bir dünya olanaklı mıdır: şiddetin antropolojik ve etik temelleri
thomas geisen • iktidar ve şiddet: zorunlu bir ayrım mı
ayşegül komsuoğlu • siyasal şiddet üzerine
sevinç türkmen • şiddetin meşruluğu
ersin vedat elgür • kurucu ve koruyucu bir unsur olarak şiddet
savaş ergül • hukuksal siyasetin meşru ve gayri-meşru şiddet anlayışının bir eleştirisi

37
Yıl: 13
2009/1

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 13 • Sayı 37 • Mayıs
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (532) 5063541
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
e-mail: ss.ozbek@ttmail.com
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, Aras Ergüneş, Yavuz Adugit, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Doç. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. W. Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Doç. Dr. Mehmet Okyayuz
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Editoryal Sekreter & Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@gmail.com
Kapak Resmi: Galina & Olga Tschitschagowa: Turnhalle, 1920er Jahre
Baskı: İdil Matbaacılık
Davutpaşa Emintaş Kazım Dinçol Caddesi, No: 19-20 Zeytinburnu/İstanbul
Tel:0212 674 66 78

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporalarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazalar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu
Betül Çotuksöken • Şiddetin antropolojik temeli 7
Sinan Özbek • Matemsiz ölümler: namus cinayetlerinin felsefi bir çözümleme denemesi 13
Dimitar Denkov • Aşk ve şiddet: hannah arendt ve martin heidegger (1925-1975) arasındaki yazışma üzerine notlar 21
Harun Tepe • Şiddetsiz bir dünya olanaklı mıdır: şiddetin antropolojik ve etik temelleri 29
Thomas Geisen • İktidar ve şiddet: zorunlu bir ayrım mı 41
Ayşegül Komsuoğlu • Siyasal şiddet üzerine 47
Engin Delice • Şiddetin epistemolojisi ya da bilincin gerçeklik restorasyonu 61
Hamdi-Işıl Bravo • Karşılıklı-şiddetin postmodern gerekçesi: kimlik farklılıkları 77
Ersin Vedat Elgür • Kurucu ve koruyucu bir unsur olarak şiddet 85
Feysel Taşçıer • Maskelenen bir fenomen: şiddet ve yüzyılımız 93
Sevinç Türkmen • Şiddetin meşruluğu 103
Savaş Ergül • Hukuksal siyasetin meşru ve gayri-meşru şiddet anlayışının bir eleştirisi 109
Ertan Kardeş • Walter benjamin'de politika, hukuk ve şiddet ilişkisi 119
Derda Küçükalp • Negatif özgürlük, pozitif özgürlük ve ötesi 127
Hanifi Macit • Politik ideolojilerde siyasal şiddetin teorik temelleri 145
Tezcan Durna • Nietzsche'de özne bilinci 157
Zehragül Aşkın • Heidegger'in aşkınsal tam algı yorumu 175
Nihat Ülner • Dirimin görüngübilimi: thomas mann'ın *buddenbrook ailesi* örneğinde bir inceleme 195
Kemal Bakır • Şiddetin tarihsel ve epistemolojik temeli: karşıtlık ve çatışma olarak diyalektik 210
Kitap / eleştiri 227
Özetler 241

Sunu

Kuşkusuz şiddet, kazandığı çeşitlilikle birlikte çağımızın en önemli sorunlarından. Şiddetin gösterdiği bu çeşitlilik farklı disiplinlerin de devreye girmesini, bu konuda fikir üretmesini getiriyor. Felsefenin şiddet konusunda oluşmuş bütün tarihsel teorik birikimi de göz önünde tutarak, yeniden düşünmesi gerekiyor. Kocaeli Üniversitesi'nde yaptığımız "Şiddet" konulu kongreye çok sayıda iyi düşünülmüş, titizlikle hazırlanmış bildiri sunuldu. Özellikle genç kuşak felsefecilerin, bu tür kongrelere ciddiyetle ve emek vererek hazırlanmaları dikkat çekiyor, taktir kazanıyor. Bu kongre nedeniyle hazırlanan makalelerden bir kısmını okurlarımıza sunuyoruz. Dosya dışı konuların işlendiği makaleler de ***felsefelogos*** 'un bu sayısını zenginleştiriyor...

Elinizdeki ***felsefelogos***, FESATODER olanaklarıyla çıkan ikinci sayımız. Bu yeni yapılanmanın güçlüklerini yavaş da olsa aşmaya başlıyoruz. Sorunların halledilmesi yayın periyotlarının da artık aksamamasını getirecek. Gelişmeler daha başarılı, daha yaygın dağıtılan bir organ olarak sürdüreceğimize işaret ediyor. ***felsefelogos***'un başarısının devamı birlikte sürdüreceğimiz özverili çabalara dayanıyor. Her bir abone bizim için büyük kıymet taşıyor. Aksatmadan ödenen her aidat daha sağlam adımlarla ilerlememizi getiriyor. Dernek yayını olarak çıkmak daha çok bir misyoner ruhu gerektiriyor. Her okurumuzun her yazarımızın bu misyoner ruhla dergiye sahip çıkması, bulunduğumuz her yerde dergimizi dağıtmaya, yeni aboneler bulmaya çaba harcamamız gerekiyor. Bununla bütün zorlukları yeneceğimize ilişkin inancımız ve güvenimiz hiç eksilmiyor...

S.Ö.

Şiddetin antropolojik temeli

Prof. Dr. Betül Çotuksöken

> İnsan her şeyiyle varlıkbilimdir. Bilimsel eseri, duygusal yaşamı, gereksinimlerinin tatmini, çalışması, toplumsal yaşamı ve ölümü –bu uğraklardan her birine belirli bir işlev yükleyen bir kesinlikle– varlığı anlamayı ya da hakikati dile getirir. Uygarlığımız tümüyle bu anlamadan kaynaklanır– bu anlama, varlığın unutulması şeklinde olsa bile. Hakikat, insan olduğu için var değildir. Genel olarak varlık kendi açıklığından ayrılamaz olduğu için, hakikat var olduğu için, ya da, varlık kavranılır olduğu içindir ki insanlık vardır.[1]

Felsefi söylemi oluşturma sürecinde sorunların, soruların bağlayıcılığı düşüneni zaman zaman felsefeye temel bir disiplin arayışına götürebilir. Bu, felsefe tarihinde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Bu bağlamda sergilenen eleştirel görüşler, felsefi söylemin kendini yenilemesinde ya da yeniden biçimlendirmesinde belirleyici olur. Günümüzde insan dolayımmda ortaya çıkan soruların çokluğu dikkate alındığında "felsefenin temel bir disiplini ne olabilir?" sorusunu bir kez daha sorabiliriz. Felsefe varolanlararası ilişkilere yönelik olduğuna göre ve bu ilişkiler de hep insan ve insan dünyası dolayımında gerçekleştiğine göre,

---

[1] Emmanuel Levinas, "Sonsuza Tanıklık," içinde *Seçme Yazılar*, der. Erdem Gökyaran Zeynep Direk (İstanbul: Metis Yayınları, 2003).

felsefenin temel disiplini olarak "antropontoloji"den (insan-varhk bilgisi) söz edebiliriz. Burada ilk kez kullanılan bu terim, insan temelli bir ontolojiyi ya da varlık bilgisini öne çıkarmaktadır. Böyle bir öne çıkarışta belki de ilk ağızda eleştirilecek olan, her şeyi insan merkezli bir bakış açısı altında ortaya koyma istemi olacaktır. Bu eleştiriye verilecek olan yanıt, insanın bir dil varlığı olmasından, dili aracılığıyla anlam ileten bir varlık olmasından dolayı, bu bağlamdaki insan merkezliliğin kaçınılmaz olduğu doğrultusundadır.

Dünyayı düşünmesi ve dili aracılığıyla kendisinin kılan insanın nasıl bir varlık olduğuna ilişkin sorular insan-varlık bilgisi (antropontoloji), insanı farklı biçimlerde anlamlandırmaktadır. Farklı bilgi türlerinin gelişmesiyle de bağlantılı olarak insanın varlık yapısına ilişkin bilgimiz her geçen gün artmaktadır. İnsan, kendini ve kendisinin kıldığı dünyayı sürekli olarak açıklama ve anlama yolunda adım atmaktadır. Filozof, insan-dünya-bilgi ilişkisini antropontoloji, insan-varlık bilgisi çerçevesinde hep yeniden kurmaktadır. İnsan-varlık bilgisinin konusu olan insan, mantıksal olarak nasıl tanımlanabilir? İnsan nasıl bir varlıktır? Bu soru felsefe tarihinin belki de en eski sorusudur. "İnsanla ilgili görüşler salt felsefi sınırlamalar içinde mi ele alınmalıdır; yoksa başka nesneleştirme biçimlerinin elde ettiği sonuçlarla insana bakmak mı daha doğru olabilir?" sorusunu burada sorabiliriz. Nitekim antropolojik görüşlerle hesaplaşan filozoflar[2] ya da insanı daha sereserpe görüşler çerçevesinde salt betimleyici açıdan ele alanlarla[3] sürekli olarak karşılaşmaktayız. Kimi zaman farklı nesneleştirme biçimlerinin birbirine karıştırılması, özellikle de felsefenin nesneleştirme biçiminin, başka nesneleştirme ve bilme biçimleriyle karıştırılması sonucu; ilkin felsefenin, ardından da antropontolojinin nesneleştirme biçiminin gözardı edildiği dikkate alınmalıdır. Öyleyse bir kez daha açık seçik bir biçimde ortaya koyalım: Felsefe varolanlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir düşünme ve bilme biçimidir. Antropontoloji de insanı tüm varlıksal bağlantıları içinde ele almaya çalışan, bir temel bilme yoludur. Öte yandan antropontoloji, dünyanın anlamını insan aracılığıyla kazanıyor olmasından dolayı da felsefenin yine temel disiplinidir.[4]

Yapılan bu saptamaların ışığında sormak gerekiyor: "İnsan-varlık bilgisinin nesneleştirdiği nedir ve varolan nesneleştirme yolları nelerdir?" Bu bilgi bağlamının nesneleştirdiği, davranışlarında ya da eylemlerinde, kavramlarında (: düşüncelerinde, değerlerinde, niyetlerinde, amaçlarında) ve dilinde kendini ele veren insandır/insanlardır. Daha farklı bir belirlemeyle, dünyayla ve bilgiyle olan ilişkisinde insandır. Burada söz konusu olan insanın belli bir doğasının olduğundan söz edebilir miyiz; yoksa bu insan gelenekselleşmiş, tarihsellik kazandırılmış ya da ister istemez artık tarihsel olmuş bir çerçeve içinde kendisine bir 'doğa' mı seçmiştir? Yaşanmış ve yaşanmakta olan ilişkiler ağı mı sonunda insanı bu noktalara getirmiştir? İnsanın sınırları belli bir doğası olsaydı eylemleri

[2] T. Mengüşoğlu'nun tüm yapıtı söz konusu hesaplaşmanın bir sonucudur.
[3] N. Uygur'un bölük-pörçük felsefe kavrayışının yöneldiği insan varlığının da bu bağlamda ele alınacağı açıktır.
[4] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji," içinden *Felsefe: Özne - Söylem* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002), 17-24.

de, ilişkileri de tek düze olmaz mıydı?[5] Somut bir biçimde ortada olan bu çeşitlilik, gücünü öyleyse nereden alıyor? Bu sorunun yanıtı kısa ve açık: İnsanın belirsizliğinden, temelini bu belirsizlikte bulan bilgi dışı istemesinden, ya da bilgi dışı özgürlüğünden[6]. İnsanın etki-tepki döngüselliğine kendini neredeyse hiçbir zaman bırakmayışından doğan bu çeşitliliğin ardında hep bir öz arayışı çabasına girişilmektedir. Çoğu zaman insanlar, doğal olmayan, tam tersine toplumsal-tarihsel-kültürel olan bu özleri arayıp buluyorlar da; örneğin tarih çalışmaları adına, kültürel çalışmalar adına, hatta birçok insanın yaşamını etkileyecek biçimde siyaset adına öz arayışları sürdürülebiliyor. Varolana yüklenen değerlerle, duyulur-algılanır kılınan imlemlerle, dilin/söylemin gücüyle, yanında ve karşısında olunacak noktalar yaratmakta insanların bir hayli başarılı olduğundan söz edebiliriz (!). Gelinen bu noktada benimsenen özün benimseyenden istediği davranışı belirlemek artık pek zor değildir; örneğin, şiddetin oluşması için gereken tüm nedenler bu noktada hazırdır ve bu bağlamdaki her şey ussallaştırılmıştır, hatta haklılaştırılmıştır (!).

Varlığım sorun görmeye[7] ve sorun çözmeye borçlu olan insan, şiddeti çoğun bir sorun çözme yolu olarak değerlendirmektedir; bu durum, şiddetin olağanlaştırılmasından, normalleştirilmesinden başka bir şey değildir. Dünyanın –eğer hâlâ varsa– doğal döngüsü içinde kendine bir yer edinemeyen insan, kendisine karşıtların toplamı olarak yeni bir doğa seçmiştir[8]. İstemesiyle kendini hep yeniden oluşturan insan, varlıksal belirsizliğinde, tutarsızlığında her zaman şiddete eğilimli olmuştur[9]. Ancak şiddet belirsizliği aşmanın yolu olarak belirli bir noktaya kendini sabitler; çünkü gerekçesini hazırlamak, oluşturmak, yaratmak, kendini gerekçelendirmek zorundadır; kendine bir dayanak noktası bulmak zorundadır[10]. Konular; "insan-dünya ilişkisinde şiddet", "insan-bilgi ilişkisinde şiddet", "insan-insan", "insan-devlet" ilişkisinde şiddet olarak ayrıntılandırılabilir. Şiddetin en kuşatıcı görünümü olarak savaş örneği burada verilebilir.

---

[5] Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988). Mengüşoğlu'nun kitabındaki bu bağlamdaki karşılaştırmalı betimlemeleri son derece aydınlatıcıdır. Ayrıca felsefe tarihinin sayfaları bu türden karşılaştırmalarla doludur.

[6] Buna yeni bir terim olarak "doğal isteme" ya da "doğal özgürlük" diyebiliriz. Ancak tam da burada kimi hoyratlıkların düz anlamında, belki de teknik bilgiyle bağlantılı olarak daha da keskinleştirildiği dikkatimizi çekebilir. Bu belirlemeye ek olarak söz konusu özgürlüğün, düzmece ya da sahte bir özgürlük olduğunu ileri sürebiliriz bir yandan da. Böyle bir durumda eksik olan, her şeyden önce dünyaya, insan dünyasına, insanlararası ilişkilere ilişkin bilgisizlik ve özenli düşünüşün olmayışıdır. Özenli düşünme, yaratıcı ve eleştirel düşünmeye temel oluşturan yeni bir düşünme tarzı olarak ele alınabilir. Bkz. Matthew Lipman, *Thinking in Education* (New York: Cambridge University Press, 2006). Özenli düşünmeye dayalı ahlakın bilgisinin (etik) eksikliği, "doğal özgürlü" için bir taban oluşturabilir.

[7] İoanna Kuçuradi, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurum Yayınları, 1988). "Dünya sorunları"nın ne olduğu konusunda bir belirleme, bir tanımlama yoluna da gidilebilir. İoanna Kuçuradi'nin tanımı burada anımsanabilir. Bu tanımda ontolojik ve epistemolojik yana dikkat çekilmektedir. Ancak sorun görmede epistemolojik boyut, asıl önemli olanı imlemektedir.

[8] Takiyettin Mengüşoğlu'nun "disharmonik" varlık anlayışı burada örnek olarak verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*.

[9] Elbette burada çok sayıda psikolojik yorum yapılabilir. En çok da güven ortamı yaratmak için insanlar şiddeti bir çözüm yolu olarak kullanılmaktadırlar; son zamanlarda terörden korunmanın ya da terörle başa çıkmanın yolunu "şiddet"te görmek gibi.

[10] Örneğin, Thomas Hobbes'un görüşlerini bu doğrultuda değerlendirebiliriz.

İnsan dünyasında belli bir öz arayışına kendini kaptıran insan, o özü korumak ve geliştirmek adına her türlü yolu dener. Özcü varlık kavrayışının bir adım ötesinde yer alan ayırımcılık ve onun gerektirdiği ayırımcı davranışlar, şiddetin öteki adı gibidir. Ayırımcı davranmanın, eylemde bulunmanın çoğun farkına var(a)mayan insan, yukarıda kısaca amştırılan gerekçelendirme eylemini haklılaştırma sürecinde "iyi"yi amaçladığı sanısına bile kapılabilir (!). Hatta şiddet uyguladığı kişinin haklarını koruduğundan bile söz edebilir. Aile içi şiddet olaylarında bu, sık sık karşılaşılan bir durumdur.[11]

Bir kez daha soralım: Şiddet neredeydir? Şiddetin kendi başına bir varoluşu yoktur, şiddetin bir varolan olarak tekbaşınalığı yoktur. Şiddet, başlangıç noktası olarak, düşünmede ve dildedir; tarihseldir, kültüreldir. Zaman zaman dışdünya ögeleri düşünmede ve dilde olan şiddetin görünürlüğünü, duyusal-algısal oluşunu sağlayan aracı ortamlar haline getirilirler. Tarihsel, kültürel içerikli şiddet, psişik ve organik olanı, biyolojik olanı harekete geçirebilmektedir. Şiddet, tarihsel ve kültürel olan nedenler, inorganik, organik ve psişik olanlarla görünürlük kazanmaktadır.

Başta psikologlar olmak üzere, günümüzde birçok meslek mensubu şiddetle başa çıkma konusunda çalışmalar yapıyor. Bu çalışmaların, daha doğrusu her şeyin psikolojikleştirildiği böyle bir sözde bilgi ortamında bu türden çabaların pek de işe yaramayacağım düşünüyorum. Burada yapılacak olan, ancak felsefi-etik eğitime dayalı usavurma yollarını göstermekle olacaktır. Bu bağlamda, felsefi-etik eğitimi "koruyucu hekimlik" gibi düşünebiliriz. Düşünme doğrultularında yapılacak olan köklü değişimlerle şiddetin sorun çözme yöntemi olmadığı, tam tersine sorunları çoğalttığı ortaya konulabilir. Bu bağlamda yapılacak en anlamlı iş, özcü yaklaşımı içinde barındıran düşünme biçimleriyle ve bu türden düşünme biçimine bağlı olarak oluşan önyargılarla savaşmaktır. Yapılması gereken çok küçük yaşlarda özellikle özcü varlık anlayışına, kavram gerçekçiliğine dayalı olarak yaratılmış ve içselleştirilmiş olan bu önyargıları ortadan kaldırmaktır. Böyle bir eğitimin erken yaşlarda başlaması da bir zorunluluktur. Okul ortamında bu saptama ciddiye alınır da felsefi-etik eğitim erken yaşlarda başlatılabilirse, felsefe dünyayı değiştirmenin de bir yolu olabilecektir artık.

Günümüzdeki iletişim kanalları istenirse bu çalışmalar için kullanılabilir. Bir örnek olmak üzere, bu bağlamda yapılan bir çalışmadan söz etmek istiyorum size: İlköğretim okullarının 6. sınıflarına konulan "Düşünme Eğitimi" adlı seçmeli dersin iyi yapıldığı takdirde şiddeti önleyici bir rol oynayacağı kanısındayım[12]. Ayrıca yetişim döneminde "özcü" bakış açılarıyla beslenen eğitim anlayışını, insan haklarına dayalı olarak hazırlanmış kitaplarla etkisiz hale getirmek de mümkündür. Ancak en etkili çözüm, hiç kuşkusuz, dünyanın farklı bölgeleri arasındaki eşitsizlikleri ortadan kaldıracak önlemleri almakla olacaktır. Bu

[11] Geleneksel ailede çoğun böyle bir durumla karşılaşılmaktadır. Yetişkinler, sözde "koruyuculuk" adına, hatta "hak koruma" adına yetişkin olmayanlara şiddet uygulayabilmektedirler.

[12] Bu çerçevede Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Özel Marmara İlköğretim Okulu'nda ve İsmet Kuralkan İlköğretim Okulu'nda Düşünme Eğitimi dersi uygulaması yapmışlardır ve ilk konu olarak "Önyargılardan Kurtulma" konusunu seçmişlerdir. Uygulamayı yapanlar, Prof. Dr. Betül Çotuksöken, Prof. Dr. Sevgi İyi, Öğr. Gör. Ahu Tunçel, Felsefe Öğretmeni Berna Kayra. Bu seçim, aynı zamanda Popper'in de üzerinde önemle durduğu, "bağımlılıktan bilgiyle kurtulma" yaklaşımını anımsatmaktadır.

da karar vericilerin, yasa koyucuların ve uygulayıcıların, yetişim dönemlerinde felsefi-etik eğitimden geçmelerini gerektirmektedir.

Kaynaklar

Çotuksöken, Betül. "Hümanist Metafizik ve Antropolojik Ontoloji." içinde *Felsefe: Özne - Söylem*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002.
Kuçuradi, İoanna. *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurum Yayınları, 1988.
Levinas, Emmanuel. "Sonsuza Tanıklık." içinde *Seçme Yazılar*, derleyen Erdem Gökyaran, Zeynep Direk. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.
Lipman, Matthew. *Thinking in Education*. New York: Cambridge University Press, 2006.
Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.

Matemsiz ölümler: namus cinayetlerinin felsefi bir çözümleme denemesi

Sinan Özbek

Son yıllarda namus cinayetleri başlığı altında ifade edilen öldürme eylemleri üzerinde yoğunlukla durulan bir konu haline geldi. Bu cinayetlerin gündemin önemli başlıklarından bir olmasının birçok birleşeni var. Bir anlamda toplumun üzerindeki ataerkil ilişkilerden kaynaklanan örtünün açılmaya başladığı söylenebilir. Sorunun bu şekilde işleniyor olmasında kuşkusuz kadın hareketinin kazandığı ivmenin, basın organlarının duyarlılığının payı var. Ben burada namus kavramına dayanarak insan öldürmenin nasıl bir düşüncenin sonucu olduğunu kavramaya çaba göstereceğim.

ATAERKİL TOPLUMLARA ÖZGÜ BİR PRATİK

Levi-Strauss ilksel topluluklar üzerine yaptığı çalışmalarda kadının yerini de konu ediniyor. Amerikan yerlilerine ilişkin incelemelerinde kadın değişiminin toplum için nasıl bir önem taşıdığını gösteriyor: "Kadın değişimi ve besin değişimi toplumsal öbeklerin karşılıklı olarak kaynaşmalarını sağlama ya da kaynaşmayı belirgin kılma yollarıdır".[1] İlksellerin bu tutumu, giderek kadın değişiminin sıkı

[1] Claude Levi-Strauss, *Yaban Düşünce*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 129.

kurallarla belirlenmesini getiriyor. Kuşkusuz bu kuralların ihlal edilmesi karşısında devreye girecek sert yaptırımlar söz konusu. İşte Shahrzad Mojab, bu yaptırımların en serti üzerinde yoğunlaşıyor. Mojab, namus cinayetlerinin ataerkil toplumlara özgü çok eski bir pratik olduğunu ve zinanın cezasının ölüm olarak bu toplumlarda belirlendiğine işaret ediyor. Mojab'ın yaptığı benim de onayladığım, yerinde bir hatırlatmadır. Ancak ataerkil toplumla birlikte gelen hangi dönüşümün bu pratiği yarattığı sorusunun cevaplanması, sorunun daha anlaşılır hale gelmesi açısından önem taşıyor. Bu soruya cevap vermek için Engels'in çok bilinen eseri, *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'ne dönüyorum. Engels, hayvancılık, madenlerin işlenmesi, dokumacılık ve sonunda tarımın başlamasıyla yaşanan değişime dikkat çekiyor. Bu değişimle eskiden elde edilmeleri kolay olan kadınlar artık bir değişim değeri kazanıyor ve satın alınır bir hale geliyor. Özellikle sürülerin aile mülkü haline gelmesiyle birlikte de benzer bir olgu ortaya çıkıyor. Ailenin sürüler kadar hızla çoğalmaması, sürülerin kontrolü için insan gereksiniminin doğmasını getiriyor. Bu iş için savaş tutsakları kullanılmaya başlanıyor. Servetlerin ailenin özel mülkiyetine geçerek orada artması analık hukuku üzerinde kurulu topluma büyük darbe vuruyor. Servetlerin artışı erkeğe aile içinde kadından daha önemli bir yer kazandırıyor. Aynı zamanda geleneksel miras düzeninin çocukların yararına şekillendirilmesi zorunlu oluyor. Kadın tarafından hesaplanan analık soy zinciri ve analık miras hukuku kaldırılıyor bunun yerine erkek tarafından hesaplanan babalık soy zinciri ve babalık miras hukuku geçiriliyor. Engels bu gelişmeyi şöyle yorumluyor: "Analık hukukunun yıkılışı, *kadın cinsinin büyük tarihsel yenilgisi* oldu. Evde bile yönetimi elde tutan erkek oldu; kadın aşağılandı, köleleşti ve erkeğin keyfi çocuk doğurma aleti haline geldi".[2] Erkeğin bu tekelci egemenliğinin kurulmasının ilk etkisi, ortaya çıkmaya başlayan ataerkil ailenin aracı biçimi içinde kendini gösteriyor. Bu aile biçimini belirleyen şey, çokeşllilik değil, ister özgür olsun ister olmasın çok sayıda insanın aile başkanının otoritesi altında bir aile kurarak örgütlenmesidir. Bu ailenin reisi çokeşlidir ve kölelerin de tek eşi ve çocukları vardır. Bu örgütlenmenin temel amacı ise belli bir alan üzerinde sürülerin korunmasıdır. Burada asıl önemli olan kölelerin ailenin bir parçası haline gelmesidir ve bu baba otoritesi altında birleştiren ailenin en yetkin örneği Roma ailesidir. Engels'in burada dile getirdiği düşünce, Foucault'un felsefesinde de önemli bir etkiyle karşımıza çıkıyor.[3] Engels Roma ailesini şöyle anlatıyor: Başlangıçta "famulus 'evcil köle' anlamına gelir ve familia, bir tek adama ait bulunan kölelerin tamamı demektir. ... Deyim, Romalılar tarafından, içinde başkanın kadın, çocuklar ve belirli sayıda köleyi babalık otoritesi altında tuttuğu ve hepsi üzerinde yaşatmak ya da öldürmek hakkına sahip bulunduğu yeni bir toplumsal örgütü belirlemek için türetildi".[4]

---

[2] Friderich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Ankara: Sol Yayınları, 1978), 77.

[3] Foucault da Cinselliğin Tarihi adlı kitabının birinci cildinde klasik kuramcılardaki iktidarın, Romalı aile geleneğindeki öldürme hakkının yumuşatılmış biçimi olduğunu söylüyor. Bu kuramcılarda doğrudan değil dolaylı olarak ölüme gönderme vardır. 18. yüzyıldan sonra ise iktidarın bedene yaklaşması ancak yaşatma amacını taşır. Locke'un "paternal iktidar" adını verdiği şey bu dönüşümün karşılığı olabilir. Baba eğer çocuğuna bakıyorsa onun üzerinde bir iktidara sahiptir aksi taktirde iktidar çocuğu büyütene aittir ve burada baba öldürme hakkına kesinlikle sahip değildir.

[4] Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 78.

İşte bu aile biçimi tekeşliliğe geçişin başlangıcı oluyor. Burada kadının bağımlı olması gerekir. Bu, çocukların babalığını kuşkuya yer bırakmayacak şekilde sağlama bağlamak içindir ve artık kadın, erkeğin insafına bırakılmıştır. "Adam kadını öldürürse, hakkını kullanmaktan başka bir şey yapmış olmaz".[5] Babaları kesinlikle bilinen çocuklar yetiştirmek amacıyla söz konusu bu aile erkek egemenliği üzerine kurulmuştur. Babanın kesinlikle bilinmesini gerektiren de çocukların dolaysız mirasçılar olmasıdır. Bu ailede evlilik bağını kural olarak erkek sonlandırabilir. Sadakâtsizlik hakkı hiç değilse töre tarafından sadece erkeğe verilmiştir. Ancak evli kadın eski cinsel pratiğini anımsar ve bunu yeniden yaşamak isterse, önceki dönemlerde olduğundan daha şiddetli bir şekilde cezalandırılır. Hatırlanacağı gibi Rousseau da Ekonomi Politik adlı çalışmasında özel mülkiyetin ortaya çıkışıyla birlikte erkeğin kadını denetlemeye başladığını söylüyor. Bu denetlemeyi sağlayan, erkeğin mirasını aktaracağı çocuğun kendisinden olup olmadığından emin olmak istemesidir. Hobbes ise evlilik yasalarının olmadığı doğa durumunda hakimiyetin anaya ait olduğunu söylüyor. Çünkü bu durumda ana tarafından belirtilmedikçe babanın kim olduğu bilinemez, yani miras aktarımının olmadığı bir durumda kadının sadakâtsizliğinden söz açılamaz.[6]

Engels'ten aktardığım bu görüşlerle ilişkili olarak düşünüldüğünde, Nüket Sirman'in "namus" kavramını ataerkil topluluklarla ilişki içinde ele alması anlamlıdır. Sirman, akrabalığa bağlı toplumlarda gerçek veya hayali akrabalık bağlarına sahip kişiler, büyük aileler, kabile, klan gibi adları verilen farklı büyüklükte ve biçimde topluluklar oluşturduklarını vurguluyor. "Bu tür topluluklarda grubun üremesi tamamıyla üyelerin cinsel davranışlarına bağlıdır ve bu yüzden de bireysel cinsellik, tüm topluluğun denetimi ve kontrolü altına alınır. Namusun hem bir kişinin diğerleri karşısındaki kimliğinin hem de kişinin kendi içinde sahip olduğu değeri belirleyen bir unsur olarak ortaya çıkışı bu tür toplumlar içinde olmuştur. Bir başka deyişle namus kişinin içselleştirilmiş sosyal konumunu belirler"[7] Sorunun bu şekilde ortaya konmasıyla namus kavramının bireyin cinsel davranışıyla bağlantılı bir kavram olmasına rağmen, bireyin bütün benliğine işlediği söylenebilir.

Aşiret ilişkilerinde kadın, kaba bir ifadeyle de olsa bir meta düzeyine indirilmiştir. Ancak burada kadının meta haline gelmesi onun köle emeği olarak kullanılmasından çok, kadının cinselliği ve doğurganlığı üzerinden gidilerek değerlenen bir meta oluşudur. Soruna böyle bakınca cinselliğini törenin çizdiği sınırların dışında yaşamış olmak ya da cinselliğin törenin çizdiği sınırların dışında pratiğe uğraması, bu metanın değersizleşmesi anlamına gelir. Cinselliğin töre sınırlarında tutulması zorunludur ve bu, bir meta olarak kadının asıl değerini belirleyen şeydir. Ancak bu meta kız kardeşler ve kızlar olduğundan onların bir meta olarak değerinin tinsel bir örtüyle sarmalanması gerekir. Namus adına işlenen cinayetler değerini kaybeden bir metanın ortadan kaldırılması gibi bir kabalıkla anlaşılamaz. Burada ahlak üzerinden dolanarak meta olarak kadın cinselliğinin sürgit bir kontrolü söz konusudur.

---

[5] A.g.e., 79.

[6] Thommas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 147-50.

[7] Nükhet Sirman, "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus Türkiye Örneği," içinde *Namus Adına Şiddet* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 48.

Sirman'ın da işaret ettiği bir tespite geri dönmek istiyorum. Namus kavramının modern sistemin işleyişinde önemli bir yer tutar. Namus kavramı ulus-devlet içindeki iktidar mekanizmasının önemli bir parçasıdır ve bu rejimler altında egemen olanın şiddetini namus suçları ve hak ihlalleri olarak dışa vurulmaktadır. Sirman'a göre siyasal düzenin modern bir kurum olan aile üzerinde kurulan ulus-devletlerde namus, hâlâ cinsiyet bazlı bir iktidar ilişki çeşidi olarak varlığını korumaya devam etmektedir. Soruna böyle bakmak namusu basit bir kültürel ilişkiden çok kamusal düzenlemeyle de bağlantılı olan bir siyasal bir ilişki şekli olarak ele almaktır. Yine bu yaklaşım namusun geleneksel bir kavram olarak sınırlamayarak, namus belirleniminin kalkınma, eğitim yoluyla ortadan kalkacağının savunulmasını da imkânsız hale getirir.

Sirman'ın belirttiği gibi modern toplumun işleyişinde namus düşüncesi önemli bir yer tutar. Dolayısıyla namus anlayışının, yalnızca ataerkil toplumlarla ilişki içinde ele alınarak ve bu toplumlarla sınırlanarak noksansız bir çözümlemesi yapılamaz. Namus kavramının modern topluma geçişini, tıpkı ırkçı ideolojiyi çözümlediğimiz gibi ele alabiliriz. Marx, *Ekonomik Politiğin Eleştirisi İçin Önçalışma* (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomi) adlı kitabında yeni üretim ilişkilerinin tarih sahnesine çıkışını açıklamaktadır. Bu yeni üretim ilişkileri, hiçten ya da kendini dayatan bir fikirden peyda olmamaktadır. Yeni üretim ilişkileri ve güçleri, üretimin şimdiki gelişim aşamasının ve devralınan geleneksel mülkiyet ilişkilerinin içinden ve bunların karşıtlığından sökün ediyor. Marx bununla mükemmellik düzeyine ulaşmış burjuva sisteminin, her türlü başka ilişkiye, kendi burjuva ekonomik sistemi içinde ihtiyacı olduğunu saptıyor. Bu çözümleme sadece burjuva ekonomik sistemi için değil bütün diğer sistemler için de geçerlidir. Marx bu düşüncesini *organisehe System der Fall* ifadesiyle kavramlaştırıyor. Bu düşünceye göre organik sistemler bir bütünlük olarak kendi koşullarını ve bir bütünlük olarak kendilerini geliştirebilmek için toplumdaki her türlü unsuru kendi denetimlerine almak zorundadır. Daha net bir ifadeyle; organik sistemler kendilerinin noksanlığını duyduğu organları, toplumun içinden çekip çıkarırlar. Tarih sahnesine yeni çıkan organik sistem, eski ekonomik sistemin birtakım ekonomik ilişkilerini devralırken, bunları değişikliğe de uğratır.[8] İşte bu nokta, Marx'ın düşüncelerini ideolojik kavramların çözümlemesine taşıyacağımız tutamaktır. Burjuva sistemi, kadının burjuva toplumundaki yerini ve kadın emeğinin nasıl kullanılacağını belirleyip dayatırken, burjuva öncesi toplumların düşünce kalıplarını kendi sistemi içine taşıyor. Hiç kuşkusuz namus düşüncesi, burjuva toplumunda da kadının erkek tarafından denetlenmesinin çok etkili bir yoludur. Aynı düşünce kadının aile içindeki yerini sımsıkı belirleyerek burjuva ailesinin bekasını sağlar.

Şimdi burada dikkat edilmesi gereken nokta ataerkil toplumlarda namusun kaybedildiği, lekelendiği düşünüldüğünde modern burjuva toplumlarına özgü olmayan birtakım pratiklere başvurulduğudur. Bu pratikler içinde öldürme eylemi hiç de istisna değildir. Aksine kirlendiği düşünülen namusu temizlemenin asıl yolu olarak kavranır. Burjuva ya da modern toplumlar içinde namus dü-

[8] Bu düşüncenin ırkçılık çözümlemesine uygulanmış bir hali için Irkçılık adlı kitap çalışmama bakılabilir.

şüncesiyle cinayet işlenmesinin, burjuva toplumunun kendi kavramsallığı içinde yeri yoktur. Aksine burjuva toplumunda hayatta tutma ve ölüme gönderme kararının devletin dahi elinden alındığı bir düzeye denk düşer. Burjuva toplumu kadını denetlemek için onun yaşamı hakkında karar vermeyi kendi sistemi içinde taşımaz. Aksine bu pratiği açıkça reddeder. Modern burjuva toplumu ırkçı ideolojiyle doldurduğu iktidar boşluğunu, kadın üzerinde bir tasarrufla bile yapmaz. Burada sadece yukarıda Marx'a dayanarak ileri sürdüğüm mekanizmalar işler. Kadını toplum içinde belirli bir alanda tutmanın ideolojik malzemesi önemli oranda eski toplumsal formasyonlardan devşirilir. Burada ortaya çıkan durumu da cinsiyetçilik başlığı altında ele almak gerekir.[9] Modern burjuva toplumları içinde yaşanan namus cinayetleri ataerkil ideolojinin bir devamı ve onla bağlantılı olarak görmek yerinde bir düşüncedir.

NAMUS CİNAYETLERİ KÜLTÜREL ÖZELLİK Mİ

Nahla Abdo, namus cinayetleri hakkında yazarken hemen başta iki tespit yapıyor: İlk olarak namus cinayetleri aşırı bir örnek olmasına rağmen kadınların varlığına yönelik cinsel şiddetin bir türüdür. İkinci olarak namus cinayetleri evrensel bir fenomendir. Abdo, düşüncesini de namus cinayetlerinin özel mülkiyet kültürünün, ataerkiliğin ayrılmaz bir parçası olduğuyla anlatıyor. Abdo, namus cinayetlerinin Araplara ya da İslam'a özgü bir uygulama olarak ele alınmasını karşı çıkıyor. Tarihsel olarak kadına yönelik şiddetin birçok kültürde bulunduğunu hatırlatıyor. Abdo, Batıdaki cadı avını 'bekâret kemeri' uygulamasını, Brezilya'daki ihtiras suçlarını anıyor. Yine Abdo, namus cinayetlerinin cahillere has bir pratik olarak da değerlendirilemeyeceğini söylüyor. Abdo'ya göre bu cinayetler, devlet politikaları ve ulusal karakterler tarafından meşru kılınan, eril kararlar ve ataerkil normlar ve adalet tarafından şekillendirilen bir fenomen olarak, gerçekte yalnızca cinsel bir fenomendir. Abdo'nun bu düşüncesi namus cinayetlerini, kadına yönelik şiddet tanımlaması içine bir kez daha sokar. Yukarıda anlatıldığı gibi, kadına yönelen şiddetin kökleri de tarihin çok eski çağlarına gider ve ataerkillik ve özel mülkiyetle ilişkilidir. Soruna böyle bakınca namus cinayetlerinin bir halka, -Abdo'nun örneğinde Araplara, ya da İslam'a- özgü bir uygulama olarak görülmesi doğru olmaz. Abdo'nun bu yaklaşımı, konunun uzmanı birçok yazarın onayladığı düşüncedir. Soruna böyle bakılmadığı sürece ırkçı görüşlerin gelişebileceği bir alan kalır. Namus cinayetlerini bir etnik grubun kültürel özelliği olarak değerlendirmek ve anlatmak olgunun sadece anlaşılmadığını göstermez aynı zamanda ırkçı bir yaklaşıma da yol açar.

Mojab da bu sorunlu noktaya dikkat çekiyor: Mojab'ın namus cinayetlerini bir etnik grubun kültürel özelliği olarak görülmesinin ırkçı bir yaklaşım olduğunu söylüyor. Kuşkusuz bu ırkçı yaklaşım, suça karşı sürdürülen mücadeleyi yavaşlatan bir etki yapar. Namus cinayetlerini bir etnik grubun kötü geleneği olarak nitelemek, bu nitelemeyi yapan etnik kimliktekilerin kendi eril şiddetlerini maskelemenin bir aracı olur. Ayrıca bu yaklaşım ırkçılığın yayılmasını sağla-

[9] Bu noktada Foucault'nun ırkçılık ve cinsiyetçiliği neredeyse aynı ideolojiler olarak değerlendirdiği hatırlanmalıdır. Benim mesafeli durduğum bu düşünceden gidilirse, namus cinayetlerinin burjuva toplumundaki yeri hakkında karmaşık bir durum ortaya çıkar.

yan bir ortam yaratır. Bütün bunlar doğru tespitlerdir. Ancak Abdo'nun altını çizmeden geçemediği bir noktanın üzerinde atlanmamalıdır. Abdo, namus cinayetlerinin töre kanunlarına ve diğer yazılı olmayan kuralara büyük bir bağlılık duyan toplumlarda daha yaygın olduğunu tespit etmenin yeni bir şey olmadığını söylüyor. Töre kanunlarının aşiretin ataerkil yapısını düzenlemek üzere üretildiği ve bunların da kadının üzerinde bir denetim kurduğu açıktır.

Bu noktada bizim ülkemizde görünen şekliyle namus cinayetlerinin kadına yönelen şiddetin bir biçimi olarak görmenin çok noksansız görüşler üretmemize engel olacağı korkusunu taşıyorum. Birçok kadın yazarın aksine Batıda sıklıkla karşılaşılan kadına yönelik şiddet örneklerinden önemli farkı olduğunu düşünme eğilimindeyim. Örneğin Batıda çok yaygın olduğu aktarılan ihtiras cinayetleriyle namus cinayetlerini aynı yerde görmek, bana pek yerinde tutum gibi görünmüyor. Bu ihtiras cinayetlerinin karşılığı bizdeki ihtiras cinayetleridir. Bununla birlikte namus cinayeti pratiğini bir etnik gruba özgü görme sıradan yaklaşımını da bir kenara bırakmayı sağlayacak yeterli veriye sahibiz. Türkiye'de namus cinayetleri yalnızca Kürtler arsında olmuyor, örneğin Kürtlerin yaşamadığı Karadeniz de işlenen namus cinayetleriyle kayda geçiyor. *Türkiye'de görülen şekliyle namus anlayışının ataerkil aşiret ilişkileriyle İslam dininin bütünleşerek kaynaşmasıyla oluşmuş bir yapı olduğunu düşünüyorum.* Her ne kadar Kuran'da açık olarak recm cezası olmasa da recm Muhammed'den beri yaygın olarak uygulana gelmiştir. İslam'ın kadına verdiği rol ve ona tanıdığı alanla, ataerkil aşiret ilişkilerinin kadını köleleştiren pratiklerinin birleşmesiyle oluşmuş son derece özgün bir namus kavrayışı ortaya çıkmıştır. Bu namus tanımlanması temel olarak kadın cinselliğinin kabul gören sınırlarda tutulmasıyla belirginleşir. Yine bu namus kavrayışı ataerkil ilişkilerin yaşandığı coğrafyanın sınırlarını aşan bir niteliktedir ve modern toplumlara da taşınabilecek sağlamlıktadır.

SONUÇ YERİNE

Mojab, post-yapısalcılık ve kültürel göreceliğin namus cinayetleri konusunda sustuğunu belirtiyor. Kültürel görecilik evrensel kültür değerlerinin olmadığına dayanarak, her kültürün kendi değerlerine ve doğrularına sahip olduğunu söylüyor. Post-yapısalcı yaklaşım da benzer bir anlayışı savunuyor. Kuşkusuz soruna böyle bakınca başka kültürlerin pratikleri hakkında konuşmama bir erdemli tavır, duruş gibi görünüyor. Sanki başkasının değerlerini takdir eden bir tutum. Bu, olumlu görünümle sunulmuş bir tavırsızlık durumuna işaret ediyor. Bunun gibi bir de olumsuz belirlenimlere sahip tavırsızlık durumuyla karşı karşıyayız. Bu da kültürel ırkçıların zaten aşağıladıkları kültürlerin "barbarlığı"nın bir kez daha vurgulanmasına yarıyor. Üzerinde dikkatle durulması gereken nokta, namus cinayetlerini bir başka kültürün özgünlüğü olarak görmenin, giderek bu kültürün özerkliği karşısında mesafeli bir konum almayı getirdiğidir. Bir anlamda bu yaklaşım bir kültürle kendi kültürü arasında mesafe koymayı ve o kültürden farklılığını ilan etmeyi getiriyor. Şimdi yazıya başlarken namus cinayetlerinin artık daha görünür haline geldiğini, toplumun üzerindeki ataerkil örtünün açılmaya başladığını söylemiştim. Bunda medyanın oynadığı rolün de küçümsenemeyeceğini eklemiştim. Ancak bu cinayetlerin sürekli gündemde tutulması bir

başka boyutu da düşünmemizi getiriyor. Namus cinayetlerini bir başka kültüre ait ilkel, gaddar bir uygulama olarak gösterme bir "biz" ve "onlar" ayrımın ortaya çıkmasını sağlıyor. Kimi TV kanalları namus cinayeti haberlerine fon müziği olarak güneydoğu, Kürt ezgilerini kullanmaya başladı bile. Namus cinayeti haberlerinde kullanılan Kürtçe fon müziği, bu cinayetlerin Kürt kültürünün bir parçası olduğunun dolaylı ama etkili anlatımıdır.

Dikkatimizi sorunun bu boyutuna çevirdiğimizde Abdo'nun İsrail devletinin namus cinayetlerini suç olarak görmediği ve Arap kültürünün işareti olan bir fenomen olarak algılanması için çaba harcadığı tespiti önem kazanıyor. Namus cinayetini belirli bir kültürünün özeliği olarak algılama, hem o kültürün barbarlıkla mahkûm edilmesini sağlıyor hem de bu cinayetlerin işlenmediği kültürlerin ne denli uygar olduğunu anlatmak için kullanılıyor. Algının bu şekilde sürüp gitmesi, bir tarafın siyasi çıkarlarına uygun geldiği için cinayetler karşısında kültürlere saygılı olma iddiasıyla tavırsız kalınıyor. Dahası bu cinayetlere karşı yeterli önleyici tedbir alınmıyor ve ceza indirimleri uygulanıyor. Türkiye'deki namus cinayetlerine verilen cezalara yakın zamana kadar önemli indirimler uygulanıyordu. Bu bağlamda Mojab'un, namus cinayetlerinin bireysel bir suç olmayıp tıpkı soykırım gibi toplumsal bir suç olduğunu söylemesi anlamlıdır. Bu cinayetler ailenin ve toplumun dâhil olduğu suçlardır. Aslında bu suçlar önceden tahmin edilebilir oldukları için önlenebilir de. Yukarda dile getirdiğim nedenlerin yanı sıra kurumların içine yerleşmiş olan "namus cinayetlerini anlayışla karşılama" suçunun önlenmesini zorlaştırıyor.

Soruna böyle bakınca namus cinayetleri karşısındaki eylemsizlikleriyle; başka kültürlere saygılı olma iddiasındaki felsefi görüşlerle (ki buna çok kültürcülcr hemen eklenmeli), başka kültürlere en azından mesafeli durduklarını söyleyen kültürel ırkçılar birleşiyor. Bu somut durumsa bizi, bir kez daha evrenselci felsefi gelenek içinde düşünmeye yöneltiyor.

Kaynaklar

Abdo, Nahla. "Namus Cinayetleri, Ataerkillik ve Devlet: İsrail'de Kadın." içinde *Namus Adına Şiddet.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
Engels, Friderich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* Ankara: Sol Yayınları, 1978.
Hobbes, Thommas. *Leviathan.* Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
Levi-Strauss, Claude. *Yaban Düşünce.* Çeviren Tahsin Yücel. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984.
Rousseau, J. J. *Ekonomi Politik.* Çeviren İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
Sirman, Nükhet. "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge Sonrası Koşullarda Namus Türkiye Örneği." içinde *Namus Adına Şiddet.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Aşk ve şiddet: hannah arendt ve martin heidegger (1925-1975) arasındaki yazışma üzerine notlar

Dimitar Denkov

Hannah Arendt *Şiddet Üzerine* adlı popüler eserinin ilk kısmında, "Beklenmeyenin verimliliği devlet adamının öngörüsünü çok aşmaktadır" diyen Proudhon'u takip ederek, basit davranıştan farklı olarak eylemin fonksiyonu otomatik ve beklenen gelişmeye müdahale etmektir" demektedir. Beklenmeyen olaylara "gelişigüzel" denilemez – bu ayrıntı kuramı saf hale getirmeye izin verir, fakat gerçeklikten daha fazla uzaklaşmak pahasına.

Bu anlamda siyasal düşünce alanında en etkili kadınlardan biri olan Hannah Arendt ile 20. yüzyıl felsefesinde en etkili adamlardan biri olan Martin Heidegger arasında elli yıl süren ilişkiyi açığa çıkaran mektuplar için beklenmeyen –ama tesadüf de olmayan- denilebilir. Bu ilişkideki aşk ilkesi, akademik çevrede uzun zamandır bir dedikodu ya da söylenti olarak biliniyordu, alenen farklı söylemleri olan filozofların ortak tavrının kökenini diyalektik ve amprik olarak ortaya çıkarmaktadır. Hannah Arendt'in sonraki itirafları –ve özellikle onun M. Heidegger'in 80. yaşgününde yaptığı konuşma- onları aynı felsefi kampa koyan argümanların temelini yeterince ortaya koymaktadır – siyasi pozisyonları ne olursa olsun, ki bu 1933'ten sonra Almanya'daki olayların- en önemlisi Arendt'in yahudi kökenli olmasının- sonucudur, bu onların geleneğin kültürel-konservatif savunucuları olduğunu göstermektedir. Heidegger ile çalışmış diğer Alman filozoflar gibi, Arendt şu her iki komplekse birden sahiptir: kendi kökeni ve öğretmeni olarak Heidegger. Onun Heideggerci yanı daha güçlü görünmektedir. Tabii ki, biz Marcuse'nin Adorno için söylediğini: eğer Yahudi olmasaydı

Nazi olurdu –Arendt için söyleyemeyiz. Aynı şekilde, H. Arendt'in totaliter güç ve ona uygun şiddet ile ilgili düşünceleri Heidegger'in varlığı unuttuktan sonraki felsefe bilim karışımı düşüncelerinden, siyasi uğraşlarının açıkça gösterdiği gibi, çok farklı değildir.

Sözü edilen yakınlık M. Ludz tarafından 90'lı yılların sonunda yayınlanan ve tutkulu bir başlangıcın, ani bir kesintinin ve yeniden canlanan ilişkinin belgesel kanıtı olan mektuplarla doğrulanmaktadır.

Bu yazıda gelişigüzel olmayan ama beklenilmeyen tarzındadır. Ama bu iki etkili düşünürün ilişkisini ortaya koymaktan çok, en uç anlamlarında birbiriyle ilişkilendirilen aşk ve şiddet kavramlarını bu ilişki aracılığıyla açıklamaktadır. Bu kavramlar daha soğukkanlı bir yaklaşımla ele alınmalıdır ve insan davranışıyla ilgili oldukları sürece, onların kavranışındaki heyecan ve acele çabucak onları deformasyona uğratır. Onlar hakkında spekülasyonda bulunmak ve onları saf olgular olarak kavramak için, onların saf etkililiği içinde aşırı olduklarını göz önünde bulundurmak gereklidir. Şiddetin ideal kavramşının bu aşırılığın üstesinden geleceğini ve aşkın ideal kavranışının onu zafere ulaştıracağını düşünmek bir yanılgı olur.

Aşk ve şiddet çok özel bir ilişki içindedir ve benim buradaki amacım bunu kısaca sunmaktır. Kısaca bir tez olarak ifade etmek gerekirse siyasal bir olgu olarak şiddet hakkında düşünmek ancak unutulan aşk arkaplanıyla mümkündür. Bu kavramları birbirlerinden ayrılmaz karşıtlığı içinde düşünmek anlamına gelmektedir –şiddet kavramı-nın duygusallığı ve aşın canavarlaştırılması, örneğin H. Arendt'in tarzıyla onların karmaşıklığını insan ilişkilerinin kuramsal gösterimi içinde düşünmektedir. Bunun nedeni belki de Arendt onları bu şekilde yaşadığı içindir.

H. Arendt bir öğrenci rahatsızlığıyla 20. yüzyılın sonlarında şiddet üzerine düşünmeye başladığında, bunu ilk –ve sonsuz- aşkını hatırlayan ve kendisinin şiddetle ilgili önceki düşüncelerini unutan bir kadının nostaljisi ile yaptığının altını çizmek gerekir. Bu durumda, Martin Heidegger kaçınılmaz bir cezbedici olmakta ve ona olan aşkı, Hannah Arendt'in siyasal şiddet, intikam, küçük görme, kötülüğün zalimliği vs. kavrayışının ılımlılığını açıklamakta ve bunların hepsinin bu ılımlı ve kısmi gerekçelendirmenin göstergesi olduğunu ortaya koymaktadır. Bugün bu özellikle faydalı bir yaklaşımdır- bu bizi aşırılık retoriğinden ve siyasi, ekonomik, eğitimsel, medya ve diğer araçlarla gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin propagandatif savunusu veya reddinden korumaktadır.

Bir başka açıdan ve daha dar anlamda, bu Arendt'in Heidegger'le karşılıklı ilişkisiyle ilgili olarak Arendt'in şiddet anlayışının analiz edilme yoludur ve bizim için aynı zamanda başka türlü oltomatik olarak devam edecek bir şeyi bölmek –yani Arendt'in geleneksel olarak liberal, kurtulmuş siyasi düşünür, özgürlük ve haklarla duygusal olarak ilgilenen biri olarak gösterimine müdahale etmek- anlamına gelmektedir. Onun Heidegger ile yazışmaları, bize onun duygularının ve aynı zamanda onun şiddet anlayışının kökenlerinin başka bir yerde bulunduğu iddiasında bulunmamızın gerekçesini vermektedir.

İlk olarak, genel olarak şiddet kavramı ve bu kavramın Arendt tarafından ele alınışı üzerinde duracağım. Genel olarak, bu kendini eylem ve düşünce farkının geçerlileştirilmesinde, ki bu Arendt'i bütün yaşamı boyunca uğraştır-

mıştır, göstermektedir. Daha belirgin olarak, bunu üçlü bir polemik bağlamında ele aldığı *Şiddet Üzerine* adlı eserinde incelemiştir. İlk olarak: eserini kaleme alma ana nedeniyle ilişki içinde –ki bu neden 60'lı yılların sonunda A.B.D.'de ve Avrupa'daki öğrenci hareketleri ve onların pratik-siyasal temelleridir; ikinci olarak: Sorel, Fanon ve bir dereceye kadar Pareto gibi şiddeti haklılaştırma çabasında olanları eleştirisiyle, tarihte şiddetin rolünün tarafsız (ve minimalist) kavrayışını savunusunda. Metadolojik olarak, kavram, doğa bilimlerini sosyal bilimlerden ayırt etme, birini diğerine indirgememe aydınlanma söylemi içine yerleştirilmiştir. Bu ilişkide polemik üçüncü boyutunu kazanır –bu 19. yüzyılın sonunda başlayıp, 20. yüzyılın sonunda insan davranışı hakkında bir fikir sahibi olmak için hayvanları deneylerde kullanmasıyla, bu şiddet için de söz konusudur, yeniden canlılık kazanan modern bir eğilime karşı çıkıştır: "insanların ülkeleri için kavga etmeye hazır olduklarını anlamak için, karıncalar, balıklar ve maymunlarla grup bölgeciliği içgüdülerini keşfetmemize gerek yoktur... Herhangi büyük bir şehrin gettolarında bir gün geçirmemiz bunun için yeterlidir" (s. 68). Aynı zamanda terör ve terörün nedenleri ile ilgili çalışmalar yapılmıştır çünkü bugünün saf siyasal-sosyal nedenleri geçmişin dini-tarihsel olgularına indirgenmiştir.

H. Arendt'te şiddet kavramının saflığını net bir biçimde ortaya koymanın fenomenolojik sınırları bulunmaktadır. Çünkü doğrudan ifade etmediğinde bile, pek çok şey onun sosyal eylemdeki ahlaki yön ile ilgisini, bu şiddeti gererekli bir insan eylem biçimi olarak kabul eme nedenlerinden biridir, ortaya koymaktadır. Bu Arendt'in "kamusal mutluluk" düşüncesine, yani ona göre öğrencilerin protesto hereketlerinde (onun 1970'lerde siyaset ve devrim hakkındaki düşünceleriyle karşılaştırın) yeniden keşfedilen birlikte eylemde bulunma zevkine dayanmaktadır. "İnsan kamusal hayata katıldığına, kendine başka türlü ona kapalı olan ve bir şekilde "mükemmel mutluluk"un bir kısmını ifade eden (s. 129) insan deneyiminin bir boyutunu açmaktadır –özellikle ahlaki dürtülerle eylemde bulunduğunda, bundan utanç duymamaktadır.

İlk olarak siyasal alandaki şiddet söylemi hem sol hem sağ kanat olarak gücün kendini en canlı biçimde açığa vurması veya yumuşatılmış şiddet olarak güç biçiminde M. Weber'in siyasal devlet tanımından sonra hem sol hem de sağ kanat teorisyenlerince kabul görmüştür (s. 43). Weber'e göre: "İnsanların insanlar üzerindeki egemenliği yasal şiddet araçlarına dayanmaktadır, yani insanların insanlar üzerindeki baskısı talep edilmekte, meşrulaştırılmaktadır." Şiddet, iktidarın araçsal olarak kavramşını tamamlamaktadır; Arendt bu yaklaşımını "iktidar"ı belli bir grubun çıkarlarına göre hareket etmeye yönelik insani bir kapasite olarak, "güc"ü ise doğal ve sosyal objeden gelen enerji kavramı olarak kuvvetin kişisel boyutu olarak tanımlayarak ortaya koymaktadır. Bu kavrayışta belirgin olmayan şey, süjesi tarafından iktidarın kabulüne yönelik otorite kavramıdır. Bu, şüphesiz, Max Weber'in karizmasını anlamamızı sağlar. Şiddet doğal ve normal olarak kabul edilmeyen hedeflerin yaygınlaştırılmasında etkililiğin yoğunlaştırılma araçlarının bir özelliğidir.

Tabii hala şiddetin meşruluğu konusunda bir şüphe geriye kalmaktadır – bu belki de onun daha genel kategorik bağlamından ve tam olarak, kötülükten, bilindiği üzere iyiliğin maddi varlığının olmayışından kaynaklanmaktadır. Bu şüphe bilimsel tartışmaya subjektiflik veya - kendini yaratma tutkusunun veya

iktidarın savunusunun bir açılımı olarak- kendiliğindenlik biçiminde yansımaktadır. Arendt'in eleştirmeni, yeni solcuların ve özellikle Sartre'n teorik ve pratik alanda Marx'ın nesnelliğini reddedişi ve şiddetin aşırı eylemlerinin bu yüksek değerlendirilişten geldiğini öne süren yorumlamaları da bu bağlamda anlaşılabilir: Arendt için şiddet siyasal gücün, fakat doğasının değil, geçici bir açılımıdır. Bu şiddetin "doğal" bir tepki olarak yararlanmaması gereğine ilişkin metodolojik inanç ile ilgilidir. Doğa bilimleri, diğerlerine karşı –şüphesiz insan deneyiminin, insanlardaki gibi gizlice doğaya yayılmasının etkisiyle- şiddet eylemlerini teşvik etmeden, bu şiddete ilişkin inancı onaylama eğilimindedirler. Bu hayvani doğaya indirgemelerde Arendt, hayvan rasyonalitesine ilişkin eski görüşlerin bilinçli olmayan eylemini tespit etmektedir- irrasyonelliğin bir dışavurumu olan rasyonelliğin büyümesinin şiddeti düşürdüğü illüzyonu olarak. Ona göre, ancak, şiddet ve ne hayvani ne de irrasyoneldir –bu kavramları nasıl anlarsak anlayalım. Bu bir öfke olgusu değildir; bu tamamen rasyoneldir, aynı zamanda; yani koşulların değiştirilebilir olduğuna ilişkin şüphe için iyi bir neden varsa ve fakat değiştirilmezse, yani adalet ve hakkaniyet idealimiz zarar görürse, şiddet rasyonel olur ve açık bir ikiyüzlülüğün –ki bu isyan teşvik eden bir başka nedendirsonucuysa haklılık kazanır. Bu tür makul şiddet haksızlığı dramatik olarak gösterir; 19. yüzyılda İrlanda milliyetçilerinin lideri –William O'Brien –bunu başlattı: "Şiddet sizin istencinizin uzlaşmaya yönelik tek yolu olarak görünmektedir." Bu duyarlılık boyutunda (ki bu irrasyonel değildir) hızlılığı ve kendiliğindenliğiyle tarihin gerekli bir hızlandırılığı olarak şiddet yerini almaktadır. Açıktır ki bu adaletle bağlantılıdır: "belirlenen koşullar altında şiddet adaleti yeniden sağlamanın tek yoludur"; fakat aynı zamanda utanmadan yaşayabileceğimiz varlığın varoluşsal boyutudur. Rasyonellikle ahlak arasında -rasyonel olarak davranmak aynı zamanda ahlaki olarak hareket etmektir- bir kesişim noktası vardır; şiddet sadece niyetlenene ilişkin olarak, onun yerine konulduğunda irrasyonel ve saf kötülüktür. O vicdana meydan okur, düşünceyi alt eder ve şiddete şiddetle yanıt verilmesinde ısrar eder.

Dolayısıyla Arendt'in Yahudi topluluklarını küçümsemesini anlamak kolaylaşmaktadır: Şiddetten kaçmak istedikleri için Nazilerle işbirliği yaptılar. (bkz. Eichmann in Jerusalem; Report on the Banality of Evil). Bundan bağımsız olarak kavramın sunumunda daimi olarak varlığın düşünsel boyutlarına bir özlem görülmektedir. Hepsinden önemlisi radikal öğrenci hareketlerinin eleştirilerinde belirginleşmektedir. Bu eleştiri o kadar da şiddetin reddine yönelik değildir. Fakat onun başladığı yer ile, yani üniversite ile uyumsuzluğuna yöneliktir. Arendt için üniversite net olarak belli bir dereceye kadar doğruluğun ve düşünmenin sosyal gerekliliğini sergileyen ve koruyan apolitik bir yerdir. Şiddet bunun yokluğudur. Bunun üniversitede ortaya çıkması deneyimin özel bir biçimde çarpıklaşmasıdır. Bu şekilde üniversite özellikle önemli bir kurum olmaktadır ve onun şiddet yoluyla değişimi tam mutluluğu anlamının olanaklılığını öneren deneyim kaybını getirecektir. Bu an pratiğin çıkarlarından birinin dışlandığı andır; yani, "vita comtemplativa"dır. Bu kesinlikle dogmatik bir varsayımdır. Fakat Arendt hayatının son yıllarında şiddet kavramı ile ilgisi sorulduğunda bunu sürekli olarak - özellikle de 1970'ten sonra Adalbert Right ile görüşmelerinde ortaya çıkan siyaset ve devrim hakkındaki düşüncelerinde- vurgulamaktadır. Bu sa-

dece doğal eski zaman tutuculuğuna atıfta bulunmamaktadır. Burada o, varlığın bir apolitik boyutuna atıfta bulunmaktadır- ki bu doğruluğu arama analojisinin yanında aşka yeterince yakındır. Aşk – çıkar ve araçsal niteliğinin olmamasının yanında - aynı zamanda apolitik alanla ilişkilendirilebilir ve bir o kadar da şiddet ile bağdaşmaz. Burada biz şüphesiz geleneksel aşk kavramını kastediyoruz. Hatta bunu erotik boyutları, başkasına gönüllü olarak verilen özgürlük karakterini korumaktadır. Hannah Arendt'in şiddet kavramını anlamasının arkasındaki temel göründüğü kadar gelişigüzel değildir. Onun Heidegger ile yazışmasının bazı temel anları bize şiddet kavramının – özellikle çalışmalarının son yıllarında – bir aşk körlüğünün neden olacağı kadar sarsılmaz bir güven duyduğu, birlikte yaşadığı ve düşüncesinde hocası olan adama dayandığını düşündürtmektedir. Bu adam aynı kişidir : Heidegger. Bu şiddet kavramı mektuplarında birkaç kez ortaya çıkmaktadır ve Heidegger tarafından öyle bir anlamda kullanılmıştır ki başka bazı zamanlarda Arendt'in haklı olarak onun politikadaki beceriksizliğini düşündürtmüştür. Dolayısıyla Arendt, onun Nasyonel Sosyalistler'le birlikteliğini affetmektedir ve açıktır ki Arendt kişisel ilişkilerini Heidegger'in bu birliktelikleri gerekçelendirici değerlendirmelerin hizmetine sunmaktadır. Fakat buradaki nokta her aşk gibi kör olan Arendt'in aşkı değildir. Burada önemli olan nokta, Arendt'in şiddet nosyonunu kavramsallaştırmada Heidegger'in etkisidir. Bu anlamda aşk sadece aracı bir konumdadır.

İlk olarak onun şiddet üzerine olan eseri Heidegger ile aralarındaki yazışmasının son dönemine rastladığını belirtmekte yarar vardır. Ursula Ludz bu son mektupları "Sonbahar" başlığı altında toplamıştır. Fakat bu mektuplar, bir taraftan diğerine mektup-yanıt-mektup diyalog rejimi içinde oldukları ve onların her ikisinin temel düşünce ve değerlendirmelerinin alışverişini göstermesi nedeniyle diyalogsal bir kendini değerlendirme başlığı altında da toplanabilir. Ya da biz 1950'lerdeki yazışmaları, ailesel ve kişisel (Elfrid Petri-Heidegger'in kıskançlığı) nedenlerden dolayı kesilmelerinden sonra yeniden canlandıran 1968-72 yılları arasındaki mektupları kastediyoruz. Bu yazışmaların ilk aşaması 1925-8 yıları arası döneme rast gelmektedir. Söz konusu bu dönem Heidegger'den onların ilişkisini açık hale getiren ve onun Naziler'e olan bağlılığını ortaya koyan mektup ile 1933'te aniden kesilmiştir. Bu dönemden sadece Arendt'in koruduğu mektuplar kalmıştır. Görülüyor ki Heidegger Arendt'in mektuplarını ortadan kaldırmıştır. Bu durum bir kez daha ailesel ve olanaklıdır ki siyasal nedenlerden kaynaklanmıştır. Heidegger'in ailesinde anaerkil sadakat özgül bir değer değildir ve Elfrid her şeyden çok, özellikle savaştan sonrada fark edileceği gibi, bu Yahudi kadınla olan ilişki ile ilgiliydi.

Ancak şimdi şiddete ve onun Arendt tarafından araçsal anlamda tanımlanmasına dönelim. Bu tanım, Arendt'in 1967-8 yılları arasında İngilizce versiyonunu yayınladığı ve okuduğu Heidegger eserlerinden etkilenmiştir. En çok da "Was heist Denken?" ("Düşünmek ne demektir?") ve "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" ("Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Amacı") adlı eserlerden. Bunlara "Seminare du Tore" ve Arendt'in Heidegger'in 80. yaşgünü nedeniyle yaptığı kutlama konuşması da – ki bu konuşma 1969 yılının 25 Eylül'ünde Bavyera Radyosu gece stüdyosu için kaydedilmiş ve ondan sonraki gün yayınlanmıştır- eklenebilir. Arendt bunu şu ithafla Heidegger'e göndermiş-

tir : Eylül'ün 26'sı için – 45 yıl sonra ve o zaman olduğu gibi ve sonsuza kadar". Pek çok mektup Heidegger'in etkisine tanıklık etmektedir. İlk olarak 1968 yılının 17 Mart'ında yazılan mektubu ele alalım. Arendt Heidegger'in "Düşünmek ne demektir" adlı eserinin çevirisine ilişkin olumlu görüşünü ifade etmesinden hemen sonra, bu eserin, hükümetin özsel karakteristiği olan şiddeti barındıran siyasal krizden onurlu bir biçimde kurtulması gereken Amerikan öğrencilerine etkisine ilişkin yüksek takdirlerini ifade etmiştir. 1969 Noel'indeki mektup için de aynı şey söylenebilir: Arendt varlığın ışığının açılmasıyla varoluşumuzu kurtaran düşüncenin kurtarıcı rolünden söz etmektedir. Burada söz konusu olan varoluş şiddet ve kendiliğindenlik içermeyen bir tür serinkanlı varoluştur. Ki bu Heidegger'e göre makinenin zulmüne ağırbaşlı bir anlam vermektedir.

Heidegger'in son çalışmalarının temel konularından birisi, insanın özgürlüğü için kurtarılması gereken geleneksel bir koşul olan düşüncenin ağırbaşlı bağımsızlığıdır. Bu düşünüş araç amacı gerekçelendirir şemasından da insan davranışının araçsallaştırılmasından da bir kurtulmayı içermektedir. Bu araçsallaştırma sadece iktidar istencinin amacı değil fakat aynı zamanda onun doğası olan teknik etkinliğin sonucudur. Arendt'e göre : "Heidegger'den önce kimse iktidar istencinin özünün nasıl düşünceye karşı olduğunu ve onu nasıl tahrip ettiğini görmemiştir". Aslında, bu gerçeklikten herhangi bir düşünsel kaçış değildir. Düşünme gerçektir, iradenin teknik kullanımı aracılığıyla yaşamın karmaşıklığına yönelen etkin bir girişimdir. Bu *via activa*'nın yönüdür. *Via activa*'nın nihai araçsal dışavurumu amaç yerine araçı koyan şiddettir. Tam tersine varlığın doğruluğundan başka bir amacı olmayan düşünce herhangi bir aracın yerine konulamaz. Onun kamusal imajı üniversitedir – ki üniversite gücü olmayan ve sonuç olarak doğasında şiddet olmayan bir karşılıklı ilişkiler mekânıdır. Bu ilişkinin kişisel boyutunun aşktan başka bir amacı yoktur. Şiddet probleminin bu mahrem yönü ile ilgilenmediği sürece Arendt nadiren aşk hakkında konuşur – belki teorisini duygusallaştırmaktan korktuğundan ya da kendi jenerasyonunun eğitim anlayışının yalnızca saf özel ilişkilere dayanarak teori yapmaya izin vermemesinden. Buna rağmen, eğer yatağının başucundaki çekmecede duran Heidegger'in bütün mektuplarının tanıklığına güvenilirse, şiddetin tanımının bu negatif arkaplanının yanı sıra yazışmalarında Arendt tarafından bastırılan fakat Heidegger tarafından tam da onların aşk ilişkisi içerisinde kabul edilen başka bir şiddet kavramı vardır.

Bu şiddet kavramı aşka dayanan bir şiddet kavramıdır. Diğer bir deyişle bu kavramın çıkarsaması insana özgü güçsel ve siyasal özelliklere dayanmamaktadır; doğal hiyerarşiler adına şiddet edimlerini haklılaştıran doğal iktidar özelliklerine dayanmaktadır. Arendt'in özgürleştirici tavırları, onun kadınların oy hakkını savunan öncelleri gibi, en fazla kamusal alanda meşrulaşmaktadır ve bu nedenle geleneksel olarak aşkın ait olduğu mahrem alanda şiddetin kötüye kullanımı için olanaklar yaratmaktadır. Fakat şiddetin zayıf görünüşü ve bu alandaki analizi metaforik anlamda kavramı eksik bırakmaktadır. Bu arada, bu Arendt'in anladığı biçimiyle iktidar tanımında fark edilebilir. İktidarın ortak algısının bir metaforu olarak ve bireysel bir kategori olarak "güçlü adam" gibi ifadelerde de kendini göstermektedir. Fakat tam da Arendt ve Heidegger'in ilk mektuplarında (hatta politik olarak naif bir biçimde) siyasal olmayan, doğal bir kaynağa sahip

sıradan şiddet kavramı ortaya çıkmaktadır. Ve bundan daha da ötesi, Heidegger, Arendt'in son eserlerinde doğruluğun sembolik bir yeri olarak gösterilen üniversiteyi örnek olarak vermektedir.

Hatta 10 Şubat 1925 tarihli ilk mektubunda Heidegger bilimsel düşünmede kadının arkaplandaki rolünü tespit etmektedir : üretim baskısı altında olan erkekler tarafından katlanılan verimli yalnızlıktır. Kadının varoluşu verimli düşünme için ortak koşulları garantilemelidir : bu koşullar "rahatlık, içtenlik, serinkanlılık, saygı ve minnettarlık"tır. Bu ifadelerde, ki onlar Adorno'ya Otantiklik Söylemi adlı eserinde varoluşçu felsefeyle dalga geçme hakkı vermektedir, Heidegger şiddet için bir özür bulma hazırlığı içindedir. Bu aşkı bilim ve onun yalnızlığı adına feda etmek anlamına gelmektedir: "ihtiyaç duyulan yalnızlık burada dostlarımıza ve sevgililerimize karşı bir zalimlik ve şiddete dönüşmektedir...bununla baş etmek bir filozof olarak varolmaktır." (10 Ocak 1926 tarihli mektup). Bu bölünecek olan bir ilişkiyi, Arendt ve Heidegger'in o yıllardaki ilişkisi gibi bölünebilecek bir ilişkiyi haklılaştırma anlamında bir ideoloji değildir. Bu şiddetin araçsal kavranışıdır ki bu kavranışta sevgiliye en yüksek yakınlık içinde olan diğeri bu amacın gerçekleştirilmesi için henüz bir araç ya da koşul bile değildir; ama varlığın görünür amaçlarının dışında kalmakta ve aynı anda bu unutuluşta incitilmektedir. Eğer o gerçekten aşıksa, bu şiddeti kendine yönelik şiddete dönüştürecektir. Bu Arendt'in ilk makalelerinden biri olan ve Koeninsberg'de 1925 Nisan'ında yazılan "Shadows"un ("Gölgeler") – ki bu makale Heidegger'e adanmıştır – ana temasıdır. Bu makale kendine yönelik şiddete iktidar arzusunun aşırı bir ifadesi olarak atıfta bulunmaktadır. Ki burada başkası ile birlikte olmanın hoşluğunu içeren varlığın zenginliği ölüm korkusuna teslim edilmektedir. Burada iktidar hayatın gölgede korunmasıdır, o öznesizleştirme koşulu ve aracıdır. Ve bu kendimize yönelik şiddete ilişkin olarak sahip olduğumuz deneyim şiddetle ilgili düşüncemizde temel bir anı göstermektedir. Bu şekilde şiddet, bizim sadece kamusal, siyasal varoluşumuzun bir olgusu değil, fakat aynı zamanda onu anlamamızı olanaklı kılan bir kişisel deneyim biçimidir. Bu başka bir şey, sevgilimiz için önemli olan başka bir şey adına unutulabileceğimiz düşüncesinde gerekçesini bulmaktadır. Egoizmin bu şiddetli askıya alınışında biz bilinmeyen diğerlerine, yani topluma giden yoldayız. Fakat bu yolda aşk yok.

Şiddetsiz bir dünya olanaklı mıdır: şiddetin antropolojik ve etik temelleri

Harun Tepe

Şiddet günümüzün açık bir gerçeği. "Şiddete başvurma", "şiddet kullanma", "şiddeti bir siyasal araç olarak benimseme", "şiddet kültürü", "şiddet toplumu" sıkça işittiğimiz sözcükler. Şiddet eylemleri televizyon ve gazete haberlerinin başta gelen malzemeleri arasında yer alıyor. Gerçi cinayet insanlık kadar eski, savaşlar insanlık tarihinin ana unsurları arasında yer almış hep. İşkence, eziyet çektirme, yaralama, dövme, korkutma, tehdit etme, yıldırma, öldürme sıkça karşılaşılan insan davranışları arasında. İnsanlık tarihinde ilerleme olarak görülebilecek kimi gelişmelere karşın, "şiddet" hep yerini korumuş, hatta kimi teknolojik gelişmeler şiddetin dozunun ve etkisinin arttırılmasına olanak verdiğinden şiddet daha görünür, daha etkili ve yıkıcı hale gelmiştir. Bu nedenle bilimdeki, sanattaki, hukuktaki tüm insani gelişmelere karşın, günümüz toplumlarında şiddet hala önemli bir yer tutuyor. Hala önemli, belki de en başta gelen bir siyasal mücadele aracı. Kişiler arası ilişkilerde kendisine en fazla başvurulan sorun çözme yolu, en azından sorun çözme yollarından birisi.

Bunun da ötesinde, gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde şiddet, kolayca gerekçelendirebilmekte, haklı çıkarılabilmekte. Camus'nün çağımızda cinayetin durumuna ilişkin söylediklerini, şiddete ilişkin olarak da söyleyebiliriz: Kasıt ve kusursuz şiddet eylemleri çağında yaşıyoruz. Şiddet eylemlerinde

bulunanlar aşk özrüne sığınan o çaresiz çocuklar değil artık. Tam tersine olgunluk çağındalar, suçsuzluk kanıtları da yadsınmaz türden; her şeye, hatta katili yargıç yapmaya bile yarayabilen bir felsefe. ...Çığlık gibi tek olan şiddet, bugün bilim gibi evrensel olmuştur. Dün yargılanıyordu, bugünse yasa koymaktadır. ... Elli yıl içinde yetmiş milyonu yerinden eden, tutsak yapan ya da öldüren bir çağın yalnızca ve herşeyden önce yargılanması gerektiği düşünülebilir. Gene de suçluluğunun anlaşılması gerekir. ... Ama özgürlük bayrağı altında tutsak kampları, insanlık aşkı ya da üstün insanlık eğilimiyle haklı çıkarılan toplu öldürmeler, bir anlamda yargıyı işlemez duruma sokar. Çağımıza özgü, tuhaf bir tersine dönüşle, cinayet suçsuzluk postuna büründü mü, kendini haklı çıkaracak nedenler sağlamak için suçsuzluğu sıkıştırır [1]. Camus'nün yaşadığı döneme göre çok daha belirgin hale gelen, kitle katliamlarına dönüşen şiddet olayları, bizi şiddetin temelleri üzerinde düşünmeye zorlamaktadır. Bu yazı böyle bir gereksinimin ürünüdür. Şiddetin bu yaygınlığından yola çıkarak, şiddetsiz bir toplumun olanaklı olup olmadığını sorgulanmaya çalışılacaktır. Bu da antropolojik ve etik temellere dayanarak yapılacaktır. İnsan olmayla şiddet arasındaki bağ, eylemde bulunmayla şiddet kullanma arasındaki bağ irdelenerek, insan olmanın kaçınılmaz olarak eylemlerinde şiddet kullanmayı gerektirip gerektirmediği sorusu tartışmaya açılacaktır. Bu konuşmanın ana sorusu, şiddet bugüne kadar hep yaşamın bir olgusu, insan yaşamının ayrılmaz bir öğesi olmuşsa da, insan teklerinin ve insan topluluklarının şiddetsiz varlıklarını sürdürüp sürdüremeyecekleri, şiddetsiz var olup olamayacaklarıdır. Kısaca "insan ve insan toplulukları şiddet olmasa yok mu olurlar?", "şiddetsiz bir dünya olanaksız mıdır?" sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır.

I. "ŞİDDET" KAVRAMI

Önemli bir insansal olgu olan ve bu nedenle felsefe dışında, psikoloji, psikiyatri, sosyoloji, kriminoloji, antropoloji, siyaset bilimi, hukuk gibi insan bilimlerinin de inceleme konuları arasında yer alan şiddet sorununa felsefi bir yaklaşımdan ilk beklenen şey kavramsal açıklıktır. Öncelikle yapılması gereken "şiddet" kavramının anlamının açıklığa kavuşturulması, sınırlarının çizilmesidir. Sonra da şiddetin antropolojik ve etik temellerinin araştırılarak, şiddetin meşruiyetine ilişkin tartışmaya bir yanıt oluşturulmasıdır.

"Şiddet" nedir ya da nelere "şiddet" eylemleri denilmektedir? Fiziksel şiddet dışında psikolojik şiddetten de söz edilebilir mi? Güç kullanma, orantısız güç kullanma, zorlama, tehdit şiddetin farklı biçimleri midir yoksa şiddetten ayrılması gereken şeyler midir? Her türlü güç kullanımı, her türlü zorlama bir şiddet kullanımı olarak görülebilir mi? Şiddet, eylemlerin taşıdığı bir şey, eylemlerin bir özelliği mi yoksa onlara dışardan yüklenen bir şey midir? Şiddet eylemlerin öznesi kişiler mi gruplar mıdır? Öznesiz ya da yapanı olmayan şiddetten, yapısal şiddetten söz etmek anlamlı mıdır? Dolaylı şiddetten söz edilebilir mi yoksa şiddet yalnızca eylemlerinin doğrudan sonuçlarına ilişkin bir niteleme midir?

[1] Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975), 9-10.

Son olarak, amaçlı yapıp etmeler midir şiddet eylemleri yoksa amaçlanarak yapılmayanlar da bu kapsamda değerlendirilebilir mi?[2]

Bu ve benzeri sorular yanıtlanmadan "şiddet" kavramının sınırları çizilemez, sonuçta da şiddet olanla olmayan birbirinden ayrılamaz. Bu da, kimi zaman neredeyse her eyleme "şiddet eylemi" damgasının vurulmasına ve karşı çıkılmasına, kimi zamansa çok açık şiddet vakaları dışında hiçbir şeyi şiddet olarak görmemeye, hatta her türlü şiddeti meşru görmeye kadar giden değerlendirmelere yol açabilmektedir. Kısaca seçilen "şiddet" kavramına göre, her şey, her insan davranışı, hatta yaşamın kendisi şiddet olarak nitelenebildiği gibi, yaşamda neredeyse hiçbir şiddet görmemek de mümkün olabilmektedir.

"Şiddet" genellikle olumsuz bir nitelemedir. Her şiddet eylemi bir "yanlışlığı", "yapılmaması gerekeni" içinde barındırmaktadır. Kavramın kendisi bir istenmeyeni nitelemektedir. Bir eylemin "şiddet eylemi" olarak nitelenmesi, onun istenmeyen, meşru olmayan bir eylem olduğunu gösterir genellikle. Eyleme dışardan bakanın, eylemin seyircisinin bir nitelemesidir bu. Bir eyleme pozitif değer yükleyen, onu meşru bir eylem olarak gören kişi, bu eylemi genellikle "şiddet dışında" bir sözcükle tanımlamaktadır. En azından bu şiddetin olağan ya da sözcüğün alışılmış anlamında kullanımından farkını gösterecek bir niteleme sıfatını -"devrimci şiddet", "kutsal şiddet" gibi- ona eklemektedir. Örneğin nefsi müdafa ve devlet eliyle cezalandırma gibi şiddet kullanmanın meşru görüldüğü kimi durumlarda, eylemi nitelemek üzere seçilen sözcük genellikle "şiddet" değil, "güç kullanımı"dır. Kendini savunmak amacıyla yapılan –buna ülkelerin kendilerini savunmalarını da katabiliriz- eylemlerde güç kullanmanın bir yere kadar meşru görüldüğü, orantılı olmak kaydıyla güç kullanıma izin verildiği için, bu tür eylemlerin şiddet eylemi olarak nitelendiğine pek rastlamayız. Bu türden güç kullanımı meşru görüldüğü için de ona "şiddet eylemi" denmez. "Şiddet eylemi" genellikle, meşru görülmeyen, en azından ona bakanın hoş görmediği, onaylamadığı eylemleri nitelemek için kullanılır. Bu çözümlemelerden hareketle, "şiddet" nitelemesinin daha çok izin verilmeyen veya yetkili olmayan kişilerce yapılan ve de meşru görülmeyen eylemler için kullanıldığını söyleyebiliriz[3].

"Şiddet" kavramın üzerine yapılan tartışmalarda öne çıkan bir başka soru da şiddetin fiziksel şiddetle sınırlandırıp sınırlandırılamayacağıdır. Bugün genellikle kabul edilen görüş psikolojik şiddetin de şiddet kapsamında görülmesidir. Hatta psikolojik şiddetin kimi zaman fiziksel şiddetten daha sarsıcı ve etkili olduğu düşünülmektedir. Ama daha eski tarihli çalışmalara baktığımızda şiddetin ana unsurunun fiziksel şiddet olarak görüldüğüne tanık oluyoruz. Örneğin

---

[2] Bu sorularının önemli bir kısmını şiddet ve barış konularında yazdığı yazılarla yeni bir çalışma alanının da temellerini atan Johan Galtung'un yazılarına borçluyuz. Galtung 1969 tarihli ve "Violence, Peace and Peace Research" başlıklı yazısında şiddet sorununu "şiddet eylemini yapan-eyleme maruz kalan ve eylem" üçlüsü olarak ele alan klasik şiddet anlayışının dışında ele almaktadır. Johan Galtung, "Violence, Peace and Peace Research," *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969).

[3] Kimi zaman şiddetin bu iki unsura dayanarak tanımlandığını görüyoruz: "Şiddet, başkalarının arzu veya istekleri hilafına karar vermelerini sağlamak için yasal veya meşru olmayan güç kullanımıdır" Robert Paul Wolff, "On Violence", *Journal of Philosophy* 66, 1969, s. 606'dan aktaran Gerald Runkle, "Is Violence Always Wrong?," *The Journal of Politics* 38 (1976): 367.

1955 tarihli *The Shorter Oxford Dictionary* şiddeti "kişilere veya onların sahip oldukları şeylere zarar vermek veya kişilere acı çektirmek amacıyla yapılan fiziksel güç kullanımı" olarak tanımlamaktadır. Bu tanımda "fiziksel güç kullanımı" şiddetin zorunlu bir koşulu olarak görülmektedir. Yine 1969 tarihli bir dergi yazısında[4] şiddet eylemi "-binaları işgal etmek, karşıtları dövmek, mülkleri ateşe vermek gibi- daima hedef alınan kişi üzerinde kimi engellemeler taşıyan doğrudan bir fiziksel eylemle başlar ve sonuçta diğer kişilerin haklarını" ihlal eder denilmektedir. Bugünse genellikle kabul edilen görüş, şiddet tartışmalarında önemli bir yeri olan Galtung'un şiddettin boyutlarına ilişkin belirlemelerinde de dile getirildiği gibi, şiddetin hem fiziksel hem de psikolojik olabildiğidir.

Galtung bir kişi veya nesnelere karşı yaptığı bir eylem olarak düşünülen dar anlamda şiddet kavramını da yetersiz bulmakta, bu tür şiddet eylemleri yanında "yapısal şiddet"ten söz etmektedir. Ona göre tüberkülozdan ölümleri engelleyebilecek bilgi ve donanıma sahip bir toplumda, eğer hala tüberkülozdan ölen insanlar varsa, bu bir yapısal şiddettir. Galtung şiddeti, potansiyel olarak mümkün olan, yapılabilir olanla yapılan arasında uçurum açılmasına neden olan şey olarak tanımlamaktadır. Potansiyel olan ile fiili olan arasındaki açıklığı arttıran veya bu açıklığın azalmasını engelleyen şeydir şiddet. Bu, bir yapanı olmayan şiddettir, daha doğrusu yapanı doğrudan bir kişi ve grup olmayan şiddettir; şiddeti doğuran içinde bulunulan durumdur[5]. Onun için buna, durumdan kaynaklanan şiddet anlamında "yapısal şiddet" denmektedir.

Yapısal şiddet bir grup ya da kişinin belirli bir eylemle veya eylemlerle yol açtığı şiddetle aynı potada eritilemeyecek kadar farklıdır. Galtung'un yapısal şiddet olarak adlandırdığı ve çoğunlukla dünyamızdaki sosyal adaletsizliklerden kaynaklanan durum, bugün tüm düşünür ve siyasetçileri ilgilendiren bir durum olmakla birlikte, bunun de şiddet olarak adlandırılması çeşitli sorunlara yol açabilecek niteliktedir. Bu türden bir akıl yürütmeyle herkes kendisine şiddet uygulandığını söyleyebilir ve bunu gerekçelendirebilir. Bu da bugün infial uyandıran şiddet eylemlerinin diğerleri arasında kaybolmasına, önemini yitirmesine yol açabilir; hatta yapısal şiddet altında olduklarını ileri sürerek büyük kitle katliamlarına girişenlerin kendi eylemlerini meşru görmelerine ve göstermelerine gerekçe oluşturabilir. Bu nedenle yapısal şiddet denilen durumları şiddet dışında başka bir kavramla nitelenmesi daha uygun olacaktır.

Aynı şey, eylemlerin dolaylı sonuçlarına veya niyetlenilmemiş eylemlere bakarak bunları şiddet eylemleri olarak niteleyen bakış için de geçerlidir. Eylemin doğrudan bir sonucu olmayan, bundan da öte o eylemle hiç amaçlanmayan şeylerden dolayı bir eyleme şiddet eylemi denilebilir mi? Eylemin dolaylı ve hesaplanamayan, hiç de niyetlenmeyen sonuçlarına bakarak o eylemin niteliği hakkında bir değerlendirme yapılması ne kadar doğru olur? Böyle bir anlayışla, birçok insani eylemi şiddet eylemi olarak nitelemek mümkün hale gelir. Bu da yine, yukarıda da değinildiği gibi, infial uyandıran şiddet eylemlerinin arada gözden kaçırılmasına yol açar.

---

[4] John E. Smith, "The Inescapable Ambiguity of Non-Violence," *Philosophy East and West* 19 (1969): 155. aktaran Runkle, "Is Violence Always Wrong?," 367.
[5] Galtung, "Violence, Peace and Peace Research," 168.

II. İNSAN DOĞASI VE ŞİDDET

"Hayvanların incelenmesi, memelilerin –özellikle de primatların-, her ne kadar oldukça büyük oranda savunucu saldırganlığa sahipseler[6] de, katil ve işkenceci olmadıklarını göstermektedir.

Ne var ki, insan, bir katil olduğu gerçeğiyle hayvanlardan ayrılır. Biyolojik olsun, ekonomik olsun hiçbir nedene dayanmaksızın kendi türünün üyesinin öldüren, onlara işkence eden ve bunu yapmaktan haz duyan tek primat insandır".[7]

Saldırganlık konusuna biyolojik ve psikolojik bakış açısıyla yaklaşan Fromm, saldırganlığın biyolojik olarak yaşama hizmet ettiğini, bu biyolojik ve nörofizyolojik köken bakımından insanın bunu diğer kimi hayvanlarla ortak bir biçimde taşıdığını söyler. Onun insanda farklı gördüğü şeyse, onun "öldürme ve işkence etme tepileriyle yönlendirilebilmesi, böyle yapmaktan da haz duymasıdır; insan biyolojik olsun, ekonomik olsun, hiçbir akla yatar kazancı olmaksızın kendi türünü öldüren ve yıkan bir varlık olabilen tek hayvandır"[8] Fromm'un kıyıcı saldırganlık, kıyıcı yıkıcılık olarak adlandırdığı şey, yalnız insanda olan ve insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliktir. Fromm'un amaçlayarak öldürmeyi insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak görmesi, hayvan davranışları hakkında daha fazla bilgi sahibi olmayı gerektirdiği için, tartışılabilecek bir saptama olsa da, insanın kendi türünün üyelerini öldürdüğü, onlara işkence yapabildiği, kimi zaman bundan haz da duyduğu tartışma gerektirmeyecek kadar açık gerçeklerdir. İnsan saldırgandır. İnsan öldürmekte, eziyet etmekte, şiddet uygulamaktadır. Bunun nedenlerinin araştırılması psikoloji, psikiyatri, nöroloji vb. bilim alanlarının konusudur. Felsefi bakış için hareket noktası oluşturan şey "şiddetin insansal bir olgu" olması ve insan yaşamını tehdit eden bir olgu olmasıdır. Günümüzde gerek şiddet kültürünün beslediği bireysel şiddet eylemleri, gerekse teknolojinin sağladığı olanaklara birer kitle katliamına dönüşen siyasal şiddet ya da terör olayları felsefenin şiddet konusuna eğilmesini zorunlu kılmaktadır.

Şiddet ve insan olma bağlantısı konusunda sorulması gereken soru, şiddetin insan doğasının bir sonucu olup olmadığı, yani insan için şiddetin kaçınılmaz olup olmadığıdır. Hobbes'la özdeşleştirilen ve "insan insanın kurdudur" deyişle sembolize edilen insanın saldırganlığının felsefi temelleri ortaya konulmak durumundadır.

Fromm "insan kurt mu kuzu mudur?" sorusuyla insan doğasını sorgulamaya girişir. "Bazıları insanların kuzu, bazıları da kurt olduğuna inanır. Bunların ikisi de kendi görüşlerini destekleyecek uygun kanıtlar bulabilirler. İnsanla-

---

[6] Fromm insanda birbirinden oldukça farklı iki saldırganlık türünden söz etmektedir. Ona göre insanda ve bütün hayvanlarda ortak olan birinci tür saldırganlık, yaşamsal çıkarları tehdit altında kaldığında ortaya çıkan, kalıtımsal olarak programlanmış bir saldırma (ya da kaçma) tepisidir. Bireyin ve türün varlığını sürdürmesine hizmet eden bu savunucu, yumuşak saldırganlık dışında, Fromm bir de "kıyıcı saldırganlık"tan söz eder. İnsan türüne özgü olduğunu söylediği bu tip saldırganlık, kalıtımsal olarak programlanmamıştır ve biyolojik olarak uyarlanamaz; hiçbir amacı yoktur ve doyurulması yoğun susamışlıkla olasıdır. Bu son tür yalnız insan türüne özgüdür ve aslında çoğu memelilerde görülmez Eric Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Payel Yayınları, 1993), 22.

[7] A.g.e., 23.

[8] A.g.e., 275.

rın kuzu olduğunu ileri sürenlerin şunları belirtmeleri yeter: Kendileri için zararlı olsa bile, insanlar onlara söylenenlerden kolaylıkla etkilenirler: yıkımdan başka bir şey getirmeyen savaşlarda önderlerini körü körüne izlerler; belli bir inançla söylenen ve kaba kuvvetle de desteklenen her şeye inanırlar.

İnsanların çoğu koyunsa, nasıl oluyor da bir koyunun yaşamından farklı oluyor yaşamları? İnsanlık tarihi kanla yazılmıştır; insanın istencini kırmak için şiddetin şaşmaz bir biçimde uygulandığı bir tarihtir bu. ... İnsanın insana karşı acımasızlığına her yerde ... tanık olmuyor muyuz?" ... Bu gerçekler bugün çoğumuza, insanın doğuştan kötü ve yıkıcı olduğunu, en çok sevdiği eğlenceden, daha azılı katillerden korktuğu için vazgeçen bir katil olduğunu düşündürüyor[9]
Bu çelişkili duruma ilişkin olarak Fromm, az sayıda kurtla bir sürü koyunun bir arada yaşadığı, kurtların öldürmek, koyunların ise birisinin peşinden gitmek istedikleri düşüncesinin doğru olup olmadığını tartışır. Durum akla yatkın görünse de bazı kuşkular vardır; bu yanıt bize kurtlar ve koyunlardan oluşan iki ayrı insan türünün olduğunu düşündürmektedir ki, bu da pek akla yatkın değildir. Fromm belki insan hem kurttur hem de koyun –ya da ne kurttur ne de koyun diye bir senteze gidilebileceğini, bunun insan doğasına ilişkin iki karşıt düşünceyi uzlaştırabileceğini belirtir. "İnsan kurt mudur kuzu mu?" sorusu, aslında tek tanrılı dinlerin ve felsefe tarihinin yakından bildiği, insan doğuştan kötü müdür yoksa iyi midir soruyla aynı sorudur. Fromm bu soruya toptancı bir açıklama yerine, insan eğilimlerinin en kötü ve tehlikeli temelini oluşturan onun "çürüme belirtisi" dediği üç olguyla (:ölüm sevgisi, hastalıklı narsiszm ve kandaşla cinsel ilişkidir), "gelişme belirtisi" diye adlandırdığı üç olguyu (: yaşam sevgisi, insan sevgisi ve bağımsızlık) karşı karşıya koyarak yanıt verir.

Kısaca Fromm bir insan doğasından söz edilebileceğinden, insanı insan yapan ve her insanın şu ya da bu ölçüde taşıdığı kimi yanların olduğundan[10] kuşku duymamasına karşın, insanın kuzu ya da kurt, iyi veya kötü olarak nitelenmesine karşı çıkar; bunun yerine insanın sahip olduğu farklı olanaklara, gelişme ve çürüme belirtisi dediği insansal olgulara değinir. İnsan bu olanakların toplamıdır ona göre, bu olanaklardan hangisinin gerçekleşeceği ise birçok faktöre bağlıdır; gerçekleşen olasılıklara göre de farklı kişiler ortaya çıkmaktadır.

Birçok filozofun insan doğasına ilişkin analizlerinde ulaştığı sonuç da bundan farklı değildir. "İnsan insanın kurdudur" deyişiyle ünlü olan Hobbes da, insanda çatışma nedenleri yanında birlikte yaşama ve barış isteklerinin de bulunduğunu, böyle bir yaşamın mümkün olduğunu da belirtir. Bu ifadenin yaygın anlaşılma biçiminde olduğu gibi, insan yalnızca bencil olan ve bencilce davranan, bunun sonucu olarak saldırganlık taşıyan; her önüne gelene saldıran ya da saldırması kuvvetle muhtemel olan bir varlık değildir. İnsan, sanıldığı gibi, uygarlık öncesi dönemde ya da doğa durumunda sürekli ve fiili bir savaş halinde değildir. Gerçi doğa durumu Hobbes'a göre savaş durumunudur; ama bu fiili saldırı oldu-

---

[9] ———, *Sevginin Ve Şiddetin Kaynağı*, çev. N. İçten Y. Salman (Payel Yayınları, 1994), 12-13.

[10] "Bir insan doğasının var olduğu varsayımını destekleyen ana kanıt, *homo sapiens*'in özünü biçimbilimsel, anatonomik, fizyolojik ve sinirbilimsel terimlerle tanımlayabilmemizdir" Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, 277.

ğu için değil, sürekli saldırı olasılığı olduğu için öyledir[11]. Bir saldırı olduğunda bunu engelleyebilecek ya da cezalandırabilecek herhangi bir merci olmadığı için öyledir. İnsanları doğa durumunda saldırmaktan, başkalarının özgürlüklerine zarar vermekten alıkoyacak bir güç vardır yine de. Bu güç ya da yeti ise akıldır. Aklın koyduğu yasalara, doğa yasalarına uymaktır.

İnsan doğanın koyduğu bu savaş durumundan biraz tutkuları biraz da aklıyla kurtulabilir. Ölüm korkusu, rahat yaşamak için gerekli şeyler isteği ve çalışarak onları elde etme umudu, insanlarda barışa karşı eğilim yaratan tutkulardır. İnsanların üstünde birleşebilecekleri barış koşullarını ortaya koyan yeti ise akıldır. Bu koşullar doğa yasası denilen şeylerdir. Doğa yasası ise, Hobbes'a göre, akılla bulunan ve insanın kendi yaşamı için zararlı ya da yaşamını koruma yollarını yasaklayan bir genel kuraldır. Temel doğa yasasını ise Hobbes "barışa kavuşmak için barışı ara" ve "kendimizi korumak için bütün yolları kullanabiliriz" biçiminde, iki tümceyle dile getirir. İnsanlara barışı gerçekleştirmek için çalışmalarını buyuran bu temel doğa yasasından çıkan, ikinci doğa yasası ise "Bir kimse barışı ve kendini korumak istiyorsa, her şey üstündeki hakkını elden bırakmalı ve başkaları üstünde, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir". Aklın ürünü olan bu yasalara uymak herkesin elindedir, bu yasalara uyan kişiler ise barışı arar, barış için çalışır -kendini korumanın en iyi yolunun barış olduğunu bilir. Hobbes'a göre, barışı sağlamanın yolu ise kişinin sınırsız erkinden vazgeçerek, yetkilerini, başkalarının da aynı şeyi yapması koşuluyla bir kişiye ya da kurula devretmesidir. Aklın buyruğu budur. Ama insanlar bu buyruğa uyabilecekleri gibi, akıl yerine başka kimi tutkuların kendilerini yönlendirmesiyle tamamen farklı bir biçimde de davranabilirler. Davranmaktadırlar da. İnsanın insanın kurdu olmamasının yolu da bu akıl ve kimi tutkuların gösterdiği yolu izlemektir.

Kant da etiğinde insana bu türden bir olanağı, ahlak yasasına göre eylemde bulunma olanağını göstermeye çalışır. İnsanların genellikle bu yasaya göre eylemediklerini, istemelerini bu yasanın değil, kişilerin arzu ve eğilimlerinin belirlediğini de iyi bilmektedir Kant. Ona göre insan ne istemelerini ben sevgisinin belirlediği bencil bir varlık ne de tüm istemeleri ahlak yasasına göre belirlenen özgür ve ahlaklı bir varlıktır. İnsanın ikili, iki yanı olan, iki dünya vatandaşı olan bir varlıktır. Bu ikilik Kant'ın insan görüşünün en belirgin yanlarından birini oluşturmakta, onun etiğinin de temelinde yer almaktadır. Çünkü hem bir felsefî antropoloji hem de etik, ancak insandaki özerklikle olanaklıdır. İnsan yalnızca bir doğa varlığı, herşeyiyle doğa yasasına bağlı bir varlık olsaydı, özerklik de özgürlük de, bununla birlikte etik eylem de mümkün olmazdı. Her şey doğa yasalarına göre olurdu. Bu nedenle Kant, etiğinde, öncelikle insandaki doğa yasaları tarafından belirlenmeme olanağını, insandaki özerkliği göstermeye yönelir.

[11] "İnsanlar, hepsini birden korku altında tutacak genel bir genel bir güç olmadan yaşadıkça, savaş denilen durumdadırlar; ve bu savaş herkesin herkese karşı savaşıdır. Çünkü SAVAŞ, yalnızca muharebeden ya da dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; çarpışma iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur" Thommas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 94.

İşte bu ikili yapı, insanın bir yandan duyular dünyası varlığı, öbür yandan düşünce dünyası varlığı olması, özerkliğe ve özgürlüğe giden yolun ona açılmasını sağlar[12]. Bu açılan yolu ya da olanağı kullanma becerisi ise tek tek kişilere kalmaktadır. Özgür eylem her kişi için bir olanaktır. Her kişi özgür veya ahlaklı eylemde bulunabilir.

III. ETİK VE ŞİDDET

Bu nedenle, şiddet antropolojik bir sorun olduğu kadar etik ve siyasal bir sorundur da. Şiddet, insan türünün kimi eylemleri, ya da insanın ürünü olan kimi durumlar için kullanılan bir sözcüktür. Türe ilişkin bir olgu olmasına karşın, türün tüm üyelerinde karşımıza çıkan bir olgu da değildir. Belki türün tüm üyelerinin şiddet kullanma olanağına sahip olduğu söylenebilir, ama bundan ötesi biraz ileri gitmek olacaktır. Tür için bir olanak olan şiddet, kimi insan teklerinde gerçeklik haline gelmektedir. Şiddet eylemlerinde bulunanlar, yapısal şiddet denen durumların oluşmasına yol açanlar ve bu durumların sürmesini –doğrudan veya dolaylı- sağlayanlar hep tek tek kişilerdir. Bu nedenle kişi-şiddet ilişkisinin etik bakış açısından da incelenmesi gerekir.

Öte yandan her şiddet nitelemesi kendi içinde bir değerlendirmeyi, bir değer boyutunu taşır. "Şiddet" nitelemesi, yukarıda da değinildiği gibi, bir olmaması gerekene, bir istenmeyene ya da onaylanmayana göndermede bulunur. İstenmeyen ya da olmaması gereken şeyler ise kişilerin değer yargılarına göre değişmektedir. Birisinin "şiddet" olarak nitelediği bir eylemi başkaları "kahramanlık" olarak niteleyebilmektedir. Buradan hareketle "şiddet"in göreli olduğunu söyleyip "sana göre öyle, ama bana göre değil" söylemiyle şiddet tartışmasına son verebilir miyiz? 11 Eylül'de yolcu dolu uçaklarla yapılan binlerce insanın çalıştığı ikiz kulelere saldırıları ve Beslan'daki ilkokul baskınını yapan ve baskına karşı "baskınla" karşılık verenlerin eylemlerini –şiddetin meşru görülüp görülmemesi tartışması bir yana- "şiddet" olarak değerlendirmekte bir görüş birliğine varamaz mıyız? Şüphesiz hiçbir şey bu kadar göreceli değildir. Bu eylemler birçok benzerleri gibi şiddet eylemleridir. Yapanın ya da yapanların şu ya bu kişi ya da gruplar olmaları eylemlerin niteliğini değiştirmemektedir.

Burada yanıtlanması gereken soru, bir eylemi şiddet eylemi olarak nitelemede hangi değerlere (ya da değer yargılarına) dayandığımızdır. Şiddet niçin lanetlenmektedir? Şiddet niçin kötüdür? Niçin şiddet insanlık dışıdır? Şiddet eylemleri, doğrudan veya dolaylı olarak ölümlere, yaralanmalara, kişilerin acı çekmesine yola açtıkları için, bunları yapanlar da iyi niyete dayanmayan motiflerle bu eylemleri yaptıkları için, bu eylemler insanlık dışı kabul edilmektedir. Hekimin hastayı iyileştirmek amacıyla istemeyerek yol açtığı, iyileşebilmek için kaçınılmaz olan acıdan farklı bir acıdır şiddet eyleminde yaşanan, şiddet eylemlerinin yaşattığı acı. Şiddet eylemi sonunda yaşanan acılar, kişileri daha iyi bir duruma getirmek için yapılmış kaçınılmaz eylemlerin yol açtığı acılar değildir.

[12] "Varsayalım ki, birisi, arzu ettiği nesne veya fırsat karşısında olduğu zaman, haz eğilimine karşı duramadığını bir özür olarak öne sürsün. Acaba bu fırsatın, bulunduğu evin önüne bir darağacı kurulmuş olsa ve bu kişi bu hazzı tadar tatmaz asılacak olsa, eğilimini baskı altına alamaz mıydı?" (PAE s. 34-35, §54)

Amacın eylemin yöneldiği kişilere doğrudan acı vermek olmadığı durumlarda bile –örneğin dolaylı bir amacı olan, korku salmayı, yıldırmayı hedefleyen terör eylemlerinde bile– eyleme maruz kalan kişilerin iyiliği söz konusu değildir. Bu eylemleri temellendirmeye çalışanların ana savunusu da "haklı siyasal taleplerin gerçekleşmesi için bazı acıların çekilmesinin, bazı insanların bu yolda hayatlarını yitirmelerinin kaçınılmaz" olduğudur. Kısaca kimi siyasal amaçların gerçekleşebilmesi için kişilerin hayatlarını yitirmeleri, sakat kalmaları meşru görülmektedir. Daha yüce bir amacın gerçekleşmesi uğruna bazı insanların feda edilmesi kaçınılmazdır diye düşünülmektedir.

Özetle şiddet eylemleri insanları birer araç olarak görmektedir. Kimi insanlar daha değerli görülen amaçlara kurban edilmektedirler böyle eylemlerde. İşte bu tür eylemlerdeki etik dışılığın ana unsuru da budur: insanın yalnızca bir araç görülmesi, geleneklerin, ideolojilerin, inançların vb. şeylerin insandan daha değerli görülmesi, insanın bunların aracı haline getirilmesidir. İnsanın değerli bir varlık olduğu düşüncesinin unutulması ya da ihlal edilmesidir. Değerli ya da daha değerli olan, korunmaya çalışılan gelenekler, çıkarlar- bu arada ulusal çıkarlara da-, ideolojilerdir, ama insan olma değildir.

Ama bunun da ötesinde şiddet, insanı yalnız öldürmekle değil, yıldırmakla, tehdit etmekle, korkutmakla, aşağılamakla da insanı insan olmaktan çıkarmakta ya da insan olmaya, insanın değerine zarar vermektedir. Şiddet ortamında insanlık yerini vahşete bırakmaktadır. Şiddet, şiddeti yapanın da şiddete maruz kalanın da insanlığını alıp götürmektedir; geriye öfke, intikam duygusu, yıkıcılık, saldırganlık, kan dökücülük, vahşet kalmaktadır. Şiddet varsa etik tatile çıkar. İnsan şiddeti aşabilirse, şiddet kullanmaktan geri durabilirse insan kalır. Şüphesiz bu daha zor olandır insanlar için; daha kolay ve zahmetsiz olanı ise – eğer bunun için gereken güce de sahipse– şiddet yoluyla haklı çıkmak ya da karşı tarafı saf dışı bırakmaktır. İnsanlık tarihi daha çok bunun seçilen yol olduğunu bize göstermektedir; ama şiddete başvurulmayabileceği, bunun sonunda bazı şeyler –bu kişinin yaşamı da olsa– kaybedilse de insanların insanları öldürmeyebileceği de yine insanlık tarihinin, yaşamın bize öğrettiği bir şeydir[13].

IV. BARIŞ DÜŞÜNCESİ VE ŞİDDET

Galtung barışı şiddetin yokluğu ya da şiddetin yokluğunu barış olarak niteler. Galtung'un şiddet kavramanın kapsamının genişliğini, özellikle onun sosyal adaletsizlik gibi durumları da yapısal şiddet saydığını göz önünde tutarsak bu

[13] Şiddetin etik temelleri üzerinde durulan bu bölümde Galtung'un "yapısal şiddet" dediği şiddet biçimi bir yana bırakılmış, karşımıza daha çok şiddet eylemleri olarak çıkan şiddet üzerinde odaklanılmıştır. Bunda etiğin eylemleri, kişilerin şu veya bu motif ve niyetle yaptıklarını nesne edinmesinin önemli bir payı olduğu gibi, "yapısal şiddet" denilen şiddet ortamının ortaya çıkmasının ve sürmesinin de yine kişilerin yapıp etmeleriyle yakından bağlantılı olmasının da etkili olduğunu söyleyebilirim. Ayrıca "yapısal şiddet" denen şeyin, şiddet dışında bir terimle adlandırılmasının daha uygun olacağını düşünmekteyim. Zira bir eylemin insanlık dışı bir eylem olduğunu, insanın değerine zarar verdiğini dile getirmenin tek yolu onun şiddet eylemi olduğunu söylemek değildir. Şiddet eylemi olmayan kimi durumlarda da insanlık onuru ayaklar altına alınabilmektedir. Bu nedenle, özellikle insan hakları ihlalleri açısından çok önemli bulduğum "yapısal şiddet" denen durumların da ayrıca ele alınıp başka terimlerle nitelenmesi, şiddet başlığı altına yerleştirilmek üzere zorlanmaması yerinde olacaktır.

daha anlaşılır bir tez olur. Ama yine de şiddetin olmadığı her durumu barış durumu diye nitelemek güçtür. Barış olsa olsa savaşın yokluğuna göndermede bulunur. Savaşın karşıtı barıştır, şiddet değil. Şiddet yalnız siyasal alanda yaşanan bir insan fenomeni değil, bireyler arası ilişkilerin de ana görüngülerinden biridir. Barışı şiddetin yokluğu olarak tanımlamak, bu nedenle bireysel şiddet eylemlerinin ikinci plana atıldığı izlenimi verdiği gibi, aynı zamanda -Galtung'un geniş şiddet kavramıyla bakıldığında- barış hiç yoktur demeye de gelmektedir. Yapılabilir olan ile yapılan arasındaki uçurumu tümüyle kapatmak mümkün müdür? Azaltmak belki, ama kapatmak pek olanaklı görünmemektedir. Bu durumda şiddet yaşamın ana oluşturucularından biridir ve öyle kalmaya devam edecektir.

Yapısal şiddeti şiddet tanımının dışında tutarak, şiddeti şiddet eylemleri olarak ele aldığımızda, şiddet eylemlerinden de "halka veya eşyalara karşı yıkıcı veya etkili güç kullanımını, bir normu çiğneyen güç kullanımını"[14] anladığımızda, sorun bunun olmadığı bir dünyanın mümkün olup olamayacağıdır. Siyasal şiddetten, yukarıdaki şiddet eylemi kavramına koşut olarak, "kişilere veya eşyalara karşı etkili veya yıkıcı bir güç kullanmayı, yasayla yasaklanmış olan ve hükümetin politikalarda, yöneticilerinde veya sisteminde değişiklik yapmaya yönelmiş bir güç kullanmayı"[15] anlarsak, mesele siyasal alanda sorun çözme yolu olarak şiddetin varlığını sürdürüp sürdürmeyeceğidir. Bunun da ötesinde, şiddet yoluyla siyasal sorunları çözmenin meşru kabul edilip edilemeyeceği, şiddet kullanmanın bilgiyle, insan ve değer bilgisiyle temellendirilip temellendirilmeyeceğidir; yoksa şiddete gerekçe bulmak değildir. Şiddete, hem de her türlü şiddete gerekçe bulunabildiğini, infial uyandıran şiddet eylemlerini gerçekleştirenlerin bunları meşru gördüklerini ve gerekçelerinin haklılığı ve doğruluğu konusunda kafalarında en küçük bir kuşkunun olmadığını iyi biliyoruz. Bu nedenle şiddete gerekçe bulmayı, şiddeti bilgisel olarak temellendirmekten ayırmak, "yapılması gerekir" veya "yapılmaması gerekir" biçiminde karşımıza çıkan şiddet eylemlerine ilişkin değer yargılarında bu "gerekir"in kaynağını ortaya koymak gerekir. Kısaca "neden şiddet eyleminde bulunmamak –veya bulunmak- gerekir?" sorusunun yanıtlanmasıdır, bilgisel bir etik temellendirmeden beklenen, şiddete gerekçe yaratmak ya da insanları ikna etmek değildir.

Barışın sağlanması şiddetin önlenmesinden daha fazlasını gerektirmektedir. Siyasal cinayetlerin sürdüğü bir ülkede barışın olduğundan söz edilemez; ama yalnızca siyasal terörün olmaması da barışın olduğunu göstermez. Barış konusunda kendisine bugün de kulak vermemiz gereken I. Kant, *Ebedi Barış* başlıklı yazısında, barış durumunu yalnızca savaşın olmaması durumu olarak tanımlamaz. Savaşlar arasında kalan ve genellikle yeni savaşlara hazırlık için kullanılan "barış"ı değil de, "sürekli barışı" ya da gerçek barışı gerçekleştirmeyi umuyorsak, Kant'ın yukarıda anılan yazısında dile getirdiği ön koşulları yerine getirmek gerekmektedir. Tüm bu önkoşulların ötesinde, sürekli barışın gerçekleşmesi için, devletlerin kendi politikalarını da barış idealine göre belirlemeleri zorunludur. "Devletler bütün kaynaklarını şiddete dayanan boşuna yayılma tasarıları uğruna kullandıkça, zihinlerini eğitmek isteyen yurttaşlarının çaba-

[14] Ted Honderich, "Democratic Violence," *Philosophy & Public Affairs* 2, no. 2 (1973): 197.
[15] A.g.e.

larına durmadan engel oldukça ve hatta onlardan bu çabaları için tutundukları bütün destekleri çekip aldıkça bu yönde hiçbir ilerleme beklenemez".[16]

İnsanın sürekli barış için gereksinim duyduğu şeyse kendi doğasında bulunmaktadır. İnsanın doğaya uyması, kendisine, kendi yapısına uygun biçimde davranması, yani aklın buyruklarını izlemesi gerekmektedir. "Aklın gösterdiği yön ise yasasız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir"[17] Doğa insan türünü "genel olarak hukukun egemen olduğu bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaya" zorlamaktadır. "Doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni" ise insan türünün bütün kendisine özgü yeteneklerinin içinde gelişme olanağı bulacağı yerdir".[18]

Kant, bugün içinde bulunduğumuz dünya düzeninin barış ve özgürlükten neden uzak olduğunu da dolaylı olarak bize anlatmaktadır. Çıkarların veya ben sevgisinin(egoizmin) baş önceliğe sahip olduğu, politikanın bir çıkar koruma aracı haline geldiği bir dünya, özgürlük ve barışın önündeki en büyük engeldir. Barış ve özgürlük, "politikanın ahlak önünde dize geldiği" bir dünya düzeninde gerçekleşebilir ancak. "Gerçek politika ise ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atamaz. Burada ahlakla politikayı aynı ölçüde gözetmeye de olanak yoktur; ahlakla çıkar arasında ortalama bir yer tutan pragmatik koşullar altında bir hukuk düşünülemez; politika ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böylelikle politika sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı yüksek bir düzeye, yavaş yavaş bile olsa yükselmeyi umabilir[19]

Kant barışın egemen olacağı bir dünyanın olanaklı olduğunu düşünür; ama hayalci de değildir. Bunun ancak birçok önkoşulun yerine getirilmesiyle, ulusal ve uluslar arası birçok çalışmanın yapılmasıyla olanaklı olacağının farkındadır. Kısaca güçlüğün farkındadır, ama ona umut veren tek bir şey vardır: insanda gördüğü bir olanak: eylemde bulunurken kendi çıkarlarını bir yana bırakabilme olanağı, Kant'ın deyişiyle ahlaklı ve özgür eylemde bulunma olanağı. İnsandaki bu olanak, siyasal alanda atılacak kimi adımlar insanlığa hep özlemini duyduğu sürekli barışı getirebilecektir. Ama bugüne kadar yapıldığı gibi bunun tersinin yapılması, yani kişilerin yapıp ettiklerini çıkarlarının belirlemesi, uluslararası siyasetinin ana çabasının çıkarları koruma olması -ve bunun da çok doğal görülmesi-, ordulaşma ve silahlanmanın tırmanması –insanlığı, hatta canlı türünün önemli bir kısmını yok edebilecek düzeye ulaşması-, bugün Kant'ın tarif ettiği sürekli barıştan neden uzak olduğumuzu, neden "sürekli şiddet" ortamında yaşamak zorunda kaldığımızı da bize açıklamaktadır.

---

[16] Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi," *Yazko Felsefe Yazıları* 4 (1982): 125.
[17] A.g.e.: 123.
[18] A.g.e.: 127.
[19] ———, "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme," içinde *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 260.

Kaynaklar

Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan.* Çeviren Tahsin Yücel. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975.
Fromm, Eric. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri.* Çeviren Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
———. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı.* Çeviren N. İçten Y. Salman: Payel Yayınları, 1994.
Galtung, Johan. "Violence, Peace and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969).
Hobbes, Thommas. *Leviathan.* Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
Honderich, Ted. "Democratic Violence." *Philosophy & Public Affairs 2*, no. 2 (1973).
Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi." *Yazko Felsefe Yazıları 4* (1982).
———. "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme." içinde *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
Runkle, Gerald. "Is Violence Always Wrong?" *The Journal of Politics 38* (1976).
Smith, John E. "The Inescapable Ambiguity of Non-Violence." *Philosophy East and West 19* (1969).
Wolff, Robert Paul. "On Violence." *Journal of Philosophy*, no. 66 (1969).

İktidar ve şiddet: zorunlu bir ayrım mı

Thomas Geisen

Şiddete ilişkin tartışma üzerinde düşündüğümüzde merkezi bir soru dolaysızca ortaya çıkar: Şiddet nedir? Bunun nedeni şiddet teriminin pek çok durumda ve pek çok amaç için kullanılmasıdır. Bir savaş aracı olarak kullanılması oldukça açık görünmesine karşılık şiddetin toplumsal ilişkiler içerisinde çözümlenmesi son on yıllarda sürekli olarak genişlemiştir. Şiddetin, bir diğerinin bedenine zarar vermeye yönelen fizisel bir edim olarak yapılan dar tanımından başlayarak söz konusu genişleme süreci iki yönde ilerlemiştir: Birincisi, toplumsal yapıların ve durumların bir tür şiddet olarak algılanması anlamında topluma doğru bir genişlemedir. Bu yöndeki genişlemede baskın kavram Johann Galtung'un Batı Dünyası'nın hegemonyasını ve onun dünyanın diğer kısımlar ile ilişkilerini bir "yapısal şiddet" biçimi olarak çözümlemesidir. İkincisi ise, artık bedenin zarar görmesiyle sınırlanmayan ve salt psikolojik yönleri de içeren şiddet anlamında bireye doğru bir genleşmedir. Böyle geniş bir biçimde alındığında şiddet "negatif/olumsuz eylemler" ile eşdeğer olarak anlaşılmaktadır. Bu eylemler tehdit etme, aşağılama, kızdırma, taciz amacıyla sözcükleri kullanarak sözel bir biçimde gerçekleştirilebilir. Hatta sözcükleri dahi kullanmaksızın veya fiziksel bir temas içerisine girmeksizin, örneğin, birisini bir gruptan dışlamak ya da başkalarının isteklerine uymayı reddetmek üzere yüz ifadeleri, kötü jestler yaparak da gerçekleştirilebilir. Bu durumlarda genellikle bir güç dengesizliğinin bulunduğu varsayılır.

Anlama biçimlerindeki bu gelişmelerin dikkate alınması şiddetin tartışmalı bir terim ya da kavram olduğunu gösterir. Kuramsal bir bakış açısından bu

durum çok tatmin edici değildir. Şiddet teriminin ve kavramının bu kuramsal zayıflığından dolayı bazıları terimin kendisinin sorunlu olduğunu ve kullanımından kaçınılması gerektiğini de öne sürmüşlerdir. Bu düşünceye göre, "şiddet" düzenleyici bir söyleme yönelik bir işlevi yerine getiren bir kod ya da etiket olmaya doğru evrilmiştir. İkinci bir söyleme göre ise "şiddetin normatif yönüne doğru bir köktenleşme süreci işlemektedir. Bu söylemde odak noktası fiziksel şiddetin uygulanmasında ve bedensel acının deneyimlenmesindedir. Ferdinand Sutterlüty şiddete yönelen gençlere yönelik araştırmasında şiddetin anlaşılmasının şiddetin uyguladığı durumu dikkate almanın gerekli olduğunu öne sürmüştür. Kendi düşünce çizgisi içerisinde Sutterlüy, şiddet eyleminin içsel bir deneysel niteliği olduğu için çekici olduğu anlamına gelen "içkin şiddet" yaklaşımını geliştirmiş ve şiddetin nedenlerini şiddetin uygulandığı durumun ötesinde arayan hakim toplumsal ve kültürel yaklaşımlara karşı çıkmıştır.

Ben bu bildiride "Şiddet nedir?" sorusunu Walter Benjamin, Hannah Arendt ve Karl Marx'ın şiddet anlayışlarını tartışarak ele alacağım. Bir sonuç olarak farklı kavramların kendilerine özgü nitelikleri olduğunu ve bir arada alındıklarında şideeti daha bütünleşik ve çözümleyici bir biçimde anlamaya yardımcı olduklarını savunacağım.

WALTER BENJAMİN VE ŞİDDETİN MUĞLAKLIĞI

Şiddetin Eleştirisi adlı yapıtında Walter Benjamin şiddetin, ancak ahlaki ilişkilere müdahil olması durumunda, kelimenin tam anlamıyla geçerli bir sebep olduğunu vurgular. Ahlaki ilişkilerin alanı hak ve adalet terimleri ile kurulur. Bu anlayışa göre şiddet, şiddetin bir amaç değil bir araç olarak görüldüğü toplumsal ve siyasal durumların içine işlemiştir. Benjamin'in düşünce çizgisini izlersek, şiddetin bir araç olarak kullanımı adalet tarafından sağlanan bir ölçüyü / ölçmeyi gerektirir. Burada sorulması gereken şudur : Şiddet hangi amaç için kullanılmaktadır? Adil mi adil olmayan amaçlar için mi? Bununla beraber, Benjamin'e göre, böyle bir yaklaşım bir ilke olarak şiddetin kendisi için bir ölçüt sunmaz. Ancak şiddetin uygulanmasının nedenleri için bir ölçüt sunar. Bu da şiddetin yalnızca bir araç olarak meşrulaştırılması sorusunu başat bir soru olarak açık bırakır.

Burada karşılaşılan sorun bir ayrım sorunudur: Şiddet şiddet-olmayandan nasıl ayrılacaktır? Şiddeti eleştiren bir biçimde bu sorunu çözmelidir. Bu ayrım itibarıyla Benjamin, şiddete tam anlamıyla erişimi olmayan bir alan olarak, insanların karşılıklı anlaşmasının alanı olan dile gönderme yapar. Benjamin'e göre insanların karşılıklı anlaşması, yalnızca iletişim ilkelerinden kaynaklanan bir insan eylemi değildir. Bunun ötesinde karşılıklı olarak sözler verme ve alma olgusu ile nihayetlenen karşılıklı bir adanmışlığı/bağlılığı içerir. Ama şiddetin toplum için ne anlamı, nasıl bir geçerliliği olabilir? Doğal hukuka göre şiddet doğal bir üründür ve adil olmayan amaçlar için kullanılmadığı sürece herhangi bir soruna nende olmaz. Doğal hukukun şiddeti amaçlara ve hukukiliğe göre yargılamasına karşın pozitif hukuk şiddeti tarihin bir sonucu olarak görmektedir. Bu durumda şiddet araç olarak kullanımına göre yargılanmaktadır. Bu bakış açısına göre, adalet amacın yargılanmasının hukukilik ise aracın yargılanmasının

ölçütü olmaktadır. Ancak her iki anlayışta ortak olan şey adil amaçlara hukuki araçlarla ulaşılacağı, ve hukuki araçların adil amaçlar için kullanılabileceğidir. Pozitif hukukun şiddetin hukukiliği için vazettiği ölçü yalnızca anlamı bakımından çözümlenirse, uygulama alanı da onun değeri bakımından eleştirilebilir. Benjamin'in vurguladığı gibi, böyle bir eleştiri için gerekli dayanak hukukun dışında bulunmak durumundadır. Şiddet için varsayımsal bir ayrım şiddetin amaçları için genel bir tarihsel tanımanın varlığı ya da yokluğu olabilir. Dolayısıyla, bir araç olarak şiddet hukuku kurandır ya da hukuku ortaya çıkarandır. Burada Benjamin şiddete yönelik olarak muğlak bir konum almaktadır: Şiddete yeni bir hukuk oluşturmak için ihtiyaç duyulmakta ama aynı anda şiddet mevcut hukuku ortadan kaldırmaktadır. Bunun anlamı yasanın kendisinin içten içe şiddetle bağlı olduğu ve bir yasada şiddetin saklı mevcudiyeti hakkındaki bilincin yitirilmesinin yasanın çöküşüne yol açacağıdır.

Bu bakış açısına göre şiddet araçsal bir karaktere sahiptir ve bir araç olarak kullanılır. Hukuku kurmak iktidarı kurmak demektir ve bu bakımdan hukuk şiddetin dolaysız bir dışavurumudur. Yalnızca yasayı güvenceye alan olarak şiddet dikkate alındığında bir eşitlikten söz edilemez ancak benzer büyüklüklerde olan şiddetlerin bir ilişkisinden söz edilebilir.

HANNA ARENDT VE ŞİDDET – İKTİDAR AYRIMI

Benjamin'in kanıtlamalarını izlersek şiddet ve hukuk arasında sıkı bir bağlantı görürüz. Şiddet hukukun temelinde hem yer almaktadır hem de hukukun güçlendirilmesini sağlamak üzere hukukun destekleyicisidir. Ancak aynı zamanda şiddete olan ihtiyaç sınırlıdır ve kuruluş sürecinde tam olarak yeterli değildir. Hannah Arendt hukukun geçerliliğini sağlamak için yalnızca şiddete değil aynı zamanda da insanların onay verdikleri düzenlemelerin aktif desteğine ihtiyaç duyar. Bunun anlamı hukukun temelinde şiddetin değil uzlaşım ve destekle nihayetlenen siyasal eylemin bulunduğudur. Arendt'e göre böyle bir destek asla koşulsuz değildir. Bir şiddet edimiyle zorlanan "sorgusuz sualsiz bir tabiyet" gibi, örneğin bir bıçak ya da silahla tehdit edilme sonucunda boyun eğme gibi, bir şey olarak da anlaşılmamalıdır. Böyle bir boyun eğme iktidar ile nihayetlenmez. Bu bakımdan hukukun üstünlüğü insanların insanlar üzerinde hükümranlığını sona erdiren halkın iktidarına dayanır.

Bu ayrım nedeniyle iktidar ve şiddet arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. İktidar insan topluluklarından içkindir ancak meşruiyete ihtiyacı vardır. Bu meşruiyet, insan toplulukları tarafından geliştirilen araçlarla ve amaçlara bağlı değildir. Üstelik söz konusu meşruiyet, toplumun kuruluşu ile çakışan iktidarın kaynağından türemektedir. Arendt buradan hareketle şiddetin yalnızca gerekçelendirilebileceğini ancak meşru olamayacağı sonucuna varır. Şiddet ancak gerçekleştirmeye yöneldiği amaç tarafından gerekçelendirilebiliyor ise akılcıdır. İnsan eyleminin çıktıları sonuçları bakımından daima açık ve yol açtıkları şey bakımından öngörülemez olduğundan, Arendt'e göre şiddet, kısa erimli amaçlara yöneliyorsa, insan varoluşu için gerekli temel koşulları üretmeye yeterli olduğu oranda bir dereceye kadar akılcıdır. Dolayısıyla Arendt burada şiddet yanlılarına karşı çıkmaktadır. Çünkü şiddet devrimlere yol açmaktan çok reformları

güçlendirmeye yaramaktadır. Ancak buradaki tehlike amaçların araçları değil araçların amaçları belirlemesindedir Arendt, şiddet pratiğinin tüm insan eylemleri gibi dünyayı değiştirdiğini, ancak, eğer şiddet yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılan reformların başarısız olması durumunda dünyanın daha önce olduğundan daha fazla şiddet içeren bir yer olacağı sonucuna varır. Arendt'e göre bir araç olarak şiddeti kullanma dürtüsü bürokratikleşme karşısında artma eğilimine girer. Çünkü bürokrasi (belli bir) kimse tarafından yönetilmez; yani, sorumluluk ve reformların bir muhatabı bulunmamaktadır.

KARL MARX VE ŞİDDETİN YAPISAL OLARAK ANLAŞILMASI

Marx'a göre bürokratikleşme bir tür "nesnel şiddet" olarak anlaşılmalıdır. "Nesnel şiddet" ile Marx insan eyleminin bir sonucu olan ancak artık insanların kontrolü altında olmayan insan ürünlerinin bir araya getirilmesini (consolidation) anlar. "Nesnel şiddet"in gelişimi Marx'a göre tarihte temel bir uğraktır. Bireyin ve kamunun çıkarı arasındaki çelişkiye dayalı olarak kamu yararı devlet tarafından temsil edilmeye başlanır ve gerçek bireylerden ve ortak çıkarlardan koparılır. Marx devleti "nesnel şiddet" biçimini alan toplumsal ilişkileri koruyan bir kurum olarak anlar. Bu bakış açısında göre şiddet bir amaca ulaşmak üzere kullanılan bir araç olarak anlaşılır. Dolayısıyla, şiddet bastırma/baskılama amacıyla kullanılabileceği gibi özgürleşme amacıyla da kullanılabilir. Toplumsal özgürleşme amacını izleyerek Marx, şiddeti yeni bir topluma gebe olan eski bir toplumun gergilimi olarak görür.). Bu tarihsel durumda şiddet, Friedrich Engels'in vurguladığı gibi, katılaşmış ve ölmüş siyasal biçimlerin yok edilmesi için bir araç olarak devrimci bir rol üstlenir. Komünist Manifesto'da Marx ve Engels şiddete yönelik olarak böyle bir konum almışlardır. Burada siyasal şiddet, esas itibarıyla, bir sınıfın bir başka sınıfı baskı altına altığı örgütlü bir şiddet olarak görülmektedir.

Şiddetin bu anlaşılma biçimi farklı toplumsal gruplar arası ilişkiye gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan "siyasal şiddet" siyasal araçların, hakimiyet ve şiddetle karakterize edilen farklı toplumsal gruplar arasında varolan yapıların ve ilişkilerin korunması için kullanılması anlamına gelir. Şiddetin böyle geniş bir biçimde anlaşılması şiddetin "toplumsal bir eşitsizlik" olarak anlaşıldığı düşünce biçimine oldukça yakın düşmektedir. Marx bu bakış açısını özgür olan olmayan, barbar olan olmayan arasından yapılan eski ayrıma analog olarak geliştirmiştir. Şiddet özgür olanı düşmanlardan, barbarlardan korumak için bir araç, ve ayrıca özgür olan – olmayan arasındaki yapısal ayrımı sürdürmenin bir aracı olarak anlaşılır. Marx'ın buradaki anlayışına göre hükümet işlevsel bir karaktere sahiptir ve *polis*'teki siyasal eylem vatandaşın vatandaş olmayanlar, kadınlar ve köleler üzerindeki hakimiyetini sağlamak üzere kullanılan bir araç olmaktan ibarettir.

Öte yandan, Marx'a göre kapitalizmin şiddetli karakteri mevcut toplumun ortak çıkarın sonucu olarak sunulması süreci ile gözlerden saklanmaktadır. İnsanların mevcut toplumsal ilişkileri zorunlu ve kaçınılmaz olarak algılamayı öğrendikleri bu süreç Marx tarafından bir yabancılaşma süreci olarak çözümlenmektedir. Yabancılaşma, yalnızca yabancılaşmış etkinliklerin değil toplumsal

ilişkilerin bir sonucudur. Bu yabancılaşma süreçlerinde yapısal şiddet salt bir zorunluluğa dönüşmektedir. Bireylerin şiddet eylemlerine gelince, bu şu anlama gelmektedir: Şiddetin toplumsal karakteri saklı kalmakta ve salt bir bireysel dışavurum olarak görülmektedir. Ancak Marx'a göre bireysel eylem ve toplumsal ilişkiler arasında diyalektik – bana göre muğlak - bir ilişki bulunmaktadır. Şiddet söz konusu olduğunda da bunun anlamı şiddetin bireysel ve toplumsal karakteri birbiriyle iç içe örülmüştür.

SON SÖZLER

Şiddet kavramları ve kuramı hakkındaki genel tartışmaların içerisinde ben güncel bir tartışmayı ele aldım. Bu güncel tartışmanın ana özelliği şiddet teriminin bir yandan bireysel amellerden toplumsal yapılara doğru, bir diğer yandan da fiziksel şiddetle sınırlanmışlıktan psikolojik olana doğru genleşmesidir. Değindiğim bir başka yaklaşım da şimdiye kadar şiddetin dışsal etkenler üzerinden anlaşılmaya çalışıldığı ve şiddetin içkin özelliklerini ihmal edildiği şeklindeydi. Tartışma bize şiddetin tartışmalı bir kavram olduğunu gösteriyor. Bu tartışmada Walter Benjamin'in şiddet anlayışına gönderme yapmak bana önemli geliyor.

Benjamin'e göre şiddet hukuk ile sıkı sıkıya bağlı. Bu anlayışın getirdiği pozitif sonuç, şiddetin, hukukun güç kazanmasında zorunlu olduğu ve hukukun işletilmesinin de şiddet tarafından güçlendirilmesinin gerekliliği. Burada şiddet bir araç olarak ve anlaşılıyor ve sadece araçsal bir karakteri olduğu öne sürülüyor. Hanna Arendt'e göre de şiddetin araçsal karakteri şiddetin anlaşılması için son derece önemli. Ancak Arendt iktidar ve şiddet arasında bir ayrım olduğunu öne sürüyor. Şiddet sadece araçsal bir karaktere sahip olmasına karşın iktidar kendinde bir amaca sahiptir. Şiddet, iyi tanımlanmış bir amaca ulaşmak üzere ve kısa bir süre için, yalnızca gerekçelendirilebilir ama asla, iktidar gibi, meşrulaştırılamaz. Karl Marx'ın bakış açısına göre ise şiddet toplumsal yapı ile ilişkilendirilir. Kapitalizmde şiddet, mevcut toplumsal ilişkilerin yeterli ve gerekçelendirilmiş olarak görülmesini sağlayan "yabancılaşma" ve "nesnel ilişkiler" kavramları arkasında gizlenmiştir. Bu bakış açısına göre şiddet, kişisel olandan koparılmış ve kapitalist üretim biçimine dayandırılmış modern bir tahakküm biçiminin sonucu olmaktadır. Bununla beraber, Marx'a göre şiddet bir araç olduğu için, devrimsel bir değişimi zorlamak üzere de kullanılabilir.

Benjamin, Arendt ve Marx şiddete yönelik kavrayışlarında, şiddeti hakim olanların hakimiyetlerini garanti altına almak üzere kullandıkları bir araç olduğunu öne sürerek ve şiddeti toplumsal bir ilişki olarak anlayarak ortak bir konumu paylaşmaktadırlar. İnsanlar arasındaki şiddet ilişkilerinden sakınmak, insanların insanlar üzerindeki hakimiyetlerini kırmakla ve bunun yerine yasayı ve siyasi eylemi geçirmekle sağlanabilir. Bununla beraber, şiddet yalnızca olumsuz bir anlama sahip olmadığından ve kullanımı gerekçelendirilebildiğinden, şiddetin üstesinden gelinemez ve gelinmemelidir. En azından şiddeti kullanarak hukukun güçlendirilmesi zorunluluğu bulunmaktadır. Bu örneklerde şiddetin kullanımı, bireyin ve haklarının diğerlerine (bu diğerleri başka bireyler ya da devlet de olabilir) karşı korunmasının gerekliliği nedeniyle gerekçelendirilmiş olmaktadır.

Şiddeti toplumsal bir ilişki olarak anlamak onun tanımlanmasına ilişkin sorunu çözmemektedir. Bununla birlikte, şiddetin bir olgu olmaktan öte muğlaklıklarla tanımlanan bir süreç olduğunu görmemizi sağlamaktadır.

Siyasal şiddet üzerine

Ayşegül Komsuoğlu

İnsan ve şiddet. Şiddetle insanın insanlık tarihinde engellenemeyen birlikteliği bizi insan doğasında şiddetin vazgeçilmez olduğu sonucuna götürür mü? Doğada "şiddet"in varlığını kabul etmek dünyada insanla birlikte varolan tüm canlıları da kapsayacak şekilde mümkün. Ama insanın şiddet uygulama kapasitesine sahip olduğunu bilmek, onun bu gücü kullanmaktan kaçınamayacağı anlamına gelmemekte. Şiddeti doğuran koşullar oluşmadığı takdirde ise şiddet kaçınılan bir ihtiyaç değil ortaya çıkmadan uyuyan olumsuz bir güç kullanımı olarak kalmakta. Bu durumda insanla şiddetin birlikteliğinin vazgeçilmez olmadığını görmek gerekir. İnsanı şiddete yönelten koşullar hem özel alanda hem de kamusal alanda varlar.[1] Siyasetin etkin olduğu dünyaların herbiri insanı şiddete yöneltecek farklı görüntüleri yansıtan aynalarla bezeli. İnsan bu aynaların herbirinde bir diğer insana fiziksel ve/veya ruhsal zararla sonuçlanabilecek şiddeti uygulamaya yöneleceği görüntülerin, onu harekete geçiren yansımaları ile karşılaşıyor. Aradaki en önemli fark siyasetin sahnesinde uygulanan şiddettin etik değerler tarafından sorgulanmaya özel alanda yeralan şiddet biçimlerinden daha kapalı olması.[2] Özellikle milliyetçiliklerin dünyayı yönlendirdiği bir yüzyılın bitip tükenme-

---

[1] İnsanın sahip olduğu şiddet kapasitesinin koşulların etkisi ile kullandığı iddiası için bkz. Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 317, Graham Hugh Davis, Ted Robert Gurr, der., *The History of Violence in America: Historical and Comparative Perspectives* (Washinghton: GPO, 1969), 802.

[2] Farklı şiddet biçimleri ile ilgili ayrıntılı bir tipoloji için bkz. Artun Ünsal, "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi," *Cogito*, no. 6,7 (1996): 35.

yen mirası devlet ile ilişkili şiddet kullanımlarını masum kılmanın referansı oluyor. Devlet ve millet algılarının keskinliği nedeniyle, insan içinde varolan şiddet uygulama yetisini kendisine iletilen görüntülerin etkisi ile kaçınmadan kullanmaya yöneliyor/yöneltiliyor. Fakat aynı zamanda siyaset sahnesinin diğer tarafında yeralan bağımsızlık ve eşitlik kavramları ise bireylerin ait kılınmak istendikleri milletlere ve devletlere karşı mücadelesini, şiddet kullanımıyla birlikte, var kılıyor.

Dünyada siyasal şiddetten nasibini almamış bir ülke olduğunu söylemek imkansız. Hiçbir kuşak siyasetin şiddetle çakıştığı bir dönemi yaşamadan yeryüzünden ayrılmadı. Hegel tarihe, halkların mutluluğunun, devletlerin bilgeliğinin ve bireylerin erdemlerinin kurban edildiği bir mezbaha gözüyle bakarken şiddetin insanlık tarihinin merkezinde yer aldığına işaret etmekteydi.[3] Şiddet kendini doğuran koşullara bir tepki olarak güçlenmekte ve tarih sahnesinde güçlendiği, vahşileştiği ve acımasızlaştığı oranda etkin olmakta. Tarihin en keskin çizgileri savaşlar, tecavüzler, darbeler, soykırımlar, etnik temizlikler ve devrimler gibi kitlesel şiddetin toplumları ezdiği dönemlerde çizilmekte. Arendt, totaliter rejimlere tanık olan yaşamının etkisi ile "şiddet üzerine" yazarken insanın yarattığı her toplumda siyasal yaşamın tarihi boyunca şiddetin olağanüstü bir rol oynadığını söyler.[4] Yaşadığımız günleri paylaştığımız kuşakların tanık oldukları şiddeti hatırlamak ve günümüzde yaşanan şiddetin farkında olmak bu söylemi doğrulamak için yeterli. Geride bıraktığımız yüzyıl insanlığın en çok ölümle sonuçlanan savaşlarına, kentlerin yokoluşlarına, halkların topraklarından sürüklenişlerine ve devletlerin kendi vatandaşlarına eziyetlerine tanık oldu. Gaz odaları, toplama kampları, nükleer silahlarla gerçekleşen toplu ölümler hep tarihe bu yüzyılın armağanıydı. Büyük savaşlar gelişen teknoloji ile daha önceki yüzyıllarda olmadığı kadar ölümle sonuçlandı, şiddetin sonuçları geçmişe göre çok daha vahimdi. Yirminci yüzyılda savaşla ilgili ölümlerin 105 milyon kişiyi bulduğu ve bunun 62 milyonunun sivil olduğu söylenmekte.[5] Şiddetle özdeşleşen rejimler, devletin şiddet kullanma tekelini elinde tuttuğu sistemlerde, demokrasiye uzanan yolu bazen katlanılamaz ölçüde uzun kıldı.

İçinde bulunduğumuz yüzyılda ise ABD'nin Irak ve Afganistan'a demokrasi götürme çabaları diye adlandırdığı ve bu ülkelere şiddetten daha fazlasını sağlamayan müdahaleleri, Darfur bölgesinde yaşanan soykırıma Sudan devletinin gözlerinin kapaması, Afrika'nın herbir köşesinde yaşanan askeri darbeler ve etnik huzursuzlukların getirdiği katliamlar gibi birçok olay şiddet sonucu yaşanan ölümleri ve yaralı yaşamayı başaranların sayısını arttırıyor. Kısaca gerek devlet şiddeti gerekse devlete karşı bireylerin toplu şiddet kullanımı biçiminde olsun, Arendt'in "şiddet üzerine" yazdıklarının ilk satırlarında vurguladığı gibi Lenin'in öngörüsünün gerçekleşmesi ile, geride bıraktığımız yüzyıl "şiddetin

[3] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History* (New York: Dover Publications, 1956), 21.

[4] Hannah Arendt, "On Violence," içinde *Crises of the Republic, Lying Politics, Civil Disobedience on Violence, Thought on Politics and Revolution* (New York: Harvest/Harcourt Brace Javanovich, 1972), 105,85.

[5] M. Judging M. Steger, *Nonviolence: The Dispute between Realists and Idealists* (London: Routledge, 2003), xiii.

yüzyılı" oldu ve bu yüzyılın da şiddetten uzak tamamlanacağını öngörmek oldukça zor.[6]

Yüzyılımızın en büyük farkı ise insanlığın geçmişinde gözden ırak şiddet olaylarının sayısı bilinemeyecek kadar çokken, bugün artan teknolojik imkanların şiddet uygulayan ve bu şiddeti saklamak isteyen güçlerin önlerini önemli ölçüde kapaması. Diğer bir fark ise halkların geçmişleri ile hesaplaşmayı öğreniyor olmaları. Amerikan müzelerinde kızılderili mirasının bulduğu yer, Almanya'nın Yahudilere uyguladığı soykırımı sergilemesi, Rusya'nın Stalin dönemini sorgulama çabaları hepbirer örnek. Ülkelerin gelişmişlik seviyeleri ve siyasal kültürlerinin ergenliği bu hesaplaşmanın en önemli vurguları.

İKTİDAR, GÜÇ VE ŞİDDET

Siyasal şiddet konusunda Sorel yüzyılın başında "şiddetin sorunlarının hala karanlıkta" olduğunu söylerken bugün kendisine atıfla birçok çalışma şiddet ile ilgili tartışılacak hala çok şey olduğunu vurgulayarak başlamakta veya sona ermekte.[7] İnsanla şiddetin birlikteliğinin tarihte oynadığı merkezi konum "siyasal şiddeti" şiddet tartışmaları içinde öne çıkartmış ve çıkartmakta. "Şiddet"in ilişkilendirildiği temel iki kavram ise iktidar ve güç. İktidar olabilmek ve iktidarda kalabilmek için şiddetin rolünün ne olduğu tartışmaların merkezinde yer almakta. Güç ise şiddet ile birçok noktada eşanlamlı olarak algılanmakta ve bu bağlamda bu ortak kullanım eleştirilere hedef olmakta.

Yasaların olmadığı bir başlangıç noktasında egemen olan kavram şiddettir. Hobbes "doğa durumunu" anlatırken insanlar arasında sürekli şiddet eğiliminin ve ölüm korkusunun hüküm sürdüğü, herkesin kendi gücü ve olanaklarıyla yaşamda kalabilmek için zaman ve mekan tanımaksızın her yolu izlemeye hakkı olan sürekli ve genel bir savaş durumundan bahseder. İnsanlar yasasızlık karşısında yaşamlarını korumak ve güvenliklerini sağlamak için şiddete yönelebilmekte ve birbirleri için yaşamı kötü ve kısa kılmaktadırlar. Benzer biçimde Locke'un doğa durumu da, gene insanların birbirlerine yaşamı zor kıldıkları bir vurguya sahip olarak şiddeti içerir. Bu durumda şiddet kullanımının sınırsızlığı üzerine varolan çözüm ise "devlet"in varlığı olarak gösterilmekte. Hobbes devlet olmadıkça herkesin herkese karşı daima savaş halinde olduğunu ve insanların hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit savaş durumu içinde bulunduklarını ve bu savaşın herkesin herkese karşı savaşı olduğunu vurgular.[8] Devlet'in varlığı insanlar üzerinde "genel bir güç" olacak ve şiddet, devleti hem kuran hem de koruyan olacaktır.

Bu noktada şiddetin iktidarla ilişkisini dikkate alıp siyaseti Machiavelli'den G.W.Mills'e, Morgenthau'dan D.Easton'a farklı teorisyenlerin ve filozofların ortak bir nokta olarak güç kullanımı ve iktidar ile ilişkilendirdiklerini hatırlamak

---

[6] Aktaran Arendt, "On Violence," 105.

[7] George Sorel, *Reflections on Violence* (New York: Huebsch, 1961), 60. Bufacchi şiddet üzerine bir yazısının sonunda Sorel'in söylediğini tekrarlayarak Arendt'in 60 yıl sonra şiddet üzerine yazarken Sorel'in 60 yıl önce söylediğinin hala geçerli olduğunu vurguladığını hatırlatır. Tam metin için bkz. Vittorio Bufacchi, "Two Concepts of Violence," *Political Studies Review*, no. 3 (2005): 199.

[8] Thommas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 94.

gerekiyor.[9] Örneğin Mills siyasetin güce ulaşmak için bir mücadele olduğunu söylerken iktidarın nihai kaynağının şiddet olduğunu vurgulamakta.[10] İktidarı ele geçirmeye çalışan birçok farklı odağın varlığına rağmen güç tartışmasının merkezinde devlet, hükümet, bürokrasi ve ordu gibi kurumların olduğunu kabul etmek gözlemlenen genel eğilim.

Bunu karşısında yeralan ise Marx'ın iktidarı iktisadi üretim ile ilişkilendiren yaklaşımı.[11] Marx'ın düşüncesi dikkate alındığında şiddeti sona erdirmek - güç kullanımını elinde tutanların çıkarlarının ve değerlerinin geçerli olduğu bir toplumda devlet ideolojik aygıtlar ile kitleleri denetlemeye devam etmeye çalışsa bile- uzun dönemde mümkün değil. Bu noktada Marx devrimci şiddetin proleteryanın giderek artacak olan sıkıntılarından kaynaklanacağını söylemekte.

Bu durumda çıkarların uzlaştırılmasının mümkün olup olmadığı ikilemi arasında bölünmüş bir görüntü ile karşılaşıyoruz. Çıkarların uzlaştırılıp uzlaşatırılamayacağı sorusu siyasal şiddet için hiç de yeni bir soru değil. Aristo uzun yıllar önce şiddet ile adalet arasındaki ilişkiyi kurarken bireylerin diğer bireylerle olan ilişkisini işbirliğine yönelik tanımlamaktaydı. Oysa bu işbirliğine yönelik düşüncenin karşısında hep birileri oldu: örneğin Hobbes bireyin diğerleri ile olan ilişkisini rekabetçi olarak algılayan düşünceyi savunur. Farklı çıkarların uzlaştırılmasının mümkün olduğunu savunanlar çıkar çatışmasından doğan bir şiddetin engellenebileceğini düşünürler. Toplumun farklı kesimleri arasında bir uzlaşma, bireyler ve/veya gruplar arasında varolan çıkar farklılıklarının ortak bir zeminde bir araya getirilip karşılanması sorun odaklarını ortadan kaldıracaktır.

Şiddet ve iktidar arasındaki ilişkide farklı bir algılama ise ikisini ayrı alanlara yerleştirerek mümkün. Arendt'de iktidar, güç ve şiddet arasında ilişkide, şiddet ile iktidarın iki zıt noktada algılanması ile şekillenmekte.[12] İktidar yapay, güç ise doğal bir olgu olarak görülür. Şiddet iktidarın varolduğu yerde olamaz ve zayıf bir iktidar şiddet tarafından ortadan kaldırılabilir.[13] Arendt'in şiddeti iktidarın karşıtı olarak ele alana bu yaklaşımı ise realistler tarafında eleştiri legelmektedir.[14] Weber'in devleti meşru şiddet kullanma araçlarını tekelinde bulunduran siyasal birlik olarak tanımlaması ise siyaset yazınının bu vurgusunda sıkça tekrarlanan yaklaşım. Eleştirinin merkezi, devletin iktidarın sahibi olmak için gücü elinde tutmak zorunda olduğuna dayanmakta. Bu güç kullanımı ile şiddeti özdeşleştirmek mümkün mu sorusunu getirmekte.

Zarar verici olan gücün şiddeti doğurduğu söylenebilir. Fakat şiddetin sözkonusu olması için her zaman bir güç kullanımı gerekmez. Şiddet fiziksel olmanın dışında da bireye/eşyaya zarar verebilir ve fiziksel olan bir güç kullanımı, cerrahi müdahale gibi şiddet amaçlı olmayabilir[15] Bu nedenle güç ve şiddet arasında bir ayrım yapılmalı. Güç bir yetiye işaret ederken şiddet hareketin kendisine işaret

---

[9] Gopal Singh, "Politics and Violence," *Social Scientist* 4, no. 11 (1976): 59.
[10] Wright Mills, *The Power Elite* (New York: 1965), 171.
[11] Gopal Singh, "Psychology of Political Violence," *Social Scientist* 4, no. 6 (1976): 61.
[12] Arendt, "On Violence," 143,55.
[13] Bu noktada Arnedt'in siyasal alanı nasıl tanımladığı dikkate alınmalı ve şiddet ile ilişkilendirdiği şeyleri siyasal alanın dışında gördüğü vurgulanmalıdır. Örneğin emek.
[14] Keith Breen, "Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the `Political', Philosophy," *Social Criticism*, no. 33 (2007): 343.
[15] Bu tartışma için bkz. Bufacchi, "Two Concepts of Violence," 195,96.

etmekte. Aynı zamanda şiddet değerlendirilebilir, hatta normatif bir kavramken, güç değil.[16]

Siyaset ile iktidar ilişkisini kurarken iktidarı –siyasal gücü ise toplumsal öneme sahip konular hakkında- kararlar alarak ve uygulayarak insan davranışını kontrol edebilme olarak gördüğümüz noktada, bu kontrole karşı koyabilmenin ise karşı bir güç kullanımı olduğunu kabul etmemiz gerekmekte.[17] Şiddeti sadece gücü kullanma tekelini elinde tutanların değil, bu tekeli ele geçirmeye çalışanların ve/veya değerlerin dağıtımında yasaların dışında hareket ederek söz sahibi olmaya çalışanların da kullandığı bir gerçek. Bu vurgu bizi devletin ötesinde siyasette şiddet kullanımı ile ilişkili bireylerin ve/veya grupların varlığına götürüyor.

Güç tekelini kırmaya ve/veya ele geçirmeye yönelik şiddet Gurr tarafından üç ana grupta sınıflandırılmakta: Yoğun katılımlı organize olmayan siyasal şiddet, az katılımlı organize siyasal şiddet ve yoğun katılımlı organize siyasal şiddet. İlk grupta protestolar, küçük ayaklanmalar ve şiddet içeren yürüyüşler gibi gelişmedikleri sürece devletin şiddet tekeline doğrudan tehdit yaratmayan eylemler var. İkinci grup kısıtlı katılım içermesine rağmen organize olması nedeniyle uyguladığı şiddetin sonuçlarının etkili olmasını sağlayan askeri darbeler, küçük çaplı terörist saldırılar, suikastlar gibi şiddet biçimleri içermekte. Bu grupta yeralan etkinliklerin zarar verdikleri birey sayısı az olabilmekle birlikle uyguladıkları şiddetin etkisi çok daha geniş kapsamlı ve siyaseti etkiler sonuçlara sahip olmakta. Kitleleri içeren ve devleti hedefleyen son grup ise büyük çaplı terörizm, devrimler gibi şiddet kullanımları.[18]

Devlet kendi iktidarını tehdit eden oluşumlara karşı yasalar çerçevesinde yaptırımlara sahip. Fakat devletin her aşamada şiddeti olağan süreçte kullandığını söylemek zor. Devlet kendine "verilmiş" şiddet kullanma çerçevesinin dışına sıkça çıkabilmekte. Mehden'in şiddet sınıflandırmasından yararlanarak oluşturduğumuz ayrım devletin farklı şiddet kullanımlarının hangi biçimlerinin siyasal şiddet başlığı altında algılanabileceği değerlendirilebilir. Devletin şiddet uygulama tekelini elinde tutan kurum olduğu gözönüne alarak suça karşı olağan durumlarda uyguladığı şiddeti, vatandaşlarına karşı eşit şartlarda uygulamadığında doğan durumun siyasal şiddet kapsamında algılandığı söylenebilir. Örneğin devletin farklı etnik gruplara mensup bireylere aynı suç karşısında farklı uygulamalarda bulunması. Bireyler maddi zarar, cinayet gibi adi suçları bir siyasal eylem kapsamında işlerlerken devletin müdahale etmesi siyasal şiddet kapsamında görülmekte. Devletin kendi güvenliğini sağlamak için siyasal içerik taşıyan eylemleri adi suç kapsamında değerlendirip cezalandırması ise diğer bir ayrım. Son grup olarak ise devletin kendine tehdit oluşturduğunu düşündüğü güçleri ortadan kaldırmasını devletin siyasal şiddet ile ilişkilendirilebileceği durum olarak görebiliriz.[19]

Bugün gerek siyasal gerekse toplumsal kuruluşlarını tamamlama sürecinin daha çok başında olan devletleri ve totaliter yönetimleri dışarıda bıraktığı-

---

[16] A.g.e.: 196.
[17] Singh, "Psychology of Political Violence," 59.
[18] Gurr, *Why Men Rebel*, 11.
[19] R. F. Von der Mehden, *Comparative Political Violence* (New Jersey: 1970), 36,52.

mızda, devletin kullandığı siyasal şiddet ile ilgili en sık karşılaşılan tablo ulus devlet bağlamında devletin iktidarını sürdürmek ve birçok durumda da yeniden kurgulamak için şiddet kullanması. Nobel ödülü sahibi Hintli düşünür Tagore "Ulus olma ideası icat edilen en etkili uyuşturucu maddedir. Yoğunluğunun etkisi altında bütün bir ulus neredeyse sistematik bir şekilde ahlaki çöküntüsünün farkına varamadan, bu tehlikeli bencilliğe tutsak olur. Genel bir hukuk bilincine sahip her toplumun; kin, yalan, casusluk veya cinayet olarak nitelendirdiği olgular, ulus belirlemesinin soyut bir ilkesi uğruna gerçekleştirildiği anda, haklı eylemler olma niteliği kazanır" demekte.[20] Bu şiddet iktidarı tehdit eden unsurların niteliğine gore farklı ölçülerde ve doğrudan/dolaylı biçimlerde olabilmekte. Muhalefet yönelik olağandışı girişimleri doğrudan şiddete örnek olabilirken, devletin şiddet unsurlarını içeren ulus inşa süreci öğelerini vurgulaması ve bu vurgunun farkedilmesini sağlamaya çalışması dolaylı şiddet kullanımına örnek olabilir. Devletin şiddet kullanım biçimleri vatandaşları ile arasındaki ilişkiyi etkiler. Örneğin devletin illegal örgütlenmeler ile yasalar çerçevesinde mücadelesi halk desteğine sahipken, olağandışı biçimde adi ve/veya siyasi şiddet kullanımı nedeniyle suçlanmış/cezalandırılmış bireyleri mücadele silahı olarak kullanması halkın bir kesimi tarafından desteklenmeyebilir. Benzer biçimde sorunlu bölgelerde "olağanüstü hal" gibi güvenliğe yönelik uygulama biçimleri yardımıyla -Weber'in sözleri ile- devletin şiddet tekelini kullanmaya yetkili kolluk kuvvetlerinin, olağandışı şiddet kullanma yetkilerine sahip kılınması ve/veya "koruculuk" gibi uygulamalarla olağan koşullarda bu şiddet tekelinin kullanımda söz sahibi olmayan bir grubun bireyin devlet adına şiddet uygulamak üzere kullanılması, söz konusu olabilir.[21]

Devlete karşı ve devletin bireylere karşı uyguladığı şiddetin dışında kalan ve devletlerin iktidarlarını dış güçlerden korumak zorunda kaldıkları ve/veya genişletmeye çalıştıkları durumların ise savaşlar. Savaşlara ülkelere alışılageldik yıkımların ve işgallerin yanısıra -farklı ölçülerde olsa da şiddet yaşanmış olsa da- dış kaynaklı siyasal şiddet getirebiliyor. Siyasal sistemin zor yoluyla durdurulması/kısıtlanması, insan hakları ihlalleri, katliamlar ve benzeri birçok şiddet uygulamasını buna örnek. ABD'nin Irak müdahalesi sırasında Abu Garip hapisanesinde yaşananlar ise ülke dışı güçlerin dış odaklı şiyasal şiddet kaynağı olmasına örnek olarak verilebilir.[22]

SİYASAL ŞİDDET TEORİLERİ: KAYNAK VE ÇÖZÜM

Siyasal şiddet üzerine yazılmış binlerce satırdan değindiğimiz birkaçı bize şiddeti iktidar ve güç ilişkilerinden bağımsız ele almanın anlamlı olmayacağını gösterdi. Devleti merkez alarak iktidar ve güç ilişkisini değerlendirmek siyaseti algılama biçimine göre iktidar-güç-şiddet üçgeninde tarihsel sürecin sağladığını görüntüleri farklı değerlendirebileceğimizi ortaya koydu. Şiddeti gerek iktidarın

[20] Aktaran: Rafael Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor," *Cogito*, no. 6,7 (1996): 24.
[21] Şiddet tekelinin devri için bkz. Zeynep Gambetti, "Linç Girişimleri, Neoliberalizm ve Güvenlik Devleti," *Toplum ve Bilim* 109 (2007): 8,15.
[22] Ebu Garip ve uygulanan şiddetin anlamlandırılması için bkz. Pınar Uyaroğlu Yıldız, "Ebu Garip İşkence Fotoğrafları: Şiddetin Politik İkonografisi," *Doğu Batı* 10, no. 43 (2007): 11-28.

ayrılmaz bir parçası olarak düşünelim gerek Arendt gibi ters kutuplara yerleştirelim önümüzde duran en önemli soru Einstein'ın Freud'a 1932 yılında süregelen mektuplaşmalarında dile getirdiği ve "bulunduğumuz konum itibarıyla uygarlık için en can alıcı soru" olarak nitelendirdiği "İnsanoğlunu savaş alınyazısından kurtarabilmek için bir yol var mıdır?" sorusu. Freud'un cevabı oldukça olumlu: "... insan aklıyla ve duygularıyla olaylara yaklaşabildiği ve ileride kopacak bir savaşın yaratacağı sonuçlardan korktuğu için, yakın zamanda savaşlar bitebilir düşüncesi aslında çok da ütopik değildir".[23]

Şiddetin engellenmesin ne kadar mümkün olduğu ise ikinci bir soru. Balibar'ın "şiddetin kararsızlığı öyle bir noktaya geldiki, şiddetin reddi anlamlı olmak için gereken rasyonel siyasal stratejileri kaybetti" sözleri ise bize şiddetin nasıl engelleneceği sorusunun karşılaştığı en büyük sorunu işaret etmekte.[24] Şiddetin yanlızca uygulayıcıları ile kurbanlarının tespitinin değil şiddetin olumlu ve olumsuz yanlarınımn tespitinin de anlamlı olmaktan uzaklaşmış olması şiddetin karasızlığını ortaya koyan görüntülerden yanlızca birkaçı.[25] Bugün dünyada varolan şiddet birçokları için gücün zora yönelik zarar verici kullanımı sonucu ortaya çıkan bir olgudan çok daha fazlasını ifade etmekte. Şiddet uygulanmasını kitlelerin gözünde haklı ve/veya haksız kılan nedenler mevcut olabilmekte. Birçok birey için şiddet olağan siyasal katılmasnın sorunlu olduğu durumlarda olağanüstü bir siyasal katılma biçimi olarak siyaseti etkileyebilmenin tek yolu.

Bugün güncel siyasal şiddet yazını şiddetin kaynağını ortaya koyarak iktidar ve güç tartışmalarına referansla şiddetin engellenip engellenemeyeceğini tartışmakta ve bu biçimde şiddeti anlamaya çalışmakta.[26] Siyasal şiddetin farklı ülkelerde ve farklı koşullarda nasıl ortaya çıktığı soruna cevap aranmakta. İktidarın kitle üzerindeki baskı düzeyi, ülkenin ekonomik koşulları ve ülkenin siyasi kültürü üzerinde en çok tartışılan başlıklar. Herbirinin şiddet ile olan ilişkisi ülkeleri karşılaştırmalı ele alan çalışmalar ile açıklanmaya çalışılmakta.

Karşılaştırmalı çalışmalar için ulaşılabilen örnekler yanlızca güncel verilerin karşılaştırılmasını içermemekte. İncelemeler tarih sahnesinden hiç inmeyen şiddetin, kendi tarihinin her yeni sayfasında gelişen teknolojinin desteği ile giderek güç kazandığı gerçeğini ortaya koysa da, unutulmamalıki şiddetin her temsili özgün olmamakta. Şiddet farklı dönemlerde yaşansa da tarihin akışı içinde kendini sıkça tekrar etmekte. Örneğin yönetiminde farklı sınıfların güç kazandığı dönemlerde Eski Roma'da şiddet siyasetin merkezinde yer alıyordu. Roma'da devletin kendi şiddetin hedefi değildi, hedef siyasette yeralan gruplardı. Fakat grupların hedefinin siyaseti kontrol etmek olması siyasal arenanın tümünün şiddetten etkilenmesini getirmekteydi. Suikastlar günlük siyasetin olağan bir parçası haline gelmiş, şiddetin gazabında katledilen isimler yalnızca kaybedilen

---

[23] Aktaran Moses, "Şiddet Nerede Başlıyor," 23-24.

[24] Etienne Balibar, "Some Quetions on Politics and Violence, Asemblage," *Violence, Space*, no. 20 (1993): 12.

[25] A.g.e.

[26] Türkçe siyasal şiddet literatürü oldukça kısıtlıdır. Yeni çalışmalar ağırlıklı olarak doğrudan terör başlığına yönelmiştir. Üç temel türkçe eser için bkz. Türker Alkan, *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı* (İstanbul: Hil Yayınları, 1983), Doğu Ergil, *Türkiye'de Terör ve Şiddet* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1980), Artun Ünsal Ruşen Keleş, *Kent ve Siyasal Şiddet* (Ankara: AÜ SBF Yayınları, 1982).

yaşamların çevresini etkilemekle kalan bir korkuyu değil, çok daha geniş anlamda bir tehdidi siyaset sahnesine taşımıştı. Lutzlar, yazılarında erken dönem Roması'na benzer siyasal şiddetin, içinde yeralan grupları kontrol edemeyen zayıf devlet yapılarında ortaya çıktığını ve bu şiddetin şehrin sokaklarını kontrol etmeyi hedeflediğini söylerler.[27] Bu örneğin önemi Ortaçağ'da İtalyan şehir devletleri, Fransız devriminin ilk günleri ve 1920'ler ile 1930'lar Avrupa'sındaki faşist şiddet gibi farklı dönemlerdeki siyasal şiddetle gösterdiği benzerliktir. Her üç şiddet dönemi de zayıf devlet yapılarında ortaya çıkmış, hedef aldıkları kişilerden daha geniş bir kesimi korkutmayı ve şiddetin uygulandığı kentin sokaklarını kontrol etmeyi amaçlamıştı.[28] Benzer örnekleri tarihin çok farklı dönemlerinde bulmak mümkün. Şiddet farklı dönemlerde ortaya çıksa da siyasetin benzer biçimde işleyişi şiddet örneklerini ortak noktalarda buluşturmakta. Benzer iktisadi yapılar, benzer toplum anlayışları ve benzer yönetimler şiddetin birçok açıdan karşılaştırılabilir olduğu ortaya koymakta. Belki de başrolde oynayanın hep insan olduğunu unutmamak gerek!

Tarihten ve/veya günümüzden farklı örnekleri ele alarak süregelen arayışta farklı disiplinler biribirine yardımcı olmakta. İnsan saldırganlığını biyolojik, fizyolojik ve içgüdüsel temellere dayandıran araştırmaların siyasal şiddet araştırmalarında bilimsel bir açıklamayı sağlayamamaları nedeniyle gündem dışı kalmalarının ardından insanın içinde bulunduğu koşulları önplana çıkaran araştırmalar bir dönem siyasal şiddet araştırmalarına zemin sağladılar. Örneğin şiddetin kaynağının arayışında 1939'da Dollard ve arkadaşlarının engellenmenin doğurduğu saldırganlık ile şiddeti psikoloji disiplini çerçevesinde açıklamaya çalışan teorisinin etkisi ile gelişen saldırganlık engellenme/yoksunluk teorileri uzun dönem etkinliğini koruyan teoriler oldu.[29] Gurr, Davies, Feirabendler, Huntington gibi alanın önde gelen çalışmalarını ortaya koyan araştırmacılar bireylerin taleplerinin engellenmesi ve/veya yoksunluğu -birçok diğer etkenin de değerlendirerek - merkez alan farklı görüşler öne sürdüler.[30] Şiddeti psikolojik bir açıdan değerlendirmeyi sürdürürken sosyal, ekonomik ve siyasal etkenleri de değerlendirmeye çalışan araştırmaların çalışmaların en önemli temsilcisi olan Gurr siyasal şiddeti iktidara ve iktidarın tüm eylemlerine karşı bir toplu saldırı olarak görmekteydi.[31] Siyasal şiddettin ortaya çıkışı -toplumsal koşulların saldırganlığı onayladığı bir ortamda- insanların ulaşabileceğini düşündükleri ile ulaştıkları değerler arasında bir fark olduğunda gerçekleşmekteydi. İnsanlar beklentilerini elde ettiklerinde bir sorun ortaya çıkmamakta, fakat beklentiler bireylerin sahip olduklarını daha fazlasına sahip olan bir grup ile karşılaştırma imkanı bulduklarında yükselmekte ve bu da göreli yoksunluk duygusuna yol açmaktaydı. Şiddetin boyutlarının genişliği ise siyasal seçkinlerin olaya tepkilerinin konum-

---

[27] James M. Lutz Brenda J. Lutz, "Political Violence in the Republic of Rome: Nothing New under the Sun," *Government and Opposition* 41, no. 4 (2006): 491-511 özellikle 04.

[28] A.g.e.: 404-511.

[29] Dollard'ın saldırganlığı engelenmeye bağlayan çalışması için bkz. John Dollard, *Frustration and Aggression* (New Haven: Yale Universtiy Press, 1939).

[30] Zimmerman'ın farklı teorilere ve özellikle Gurr, Feierabendler ve Nesvold gibi isimlerin görüşlerinin bir arada ele alan ve karşılaştıran çalışması için bkz. Ekkart Zimmermann, *Political Violence, Crises and Revolutions, Theories and Research* (Boston: G. K. Hall & CO., 1983).

[31] Gurr'un göreli yoksunluk ile ilgili görüşleri için bkz. Gurr, *Why Men Rebel*, 12-14.

landırdıkları noktada belirleniyordu. Benzer biçimde Feierabandlar ve Nesvold geleneksel dünyanın değerlerinin arzulanan yeni dünyaya ulaşmaya engel olduğunu düşündüler.[32] Gene Feierabendler, Gurr, Davies ise bireylerin yeryüzünde varolduklarını bildikleri ve istedikleri ile kendi dünyalarının kısıtlanmış ortamından ulaşabileceğini bildiklerinin farkının yarattığı engellenme duygusunun şiddete yol açacağını düşünmekteydiler.

Diğer bir grupta ise göreli yoksunluk teorileri ile yakından ilişkili bir biçimde Huntington, Rupesinghe, Davies gibi isimler siyasal şiddeti ekonomik gelişmeye göre değerlendirdiler ve modernleşen ülkelerdeki siyasal şiddet tehdidinin çok daha yüksek olduğunu söylediler. Örneğin Huntington'a göre geleneksel, geçiş sürecinde ve modern toplum ayrımında, ilk ve son grupta olanlar siyasal şiddete ve stabil olmamaya daha az yatkınken, geçiş sürecindeki toplumlar siyasal şiddetin devrimlerden, askeri darbelere, gerilla savaşlarında ayaklanmalara, şiddetin her biçimini yoğun ölçüde yaşamakta. Fakat şiddete neden olan ekonomik gerilik değil zengin ve gelişmiş olma arzusu.[33] Bu görüşte geleneksel toplumların tamahkarlığından sıyrılmış ve modernleşme çabasına girmiş toplumlar şiddeti daha fazla yaşamaktaydılar. Bireylerin gelenekselliğin dışındaki dünyayı farketmelerine yol açan eğitim, medya, kentleşme gibi süreçler gerçekleşmesi zor hayallerin ortaya çıkışını sağlamaktaydı. Modernleşen toplumlardaki beklentiler, hızlı mobilizasyon ve sosyal değişmenin sonucunda doğan talepler, o toplumda var olan siyasal ve sosyal kurumlar tarafından karşılanmamaktaydı. Davies'de benzer biçimde iktisadi ve toplumsal olarak tatmin olmuş insanların şiddete yönelmesi için bir neden olmadığını ve tam aksi bir noktada yer alan yoksul insanların ise değişim için bir umutları olmadığından şiddete yönelmeyeceklerinin düşünüyordu. Oysa geçiş aşamasındaki toplumlar hızla değişen koşullar beklentiler arttırmakta ve bu beklentiler karşılanmaması sorunu oluşturmaktaydı.[34] Ulaşılmak istenen kaynaklar ve onlara ulaşmada karşılaşılan engellere farklı bir bakış açısı ise uluslararası aktörlerin iktisadi açıdan üretici konumda bulunan yerel halkın kaynaklara ulaşmalarını engellediği iddiası.[35]

Bugün bu teorilerin ve göreli yoksunluk ile sosyal engellenme ile ilişkili görülebilecek rasyonel seçim teorisi gibi diğerlerinin tarihin farklı dönemlerinde farklı ülkelere ait verilerle denendiği birçok çalışma mevcut. Bu çalışmalarda gözlemlenen eğilim özellikle yoksunluğa bağlı şiddet açıklamalarına destek verecek, verilere dayalı, sonuçlara ulaşmakta zorluk çekmeleri.[36] Verilen işaret ettiği sonuçlar yoksunluk ile şiddet arasında doğrudan bir bağ kurmaya yardımcı olmasa da farklı alanlarda ilişki kurmaya yardımcı olabilmekteler. Örneğin eşitsizlik ve iktisadi gelişmişlikle şiddetin ortaya çıkışı arasında bağlantı kurulama-

---

[32] Modernleşme ile şiddet arasında ilişki kuran Feirebandler ve Nesvold hipotezi için bkz. *The History of Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, 634-677

[33] Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, 1968), 39-50.

[34] James Davies, "Toward a Theory of Revolution," *American Sociological Review*, no. 27 (1962): 5-8.

[35] Michael Watts Nancy Lee Peluso, *Violent Environments* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2001).

[36] Örneğin Erich Weede, "Some New Evidence on Correlates of Political Violence: Income Inequality, Regime Repressiveness, and Economic Development," *European Sociological Review* 3, no. 2 (1987): 97-108.

dığı oysa baskıcı rejimler ve şiddet arasında zayıf da olsa ilişki kurulabileceği bu araştırmaların sonuçlarından biri.[37] Ülkelerin gelişmişlik seviyesinin şiddeti üzerinde etkisi ile ilgili sonuçlar içeren diğer bir araştırma ise ülkenin gelişme zamanının önemine dikkat çekmekte. Kalkınma sürecini erken yaşayan toplumlar bugün şiddet açısında göreli olarak olumlu bir gidişatı sergileseler de, kendi gelişmelerinin gerçekleştirdikleri dönemde bugünün gelişmekte olan ülkelerine benzer şiddet yoğunlukları yaşamış oldukları unutulmamalı.[38] Farklı sosyal ve iktisadi koşullar ülkenin siyasi istikrarı ve özellikle demokrasisi açısından da belirleyici olmakta. Şartlar ne olursa olsun demokratik ülkelerin özellikle ülke içi şiddeti çok daha az yaşadığı düşünülebilir.[39] Ülke bazlı araştırmaların ortaya koyduğu bu tür sonuçlar bireylerin yoksunluk seviyeleri ve/veya taleplerine ulaşamamanın verdiği hayalkırıklığı ile saldırganlığı açıklama arayışlarının şiddet tablosunun tümünü açıklamaktan yoksun kaldıklarına birer örnek sağlıyor.

Bu noktada vurgulanması gereken şiddet gözlenen ülkelerin rejimlerinin nitelikleri, kitle psikolojisi, ülkenin siyasal kültürü gibi farklı etkenlerinde şiddet üzerinde etkilerinin belki de bir bütün olarak ele alınması gereği. Tilly göreli yoksunluk ve ilişkili modernleşme teorilerini etkin oldukları dönemde eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirirken şiddeti iktidarı korumayı ve ele geçirmeyi amaçlayanlar arasındaki çatışmayı önplana çıkartarak değerlendiriyordu. Tilly'e göre gerek psikolojik gerekse yapısal faktörler şiddet olasılığı üzerinde etkin olmakla birlikte bu etkiler iktidar için mücadeleyi dolaylı olarak şekillendirmekte ve şiddetin asıl etkeni olmamaktaydılar.[40] İktisadi, toplumsal koşullar ve bireyi şiddete yönelten psikolojik etkenler ne olursa olsun iktidar mücadelesinin siyasal şiddette üstlendiği rolü de gözardı etmemek gerekiyor.

Bu nedenle günümüzde farklı disiplinlerin yaklaşımlarını biraraya getiren şiddet analizlerinin tercih edildiği ve özellikle 11 Eylül'ün ABD ve dünya üzerinde bıraktığı büyük etki nedeniyle, şiddeti uygulayan bireylerin/toplumların bütün nitelikleri ile gözlenmesine yönelik çabaların artttığı görülmekte birlikte, şiddet tekeli için verilen mücadelenin temel yönlendirici olduğunu vurgulamak gerekir. Örneğin şiddete yönelen teröristin psikolojik olarak incelenmesinden başlayan ve resmin bütününde Müslüman toplumların Batı'ya bakışlarını, hayalkırıklıklarını, siyasal kültürlerini ve birçok Müslüman ülkeyi yöneten rejimlerin baskıcı yapısını ele alan geniş kapsamlı analizin varlığı dünyayı etkileyen bugünkü şiddet eylemlerinin aslında Müslüman bir güç ile "öteki" olarak tanımladığı batı arasındaki mücadeleye dayandığı vurgusunun etklenmesi ile tamamlanabilecek.

---

[37] A.g.e.

[38] Edwin Fogelman William H. Flanigan, "Patterns of Political Violence in Comparative Historical Perspective," *Comparative Politics* 3, no. 1 (1970): 12-13.

[39] Demokrasi ve şiddet ilişkisi için bir farklı ülkeleri ele alan kantitatif bir çalışma için bkz. A.g.e.: 18-19.

[40] Bu iddia için bkz. Charles Tilly, "Does Modernization Breed Revolution," *Comparative Politics*, no. 5 (1973): 425-47.

DEĞERLENDİRME

Şiddet tarihten bu yana hep insanla birlikte oldu. Bu birlikteliğinin sürekliliği ve bu ilişkinin getirdiği acı, insan ve şiddetin yollarını ayırması için ne gerektiği sorusunu gündemde tuttu. Şiddet, iktidarı sürdürmek için varolduğu sürece bu ilişkinin sonlanmayacağı da açık görünüyor. Şiddet gerek devlet kaynaklı gerekse devlete karşı olsun, gücün şiddete yönelik kullanımı engellenmediği sürece insanlığa ve insana zarar vermeye devam edecek. Farklı araştırmalar iktisadi, kültürel, toplumsal veya rejime dair sorunları/çatışmaları içeren teorileri koşulsuz desteklemeyerek bizi sorunun cevabına bugün için çok da yaklaştırmayan sonuçlar verse de şiddettin birgün tarih sahnesinde bugünden daha küçük bir rolde olacağını düşünmek güzel olur.

İnsanın güç yetisini şiddete yönelik kullanmasını her ne şekilde açıklarsak açıklayalım gücün şiddete dönüştüğü noktada iktidar, güç ve şiddet üçgeninin siyasal iktidar üzerindeki hesaplaşmalarda oynadıkları rol nedeniyle sorunun merkezinde yeraldıklarını unutmamak gerek. Bu nedenle bireylerin vatandaşlık bilinçlerinin gelişmiş olması, devletin bireylerin hak arayışına karşı farklı olanakları ve çözümleri desteklemesi ülke içinde şiddet yoluyla hak arayışını azaltmakta. Demokrasinin bir uzlaşı kültürü olması azalan şiddet açısından belirleyici olmakta. Bu nedenle şiddeti etkileyen ve arttıran koşullar ne olursa olsun kitlelerin parçası oldukları bir iktidarın varlığı, olağan siyasal katılma yollarını destekleyecek ve olağandışı yöntemleri desteksiz bırakacaktır.

Kaynaklar

Alkan, Türker. *Saldırganlık, Önyargı ve Yabancı Düşmanlığı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1983.
Arendt, Hannah. "On Violence." içinde *Crises of the Republic, Lying Politics, Civil Disobedience on Violence, Thought on Politics and Revolution*. New York: Harvest/Harcourt Brace Javanovich, 1972.
Balibar, Etienne. "Some Quetions on Politics and Violence, Asemblage." *Violence, Space*, no. 20 (1993).
Breen, Keith. "Violence and Power: A Critique of Hannah Arendt on the `Political', Philosophy." *Social Criticism*, no. 33 (2007).
Brenda J. Lutz, James M. Lutz. "Political Violence in the Republic of Rome: Nothing New under the Sun." *Government and Opposition* 41, no. 4 (2006).
Bufacchi, Vittorio. "Two Concepts of Violence." *Political Studies Review*, no. 3 (2005).
Davies, James. "Toward a Theory of Revolution." *American Sociological Review*, no. 27 (1962).
Dollard, John. *Frustration and Aggression*. New Haven: Yale Universtiy Press, 1939.
Ergil, Doğu. *Türkiye'de Terör ve Şiddet*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1980.
Gambetti, Zeynep. "Linç Girişimleri, Neoliberalizm ve Güvenlik Devleti." *Toplum ve Bilim* 109 (2007).
Gurr, Ted Robert. *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. New York: Dover Publications, 1956.
Hobbes, Thommas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
Hugh Davis, Graham, Ted Robert Gurr, ed. *The History of Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*. Washinghton: GPO, 1969.
Huntington, Samuel. *Political Order in Changing Societies*: New Haven, 1968.
M. Steger, M. Judging. *Nonviolence: The Dispute between Realists and Idealists*. London: Routledge, 2003.
Mehden, R. F. Von der. *Comparative Political Violence*. New Jersey, 1970.
Mills, Wright. *The Power Elite*. New York, 1965.
Moses, Rafael. "Şiddet Nerede Başlıyor." *Cogito*, no. 6,7 (1996).
Nancy Lee Peluso, Michael Watts. *Violent Environments*. Ithaca, London: Cornell University Press, 2001.
Ruşen Keleş, Artun Ünsal. *Kent ve Siyasal Şiddet*. Ankara: AÜ SBF Yayınları, 1982.
Singh, Gopal. "Politics and Violence." *Social Scientist* 4, no. 11 (1976).
———. "Psychology of Political Violence." *Social Scientist* 4, no. 6 (1976).
Sorel, George. *Reflections on Violence*. New York: Huebsch, 1961.
Tilly, Charles. "Does Modernization Breed Revolution." *Comparative Politics*, no. 5 (1973).
Ünsal, Artun. "Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi." *Cogito*, no. 6,7 (1996).
Weede, Erich. "Some New Evidence on Correlates of Political Violence: Income Inequality, Regime Repressiveness, and Economic Development." *European Sociological Review* 3, no. 2 (1987).
William H. Flanigan, Edwin Fogelman. "Patterns of Political Violence in Comparative Historical Perspective." *Comparative Politics* 3, no. 1 (1970).

Yıldız, Pınar Uyaroğlu. "Ebu Garip İşkence Fotoğrafları: Şiddetin Politik İkonografisi." *Doğu Batı* 10, no. 43 (2007).
Zimmermann, Ekkart. *Political Violence, Crises and Revolutions, Theories and Research*. Boston: G. K. Hall & CO., 1983.

Şiddetin epistemolojisi ya da bilincin gerçeklik restorasyonu

Engin Delice

Şiddete ilişkin yapılacak bir çözümlemede kuşatıcı bir dilin kurulabilmesi için, çözümlenmesi gereken öncelikli problem, şiddet kavramının tanımlanması ve bu tanımın kapsamında adlandırılabileceklerin sınıflandırılmasıdır. Bu oldukça açık Aristotelesçi işlem sırlaması aklı baştan bir yanılgının içine sürükler. Her şeyden önce, varlık alanında bir olguyu/bir durumu şiddet olarak adlandırabilmek ve bunu şiddet olmayan durumlardan ayırıcı niteliğini belirlemek için, öncelikle bu adlandırmaya ölçüt olacak bir tanım gerekmektedir. Fakat ilkin, şiddet olarak gösterilebilecek gerçekliğin ne olduğu belirlenmeden onun tanımı nasıl yapılabilecektir? Bu durumda, şiddete ilişkin bir tanıma varabilmek için öncelik, şiddet olarak adlandırılabilmesinin olanağını kendinde taşıyan gerçekliğin öne çıkartılması gerekmektedir. Bu durumda sorun, dil öğelerindeki yer değişikliği olarak, yeniden karşımıza çıkar: Tanım olmadan bir gerçekliğin şiddet olarak adlandırılması ve sınıflandırılması nasıl olanaklı olacaktır? Öyleyse şiddet probleminde tanım ve nesnesi aynı anda belirsizlik olarak karşımızda duruyor. Ancak, bu belirsizliğe rağmen, gündelik dilde şiddetin tanımı ve nelerin şiddet olduğu konusunda bir sorun yokmuş gibi görünüyor.[1]

1 Türkçe'de "şiddet" sözcüğü ile 'hız' (rüzgarın hızı), 'derece' (suyun akışının, ses tonunun, gücün uygulanmasının şiddeti), 'duygu ve davranışların ifadesi' (şiddetle savunmak, konuşmak) anlatılırken, empirik şiddeti içeren 'ötekine fiziksel güç uygulamak' anlam da aynı sözcük ile ifade edilir.

Elbette ki, bu metinde Platoncu bir kavram felsefesi ya da Aristotelesçi bir tanım teorisi ile problemin çözümüne yönelmek, metnin sınırlarını aşacaktır. Ancak burada işaret etmekle yetinilebilecek kriz, gündelik dile egemen olan, buradan da entelektüel bakışı sınırlayan *empirik şiddet* anlayışının indirgemeci bir bakış açısına yol açtığıdır. Empirik bakış açısı, içerik açısından farklı olmasına rağmen bireyler arasındaki saldırganlığı, kavgayı, gruplar arasındaki çatışmayı, işkenceyi, savaşı aynı şiddet terimi altında adlandırmaktadır. Bu bakış, şiddeti fiziksel şiddet ile sınırlı gördüğü için, yasanın, devletin, eğitimin, sanatın, ideolojinin kendi içinde yıkıcı ve baskı altına alıcı yanını şiddet olarak tanımlayamamaktadır.

Farklı fenomenleri aynı şiddet tanımına indirgeyen empirik bakıştaki tanım ve nesnesi arasındaki ilişki sorunu, basit kategorik bir soruna benzemiyor. Bu indirgemeci tutumun gerisinde, ontolojik bakıştan kaynaklı bir sorun varmış gibi görünüyor. Şiddeti ontolojik bir yapı içinde kurgulayamamaktan kaynaklı olarak, farklı içerikte de olsa, benzeri fenomenleri aynı şiddet kabulü içinde bir araya getirmeye neden olmaktadır. Böylece tanımsızlık ve bundan kaynaklı olarak da indirgemeci bakış, bir şiddet söylemine yol açmaktadır. Söylemin dayanağı olan kabule uygun fenomenler şiddet olarak belirlenmektedir. Buna bağlı olarak kavrama bir söylemin içinden bakmak, şiddete epistemolojik açıdan yaklaşmayı olanaksız kılmaktadır.

Bu metinde, şiddetin olası bir ontolojisi aracılığı ile onun epistemolojik açıdan yapısının ne olduğu çözümlenilmesi denenecektir. Şiddetin epistemoloji olanaklı olduğunda, şiddet olarak farklı görünümler altında açığa çıkan gerçekliği birbirine indirgemeden, onun temel yapısı tanımlanabilir. Böylelikle de, Sofokles'in *Antigone*'de serimlediği Oidipus'un çocuklarının yazgısında Eteokles ve Polüneikes'in savaşta bir birlerini öldürmesini *empirik şiddet*, devlet olan Kreon'un yasasını *örgütlü şiddet*, onun karşısında yurttaş olan Antigone'nin adalet arayışını *direniş şiddeti* olarak çözümlemek olanaklı olacaktır.

EYLEM OLARAK ŞİDDET DAVRANIŞ OLARAK SALDIRGANLIĞI AŞAR

Eric Fromm şiddetin ve yıkıcılığın "en kötü ve en tehlikeli temelini oluşturan üç olgu" belirleyerek, bunların "ölüm sevgisi, hastalıklı narsizim ve birlikte yaşayan insanlar arasındaki kandaşla cinsel ilişki saplantısı" olduğunu bildirir. Ona göre "bu üç eğilim birleşerek *insanı yıkmak için yıkmaya*, nefret etmek için nefret etmeye götüren 'çürütme belirtisi'ni oluşturur."[2] Fromm burada "insanın doğuştan yok etme eğilimi taşıdığına şiddet ve güç kullanma gereksinmesinin insanın içinden doğduğunu" varsaymıyor; ama insandaki yıkıcılığa güdüsel temeller arayarak da bu duruma biyolojik bir köken kazandırmaya çalışıyor.[3] Oysa güdülerin bilince varmamış davranış kodları, şiddeti ise bilinçli eylem olarak görmek,

2 "Çürüme belirtileri'nin karşısına 'gelişme belirtileri' dediğim şeyi koyacağım; bu belirtiler ölüm sevgisine karşı yaşam sevgisini, narsizme karşı insan sevgisini, kandaşla cinsel ilişki saplantısına karşı bağımsızlığı kapsıyor" Eric Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. N. İçten Y. Salman (Payel Yayınları, 1994), 17.

3 "Şiddetin çeşitli türleri arasındaki ayrım, değişik, bilinçsiz dürtüler arasındaki ayrımdan doğar; çünkü bu davranışın kendisini, kökenini, izleyeceği yolu ve yüklendiği enerjiyi ancak o davranışın bilinçaltı dinamiklerini açıklayarak anlayabiliriz" A.g.e., 18.

şiddetin biyolojik kökenleri ortadan kaldırır. Öyle ise Fromm'un yaklaşımında şiddet ve saldırganlığı bir birine indirgenmiş görünmektedir. Şiddeti açıklarken biyoloji açısından yaklaşımlar, güdüleri, şiddetin insanda bir olanak olarak nasıl varolduğunu temellendirmenin malzemesi olarak kullanılabilirler; söz konusu "olanak" terimi ile vurguyu güdülere yöneltebilirler. Kültürel tarihin kökenlerini yaşama güdüsü ile ilişkilendirmek bir yaklaşım tarzı olabilir. Buradan hareketle de *yaşama güdüsünün kaygı durumu* ile şiddet arasında da bir ilişki kurulabilir. Şiddeti, canlılığın kuralları ile ilişkilendirmenin tek halkası olarak bu yaşam güdüsü kaygısının giderilmesi çabası olarak da gösterilebilir. Ancak açıklamalar ne kadar da etkileyici olursa olsun, bu halkadan hareketle şiddete biyolojik bir köken kazandırılamaz. Avı karşısındaki hayvanın tutumu ile beslenme koşullarını ele geçirmek için tekil insanın tutumunu karşılaştıran bir yaklaşım, her iki tutumda da aynı arkaik çağrıya, yaşama güdüsünün kaygısının giderilmesine yanıt bulabilir. Bu nedenledir ki, yaşama güdüsü kaygısının yanıtlanmasını, bir bilinç etkinliği olan şiddetin arkaik kökeni olmasından daha çok, saldırganlığın kökeni olması daha olasıdır. Her türden saldırganlığı güdüsel davranışların bir açılımı olarak görmek olanaklıyken, şiddet sadece insanın akıl yanından yapılan çağrının bir açılımıdır. Bu nedenle, *saldırganlık* ve *şiddet* bir birlerinden farklıdır; gerçekleşeme tarzları açısından bakıldığında *saldırganlık* bir *davranış*, *şiddet* ise bir *eylem*dir.

Şiddet ile saldırganlık bir birlerinden ayrı kategorilerdir; ama bu ayrım kategorilerin birbirleri ile ilişkisizliğini içermekte midir? Şiddet programı, tasarlanmış bir düşüncenin gerçekleştirilmesi sürecidir, ama bu düşünce gerçeklik alanında kendiliğinden açığa çıkmıyor. Amaçlanan sonucun gerçekleşmesi için bir dizi eylemin sergilenmesi, araçların kullanılması gerekmektedir. Düşüncenin nesnesinde gerçekleşme tarzı, açık ya da gizili, zora dayalıdır. Zor, gerçekliğin iradesini aşan gücün etkisidir. Gücün varlık nedeni, nesnesindeki direnişin varlığına dayalıdır. Bu nedenle gerçekliğin tasarlanan amaca direnmesi kaçınılmaz olduğu için, şiddettin tasarımcısının sergilediği eylem saldırganlığa gereksinim duyar. Şiddetin nesnesinin direnişi olmasaydı, öldürme bir haz etkinliği olabilirdi. Ama direniş, şiddetin tersine çevrilebilirliğini içinde taşıdığı için şiddet öznesi amacını bir an önce gerçekleştirme çabası içindedir. Bu nedenle amaçlana sonucun yarattığı baskı ve nesnesinin direnişi saldırganlığı zorunlu olarak gereksinir. Hamlet'in intikam düşüncesi saldırganlığı içermeyen şiddet eylemi olarak görünürken, Macbeth'in ya da Raskolnikov'un öldürme düşüncesinin cinayet anındaki gerçekleşmesi için saldırganlık en sert derecede sergilenmektedir. Bu cinayetlerde şiddet, gerçekleşmek için saldırganlığı bir çıkış olarak kullanmaktadır. Ancak bu saldırganlık, aklın çağrısına göre işleyen insanın arkaik tutumudur. Bu yönüyle de saldırganlık, şiddetin gerçekleşmesi için gerekli olan enerjinin akışını sağlayan bir tutumudur. Örneğin savaş bir akıl oyunudur ve amaç da rakipte itaati gerçekleştirmektir. Ancak ötekinde itaati gerçekleştirmek için ölümün açığa çıkması gerekir. Bedenin yıkımı olarak ölümün açığa çıkması için de saldırganlık gerekmektedir.[4], "şiddet insanı cesede dönüştürme yetisidir" derken, haklıdır; çünkü ötekinin üzerinde uygulanan bir düşünce olarak şiddet ötekinin

4 A.g.e., 33.

yok edilebilirliğini içermedikçe gerçekleşemez. Akıl, savaş durumunda, insanın arkaik korkularını sahneye çağırarak bedenin ötekinin bedeni üzerinde egemen olmasını sağlar. Bu nedenledir ki, düşüncenin gerçekleşmesi için savaş personelinde saldırganlığın açığa çıkması gerekmektedir. Savaş düşüncesi, planı, düzeni, araçları ve personeliyle örgütlü bir süreçtir. Bu süreç açıdan bakıldığında savaş durumunda saldırganlık örgütlü bir eylem niteliğine dönüşür; yani saldırganlık örgütlü şiddetin gerçekleşme koşuludur. Bu nedenledir ki, savaş şiddeti bilince varmış saldırganlıktır.

Bununla birlikte saldırganlık, şiddetin bütün görünümleri için olmasa da, *empirik şiddet*in gerçekleşmesi için zorunludur. Ancak, yine de saldırganlığın bu belirlemeyi, her türden empirik şiddet için genellenebileceği varsayılmamalıdır. Saldırganlığı gereksinmeden gerçekleşebilecek empirik şiddet de olanaklı olabilir. Burada belirleyici olan şiddet nesnesinin direniş derecesi ve nesnede gerçekleştirilmek istenilen amaçtır. Camus'nün *Yabancı*'sında Mersault'un birisini öldürmesi empirik bir şiddettir, ama bu şiddet doğrudan fiziksel bir saldırganlığı gereksinmez;[5] çünkü cinayetteki amaçsızlık, şiddet nesnenin direnmeyişi, şiddet aracının kesin sonuç getireceği gibi nedenlerden dolayı saldırgan bir tutuma gerek duyulmamıştır. Öyleyse saldırganlığın her türden empirik şiddet için zorunlu olduğu varsayılamazken, gerçekleştirilmek istenilen düşünceye direnen nesneyi aşmak için akıl saldırganlığı sahneye çağırabilir.

Empirik bakışın, bir bilinç kopuşu anında açığa çıkan saldırganlıkları şiddet olarak adlandırması, sadece benzer özellikteki sonuçlarından kaynaklıdır. Kavga, yaralama ve hatta öldürmeye varan saldırganlıklar görüye açık ama kavrama kapalıdır; çünkü gerilim anında bilinç akışı kavranılamaz karmaşık bir süreçtir. Saldırganlık anında açığa çıkan *davranış*ın bilinç ile ilişkisinin tam olarak kopuk olduğu varsayılamazsa da, yine de şiddet olarak varsayılan *eylem*deki bilinçlilik derecesi açısından aralarında köklü bir ayrım vardır.

Eylemi davranıştan ayıran temel ilke, bilinç dereceleridir. Eylem tasarlanmış bilinçli bir tutum iken saldırganlık akıl ile ilişkisi zayıf bir davranıştır. Bu ayrım aracılığı ile kavga eden insanların bir birleri karşısında sergiledikleri tutumu, savaş ve kitle imha programlarından ayırmak olanaklı olabilir. Savaş ya da kitle imha programlarında şiddet salt bir akıl içeriği olmasının yanı sıra, örgütlüdür de.

ŞİDDETİN VARLIK YAPISI

Şiddet olarak gözlediğimiz, ötekinin varoluş koşullarında yıkıcı bir dönüşüm olarak görünüşe çıkan durumlardır. Öyleyse şiddete ilişkin ilk genel belirleme, öznesinden nesnesine yönelen negatif sonuçlu bir akıştır. Bu akışta üç öğe zorunlu olarak bir aradadır: Özne, öznenin araçlı eylemi, nesne (ya da ötekileştirilmiş özne). Empirik şiddet bakış açısından, öznenin nesnesi üzerinde yarattığı fi-

5 Mersault'un tutumu, burada temellendirilmek istenilen şiddet kuramına da uymaz gibi görünüyor. Sanki bu öldürme eyleminin gerisinde hiç bir düşünce yokmuş gibi, sadece rastlantı bir karşılaşmadan ve saçma bir gerçeklikten doğan bir sonuç gibi görünmektedir. Böyle görünse de, öldürme aracı olarak elde bulunan bir silah, sıkılan kurşunların sayısı ve öldürülenin bir Arap olması açısından bakıldığında, eylemin gerisinde şiddetin bilgisi ve bu bilginin tarihi yatmaktadır.

ziksel etkiyi şiddet olarak belirlenirken, burada atlanılan bu üç öğenin her birisinin *bilinçlilik* ile olan ilişkisidir. Şiddetin gerçekleşme sürecinde ne şiddetin öznesi, ne bu öznenin eylemi ve bu eylemi gerçekleştirirken kullandığı şiddetin araçları ne de şiddetin öznesinin üstünde etki uyguladığı şiddetin nesnesi akıldan uzak öğeler değildir. Şiddeti karmaşık bir problem yapan da onun her bir öğesinin bilinçlilikle ilişkisidir. Bilinçlilik öğesi, şiddeti bir düşünce tasarımı olarak kurgulanmasını olanaklı kılar. Bu açıdan bakıldığında, şiddetin sonucu ya da şiddetin nesnesinde yaratmak istediği amaç, öznenin bilincinde bir tasarı olarak bulunan şeydir.

Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sındaki Raskolnikov'un yaşlı kadını öldürmeyi düşünmesi ve sonra bunu bir baltayla gerçekleştirmesi eylemine bakarak, burada şiddet olan öldürmenin kendisi midir (sonuç), öldürmenin gerçekleştirilmesinin tarzı mıdır (araçlar ve onun kullanılması), yoksa öldürme düşüncenin kendisi midir (karar)? Açıktır ki, bu cinayettin şiddet olarak ilan edilmesini sağlayan sadece bu yıkıcı sonuç değildir; çünkü sonuç, düşüncenin görünüş alanına çıkması olduğuna göre, şiddet gerçekleşmiş bir düşüncedir. Empirik açıdan bakıldığında, bir şeyin şiddet olabilmesi için sonucun görüye açıklığı ve yıkıcılığı yeterlidir. Oysa insani alanda olup biten empirik durumların her birini olanaklı kılanın *düşünce* olduğu varsayıldığında, farklı bir yaklaşım gelişebilir. Şiddeti olanaklı kılan durum bir düşüncenin gerçekleşmesidir. Öyleyse şiddeti, empirik sonuçla birlikte bu sonucu amaçlayan tasarımın birliği olarak almalıdır. Böyle alındığında şiddet, ötekinin bedeninde, psişik evreninde, bilincinde, özgürlüğünde, her türden yaratmasında, kısacası insan olarak öne çıkmasının koşullarında bir tahribat olarak görünüş kazanan bir düşüncedir.

Şiddeti düşünce ve empirik sonucun birliği olarak görme, ona ontolojik bir yapı kazandırmaya da olanak sağlayacaktır. Bununla birlikte, şiddetin ontolojini belirleyecek olan temel yaklaşım, şiddetin bir gerçeklik mi yoksa bir kavram mı olduğu hakkındaki belirlemedir. Empirik bakış, fiziksel sonuca bakarak, şiddeti özneler arası bir etkileşimde gerçekleşen yıkıcı sonuç olarak adlandırmaktadır. Bu yaklaşım şiddetteki düşünceyi dikkate almamaktadır; çünkü şiddeti bir bilinçlilik hali olarak görmemektedir. Şiddeti gerçekleşen bir düşünce olarak görülmediğinde de, şiddetin alanı ve içeriği daralacaktır. Oysa dışındaki dünyayı dönüştürmeye ve kontrol altına almaya yönelmiş insanın tasarılarında şiddet algılanmadığında, eğitimin ne türden bir şiddet olduğu, sanatın izleyicisine ne türden bir şiddet uyguladığı ya da devletin ne türden bir şiddet örgütü olduğu görünmez olacaktır. Bu nedenle şiddeti, düşünce alanındaki bir tasarım olarak görmek zorunludur. Ontolojik açıdan tasarım, şiddetin kavram yanını oluşturur. Buradaki çözümlemede şiddet tek başına ne bir gerçekliktir, ne de bir kavramdır; çünkü hem o hem de odur. Şiddet olarak gerçekleşen durum kavramsal tabaka ile real tabakanın birliğidir. Akıl ve gerçekliğin bu birliği şiddetin ontolojisini sağlar. Ancak bu ontoloji aracılığı ile "kavga" ve "işkence" arasında bir ayrım olduğu epistemolojik bağlamda temellendirilebilir.

Sıradan bir cinayeti şiddet kategorisine çıkartan sonucun vahşet derecesi değil, tasarlanmış olmasıdır. Raskolnikov'un Alyona İvanovna'yı öldürmesi, kavramdan gerçekliğe yönelen bir bilinç akışıdır. Bu cinayet bir hiddet anının sonucu değildir. Tersine, bu öldürme eylemi, uzun uzadıya düşünülmüş ahlaki

bir hesaplaşmanın sonunda varılmış bir *karar*ın gerçekleşmesi arzusu ile doludur. Her şiddet yeryüzünde kendi kabulleri olan bir değeri korumak ya da kurmak adına tasarlanır. Şiddet tasarımcısı kendi adalet duygusunun kavramlarını yeryüzüne indirir.[6] Bu eyleminde Raskolnikov'u etkileyen "toplumsal adaletin" gerçekleştirilmesi düşüncesidir. Bu nedenle Raskolnikov'un şiddeti, bir türden *karar şiddeti*dir. Ötekinin bedeninde gerçekleştirilmesi amaçlanan düşünce, bir akıl yürütmenin sonunda varılmış bir karardır. Ahlaki bir hesaplaşma varsa da, akıl yürütmelerin sonunda varılmış karar her türden ahlakı aşar. Bu nedenle Benjamin'in eylemin şiddet olarak tanımı için "ahlaki meselelerle ilişkisi olması gerekir" varsayımı kabul edilebilir görünüyorsa da, şiddet her türden ahlakı aşıp sadece bir karar olarak gerçekleşebilir. Öyle ise düşünce ve gerçeğin birliği, eylemin şiddet olarak adlandırılmasını olanaklı kılmaktadır. Bu eylem gerçekliği dönüştürmek isteyen bir tasarımdır. Bu nedenledir ki, bilinçten gerçekliğe yönelen dönüştürme süreci, şiddetin yapısını oluşturur.

Empirik bakış, şiddeti ancak açığa çıkmasındaki pratik ile sınırlı tuttuğu için, şiddetin gerçekleşme derecesini merkeze alan bir söylemin çerçevesinde durumlara bakmaktadır. Oysa şiddeti düşünce tabakasında temellendirmek, onun varlık tarzına başka bir köken kazandırmış olmak anlamına gelmektedir. Şiddetin bu varlık tarzı, şiddetin düşünce tabakasıdır. Şiddet, düşünce tabakasındayken henüz görünüşler alanına çıkmamıştır; gerçekleşmemiştir ama fiziksel alanda gerçekleşmesinin koşuludur. Fiziksel alanın nedenselliği hazırlandığında kavramsal alanın belirlemeleri şiddet olarak gerçeklikte kendisini gösterecektir. Bu bağlamda şiddet düşünce tabakasında *olanak* olarak durmaktadır; çünkü şiddet aklın tasarımlama gücünün eseridir ve henüz gerçekleşmemiştir. Bauman'ın "daima her uygar insanın içinde pusuya yatmış bir yabani vardır" ifadesindeki "yabani" terimi olanak terimi ile özdeşleştirildiğinde, sözü edilen insanın yaşam formunun ahlaki niteliği ne olursa olsun, her zaman için ele geçirilecek ve dönüştürülecek bir şeylerin varlığı sürdükçe şiddet bir olanak olarak varlığını koruyacaktır. Bu açıdan Robinson'un tekliğinde şiddet bir olanak olarak durur; ancak bu olanağı gerçekte açan Cuma ile kurulan ilişkidir. Batılı değerler Cuma üzerinde yapılacak restorasyonun olanağıdır; güç olarak silahın varlığı da bu restorasyonun şiddet aracıdır. Ontolojik açıdan burada köklü sorun, bir olanak olarak Robinson'unda şiddetin nasıl varolabildiği ve onun gerçekleşmesinde Cuma'nın neyi sağladığıdır.

Bu ontolojiye göre şiddet, bir olanak olarak, kavramsal tabakadadır;[7] gerçekleşmek için real varlık tabakasındaki nedenselliğin hazırlanmasını beklemektedir. Bu dönüştürme süreci açısından bakıldığında kavram olarak şiddet, gerçeklik olarak şiddetin açığa çıkmasının olanağıdır. Ancak şiddeti olanak olarak temellendirmek, ona metafizik bir köken kazandırmak anlamına gelmemeli-

6 Raskolnikov tefeci kadını neden öldürmesi gerektiğine ilişkin düşünce: kendi "toplumsal adalet" duygusudur. Bir yandan paralı ama insanlığa yararsız yaşlı bir kadın, diğer taraftan parasız ama insanlık için anlamlı bir geleceği yaratabilecek insanlar var. Bu insanlara yaralı olacaksa tefecinin öldürülüp parasına el konulması neden doğru ve adil olmasın? Dostoyevski, *Suç ve Ceza*, çev. E. Atalay (İstanbul: İletişim, 2005), 83.

7 Cinayet tasarısı içindeki Raskolnikov'un iç hesaplaşması: "Böylesine bir korkunç şeyi nasıl düşünürüm? Ne pis bir şeylere yatkınmış benim yüreğim! (...)" A.g.e., 20.

dir. Şiddeti bir akıl etkinliği olarak alındığında, olanak terimi ile anlatılabilecek, kavramların örüntüsünden oluşan bir bilinç içeriğidir. Bu bilinç içeriği tarih ve kültür kategorisinin ürünüdür. Bu belirleme, şiddet için kullanılan olanak terimine, Aristotelesçi "dynamis -potansiyel" kavramı türünden gizli bir kendilik ve zorunluluk[8] kazandırmamış olmayı sağlayacaktır.

Fromm, "yaradılıştan öyle olmadıklarına göre, nasıl oluyor da koyunlar, şiddet kendilerine kutsal bir görev olarak sunulsa, kurtlar gibi davranmaya razı edilebiliyorlar?" (1994: 14), diye sorduğunda, yöneldiği bir olanak olarak şiddetin nasıl varolduğuna ilişkindir. Fromm, çözümlemeyi güdüsel temeller ile ilişkilendirerek açımlarken[9], tersine olanak terimi ile burada sözü edilen, şiddetin bir bilgi ağı içinde gelişebilmesinin bilinçteki varlığına işaret eder. Şiddet bir akıl etkinliğidir ve akıl etkinliği olarak bir bilinçlilik işidir. Bu nedenle buradaki olanaklılık ile sözü edilen doğrudan şiddet bilgisini oluşturan geniş bir kavram örüntüsüdür. Şiddet için olanaklılık alanını kavramın sağlaması, şiddetin bilgiye dayalı bir içeriği olmasını sağlar. Bu içeriği, yani şiddetin bilgisini tarih kategorisi geliştirir; bu bilginin uygulanmasını yani şiddetin formunu kültür sağlar. Bu nedenle tarihsel tabaka şiddetin toprağıdır. Bu tarih insanın arkaik kökenlerine kadar gider.

ŞİDDETİN İKİ VARLIK ALANI: KAVRAM VE GERÇEKLİK

Bu ontolojik yaklaşımda *gerçeklik tabakası*, şiddet düşüncesine kendinde gerçeklik katan varlık alanıdır. Bu varlık alanı, tasarımcının üzerinde amacını gerçekleştirildiği şiddetin *real tabaka*sıdır. Bu tabakayı, en açık haliyle, insanın coğrafyası doldurur. Tasarımcı, *şiddetin nesnesi*ni bu coğrafyanın görünümlerinden seçer.

Saldırganlığın nedeni vardır; oysa şiddetin nesnesi vardır ve bu nesne üzerinde gerçekleştirilmek istenilen dönüşüm, her türden nedeni aşar. Şiddet programında dönüştürme beden, bilinç ve değerler alanı üzerinde gerçekleşir. Öyleyse şiddetin gerçekleşme tabakasını yani şiddetin malzemesini, en açık olarak, beden, bilinç, değerler alanı (insan hakları, ahlak, politik değerler) ve toplumsal yaşam gibi görünümler oluşturur. Bunlar, şiddet bilgisinin restorasyon alanıdır ya da bir başka hakikat adına dönüştürülmek, kontrol edilmek, yıkılmak istenilen malzemelerdir.

Şiddet bir düşünce ise, burada şiddetin gerçeklikle ilişkisi yanıtlanması gereken bir soru öne çıkar: Bir düşünce olarak şiddet gerçekliğe yansıması dolayımsız mıdır yoksa dolayımlı mıdır? Şiddetin gerçekliğe yönelimini dolayımsız kabul etmek, onun dünya ile ilişkisini metafizikleştirmek olur. Oysa şiddetin bir tasarımdan bir gerçekliğe dönüşmesini sağlayan, onun gerçeklikle dolayımı olan *araç*tır. Araç, şiddetin gerçeklikte açığa çıkmasının koşuludur. Beden, şiddetin arkaik aracıdır. Ancak insanın kültürel tarihi gösteriyor ki, şiddet tasarımı bede-

8 Aristoteles, *Metafizik*, Kitap IX, özellikle 1045b-1050a

9 "Yaşamın hizmetine bulunan şiddet ve saldırganlık" ve "yaşama karşı olan", "gerçek kötülüklerin özü olan eğilimler." Bu eğilimler: "ölüm sevgisi (yaşam sevgisi), narsisizm ve anneyle ortak yaşam saplantısı." (30) necrophilia (ölüleri sevmek), biophilia (yaşamı sevmek) Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, 31.

nin araçsal sınırlarını aşan daha güçlü koşullara ulaşmıştır. Doğanın dönüştürülmesi olarak işlenmiş doğa ya da teknoloji bedene dönüştüğü için "şiddetin araçları" (terim Arent'indir) bedenin dışına çıkmıştır. Bu nedenle, her çağın teknolojik birikimi oranında, şiddet işlenmiş gerçekliğin koşullarında açığa çıkar. Bu açıdan şiddet teknoloji hem şiddettin kendisidir hem de şiddetin araçlarıdır. Bu paradoksal bir durum değildir. Tersine, şiddetin araçlarının şiddetin kavramsal tabakası ile real tabakası arasındaki bir varlığı temsil etmektedir. Bu tabaka sabit değil, değişkendir; çünkü teknolojik gelişmeler artıp şiddetin gereklilik koşulları değiştikçe, buna bağlı olarak şiddetin araçları da gelişmektedir. Şiddetin tarzı ile şiddetin araçlarının gelişimi arasında önemli bir paralellilik vardır. Bu nedenle öteki üzerinde gerçekleştirilecek düşünce ya da restorasyon için şiddetin araçlarına gereksinim vardır.

Restorasyon bilgisi, gerçekliğe uygarlığın kültür araçları ile iner. Uygarlığın kültürel görünümünü oluşturan her bir öğe şiddetin gerçekleştirilmesinin aracına dönüşebilir. Bu açıdan gerçekleşme araçlarının bilgisi, şiddet ontolojisinin koşullarının bilgisidir. Bir savaş baltasının ya da nüklcer silahların varlığı, öldürmenin koşullarının bilgisini vermektedir. Bu bağlamda, şiddet gerçekleşmek için bütün olanaklarıyla dünyayı aracına dönüştürdüğüne göre, şiddetin araçları, şiddetin görünümlerini verir. Bu nedenle kültür alanındaki her bir fenomen, aynı zamanda şiddetin açığa çıkma tarzı olabilir. Kavram olarak şiddeti real bir gerçeklik olarak görünüş alanına çıkartan koşulları şiddetin araçları ve bu araçları üretimin bilgisi oluşturuyor. Şiddet araçlarının sanayi ürünü olması, şiddeti rasyonelleştiriyor. Savaş endüstrisi, rasyonelleştirilmiş bir şiddet bilgisidir. Şiddet araçlarının yapımının bilgisi, şiddet bilgisine dayanır. Bu bilgide insan anlayışı ve bu anlayışı yönlendiren politik kabuller vardır.

Burada söz konusu edilen şiddet ontolojisinin "gerçeklik" ve "kavram" ayrımında, *kavram tabakası* şiddetin bilinç içeriği yanını simgeler. Kavram ile söz konusu edilen şiddet bilgisidir. Şiddet bilgisi, epistemolojinin klasik belirlemelerini aşar. Her şeyden önce şiddetin bilgisi, *doksa*'ları içermez; çünkü bütün şiddet programları kendi *episteme*'sinin sarsılmazlığına dayanır. Gerçekliğe yönelmiş hiç bir şiddet tasarımında kuşkuya yer olmadığı için eylemci kararsız bir tutum sergilemez. Şiddet programını uygulamada görülebilecek olası kararsızlık şiddet tasarımına karşı kuşkudan değil, gerçekleşecek tasarıma karşı direnişten ya da bu tasarımın olumsuz değerlendirileceğinden duyulan endişeden kaynaklıdır. Şiddet bilgisi yanlışlanamaz. Şiddet aracılığı ile gerçekleştirilmek istenilen tasarı gerçekleşir ve bu gerçekleşmeden dolayı uygulamanın metodu onaylanırsa, bu bağlamda şiddet bilgisi de doğrulanmış olur. Bu nedenle şiddet bilgisi, pragmatik bilgidir. Pragmatik epistemoloji şiddete uygulanabilir bir metottur. Şiddet uygulayıcısı, kendi hakikatini ötekinin varlık alanında gerçekleştirmeyi amaçladığı için, her şeyi mubah gören Makyevelci bir tutum bu epistemolojinin ruhunu oluşturur. Bu nedenle şiddetin tanımlanabilir bir *episteme*'ye değil de, mevcut bilgilerin bütünü işleyen bir türden disiplinler arası bilgi yığınına gereksinimi vardır. Örneğin bilim ve teknoloji bilgisi, şiddet bilgisinin hem gelişimini hem de uygulamasının araçlarını sağlar. Bu nedenle kendisini bir hakikat tasarımı olarak sunan bilimin kendisi bir türden şiddet iken, sağladığı kuramsal sonuçlar, başka türden bir şiddetin gerçekleşmesinin araçlarına dönüşmektedir. Bilimi

araçlaştıran şiddet, "bilimsellik" kazanmış olur mu? Elbet ki soru meşru değildir, ancak savaşların, işkencelerin, toplum kontrol programlarının[10] temel araçlar listesini sağlayanın da bazı bilim dallarının ve teknolojilerinin olduğu göz ardı edilemez. Bütün bunlar, tasarım ve gerçekleşme süreci içinde, şiddetin geniş bir varlık alanına sahip olduğunu açımlar. Bu varlık alanının her bir öğesi akıl ile doğrudan ilişkilidir ve öğelerden tek biri bile şiddeti bir akıl etkinliği ve bilgiye dayalı bir işlem sırlaması olduğunu tanıtlayabilir.

Akıl, nesnesine ilişkin belli türden bir bilgi aracılığı ile harekete geçer. Nesnesine ilişkin bu bilgide, ötekinin tehdit edici bir tanımı vardır. Şiddet tasarımcısı, kendi hakikat ölçütüne uymayan nesneler alanını dönüştürme eğilimine kapılır. Kendi adalet kavramlarını yeryüzüne indirmeye başlayan tasarımcı, nesnesinde kırıp dökmelere başlar. Bu, ortadan kaldırma değildir; mevcudun istendik forma dönüştürülmesi için işlenmesidir. Elbette ki, bu restorasyon amacı eskinin uyandırılması değil, onun örtülmesi; yeninin arzu edilen olmasıdır. Bu kategorileştirmede amaçlanan şiddet nesnesinde itaati yaratmaktır. Bu açıdan bakıldığında şiddet, tehdit edici kategoriye alınan ötekinde istendik davranışı yaratma bilgi ve eylem programıdır. Empirik bakışta ötekinde istendik davranışı yaratmak için şiddet bir araçtır. Tersine buradaki yaklaşımda temellendirilmek istenilen varsayıma göre şiddet sadece bir araç değildir; ondan daha fazla olarak tasarlanan düşüncenin bir gerçekleşme tarzıdır. Dünyayı araçlaştıran düşüncenin kendisidir. Araçlaştırmanın tarzı ve içeriği de tarihsel birikime ve kültüre göre değişir. Öyle ise Arent'in varsaydığı gibi 'şiddetin amaçları gerçekleştirdiği oranda rasyonel' olduğu[11] düşüncesi kabul edilemez; çünkü Arent'in yaklaşımında şiddetin bir akıl etkinliği olduğu varsayılmıyor; tersine Arent şiddeti amaçların aracı olduğu oranda akıl ile ilişkili buluyor. Oysa Arent'in düşüncesine göre amacı gerçekleştirmede bir araç olarak iş gören şiddet, amaçlanan iş gerçekleşince ortadan kalkması gerekmektedir. Oysa şiddet amaçları gerçekleştirmede açığa çıkıyorsa da, onun açığa çıkma koşulları onun varlık koşulları değildir. Şiddeti amaçların aracı olarak görmek varlık koşullarını açığa çıkma koşulları olarak gören indirgemeci bir yaklaşımdır. Bu indirgemeci yaklaşımın gerisinde şiddetin ontolojisini yapmamak yatmaktadır. Oysa şiddeti bilgiye dayalı tarihsel bir gerçeklik olarak, bir bilinç içeriği olarak görmek, şiddeti arasallıktan çıkartıp onun başka bir gerçeklik olarak algılanmasını sağlayacaktır. Şiddet gerçekleşenin aracı değil, gerçeklemenin tarzıdır.

Şiddet, ötekinin bedeninde, bilince ve değerler alanında yaratılacak restorasyonun işlemidir. Şiddetin bir işlem olması, onun araçsal bir görünüm kazanmasına olanak tanır. Benjamin şiddeti "araçlar evreninde" aranabileceğini söyler. Ancak şiddeti araç olarak algılamak, onu şeyleştirmektir. Oysa o, şey değil, sadece bir uygulamadır. Ötekinde istendik sonucu yaratmanın uygulamasıdır. Burada şiddet, amacın gerçekleştirilmesindeki aciliyettir; yani gerçekliğin bir düşünceye göre bir an önce dönüştürülmesidir. Öyleyse şiddet bir araçtan da-

10 Bu durumlarda çalışanlar ücretli şiddet personelidir.

11 "Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendisini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyoneldir. Ve yelmeme girişti̇ğimizde yaptığımızın nihai sonuçlarını kesin olarak asla bilemeyeceğimize göre şiddet, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kılınabilir" Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker (İstanbul: İletişim, 2003), 95-96.

ha çok, gerçekleştirilen bir düşüncedir. Şiddet olarak görünüşe çıkan, düşüncenin gerçekleştirilmesinin *tarz*ıdır. Araç tarza, onun metodik niteliğine vurguda bulunur; gerçekleştirilecek düşünceye değil. Bu tarz, *aciliyet*tir; gerçekleştirilmek istenilen düşünceye göre nesnenin bir an önce şekillendirilmesi çabasıdır. Yani, itaatin açığa çıkması için nesnenin maruz kaldığı gerilimin derecesidir. Şiddet araç olarak algılandığında, 'şiddetsizlik nedir' sorusuna yanıt sadece aciliyetin ve gerçekleştirici öğelerin olmaması olarak yanıtlanabilir; ama asıl sorun olan gerçekleştirilecek düşüncenin varlığı bu tanımda korunmuş olmaktadır. Oysa şiddeti ötekileştirilen üzerinde düşüncenin gerçekleştirilmesi olarak alındığında, şiddetsizlik nedir sorusu, gerçekleştirilecek düşüncenin olmamasıdır, biçiminde yanıtlanacaktır.

ŞİDDETİN VARLIĞININ VE BİLGİSİNİN İKİ KATEGORİSİ: TARİH VE KÜLTÜR.

Epistemolojik açıdan hiddet anındaki bilinç akışını kavramak olanaklı değildir. Benzeri şekilde, hınç duygusunun dayandığı kavramları kavramak da olanaklı değildir; çünkü psişik süreçlerin nedenselliği akla kapalıdır. Buna rağmen bunlar bilinç içeriğinden uzak gelişmeler değillerdir; çünkü her türden psişik süreç eylem alanına yansırken aklın olağan koşullarına göre açılım bulur. Ancak yine de hiddet anının fiziksel görünümü saldırganlık düzeyinde ve salt bir davranış olarak görünüş alanına çıkar. Duygu durumları ne olursa olsun, açığa çıkan eylem bilinçlilik halinden uzak değildir. Scheler'in de hınç duygusunu çözümlerken bunu bir türden zihinsel bir durum olarak betimler. Hınç, "belli duygu durumları ve etkilenimlerinin sistematik olarak bastırılması sonucu otaya çıkan bir zihinsel durum(dur)" Ancak Max Scheler "hınç duygusu"nu "intikam duygusu" temelinde ve bir takım tepkisel dürtüler olarak açıklamaya çalışması, durumu salt bir psişik süreç olarak gördüğünü; bununla birlikte bir bilinç etkinliği olarak görmediğini gösterir. Bu nedenle Scheler hınç duygusundan şiddet kavramı arasındaki ilişkiyi kuramaz.

Oysa şiddet, formuna göre değişse de, çoğunlukla sistematik bir bilgi birikimine dayanır. Bu nedenle Macbeth'in cinayetini bilinç anının bir anlık kontrolsüzlüğü olarak yorumlanamaz. Onun eyleminin gerisinde politik iktidarın ne olduğu ve neden ona sahip olması gerektiği bilgisi vardır.[12] Bu cinayet, Macbeth'in bedeninde gerçekleşmek için yola çıkmış bir bilgidir. Bu bilgi, tarihsel kategori içinde varlığını kazanır ve kültürel kategorinin sağladığı koşullara göre de gerçekleşir. Buna göre ontolojik açıdan şiddetin kavramsal tabakadaki varlığını tarihsel ve kültürel kategoriler sağlar. Şiddetin varlığının kategorileri, aynı zamanda, şiddet bilgisinin de kategorileridir. Yasanın, hapishanenin, savaşın, işkencenin tarihi, şiddetin bilgisinin tarihidir. Bu bilginin devredilebilirliği, bir yandan şiddete zamansallık kazandırırken, öte yandan da şiddetin bilgisini geliştirerek açılımına olanak sağlamaktadır. Bu açıdan şiddetin bilgisi tarihseldir; birikerek artar.

12 Cinayet iktidar olmak için kralın öldürülmesinin tasarımıdır (Perde I, Sahne V). "Beni mahmuzlayan tek şey, kendi yükselme hırsım." (Perde I, Sahne VII).

Şiddetin tarihsel bir bilgi olması, daha farklı bir savı ileri sürmeye olanak tanır: Şiddet bir bilgi ise ve tarihsel olarak devredilebiliyorsa, şiddet öğrenilir. Şiddet bilgiye dayalı bir öğrenme etkinliğidir. Ancak burada öğrenmeyi eğitim aracılığı ile öğrenmenin formu ile sınırlı bir öğrenme değildir. Okul eğitimi formuna uygun bir tarzda şiddetin öğrenildiği tek ortam savaş personeli yetiştirme koşullarıdır. Buralarda öldürme mesleki bir bilgidir. Böylesi bir örnek dışında şiddet bilgisinin öğrenildiği yargısındaki "öğrenme"yi dar anlamda tutmayı denemelidir; örneğin duyarak, görerek, yönlendirilerek, çıkarsayarak öğrenmek gibi. Tarih bilgisi ve kültür, şiddetin istem dışı öğrenilmesine yeterince malzeme sağlamaktadır. Toplumsal yapının kuruluş tarzı, tarihsel şiddet bilgisini işleyerek üyelerine aktarmayı sürdürmektedir. Özetle, şiddetin bilgisinin öğrenilmesi kaçınılmazdır. Babasının bütün önlemlerine rağmen sarayın duvarlarının dışındaki yoksulluğun, açlığın ve ölümün varlığının bilgisi sonunda Budha'yı bulması gibi, "insan olarak yaşamak" metafizik koşullarda tutulmadıkça, birey şiddeti gündelik hayatın grameri içinde kendiliğinden öğrenecektir; örgütlü yapı içinde de bu bilgiyi daha da içeriklendirecektir.

Şiddetin tarihsel bilgisi, farklı kültürlerin imgeleri ile farklı görünümler altında açığa çıkabilir. Bununla birlikte şiddet, kaynağında aynı büyücülük ritüelinden beslenir: Gerçekliği kırmak ve onu kendi irademizin öngördüğü tarzda yeniden düzenlemek. Bu gerçekliğin restorasyonudur. Saldırganlık, akıl için hakikatin ve yaşam için gerçekliğin kıtlığından kaynaklıyken, şiddet, aklın hakikat üretmesi ile gerçekliğin restorasyonudur. Birincisi bir durum iken, ikincisi bir tasarımdır. Dünyayı "bana göre" nesneleştirmek ve "benim için" düzenlemektir. Bu nedenle şiddet bilgisi birey, grup ve devlet gibi öznelerin tasarımlarının aracıdır. Öznenin nesnesinde yaratmak istediği istendik davranış olan itaat için şiddet, birden dünyayı el altında duran bir araca dönüştürür. Şiddet her çağın teknik ve bilgi birikimlerinin olanağı ile gerçekleşiyorsa, gerçekleşen şiddet için dünya her zaman için "el altında duran" (terim Heidegger'indir) araçsal varlık alanıdır.

ÖRGÜTLÜ ŞİDDETE KARŞI DİRENİŞ ŞİDDETİ

Şiddetin bir bilgi olması onun öğrenilebilirliğinin koşulları kadar engellenmesinin de koşullarını vermektedir. "Şiddet neden engellenmelidir?" sorusunu tek bir şiddet örneğini insan bilgisi ile ilişkisi kurularak yanıtlamak olanaklıdır. Ancak "İnsan neden şiddete gereksinim duyar?" sorusunun yanıtlanması daha zor iken, modern zamanlar bu soru kadar onun yanıtını da anlamsızlaştırmıştır. Her şeyden önce şiddet aklın bir olanağıdır ve akıl da ortadan kaldırılamaz. Şiddet tarihselleşmiş bir bilgidir ve tarih bilgisi de oradan kaldırılamaz. Şiddet kültür araçları ile açılım bulur ve kültür araçları da ortadan kaldırılamaz. Şiddet mülkiyet ve iktidar bilincinin araçlarıdır ve mülkiyet ile iktidar da ortadan kaldırılamaz. Şiddetin gerçeklikte açılım bulduğu koşullar ortadan kaldırılsa bile, kavramsal tabakada şiddet bir olanak olarak varlığını sürdürecektir. Bu nedenle *şiddetsizlik ütopyası*nı şiddetin olmadığı bir dünya durumu olarak değil, sadece şiddetin açığa çıkma koşullarını daraltmak olarak kurgulamalıdır. Ütopik olarak şiddetin açığa çıkmasının koşullarında daraltılması amaçlanabilecek olan *fiziksel şiddet* değil, daha da geniş olan *örgütlü şiddet*in koşulları olmalıdır. Eğitim ile şiddetin

ortadan kaldırılabileceği varsayımı bütünüyle geçekçi olamazsa da, yine de eğitim ile fiziksel şiddetin koşullarının sınırlandırılabileceği varsayımına izin verilebilir. Ancak asıl sorun örgütlü şiddetin koşullarının nasıl daraltılacağıdır.

Burada örgütlü şiddet olarak hakkında sözü edilen devlettir. Devleti şiddet örgütü olarak tanımlamak, belli türden bir devlet felsefesinin uzantısı olabilir; ama kendinde *karar*, *yargı* ve *eylem* gücünü bulunduran hangi varoluş bir zorba değildir ki? Marx-Engels kadar Weber de "zor"u devlete ait bir öğe olarak çözümler. Bütün masum ve "yasal" görünümüne rağmen, "varlığını koruma" söylemi bile güçlü bir şiddet tasarımına dayalıdır. Her şeyden önce devlet, savaş teknolojisi üreticisi olarak örgütlü şiddet oluşunu açığa vurur. Teknoloji cisimleşmiş bilgidir. Savaş teknolojisi öldürmenin bilgisidir. Bu bilgiyi araçlaştıran, araçlaştıran bu bilgiyi kullanan ve bu bilgiyi ticari meta olarak işleyen de devlettir. Devletleşmenin tarihi açısından bakıldığında devlet sosyal uzlaşım koşullarının bilgisi üstünde değil, öldürme bilgisinin örgütlenmesinin üzerinde kuruludur. Oysa anlaşılamaz bir biçimde Arent, 'iktidarın meşruluğunu baştaki bir araya gelmede' aldığını varsaydığı için ona göre "şiddet iktidarın önkoşulu" değildir. Ona göre "iktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir; ama şiddet değildir" O, Marx'ın "devleti egemen sınıfın şiddet aygıtı" olarak değerlendirmesine göndermede bulunsa da, egemen sınıf iktidarını şiddete dayalı bulmayıp iktidarı toplumdaki rolünde arar.[13] Oysa bir tek savaş, bir tek hapishane, bir tek idam, bir tek işkence, bir tek grev kırıcılığı, bir tek toplumsal muhalefetin bastırılması, bir tek düşünce suçlaması, bir tek insan haklarının ihlali ve bütün bunların her hangi birisinin dünyanın her hangi bir yerinde bir defa olmuş olması devletin daha başka ne odluğunu gösterir. Her şeyden önce şiddet araçlarını elinde tutan devlettir. "Şiddet araçlarını elinde tutanlar, yaşamı tehdit edici güçlerini kendi uyruklarına karşı çevirebilirler" Şiddet araçlarının tek elde toplanması, şiddet araçlarına sahip olanların ahlaki soruşturmadan sıyrılmasını da getirdiği için, uygarlaşma süreci aynı zamanda "planlı kitlesel vahşetin tohumlarını da" geliştirmektedir. Gelişen değerlere göre hayatı düzenlemek devletin egemenlik sorununa yol açtığı için, devlet her an restorasyon halindedir. Bu restorasyonda varacak nokta, kavramların içeriğinin değişmesidir: "Savaş barıştır; özgürlük köleliktir; bilgisizlik kuvvettir. Kavramların içeriklerinin dönüştürülmesi ve bunları bilinçlerin birer kabul olarak taşıması için sergilenen bütün uygulamalar şiddettir.

Tasarlanmış ve örgütlenmiş şiddet, kültürel araçları kullanan insan eylemleri aracılığı ile ötekinin bedeninde, bilincinde ve değerler alanında gerçekleşen bir düşüncedir. Bu nedenle örgütlü şiddet, her türden empirik saldırganlığın görünümünü aşar; çünkü örgütlü şiddet, tasarlanmış bir amacın gerçekleştirilmesi için gerekli şiddet bilgisi ve gerekli şiddet araçlarını kullanarak görünüş alanına çıktığı için, bir bilinç kırılması anında açığa çıkan saldırganlığı aşar. Şiddet aracılığı ile gerçekleştirilen düşünce devletin politik ve ekonomik çıkarları ile

13 "Siyasal açıdan iktidar ile şiddettin aynı şey olmadığını söylemek yeterli değildir. İktidar ve şiddet bir birinin karşıtıdır. İnsanın mutlak hakimiyetinin kurulduğu yerde diğeri barınamaz. Şiddet iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa, iktidarın kaybolusuna yol açar." "Şiddetin karşıtını şiddetsizlik olarak düşünmek yanlıştır. Şiddete dayalı olmayan iktidar diye bir şey yoktur gerçekte." "Şiddet iktidarı yaratma kabiliyetinden yoksundur" Arendt, *Şiddet Üzerine*, 70.

ilişkili olduğu için, şiddetin tarzı ve şiddetin derecesi devletin amaçlarına göre değişir. Devletin restorasyonda şiddet gerçekliğin (toplumun, muhalif düşüncelerin, grupların) itaat altına alınma işlemi olarak gerçekleştirilir.

Bu nedenle örgütlü şiddetin, insan coğrafyasında devletin ötekileştirdiği özneler üzerindeki egemenliğinin bir aracı olmasından söz ederken vurgu, devletin düşünceyi ötekileştirilen üzerinde baskıcı bir tarzda gerçekleştirme metoduna dönüştürmesine olmalıdır. Perseus'un Medusa'nın başını kesmesi saldırgan bir davranışken, kestiği başı kalkanına taktıktan sonra düşmanlarını korkutup onlarda itaati yaratması örgütlü şiddetinin gerçek doğasını verir. G. Orwel *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü, devlet şiddetinin ötekileştirilende istendik davranış olan itaati yaratmanın bir örneği olarak sergiler. Burada tasarlanan korku imparatorluğunda, iktidarın hakikati egemenliğindeki üyenin bilincinde bir gerçekliğe nasıl dönüştürüldüğü serimlenir. Betimlenen örgütlü şiddetin bilinçlerdeki restorasyondur. Şiddet olan bu restorasyondur. Buradaki şiddet işlemi sadece polisiye önlemlerle değil, psikolojik yaptırımlar aracılığı ile bilinçte yaratılan benlik kırılmasının sonucu, herkes herkesten kaçarken herkesin herkesi denetim altına almasını sağlayan bir iktidar şiddetidir. Örgütlü şiddet itaati, sadece bilinçte, ahlaki alanda ve gündelik yaşamın pratiğinde değil, bundan da fazla, tarih ve ulus kurgusunda yaratır. Bu sonuç, insan olarak varolmanın el altında duran araçsallaşmasından başka bir şey değildir.

Sadece bu görünüm bile, örgütlü şiddetin karşısına durmanın nedenselliğinin bilgisini verebilir. Bu nedenle de örgütlü şiddet karşısında duruşun bilgisi için güçlü hareket noktaları bulunmasının zorunluluğu yoktur. Korunması talep edilen bir değerin merkeze alınması ve bu değere dayandırılarak elde edilen eylem bilgisi yeterlidir. Antigone'nin Kreon karşısındaki tutumu ilahi adaletin talebinden daha fazla bir şeydir. Onun eyleminde korunmak istenilen insan olmanın değerinin bilgisidir. Bu bilgi korunmak istenilen değere dönüştürülür. *Cumartesi Anneleri* olarak öne çıkma, Antigone'nin yazgısında dile gelenin talebidir; kendinin olanı, yaşamı korumayı talep etmektir. Bu adalet talebinden başka bir şey değildir; bu talepte "yasaya değil adalete saygı" vardır. Bu, yasalara dayalı ve yasal olan örgütlü şiddetin yargı ve eylemini yasa dışı ilan etmektir. Egemeni değilleyen eylem türü de *direnişin şiddeti*dir.

İnsan olarak öne çıkma ve devletin uygulaması ile insan olmanın değerinin bilgisi arasında keşfedilen değilleyici görünümü değillemek, yani "hayır" diyebilmek, bir türden kendi yazgısına sahip çıkmaktır. Bu seçimde insan olmanın koşullarının korunmasının ve genişletilmesinin talebi vardır. Bu tutumda şiddet, iktidarın karar hakkının değillenmesindir. Diyalektik mantığın bu değilleyici ilkesi, uygulama alanında devrime kadar gidebilir. Devrim devletin üzerinden tarihe uygulanan bir şiddettir. Bauman'ın da anımsattığı gibi devletin yaptırımları "yasa" olarak adlandırılırken, bunun karşısında duruş "şiddet" olarak adlandırılır. Bu adlandırmada bir olumsuzlayıcılık varsa da, direniş olarak şiddet olumlanmaktadır. Bu açıdan "şiddet düzen fabrikasının verimli atığıdır"[14]. Direnişi

14 "Eğer düzen yaratımı, şeyleri zorla düzenliliğe/kurallığa sokmak demekse, 'şiddet'in anlamı düzensiz/kuralsız zorlama, düzenin eşanlamlısı olan kurallığın burada ve şimdi temelini sarsan bir zorlamadır. İşte bu zorlama şiddettir" Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İ. Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 190.

şiddet yapan, gerçekleştirilmek istenilen tasarımın varlığı –ki, bu her zaman bir karşı düşünce değildir-, bu düşüncenin uygulandığı bir nesnesinin olması ve bu nesnede bu düşüncenin gerçekleştirilmesi için araçlar ile birlikte zor uygulamasının varlığından kaynaklıdır. Benjamin'in de anımsattığı gibi, "ilk bakışta bir paradoks gibi görünse de, bir hakkın kullanımına yönelik bir hareket bile, belli koşullar altında, şiddet olarak tanımlanabilir". Bu açıdan o, şiddetin meşruluğu tartışmasında "organize işgücünü", "devlet dışında şiddet uygulama hakkı olan tek tüzel kişilik" olarak adlandırır. İşgücünün şiddet gücü grev hakkının uygulanmasında açığa çıkar. "Genel grev"i sadece güçlü bir direniş şiddeti olarak ele almakla kalmayıp onu bir türden burjuva iktidarın yok edilmesinin serüvenine[15] dönüştürmek istemiş olan Sorel, toplumsal özgürlük tasarımını bir şiddet programı olarak gerçekleştirirken, dünyayı barbarlıktan kurtulmasını amaçlıyordu.[16] Şiddetin meşruluğu nasıl bir şey olursa olsun, merkeze alınan değer, insanın varlığının bilgisinin korunmasının talebi ise, paradoksa düşmek kaçınılmaz olacaktır. Sorel kitabını şiddetin büyüsü altında yazdığı için "şiddeti belirleyen ilkelerle (başkalarını yok etme olasılığı) sivil toplumu belirleyen ilkeler (başkalarına karşı hoşgörü ve açıklık) arasındaki temel uyuşmazlığı" göremez. Buradaki çelişkiye gerçekliğin bir an önce dönüştürülmesi amacı neden olmaktadır. Ancak direniş şiddeti tasarımının kendi ile çelişkisi onun hareketinin mantıksal ilkelerinden mi, yoksa korunması amaçlanan değer ile gerçekleştirilen ile arasındaki mantıksal bağın kopukluğundan mı kaynaklı olduğu dikkate alınmalıdır. Bunun dışında, gerçekliğin direnmesinden kaynaklı olarak uygulamada doğan problemler direniş şiddetinin kendi ile çelişkisi değildir. Örgütlü şiddet, şiddet araçları aracılığı ile artırdığı gücünü direniş şiddetinin aleyhinde kullanmak için her zaman olanak yaratır. Bu nedenle de örgütlü şiddete karşı direniş şiddetinin karşılıklı geriliminde şiddettin derecesinde özdeşlik yoktur. Direniş şiddetinin dönüştürmek istediği, insan olmanın bilgisini değilleyen gücün değillenmesinin etkisi pratik koşullara göre değişir. Örneğin Fanon sömürge olma koşullarından özgür insanı yaratmak isterken empirik şiddeti kurtuluşun mantıksal uygulamasına dönüştürür. "Sömürgeleştirilmiş insan özgürlüğünü şiddetin içinde ve şiddet vasıtasıyla bulur. Bu praksisi kişiyi aydınlatır, zira ona araçları ve amaçları gösterir". Fanon'un sömürge insandan özgür insana geçiş için empirik şiddeti eylem ilkesine dönüştürmesini yücelten Sartre "(...) bir ayaklanmanın başında belli bir süre öldürmek gerekir; bir Avrupalı öldürmek bir taşla iki kuş vurmaktır, aynı zamanda baskıcıyı ve baskı altında olanı ortadan kaldırmaktır; bir ölü ve bir özgür

15 "Şiddet tehdidi karşısında geri adım atan burjuvazinin ödlekliliği üzerine kurulan bir sosyal politika, burjuvazinin ölüme mahkum olduğu ve her an tamamen çökmesinin beklenebileceği görüşünün ortaya çıkmasına neden olur. Böylece şiddete yol açan her kargaşa bir tür öncü savaşa dönüşür ve kimse de bu tür girişimlerden neler çıkabileceğini peşinen kestiremez; büyük savaşı erteleme çabası boşunadır." Bu savaş Napolyon savaşları değil, "genel grev"dir George Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. A. Hazaryan (İstanbul: Epos Yayınları, 2002), 84.

16 "Proletaryanın devrimci fikirlerle (...) dünyanın geleceğini tehdit eden tehlike uzaklaştırılabilir. Proleter kesim şiddet yoluyla sınıflara bölünmeyi yeniden güçlendirdiğinde ve burjuvaziye enerjisinden bir şeyler kazandırabildiğinde her şey kurtulabilir. (...) Sınıf çatışması duygusunun saf basit hali gibi ortaya çıkan proleter şiddet böylece çok güzel ve çok kahramanca gözükür; uygarlığın temel çıkarlarının hizmetindedir; belki hemen somut yararlar elde edilmesi için en uygun yöntem değildir, ancak dünyayı barbarlıktan kurtarabilir" A.g.e., 106.

insan kalır geriye"[17], diyerek anlaşılmaz bir şekilde özgür insanın gerçekleşmesini cinayet programına dönüştürür. Direnişin şiddeti her defasında farklı bir amacın programa dönüştürülerek uygulanabilir. Ancak burada söz konusu edilen direnişin şiddetinin türleri değil, onun mantıksal olarak insan olmanın bilgisinin korunması için zorunlu bir ilkeye dönüştürülmesinin gerekliliğidir.

"İnsan olmak" tamamlanmış bir serüven olmadığına göre insan, açığa çıkan her çelişki aracılığı ile kendilik bilgisini biraz daha yapılandırabilmektedir. Açığa çıkan her şiddet tarzı, insanın kendisine ilişkin bir bilgidir de. Bu nedenle, şiddetin bilgisi insanın kendisine karşı alması gereken önlemlerin bilgisidir. Empirik şiddet konusunda insanın kendisi ile hesaplaşmaları için tarihin biraz daha işlemesi gerekmektedir. Ancak örgütlü şiddete karşı direnişin şiddeti için her gün biraz daha geç olabilir. Sivil itaatsizlik olarak adlandırılan burjuva hümanizminin devlete karşı şiddeti bir başlangıç olabilir. Bu tutum, sorunlara dikkat çekmek ve devletin düzenleme yapmasını talep etmektir.[18] Ama devrimci şiddetin yeryüzüne indireceği adalet bilinçte ve gerçeklikte restorasyonu değil, köklü yıkımı talep eder. Bu şiddetin şiddeti doğurması değil, şiddetin kendisini yok etmesi için tarihin hızlandırılmasıdır.

17 Sartre'ın gazeteci ile söyleşisinden; aktaran Philippe Gavi, *İsyankar Yüzyıl*, Sel Yayınları, İstanbul, 2004, s. 224.

18 "Bin kişinin vergisini ödememesi şiddet içeren, kanlı bir eylem değildir. Tersine bunların vergilerini ödeyip, devletin suç işlemsine ve kan dökmesine olanak vermeleri böyle bir şeydir. İlk tavır barışçı bir devrimin tanımıdır" Henry David Thoreau, "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine," içinde *Sivil İtaatsizlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 41.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine.* Çeviren B. Peker. İstanbul: İletişim, 2003.
Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri.* Çeviren İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
Dostoyevski. *Suç ve Ceza.* Çeviren E. Atalay. İstanbul: İletişim, 2005.
Fromm, Eric. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı.* Çeviren N. İçten Y. Salman: Payel Yayınları, 1994.
Sorel, George. *Şiddet Üzerine Düşünceler.* Çeviren A. Hazaryan. İstanbul: Epos Yayınları, 2002.
Thoreau, Henry David. "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine." içinde *Sivil İtaatsizlik* İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Karşılıklı-şiddetin postmodern gerekçesi: kimlik farklılıkları

Hamdi Bravo, Işıl Bayar Bravo

"Kimlik farklılıkları"nın tanınması talebi ve bu talebi gerçekleştirebilmek için başvurulan şiddet eylemleri ile hakim güçlerin meşru ya da gayrimeşru yollarla bu talebi bastırma, bu taleple karşısına dikilen bireylere ya da gruplara şiddet uygulama olgusu, insanlık tarihi için yeni bir şey değildir. İnsanlığın hemen hemen her dönemi, yeryüzünün hemen hemen her köşesi bu olaylar ve bunlara ilişkin anlatılarla doludur.

Ancak bugün, karşılıklı-şiddet olgusunun nedenleri, bizi etkilemekte olan yeni siyasal ve ekonomik koşullar dolayısıyla, daha önceki dönemlerden farklıdır. Modernizm düşüncesinin siyasal ayağını oluşturan "ulus-devlet ideali", kendiliğinden ya da kendindeki kimi eksiklerden dolayı değil, siyasi ve –özellikle- ekonomik alanı oluşturan koşullardaki kimi değişimler nedeniyle yara almakta; bu durum ulus-devlete inancı ve bağlılığı zayıflatmakta; bu zayıflamanın sonuçları ise kendisini "kimlik farklılıklarının tanınması" talebinde göstermektedir.

Siyasi ve ekonomik koşullardaki değişimin etkisiyle, birey-toplum-devlet arasındaki alışıldık ilişki biçimlerine ait tasarımlarımızda birtakım sarsıntı ve bozulmaların ortaya çıkmaya başladığını işitiyor, öğreniyor ya da doğrudan doğruya gözlemliyoruz. Bu üçlü arasındaki ilişkiye çatı oluşturan "ulus-devlet ideali", "küreselleşme" adını verdiğimiz olgunun dışarıdan dayattığı, bu idealin ya-

pısına aykırı bir koşul dalgası tarafından zorlanmakta, yıpratılmaktadır. Bu yıpranma ise, kendisini, yine bu idealin yapısına aykırı, kendi içindeki "kimlik farklılıklarının tanınması" talebinde göstermektedir. Küreselleşme, ulus-devlet ve kimlik sorunları arasındaki bu gerilimi ve çekişme, ulus-devlet üyelerinin bir kısmını, bağlı oldukları ulus-devleti daha çok sahiplenme yönünde, diğer kısmınıysa, söz konusu ulus-devletle bağlarını koparma ya da ulus-devleti ulus-devlet olmaktan çıkarmaya çalışma yönünde etkilemektedir.

Bu konuşmanın amacı, bu gerilimde ortaya çıkan şiddet olgusunu incelemek değil, şiddet olgusuna yol açan temel değişimleri ortaya koymaktır. Bunun için de, ilkin, ulus-devlet idealinin sahip olduğu kimi özelliklere –konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla- değinilecektir. Ulus-devletin yapısının hangi bakımlardan saldırıya uğradığını anlayabilmek için, işimize yaradığı kadarıyla, bu idealin kendisine dayandığı varsayımları, bu yapının kendisini ve bu yapı içerisinde birey-toplum- devlet arasındaki ilişkilerin nasıl tasarlandığını ortaya koymak gerekir.

Ulus-devlet idealinin çerçevesini çizen düşünürlerin kendisinden hareket ettiği birtakım varsayımlar vardır. Bu varsayımların en temelinde, doğayla yalın ilişkisi içerisinde bir "insan tasarımı" yer almaktadır. Bu tasarıma göre insan, bütün diğer özellikleri, yetileri, yetenekleri, olanakları, gizilgüçleri bir yana, herşeyden önce bir *canlı*dır. Bir canlı olduğu için de, onun eylem ve etkinliklerinin en ilksel nedeni ve amacı, bütün diğer canlılarda olduğu gibi, kendi canlılığını sürdürmektir.

İnsan bir canlı olduğu için, bu canlılığı sürdürmeye, varlığını korumaya hizmet eden bir gereksinimler ağıyla donatılmış olarak varlık kazanmıştır. Canlılığını sürdürebilmesi, bunun için gerekli olan şeylerin karşılanması, yani gereksinimlerinin doyurulmasıyla olanaklıdır. Ancak bu gereksinimler, diğer canlılarınkiyle karşılaştırıldığında, daha fazla sayıda ve daha çeşitlidir. İnsanın fiziksel yapısının doğa ve diğer canlılar karşısındaki doğal zayıflıkları, onun, diğer canlılar gibi, doğaya kolaylıkla uyum sağlayabilmesine, doğanın ürünlerinden doğrudan doğruya (dönüştürmeden) yararlanabilmesine olanak tanımaz. Örneğin, diğer canlılar gibi sıcağa ya da soğuğa göre tüylenen ya da tüylerini döken bir derisi yoktur; ya da, yiyeceğini doğal haliyle tüketemez ve belirli işlemlerden geçirmesi gerekir.

Bu nedenle, insanın, kendi öznel koşulları ile dışarıdaki nesnel koşullar arasında bir uyum ve uygunluk yaratması gerekir. Nesnel koşulları ve bunları içeren dünyayı, kendi öznel yapısına uygun biçimlere dönüştürmesi, buna göre biçimlemesi gerekir. Aksi halde var olması çok güçleşir, hatta olanaksızlaşabilir.

İnsanın diğer canlılara göre sahip olduğu bu olumsuz anlamdaki özellikler, onun gereksinimlerini karşılayabilmesi için tek başına yetişemeyeceği kadar büyük bir iş alanı yaratır ve bu alanlar oranında yoğun bir emeği gerektirir. Bu durum, gereksinimlerini tek başına doyuramaması sonucunu doğurur. Bundan dolayı insanlar, gereksinimlerini karşılayacak araç ve ürünleri üretebilmek ve varlıklarını (canlılıklarını) sürdürebilmek için birarada yaşamak zorunda kalmıştır. Doğal durumun nesnel olanla öznel olan arasında ortaya çıkardığı bu uyumsuzluğun aşılabilmesi, ancak bireyselliklerin aşılması, bunların tek bir potada eritilebilmesi ve bir ortaklığa, bir tümelliğe dönüştürülmesiyle olanaklıdır. Bi-

reysel isteğin, çıkarın gerçekleşebilmesi, ancak bireysel olanın törpülenmesi, ortadan kaldırılmasıyla olanaklıdır.

İnsanın gereksinimleri ve doğayla ilişkisine yönelik bu kabuller bütünü, aslında, topluma belirli bir işlev ve anlam yükler: toplum, bireylerin varlığını sürdürebilmesi amacıyla ortaya çıkmıştır; daha da ötesi, toplum olmadan bireyin varlığını sürdürebilmesi olanaklı değildir. Bu nedenle, toplum, bireyin varlığı ona bağımlı olduğu için, değer bakımından bireyin üzerindedir.

Burada birkaç ayrıntıya dikkat etmek gerekir. Toplum, yalnızca insanların bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir *insan toplaşması* değildir. "İşbölümü"ne dayalı bir ayrımlaşmayı, yapılanmayı, örgütlenmeyi içerir. Gereksinimlerini tek başlarına karşılayamadıklarından ve gereksinimlerini karşılamak amacıyla bir araya gelen insanlar, buna yarayan araç ve ürünleri ortaya çıkarabilmek için gereksinimlerine karşılık gelen çeşitli iş alanlarına ayrışırlar. Bu iş alanında bir işlev yerine getirmekle, hem bütün gereksinimleri için birbirinden çok uzak ve ilgisiz işleri aynı anda yapmak yükünden kurtulurlar hem de ürettikleri aracılığıyla başka iş alanlarında üretilen ürün ve araçları değiş tokuş yoluyla elde etme hakkını kazanırlar. Bu durum, bireyler arasında bir karşılıklı-bağımlılık yaratır. Her birey, varlığını sürdürmesine hizmet eden araçları elde edebilmek için, karşısındakinin varlığına, çalışmasına ve üretimine bağımlı hale gelir.

Bu açıdan bakılınca, toplumun varoluşunun temelinde "ekonomik nedenler" vardır ve bu toplum, ihtiyaçlar için üreten bir toplum olarak tasarlanmıştır. Gereksinimler, gereksinimlerin karşılanması, çalışma ve üretim, toplumun kuruluşunun temel gerekçeleridir. Bu amaçlarla ortaya çıkan toplum, bu amaçları gerçekleştirmeye hizmet edecek bireyleri biçimlendirecek bir "ahlak"ı da türetir. Bu ahlak, kendisini, işlevlere göre belirlenmiş roller, sorumluluklar, beklentiler ve cezalandırmalar biçiminde gösterir. Bu bakımdan ahlak, bir toplumu bütünleştiren bir kültürün ilk basamağını oluşturur. Bu nedenle, ulus-devlet tasarımında, çalışma-üretim ve dağıtımın ilkelerinin saptandığı ekonomiyle "kültür" arasında derin bağlar vardır. Kültür kendini üretim biçimlerinde, üretilen ürünlerde ve bunların dağıtım biçimlerinde gösterir.

Şunu gözden kaçırmamak gerekir: Toplum, bir işbölümü ağına göre *ayrımlaşmış* olsa da, bu, bu toplumun bir bütün oluşturmadığı anlamına gelmez. Bu durumu şu analojiyle anlatmak uygundur: Nasıl ki organların hepsi farklı bir işlev görüyor, ama yerine getirdikleri işlevler bakımından tek bir amaca (bedenin varlığını sürdürmesine) hizmet ediyorsa, toplumdaki farklı işkolları da farklı işlevler yerine getirir, ama bütün bu işlevler toplumun varlığını sürdürmesine hizmet eder. Dolayısıyla bu toplum, "farklılaşmaları içerisinde bir birlik, bütün" oluşturur: tıpkı organlar ve beden arasındaki ilişki gibi. Toplum denilen, zaten, bu işbölümü ağının kendisidir. Toplum adı verilen organizma, ikamet ettiği alan ve sunduğu kaynaklar ölçüsünde, kendi kendine yeten, bir başka organa ya da varlığa ihtiyaç duymayan bir bütün oluşturur. Canlılığını, sahip olduğu yaşam alanının sunduğu olanaklar ölçüsünde, kendisi sürdürür.

Toplumun ortaya çıkışıyla birlikte "özgürlük" de anlam değiştirir. Genelde "isteklerini gerçekleştirirken engellenmemek, sınırlanmamak" diye anlaşılan bu kavram, toplumsal yaşamla birlikte 'istediğini yapabilmek' biçiminde özetlenen anlamını yitirir ve toplum içerisinde yeniden anlam kazanarak 'istedi-

ğini elde edebilmek için toplumun belirlediği davranış ve eylemleri yapmak' anlamını kazanır. Özgürlüğün bu anlamı, temel ahlaklılık ilkesini oluşturur.

Bu anlam, bir gereklilikten dolayı ortaya çıkar. Toplumu oluşturan bütün organlar ve bireyler birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bir organın işlevini yerine getirmesi, ancak ona bağlı olan diğerlerinin işlevini yerine getirmesiyle olanaklıdır. Herhangi birinin işlevini "gereken biçim"den farklı bir biçimde yerine getirmesi ya da yerine getirmeyi bırakması bedende nasıl hastalığa ya da ölüme yol açıyorsa, toplumda da aynı durum söz konusudur. Bireyin yaşaması toplumun düzgün işlemesine, toplumun yaşaması ise bireyin işini düzgün yapmasına bağlıdır. Dolayısıyla her organ ve her hücre diğerine bağımlı ve muhtaçtır. Bu bağımlılık ve ihtiyaç, bir yandan, her birim için yerine getirmesi gereken roller ve sorumluluklar üretir. Birey, ancak, toplumun ortak yaşamına katılır ve rol ve sorumluluklarını yerine getirerek onun iyi işleyişine katkıda bulunursa, isteklerini karşılayacak araçlar ve ürünler üzerinde hak sahibi, yani "özgür" olabilir. Öte yandansa, toplumu oluşturan bireyler arasında bir karşılıklı borç ve minnet duygusu yaratır. Çünkü her birey, varlığını, başkalarının çalışmasına ve üretimine borçludur. Bu borçluluk durumu, davranışlara, tutumlara, kararlara yönelik karşılıklı ve herkesin birini göz etmesini talep eden bir beklenti yaratır. Ahlakın temelini bu "borç duygusu" oluşturur. Dolayısıyla, ortaya çıkan bu toplum, tarihsel bir ortaklığa, bir bağlılığa sahip bir toplumdur.

Birey ve toplum arasındaki ilişki hakkında bunları dile getirdikten sonra, bu ilişki içerisinde devletin yeri ve işlevinden de söz edebiliriz. Devlet, kendini, en temelde, bireylerin biraraya gelmesiyle zaten filizlenmiş olan bu ahlakın temel ilkelerini içeren ve söz konusu işbölümü ağının yarattığı ayrımlaşmaların kurumsallaştırıldığı bir anayasayla gösterir. Bu anayasa, üzerinde egemen olacağı toplumun oluşturulmuş kültürüne köklerini salar ve onun üzerinde yükselir. Dolayısıyla, bu anayasa çerçevesinde kurulan devlet, tahakküm edeceği toplum ve nesnel yaşam alanıyla aslında bir özdeşlik ilişkisine sahip olur; ve genellikle birbirine karşıt, birinin diğerini zapt ettiği varlıklar olarak tasarlanan bu üçlü, ulus-devlet potasında eritilir. Bu ilişkiye biraz daha yakından ve ayrıntıları gözeterek bakmak gerekirse, şunları görürüz: Devlet, ilkin, gereksinimleri karşılamaya yönelik bu işbölümü ağını örgütler ve bunun içerisindeki ayrımlaşmalar arasındaki eşgüdümü sağlayacak politikaları belirler. Yani: gereksinimlerin karşılanması için hangi malzemelerin üretilmesi gerektiğini, bunların nasıl üretileceğini, hangi yollarla, kimlere, ne kadar dağıtılacağını saptar. İşleyiş zincirindeki eksiklikleri ve aksaklıkları tespit edip bunları giderecek düzenlemeleri yapar.

Öte yandan, devlet, birey ile toplum arasındaki ilişkilerin işbölümü ağının sağlıklı olarak işleyişini sağlayacak biçimde düzenlenmesi görevini de üstlenir. Toplumsal yaşam içerisinde bireylerin üzerine düşen işlerin bireyler tarafından yerine getirilip getirilmediğini denetler. Rollerini yerine getirmeyip işleyişi aksatanların yargılanıp cezalandırılmasını sağlar. Rollerini yerine getirenlerinse, gereksinimlerini karşılayacak araç ve ürünlere güvenlik içerisinde ulaşmasını sağlar.

Bu devlet, en temelde, bir "hukuk devleti"dir. Hukuk da, aslında, bütün bireyler için aynı kuralların geçerli olduğu, bütün bireyleri aynı sorumluluk ve haklara muhatap tutan, bütün bireyleri birbirine eşit gören bir hukuktur. Ulus-

devlette, bireyleri birbirinden farklı kılan bir hukuk anlayışı yoktur. Bütün bireyler için geçerli tek bir hukuk vardır. Bunun temelinde, toplumu ve onu oluşturan bireyleri tek bir beden ve onun hücreleri gibi gören yukarıda sözünü ettiğimiz anlayış vardır. Bedende nasıl organları birbirine bağlayan ve bağımlı kılan tek bir işleyiş zinciri varsa ve birbirinden farklı iki işleyiş zinciri hastalığa ya da ölüme yol açıyorsa, toplumda da organları birbirine bağlayan tek bir işleyiş zinciri olmalıdır.

Böylece devlet, toplumdaki işleyişi sağlıklı kılacak hukuk ve bu sağlıklı işleyişi yaratacak bireylere bu özellikleri kazandıracak eğitim aracılığıyla, toplum ile birey arasındaki uyum ve ortaklığı sağlayacak koşulları yaratır.

Bu noktada, ulus-devletin birkaç ayırıcı özelliğinden daha söz etmek yerinde olacaktır:

Ulus-devletler, tek bir ırk ya da milletin varsayılan kültürü üzerine inşa edilmiş olsalar da, tahakküm ettikleri bireyler genelde tek bir ırka ya da millete mensup değildirler. Burada "ulus", aslında, toplumu oluşturan işbölümü ağında yer işgal eden, gereksinimler için bir işlev gören her bireyi ya da grubu kapsar. Bu birlikte esas olan, işbölümünü örgütleyen politikalarla uyumlu olmaktır.

Dolayısıyla, ulus-devlette esas olan gereksinimleri karşılayacak ussal politikalardır. Bu nedenle bu devletlerde, millete, ırka, dine, kökene vb. dayanarak politika yapmak yasaktır ve cezalandırılır. Hedef, bir grubu yükseltmek, ayrıcalıklı hale getirmek değil, farklılıkları ussallık içinde eritip herkesi tek bir bütünün parçası haline getirmektir. Çünkü esas ilke, organizmanın varlığını sürdürmesini sağlamaktır.

Bu söylenenler ışığında ulus-devleti şu iki özellikle özetleyebiliriz: dışa karşı özgür, içeride eşit.

Dışa karşı özgürlüğü, kendi içinde bir bütün oluşturan, dışsal herhangi bir katkı ya da katılıma gerek duymayan, kendi kendine yeten ekonomisi ya da işbölümü ağıyla; içerideki eşitliğini de her bireyi tek bir işleyiş dizgesine muhatap kılan hukuku ve eğitimi ile kazanmaktadır.

Bugün küreselleşme "ekonomi"sini, kimlik farklılığı talepleriyse "hukuku"nu ve "eğitimi"ni tahrip etmektedir.

Küreselleşmenin ulus-devlet modeli üzerindeki etkilerini ortaya koymak için benim tercih edeceğim odak noktası, konuşmamın önceki kısımlarının odaklandığı konulardan anlaşılabileceği gibi, birey-toplum-devlet ilişkilerinin temelini oluşturan ve bunlar arasında bir çimento işlevi gören ekonomik yapı ve işbölümü ağıdır.

Hepimizin çok iyi bildiği üzere, ulus-devlet modelinde bütünlüklü, birlikli, kendi kendine yeter olarak tasarlanan ekonomik yapı, küreselleşmenin etkisiyle, bugün, bu üç özelliğini de yitirmiştir. Bugün ekonomik dizgenin ulusal ölçekten çıkıp küreselleşmesi, yerel/ulusal üretim güçlerinin yerini uluslarötesi üretim güçlerinin alması, öncelikle, bir ulusun birlikli yapısının temelini oluşturan, onun yekpare bir bütün oluşturmasını sağlayan ulusal işbölümü dizgesinde çatlamaların ortaya çıkmasına, hatta bu işbölümü dizgesinin işlevsizleşmeye başlamasına yol açmıştır. Üretimin yabancı sermaye aracılığıyla yapılması ya da üretilmediği halde tüketilenin dışarıdan ithal edilmesi, ulus-devletin kendi kendine yetmesi, kendi içinde kapalı kalması gereken üretimini ve ekonomisini, ta-

sarlanan organik ve bireysel yapısından çıkarmış; dışarıyla bağlantılı ve dışarıya bağımlı bir hale getirmiştir. Bu, ulusal düzeyde tasarlanan işbölümü ağının ve bağımlılık dizgesinin, yerini daha geniş ölçekli bir işbölümü ağına ve bağımlılık dizgesine bırakması sonucunu doğurmuştur.

Ulus-devlet modelinde devletin görevi, ulusun sınırlarını belirleyen işbölümü ağını örgütlemekken, yeni koşullar, ulusal ekonomiyi küresel ekonomik dizgeye, yani işbölümü ağına entegre etme görevini de beraberinde getirmiştir. Yasalar, ulusal ekonomi ile uluslarötesi ekonomik güçlerin bütünleşeceği biçimde yeniden düzenlenmek zorundadır. Ekonomik alanla toplumsal alan arasındaki derin bağlar, ilk alandaki düzenlenişin diğer alanda da yansımalarının ortaya çıkmasına yol açar. Bu gelişmeler, tek bir hukuktan ziyade, ulusal öğeler için geçerli olan bir hukukun, yabancı olanlar için geçerli olan bir başka hukukun ortaya çıkmasına yol açar. Bundan da öte, ulusal birimlerin rollerini ve sorumluluklarını yerine getirip getirmedikleri, yalnızca ulus-devlet tarafından değil, uluslar arası örgütler ve hukuk kuramları tarafından da denetlenir.

Bu temel etkenin, görünüm kazanan birkaç önemli etkisi şunlardır: ilkin, bir ulus-devleti birbirine kenetleyen, aralarında bir ortaklık ve bağlılık yaratan duygusal yan, yani "karşılıklı-borçluluk ve minnet" duyguları anlamını yitirmiştir. Kullandığı ya da tükettiği ürünlerin büyük bir çoğunluğunda tanıdık ya da kendini o ana kadar tanımladığı ulusal kimliğe ait hiçbir işaretin ve emeğin bulunmaması, bir ulusu o ulus yapan karşılıklı bağımlılık duygusunu ortadan kaldırmaya başlamıştır. Bireyin varlığını sürdürebilmesinin yegane koşulu, artık içinde yaşadığı toplum değildir. Bağımlılık ve borçluluk ilişkilerinin uçlarındaki birimler değişmiş, toplumu oluşturan organlar ve bireyler arasındaki sıkı işlevsel bağımlılık, yerini, küresel ölçekteki organ ve bireyler arasındaki bağımlılığa bırakmıştır. Uçlardaki birimlerin değişmesi, yerine getirilmesi gereken roller ile yüklenen sorumlulukların değişmesini de beraberinde getirir. Değişen roller ve sorumluluklar, hak görülenlerin ve özgürlüğün sınırlarını da değiştirir. Bireyin, gereksinimlerini karşılayacak araçlar ve ürünler üzerinde hak sahibi olabilmesi için, artık toplumun ortak yaşamında yer alması ve bir işlev yerine getirmesi, belki hala gereklidir, ama artık zorunlu değildir. Bu durum, bireyler arasındaki karşılıklı borç ve minnet duygusunu zayıflatan öğelerden biridir. Çünkü birey, varlığını, belirli bir yaşam alanı üzerine yayılıp bir ulusa dönüşmüş bir toplumun çalışmasına ve üretimine borçlu değildir, tek başına. Kendisini daha büyük bir dizgenin bir birimi olarak görür. Ulus-devletin yaşam alanı, artık kendi çizdiği sınırlara bağımlı değildir. Çünkü gereksinimleri karşılayan alanı, bu ulusal sınırlar belirlemez. Bu bakımdan ulusal sınırlar anlamsızlaşır.

Üretimin büyük oranda makinelere devredilmesi ve insan emeğinin hizmet alanlarında yığılmaya başlaması, birarada yaşayabilmek için zorunlu olan "bireyselliklerin aşılması" ve "tümel içinde erime" ilkelerini gereksizleştirmiş, hatta anlamsızlaştırmıştır. Varlığı sürdürmeye hizmet edecek ürünlerin üretiminin kısmen kişisizleşmesi, kısmen de ulus-dışı bireyler tarafından gerçekleştirilmesi, ulusa bağlılığı zayıflatmış, ulus düşüncesinin gereksiz olduğu inancını yaymıştır. Ulus-devlette öznellik nesnelliği kendine uygun biçimde belirler ve ulusun içerisinde yaşadığı ve sınırları çizilmiş alanı kendi dünyası haline getirirken, "maddi kültür" diye adlandırdığımız ve kendisini çeşitli biçimlerde (yemek, giyim, mi-

mari vb.) gösteren yapı ortaya çıkar. Maddi kültür, ulus-devlet üyesinin kendisine ait, içerisinde kendisini yabancı hissetmediği bir özelliğe sahiptir. Ancak küresel ekonominin etkisi, farklı ulus-devletlere ya da küresel sermayeye ait maddi kültürlerin egemen olmasına, dolayısıyla alışıldık ve ulusal olanın tahrip olmasına ya da yok olmasına yol açmıştır. Bu durum, ulusal değerler, inançlar, tutum ve davranışlara göre biçimlenmiş bireyselliğin öznel yapısı ile nesnel dünya arasında bir çelişkinin ortaya çıkmasına; bu çelişkinin ya nesnellik yönünde aşılmasına ya da içinde yaşadığı dünyayla çatışan öznelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Devlet, toplum ve nesnel yaşam alanı arasındaki kopukluğu anayasa ve ondan türeyen yasalar aracılığıyla aşmaya çalışan ulus-devlet, kendisine yabancı olan öğelerin topluma, nesnel yaşam alanına, çalışma ve eylem alanına sızmasıyla, işlevini yerine getiremez hale gelir.

İşbölümü ağındaki bu tek parçalılığın ortadan kalkışı, nesnellik ile öznellik arasındaki çelişkinin ortaya çıkışı ve ulusa olan inancın zayıflaması, beraberinde, ulusun o güne kadar beraber yaşamasını, birlikte hareket edip birlikte üretmesini olanaklı kılmış "ortak davranış ya da hareket kurallarını", yani "ortak ahlak"a bağlılığı ve inancı zayıflatmıştır. Çünkü, ortaya çıkan yeni duruma bakıldığında, artık ortak hareket etmek bireylerin varlığının güvencesini sağlayan koşul olmaktan çıkmıştır. Karşılıklı-bağımlılık dizgesinde küresel ekonominin yarattığı çatlak, farklı davranış kurallarının varlığının da olanaklı olabileceği düşüncesini doğurmuştur.

Küreselleşmenin ilkin ekonomi alanında kendini gösteren etkileri, adım adım ahlak ve hukuk alanlarına da yayılmış, toplumların ortak yaşamını düzenlemesi istenen siyasal alanda da görünüm kazanarak, bir toplumun birlikte yaşam alanının sınırlarını, birlikte yaşamak için uyması gereken ortak kuralları anlamsızlaştırmıştır. Birlikte yaşam ve ortak hareket etmek anlamsızlaşınca, bireylerin bu amaçlara göre yetiştirilmesi, eğitilmesi etkinliği de önemini yitirmiştir. Artık eğitim, ortak bir dil, program ya da içerik taşıması gerekmeyen bir etkinlik halini almıştır.

Ulus-devlet modelinde pekçok öğe arasında kurulmuş bu sıkı bağların küreselleşen ekonomik dizge aracılığıyla çözülmesi, ulusal ve ortak bir kimliğe inancı zayıflatmış, bu kimliği zorunlu olmaktan çıkarmış olduğu sanırım iddia edilebilir. Bu durumun, bu dizge içerisinde işlev görebilen insanlarda, daha üst bir kimliğe, yani "dünya yurttaşlığı" kimliğine yaklaşmaya yol açtığını görebiliriz. Ancak asıl sorun, bu küresel dizgenin içinde yer bulamamış, onunla bütünleşememiş, bu değişimler karşısında içinde yaşadığı nesnel dünyaya yabancılaşmış, o güne kadar eylemlerini yönlendirmiş ortak ahlak ve hukuk kurallarının işlevsizleşmeye başladığını kabullenememiş bireylerde ortaya çıkmaktadır. Bu bireyler, ulusal kimliğe oranla daha küçük birimleri ifade eden kimliklere yönelmiş, içinde yaşadıkları nesnel dünyayla uyumlu olmasa da, bunlar başarılı eylemlere kılavuzluk edemese de, bunlara sarılmışlardır. Bu durum, bu kimliklere sahip kişilerin bir araya gelmesine, uyum sağlayamadıkları bu ortama yol açtıklarına inandıkları kişi, kurum ve organlara zarar vermeye çalışmalarına yol açmıştır.

Bugün yaşadığımız kimlik sorunları, en temelde, ulus-devlet modelinin, küreselleşmenin etkisiyle, eski anlamını ve işlevlerini yitirmeye başlamasından kaynaklanır.

Kurucu ve koruyucu bir unsur olarak şiddet

Ersin Vedat Elgür

İlk olarak başlığın nedenini açıklamak gerekir; dünya tarihinin ve özelde de siyasal tarihin ya da devletler tarihinin, bunların ortaya çıkışından günümüze kadar baktığımız her zaman diliminde kurulma aşamasının mutlaka ama mutlaka bir savaşla mümkün olduğunu ve şiddet olgusunun bu sürecin ayrılmaz bir parçası olduğunu görürüz. Ve bu süreçteki şiddet olgusu bir "savaş durumu" nitelendirmesi ile her daim meşru bir haldedir. Tarih yazılırken bu şiddet uygulama pratiklerinin –tarihi yazana göre- bir kısmı direnme, bir kısmı bir kahramanlık öyküsü bir kısmı da sinsilik, kurnazlık ve katliam olarak tarihe geçer. Tarih alanının ontolojik zemini hiçbir zaman saf olarak ele geçirilebilir bir mahiyette olmadığından bu alana müdahale eden siyaset varolan şiddet pratikleri üzerinde tek söz sahibidir. Kuruculuk aşamasında bu şiddete meşruluğunu sağlayan söylem özel bir çaba sarfetmek zorunda değildir ve düşman kavramı şiddetin uygulanabilirliğinin epistemolojik ve ontolojik bütün zeminini sağlar. Fakat kurulanın korunması aşamasında ileri sürülen söylem savaş dönemindeki ile aynı saflık içinde bulunmaz. Bu dönemde özellikle iki tür siyasal söylem öne çıkar ve politik bir proje olarak gözükseler de esasında varolanın korunması amacını güderler. Bu iki siyasal söylem milliyetçilik ve muhafazakarlıktır.

Bu güne kadar koruyucu şiddetin ortaya çıktığı politik konum daha çok milliyetçi bir siyasal söylem altında kavranmış ve kurucu otoritenin söyleminin başka bir politik söylemle karşı karşıya geldiği her an milliyetçi şiddet pratikleri

bizim ülkemizde de ortaya çıkmıştır. Fakat politik arenanın büyük bir bölümünün aidiyetlerle –özellikle de dinsel ve etnik aidiyetlerle- kaplanmış olduğu Türkiye'de, özellikle de başka etnik öğelere yönelen şiddetin altında, milliyetçilik dışında bir başka siyasal tavır da etkilidir. Bu siyasal tavrın adı muhafazakarlıktır. Bu metinde muhafazakarlığın siyasal alanı, kimlikler siyaseti ile nasıl kısırlaştırdığı, bu kısırlaştırmanın ne tür bir toplumsal tramvaya yol açtığı ve bu toplumsal travmanın ortaya çıkardığı şiddetin tamamen ortadan kaldırılmasa bile bir başka politik söylemle nasıl nötralize edilebileceği aktarılmaya çalışılacaktır. Bu aktarılma yapılırken bir olaydan (Hrant Dink cinayeti) ve o olayın yorumlanış biçimlerinden bahsedilecek ve ifade edilmek istenen şey bu olayın bir yorumunda nelerin söylenmek istediği değil, söylenenler altında nelerin gizlendiği olacaktır.

Hrant Dink'in ölümünün hemen arkasından ülkemizin köklü bir geleneği yine kendini gösterdi; bin yorum bin kağıt üzerinde ve televizyon ekranlarında raksetti. Kimileri hüzünlüydü ve de huzursuz ama samimi, kimileri de hala dik başlıydı, gururlu ve kanlarını temizleme amacında. Elbette haklı olarak milliyetçilik, tartışmaların tam ortasına geldi oturdu. MHP ilk günlerde (ilk üç günde) ustaca bir şekilde, sessizlik refleksiyle kendisini tartışmanın dışına attı (bu sessizliğin uzun süreceğini beklemek başlı başına siyasal basiretsizlik olurdu), BBP ise siyasal yetersizliği ve artık tükenmişliği ile tepkisel bir konum benimseyerek 'aslında mükemmel bir vatan sevgisi demek olan milliyetçiliğin'! aşırı bir unsuru olarak lanse edildi ve kitleler 'nitelikli bir milliyetçiliğin' tertemiz kanına geri çağrıldı. Tabi ki herkes biliyordu milliyetçi internet sitelerinde cinayeti alkışlayan telaffuzları, konuşanların hepsi, MHP'li olsun BBP'li olsun o kitlenin ruh halinden haberdardı, Hrant'ın kanı kurumadan, gelecek zamanlardaki şanlı infazların adresleri tartışılıyordu o sitelerde. Toplumsal hafızamızın tıkalı damlarlarını açacak ve milliyetçiliği, hiçbir ayrıma tabi tutmadan tartışacak entelektüellerimiz de sessizdi. Fakat bir kişi, son yılların belki de en incelikli ve aslında görmeyi özlediğimiz nitelikte! bir siyasal söylemini ortaya koyuyordu: Ömer Çelik: Başbakan'ın siyasal danışmanı.

Ömer Çelik 23 Ocak 2007 akşamı Can Dündar'ın Neden adlı programında AKP'nin o dönemdeki milliyetçi çıkışlarına öyle ustalıklı yollar açıyordu ki, eminim Murat Belge, bir siyaset uzmanı olarak, kalkıp Çelik'in elini sıkmak istemiştir. Ömer Çelik her şeyden önce cinayetin devlet içindeki bir kontrgerilla ya da onun uzantısı örgütsel yapılanmaların işi olmadığını kabul ediyordu. Gazete ve televizyonlardan tutun da devletin ve ordunun en üsttekilerine kadar uzanan bir söylem benzerliğinin, kitleleri nasıl manipüle ettiğini ve bu manipülasyonun ne tür bir ruh haline yol açtığını herkes gibi o da sezmişti. Fakat Çelik, terminolojilerini soldan alan aydınlarımızın bile bir türlü ağzına alamadığı faşizm sözcüğünü, AKP'nin milliyetçilik anlayışını diğerlerinden (MHP, BBP ve hatta CHP'den) ayırmak için oldukça açık ve başarılı bir söylem içinde ustalıkla kullandı. Bir yandan, artık Türkiye'de ne olduğu belli olmayan ve her tarafa çekilebilen, hatta kimi zaman birbirini çelen tanımların dahi aynı anda kabullenilebildiği, muğlaklaşmış bir siyasal üslup olarak milliyetçiliği elden çıkarmadı, ama bir üslup olmanın dışında siyasal ve kurucu bir öğe olarak milliyetçiliği kullanan söylemin, sağlıksızlaşarak faşizme doğru evrildiğini ifade etti. Böylece

Çelik bir tarafta cinayetlerin sorumlusu ve faşizme doğru evrilen bir milliyetçilikle, AKP'nin daha genel ve belirsiz bir şekilde serimlenen milliyetçilik anlayışını karşı karşıya koyarak bu siyasal zeminde bir yarılma yarattı. Tabi ki bu yarılmayı MHP kurmayları da görecek ve kendilerinin konumlarını belirleyecekti, BBP'nin de müdahil olduğu ve faşizme kayan dar bir kitleye politika yapmak yerine milliyetçilik anlayışlarının faşizm olmadığını anlatma çabasının MHP'de öne çıkacağını düşünenler yanıldıklarını anlamakta gecikmediler. Ki daha üçüncü günden bir savunmaya geçmeleri, 'hepimiz Ermeniyiz' sloganına kafayı takmaları, TÜSİAD'ın politik önerilerini PKK'nin siyasal programı ile örtüştürmeleri bunun ilk örnekleri olarak cinayetin üzerinden 3 gün geçmeden ortaya çıkan ipuçlarıydı. Tartışmanın döndüğü zeminin hazırlayıcısı ise AKP'nin yerinde bir tercihle öne sürdüğü Ömer Çelik'tir ve Çelik seçimlere kadar uzanacak siyasal çekişme alanını bu süreçte tek başına tanımlamıştır. AKP bir yandan milliyetçiliğin faşizan unsurlarını lanse ederek Türkiye kamuoyuna 80 öncesi dönemin gerilimini hatırlatmış ve orta sınıfa yaklaşma amacında olan MHP'nin önünü kesmiş ama bu coğrafyanın hasıraltı edilemez gerçekliği olarak muazzam bir oy potansiyeli barındıran milliyetçiliği de üslup olarak elinden bırakmamıştır. Hiçbir zaman sağlıklı bir siyasal zeminin yeşermediği Türkiye'de AKP belirli siyasal kategorileri karşı karşıya koymak yerine, her bir kategoriyi kendi içinde parçalamış ya da ikiye bölmüş ve bu kategorilerin parçalanmasından çıkan iki parçanın makul olanını kendine, aşırı olanını kendi dışına, diğer partilere dayatmıştır.

Fakat bu yazının konusu Ömer Çelik'in Türkiye siyasetinde yarattığı bu yarılmayı insanlara aktarırken söyledikleri değil, tam aksine Ömer Çelik'in bu siyasal manevrayı yaparken neleri söylemediği ve gizlediğidir. Gizlediği ve korumaya çalıştığı şeyin adını çok açık olarak koymak lazım. Bu, milliyetçilik kadar Türkiye'deki siyaseti gericileştiren ve onun sağlıklı bir zemine oturmasını engelleyen muhafazakarlıktır.

Bütün tartışmalarda bir kez olsun adı geçmemiş olan siyasal bir tavır olarak muhafazakarlık "bir ütopyadan ve belirgin bir ideolojik omurgadan yoksundur. Ancak bir düşünce üslubu olarak kolaylıkla diğer ideolojilerle eklemlenebilir ve onların özellikle pratiklerinde ortaya çıkan revizyonların referansı haline gelebilir". Demokrat Parti'den itibaren ortaya çıkan bütün sağ partilerin, liberal olsun ya da olmasın, her zaman yedeklemeye çalıştıkları muhafazakarlık Türkiye'de de bu eklemlenebilme özelliğini göstermiştir. Fakat bu zamana kadar, ya da AKP kurulana kadar diyelim, muhafazakarlık sağ siyasete sinen bir üslup olarak ele alınmış, kurucu bir siyasal odak olarak biçimlenmemiştir. Bunun sonucu olarak Türk muhafazakarlığı 2000'li yıllara kadar, daha çok Fransız Devrimi'ne karşı gelişen ve sözcülüğünü de o dönem Joseph de Maistre'nin yaptığı tepkici ve kendini karşıtı ile tanımlayan bir biçim altında gelişmiş ve çok zaman da İslamcı bir gericilikle ve faşizan bir siyaset zemini ile dirsek temasında olmuştur. AKP ise tepkici bir muhafazakarlık yerine, epistemolojik ve tarihsel köklerine uygun, Edmund Burke'cü bir ada Avrupası muhafazakarlığı tartışmalarını kendine temel almış, en azından kuramsal zeminini, bu yönde tanımlamaya çalışmıştır.

Yalçın Akdoğan'ın muhafazakar demokrasiyi tanımlayan metninde Türk siyasetinde muhafazakar bir kulvar açmanın, siyasetin normalleştirilmesi, siyasetin

gerçekçi bir zemine oturtulması ve kuşatıcı bir siyaset tarzının üretilmesi açısından zorunluluk taşıdığı belirtilmiştir. Siyasetin gerçekçi bir zemine oturtulmasından anlaşılanın ne olduğu bütün bir metin boyunca müphem kalmakla beraber Tayip Erdoğan'ın kuruluş konuşmasındaki "partimiz, milletine 'ideoloji dayatan' bir parti olmayı ve kutsal dini değerler ile etnisitelerin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını da açıkça reddetmektedir" cümlesi siyasetin kuramsal anlamda varlıksal zeminini oluşturmayan argümanların politik mücadele içinde belirleyici olmayacağının ifadesi olarak öne çıkmıştır. Mamafih evdeki hesap çarşıya uymamıştır. Bir yandan Türk siyaset elitinin, bürokrasisinin ve emniyet yapılanmasının klasik siyaset açısından uyguladığı basınç, diğer yandan AKP'yi oluşturan kadroların geleneksel siyaset yapma tarzları bu partiyi Türk siyaset tarihinin klasik partileri arasına sokmuştur. Özellikle son iki senedir Tayip Erdoğan'ın cümlelerinde taşınan gerilim, kolay siyasetin Türkiye'deki yansıması olan polemikçi bir restleşmenin en pespaye görüntüsünü vermektedir. Bu restleşme ilk dönemlerde daha çok yapılan işler ve uluslar arası ilişkilerdeki bir zayıflığın argümanları üzerinden yürütülmüş olsa da şimdilerde etnik milliyetçiliğin ve dinsel bir tutuculuğun argümanları bütün bir siyasal söylem alnını kaplamış durumdadır. Çünkü "muhafazakarlık evrensel iddiası olan ideolojilerden farkı olarak ulusal (ya da yerel) sınır ve kültürle, (ve geçmişle) çok daha sıkı bir ilişki içerisindedir". "muhafazakarlık, kurum ve semboller üzerinde yerel bağları çok güçlü bir sürekliliğe ihtiyaç duyar". (Siyasal tartışma alanının bu biçimi almasında muhafazakarlığın şimdiye kadar Türk modernleşmesinin ana temalarından biri olan milliyetçilikle yollarını ayrıma çabasının da büyük bir etkisi olduğu akılda tutulmalıdır). Türk modernleşmesinin muhafazakarlığı daha çok edebi bir alana sıkıştırması, bilişsel zemini güçlü olmayan bir muhafazakarlığın bu yerel sembol ve dini-etnik temellere vurgu yapan demagojik bir hal almasına ve gelenek kavramının kurumlardan çok etnik ve dini kimliği öne çıkaran bir biçim almasına neden olmuştur. Gelenek, Hobsbawn'ın deyişiyle, muhafazakarların "modernleşme sürecinde kabul ettikleri ve reddettikleri yenilikler için de geleneksel toplumlarda hem motor hem de iletim kayışı (volan) işlevini" görür. Geleneği yaşatma güdüsü toplumsal yapılar içinde hem psişik anlamda hem de korunma refleksi açısından sürekli olarak varlığını korur, muhafazakarlık bu iki açıdan da toplum içinde verilen refleksi daha rasyonel bir hale getirerek siyasal bir proje olarak sunma çabasındadır.

Bu anlamda popülist bir siyaset yapma biçimi olarak da karşımıza çıkan muhafazakarlık toplumsal bir travmanın varlığa gelmesinde önemli bir rol oynar. Tarihin materyalist yorumu toplumsal ilişkilerdeki değişmenin toplumun düşünsel yapısında da önemli değişikliklere yol açacağını, bu değişikliklerin aynı zamanda üst yapı olarak adlandırılan kurumların söylemlerindeki kimi dinamiklerle de desteklenerek değişen ilişkilere uygun bir düşünsel zeminin oluşacağını varsayar. Muhafazakarlık ise (ve özellikle de neo-muhafazakarlık) ekonomi alanında liberal ekonominin savlarını kabul ederken diğer yandan da söylem alanında bu ekonomik ilişkilerin yıprattığı ve varlık zeminini altından çektiği geleneksel düşünüşü propaganda içeriği olarak kullanır. Bir yandan değişen toplumsal ilişkiler ve diğer yandan da geleneksel olarak kabullendiği ama değişen ilişkilere uyum sağlayamayan ideolojik formasyonların ikilemi arasında kalan kitle-

ler sağlıksız siyasal tepkiler oluştururlar. Muhafazakarlık bu noktada kitleleri gerilim içinde bırakan ideolojik söylem üzerinden politika yapar; bir yandan küreselleşen ekonominin sınır tanımayan işleyişine onay verirken, diğer yandan da bu sınır tanımayan işleyişin zedelediği etnik ve dini değer yargılarını hem kalıcılaştırmaya çalışır hem de propaganda malzemesi olarak kullanır. Siyasetin gerçek zemini yerine etnik ve dini sembolleri kullanarak bir el çabukluğu ile kültürel sembolleri siyasal sembollere çevirerek bütün bir geçmiş konusunda tek başına hak iddia eder ve geleneğin temsilcisi iddiası ile ortaya çıkar. Bunun sonucunda ortaya çıkan siyasal tepki, bireyin ya da toplumsal sınıfların kendi kategorik ilişkilerinden değil de iletişim aracılığıyla da desteklenen kültürel kimliklerin korunması kaygısından temellenir. Sınıf ve yurttaş kavramlarının belirleyiciliğinden çıkan siyaset, milliyetçilikten faşizme ve dindarlıktan siyasal İslamcılığa evrilen bir politika yapma alanını ortaya çıkarır. Bir yandan bu zamana kadar öğrendiği yegane gelenek olan etnik ve dini değer yargıları, diğer yandan da bu değer yargılarını her gün yıkan yeni iktisadi ve politik ilişkiler arasında kalan birey gerilimli bir dilemma içinde kalır. Bu ruh hali faşizmin kendi oyunun en rahat oynadığı zaman dilimini bize gösterir.

Bu şekilde ortaya çıkan bir siyaset alanının aktörleri de, siyaseti gerçek zeminine (yani sınıf ve yurttaş kavramının içerdiği mücadele alanına) çekmek yerine varolan kategoriler eşliğinde politika yaparlar. Varolan kategorilerin ağırlığı o kadar fazladır ki, buradaki kategoriler bile karşı karşıya konamaz; yani milliyetçiliğe toptan karşı çıkılmaz, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, İslamcılık ya da milliyetçilik önce kendi içinde bölümlere ayrılır ve her kesim gerçek milliyetçi ya da gerçek Müslüman olduğunu kanıtlamak için ideolojik bir manipülasyon süreci başlatır. Ama unutulmamalıdır ki bu duruma elverişli bir ortamın oluşmasını sağlayan esas zemin muhafazakarlık tarafından üretilir. İşte Ömer Çelik, Can Dündar'ın 'Neden' programında, oluşan toplumsal ruh halinin esas sorumlusu olarak muhafazakarlığı ustaca manevralarla saklayabilmiştir ve bir taşla iki kuş vurmuştur. Bir yandan dikkatleri muhafazakarlık üzerinden uzaklaştırarak milliyetçilik üzerinde odaklaştırmış, diğer yandan da milliyetçiliği ikiye bölerek faşizan bir milliyetçiliği (haklı olarak) MHP'ye özgü kılmış, makul olan bir vatan sevgisi olarak tanımladığı bir başka milliyetçiliği de AKP'ye endekslemiştir. Sorunun devlet içindeki bir hesaplaşma amacını güden ya da klasik anlamda bir kontrgerilla eylemi olup olmadığı tartışmaları bir yana bırakılırsa, 1980 darbesinin amaçladığı toplumsal ruh hali oluşmuş durumdadır. Cinayetin üzerinden henüz 10 gün geçmeden maçlarda ortaya çıkan pankartlar hala 'ermeni'yi bir küfür olarak kullanmaya devam ediyor, Trabzon sokaklarında Ogün Samast'ın giydiği beyaz bere bir sembol olarak kullanılıyor ve cinayetin arkasından sorulması gereken bir sürü soru varken dikkatler "neredeyse toplu bir psikolojik harekat yapılırcasına 'hepimiz Ermeniyiz' sloganı üzerinde yoğunlaştırılarak hedef saptırılıyor", yani kısaca yavuz hırsız ev sahibini bastırıyor. Ve belli başlı birkaç gazete dışında bütün medya milliyetçiliğin ve muhafazakarlığın kıskacında, bir cinayete alkış tutuyor. İşte burada bütün bu olanları belli bir programın uygulanması olarak görmemek gerekir –eğer öyle ise bile görmemek gerekir-, bu programın uygulanmasına izin veren toplumsal bir yapı ve psişik durum hali hazırda mevcuttur. Bu durumu yaratan siyasal üslup muhafazakarlıktır. İnsanları, farklılaşan

maddi zemine rağmen, hala geleneğin etnik ve dini düşünsel hegemonyasında tutmaya çalışan ve bunlar üzerinden ideolojik bir propaganda ve manipülasyon siyaseti yürüten muhafazakarlığın yarattığı toplumsal travma durumu bu gün Türkiye'de materyalist bir siyasal analizi politik arenaya davet ediyor. Bin yılların siyasal, felsefi ve sosyolojik alandaki yarılması olan idealizm ve materyalizm arasındaki gerilim –görerek bakanlar için- devam ediyor; hem de çoğu zaman kaldırımdaki bir kan birikintisinin yüzeyinde parıldayarak. (bunu Hrant Dink cinayetinden birkaç zaman sonra tekrar Malatya'da gördük, Ermeni Malatya diye slogan atanlara karşı Malatya Ermeni olmadığını ispatlamıştır herhalde).
Elbette bu süreci, 12 Eylül darbesinden tutun da Mersin'deki bayrak provokasyonunun iletişim kanalları tarafından nasıl bir linç kültürüne evriltildiği gibi bir çok merkez üzerinden –ki Türkiye'de bu tür olayları bulmak oldukça kolaydır-, ya da AB ile olan temasların yarattığı sosyolojik etkiler gibi nedenler üzerinden de okumak mümkündü. Fakat konunun sıcaklığı nedeni ile milliyetçiliğin yanında muhafazakarlık eleştirisinin de yapılmasın gerekliliği kendini acil bir biçimde dayatıyor. Bu yazı ancak bu tür çabalara bir giriş, ipucu ya da tetikleyici olabilmek umudu ile yazılmıştır.

Yukarıda bahsedilen şekilde muhafazakarlığın materyalist bir eleştirisine girişte ipuçları neler olabilir. Ben bu konuda hesaplaşmamız gereken kavramlardan birinin postmodernizm olduğunu düşünüyorum, postmodernizmin materyalist bir eleştirisi bize yardımcı olabilecektir. Fakat post-modernizme karşı yapılacak olan bir eleştiri onun genel kabullerini sahiplenerek yapılamaz. Buradaki kritiğin metodolojisi için Marx'a bir göndermede bulunarak, onların sadece cevapları değil, sorunsallarının zorunlu sonuçları olan soruları da yanlıştır ifadesi bizim için yol gösterici olacaktır. O halde ilk bakılması gereken yer post-modernizmin moderni nasıl tanımladığıdır. Genel olarak modernizmin köşe taşları post-modernler açısından meta anlatılar kavram çifti ile ya da klasik rasyonalist bir tahakküm özlemi ile özdeşleştirilir. Bu yorum kartezyen bir düalizmden temellenen özne ile nesnenin mutlak ayrılmışlığına gönderme yapar ve özenin düşünme etkinliğini nesnenin dolayımsızca kavranmasına olanak sağlayan dehşetengiz bir güçle verir. Bunun sonucunda da rasyonalizmin ya da düşünme etkinliğinin kendisi ya da teori dünyayı ve ideal dünyayı tanımlayan yegane güç olarak gözükür. İşte post-modernizm toplum mühendisliğinin bu ilk ilkesi olan rasyonaliteyi modernlik olarak tanımlaması ilk büyük yanlıştır. Keza Descartes hiç de modern değildir. Descartes bütün bir dizgesini ve insan etkinliğini tanrısal bir kayradan ödünç almış bir emanetçidir. (tabi ki bu kayranın Descartes'in sıkıştığı zamanlarda araya giren bir deus ex machine olduğunu unutmamalı). Bütün tartışmaların, siyasal ya da toplumsal, hepsinin çözümlerini epistemoloji içinde olanaklı göreu bunları bir düşünme etkinliğine bağlayan, kısaca, felsefeye bağlayan modern öncesi bir düşünürdür. Ama post-modernizm bunu böyle ele almaz. Buradaki mutlak rasyonalist söylemin kendisinin tek bir düşünen özneden kaynaklanan bilgisel etkinliğini bütüncülük olarak yargılar ve bunun karşısına farklılık ve öteki kavramlarını çıkarır. Bunun da ona göre anlamlarından biri modern olanın ötesine geçildiği, yani post-moderne ulaşıldığıdır. Fakat dikkat edilmesi gereken nokta bütün bir hesaplaşmanın epistemoloji içinde yapıldığıdır. Lyotard'dan Derrida'ya kadar Platoncu bir idea kavrayışı ya da Hegelyan bir toplum

kavrayışı ana hedef olarak seçilir ve modernizmin özünün bunlar tarafından belirlendiği düşünülerek bunlara karşı epistemoloji içinden bir savaş alanı açılır. Bunda hiç de haksız değildirler, ama haksız oldukları nokta modern diye nitelenenin ne olduğunu anlamamış olduklarıdır.

Modern olarak nitelenenini ana omurgasını oluşturan bir cümleyi tekrarlamak gerekir; "Nesnel [gegenständliche] hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu -bir teori sorunu değil, pratik bir sorundur. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [Diesseitigkeit] pratikte kamtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla skolastik bir sorundur"

Burada ortaya çıkan durum şudur; toplumsal yaşamın ve problemlerin çözülmesinde teorik çözümleme çabaları, toplum mühendislikleri, katıksız bir rasyonalizm ve bunların hepsinin çözülebileceğinin düşünüldüğü zemin olarak epistemoloji artık ana belirleyen değildir. Esas belirleyici düşünen değil eyleyen bir özne olarak sınıflar ya da yurttaştır ve felsefe değil politikadır. (burada söylenmek istenen felsefenin tamamen tartışma dışına atıldığı değildir, sadece belirleyici konumunu kaybettiğidir). İşte modernizmi esas olarak belirleyen de sorunlara aranan çözümlerin epistemolojide değil pratik yaşamda ve siyasette aranmasıdır. Bu anlamda post-modernizm epistemoloji tartışmaları içinden kendine bir kulvar açmakla, zaten aşılmış olan bir duruma tekrar geri döner ve esas olarak da post değil predir, yani pre-modernizm olarak adlandırılabilir; modernizm öncesi bir tartışma kulvarını tekrardan açmaktadır.

Post-modern olarak kendini ifade eden, bütünlüğün karşısına tekilliği ya da yerelliği koyduğu için, bütün politik argümanlar da yaklaşık 30 senedir kimlikler siyaseti üzerinden dönüyor. Ve bu siyaset yapma biçimi kimliklerin etnik ve dini aidiyetlerini belirleyen bir gelenek tartışmasını siyaset arenasının bütün bir zeminini kaplayan literatür olarak bize sunuyor. İşte bu gelenek tartışmasının bütün bir hattı muhafazakarlık ve milliyetçilik tarafından etnik ve dinsel bir aidiyete indirgendiğinden dünya üzerindeki şiddetin –ama özellikle de politik şiddetin- nerdeyse yüzde sekseninin görünürdeki nedeni bu çatışmalar olarak gözükmektedir. İşte materyalist bir siyaset ve modernizm analizi bizi tekrardan bunlardan sıyrılarak siyasetin gerçek zeminine, sınıf ve yurttaş kavramları vasıtasıyla hak ve hukuk kavramlarına gönderebilecek, etnik ve dini aidiyetlerin siyaset arenasından silinmesine yol açamayacaksa bile onların mutlak belirleyiciliğini ortadan kaldırabilecektir. Bu sorunu ortaya çıkaran ise milliyetçi ve muhafazakar siyaset yapma biçimlerinin geleneği etnik ve dini bir aidiyete bağlamaları ve en kolay politika yapma yolunu tercih etmiş olmalarıdır. Felsefe zor politika yapma yollarına insanları bir davettir.

Maskelenen bir fenomen: şiddet ve yüzyılımız

Feysel Taşçıer

Kim şiddeti kullanırsa, sonuçta şiddet onu kullanır.[1]

I

Burada, şiddet fenomeni birbiriyle bağlantılı üç ana nokta çerçevesinde ele alınacaktır: İlkin, insani eylemin bir özelliği olarak şiddetin *adalet* ile olan ilişkisi irdelenecektir. İkinci olarak, şiddet eyleminin her daim muhtaç olduğu *meşruluk / haklılık* söylemi etrafında tarihsel olarak nasıl maskelendiğini göstermeye çalışıp, son olarak maskelemenin bir başka boyutunu yansıtan *uygarlık-barbarlık* söylemi etrafındaki gelişiminin kısa analizinde uygarlığın şiddete içkin yapısı incelenecektir. Bu çerçevede, her üç bağlantı noktasının şiddet fenomenini nasıl belirli ölçeklerle dolayımlı bir biçimde gerçekleştirdikleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bu sınırlar çerçevesinde ortaya çıkan şiddet üzerine konuşmanın güç tarafları kadar, fenomeni bütün açıklığıyla gözler önüne serimlemeye aday her açıklama denemesinin farkında olsun olmasın ıskaladığı bir takım noktalar vardır. Tarih boyunca, gerek kurumsal ve kolektif, gerekse de bireysel ve gelişigüzel olsun her şiddet eyleminin aktörü / aktörleri, kendisine uygulanan şiddet üze-

[1] Rene Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay (Kanat Kitap, 2003), 337.

rine konuşmayı tercih ederek kendi şiddetlerinin "meşru" olanaklarını kanıtlama yoluna giderler. Oysa bütünsel bir çerçevede şiddet olgusunun ilk kaynağına gitmediğimiz sürece -ki bu son derece güç görünmektedir-, her şiddet eylemi doğal bir biçimde "meşru şiddet" olma savında kalarak "adaleti dengeleyen son şiddet" olma amacı güder.

Şiddet, insanlık tarihiyle atbaşı giden uzun ve her daim güncel "kalabilmiş" bir sorundur. Bu anlamda, şiddet üzerine olan her inceleme aynı zamanda onun uzun tarihiyle de hesaplaşmak zorundadır. Ne var ki, sorunu geniş arkeolojik bağlantısı içinde ele alma çabasındaki her dikkatli incelemenin bile gözünden kaçan kimi eksikliklerin kaçınılmaz oluşu sorunun ele avuca gelmez binbir görünüm ve niteliğinden ileri gelmesinden daha başka nedenlere de bağlıdır. Ne var ki bu nedenler zincirinin içinde, şiddetin ne'liği henüz öncelikli yeri oluşturmaz. Buna göre, şiddet sorunundan söz edilince neyi ve hangi bağlantısal süreci sorun edindiğimiz öncelikle açık kılınmalıdır. Bugün bizim için sorun edinilen şiddet, öncelikle nerede ve hangi bağlantısal sürece ilişkindir ilkin bunu analiz etmekte yarar olacaktır.

Şiddet sorununu bugün bizim için öncelikli kılan unsur: ne kimi kuramcıların doğada gördükleri türden doğal oluşu, ne de onu insan doğasının bir sonucu gibi -bir güdünün devamı olarak- görme eğilimidir. Bu iki eğilimde de ortak bir nokta hemen göze çarpmaktadır: Her iki durumda da şiddet olgusu, hem anlaşılmaz bir doğallığın zorunlu sonucu olarak; hem de müdahale edilemez ve önlenemez bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddet olgusunu, doğal olayların bir parçası veya doğalcılığın sonucu olarak görmemizi düşündüren kimi varsayımların belirli durumlarda doğru olduğunu kabul etmek cazip gibi görünse de, şiddet eylemine karakterini veren insani boyut düşünüldüğünde fenomenle olan gerçek bir yüzleşme, doğalcı savların sorunu çözmekten çok anlaşılamaz bir yöne doğru çektiklerini hemen fark eder.

Oysa şiddet Arendt'in de belirttiği gibi, en yoğun şekilde insani eylemin bir özelliği olarak iktidarla birlikte, siyasal alanın bir parçası olarak ortaya çıkar[2] Bu çerçevede, insani eylemin bir özelliği olarak şiddetin tarih boyunca bizim için bir önceliğinden söz edilecekse -ki edilmelidir- bu insan ilişkileri dünyası içindeki "devrimci", "kurucu", "yıkıcı", "yapıcı", "tehdit edici" vb. daha başka birçok görünümleriyle ilgisinden kaynaklanır.

İnsan ilişkileri dünyasında meydana geldiği haliyle şiddet, tarih boyunca çok yönlü ve karmaşık süreçlerin hem ürünü hem de üreticisi olarak ortaya çıkar. Bu bakımdan her şiddet, bir başka şiddetin sonucu olarak eski şiddeti bastırırken yeni bir şiddete -Marx'ın da vurgusuyla- "gebe ebe" rolündedir. Her şiddetin son verdiği "kaotik" durum, diyalektik bir işleyişle başka bir şiddete kaynaklık eder. Bu nokta, şiddet pratiğinde sıklıkla unutulan veya unutulmak istenen en sorunlu yeri oluşturur. Zira her şiddet pratiğinin kendi doğumunu dayandırdığı kaynağın kökeni ne denli eskiye götürülürse götürülsün, henüz yaygın bakışın odağında yer almaz. Şiddet eyleminin aktörleri, sırtlarını dayadıkları önceki şiddetin "kurbanları" olarak kendi çıkış ilkelerine sadık ama unutkan! bir hafızanın bağlılığıyla ileriye doğru bakarken; kendindeki üretici şiddetin kayna-

[2] Hannah Arendt, *On Violence* (USA: A Harvest Book, Harcourt Brace Company, 1970), 82.

ğına bakmayı arzu etmez. Her şiddet eyleminde yatan bu karşılıklı körlük, fenomenin tarihsel süreçteki bütün aşamalarında göze çarpar. Günümüzde de alabildiğine devam eden bu tutum şiddet eylemini hasmane bir biçime dönüştürerek sorunu sonu gelmez bir kısırdöngüye -tıpkı doğalcı yaklaşımlarda karşımıza çıkan önlenemeyen sınırsız bir sürece- terk eder.

Şiddet eyleminde süregelen bu kısırdöngüye daha yakından bakıldığında; hemen hemen her şiddet eyleminin arkasında -kimi sapkın ve sadist tutumlar dışında- doğrulamaya çalışılanın çoğunlukla tek bir şeyin olduğunu görürüz: *Adalet talebi*. Adalet talebi, her *meşru / haklı* şiddetin yaslanmaya çalıştığı yegâne varsayımı oluşturur.

Adalet talebinin tarihsel gerçekliğine karşın "günümüzde de adalet talep edenlerin sayısı gitgide artmakta ve bu insanlar adaleti 'elde etme' umudunu yitirince şiddete başvurmakta tereddüt etmezler"[3] Genel çerçevede, tarihin her döneminde bir biçimde şiddet eyleminin kendini adalet istenci içinde dile getirmesi, insan dünyasında meydana gelen eylemlerin / tutumların çoklu ve karmaşık özelliğinden ileri gelmektedir.

Bu gerçekten hareketle, ister bireysel, isterse de kolektif olsun şiddet eyleminin gerisindeki adalet istencinin karmaşık ve sınırsız zemini, çoğunlukla belirli bir *yaralanmışlık* –adaletsizliğe uğrama hissinin uyanması- durumundan gücünü almaktadır.[4] Buna göre, yaralanmışlık durumu adalet duygusunun hem zedelenmesini hem de ona olan bağlılığın zayıflamasına yol açarak şiddete giden sürecin ilk basamağını oluşturmaktadır[5]. Bu yönüyle, şiddet eylemi ister kendinden bir önceki kaynaktan aldığı *yaralanmışlık hissiyle* birlikte belirli bir öfkeden ortaya çıksın, isterse de daha keyfi ve belirsiz bir nedenden ortaya çıksın; kırılmış, eksilmiş, tamamlanmamış veya düzeltilmeye muhtaç adaletsiz bir durumu *dengelemeye / doğrulama*ya dönük olarak ortaya çıkar.

Adalet talebi, hemen hemen her şiddet eyleminin ortak misyonunu oluştursa da, bu tür durumlarda gözden kaçırılan bir başka nokta olarak meşruiyet sorunu ve onun etrafında gelişen maskeleme süreci ortaya çıkar. Nitekim bugüne değin, her şiddet eylemi bu sürecin izinden gidip kendini doğuran kaynağın etkisiyle meşruluğunu gerekçelendirirken, maskelemeye giden süreci de başlatmış oluyor. Oysa meşru şiddet olma savındaki her şiddet eyleminin kendini devşirdiği bu süreç, sonu gelmez bir biçimde başka şiddetlerin de üretici kaynağı konumundadır. Şiddetin aynı zamanda belirli bir şiddete de kaynaklık eden bu biçimi; onun "bastıran", "düzelten", "doğrulayan" ve "devrimsel" bir çıkışla kendini gerçekleştirmekten alıkoy(a)madığı yapısından kaynaklı tutkudan gücünü alır.

Birçok durumda adaleti dengeleme / düzeltme amacındaki her şiddet eylemi, kimi durumlarda bir "arınma" ve "temizleme" olarak kendini ortaya koyar.

---

[3] İoanna Kuçuradi, "Adalet Kavramı," içinde *Adalet Kavramı*, der. Adnan Güriz (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001).

[4] Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 43-45.

[5] Şiddet olgusunun altında elbette başka neden ve dürtüler de aranabilir. Örneğin, şiddet eylemiyle her zaman kendini gösteren iktidar tutkusuyla rakibi beklenen tutuma zorlayan güç istenci en kesin biçimde adalet istenci ile birleşerek kendini kelimenin en yanlış anlamında bile olsa maskeleyerek gösterir.

Dünya tarihi içinde meydana geldiği haliyle böylesi bir "arınma" ve "temizleme" en kıyıcı şekilde -evrensel adaleti sağlama misyonu olarak- bazen Tanrının kutsal buyruğunu yerine getirme kılığında, bazen de ulusların üstünlük savlarında dile gelmiştir.

Yüzyılımızda, adalet talebinin adalet özlemine dönüşmesiyle birlikte şiddet evrensel düzeyde şu gerçeğe işaret eder: *Amaca ulaşmak isteyen aracı elden bırakmamalı.* Hobbes'un şu ifadesi bize bu gerçeğin önemini hatırlatan türdendir: Hobbes, 'kılıç olmaksızın sözleşmeler kelimelerden başka bir anlam taşımaz' diyerek şiddetle sağlanan adaletin ancak aracı elinde bulunduranın hükmünde olanaklı olacağının önemine dikkati çekmişti.[6]. Buna göre, tarih boyunca insan işlerindeki adaletsizliği çözmede şiddet her zaman 'çözümleyici' bir '*hakem*' olarak sahneye çıkarken; özlenen adalet Thrasymakhos'un deyişiyle "güçlünün işine gelen" bir olgu olarak hep varolmuştur.[7]. Oysa insan işlerinin döndüğü dünyada, şiddetin belki de her daim yerine getir(e)mediği bir şeydir hakemlik. Zira adalet kılıçla sağlandı mı, kılıçla varlığını korumak zorunda kalacaktır. Nitekim belirli bir durumda adaleti sağladığına inanılan şiddet, aynı adaleti muhafaza etmek için o gücü korumak zorunda kalmıştır.

Günümüzde gelinen noktada şiddetin hakemliğiyle çözüleceğine terk edilen sorunların şiddet üretici olmaktan öteye gidemediğini kabul etmek gerekmektedir artık. Şiddete kapı aralayan "meşru" nedenin evrensel maskesi, araca ulaşan her kişi ve grubun belirli bir misyon ile ortaya çıkmasının yolunu açık tutmuştur her zaman. Böylelikle şiddet, ister devletlerin kendi aralarındaki güç dengesinin korunması ve sağlanması adına yürütmüş oldukları politikalarda olsun, isterse de daha alt düzeydeki durumlarda söz konusu olsun; adaleti sağlama misyonu şiddetin hem gerçek yüzünü hem de maskesini meydana getirir.

Bu anlamda, şiddet eylemiyle birlikte ortaya çıkan nedensel bağların yalnızca kendine en yakın kaynağa inme tutkusundan kurtulamaması, özellikle çağımızda "haklı şiddet" eylemlerinin fütursuzca artışını da beraberinde getirmiştir. Öyle ki, araca ulaşan her birey veya topluluk şiddet eylemiyle doğrulanan "amacı" bulmada herhangi bir sıkıntı çekmemiştir. Bu süreç, şiddetin kendini doğuran kaynaklarla beslenmesini ve sonu kestirilemeyen histerik kan davasına dönüşmesinin yolunu açık bırakmıştır. Böylelikle, şiddet eyleminde amacın cezbedici görünen "meşru" yüzü kimi utkularla da birleşince; kurbanın yüzü cellâdın öfkesinin aynasında "varolmak için öldürmenin tek yol olduğu" gerçeği karşısında silikleşerek yok olur. Bir kez daha ama sonu gelmez bir döngüyle şiddet adaletin keskin yüzünde ortaya çıkar.

II

İkinci olarak, şiddet olgusuyla birlikte ortaya çıkan meşruluk savına ve onunla birlikte ortaya çıkan maskeleme sürecini açıklamakta yarar vardır. Şiddet eyleminin meşru sınırlar içine çekilmesi isteği, onun "haklılığını arttıran" sayıltıdan ileri gelmektedir. Nitekim meşru görülemeyecek en açık şiddet eylemlerinde bi-

[6] Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin Books, 1985), 231.
[7] Plato, *Republic*, çev. Paul Shorey (Harward University Press, 1999), 49, 339 a 1–8.

le meşruluk talebinin dile gelmesini Walter Benjamin meşru ve gayrımeşru şiddet arasındaki ayrımın açık olmamasında görmekteydi [8] Ayrımın açık olmamasının altında, şiddet aktörlerinin kendi eylemlerini "haklı amaçlara" indirgediğinde karşılaşılabilecek tepkiyi azaltma veya hoş görme beklentisinden ileri gelmektedir. Beklentiyi ve ona yönelik olarak gelebilecek tepkiyi kestirmeye dönük her çaba, meşruluğunu gerekçelendirmek için çoğunlukla maskeye ihtiyaç duyar. Bu biçimiyle, her şiddet eyleminin kendini meşru görüp-gösterme beklentisi şiddet eylemine başvuran eylemcinin kendisine dayanak aldığı / alabileceği çözümsüz bir nedensel bağlantıdan öteye gidemez.

Nedensel bağlantının sonu gelmez çözümsüzlüğünün yanında, Dünyada bugüne dek şiddet eylemlerinde bir azalma gerçekleşmediyse eğer; adaleti dengeleme savındaki şiddetin kendindeki şiddet üretme potansiyelini tanıma konusunda gösterdiği kararlı isteksizliğin ve körlüğün aşılamamış olmasından ileri gelen birtakım sıkıntıların varlığı yatar. Bununla birlikte, her şiddet eyleminin yöneldiği "diğerleri" ve "bize yapılanlardan ötürü" gibi yaklaşımlarla kaçınılmaz görünen şiddet düşüncesi; fenomeni sonlanamayacak bir kısırdöngünün ve maskelemenin içine hapseder.

Bu kısırdöngüden beslenen şiddet, her zaman belirli bir *düzenleme* ve *yerleştirme* retoriği çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Her çağ ve yüzyılda insan, birtakım *ide*ler adına, belirli meşrulaştırma dayanakları oluşturarak; şiddeti amaca giden yolun yegâne aracı olarak görmüştür. Söz gelimi, bugün herkesçe karanlık olduğu onanan Ortaçağın yüzündeki şiddet, meşruiyetini tanrısal iradenin temsil makamı olarak kabul edilen kilisenin buyruklarından alırken; kendi kutsal varsaydığı şiddetini evrensel hakikatin gerçekleşmesi olarak vaaz ediyordu. Şiddetin kutsallıkla maskelenmesi yalnızca Ortaçağa özgü bir durum değildir. Günümüzde olduğu gibi, tarihin her döneminde insanın adaletinden şüphe duyanlar, tanrısal adaletin kusursuz görkemine sığınmaya çalışarak şiddeti vahyedilmiş bir buyruk olarak kabul etme eğilimi içinde olmuştur. Ortaçağ gibi, Onyedinci yüzyılın "Akıl Çağı" olarak nitelenen yüzünde şiddet, belirli bir aklın "akıldışı" olanı dışlamasında ortaya çıkmıştır. Aklın akıldışı olanı dışlama pratiğini daha çok uygarlık-barbarlık maskesi süreci içinde karşımıza çıkarken, şiddet akıl adına aklın kendi kendini kutsamasında ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, "Aydınlanma Çağı" olarak görülen Onsekizinci yüzyıla damgasını vuran şiddet ise belirli ve yadsınamaz idealler -özgürlük, eşitlik ve kardeşlik- adına maskelenip gerçekleşirken; "Devrimler Çağı" olarak nitelen Ondokuzuncu yüzyıldaki şiddet ise, ezilenin ezen karşısındaki başkaldırısında dile gelmiştir. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise, bu yüzyılı "Kamplar Çağ"ı olarak niteleyen Giorgio Agamben ve Zygmunt Bauman'a göre, yüzyılın ilk yarısındaki şiddet Auschwitz ve Gulag'daki toplama kamplarında belirli bir ırkın üstünlüğüyle maskelenmiştir. Günümüzde meydana gelen şiddet ise "insan hakları" ve "demokrasi" maskesiyle Irakta, Guantanamo'da ve daha başka onlarca mülteci ve sığınma merkezlerinde gerçek yüzünü göstermektedir.

---

[8] Walter Benjamin, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, çev. Edmunt Jephcott (New York: Schocken Books, 1986), 279.

Görülüyor ki, meşruiyet söylemine giden her şiddet süreci yüzyıllardan beri beraberinde maskesini de hazırlamıştır. Deyim yerindeyse maskeleme süreci, şiddetin üretici şiddet olma boyutunu görmekten bizi alıkoyan yanını oluşturmaktadır. Aracın amacın hizmetine koşmasını salık veren bir olgu olarak maske, tarih boyunca kitleleri var olmak için öldürmeye ikna eden biricik söylemi oluşturarak süregelmiştir. Bunun sonucunda, çağımız her zamankinden daha evrensel boyutta kitlesel şiddet olaylarına tanıklık etmekte; öldürme ve ölme hiç olmadığı denli çoğalan maskelerin altına gizlenmekte ve şiddet bir kez daha sonu gelmez çıkış kaynaklarına karışmaktadır.

Son olarak şiddetin belirli türden bir "arınma", "temizle(n)me", düzeltme, düzenleme misyonu içinde ortaya çıkmasını *uygarlık-barbarlık* söylemi ikileminde de görmek mümkün. Bu bağlamda uygarlığın ilk dersinin, "itaat dersi" olduğunu dile getiren John Stuart Mill, örtük biçimde uygarlaşma yolunda şiddetin terbiye etme, ehlileştirme misyonu ile ortaya çıktığına işaret etmektedir.[9] İnsandaki ve toplumdaki hayvani yanı eğitme ve düzeltme savındaki uygarlık, kelimenin gerçek anlamında ilerlemeye duyulan inancın simgesi ve şiddetten arınmışlık olarak her zaman "kabul görürken" bizde şu kanıyı sürekli canlı tutmuştur: *uygarlığın varlığı şiddetin yokluğudur*. Oysa içinde yaşadığımız uygarlık süreci bunun böyle olmadığını göstermektedir.

Uygarlığın şiddete içkin yapısında gelinen aşama tam anlamıyla bir kaosu göstermektedir. Barbarlıktaki güvensiz durumdan daha güvenli bir dünya düşü ve ilerlemeye duyulan inancın sonucu olarak razı edildiğimiz uygarlaştırma projesi; sonuçlarının bedeli gereği her an bizi yerimizden edebilecek bir şiddete gebedir. Mevcut durumun korunması ve daha da ilerlemesi adına hazır edildiğimiz bir savaş alanı olarak uygarlık, bizi "her an tehlike altında" olduğumuz söylemi ile teyakkuzda bekletmektedir. Bunu reddetmek bir tercih olarak elimizden alınmıştır, aksi durumda böyle bir tavrın, uygarlığın modern yüzüne "sırtını dönme" anlamına geleceğini yerimizden edildiğimizde anlamış olacağız.

Yüzyılımızda, barbarlıktan "uzaklaşma" olarak tanımlanmış olan uygarlık, başka türden bir barbarlığa davet çıkarırcasına gecikmiş, ertelenmiş ve henüz vaat ettiği sürece uzak düşmüş bir proje olarak akıllarda soru işaretleri uyandırmaktadır. Bauman'ın ifadesiyle, uygar insandaki barbarın öldürülmesi -ki bu, uygarlığımızın vaat ettiği ve gerçekleştirmek için elinden geleni arkasına koymadığı bir şeydi- beklenenden uzun sürdü".[10] Yine de, uygarlaşma sürecinin tamamlanmasını beklemekten başka seçenek yok gibidir. Nitekim insanın içindeki hayvanın "terbiye edilmesi gerektiği" maskesi kılığında tek seçenek olarak ortaya çıkan uygarlaştırma süreci, barbarlığa dönme tehdidiyle kendi şiddetini meşru kılmaya çalışır.

Bu çerçevede modern kurumsal tertibatın himayesinde meşru kılınan şiddet, her türlü "uygarca" düzenleme-yerleştirme ve "güvenlik ihtiyacı" maskesi adına gerçekleşir. Şiddetin kurumsal tertibatta etkin bir "normalleştirme" pratiği içinde kansız ve görünmez tekniklerle sürdürüldüğüne hem Foucault hem de

---

[9] John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government* (New York: Forum Books, 1958), 59.

[10] Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 253.

Gofman'nın analizleri ışık tutacak cinsten araştırmalardır. Buna göre, kurumsal tertibatla disipline edilen kitlelerin maruz kaldığı şiddet, fiziki olmaktan çok psikolojik boyutludur. Kurumsal tertibatın himayesinde ortaya çıkan şiddetin bu boyutu terbiye, ıslah, eğitim, ehlileştirme ve verimlilikler sistemi de denilen biyosiyasi egemenliğin yapısından ileri gelmektedir. Bu yönüyle şiddet inceltilmiş teknikler aracılığıyla yasalar, yönetmelikler, programlar ve tüzüklerle bireye kaçış alanı bırakmayan sonsuz bir kapatma mekanizması süreci içinde ortaya çıkar. Böylece, barbarlıktaki fiziki olarak yok etme biçiminde ortaya çıkan şiddet yerini modern dönemde kurumsal tertibatın sınırlamaları çerçevesinde hayatta bırakan, kontrollü uygulamalarla psikolojik şiddet olarak ortaya çıkar. Yoketmeyi hedefleyen birincil uygulamanın aksine, modern dönem daha çok denetim ve disiplinin ortaya çıkışıyla birlikte hayatı yöneten bir yöne kaymıştır. Bununla birlikte burada bir başka şey daha ortaya çıkmaktadır. Denetim ve disiplin kurumlarını yöneten eğitmenler, doktorlar, gardiyanlar ve diğer hizmetliler sınıfı psikolojik şiddet uygulamalarında başrolü oynayan çalışanlar sınıfını temsil etmektedir. Böylelikle, yeni süreçte şiddete bir zamanlar tanıklık edenler şimdi bizzat tarafı konumuna gelmiştir; herkes sistemin yararı ve güvencesi adına onun bir parçası konumuna getirilmiştir. Bunun sonucunda modern dönemdeki haliyle şiddet bütün bir topluma yayılmış, kurban edilenle kurban eden arasındaki mesafe kapanmıştır.

Yüzyılımızda insan, her iki şiddet türünün birbirini tamamlayıp meşrulaştırdığı belirli teknikler, yasalar, tüzükler ve programların içinde çifte kıskaç altında disiplin ve denetimin maskesiyle ezilmiş durumdadır. Modern dönemde şiddetin çıplak yüzünde ezen ile ezilen, kurban eden ile edilen ve şiddet uygulayan ile uygulanan arasındaki uzamda herkes aynı yerde durmaktadır. Bu bakımdan, ilerlemeye duyulan inançla şiddetin dünyadan silineceğini uman uygar insan, henüz ne yazık ki şiddet dışı bir dünyanın olanaklarını keşfetmekten uzak bir yerdedir. Bu çerçevede, sadece çatışmanın değil yaşamanın en temelde şiddet dışı bir olanağı mümkün müdür sorusu öne çıkan en önemli soru(n) gibi gözükmektedir.

III

Sonuç itibariyle, şiddetle aramızdaki mesafe, bizim barbarlıkla aramızdaki uzaklığı gösterir. Başka deyişle, şiddete olan yakınlık barbarlığa olan yakınlığı belirler. Uygarlığın barbarlıkla kendi arasına koyduğu mesafe, insanın hayvanla olan farkını müjdelediği akılla doruk noktasında karşılık bulmuştu. Bu durum, insanın lehine ve geri dönülemez bir süreç olarak kabul görmüştür. Oysa şiddet söz konusu olduğunda bu durum tehlikeye düşmekle karşı karşıyadır. René Girard'ın da haklı olarak vurguladığı gibi: insanla hayvan arasındaki fark şiddet nedeniyle silinmektedir.[11] Oysa konuşmayı ve aklı şiddete üstün kılamayan bir varlık

[11] Girard, *Şiddet ve Kutsal*, 182.

olarak insan, ironik bir tezgâhla şiddeti bir tür konuşma ve iletişim olarak görmeyi tercih etmektedir.

Clausewitz'in savaş üzerine söylediği ve yüzyılımızda neredeyse bütün siyaset üzerine incelemeler tarafından alıntılanan şu cümlesi şiddetin bir tür siyaset biçimi olduğu sonucuna dek götürülmüştür: Clausewitz'e göre savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesinin bir sonucu olarak "düşmanı bizim istediğimiz gibi davranmaya zorlayan bir şiddet eylemi"dir.[12] Bir zamanlar siyasal alanı tahrip eden bir olgu olarak düşünülen şiddet, içinde yaşadığımız yüzyılda ne yazık ki bir siyaset ve siyasi anlamda var olma aracı olarak görülmüştür. Şiddete atfedilen bu yönelimin çelişkisi ortadayken, ona "yapıcı" bir rolün verilmesinin bizzat akademik ve siyasal alandan gelmesi şaşırtıcıdır. En yalın deyimle bu yönelim şiddeti "yapan", "düzelten", "kuran" bir unsur olarak siyaset ve hukuk ile bir görme düşüncesinden ileri gelmektedir. Oysa siyasi geleneğin köklerine kaynaklık eden Antik Dünya, siyaseti polisin birliği ve çoğulcu toplumun kendisini dile getirmesinin bir aracı olarak görürken, şiddeti onu dağıtan, yok eden bir unsur olarak dışlamıştı.

Yüzyılımızda şiddetin bir tür siyaset ve siyasi var olma sürecinin bir aracı olarak öne çıkmış olmasını, uygarlıkla birlikte modernliğin bir iddia olarak vaat ettiği çoğulcu toplum fikrinin başarısızlığı olarak görmek gerekir. Bunun yanında modern dönemde, şiddetin halen bir tür siyasi var olma biçimi olarak görülmesini farklılıklar politikasının başarısızlığı olarak da görmek gerekir. Çoğulcu toplum yapısını olduğu kadar farklılıklar üzerine kurulu olan insan dünyasını tekilleştiren / aynılaştıran bir olgu olarak şiddet ile varılacak yer çatışmaların sınırsız zemini olacaktır. İnsan dünyasını ve dolayısıyla siyasal alanı tekil olanın değil çoğulun, aynı olanın değil farklının kendini gerçekleştireceği bir yapı olarak görüldüğü bir durumda şiddetin belirli ölçülerde azalabileceği umulabilir ancak. Bunun gibi, uygarlaşmanın bir tür karşılıklı tolerans ve farklılığa tahammül biçimi olarak algılanması durumunda da, şiddet aracılığıyla barbarlıkla kurduğumuz bağın bir gün sona ereceğini umit etmek mümkün olabilir.

Bütün bunların ötesinde, radikal bir ivmeyle çatışmanın şiddet dışı bir çözümü olanaklı mı sorusunun yanıtını verebilmek için en azından şiddet kadar etkili, onun yerini doldurabilecek bir başka şeyi üretmemizle bu ancak mümkün olur. Şiddetin yerine konabilecek bir başka şeyin icadının zorluğu, medeni dünyanın karşısındaki en büyük istikrarsızlaştırıcı unsurun varlığına işaret eder. Buna rağmen belirli durumlarda göreli bir biçimde bile olsa şiddeti ortaya çıktığı yerde dindirmenin daha başka yolları da mevcuttur. Örneğin, bizi şiddet eylemine sevk eden öfke ve hiddetin karşısına, tahammül ve toleransın güçlendirilmesi durumunda şiddete kaynaklık eden nedensel bağlantı zayıflayabilir. Bunun gibi, şiddet eyleminde ortaya çıkan empati eksikliği de -belirli ölçülerde- giderildiğinde göreli bir iyileşmenin sağlanabilmesi olanaklı hale gelecektir.

Tahammül, tolerans ve empatiden başka ama ondan daha az olanaklı olan bir başka çözüm yolu da şu olabilir: Bu da, birçok durumda yalnızca şiddet uygulayarak düşmanı istediğimiz duruma razı etmenin ve kendi ciddiyetimizi

[12] Karl von Clausewitz, *On War*, çev. Peter Paret Michel Howard (U.S.A.: Princeton University Press, 1984), 75.

ona göstermenin başka bir yolunu veya aracını bulmamızdan geçer. Rakibi ikna etmenin veya onu zorla belirli bir duruma razı etmenin aracı olarak şiddetin uyandırdığı yaşamsal tehdit ediciliğin yerine konabilecek bu şey ne olabilir? Kabul edilmelidir ki, bu soruya verilebilecek yanıt henüz bir kurmacadan öteye gitmez. Ne var ki, çatışmanın şiddet dışı bir olanağının üretilememiş olmasını salt alternatif bir aracın / tutumun yokluğuyla da açıklamak eksik kalır. Her tek durumda farklı olsa da, şiddet eylemi karşılaşılan sorunun aşılmasında kendisini elde edilmesi umulan sonucun tek ve acil çözüm kaynağı olarak dayatıp bizi etkisi altına alır. Şiddettin kendini dayattığı bu aciliyet duygusu, sorunun çatışma dışı "başka bir yolu olamayacağı" düşüncesinden kurtulmak için saldırgan tutumu körükleyen öfke ve nefret duygusunun aşılmasıyla ancak olanaklı olabilecektir.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. *On Violence*. USA: A Harvest Book, Harcourt Brace Company, 1970.
Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
Benjamin, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Çeviren Edmunt Jephcott. New York: Schocken Books, 1986.
Butler, Judith. *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
Clausewitz, Karl von. *On War*. Çeviren Peter Paret Michel Howard. U.S.A.: Princeton University Press, 1984.
Girard, Rene. *Şiddet ve Kutsal*. Çeviren Nemciye Alpay: Kanat Kitap, 2003.
Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.
Kuçuradi, İoanna. "Adalet Kavramı." içinde *Adalet Kavramı*, derleyen Adnan Güriz. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001.
Mill, John Stuart. *Considerations on Representative Government*. New York: Forum Books, 1958.
Plato. *Republic*. Çeviren Paul Shorey: Harward University Press, 1999.

Şiddetin meşruluğu

Sevinç Türkmen

Burada yapmaya çalışacağım konuşmada, bir süredir çalıştığım insan doğası ve bu kavramın Spinoza'nın varlık anlayışındaki belirlemesinden yararlanarak şiddetin meşruluğu ya da doğal hak olarak görülebileceği koşuldan başka bir deyişle şiddetin onanmasından bahsedeceğim. Ama baştan şunu söylemeliyim ki bu konuda sizlere doğrudan Spinoza'nın ontolojisini değil, Spinoza'nın ontolojisi bağlamında oluşturulmuş Negri'nin çokluk-toplumsal işçi gibi tanımlarından yola çıkarak, bir kişinin doğasının gerçekleştirilmesinde ya da varlıksal bütünlüğünü korumada herhangi bir dışsal engele karşı göstereceği şiddetin meşruluğundan konuşmaya çalışacağım.

Spinoza, insan doğasını tanımlarken herhangi bir aşkınsal düzlem belirlemez ve ruh ile bedeni aynı düzlemde, ikisi arasında herhangi bir değer ayrımına izin vermeden ele alır. Özgürlük de bu anlamda hem bedensel hem de ruhsal olarak etkin olma durumu ile açıklanır. Bu etkinlik, doğanın bilgisine ulaşıldıkça ve doğa daha iyi anlaşıldıkça artar. Bu etkinlik, güç ile, güç elde etmeyle ilişkilendirilmiştir. Buradaki güç ya da etkinlik, bir kişinin bir başka kişi üzerinde varlıksal anlamda bir baskıyı, hiyerarşiyi hak olarak belirleyen bir güç değil, ki-

şinin kendi doğasını geliştirmeye-sakınmaya (conatus) dönük her kişinin de bu gelişimini gözeten varlıksal bir güçtür, insanın kişisel, toplumsal, felsefi, estetik, bilimsel... anlamda kendisini kurduğu ve yeniden kurduğu praksisin-özetkinliğin gücüdür.

Negri ve Hardt, şiddet ve güç kavramlarını ele alırlarken ezilenlerin ya da onların deyimiyle çokluğun-Çok-toplumsal işçi'nin şiddetinin tüm insanları kapsayacak olması manasında kurucu olduğunu vurgularlar. Çünkü sadece onlar, iktidar talepleri üzerinden gerçekleştirecekleri şiddet ile, tüm insanların kendi doğasını gerçekleştirebilme olanağı sağlayacak biçimde varlık alanının yeniden kurulmasını sağlayabilirler. Bu şiddet, devletin hukuk yoluyla kendisi için meşrulaştırdığı şiddeti de olumsuzlar ve şiddetin gerçek meşruiyetini ifşa ederaçığa vurur. Dolayısıyla Çok'un şiddeti, bir yandan kendisini yok sayan, ezen, tutsaklaştıran ve en doğal hakkı olan doğasını gerçekleştirme olanağını ortadan kaldıran her türlü baskı aygıtını yıkan, bir yandan da eşitlikçi ve özgür toplumsallığın kurucusu olarak iş görür. Burada sadece toplumsal olanın yeniden kurulması esas alınmaz, öznelliğin tüm yaratıcılığıyla ve bütün çok yönlülüğüyle oluşturulmuş bir toplumsallık esastır: "Toplumsal işçi, bütün yeniliklerin temelinde yatan ve bütün toplumsallaşmanın eşitlikçi dokusu olarak yayılan bir öznelliktir. Her üretken topluluk aracılığıyla güç üreten bir öznellik meydana getirir. Böylece kendi devrim hakkını gerçekleştirir. Devrim bilgi ve güçtür; devrimci sürecin meşruluk sorunu ne soyut bir sorundur, ne de sadece yasal bir saçmalık. Aksine bu, hegemonyanın ifadesi, antagonist bir ilişkinin teşhisi, bir kaderdir." (Yıkıcı Politika)

Negri'ye göre "emek her nerede sömürülüyorsa orada proletarya vardır". Ve sömürü, artık mekansal olarak tanımlanmaktan ziyade zamansal olarak tanımlanır. Çünkü sömürünün beli bir mekanı-yeri-yurdu olması açısından artık herhangi bir sınırı yoktur, sömürü dünyanın her tarafında değişik düzeylerde tezahür etse de artık dünyasallaşmıştır, onun belli bir mekanı, yerelliği-yeri yoktur artık. Dolayısıyla sömürülenin ya da toplumsal işçinin hareketi de bu yönde dünyasallaşmış, yayılmış ve kontrol edilemeyecek oranda geçişlere-göçlere neden olmuştur, olmaktadır: "Kapitalist sömürü ilişkileri fabrikayla sınırlı olmaktan çıkıp bütün toplumsal alanı işgal etmiştir." Negri ve Hardt'a göre insanların neden sömürüye karşı isyan etmedikleri yönündeki soruya dair verilecek olumlu cevaplardan biri toplumsal işçinin artık kapitalizm tarafından engellenemeyecek, düzenlenemeyecek oranda ortaya çıkan "terk, çıkış ve göçerlik" hareketidir. "Emek gücünün hareketliliği ve göç, işçilerin zorla sokulduğu disiplinci koşulları sekteye uğratmaktadır." Bu hareketlilik ve göç, bir anlamda özgürlük arayışının ifadesidir. Yeni hayat koşullarının, yeni direnişlerin arayışıdır bu. Artık denetim altına alınamayacak düzeylere ulaşan göç hareketi, tarım, imalat, entelektüel, hizmet alanının hareketliliğidir ve sınıf mücadelesinin önemli bir görünümüdür. Negri ve Hardt, bu somut toplumsal hareketlikten yola çıkarak yani ampirik olanı temel alarak "Yeni bir göçebe güruhun, yeni bir barbarlar ırkının İmparatorluğu istila etmek ya da boşaltmak üzere ayağa kalkacağını" iddia ederler. "Bu karşı güçler, bir yanda insani koşulların yerel ve tikel sınırlamalarından kaçarken, öte yandan da yeni bir organizma ve yeni bir hayat kurmak için sürekli mücadele etmelidir. Bu zorunlu olarak şiddet yüklü ve barbarca bir geçiştir; ama

Benjamin'in dediği gibi, bu olumlu bir barbarlıktır: 'Barbarlık mı? Kesinlikle. Biz bunu onaylıyoruz; yeni, olumlu bir barbarlık nosyonunu sunmak için onaylıyoruz. Yaşamdan yoksun barbar ne yapacak? Bir kez daha başlar, yeniden başlar.' Yeni Barbar, 'kalıcı hiçbir şey görmez. Ama tam da bu nedenden dolayı her yerde yollar görür. Başkalarının duvarlara ya da dağlara tosladığı yerde, o bir yol bulur. Ama her yerde bir yol bulduğu için, her yerde önüne çıkan ne varsa temizlemek zorundadır... Her yerde yollar gördüğünden her zaman kendini yola ayrımlarında bulur. Hiçbir zaman bir sonraki adımın neler getireceğini bilemez. Varolan her şeyi moloz yığınına çevirir, ama bunu moloz aşkına değil; yolunu açmak için yapar.' Yeni barbarlar olumlu bir şiddetle yıkar ve kendi maddi varoluşlarına giden yeni hayat yollarını döşerler".

Barbarların şiddeti, sadece bedensel bir varoluşun talebi olarak açıklanamaz, barbarın şiddeti bedensel, arzusal, duygusal, düşünsel olması anlamında hem öznelliğin talebi hem de bu anlamda toplumsal varoluşun talebin tezahürüdür. Bu red ve şiddet, hem ontolojik kuruluşun hem de "varlığın güçlü bir yapıt oluşunun" ifadesidir. Bu anlamda güç, Spinoza'da arzu, Marx'ta da canlı emek kavramına karşılık gelmektedir. Buradaki şiddet, güç ve kurma edimi, her şeyden önce bedensel bir kuruculuğa karşılık gelir, ki bu anlamda yeri ve önemi göz ardı edilemeyecek olan filozof Spinoza'dır: "Spinoza'nın ana hedefi doğru bilginin birliğinin ontolojik gelişimine, tekil ve kolektif içkinliğin mutlak kuruluşuna paralel olarak güçlü bedendir... arzu, varoluş sürecini ve doğayla insanların eylemini yönlendiren" olarak tanımlanır. Spinoza'nın felsefesine bu önemi veren ise onun içkinlik düzlemidir: "Spinoza'nın içkinlik felsefesi, insanlığı ve doğayı Tanrı mertebesine koyarak, dünyayı bir pratik alanına dönüştürerek ve çokluğun demokrasisini politikanın mutlak biçimi olarak olumlayarak, devrimci hümanizmin harikalarını canlandıran bir felsefedir." Spinoza bu içkinlik düzlemini, ve bu içkinlik düzlemi içinde arzu ve güç kavramlarını tanımlarken "bir bütün olarak doğa yasalarından farklı her tür insan doğasını reddeder."

Spinoza'da güç, "çokluğun ortak koşuluyla özdeşleşme"sini içermesi anlamında bedenin ve zihnin muktedirliği, kuruculuğu olarak görülebilir. Bedenin bu anlamda olumlayıcı, kurucu, doğal, öznel, toplumsal bir gücü ifade etmesi, tüm toplumsal alanın kurulmasında esas olarak kuruculuğun ve gücün de ancak emek üzerinden belirlenebileceğini gösterir. Bu anlamda bütünsel bir kuruculuğun asli olduğu, ölçülemez olduğu ve basit olarak sistematize -tanımlanabilir olamayacağı aşikardır. Yine bu düzlemde tanımlanabilecek kurucu özne, yoksuldur: "Ölçülemezliğe en çok maruz kalanlar yoksullardır. Yoksul kişi, karşımızda belirdiğinde, varlığın kıyısında hiçbir alternatif olmaksızın çırılçıplaktır... yoksul kişi acının oluşturduğu biri değildir, gerçekte biyopolitik öznedir. O varlığın gücünün çıplak sonsuzluğudur." (Devrimin Zamanı) Hayatın gerçek kurucu öznesi olarak yoksul ya da mülksüz, klasik anlamda da belirtildiği gibi kaybedeceği bir şey olmaması dolayısıyla sonsuzluk ve ölümsüzlük ufkuna sahip tek öznedir. Onun mülksüzlüğü-yoksulluğu gücün ifadesidir. Çünkü sadece o, bu dünyayla ilişkisinde fani değerlerin aşıldığı, gücün ortak gerçekleştirmeyi ürettiği bir düzlemi temsil edebilir ve hissedebilir: "Sömürünün ve İktidar'ın temelinde yatan yaratık çıplak değildir: O, güçlüdür, ortağın üretkenliğini sağlayabilir... ortağın arzusunu beslemek için, kişi yoksul olmalı ya da kendini yoksul-

laştırmalıdır." Çünkü zenginlik ya da mülk; kişiselliği, egoyu, bencilliği, hırsı, iktidarı gerçek değerlermiş gibi ortaya koyduğu gibi, kişinin ortakçı üretkenliğini, özgür-kurucu-sonsuz-ahlaki etkinliğini de engeller ve salt maddi olan içinde sıkıştırır, mahkum eder. Tüm bu belirlemelerden yola çıkarak özgürlüğün, ahlakın, estetiğin, doğanın, bilimin... bir arada tutulduğu bütünsel bir teorik –felsefi düzlemin olanaklılığından bahsedebilmek için tek mutlak varoluş biçimi yukarıda behsedildiği anlamında yoksulluktur. Çünkü bu anlamda bir teorik bir ufkun ya da praksisin yaratılmasının en temel koşulu, ölçülemezlik ve sonsuzluk düzleminde kurucu etkinlik ya da deneyimdir Dolayısıyla "Yoksul değilseniz felsefe yapamazsınız. Çünkü yoksulluk biyopolitik (kurucu hareket ve çoklukların üretici gücü) sorunun mutlak bir tarzda konulduğu yerde bir ölçülemezlik yeridir... Burada, sonsuz ile oluş halinde olma arasında ölçülemez olan biyopolitik kendi tanımını bulur".

Tüm bu belirlemelerden şu sonuçlar çıkarılabilir:

Yoksayılan, ezilen, hiçleştirilen ama aslında hayatın kurucu öznesi olan yoksulun kendini yoksayan tüm varoluş koşullarını reddetmesi ve tüm insanların özgür-kurucu praksisine olanak sağlayacak gücün ve şiddetin meşruiyetinin temellendirileceği felsefi-ontolojik bir düzlemden bahsedeceksek bu düzlem, içkin-doğalcı-birci Spinozacı ontolojik düzlemdir. Çünkü sadece bu ontolojinin esas alındığı bir varoluş biçiminde "yoksulun şiddeti sonsuzluğun onanması" anlamında bir gücün ifadesidir, sadece bu ontolojik düzlemde doğal bir varlık olarak insanın, hem doğanın hem öznenin hem de toplumun bütünselliğini kapsayacak biçimde tanımlanabileceği kurucu bir güç kuramından bahsedilebilir. "Spinoza düşüncesi, üretici güçün bir savunusudur."

Son olarak tüm bu belirlemelerde göz ardı edilemeyecek bir kaç nokta vardır:

"Çokluk indirgenemez bir tekillikler topluluğudur ve tekillik yeni çoğullukların, yeni çoklukların üretimidir." Dolayısıyla bu, ne mekanik, ne salt akılsal ne salt doğal, ne de hukuksal bir çoğulcu düzlem değil, kurucu, yaratıcı, organik, doğalcı bir çoğulcu düzlemdir. Bu yaratıcılığın-kuruculuğun zemininde Spinoza'da erdemin ve öznelliğin en temel ilkesi olan öz-sakınım çabası yani conatus yatmaktadır. "Conatus, varlığın kuvvetidir... özsel bir öğe, daima etkin bir devindirici, var olanın ötesine geçen ve tümüyle içkin bir nedenselliktir." Yukarıda bahsedildiği anlamda yoksulun şiddetinin meşrululuğu, bu düzlemde doğal hak olarak temellendirilmiş olur. "Erdem insanın kendi özünü ya da doğasını gerçekleştirme gücüdür." (Spinoza) Dolayısıyla her insanın erdemli olabilme koşulu olan kurucu güç, yoksulun-çokluğun, tüm insanların doğasını gerçekleştirme yönündeki tüm engellerin ve koşulların reddine dönük meşru-doğal şiddeti olabilir sadece. Bu kurucu şiddet, erdemin belki de en temel ve tek koşulu haline gelmiştir. Çünkü "insan doğasının yasalarına göre davranmak olarak erdem"den bu reddin, şiddetin ve kuruculuğun bir görünümü olarak bahsedebiliriz ancak.

Kaynaklar

Antonio Negri, Michael Hardt. *Çokluk / İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi.* Çeviren Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

———. *Dionysos'un Emeği / Devlet Biçiminin Bir Eleştirisi.* Çeviren Ertuğrul Başer. İstanbul: İletişim Yayınları.

———. *İmparatorluk.* Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Negri, Antonio. *Devrimin Zamanı.* Çeviren Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

———. *Yıkıcı Politika: 21. Yy. İçin Bir Manifesto.* Çeviren Akın Sarı. İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.

Spinoza, Benedictus De. *Etika.* Çeviren Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Ülken Yayınları, 1984.

Hukuksal siyasetin meşru ve gayri-meşru şiddet anlayışının bir eleştirisi

Savaş Ergül

Bir "barış" ve "insan hakları" yüzyılı olması beklenen 21.yy. bu umutları boşa çıkarmakla kalmayıp, sivillere karşı yapılan saldırılara, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşanan lokal savaşlara, ABD'nin ülke işgallerine varan büyük çaplı kıyıcı şiddet eylemlerine sahne oldu. Bütün bu olaylar, iyimser beklentilerin masumluk zarfını yırtan keskin bir bıçağa dönüştü. Peki ama bu hikayede yeni olan ne? Şiddet dünyada zaten hep yok muydu? Tarih içinde o kadar uzağa gitmeye gerek bile yok, 20.yy.'da yaşanan iki büyük dünya savaşı ve soykırımlardan daha yaygın ve yoğun bir şiddet halinin ötesi olabilir mi? Bu durumda felsefe, karamsarlığa kapılıp bir ağıda veya nostaljiye meyleden bir düşünceye mi sarılacak, yoksa ele aldığı her olgunun –konumuz bakımından şiddetin- neden ve niçin ortaya çıktığını göstererek çalışma düzeneklerini mi gösterecektir? Biz burada ikinci şıktan hareketle yol almaya çalışacağız.

Şiddetin varlığının yeni olmadığı kesin, ama Brecht'in de dediği gibi, kendi zamanımız için "eski güzel şeylerden değil, yeni kötü olanlardan başlamak gerekiyor". İnsansal ve siyasal meselelerle ilgili düşünce eğer bir çözüm arayışını hedef olarak önüne koyuyorsa, Brecht'in bu sözü yol almada bizim için iyi bir başlangıç sayılsa gerek. Bu sunumda şiddet, yukarıdaki satırlardan da an-

laşılacağı gibi, tür olarak insana ait bir özellik veya cinsel isteklerin bastırılmasından dolayı açığa çıkan libidinal bir yatırım olarak değil, kabul edilmesi tartışma götürmez tek şiddet biçimi olan fiziksel şiddetin, daha doğrusu fiziksel şiddetin siyasal kullanımının, siyasal ve hukuksal meselelerle ilgisi sorun edinilecektir. Siyaset felsefesinin zemininde kalarak bir söz söylemeyi murat edinen bu yazı, şiddetin biçimsel bir tanımını başlangıç noktası olarak almakta, ama bununla şiddetin ne "anlama" geldiğinden veya şiddetin "maskesini düşürüp" görünen alanın ardında neyin saklı olduğunu bulmaya çalışmaktan çok şiddetin çalışma düzeneğini ve içsel ilişkilerini bulmayı amaçlamaktadır. Bu amacın mümkün mertebe gerçekleşmesi için de Walter Benjamin'in "Şiddet Eleştirisi" adlı yazısını belirli bir yere kadar kendimize kılavuz olarak alacağız. Ama yalnızca belirli bir noktaya kadar. Benjamin'in düşüncesinin tarih felsefesiyle flört edip, dilinin gizemli bir hal almaya başladığı andan itibaren onu kendi yoluyla başbaşa bırakacağız ve asıl zeminimiz olan Spinozacı siyaset felsefesine başvuracağız. Kişilere dolaysızca zarar veren, acı verici ve dışsal olan şiddet, hukuk, siyaset ve ahlakın sembolik düzeninde yarattığı etki olarak tanımlanabilir. Nitekim Benjamin, şiddetin yarattığı etkinin hukuk ve adaletle ilgili olması gerektiğini ifade eder. Hukuku göz önüne aldığımızda, bir hukuk sistemi içinde en temel ilişkinin amaç araç ilişkisi olduğunu ve şiddetin amaçlar aleminde değil, araçlar aleminde aranması gerektiğini görürüz. Bir araç olarak düşünülen şiddeti değerlendirebileceğimiz bir ölçüt var mı sorusu, Platon'dan beri varolan felsefenin bu en temel sorusu, öncellikle bizi bir başka soruya, şiddetin adil bir amaca mı yoksa adil olmayan bir amaca mı hizmet ettiği sorusuna gönderir. Adil amacın ne olduğuna karar verirsek sorunun çözümlenmesinde yol almamız kolaylaşır diye düşünülebilir. Fakat Benjamin, adil amaçların şiddetin bizzat kendisinin ne olduğuna dair bir ölçüt olmaktan çok şiddetin kullanıldığı durumlar için bir ölçüt olduğunu söyler. Bu yüzden adil amacın ne olduğuna bakmaksızın, araçlar aleminde ayrım yapabilecek kesin bir ölçüte gereksinimimiz var.[1]

Bu yaklaşımla, Benjamin, araçların olumsallığına karşı özensiz ve ilgisiz olan ve amaçlar aleminin ölçütü olarak adaleti gören doğal hukuk anlayışını dışarıda bırakır. Geriye, araçlar alemiyle ilgilenen ve araçların "yasalılığı"nı, yani meşru ve gayri-meşru güç kullanımı çerçevesinde şiddet türleri arasında bir ayrımı sorun edinen pozitif hukuk, varsayımsal olsa bile, şiddet olgusunun aydınlatmada olanaklı bir yol olarak görülebilir. Fakat Benjamin, meşru ve gayri-meşru ayrımıyla, bu ayrıma dayanarak verili şiddet biçimlerinin sınıflandırılabilmesinden dolayı değil, şiddetin doğasına uygun bir açıklık sağlanıp sağlanamayacağı bakımından ilgilenmektedir.[2] Soruşturmanın daha kesin hedefi ise, amaç ve araç döngüsünün dışında yer alan bir şiddet biçiminin varlığını ortaya koymaktır.

Ama meşru ve gayri-meşru şiddet arasındaki ayrımın anlamı dolaysız biçimde apaçık değildir. Hukuk sistemi seslendiği bireye/özneye, amaçlarını gerçekleştirirken şiddete başvurmayı reddetmeye çağırır. Tüm bireysel amaçları

[1] Walter Benjamin, "Şiddet Eleştirisi," içinde *Benjamin Seçkisi*, der. Besim F. Dellaloğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 101.
[2] A.g.e., 103.

gerçekleştirmenin yolu, şiddetin askıya alınıp hukukun sağladığı yasal araçlara başvurarak gerçekleştirilebilir. Hukuk, bireylerin elindeki şiddeti, hukuk sistemin altını oyan bir tehlike olarak mı görmektedir? Benjamin, bu soruyu, eğer böyle olsaydı, şiddetin kendisi değil, yalnızca yasadışı amaçlara yönelen şiddet mahkum edilirdi diye yanıtlar. Hukuk, şiddetten, yasal amaçları koruma kaygısıyla/ilgisiyle değil, yasanın kendisinden dolayı korkar. Başka şekilde söylendikte, hukuk şiddetin bir başka hukuk oluşturmasından ve kendi tekelinde tuttuğu şiddetin çözülmesinden dolayı bir tehdit hisseder.[3] Bunu şiddet çatışmalarına izin verilen veya verilemeyen yerlerde –sınıf çatışmaları ve grevlerde- görmek mümkün. Demek ki, hukuk için şiddetin korkutucu tarafı, onun yasakoyucu özelliğinin açığa çıkması ve yeni bir ilişkiler biçimi kurup bunun yasakoruyuculuğunu üstlenmesidir. Şiddettin bu çifte özelliği, yasakurucu ve yasakoruyucu olması, etkili bir şiddet eleştirisinin bir hukuk eleştirisine dönüşmek zorunda olduğunu bize gösterir. Bu bakımdan, yasakoruyucu olan militarizmin, pasifist ve aktivist eleştirileri, şiddetin hukuksal özüne yabancı kaldıklarından etkisizdirler. Aynı şekilde, "dileyen dilediğini yapsın" türünden bir anarşizm ise, ahlaksal/hukuksal ve tarihsel olaylar üzerine, dolayısıyla eylemin anlamı üzerine düşünülmesini engelleyerek bu etkisiz eleştiri safına katılır. Dahası, biçimsiz bir "özgürlük" adına yapılan her eleştiri/saldırı daha yüksek bir özgürlük düzenini ortaya koyamadığı sürece etkisiz kalmaya mahkumdur. Hukuk sisteminin bütününe saldırmaktansa, hukukun kendi gücünü ortaya koyarak koruması altına aldığı belli yasaların ya da yasal uygulamaların güvenilirliğini sorgulamaya kalktığında ise, bu eleştiri iyice zayıflar.[4]

Etkili bir şiddet eleştirisi, hukukun kendisinin değerlendirilmesi ve eleştirilmesine yönelmelidir. Ama bu eleştiri kolayca gerçekleşmez. Hukuk eleştirisinin zorluğu, bir yönüyle hukukun sahip olduğu ikili zamandan kaynaklanır. Birinci zamanda, eski hukuku askıya alan veya yeni bir hukuk yaratan, hukuksal olarak, hukuk önünde önceden bir özne olarak yoktur, bu bakımdan hukuk bir temelsizlik ve boşlukla yüz yüzedir, hukukun bir yüzü hep sınıra ve boşluğa bakar. İkinci zamanda ise, boşluğun üzerine temel veya köprü atıldıktan sonra başlar, bu anda, hukuk hep önünde duran kişiye yöneliktir ve ona önceldir. Hukukun bu ikili zamanı göz önüne alındığında, onu üretenden, yetkiyi verenden bir şimdiki anda/mevcudiyette hep kurtulduğunu görürüz.[5] Hukukun kuruluşu, bir zamanı koparır ve tekrar bağlar, doğrusal zamanı ve mantığı sekteye uğratan bir anı temsil eder. Bu yönüyle, hem bağımlı hem bağımsız, hem içerde hem dışarıda olma gibi paradoksal bir durumu ortaya çıkarır.[6] Tam da hukukun zamanla bu ilişkisi sayesinde zamanın her anı bir kuruculuk -yeni bir alanı kurma- anı olabilir (Condorcet her kuşağın kendi anayasasını yapması gerektiğini söylerken hem hukuksal hem siyasal alanda kuruculuğun sürekliliğine vurgu yapmaktaydı). İkili zamanın salınımında yaratılan, kuruculuk ve koruyuculuğun ortaya çıkardığı

---

[3] A.g.e., 105.
[4] A.g.e., 109.
[5] Jacques Derrida, "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority," içinde *Deconstruction and the Possibility of Justice*, der. Michel Rosenfeld Drucilla Cornell, David Gray Carlson (New York & London: Routledge, 1992), 36.
[6] Zeynep Direk, "Yasanın Kaynağı Üstüne," *Defter*, no. 40 (2000): 69.

güç ilişkileri, "meli-malı" kipli kudretsiz ve kuruculuktan yoksun bir ahlaki değerlendirmenin veya protestonun uzamının dışında kalır, dahası ahlaksal yargılar, bu ilişkileri çözümleme ve yanıtlamada yetersiz kalırlar.

Zayıf ve nesnesine dışsal kalan bir eleştiri yerine etkili bir hukuk eleştirisi yapmaya girişen Benjamin, eleştirinin/tehdidin ve saldırının kaynağının dışarıdan değil, bizzat hukuk sisteminin kendi içinden geldiğini belirtir. Bu kemirici ve çürütücü tehdit, hukuk sisteminde en yüksek şiddet olan, yaşam ve ölüm üzerinde şiddetin hüküm sürdüğü yerde, yani idam cezasından gelir. Hukuk, idam cezasıyla, tüm diğer hukuk uygulamalarından farklı olarak kendi şiddete dayanan kökenini doğrular. Yaşam ve ölüm üzerindeki şiddet uygulaması dışında, modern devletin polis teşkilatının varlığı da hukukun içsel çürütücü yanın bir başka göstergesidir. Zira, polis, yasakoyucu ve yasakoruyucu şiddet ayrımını (somut, tekil durumlarda karar verme ve uygulamada bulunarak) kendinde birleştirir.[7]

Benjamin, araç olan tüm şiddet biçimlerinin, en olumlu durumunda bile hukukun sorunlu ve çürütücü doğasında barındığını söyler. Belki de insanlararası çıkar çatışmalarını düzenleyecek şiddet dışında başka araçlar bulmak gerekecektir. Akla ilk gelen hukuksal sözleşmedir. Ama sözleşmenin temelinde bir şiddet olduğunu daha 17.yy'da Hobbes çok açık bir şekilde ifade etmişti: "kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz".[8] Şiddet dışı bir başka araç ise, sınıf çatışmaları sonucu ortaya çıkan "grev"dir. Ama grevlerin de ulaşılmak istenilen amaçlar için bir araç olması, bizi yine araç-amaç döngüsüne hapseder.

Amaç-araç döngüsü dışında bir şiddet biçimini, büyük oranda Georges Sorel'in etkisinde kalarak arayan Benjamin, bu şiddet biçimini doğal hukuk ve pozitif hukukun dışında bulur. Benjamin, tüm yasakoyucu şiddet edimlerini, sınır çizmeleri, suç ve öç isteğini, tehditkar olanı mitsel şiddet; yasayıkıcı olan, sınırsızca yok eden, kan dökmeden ölümcül olan, kefaret ödeyeni ise kutsal şiddet olarak tanımlar. Mitsel şiddet, mitsel şiddetin kendisi için salt yaşam üzerinde kanlı iktidardır; kutsal şiddet ise, tüm yaşayanlar için tüm yaşam üzerinde saf iktidardır. Bu iki şiddet biçimini birbirinin karşısına koymakla, Benjamin hukuk dışında varolan –araç amaç döngüsüne hapsolmayan- saf bir şiddetin imkanını yakalamak ister ve bu hukuksal şiddetin dışında yer alması gereken devrimci şiddet de bu saflığı taşımalıdır.[9]

Yazının başında da belirttiğimiz gibi, Benjamin'in yol açıcı kılavuzluğunu belirli bir yere kadar takip edeceğiz. Bu andan itibaren Benjamin'in şiddet konusunda bize yaptığı kılavuzluğu –hukuk ve şiddetin karşıt olmak bir yana, şiddetin hukukun temelinde bulunduğunu bize apaçık gösterdiğini aklımızdan çıkarmadan ama- askıya alıp onu kendi yoluyla başbaşa bırakıyoruz. Benjamin'inin yolunu terkedişimizin iki nedeni bulunur. İlkin, dilinin gittikçe gizemli ve karanlık bir hal almasından dolayı düşüncelerinin konu edinmesini güçleştirmesi ve belirli bir oranda kesintiye uğratmasıdır. İkincisi ve daha önemlisi, met-

[7] Benjamin, "Şiddet Eleştirisi," 111.
[8] Thommas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993), 127.
[9] Benjamin, "Şiddet Eleştirisi," 124.

nin seçtiği yolun/zeminin, nihai bir durumu ve mesihyen bir dışarıya kaçışı üstlenmeyi talep eden bir tarih felsefesine yönelmesi nedeniyledir. Nasıl ki, şiddet üzerine son derece açık ve dolaysız konuşan Georges Sorel, şiddet olgusunu yine bir tarih felsefesine dayanarak, ahlakça gerilediğini düşündüğü Avrupa kapitalizmine ve onun egemenleri olan burjuvalara, eski enerjilerini verebilecek ve tümden kurtuluşu sağlayacak, yeni iktidarın yerine başka bir iktidarı kurmayacak, tek ilgisi yaşamın canlılığına ve sezgisine yönelik olacak bir araç olarak proleter şiddeti görmüşse; aynı şekilde Benjamin de, çürümeye yazgılı olmayacak, yasakoyucu ve yasakoruyucu hukuksal biçimlerin döngüsünü kıracak saf bir şiddetin fikrine ve olgusuna varmak istemiştir.[10] Sorel ve Benjamin, birbirlerinin yerini alıp şiddet tekelini ele geçiren tüm iktidarların çürümeye ve yozlaşmaya mecbur olduklarını düşünüp siyasal alanda iktidarsız bir an hayal etmişleridir. Ama ilişkilerin hiç durmadan çözüldüğü ve yeniden kurulduğu bir alan olan siyaset, bu tür bir hayale cevaz vermez; "kutsal/saf/yazgı ve insanlığın kurtuluşu" etrafında dolaşan bu düşünceler, ya Sorel de olduğu gibi ahlaksal bir tarih felsefesi ya da Benjamin'de olduğu gibi ilahiyat esinli bir tarih felsefesi olarak ortaya çıkmıştır. Bir anlık rahatlama bulabileceğimiz ne nihai bir an (Sorel'in durumunda genel grev miti ve şiddet bağlantısı) ne de mesihyen bir dışarıya kaçış (Benjamin'in durumunda bir tür dinsel yorumlara öykünen yazgı ve şiddet bağlantısı) şiddetin siyasal alanda nasıl işlediğinin düzeneğini içkin oluşturucuları bakımından bize sunamaz.

Şiddet olgusunu, nihailik ve saflık çerçevesinde düşünmeyen ve siyasal alanı –ilahiyat, ahlak ve tarih felsefesi adına- terketmeden olanaklı bir çözümün yolunu biz, Machiavelli'nin açtığı ve Spinoza'nın devamını yürüdüğü perspektif içinde bulmaya çalışacağız. Machiavelli'den beri siyasetin çiftte bir özelliğinin –zor kullanma ve ikna- olduğunu biliyoruz. Benjamin ve Sorel ise, içinde bulundukları siyasal sistemin bir kriz içinde bulunduğunu savlamışlar ve bu krizin çözümünü de şiddet/zor kullanmayla giderilebileceğini düşünüp "rıza"[11] yönünü ise çürüyen ve yozlaşan bir şiddet anı olarak değerlendirmişlerdir. Oysa siyasetin bu iki perspektifi –şiddet ve rıza- birbirinden kopuk olmaktan çok "güç ilişkileri"inin farklı dereceleridir. Siyaseti bu tür "güç ilişkileri" bağlamında çok güçlü bir şekilde düşünen 17.yy. felsefesi, şu anda içinde bulunduğumuz sorunların bir benzerini konu edinmesi bakımından aydınlatıcı bir örnek sunar bize. 17.yy'un siyaset felsefesinin temel tartışmalarından biri şiddetin ve ufukta görünmeye başlayan sürekli savaşın nasıl önleneceğidir. Çünkü gücün üretilme biçiminin, koşullarının ve mekanlarının değişmesiyle siyasetin tüm kategorilerinin ve sınırların varlığı kuramsal alanda tartışmaya açılmış, fiili olarak ise, bu sınırların nasıl olacağı üzerinde bir güç mücadelesi yaşanmaya başlanmıştır. Hobbes bu tartışmayı, korkunun ortalıkta kol gezdiği, herkesin herkese karşı savaşı olarak düşünmüş, bu ölümcül döngüden çıkmanın yolu olarak ise, tüm kişilerin haklarını ve güçlerini bir egemene devredip, iktidarı herşeyin tek ve nihai ölçü haline getirmekte bulmuştur. Dolayısıyla siyasal alanda tek kişi –Leviathan- or-

[10] George Sorel, *Şiddet Üzerine Düşünceler*, çev. A. Hazaryan (İstanbul: Epos Yayınları, 2002), 100, Benjamin, "Şiddet Eleştirisi," 124.

[11] Althusser'in görüşlerinin bu denli etkili olması ve yankı uyandırması, onun "rıza" konusunda siyasal çalışmaların bıraktığı boşluğu görerek bir ideoloji kuramı geliştirmesinden kaynaklanır.

taya çıkar: düşünen, eyleyen ve hükmeden *egemenin* karşısında; biçimsiz, atomize edilmiş ve kişilikten yoksun *halk*: dudakları –yani egemeni- itaatkar bir şekilde dinleyen kulaklardan –yani halktan- oluşan bir siyasal birliktelik.[12] Bu sayede şiddetin engelleneceği düşünülür, fakat şiddetin engellenmesinden çok biçiminde bir değişiklik olmuştur sadece: bireylerin birbirine karşı uyguladığı şiddetin yerine tüm gücü kendisinde yoğunlaştıran, siyasal alanda aşkın bir konum kazanan ve sınırın ne olacağı hakkını ve gücünü belirleme yetkisini tek başına sahiplenen egemenin uyguladığı şiddet almıştır.

Siyasetin merkezinde egemeni, egemenin tanımında ise, kuraldışı durumlarda karar verme hakkını gören Carl Schmitt, siyaseti, egemenin perspektifinden okumasıyla Hobbes'la birleşir.[13] Sınırı bu denli kolayca ve de güvenlik kaygısını öne sürerek egemenin cebine indirmekle şiddet engellenmiş olmaz, aksine "sınır" olgusu söz konusu edildiğinde ve tartışmaya açıldığında, ister kuramsal alanda olsun –işte felsefeyi *Kampfplatz* olarak tanımlayan Kant felsefesi- ister pratik alanda olsun –işte ABD'nin Afganistan ve Irak işgalleri- savaş ve şiddet için bir çağrının ufukta göründüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. 21.yy'a girerken hasmını yenilgiye uğratmış ve zaferinden son derece emin ABD, bu zaferiyle yetinmek bir yana dursun, siyasal ve hukuksal tüm sınırları tartışmaya açar. Dahası, ABD'nin, herkesi iradesine ram kılıp yeni "Leviathan" olma dayatmasında bulunması, bir ayağını sınırın içinde –hukukta- bir ayağını sınırın dışında –hukukun askıya alındığı yerde- tutmak istemesi, siyasal alanı bütünüyle bir denetim ve itaat alanına dönüştürmek çabası, dönüşmediği yerde ise çığırından çıkmış bir şiddeti devreye sokması, sınırı ve sınır durumlarını –kuraldışı durumları- belirlemenin tüm gücü üstlenmiş bir egemene neden verilemeyeceğinin kesin kanıtlarını gösterir. Şiddetin sırf egemenlerden gelmediğini bilmemize rağmen, şu anki siyasetin en yakıcı sorunu, devletlerin gittikçe artan iktidarlarına karşı yurttaşların kudretlerinin aynı ölçüde artmamasıdır. Haktan/güçten yoksun bireyler/topluluklar, yerel veya dünya çapında siyasal katılımdan dışlananlar, hem şiddete başvururlar hem de şiddete maruz kalırlar. Gücün merkezinde yer alanlar veya gücün koruyuculuk ettiği yerde ikamet edenler, dışlananları nerdeyse her türlü ahlaki özellikten yoksun bir öteki olarak tasarlarlar. Bu biçimsizleştirilmiş ötekiye dışarıdan atfedilen hiçliğe çevirici fark, sonu gelmez aşırı şiddet biçimlerinin ve çatışmaların önünü açar.

Ufukta görünen savaşlar ve şiddet durumu, Edgar Allen Poe'nun "Maelström'e İniş" adlı öyküsünde, geçmiş yüzyılların enkazını taşıyan ve herşeyi yutmak için ağzını açan o korkunç kara girdabı gören Norveçli balıkçının düştüğü dehşet duygusuna sürüklemekte bizi. Bir yanda savaş bölgelerinde yaşanan şiddet, öbür tarafta ise bu şiddeti günü gününe izleyen refah veya güvenli bölgeler. Peki ne yapmalı? Hobbes'a karşı Spinoza ve Machiavelli. Yani perspektifin kaydırılması: egemenin (devletlerin) bakış açısı yerine, kolektif öznelerin bakış açısının ikame edilmesi, siyasal karar alma süreçlerine kolektif öznelerin dahil edilmesi. Hobbes'un tüm hakkı ve gücü mülk edinip aşkın bir konuma geçen egemeni yerine, içkinliğe çekilmiş ve hakları/gücü elinden alınmamış yurttaşla-

[12] Hobbes, *Leviathan*, 130.
[13] Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. A. Emre Zeybekoğlu (Ankara Dost Kitabevi, 2002), 13.

rın oluşturduğu bir siyasal birliktelik. Çünkü haktan/güçten feragat, ontolojik olarak imkansız olduğundan, asla devredilemez. Hakları/güçleri elinden alınmış yurttaşlar devletin üzerlerine saldığı korkuyla akıllı varlıklardan kuklalara dönüşürler.[14] Bu söylenenlerden hareketle Spinoza'nın siyaset felsefesine hukuksal bir bakış açısının hakim olduğunu düşünmek büyük bir hata olacaktır. Çünkü hakların hukukça tanınması ve aleniyetin/açıklığın sağlanmış olması yada Habermasçı müzakerenin işliyor olması yetmez, hakkın kendisini belirleyen gücün etkin halde olması gerekir. Her varlık fiilde, verili koşullarda, yapabildikleri ve düşünebildikleri kadar -gücünü etkinleştirebildiği kadar- yetkin ve hak sahibidir.[15] Sadece aleniyet/açıklık ve müzakerenin şiddeti önlemeye yetmeyeceğinin en açık kanıtı, dünyanın farklı yerlerinden adam kaçırarak Guantanamo'ya hapseden ABD'nin hukuku askıya alma biçimidir. Sorun, aleniyet/açıklık, müzakere ve insan hakları fikrinin önemsiz olduğunu göstermek değil, bunların ancak gücün işleme ve üretilme koşullarına bağlanarak etkili olabileceği iddiasıdır. Gücün ontolojik zemininden hareketle hem araç-amaç diyalektiğiyle çalışan hukuksal düşüncenin hem de nihai bir an etrafında dönen veya mesihyen tarzda bir dışarıya kaçış eğilimini taşıyan bir tarih felsefesinin dışına çıkarız ve daimi olarak gücün içkin üretilme koşullarına bağlı kalarak siyasetin zemininde felsefi bir müdahaleye alan açmış oluruz.

Güce yapılan bu sürekli vurgu, şu bayağı "güçlü olan iktidardır ve hükmeder" sözünü desteklemeye gelmez. Bu bakış, gücü sadece hükmetme aracı olarak düşünür. Aksine, siyaset felsefesi, gücün üretimini ve dağıtımını izleyerek, güç eşitsizliğinin olduğu yerleri herkese faş etmeli ve gücün bir ortaklık alanına aktarılmasının yolunu bulmamaya çalışmalıdır, ancak bu takdirde, bir karşılaşma alanında karşılaşabilecek bireyler veya devletler şiddete değil de görüşlerin ve kanaatlerin birbirlerine aktarabileceği araçlara kavuşmuş olacaklar. Ama bu asla şiddetsiz bir dünya hayal etmek değildir, şiddet, güç varoldukça, insan tutkulu bir varlık oldukça ve öfkeye kapıldıkça, hep olacak. Çünkü şiddet, insanın, kendi varlığını devam etme çabasının bir ifadesi olan güç tayfının bir derecesidir: yoğunluk kazanan ve patlayan tayfın yıkıcı güç derecesi. Şiddet ortadan hiç kalkmayacak olsa bile –ki böyle bir şeyin hep hayırlı olduğu da söylenemez, zira şiddetten vazgeçildiği yerde devletlerin yurttaşlarını başka araçlarla denetim altına alma çabası, şiddetin yarattığından daha büyük felaketler ortaya çıkarabilir ve çıkarmıştır da-, gücün eşit dağılımının hem ülkelerin kendi içlerinde hem de ülkelerarasında şiddeti azaltabilecek tek çare olduğunu söyleyebiliriz. Siyasal olarak bu çarenin uygulama yerleri, kurumların düzenlenişi ve biçimlenişinden geçer. Bireylerin veya tekil devletlerin keyfiliğine ve erdemine göre işlemeyen kurumlar yaratılmak zorunda.[16] Tek yönlü değil, karşılıklı ilişki ve etkileşimlerle çalışan kurumlar, gücün şiddete dönüşmesinde önemli bir engel vazifesi görebilirler. Aristoteles'ten beri, ama daha güçlü bir şekilde Machiavelli'den beri, siyasetin temel öğelerinden biri olan "deneyim" bunu açıkça doğrulamaktadır. Ge-

[14] Benedictus De Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, çev. R.H.M. Elwes (New York: Dover Publications, 1951), 257-59.
[15] ———, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: Ülken Yayınları, 1984), 200.
[16] Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004), 64.

lişmemiş/yoksul ülkelerin hem içeride birbirlerine karşı hem de dışarıdan gelen şiddete sürekli maruz kalmalarının en önemli nedeni, zamanın dayattığı güç üretiminin dışında kalmaları neticesinde bu gücü mülk edinememeleri ve bu gücün kurumların inşasına taşınmamasıdır. Sanayileşmeyle birlikte gücün üretilme biçiminin eskisinden oldukça farklılaşmasıyla, bu yeni güç üretimi biçiminin dışında kalan ülkelerin, bu gücü üreten ülkelerin sömürgesi olması bu durumu apaçık doğrular. Güç yoksunluğu mekanı şiddet için kara bir boşluğa çevirir ve biliyoruz ki ne doğa ne siyaset boşluk kabul etmez.

Öyleyse, etkili bir eleştiri ve güçlü bir kuruculuk görevi üstlenmek isteyen bir siyaset felsefesi, hukuk merkezli bir eleştiriye, ahlaki protestolara veya ilahiyat esinli kurtuluşçu düşüncelere dayanmak yerine gücün üretilme ve dağıtılma biçimlerini izleyerek, oradan siyasal birliktelik için ortaya çıkarılabilecek ortaklık alanlarının nasıl olması gerektiğine dair düşünceler üretmeye bakacaktır. Başkalarıyla kurulan ortaklık ilişkileri ise, öteki olanları boş bir hiçliğe ve düşmana çeviren biçimsiz yabancılıktan –bizimle hiçbir ortak yönü olmayan anlamında bir yabancılıktan- kurtararak muhtemel şiddetin varlığını ortadan kaldırmanın en uygun yollarından biri olsa gerek.

Kaynaklar

Balibar, Etienne. *Spinoza ve Siyaset*. Çeviren Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004.
Benjamin, Walter. "Şiddet Eleştirisi." içinde *Benjamin Seçkisi*, derleyen Besim F. Dellaloğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
Derrida, Jacques. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." içinde *Deconstruction and the Possibility of Justice*, derleyen by Michel Rosenfeld Drucilla Cornell, David Gray Carlson. New York & London: Routledge, 1992.
Direk, Zeynep. "Yasanın Kaynağı Üstüne." *Defter*, no. 40 (2000).
Hobbes, Thommas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993.
Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat*. Çeviren A. Emre Zeybekoğlu. Ankara Dost Kitabevi, 2002.
Sorel, George. *Şiddet Üzerine Düşünceler*. Çeviren A. Hazaryan. İstanbul: Epos Yayınları, 2002.
Spinoza, Benedictus De. *Etika*. Çeviren Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: Ülken Yayınları, 1984.
———. *A Theologico-Political Treatise*. Çeviren R.H.M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.

Walter Benjamin'de politika, hukuk ve şiddet ilişkisi

Ertan Kardeş

Bu konuşmada amacımız Walter Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" adlı metninden hareketle, onun politika, hukuk ve şiddet (Gewalt) arasında kurduğu ilişkiyi ele almaktır. Bu ilişkiyi ele alırken, Benjamin üzerine geliştirmeyi hedeflediğimiz söylemin hangi düzleme yaslandığını belirtmek faydalı olacaktır. Benjamin'in yapmaya çalıştığı bir politika analizi ya da bir politika sosyolojisi değildir. Onun en temelde yola çıkış noktası, eleştirel bir politika felsefesi yapma iradesidir. Benjaminci tarzda bir politika felsefesi birkaç perspektifi barındırır. Öncelikli olarak, geleneksel politika felsefelerinin oluşturduğu politika düşüncesi bağlamının eleştirisi, ikinci olarak politika felsefesinin yeniden düşünülmesi faaliyeti esnasında tarihte ezilenlerden yana tavır almak, bir başka deyişle yenilmişlerin / kaybedenlerin yanında saf tutmak. Üçüncü olarak ise ezen-ezilen ayrımını yaratan bu tahakkümün toplumsal eleştirisini yapmak. Bu eleştiri sayesinde tahakkümü yeniden üreten ideolojik temellendirmelerin ve onun formlarının açığa çıkarılmasını hedeflemektedir. Tüm bu perspektifler ise "toplumsal kurtuluşun" sağlanmasını gözetirler. Bu düzlemde bir Benjamin okuması yapmak amaçlanmaktadır.

1921 tarihli "Şiddetin Eleştirisi" metninde Benjamin, Georges Sorel'in "Şiddet Üzerine Düşünceler" adlı kitabındaki meselelerden hareketle, politik modernliğe ait hukuk kavramının bir eleştirisini yapar. Bu hukuk kavramının inşa sürecini XVII. yüzyıldan başlatmak mümkün olabilir. Benjamin, bu metninde ve de *Alman Barok Dramının/Yasoyununun Kökeni* çalışmasında, barok çağı sadece bir diktatörlüğün ya da mutlak iktidarın meşru kılınması olarak düşünülmesinin doğru olmayacağı fikrindedir. Barok çağ, yeni bir iktidar biçimidir, politik modernliğin doğuşudur.

XVII. yüzyılın sonunda doğan hukuk sistemi, işte bu barok düşünceden pay almıştır. Benjamin'e göre bu hukuk sistemi, tahakkümün fantazmagorik imgesini sunmaktadır. Hukuk bu anlamda, şiddetin (Gewalt) ve iktidarın mistifiye edici bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Benjamin, profan olsun dinî olsun, her tür iktidarın anlayışının kendi hukuk anlayışında barındırdığı gizil yapıyı açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Buna göre, mevcut adalet anlayışı her şeyden önce gücün meşrulaştırılmasıdır, ancak Benjamin bu noktada güçten arındırılmış bir ideal adalet anlayışını temellendirme gayesi de gütmez. Bu tarz bir kavrayış adaletsizliği, sanki varmış sayılan ideal bir adalet düzeninin bozulması olarak göreceğinden, tahakkümü yaratan esas yapıyı gözden kaçıracaktır. Oysa Benjamin'in incelemesi iktidarın bizzat kendi yapısını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda muhafazakar, devrimci, liberal, savaş yanlısı, savaş karşıtı olmak gibi çeşitli politik tutumların karşısında kaçamadığı, iktidar aygıtının nötralize edici tarafını vurgular. Buna göre, barok paradigmada her tür politik tutum bir adalet tanımına güç uygulamak durumdadır.

Hukuk, modern tanımıyla, doğal hukuk ya da pozitif hukuk anlayışlarında, temel bir nokta üzerinden işler : O da "birey" kavramı üzerinden. Bütün özgürlüklerin ölçüsü olarak bireye verilen haklar ve bireysel haklar kullanılmaktadır. Modern hukuk anlayışı, öncelikli olarak kendi adalet anlayışını bu özgürlük ölçüsü üzerinden temellendirir. Marx ve marksist gelenek, somut gerçeklik karşısında, hukukun soyut yalancı karakterini vurgulayarak bir hukuk eleştirisini layıkıyla yaptığını düşünür. Buna göre eşitlik de, hak da burjuva bireyinin çıkarlarını örtbas eder. O halde yapılması gereken devrimci özgürleşme yoluyla hukukî / cumhuriyetçi paradigmayı yıkmaktır. Klasik marksist anlayışa göre, bu eski düzenin yıkılması için kullanılan güç ve şiddet, yeni bir adalet anlayışını tesis edecektir. Benjamin, bu anlayışta bir sorun olduğunu sezmektedir. Devrimci şiddetin ne kadar liberal demokrasi hukukunun alternatifi olabileceğini sorgular, zira ortada şöyle bir suç ortaklığı vardır: Bir yanda kendini kurmak için şiddete başvuran hukuk söz konusu, diğer yanda da yeni bir hukuk kurmak için eskisini yıkmaya çalışan şiddet...Bu çemberin dışına nasıl çıkılabileceği sorusu sorulmadan yola koyulmak bizi hep aynı çembere hapsedecektir.

Benjamin hukuk sistemini en temelde araç-amaç ilişkisi olarak tanımlar. Kendi şiddet eleştirisini ise amaçlar alanında değil, araçlar alanı üzerinden yapar, ancak ona göre şiddetin bizzat kendisini ayırt edecek bir ölçüt sorunu vardır. Modern hukuk sistemi, şiddeti "haklı" ya da "haksız" olduğu iddia edilen amaçlara yönelik bir araç olarak kullanır. Bu da şiddetin hangi durumlarda kullanım alanı bulabileceğine dair bir tasarruf sağlamaya yöneliktir. Benjamin şiddetin hangi amaçla, ne için ve ne uğruna kullanıldığı yönündeki bir bakıştan zi-

yade, şiddetin kendisinin ne olduğunu saptamaya yönelik bir açı yakalamaya çalışır.[1]

Bu bağlamda Benjamin, birbirleriyle oldukça zıt görünen iki hukuk düşüncesi okulu aynı paydaya yerleştirir. Doğal hukuk teorisyenleri için şiddet tıpkı işlenmemiş maden gibi doğanın bir ürünüdür. Pozitif hukuk için ise, şiddet tarihin bir ürünüdür. Benjamin'e göre bu iki okulun ortak paydası şu şekilde dile getirilebilir : "*Haklı amaçlara, ancak meşru araçlarla ulaşılır; meşrulaştırılmış araçlar, haklı amaçlar için kullanılır*".[2] Doğal hukuk, araçları amaçların haklılığıyla meşrulaştırmayı denerken pozitif hukuk da amaçların haklılığını araçların meşruluğu ile güvence altına almaya çalışır. Dolayısıyla, Benjamin bize haklı amaçlar ve meşru kılınan araçların mevcudiyetlerinin, birbirlerine referans verilerek açıklanması girişiminin absürditesini gösterir. Ona göre, yapılması gereken üçüncü, bağımsız bir kıstas bulmak olmalıdır. Benjamin'in gözünde meseleye esas giriş noktası araçların nasıl meşrulaştırıldığını gözler önüne sermek olmalıdır.

Hukuk ve şiddet dolayımı öylesine "hayaletimsi" bir kombinasyon içine girer ki, devlet aygıtı, "şiddete başvurma hakkını", kendi varoluşuna içselleşmiş bir şekilde bulur. Benjamin, bunun mantıki değil olgusal bir çelişki olduğuna dikkatleri çeker.

Benjamin açısından şiddetin eleştirisinin ele alınışı öncelikle onun yıkıcılığı üzerinden değil, yasakoyuculuğu üzerinden olmalıdır. Benjamin'e göre, iktidarı kuran şiddet ve iktidarı koruyan şiddet olmak üzere şiddet ikiye ayrılabilir. Şiddetin bu iki biçimi birbiriyle içiçe geçmiş durumdadır. Şiddet bu bağlamda yasallık – yasadışılık ilişkisi üzerinden anlaşılmaya yeltenildiğinde, şiddetin niye iktidar dışı alanlara kapatılmaya çalışıldığını anlamak mümkün olmayacaktır. Avrupa kamu hukukunun gözünde bireylerin tasarrufları altındaki şiddet kendisine karşı bir tehdittir, zira şiddetin tekeli olarak hukuk onu sadece kendi tasarrufu altında tutmak ister. İktidar-dışı her zaman için yeni bir yasanın vazedilmesi tehdidini barındırır. Bu durumda yasakoruyucu şiddet[3] devreye girer.[4]

Buradaki önermeleri Benjamin'in verdiği iki somut örnek üzerinden grev hakkı ve polis örnekleri üzerinden ele almak, konuyu somutlaştırmak açısından yerinde olacaktır.

Grev, hukuk devletlerinde öznelere tanınmış bir haktır. Şiddet tekeli ve hukukun kaynağı olarak devlet aygıtı, öznelere bu hakkı kendi hukuku çerçevesinde ve onun garantisi altında tanır. Grev o halde bir hukukun uygulanmasıdır, şiddetin doğal bir eylemi değildir. Grev, çalışanların "vahşi" şiddetlerini ehlileştirmenin

---

[1] Walter Benjamin, *Œuvres I*, trans. Rainer Rochlitz et Pierre Rusch Maurice de Gandillac (Paris: Gallimard, 2000), 210-11.

[2] A.g.e., 212.

[3] Kamu hukukuna göre şiddet : Devletin elinin altındaki şiddet, caydırıcılık (dissuader) niteliğini taşır, yani hukukun meşruluğunun şiddete dayandığı söylenmez ancak elinin altındaki bir şiddet olduğu ve bunun da caydırılık özelliğinden ötürü kullanıldığı söylenir. Kamu hukukuna göre, devletin elinin altındaki şiddet şunlardır: Hapis, tazminat, uyarma, maaş kesilmesi, görevden çıkarma, kolluk gücünden faydalanma. Kamu hukukçuları, devletin bu şiddeti keyfi kullanmasının önüne geçecek tek güç olarak ise yargıyı gösterirler. Bu da Benjamin'in bahsettiği döngüyü doğrular. Benjamin bu caydırıcılık özelliğinin hiçbir geçerliliği olmadığını düşünür.

[4] Renan'ın kurucu şiddetin unutulmasını ulusun oluşması için gerekli olduğundan söz etmesini hatırlayabiliriz.

bir yöntemi olarak belirir. Georges Sorel, bu noktadan hareketle iki farklı grev türü ayırt eder : Birincisi siyasi grev, ikinci ise genel proleter grev. Siyasi grev, deminden beri sözü edilen hukuk sisteminin bir parçasıdır. Şiddet tekelinin gücünün meşrulaştırmasına katkıda bulunur. İkinci tür grev ise, birincisinin tam zıttıdır[5]. Şiddet tekelinin hukukî iradesini yıkmaya yöneliktir.[6]

Benjamin, şiddet tekeli olarak tarif ettiği devlet aygıtının elindeki gücü kötüye kullandığını düşünmemektedir. Devlet, elindeki iktidarı pratik eder. Bu onun varoluşunu sağlayan güçtür. Bu aygıt yasal bir antite değildir, tam tersine yasallığını bu iktidar pratiğinden alır. İkinci tür grev olan, genel grev en temelde bu iktidar pratiğinin bir sorgulamasını yürürlükte olan hukuku yıkarak yapar. Birinci tür grev ise hukuk-şiddet sarmalını yeniden üreterek, bu hayaletimsi yapının kendini yeniden üretmesine yardımcı olur. Bu iki tür grev karşılaştırmasından hareketle şu tespiti yapmak mümkün olabilir : Bir hak olarak grev, çalışanlardaki potansiyel yıkıcı şiddetin yaratabileceği istisna halini, fiilen kural haline getirir, zira kurala karar veren ile şiddetin nerede yasal / hukukî nerede yasa-dışı olduğuna "karar veren" aynı mekanizmadır. Şiddetin tekeli aynı zamanda tahakkümün ve de karar-almanın tekelidir.

Bu nokta üzerinden 1921 tarihli bu metni 1940 tarihli "Tarih Kavramı üzerine" metninin VIII. tezine bağlamak mümkün görünüyor. Buna göre sözü edilen ezilenlerin geleneğinin ezenlerin politikasına vereceği yanıt, ezilenlerin kendi istisna halini yaratmasından geçer. Ezilenler açısından istisna şu şekilde tanımlanabilir : Hukukun dıştaladıklarının, hukuk sahnesine çıkmaları ve kendi politik varoluşlarının göstermeleri. Ancak Benjamin'in politika kavrayışına göre, gerçek bir istisna hali ve gerçek bir muhalif politika, bu istisna halini kendine yontup onu kural haline getirmeye çalışan değil ama hukukî alana kendi varoluşunu hatırlatan ve onu askıya alandır. Hakim hukuk pratiği, bu istisnayı da kendi kurallarının içine hapsetmeye çalışır. Eğer sıradışı bir durum olacaksa, onun sınırları da muktedirler karar vermek isterler. Benjamin bu oyunu bozmayı önerir. İkinci örnek polis gücünü ele alınacak olunursa, Benjamin bu modern kolluk gücünün iki kuvveti yürütme kuvvetini ve yasama kuvvetini bir arada bulundurduğunun altını çizer. Buna göre bu ikilik bu kolluk gücünün çifte karakterini ortaya koyar. Polis, hem koruyucu şiddete hem de kurucu şiddete vakıftır. Hem kuraldır, hem de istisnadır. Hem yasadır, hem şiddettir. Modern hukukun bu sarmalının görülebileceği en iyi figür polis figürüdür.[7] Bu figür bize şunu söyler : Gücü olan haklıdır, haklı olmak için sadece güçlü olmak yeterlidir. Bu sebepten ötürü adalet ve şiddet bu figürde birleşmiş olur.

Modern liberal demokrasiler aslında kendi adalet anlayışlarında bu kusurlu tarafı gizlemektedirler. Eğer, bu gizlenen şiddeti mutlak monarşilerle, totaliter bürokrasilerle kıyaslayacak olursak, şunu söylemek mümkün olabilir : Bir diktatörlükte, şiddet görünürdür, açıktır ve gizlenme gereği duyulmaz. Zaten şid-

---

[5] Sorel, Marx'tan farklı olarak hukuk ve ahlakın somut ilişkilerden türemiş olduğu düşüncesinde değildir. Ancak gerek insan hakları meselesinde olsun gerekse de Stammler gibi maddesiz bir hukuk formu iddiasına karşı olsun Marx'la benzer bir bakış açısını paylaşır. Sorel'e göre, işçinin otonomisi insan hakları hukukuna karşı durur. Bkz. (Riviale 2003), (Herrera 2005)

[6] Benjamin, *Œuvres I*, 216-17.

[7] A.g.e., 223-24.

det meşrudur. Ancak batılı liberal demokrasilerin hukuk anlayışları için şiddet olmaması gereken bir şeydir. Pek doğaldır ki kendi kaynağını şiddetten alan bir hukuk sistemi, onu gizlerken daha sinsi, daha hayaletimsi, daha da yıkıcı olacaktır. Bu sebepten ötürü, şöyle iddiada bulunabilir: Benjamin, doğudaki baskıcı rejimleri, batılı liberal demokrasilere tercih eder, zira batı, bireye ve kollektiviteye uyguladığı şiddeti görünmez kılmayı başardığı için, onlara aynı zamanda özgür olduğu yanılsamasını verebilmektedir. Oysa, bir tiranın, diktatoryal bir rejimin uyguladığı şiddet görünür olduğu için bu direnme ve onu alt-etme mekanizmalarının ortaya çıkmasını kolaylaştıracaktır. Batılı liberal demokrasiler en muhalif direnişleri bile kendi bünyesine bir şekilde dahil ederken, aynı zamanda, kendi şiddetini ve hukukunu galip kılmaktadır. Söz konusu olan şiddetin estetize olmasıdır.

Benjamin'in gözünde, hukuk ve şiddet sarmalı en çok adalet kavramını aşındırmaktadır. Şiddetin kullanımı bireyler üzerinde felâkete yol açarken, hukuk da şiddete doğrudan başvurmadığı durumlarda bile politik özneleri pusuya düşürürken aynı felâketi daha yoğunluklu olarak yeniden üretmektedir. Adaleti sağlamak için yürürlükte olan yasa ise tersine dönen, şiddet üreten bir mekanizmanın parçası olmaktadır. Yasa, modernlikte, Scholem'in ifadeleri ile söylenecek olunursa "*anlamı olmadan yürürlükte olandır*". Benjamin'e göre, yürürlükte olanın anlamı ezilenlerin yaşamı ile ilişkisi bağlamında yeniden tesis edilmelidir. Devrimci politikanın görevlerinden biri de budur.

Modern mahkeme, kurban ile celladı, davacı ile davalıyı aynı sahnede buluşturarak, hem tüm bu sahnedeki herkesi aynı dille konuşmaya zorlar, hem de aynı "aklı" paylaşılmasını dayatır. Mahkeme sahnesi, aslında adaletin adil ve haklı olanın yanında olmamasının mekanıdır. Egemenin iktidar alanlarından biridir. Bu sahne adaletin sağlanmaya çalışıldığı değil, muktedirin kendine kurban seçtiği ve kurban ettiği bir iktidar alanıdır.

Benjamin açısından hukukî düzlemin parçalanmasını için gerekli çıkış noktalarından biri de dildir. Doğal / pozitif hukuk ikileminden çıkış için Benjamin, şiddetin ne araçlar, ne de amaçlar için meşru kılınmayacağı bir hukuk sistemi önerir : Anlaşmak ya da dil'i kavramak, şiddetin erişiminin olmadığı bir uzlaşma bölgesi açabilir.

Kısaca, Benjamin hukuk ve şiddet arasında bir zıtlık olduğunu iddia eden dar normativizme karşı çıkmaktadır. Hukuk, kökeninde kendisine biçim veren şiddeti barındırır. Benjamin grev hakkı, militarizm, polis gücü gibi karmaşık figürleri inceleyerek iki kavrayışa karşı çıkar: Bunlardan birincisi, hukukun şiddeti dışladığı kavrayışı, ötekisi ise hukukun itiraf edilmeyen bir şiddeti maskelediği görüşü. Benjamin, üçüncü bir kavrayışı savunur : O da, hukuk ve şiddetin birbirleriyle içiçe geçen antiteler olduğu, onların sarmal bir ilişki ağı oluşturduğudur.

Her tür egemenlik, kurucu bir şiddete referans verir ve her tür hukuk bu kurucu şiddetin anısını muhafaza eder – bu şiddet adına egemen olmaya devam eder. Bütün bu iktidar pratiği doğrudan ya da dolaylı yaşamda kalma ve kalmama hakkını tayin etme gücünü belirmektedir. İktidar, modern anlamıyla kimin öleceğine kimin kalacağına karar verendir. Hukuk, beden üzerine her tür tasarru-

fu konusunda kendini yetkili kılarak herhangi bir basit hukukî prosedür olmaktan çıkmış olur.

Benjamin buradaki söz konusu şiddetin mitik karakterinin altını çizer.[8] Nedir peki mitik şiddet? Mitik şiddet, şiddetin erdemlerine inanmaktır. Buna genellikle devlet aygıtı ile bu aygıtı yerinden etmek isteyen politikalar başvurması buna örnek olarak gösterilebilir. Şiddet, bir cezalandırma – hatta meşru bir cezalandırma, olarak görülür. Devletler ayaklanmaları bastırırken, teröristler de öldürürken adaletin şiddetle tesis edilebileceği fikrinden hareket ederler. Benjamin mitik şiddeti eleştirirken asla anti-militaristler gibi "isteyen istediğini yapsın" tarzında naif bir noktadan hareket etmemektedir. Bu tarz bir bakış açısı, mitik tüm yasakoyuculuğun ilkesinin güç olduğunu ve bu güç kullanımının nasıl meşrulaştırıldığı meselesine derinlikli bir şekilde nufüs edemez.

Mitik şiddete mukabil Benjamin mesiyanik şiddetten söz açar. Mesiyanik şiddet, ne bir tehdittir ne cezadır ne telafidir ne de bir yaptırımdır. Mesiyanik şiddet bir kurumdan ya da bir kurumun bir başka şeyden intikam alması da değildir. Mesiyanik şiddet, yürürlükte olan yasayı yıkan ve ezilenleri kurtaran şiddettir. Bu şiddet aslında şiddet-dışıdır ama kullandığı araçlarda şiddet-dışıdır. Niyetlerinde ve etkilerinde oldukça şiddetlidir. Mesiyanik şiddet ne bir yasa vazeder, ne de yürürlükte olanı başka bir şeye karşı korur: O yasayı yürürlükten kaldırır.

Benjamin, politika felsefesine en temelde şu soruyu miras bırakmıştır : Tarihin dıştaladıkları açısından hukukî alanda adalet nasıl tesis edilebilir? Adalet meselesini politik olarak yeniden düşünülmesinin gerekliliği... Benjamin, tarihin akışının askıya alınması olarak tasarladığı şimdinin zamanının, ezilenlerin politikasının yaratılması gereken en temel alan olarak düşünür. Benjamin'de şimdinin zamanı, bir geçiş değildir ama zamansal bir eşiktir. Bu zamansal eşik, hem zamanın doldurulmasıdır hem de sonuç olarak tarihin ezilenler tarafından kurulduğu mekandır.

O halde, Benjamin'de devrim gelecek bir vakitte gerçekleşecek olan kurumsal dönüşümden bahsedecek bir katekton değildir. Her şimdi, muhalif bir politikanın kurtuluş ümididir. Bu şimdi dışında, başka bir politik eylem tarifinde bulunmak, tarihi ezenlerin yanında okumak olacaktır.

Ezilenlerin politikası zamanın akışındaki her ânda gerçekleşebilecek bir modalite olarak tasarlanır. Bu bağlamda, politika, fiilî rastlantısallık mekanı olarak rakibe sürekli olarak yanıt verebilme yani müdahale edebilme gücüdür. Bu müdahale, tahakkümü durduracak olan müdahaledir. Benjamin bunu ezilenlerinin geleneğinin kendi istisna halini yaratması olarak ortaya koyacaktır.

Sonuç olarak, Benjamin'de politik eylem, mağluplar kervanına katılanların çağın felaketini durduracak olan uyanışı gerçekleştirmesiyle mümkündür. Bu tarz bir politik perspektif açısından, hukuk ve şiddet ilişkisini radikal bir biçimde sorgulamanın zorunluluğu ortadadır.

[8] A.g.e., 234.

Kaynaklar

Benjamin, Walter. *Correspondance I- II.* Çeviren Guy Petitdemange. Edited by T. W. Adorno et G. Scholem. Paris: Aubier, 1979.
———, ed. *Écrits Français.* Derleyen J.-M. Monnoyer. Paris: Gallimard, 1991.
———. *Le Concept De Critique Esthétique.* Paris: Flammarion, 2002.
———. *Œuvres I.* Çeviren Rainer Rochlitz et Pierre Rusch Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 2000.
———. *Œuvres II.* Çeviren Rainer Rochlitz et Pierre Rusch Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 2000.
———. *Œuvres III.* Çeviren Rainer Rochlitz et Pierre Rusch Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 2000.
———. *Origine Du Drame Baroque Allemand.* Çeviren S. Muller. Paris: Flammarion, 2000.
———. *Paris Capitale Du Xixe Siècle. Le Livre Des Passages.* Çeviren Jean Lacoste. Paris: le Cerf, 2002.
de), Carlos Miguel Herrara (sous la direction. *Georges Sorel Et Le Droit*: Editions Kimé, 2005.
Riviale, Philippe. *Mythe Et Violence Autour De Georges Sorel.* Paris: Harmattan, 2003.
Sorel, Georges. *Réflexions Sur La Violence.* Paris: Seuil, 1990.

Negatif özgürlük, pozitif özgürlük ve ötesi

Derda Küçükalp

Özgürlük vurgusu, modern düşüncenin en temel karakteristiklerinden biridir. Kavramın mahiyetine ilişkin değerlendirmelerindeki farklılıklara rağmen, özgürlüğün insanın, aslî bir niteliği olarak öne çıkartılması, modern düşünce geleneğine dâhil edebileceğimiz düşünürlerin ekseriyetinin ortak paydasını oluşturur. Kuşkusuz aynı tespit, ağırlıklı olarak özgürlüğün toplumsal yaşam içerisindeki somut ve pratik anlamlarıyla meşgul olan modern politik düşünce için de geçerlidir. Özgürlük, Locke, Mill, Rousseau, Hegel ve Marx gibi filozofların politik düşüncelerinin merkezî ilgisidir. Yine modern dönemin iki büyük politik dünya görüşü olan liberalizm ve sosyalizmin savunmuş oldukları toplum anlayışlarını haklılaştırmak için müracaat etmiş oldukları nihai değer de, özgürlüktür.

Özgürlüğün modern düşünce bakımından imtiyazlı konumunun arkasında, esasında Sokratik rasyonalizmle başlayan Batı düşünce geleneğinin örtük olarak barındırdığı, fakat aynı geleneğin modern formu ile birlikte açık hale gelen ve bir temel olma niteliği kazanan özne nosyonu bulunmaktadır. Modern düşünürler özneyi; insanın, varlığını kendisinden hareketle, kendi bilinciyle temellendirebilme; kendisinin, niyet ve eylemlerinin bilincinde olabilme; kendisini ve eylemlerini kontrol edip yönlendirebilme gücüne sahip özü olarak tasavvur ettikleri için, "dışsal" herhangi bir şeye bağımlı olmama ile özdeşleştirdikleri özgürlüğü, özne olmanın bir işareti, öznenin kendisinden ayrılamaz bir niteliği olarak görmüşlerdir.

Modern özgürlük anlayışı, özgürlüğü, özne ve özgürlük arasında bulunduğunu varsaydığı özsel ilişkiden hareketle kavramlaştırdığı ve bunun sonucu olarak da, özgürlüğün anlamını özne temelli bir özgürlük tanımıyla sınırlandırdığı için, özne merkezli düşüncenin sorunlarını da bünyesinde taşır. Aynı sorunlar, modern özgürlük anlayışının politik formlarına karşılık gelen negatif ve pozitif özgürlük anlayışları için de geçerlidir. Şüphesiz, her iki özgürlük kavramlaştırması da, günümüzdeki özgürlük tartışmalarını anlamak ve bu tartışmalara ışık tutmak bakımından önemini muhafaza etmektedir. Fakat bu kavramlaştırmaların bugün şahit olduğumuz kimi özgürlük taleplerini izah etmek konusunda sınırlı kaldıkları da bir gerçektir. Bu sınırlılığın ötesine geçmek için, özgürlük, ister "ben"in eylemleri üzerinde herhangi bir dışsal kısıtlamanın olmaması olarak negatif, isterse "ben"in kendini gerçekleştirmesi olarak pozitif anlamıyla kavramlaştırılsın, her iki biçiminde de sabit, kapalı ve evrensel benliğin merkezde durduğu modern özgürlük anlayışının, söz konusu benlik anlayışından kaynaklanan epistemolojik ve etik kısıtlamaları kaldırarak, özgürlüğü, içerisinde farklı varoluş tarzlarının hayat bulabileceği bir tezahür alanı olarak kavramlaştıran ontolojik bir yaklaşımla zenginleştirilmesi gerektiği açıktır.

Özgürlüğün politik anlamının merkeze alındığı bu çalışmada, öncelikli olarak, negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarını tartışacağız. Berlin'in ayrımı bağlamında yürüteceğimiz bu tartışmanın, hem modern özgürlük anlayışının özne sorunundan kaynaklanan sınırlılıklarını ortaya koyması, hem de tahakkümün farklı biçim ve kaynaklarına dikkatimizi çekmesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Daha sonra ise, bahsedilen ontolojik yaklaşımın bir örneği olarak, yeni özgürlük taleplerini karşılamak bakımından, negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarından çok daha işlevsel olduğunu düşündüğümüz Foucault'nun özgürlük düşüncesini ele alacağız.

NEGATİF ÖZGÜRLÜK

Negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayırımına ilişkin en temel kaynak kuşkusuz Berlin'in "İki Özgürlük Kavramı" isimli makalesidir. Konuyla ilgili iyi bir tartışma çerçevesi oluşturan bu çalışmasında Berlin, negatif özgürlük ve pozitif özgürlüğün, özgürlüğün politik anlamlarından ikisi olduğunu belirtir[1] ve pozitif özgürlüğün, otoriter yönetimlere kapı açıcı mahiyetine dikkat çekerek[2] negatif özgürlük anlayışının lehinde bir tutum sergiler. *Özgürlük Üzerine Dört Deneme* isimli çalışmasının girişinde ise, açık bir şekilde negatif özgürlüğün, özgürlüğün temel anlamı olduğunu iddia eder.[3]

Berlin'e göre, negatif özgürlük, muhtemel seçim ve eylemlerin önünde herhangi bir engelin bulunmaması anlamına gelir. Tanımdaki "muhtemel" nitelemesi, söz konusu seçim ve eylemlerin, hayata geçirilebilme "potansiyel"ine gönderme yapar. Müdahale ve baskının yokluğunda, bu seçim ve eylemlerin gerçekleştirilebilir olup olmadıkları hususunun, negatif özgürlük anlayışı açısın-

[1] Isaiah Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," *Cogito*, no. 32 (2002): 205.
[2] A.g.e.: 232-34.
[3] ———, "Introduction," içinde *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1975), IV.

dan bir önemi yoktur. Berlin'in ifadesiyle, "negatif özgürlük, yürümek için karar verecek kişinin yolu üzerindeki engellerin yokluğuna işaret eder; özgürlük, kişinin yolda yürümeyi isteyip istememesine ya da yolun ne kadar uzun olduğuna değil, ne kadar kapının açık olduğuna bağlıdır."[4] Bu durumda negatif özgürlüğün, seçim ya da eylemlerin mahiyetiyle değil, bu seçim ve eylemler için fırsatların bulunup bulunmamasıyla ilgilendiği açıktır.[5]

Fırsat kavramına yapılan bu vurgu, negatif özgürlük anlayışının temel birtakım özelliklerinin anlaşılması bakımından son derece önemlidir.

İlk olarak fırsat kavramı, negatif özgürlükteki "negatif" nitelemesinin anlamını açığa çıkarır. Fırsat, onu ortadan kaldıracak şeylerin yokluğunda, kendiliğinden mevcut bir şey olduğu için, özgürlüğün fırsat ile eşitlenmesi, "bir şeyin yokluğu" olarak özgürlük tanımını da beraberinde getirir. Bu tanımda özgür olmak, bir şeyden özgür olmaktır. Bu bir şey, ister bir kişi, isterse bir grup ya da kurumun müdahalesi biçiminde kendini göstersin, özgür olmak bir şeyin, yani diğerlerinin müdahalesinin "olmama"sıyla kullanılabilecek olan, içerisinde sayısız eylem seçeneklerinin bulunduğu bir hareket alanına sahip olmak demektir.[6] Dolayısıyla, negatif özgürlük anlayışı açısından kişi, müdahalenin olmadığı bu alanın genişliği ölçüsünde özgürdür.[7]

İkinci olarak fırsat, onu kullanacak kişinin kişisel özelliklerinden bağımsız bir varlığa sahip olduğu için, negatif özgürlük kavramlaştırmasında özgürlük, yeterli veya doğru bilgiye sahip olup olmama, mevcut seçenekleri değerlendirme ve kullanma kabiliyetinin bulunup bulunmaması gibi, içsel faktörlerle bağlantılı değildir.[8] Fırsatları, yani özgürlüğü ortadan kaldıracak olan şey, dışarıdan gelecek baskı ya da müdahale olacağı için, negatif özgürlük, "dışsal" bir özgürlüktür. Kuşkusuz, içsel faktörlerin bütünüyle devre dışı bırakıldığı bir özgürlük anlayışı, en tipik ifadesini Hobbes'un, hareketin önünde dışsal engellerin bulunmaması biçimindeki özgürlük tanımında bulan pür bir negatif özgürlük kavramlaştırması için söz konusudur. Hobbes, hareket önündeki engel, "şey"in kendi yapısında ise, özgürlükten yoksunluktan değil, hareket yeteneğinden yoksunluktan bahsedilebileceğini belirterek, içsel faktörlerin özgürlük açısından önemli olmadığının altını çizer.[9] Fakat negatif özgürlük anlayışının önemli temsilcilerinden biri olan Mill, bu konuda Hobbes'unkinden daha ılımlı bir görüşe sahiptir. Mill, bahsetmiş olduğu özgürlüğün, "melekelerinde erginleşmiş olan insanlara" uygulanabileceğini[10] söylerken, bir dereceye kadar, içsel faktörlerin önemini teslim etmiş olur.

Nihayetinde fırsat kavramına dayalı bir özgürlük anlayışı, özgürlüğün, soyo-ekonomik faktörlerle de bağlantılı olmadığını varsayar. Negatif özgürlükte özgürlük ile onun koşulları arasında açık bir ayırım söz konusudur; Berlin'in ifadesiyle, "özgürlük bir şeydir, onun için gerekli koşullar başka bir şeydir."[11] Buna

---

[4] A.g.e., XXXIX.
[5] A.g.e., XIII.
[6] Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," 206.
[7] A.g.e.: 207.
[8] Charles Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı," *Cogito*, no. 32 (2002): 255.
[9] Thommas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Y.K.Y., 1995), 154-55.
[10] John Stuart Mill, *Hürriyet*, çev. Mehmet Osman Dostel (İstanbul: M. E. B., 1977), 18.
[11] Berlin, "Introduction," III.

göre, kişinin ekonomik durumu, eğitim seviyesi, içerisinde bulunduğu toplumsal ortam gibi faktörler, onun birtakım fırsatları kullanabilmesine uygun olmasa da, bu fırsatları ortadan kaldıracak bir müdahale olmadığı müddetçe o, negatif anlamda özgür olacaktır. Örneğin, daha rahat ve konforlu olacağını düşündüğü için, özel bir araçla seyahat etmek isteyen, fakat gerekli maddî imkâna sahip olmadığı için bu tercihini hayata geçiremeyen kişi, özel araçla seyahat etme ilgili merci tarafından yasaklanmadığı müddetçe özgürdür. Buna karşın, kişi, özel bir araca sahip olmasa da, özel araçla seyahat etme potansiyel bir tercih ve fırsat olarak varlığını sürdüreceği için, hangi nedenle olursa olsun, bu fırsatın kullanımına yönelik bir kısıtlama getirildiğinde özgür olmayacaktır. İlk bakışta özgürlük ile onun koşulları arasındaki keskin bir ayırımın, negatif özgürlüğün, dışsal engellerin yokluğu biçimindeki tanımıyla çelişkili olduğu düşünülebilir. Zira kişinin, önündeki birtakım fırsatları kullanmasına uygun olmayan soyo-ekonomik koşullar, en geniş anlamıyla düşünüldüğünde, dışsal engeller kapsamı içerisine girer. Fakat negatif özgürlükte dışsal kısıtlamalar, bu geniş anlamıyla alınmaz. Negatif özgürlükte, tıpkı doğal kısıtlamalar gibi, niyet edilmemiş sosyo-ekonomik kısıtlamalar da, özgürlüğe mani olarak görülmez[12]; dışsal bir engelin özgürlüğü ortadan kaldırıcı bir mahiyete sahip olması, yani müdahale olarak telakki edilmesi, onun, önceden düşünülmüş, niyet edilmiş olmasına bağlıdır.[13]

Yukarıda belirtilen özellikleri bağlamında negatif özgürlük kavramlaştırmasının, toplumsal bağlamından yalıtılmış bir insan anlayışı ile temellendirilmiş olmasından kaynaklanan şu sorunları taşıdığı söylenebilir:

1- Her şeyden önce özgürlüğün "bir şeyin yokluğu" olarak anlaşılması, özgürlüğün pozitif anlamının gözden kaçırılması sonucunu doğurur. Berlin'e göre, özgürlüğün temel anlamı, "bir şeyden özgürlük" olup, diğer anlamları ise, bu temel anlamdan türetilen mecazlardır.[14] Oysa Reed'in de belirttiği gibi, tarihsel olarak bakıldığında, kökeni itibariyle özgürlük, bir gruba aidiyeti ifade eder. Yani özgürlük bir statüye; özgür insana dayanır. Bir eylemi yapma özgürlüğü ya da müdahaleden özgür olma, söz konusu statüden türetilen mecazî anlamlardır.[15] Özgürlüğün varlığı bir şeyin varlığına; bir topluluğun ve o topluluğa aidiyette ifadesini bulan bir statünün varlığına bağlı olduğu için, özgürlük, temel anlamı itibariyle pozitif bir muhtevaya sahiptir. Özgürlüğün pozitif anlamdan bağımsız olamayacağı hususu, özgürlük-kültür ilişkisinde de görülebilir. Negatif özgürlükte özgürlüğün ölçüsü olarak kabul edilen değer çeşitliliğinin arkasında kültürel farklılıklar bulunmaktadır. Hem farklı değerlerin varlığı farklı kültürlerin varlığına, hem de kişilerin değerler arasında anlamlı seçimler yapabilmesi, belirli bir kültürel yapıya erişebilmelerine bağlı olduğu için, kültürel aidiyet özgürlüğü, negatif özgürlüğün varlık koşulunu oluşturur.[16] Kültürel aidiyet özgürlüğü ise, devleti, içerisinde kişilerin gelişip serpilebileceği, kültürün korunması ve

---

[12] Ian Carter, "Positive and Negative Liberty," içinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
[13] Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," 206.
[14] ———, "Introduction," lVi.
[15] Gary Frank Reed, "Berlin and Division of Liberty," *Political Theory* 8, no. 3 (1980): 371,73.
[16] Will Kymlicka, *Çok Kültürlü Yurttaşlık* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 141.

canlı tutulmasına yönelik ilgi ile yükümleyen pozitif bir özgürlüktür.[17] Yine özgürlük, eylemde ifadesini bulan anlamı itibariyle de pozitif bir boyuta sahiptir. Arendtçi bir perspektifle değerlendirildiğinde, bir şeyden özgürlük, yani özgürleşme, özgürlüğün bir koşulu olabilse de, ona ulaşmanın otomatik bir aracı değildir.[18] Zira özgürleşme kavramını aşan muhtevasıyla[19] özgürlük, özgürleşmiş insanların oluşturduğu bir kamusal alandaki eylemlerde anlamını bulur. Arendt'in ifadesiyle, "ne daha önce ne de daha sonra – insanlar eylemde bulundukları sürece özgürdürler."[20]

2- Negatif özgürlük anlayışında, her ne kadar fırsatların varlığının, içsel faktörlerle bağlantılı olmadığı vurgulansa da, bazı durumlarda, fırsatların fırsat olabilmesi, içsel engellerin ortadan kaldırılmasına bağlıdır.[21] Eğer kişi önündeki seçenekleri görebilecek ve değerlendirebilecek aklî olgunluk ya da bilgi düzeyine sahip değilse, ya da çevresinde olup bitenlere bir grup ya da bir politik sistem tarafından endoktrine edilmiş dogmatik değer yargılarıyla bakıyorsa, o kişi için birtakım fırsatların varlığı ile yokluğu arasında herhangi bir fark olmayacaktır. Dışarıdan bir müdahale olmasa da, böyle durumlarda kişinin hala özgür olduğundan bahsetmek, ancak, özgürlük açısından insanî olan ile insanî olmayan arasında hiçbir fark gözetmeyen Hobbesçu bir özgürlük tanımı benimsenirse mümkün olabilir. Öte yandan, içsel faktörlerin bütünüyle devre dışı bırakılması, fırsatlar ve bu fırsatlar önündeki engeller arasındaki önem farkının göz ardı edilmesi anlamına da gelir.[22] Günlük yaşamımızda bizim için bütün fırsatlar aynı değere sahip olmadığı gibi, bütün engeller de aynı derecede tehlikeli değildir. Kişinin, bir caddede herhangi bir kısıtlama olmaksızın yürüyebilmesine kıyasla, inancının gereklerini dilediği gibi yerine getirebilmeyi daha çok önemsemesi, dolayısıyla yürüyüşünü kısıtlayan trafik kurallarıyla karşılaştığında değil de, ibadet özgürlüğünü kısıtlayan bir yasa ile karşılaştığında kendisini daha az özgür hissetmesi, pür negatif özgürlük kavramlaştırmasının ihmal ettiği motivasyonlar arasındaki farklılıklardan kaynaklanır.

3- Müdahaleden arındırılmış bir hareket alanına sahip olmak, bireyin baskıya karşı korunması için önemli olsa da, yeterli değildir. Zira baskı, yalnızca müdahalelerden, yani niyet edilmiş dışsal faktörlerden ibaret değildir. Kişinin seçeneklerini sınırlandıran niyet edilmemiş dışsal koşullar da, baskı kapsamı içerisindedir. Negatif özgürlük anlayışı, özgürlük ile özgürlüğün koşullarını birbirinden ayırarak, özgürlüğün belirli bir politik-sosyal bağlam içerisindeki ilişkisel karakterini dikkate almadığı için, baskının görünmeyen yüzü karşısında kör-

---

[17] Axel Honneth, "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin," *Social Research* 66, no. 4 (1999): 1072,73.
[18] Hannah Arendt, "Özgürlük Nedir?," içinde *Geçmişle Gelecek Arasında* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 202.
[19] Hanna Fenichel Pitkin, "Are Freedom and Liberty Twins?," *Political Theory* 16, no. 4 (1988): 527.
[20] Arendt, "Özgürlük Nedir?," 207.
[21] Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı," 257.
[22] A.g.e.: 262,64.

dür.[23] Bu nedenle, negatif özgürlük anlayışı, bazı durumlarda, bir müdahale olmasa bile özgürlüğün kaybedilebileceği ve bu durumlarda özgürlüğün ancak müdahale ile korunabileceği gerçeğini göz ardı eder.[24] McPherson'a göre, daha temelli olarak düşünüldüğünde, bu körlük, negatif özgürlük anlayışının, mekanik ve statik bir özgürlük kavramını temel almasından kaynaklanır. Galeileo'ya kadar geri götürülebilecek olan mekanik evren görüşünün politik uzantısı olan bu özgürlük kavramı, nesnelerin dışarıdan bir müdahale olmadıkça hareketlerini sürdüreceği düşüncesine paralel olarak, bir bedenin de diğer bedenlerin etkileri tarafından durdurulana kadar hareketini sürdüreceğini varsayar.[25] Mekanik evren görüşünde nesnelerin içerisinde bulundukları alanın içeriksizliği, özgürlük kavramında bireyin hareket alanının içeriksizleştirilmesi, yani toplumsal koşulların ihmal edilmesi olarak karşılığını bulur. Nesne ya da birey (Hobbes ikisi arasında bir ayırım gözetmez), bir boşluk içerisinde bulunduğuna göre, nesne ya da bireyin hareketine, yani özgürlüğe ancak bir başka nesnenin etkisi ya da bireyin müdahalesi engel olabilir.

Politika-özgürlük ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, negatif özgürlük anlayışının, taşımış olduğu sorunlara rağmen, fırsat kavramına atfettiği önemin arkasında, insan için neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü olduğunun nihai olarak bilinebileceği ve toplumun da, bu doğrultuda düzenlenebileceği inancına dayalı müdahaleci bir politika düşüncesinden duyulan korkunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Negatif özgürlük anlayışını benimseyen birçok düşünür gibi, Berlin'i de fırsat kavramına ağırlık vermeye sevk eden şey, söz konusu politika düşüncesinin en uç biçimini ifade eden totalitarizm korkusudur.[26] Rakip değerler arasındaki uzlaşmazlığı, insanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü içindir ki, Berlin, seçim ya da fırsat temelinde bir özgürlük tanımını önemser. Honneth'in de belirttiği gibi, Berlin için, fırsat kavramına dayalı bir özgürlük tanımı, yaşama müdahalenin sözde iyi niyetli bütün gerekçelerini ortadan kaldırdığı için, plüralizmi beslemenin bir koşulu olarak işlev görür. Plüralizmin epistemik tekliflerini reddeden diğer tanımının (pozitif özgürlük) ise, yaşamın tek bir formunun hâkimiyetine kapı açması kaçınılmazdır.[27]

POZİTİF ÖZGÜRLÜK

Berlin'e göre, negatif özgürlük, "Öznenin kabiliyetinin elverdiği şeyleri yapmaya veya olmaya serbest olduğu veya serbest olması gereken alan nedir?" sorusuna cevap ararken; pozitif özgürlük, "Bir insanın bundan ziyade öbürünü yapmasını veya olmasını belirleyen müdahale veya denetimin kaynağı kimdir?" soru-

---

[23] William L. McBride, "The Concept of Liberty Thirty Years Later: A Sartre-Inspired Critique," *Social Theory and Practice* 16, no. 3 (1990): 320.

[24] Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik; Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 61.

[25] C. B. McPherson, "Berlin's Division of Liberty," içinde *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clerendon Press, 1990), 103,04.

[26] Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı," 258.

[27] Honneth, "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin," 1068,71.

suyla meşgul olur.[28] Yani negatif özgürlük, kontrolün alanıyla; pozitif özgürlük ise, kontrolün kaynağıyla ilgilenir.[29] Pozitif özgürlük anlayışına göre, kişinin özgür olması, kontrolün kaynağında kendisinin bulunmasına bağlıdır. Kişi, yalnızca yapıp ettiklerinin arkasında kendi iradesi varsa, yani yasa koyucusu kendisiyse özgürdür. Ya da tersinden söylendiğinde, kişi, eylemlerinin "gerçek anlamda belirleyicisi" değilse, yani kontrolün kaynağında kendisinin dışında bir şey varsa özgür değildir.

Pozitif özgürlük, kişinin kendisinin efendisi olması isteğinden türediği[30] için, başlangıç itibariyle etik bir muhtevaya sahiptir. Berlin bu isteğin ifadesini bulduğu özgür birey düşüncesinin, Yahudi-Hıristiyan teologları ve 19. yüzyıl idealist metafizikçilerinin düşüncelerinde örnekleri görülen düalist bir benlik anlayışı üzerinde temellendiğinin altını çizer.[31] Özgürlük, ister Hıristiyan düşüncesindeki anlamıyla, kişinin bedensel arzularına tabi olmaması, isterse Kantçı etikteki şekliyle, kişinin fenomenal olanın belirleyiciliğinden azade olması olarak düşünülsün, her iki durumda da benliğin "yüksek" ve "düşük" benlik olarak ikiye ayrılması esastır. İki özgürlük anlayışı için de özgürlük, ister ruhun beden üzerindeki hâkimiyeti, isterse gerçek benliğin empirik benlik üzerindeki hâkimiyeti biçiminde formüle edilsin, kişinin "yüksek" benliğinin hâkimiyeti olarak tanımlanır.[32] Söz konusu anlamı itibariyle düşünüldüğünde, artık özgürlüğün bir şeyin yokluğunda kendiliğinden mevcut olan bir şey değil, ancak bir şeyin varlığında; "yüksek" benliğin ifadesini bulabilmesi durumunda varolabilecek bir şey olacağı açıktır. "Yüksek" benlik, kişinin, potansiyellerini hayata geçirebileceği eylemlerle ifadesini bulacağı için, özgür olmak, "bir şey için" özgür olmaktır. Özgürlüğün, kişinin eylemde bulunabilmeye muktedir olması olarak telakki edildiği "bir şey için özgürlük" tanımı ise, negatif özgürlük anlayışında ihmal edilen içsel faktörlerin ve özgürlük ile baskı arasındaki pozitif ilişkinin önemini dikkate almak zorundadır.[33] Sözgelimi piyano çalmak isteyen bir kişinin, kendisine dışarıdan bir müdahalede bulunulmasa da, bu isteği (ya da seçimi) piyano çalması için yeterli değildir. Bu kişinin piyano çalmak konusunda özgür olduğundan bahsedebilmek için her şeyden önce kabiliyetinin bulunması gerekir. Fakat söz konusu kişi, kabiliyet sahibi olsa da, kabiliyetinin açığa çıkması için gerekli bir çaba içerisinde değilse, yani "düşük" benliğinden kaynaklanan engelleri, örneğin tembelliğini ortadan kaldırmak için kendisine bir baskı uygulamıyorsa, yine piyano çalmak için özgür olmayacaktır.[34] İstekler arasındaki önem farkı ve baskının özgürleştirici fonksiyonu kabul edildiğinde, pozitif özgürlük anlayışında her sınırlandırmanın, neden özgür olmamak anlamına gelmeyeceği hususu da anlaşılır hale gelir. Eğer özgürlük, kişinin canının her istediğini değil de, gerçekten istediği şeyleri yapabilmesi[35] anlamına geliyorsa, gerçekten istediğimiz

---

[28] Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," 205.
[29] A.g.e.: 212.
[30] A.g.e.: 213.
[31] ———, "Introduction," XIV.
[32] Richard J. White, *Nietzsche and the Problem of Sovereignty* (Chicago: University of Illinois, 1997), 35,36.
[33] Karl Schmidt, "Freedom and Democracy," *The Journal of Philosophy* 39, no. 14 (1942): 373.
[34] A.g.e.: 371.
[35] Taylor, "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı," 261.

bir şeyi yapabilmek için (örneğin piyano çalabilmek için) "düşük" benliğimizden kaynaklanan bazı isteklerimizi (örneğin daha fazla dinlenme, eğlenme vb.) sınırlandırmamız kaçınılmazdır.

"Yüksek" benlik-"düşük" benlik ayırımının politik düzeydeki karşılığı, kişinin kendini gerçekleştirmesiyle, buna uygun olmayan toplumsal koşullar arasındaki ayırımdır. Kişinin "yüksek" benliğinin hâkimiyeti için "düşük" benliğini kontrol etmesi, baskı altına alması gerektiği düşüncesine paralel bir şekilde, pozitif özgürlüğün politik anlamında da, kişilerin kendi kendilerinin efendileri olabilmeleri, yani kendilerini gerçekleştirebilmeleri için, toplumsal koşulların kontrol edilmesi, toplumsal yaşama, kişilerin özgürlüklerinin önünü açıcı bir şekilde müdahale edilmesi gerektiği varsayılır. Baskının mutlak anlamda negatif bir şey olmayıp, yeri geldiğinde pozitif bir işleve sahip olduğu kabul edildiği için, tıpkı kişinin, "düşük" benliğinden kaynaklanan isteklerini bastırmasının, onun özgürlüğünün bir koşulu olması gibi, politik anlamıyla özgürlükte de, toplumsal yaşama müdahale yoluyla kişilerin tercihlerinin sınırlandırılması, gerçekten özgür olmalarının bir koşulu olarak görülür. Müdahale kavramına atfetmiş olduğu bu olumlu anlam ile birlikte pozitif özgürlük anlayışı, negatif özgürlük anlayışının ihmal etmiş olduğu bir başka husus olan; özgürlük ile niyet edilmemiş dışsal koşullar arasındaki bağlantıyı da dikkate almış olur. Pozitif özgürlük anlayışını savunan düşünürlere göre, özgürlüğün gerçekleşmesi, içsel faktörler kadar, içsel faktörlerin önemli bir kısmını belirleyen dışsal faktörlere de bağlı olduğu için, kişilerin özgürlüğü, aynı zamanda içerisinde bulundukları toplumsal koşullar üzerinde söz sahibi olmalarına bağlıdır. Pozitif özgürlükte, özgürlük, "Kontrolün kaynağında kim var?" ya da "Beni kim yönetiyor?" gibi sorulara bağlı olarak, kişinin kendisini yönetmesi şeklinde tanımlanıyorsa, söz konusu kendini yönetmenin toplum ölçeğindeki karşılığı da, ortak yaşam üzerindeki kolektif denetim olacaktır. Rousseau, herkesin kendisini tamamen bütüne adadığı toplum sözleşmesine dayalı bir toplum; Marx, kişilerin, içerisinde kendi potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri toplumsal üretim tarzı üzerinde toplu olarak söz sahibi olabilecekleri komünist bir toplum[36]; Hegel ise, özgür bireyler için en yüksek hak alanı olarak gördüğü devlet[37] yoluyla söz konusu denetimin gerçekleştirilebileceği kanaatindedir. Üç düşünür de, özgürlüğün, yaşamı düzenleyen belirli kurallara dayalı bir toplumla ilişkili olduğu konusunda hemfikirdir. Negatif özgürlük anlayışı açısından, özgürlük ile çelişkili olduğu kabul edilen kurallarla düzenlenmiş bir toplumsal yaşam, pozitif özgürlük anlayışında, söz konusu kurallar, bireylerden her birinin özgür iradesiyle örtüşen ortak bir iradeyi cisimleştirdiği ölçüde, özgürlüğün bir koşulu olarak görülür.[38]

İlk bakışta, içsel faktörleri ve kişinin içerisinde bulunduğu toplumsal bağlamı dikkate alan pozitif özgürlüğün, negatif özgürlüğün dar ve mekanik anlayışının ötesine geçerek daha insanî bir özgürlük anlayışına ulaştığı düşünülebilir. Fakat, pozitif özgürlük anlayışı, üzerinde temellendiği bölünmüş benlik düşüncesinin rasyonalist doğası nedeniyle, politik anlamıyla düşünüldüğünde, ger-

---

[36] A.g.e.: 254,61.
[37] Stephan Haulgate, *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy* (London: Routlege, 1991), 89.
[38] A.g.e., 84, 101.

çekte özgürlüğü tehdit edici sonuçlara kapı açar. "Yüksek" benlik-"düşük" benlik ayırımı, "düşük" benliğe, yani yanıltıcı olan duygu ve arzulara göre değil de, akla karşılık gelen "yüksek" benliğe müracaat edildiğinde, kişi ya da kişiler için gerçekten doğru olanın ne olduğunun bilinebileceği, dolayısıyla da değerler ya da seçenekler arasındaki çatışmanın giderilebileceği varsayımıyla pozitif özgürlüğün "monist" karakterini açığa vurur. Berlin için nihai çözümleri talep eden monizm ise, çoğulculuğun en büyük düşmanıdır.[39] Pozitif özgürlük anlayışının, düalist benlik düşüncesi doğrultusunda toplumu, toplumun gerçek, kolektif ve organik iradesini temsil edenlerle, bundan sapma gösterenler olmak üzere ikiye bölmesi kaçınılmazdır. Rasyonalist tanımı dikkate alındığında özgürlük, aklın rehberliğindeki insan iradesinin ürünü olan eyleme işaret ettiği için, politik anlamıyla özgürlük de, kolektif aklın rehberliğindeki istemin biçimlendirmesine iştirak etmek anlamına gelecektir.[40] Fakat bu iştirak, yani bireysel iradeler ile kolektif iradenin örtüşmesi ya da kolektif iradeden bir sapmanın olmaması, ancak ideal durumda mümkündür. İdeal durumda insanlar, rasyonel bireyler olarak, aklın ilkelerine saygı gösterdikleri için birbirlerine hükmetme arzusunda olmayacaklar ve toplumsal yaşamı düzenleyen kurallar üzerinde uzlaşacaklardır. Rasyonalist görüşe göre, bir toplumda baskının varlığı, kolektif iradeden sapan iradelerin varlığının, yani ideal duruma ulaşılmadığının bir göstergesidir.[41] Bu durumda, rasyonel olmayanları, onların lehine, baskı altına almak ve rasyonel kuralları onlara dayatmak özgürlüğün bir gereğidir. Böylece Berlin, tek bir gerçek çözüm varsayımıyla birlikte, pozitif özgürlüğün etik bir doktrin olmaktan çıkarak Platoncu gardiyanlardan oluşan seçkinler grubunun direktifleriyle yönetilen otoriter rejimlerin ideolojik aracı haline geldiğinin altını çizer.[42] "Yüksek" benliğin kurumlar, uluslar, ırklar, partiler ve toplumun aydınlanmış güçlerinin en ilerici sınıfının öncü kolu gibi belirsiz kimliklerle özdeşleştirilmesi, bir özgürlük doktrininin, bir otorite doktrinine dönüşmesiyle neticelenir.[43]

Berlin'in, tıpkı negatif özgürlük anlayışı hakkındaki olumlu görüşleri gibi, pozitif özgürlük anlayışına yönelik eleştirilerinde de, içerisinde bireylerin farklı değer ve seçeneklere sahip olabilecekleri çoğulcu bir toplum anlayışına ilişkin ilginin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Berlin'in, negatif özgürlük-pozitif özgürlük dikotomisi, bu ilgiden beslenir. Onun negatif özgürlük tanımının, "rasyonel monizm" eleştirisinin epistemolojik sonuçlarını temsil ettiği[44] ne kadar doğruysa, pozitif özgürlük tanımının da, negatif özgürlük anlayışına ilişkin hassasiyetinden kaynaklandığı aynı ölçüde doğrudur. Berlin pozitif özgürlüğü, negatif özgürlük anlayışının mutlak karşıtı olan inşa edici, düzenleyici rasyonalist bir özgürlük anlayışıyla özdeşleştirmek suretiyle, politik anlamıyla özgürlük için anlamlı bir seçenek olmaktan çıkarır. Berlin gibi, negatif özgürlük anlayışını benimseyenler için, pozitif özgürlük, politik ya da sosyal özgürlükten başka bir

[39] Berlin, "Introduction," I.
[40] F. A. Hayek, "Freedom, Reason and Tradition," *Ethics: An International Journal of Social Political and Legal Philosophy* LXVIII (1958): 234.
[41] Berlin, "İki Özgürlük Kavramı," 226, 27.
[42] A.g.e.: 232,34.
[43] ———, "Introduction," XIIV.
[44] Honneth, "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin," 1068.

özgürlük çeşidine karşılık gelir ve ancak etik bir değere sahiptir.[45] Pozitif özgürlüğün etik düzeyden politik düzeye taşınması, onun, gerçek adına sınırlandırma ve baskıya olumlu anlamlar yükleyen içeriğinin de politik düzeye taşınması anlamına geleceği için, özgürlüğün tahribine yol açacaktır.

Negatif özgürlük ile pozitif özgürlük arasında keskin bir karşıtlığın bulunduğu ve pozitif özgürlüğün, politik anlamıyla özgürlük açısından işlevsel olamayacağı düşüncesi, ancak pozitif özgürlüğün anlamı Berlin'in tanımında ifadesini bulan belirli bir özgürlük türüne indirgenirse doğru olabilir. McPherson, pozitif özgürlüğün, kendi kendini yönetme şuuru, rasyonelliğin empoze edilmesi ve ortak kontrol olmak üzere üç anlamının bulunduğunu belirterek, Berlin'in negatif özgürlük-pozitif özgürlük ayırımının, bu anlamlardan sadece ikisi için geçerli olduğunun altını çizer.[46] McPherson'a göre, pozitif özgürlüğün sorunlu gibi görünmesi, ilk anlamın, ikinci anlamı doğrultusunda dönüştürülmesi ve bilenin bilmeyeni yönetmesi şeklinde yorumlanmasından kaynaklanmıştır.[47] Monizm pozitif özgürlüğün ilk anlamının değil ikinci anlamının özüdür. İlk anlam, insanın gelişimsel güçlerine işaret eder ve bu güçlerin maksimize edilmesi ve hayata geçirilmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını hedef alır.[48] Kuşkusuz, pozitif özgürlüğün bu anlamı dikkate alındığında da, iki özgürlük anlayışı arasındaki karşıtlık ilişkisi varlığını sürdürmeye devam edecektir. Zira kişilerin gelişiminin önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik herhangi bir müdahalenin, sahip olunan seçenekleri sınırlandırması kaçınılmazdır. Fakat iki özgürlük kavramı arasındaki ilişkinin mutlak bir karşıtlık ilişkisi olma zorunluluğu da yoktur. Kişilerin potansiyellerini gerçekleştirebilmeleri anlamıyla pozitif özgürlük, yapabilirliği de özgürlük tanımına dâhil etmek suretiyle, negatif özgürlükte fırsat kavramıyla sınırlandırılan özgürlüğün anlamını zenginleştirdiği gibi, niyet edilmemiş dışsal koşulların özgürlüğün önünde bir engel olabileceğine dikkatimizi çekmek suretiyle, politika-özgürlük ilişkisinde temel mesele olan tahakkümün görünmeyen kaynaklarına da ışık tutar.

NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜĞÜN ÖTESİ

Negatif ve pozitif özgürlüğün ötesinin neyi ifade ettiği, benimsenen özgürlük anlayışlarına bağlı olarak farklı cevapların elde edilebileceği bir tartışma zeminini oluşturur. Kimi zaman negatif ve pozitif özgürlüğün içermiş olduğu sorunları taşımayan revize edilmiş bir özgürlük anlayışını dile getirmek; kimi zaman iki özgürlük kavramı arasında Berlin'in bahsetmiş olduğu gibi bir karşıtlık ilişkisinin bulunmadığı, tersine, birbirlerini destekleyici ya da ikincisinin ilkini tamamladığı bir öncelik sonralık ilişkisinin bulunduğunu vurgulamak; kimi zaman ise, gerçekte tek bir özgürlük kavramı bulunduğundan hareketle, özgürlüğün negatif ve pozitif özgürlük olarak ikiye ayrılmasının yanlış olduğuna işaret etmek için negatif ve pozitif özgürlüğün ötesinden bahsedilmiştir.

---

[45] Kristján Kristjánsson, "What Is Wrong with Positive Liberty?," *Social Theory and Practice* 18, no. 3 (1992): 307.
[46] McPherson, "Berlin's Division of Liberty," 96.
[47] A.g.e., 108,09.
[48] A.g.e., 113.

John Christman'ın, arzuların içeriğinin değil, benimseniş tarzının önemsenmesini esas alarak, kişinin nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin doğru cevap arayışından vazgeçen revize edilmiş pozitif özgürlük anlayışı ile Philip Pettit'in, müdahaleden arî bir alanın varlığını tek başına yeterli görmeyip, müdahalenin olmamasını güvence altına alan politik kurumların da özgürlük için önemli olduğundan hareketle, devleti bu kurumları güçlendirmekle yükümleyen cumhuriyetçi özgürlük anlayışı üçüncü bir yol arayışının örnekleri olarak görülebilir.[49] Negatif özgürlüğü bireyin benliğinin gelişiminin ilk düzeyi, pozitif özgürlüğü ise aynı sürecin daha üst bir düzeyi olarak alan Green'in, temelinde yapabilirlik kavramının bulunduğu özgürlük anlayışı[50] ile McPherson'un, negatif özgürlüğü, gelişimsel özgürlük olarak tanımladığı pozitif özgürlüğün ön koşulu olarak gören özgürlük anlayışı[51] iki özgürlük kavramı arasında bir karşıtlık ilişkisi bulunmadığına ilişkin görüşün örnekleridir. MacCallum'un, metateorik bir çalışma olma hüviyetindeki "triadik" özgürlük kavramlaştırması ise, negatif ve pozitif özgürlük ayrımının yapay bir ayrım olduğu yönündeki görüşün en önemli örneğini oluşturur. MacCallum özgürlüğü triadik bir ilişki üzerinden tanımlar. Ona göre, özgürlük "bir şey(fail)in, bir şey(engel)den, bir şey(eylem; yapmak, yapmamak, olmak, olmamak) için özgür olmasıdır."[52] Bu durumda negatif özgürlük pozitif özgürlük ayrımı, hakiki bir ayrım olarak özgürlüğün iki tarzına değil, özgürlüğün çeşitli durumlarından biri ya da ötekisine yönelik vurgu farklılığına karşılık gelir.[53]

Daha önce de belirtildiği gibi, bazı müdahalelerin özgürlüğü arttırıcı bir fonksiyona sahip olduğu kabul edilse bile, her müdahale potansiyel eylem ve seçeneklerin sayısını azaltacağı için, Berlin'in iki özgürlük kavramı arasındaki ilişkinin bir karşıtlık ilişkisi olduğu yönündeki görüşüne katılıyoruz. Politik sonuçları itibariyle düşünüldüğünde, MacCallum'dan farklı olarak, negatif-pozitif özgürlük ayrımının önemli ve işlevsel olduğunu da düşünüyoruz. MacCallum, ayrımın benimsenen felsefe ve ideolojilerden kaynaklandığını ve bu nedenle de yapay bir niteliğe sahip olduğunu belirtir.[54] Fakat kişilerin benimsemiş olduğu ideoloji ve felsefeler onların politik yaşama ilişkin tutumları ve değerlendirmeleri açısından son derece önemlidir. Örneğin, herkes için geçerli olabilecek doğru bir yaşam tarzının varolduğu ve bunun bilinebileceği düşüncesinin belirlediği bir özgürlük anlayışını benimsemiş olan bir kişi için, söz konusu yaşam tarzını hayata geçirme ve sürdürme iddiasındaki bir rejimin otoriter niteliği, özgürlük açısından sorun olarak görülmezken, değerler arasındaki uzlaşmazlığın insan yaşamının ayrılmaz bir parçasını oluşturduğunu düşünen kişi için toplumsal yaşamı belirli bir doğrultuda biçimlendirme yönündeki her türlü girişim, özgürlük açısından bir tehdit olarak algılanır. Ya da özgürlüğü ortak yaşamı düzenleyen kurallar üzerinde söz sahibi olmakla özdeşleştiren kişi, politik katılımın belirli pe-

---

[49] Carter, "Positive and Negative Liberty," 5,6.
[50] Avital Simhony, "Beyond Negative and Positive Freedom: T.H.Green's View of Freedom," *Political Theory* 21, no. 1 (1993): 36,37.
[51] McPherson, "Berlin's Division of Liberty," 118,19.
[52] Gerald C. MacCallum, "Negative and Positive Freedom," *The Philosophical Review* 76, no. 3 (1967): 314.
[53] A.g.e.: 318.
[54] A.g.e.: 319.

riyotlarla düzenlenen seçimlerde ifadesini bulduğu temsili demokrasileri, her ne kadar bu demokrasilerde temel hak ve özgürlükler anayasayla güvence altına alınmış olsa da, özgürlüklerin korunması bakımından yeterli bulmazken, özgürlüğün, müdahalenin olmadığı hareket alanına karşılık geldiğini düşünen kişi, eğer politik iktidar sınırlandırılmamışsa insanların en "demokratik" rejimlerde de özgürlüklerini kaybedebileceklerine inanır. Öte yandan, negatif ve pozitif özgürlüğün köklü bir eleştirisini içermediğini düşündüğümüz için bahsedilen revizyonist görüşün de gerçekten farklı bir özgürlük anlayışı sunamayacağı kanaatindeyiz.

Negatif ve pozitif özgürlüğün ötesi, yukarıda belirtilenlerin dışında, iki özgürlük anlayışının da temel olarak aldığı öznenin köklü bir eleştirisini içeren, bu yönüyle de, onlardan radikal bir biçimde ayrılan bir özgürlük anlayışını nitelemek için de kullanılabilir. Aralarındaki farklılıklara rağmen negatif ve pozitif özgürlüğün, özne kavramının karakterize ettiği "modern" düşünce biçiminin ürünü olmak gibi ortak bir niteliğe sahip olduklarından hareketle, söz konusu özgürlük anlayışını "post-modern" özgürlük olarak adlandırabiliriz. Thile'ın da belirttiği[55] gibi, postmodern özgürlük anlayışının en önemli örneği ise Foucault'nun özgürlük düşüncesidir.

Foucault'un özgürlük düşüncesi, onun benlik anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Foucault, takipçisi olduğunu söylediği Nietzsche gibi, soyut, izole edilmiş ve bütün insanların ortak ve kalıcı niteliklerini ifade etmek anlamında evrensel benlik anlayışına karşılık gelen "özne"nin, bir kurgu olduğu, benliğin ise çoğul, dinamik ve ilişkisel bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir.[56] Foucault'ya göre, özgürlük, ne diğerlerinin etkilerinden arındırılmış bir hareket alanına sahip olmak ne de ne olduğu bilinebilir evrensel insani kapasitenin gerçekleştirilmesi demektir. Zira Foucault için diğerlerinin etkilerinden bağışık sabit bir öz ve bu etkilerin kirletmemiş olduğu bir masumiyet alanı bulunmadığı[57] gibi, bütün herkeste bulunan ve ortaya çıkarılması istenebilecek olan ortak bir öz; bir insan doğası da yoktur.[58] Benlik tam da bu kaçınılması mümkün olmayan etkiler ağı içerisinde biçimlenir ve özgürlük ise benliğin biçimlenme sürecindeki eylemlerde ifadesini bulur.

Foucault'nun özgürlük düşüncesi açısından değerlendirildiğinde, negatif özgürlük anlayışının sorunu, temelde, özgürlüğü izole edilmiş bir benlik anlayışı üzerinden tanımlıyor olmasından kaynaklanır. Bu benlik anlayışının bir uzantısı olarak negatif özgürlük anlayışı, hem özne ile iktidarı birbirinden ayırıp, iktidarı öznenin dışında konumlandırdığı hem de özne gibi iktidarı da ilişkisel karakterinden soyutlayıp, iktidardan bağımsız bir hareket alanının varolabileceğini kabul ettiği için, özgürlük ile iktidar arasındaki bağlantıyı gözden kaçırır. Foucault'ya göre, iktidar, belirli bir yerde sabitlenebilen ve kişi ya da kurumlarca sahip olunup kullanabilen bir şey olmayıp, bir ilişki biçimi olarak her yerde "hazır

---

[55] Leslie Paul Thiele, "Heidegger on Freedom: Political Not Metaphysical," *American Political Science Review* 88, no. 2 (1994): 279, 82.

[56] Michel Foucault, "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği," içinde *Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 234.

[57] Leslie Paul Thiele, "The Agony of Politics, the Nietzsche on Roots of Foucault's Thought," *The American Political Science Review* 84, no. 3 (1990): 908.

[58] Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," *Political Theory* 12, no. 2 (1984): 162.

ve nazır" bulunduğu için,[59] ondan bağımsız bir özne ya da bir hareket alanı tasavvur edilemez. Fakat bu, insanların özgür olamayacakları anlamına gelmez. Zira iktidar ile özgürlük arasındaki ilişki özsel bir uzlaşmazlık ilişkisi değil, hem karşılıklı teşvik etmeyi hem de mücadeleyi içeren agonistik bir ilişkidir.[60] Mümkün eylemler üzerinde işleyen eylemler kümesi olarak iktidar, mümkün eylemleri, yani özgürlüğü varsayarken, özgürlük iktidarın bütünüyle belirleme eğilimine karşı dirençte ifadesini bulur.[61] Benliğimiz, eylemlerimizi yönlendirmek isteyen güçler ile bu güçlere gösterdiğimiz direncimiz arasındaki mücadele ortamında, yani iktidar ilişkileri içerisinde kurulur. Benliğimizin kendine kapanmasını önleyen ve kendimizi sürekli bir biçimde yaratmaya yönelik eylemlerimizde özgürlüğü deneyimlememizi mümkün kılan şey bu mücadeledir.

Foucaultcu perspektiften bakıldığında, pozitif özgürlük anlayışının da özne sorunuyla malûl olduğu söylenebilir. Negatif özgürlük anlayışında özgürlük ile iktidar arasındaki ilişkinin ihmal edilmesi ve buna bağlı olarak da mücadelenin özgürlüğü kurucu fonksiyonunun gözden kaçırılması biçiminde kendini gösteren sorun, pozitif özgürlük anlayışında, özgürlüğün kendisinden hareketle tanımlandığı rasyonel benlik tasavvurunun farklılıkları yadsıyıcı karakteri olarak ifadesini bulur. Her ne kadar eyleme atfetmiş olduğu önem bakımından Foucault'un özgürlük düşüncesi ile ortak bir yöne sahip olsa da, pozitif özgürlük anlayışında eylem, rasyonel benliğin, yani bütün insanların ortak ve aslî niteliği olarak kabul edilen "öz"ün açığa çıkarılmasının aracı olarak bir değere sahip olduğu için, yeni ve farklı olanın imkânı olma niteliğinden yoksundur.[62] Tersine pozitif özgürlük anlayışında eylem, bireylerin objektif ilgi ve ihtiyaçlarını karakterize ettiği varsayılan "rasyonel" benliğin[63] vücut bulabilmesine imkân veren belirli bir yaşam tarzının korunması ve hâkim kılınması yönünde işletildiği için farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı bir fonksiyon görür.

Mücadele nosyonu gibi, farklılık nosyonu da, Foucault'un özgürlük düşüncesi bakımından hayati bir öneme sahiptir. Hatta mücadele nosyonunun kendini altetme (kendini dönüştürme, kendini yaratma) çabasına karşılık gelen ağırlıklı olarak etik ve estetik anlam içeriği dikkate alındığında, farklılık nosyonunun, Foucault'nun özgürlük düşüncesinin politik yönünün anlaşılmasında daha önemli olduğu bile söylenebilir.[64] Zira özgürlüğün kurucu unsuru olan mücadeleyi, dolayısıyla da özgürlüğü politik bakımdan anlamlı kılan şey, kendisiyle mücadele edeceğimiz, kendimizden farklı bir ötekinin varlığıdır. Buna karşın, mücadele nosyonu da, Foucault'nun özgürlük düşüncesindeki farklılık nosyonuna, onu, ötekine pasif bir izin verme biçimindeki liberal toleransta ifadesini bulan negatif özgürlük anlayışındaki farklılık nosyonundan ayırıcı niteliğini kazandırır. Mücadele nosyonu ile birlikte düşünüldüğünde farklılık nosyonu, Connolly'nin, "agonistik saygı"[65] olarak adlandırdığı öteki ile mücadele içerisinde

---

[59] Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 100.
[60] ———, "Özne ve İktidar," içinde *Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 76.
[61] A.g.e., 74,75.
[62] Thiele, "Heidegger on Freedom: Political Not Metaphysical," 280.
[63] A.g.e.: 279.
[64] ———, "The Agony of Politics, the Nietzsche on Roots of Foucault's Thought," 916.
[65] William E. Connolly, "Beyond Goodand Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault," *Political Theory* 21, no. 3 (1993): 382.

birbirini dönüştürücü bir etkileşime açık olmayı öne çıkaran bir ilişki biçimine işaret eder. Falzon'un da belirttiği gibi, Foucault'cu perspektifte kişi, kendini, sürekli direnişe, sınırları aşmaya, yeni ve beklenmedik olanı tecrübe etmeye sevk eden bu ilişki biçimi içerisinde özgür olur.[66]

Foucault'un özgürlük düşüncesinin özgürlük tartışmaları bakımından önemi, günümüz politik yaşamında şahit olduğumuz kimlik ve farklılık taleplerine cevap verebilme niteliğinden kaynaklanır. Ona bu niteliği niteliğini kazandıran şey ise, modern düşünceyi karakterize eden özne temelli bir düşünce biçiminin ürünü olmamasıdır. Foucault olumsal, ilişkisel ve dinamik bir benlik anlayışına sahip olduğu için hem farklı kimliklerin varlığını özgürlüğün bir işareti olarak görebilmiş, hem de özgürlüğün korunmasında politik mücadelenin önemini kavrayabilmiştir.

Kuşkusuz, negatif özgürlük anlayışı da, toplumun devlet gücü aracılığı ile tektipleştirilmesi tehlikesine yönelik duyarlılığı ve politik iktidarın sınırlandırılmasına yönelik vurgusuyla yaşam tarzlarındaki farklılıkların korunabilmesi bakımından önemlidir. Fakat negatif özgürlük anlayışı, yalıtık özne tasavvurunun bir uzantısı olarak güç ilişkilerinden arî olduğunu kabul ettiği ve politik mücadelenin dışında konumlandırdığı hakların kurumlaşmasının, özgürlüklerin korunması için yeterli olabileceğine ilişkin varsayımı nedeniyle kimliksel farklılık taleplerini karşılamak konusunda sınırlı kalır. Zira negatif özgürlük anlayışında haklara atfedilen evrensellik vasfı hakların tarihsel deneyimin ürünü oldukları[67] ve bu deneyim içerisindeki mücadelelere göre biçimlendikleri için belirli bir kimliği hâkim kılma yönünde fonksiyon görebilecekleri gerçeğini gizleyerek, diğer kimliklerin, aleyhlerine olan toplumsal ilişkileri dönüştürebilme imkânlarının önünü kapatır. Söz konusu sınırlılık dikkate alındığında, olumsal benlik anlayışı doğrultusunda insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesini reddedip, bu zorunlulukların tecessümü olarak görülen kurumların keyfî niteliğinin altını çizerek[68] onları politik tartışma ve mücadelenin konusu haline getiren Foucaultcu perspektifin, özellikle, bastırılmış kimliklerin kendilerini ifade edebilmeleri bakımından negatif özgürlük anlayışından daha geniş bir özgürlük vizyonu sunduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan tüm insanların ortak bir özü taşıdıklarından hareketle, özgürlüğü bu özün hayata geçirilebilmesine imkân vereceği düşünülen ve bu nedenle de, iyi ve doğru olarak addedilen belirli bir yaşam tarzının hâkim kılınması ile özdeşleştiren totaliter yorumu bir yana bırakıldığında, devleti, toplumdaki dezavantajlı kesimlerin önünü açmakla yükümleyen yorumu ile pozitif özgürlük anlayışı da kimlik politikasının hedefleri bakımından işlevsel olabilir. Örneğin devlet, kadın erkek eşitliğine rağmen hâkim kültür nedeniyle toplumdaki bir takım statülere ulaşamayan kadınların önünü açmak ya da kendi haline bırakıldığında yaşama şansı zayıf olan kültürlerin varlıklarını sürdürmesi için gerekli koşulları oluşturmak için toplumsal yaşama müdahale edebilir. Buna karşın özne

---

[66] Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog*, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma, 2001), 92.
[67] Michel Foucault, "Hakikat, İktidar, Kendilik," içinde *Özne ve İktidar* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 104.
[68] A.g.e., 101.

merkezli karakteri nedeniyle, en "özgürlükçü" pozitif özgürlük yorumu bile, yaşam tarzları arasındaki farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların nihai çözüm mercii olarak aklı göreceği için, farklılık taleplerine bir ölçüde cevap verebilecektir. Akla yapılan bu müracaat, varlığa bir mantık yüklemek anlamına geleceğinden, farklılıkların dışlanmasını meşrulaştırıcı bir fonksiyon gören doğru kimlik-yanlış kimlik ya da iyi kimlik-kötü kimlik gibi ayrımları da beraberinde getirecektir. Foucault'nun özgürlük düşüncesi, "alojik"[69] karaktere sahip varlık anlayışının bir uzantısı olarak, kimliklerin herhangi bir epistemolojik ya da etik kategorinin kısıtlayıcılığı olmaksızın kendilerini ifade edebilmelerini önemsediği için, farklılık taleplerine, pozitif özgürlük anlayışından çok daha tatmin edici bir cevap sunacaktır.

[69] Connolly, "Beyond Goodand Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault," 374.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. "Özgürlük Nedir?" İçinde *Geçmişle Gelecek Arasında*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
Berlin, Isaiah. "İki Özgürlük Kavramı." *Cogito*, no. 32 (2002).
———. "Introduction." İçinde *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
Carter, Ian. "Positive and Negative Liberty." İçinde *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Connolly, William E. "Beyond Goodand Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault." *Political Theory* 21, no. 3 (1993).
Falzon, Christopher. *Foucault ve Sosyal Diyalog*. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma, 2001.
Foucault, Michel. "Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği." İçinde *Özne Ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
———. *Cinselliğin Tarihi*. Çeviren Hülya Tufan. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
———. "Hakikat, İktidar, Kendilik." İçinde *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
———. "Özne ve İktidar." İçinde *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.
Haulgate, Stephan. *Freedom, Truth and History: An Introduction to Hegel's Philosophy*. London: Routlege, 1991.
Hayek, F. A. "Freedom, Reason and Tradition." *Ethics: An International Journal of Social Political and Legal Philosophy* LXVIII (1958).
Hobbes, Thommas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Y.K.Y., 1995.
Honneth, Axel. "Negative Freedom and Cultural Belonging: Unhealthy Tension in Political Philosophy of Isaiah Berlin." *Social Research* 66, no. 4 (1999).
Kristjánsson, Kristján. "What is Wrong with Positive Liberty?" *Social Theory and Practice* 18, no. 3 (1992).
Kymlicka, Will. *Çok Kültürlü Yurttaşlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
MacCallum, Gerald C. "Negative and Positive Freedom." *The Philosophical Review* 76, no. 3 (1967).
McBride, William L. "The Concept of Liberty Thirty Years Later: A Sartre-Inspired Critique." *Social Theory and Practice* 16, no. 3 (1990).
McPherson, C. B. "Berlin's Division of Liberty." İçinde *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clerendon Press, 1990.
Mili, John Stuart. *Hürriyet*. Çeviren Mehmet Osman Dostel. İstanbul: M. E. B., 1977.
Pettit, Philip. *Cumhuriyetçilik; Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
Pitkin, Hanna Fenichel. "Are Freedom and Liberty Twins?" *Political Theory* 16, no. 4 (1988).
Reed, Gary Frank. "Berlin and Division of Liberty." *Political Theory* 8, no. 3 (1980).
Schmidt, Karl. "Freedom and Democracy." *The Journal of Philosophy* 39, no. 14 (1942).
Simhony, Avital. "Beyond Negative and Positive Freedom: T. H. Green's View of Freedom." *Political Theory* 21, no. 1 (1993).
Taylor, Charles. "Foucault on Freedom and Truth." *Political Theory* 12, no. 2 (1984).
———. "Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı." *Cogito*, no. 32 (2002).

Thiele, Leslie Paul. "The Agony of Politics, the Nietzsche on Roots of Foucault's Thought." *The American Political Science Review* 84, no. 3 (1990).
———. "Heidegger on Freedom: Political Not Metaphysical." *American Political Science Review* 88, no. 2 (1994).
White, Richard J. *Nietzsche and the Problem of Sovereignty*. Chicago: University of Illinois, 1997.

Politik ideolojilerde siyasal şiddetin teorik temelleri

M. Hanifi Macit

I. GİRİŞ

Sosyal bilimlerdeki bütün diğer kavramlar gibi yüksek derecede değer yüklü olan şiddet, hem etik hem de politik alana ait bir kavramdır. Şiddetin ayıplanması konusunda, insanlar arasında bir fikir birliğinin varlığından söz edilebilir. Ancak şiddetin bir fenomen olarak nasıl ortaya çıktığı ve neden hayatın ayrılmaz bir parçası olduğu konusunda ise bir fikir birliğinden yoksunluk söz konusudur.[1] 18. yüzyıldan önce batı düşünce geleneğinde şiddet, değer yüklü bir kavram olarak düşünürlerin eğildiği bir konu olmamıştır. Referans niteliğinde, tarihin her döneminde izi sürülebilir bir kavram olan şiddet, modern dünyada yoğun olarak üzerine değerlendirmeler yapılan bir fenomene dönüşmüştür. Günümüz dünyasında bu kavrama yönelik geniş bir çalışma yelpazesi oluşmuş ve doğası, nedenleri, tanımı üzerine çeşitli analizler yapılmıştır. Bugün bu fenomenden ne anlaşılması gerektiği konusunda oldukça farklı birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bi-

---

[1] Jorma Hilppö Jukka Gronov, "Violence, Ethics and Politics," *Journal of Peace Research* 7, no. 4 (Special Issue Prepared by Tampere Peace Research Institute) (1970): 311.

zim hangi eylemleri şiddet içeren eylemler olarak düşüneceğimiz sorusu, farklı yaklaşımların odak noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla şiddet fenomeninden söz ederken psikolojik bir baskıyı mı, ötekileştirmeyi mi yoksa fiziksel bir incitmeyi mi veya ölümle sonuçlanan eylemleri mi kast edip etmediğimize ilişkin sorularının sonu gelmemektedir. Nihai olarak şiddetin nitelikleri üzerine değerlendirme yapmak geniş bir bakış açısı ortaya koymayı gerektirir. Bunun için insanlık tarihiyle eş zamanlı bir olgu olarak değerlendirilen şiddeti tek bir tanımla betimlemek oldukça zordur.[2] Biz, çalışmamızda genel olarak şiddet olgusunu değil, özel olarak, siyasi şiddetin komüniteryan rejimlerde ve otorite iddiasının karşısında olduğunu iddia eden ideolojilerde nasıl meşrulaştırıldığını konu edindiğimiz için, söz konusu şiddetin tanımını vermekle yetinip, zikredilecek olan politik ideolojilerle şiddet fenomeninin arasındaki bağın dayandığı temel nitelikleri ve şiddetin teorik olarak nasıl meşrulaştırıldığını irdelemeye çalışacağız. Zira komüniteryan bir projede şiddet eylemi, kendisine başvurulması kaçınılmaz bir olgu olarak görülür. Dolayısıyla komüniteryan projelerden söz ederken şiddet kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu nedenle çalışmada, komüniteryan yapılarda ve otorite iddiasının karşısında olan rejimlerde şiddetin nasıl bir olguya dönüştüğünü pratik örnekler vererek açıklamadan ziyade, bu pratik eylemlere teorik bir temelin nasıl sağlandığı konusuna yönelik bir değerlendirme yapılmıştır.

Siyasal yaşamın organizasyonu tarihi boyunca her toplumda önemli bir rol oynayan, karmaşık bir yapıya sahip olmakla birlikte temel motifleri üzerine değerlendirmeler yapılabilen, bir yönüyle terörizme bir yönüyle de radikalizme kapı aralayan, siyasal şiddet, yaygın olarak siyasi amaçlara varmak ve radikal değişimler gerçekleştirmek için hükümetler, organize olmuş gruplar veya insanlar tarafından başvurulan eylem olarak tanımlanır.[3] İlk işitildiğinde siyasal şiddet kavramı, egemen gücü çağrıştırsa da, politik amaçlara yönelik yapılan şiddet eylemleri de bu paradigma etrafında değerlendirilir. Siyasal şiddet ya devlet veya onun kurumları tarafından başvurulan bir eylem olarak tezahür eder veya devlet ya da onun kurumlarına karşı kitlelerin başvurmuş olduğu bir eyleme tekabül eder.[4] Zira birçok grup ya da birey, "mevcut sistemin" onların taleplerine cevap vermediği gerekçesiyle şiddet içeren eylemlere başvururken, özellikle egemen güç ise bu temel gerekçeden kaynaklanan şiddet eylemini bastırmak için ve düzenin tesisi adına siyasal şiddete başvurmaktadır.

Toplumsal ve siyasal çerçevede ortaya çıkan bir fenomen olarak insan varlığıyla eş zamanlı olan şiddet, politik ideolojilerin her birisi tarafından da belirli bir bağlam içerisinde meşrulaştırılmaya çalışılır. Genel olarak anarşist ideoloji şiddeti ahlaki olarak kabul edilemez bulur. Marksist öğretide ise şiddet gerekli görülür. Faşist öğretiler, şiddetin zorunlu olduğunu kabul ederler. Lakin şiddeti ahlaki olarak kabul edilemez bulan ideolojilerde bir istisnadan söz eder-

---

[2] Henri Laborit Jean Marie Domenanch, *Violence and Its Causes* (France: Unesco, 1981), 27.
[3] Vincenzo Ruggiero, *Understanding Political Violence: A Crimonological Approach* (Open University Press, 2006), 4,10.
[4] Gopal Singh, "Politics and Violence," *Social Scientist* 4, no. 11 (1976): 64.

ler. Söz konusu ideolojiler şiddeti kendi ilke ve tutumlarına yönelik bir eylem olarak kabul etmezler ama hedeflerine ulaşmak için yine de kaçınılmaz bir araç olarak görürler.

Anarşizm ve Marksizm'de şiddet, rejime, yani siyasal otoritenin bütün yapısına karşı kullanılırken, İtalyan Faşizm'inde ve Alman Nazizm'inde rejimin ve siyasal otoritenin bekası için kullanılır. Otorite karşıtı iddiaları dile getiren Anarşist düşünürlerden Bakunin şiddeti, siyasal otoriteye karşı özgürlüğün en doğal haliyle yaşanması için meşrulaştırmakta ve bunu devrime endekslemektedir. Marksist teoride ise şiddet, "gelmiş geçmiş bütün toplumların ezen ve ezilen karşıtlığına dayandığı ve bunun devlet denen siyasal formla meşrulaştırıldığı"[5] iddiasından hareketle, eşitlik adına yapılacak olan devrim paradigması etrafında değerlendirilir. Böyle bir algının karşısında olan faşist ideolojilerde ise şiddet eşitlik, özgürlük adına değil, aksine, bu iki politik ideolojinin saldırdığı siyasal form [rejim] adına savunulur. Zikredilen iki faşist politik ideolojide şiddet eylemi, öncelikle ideologlarının temel paradigmaları ve "Sosyal Darwinist" ilkeler etrafında gerekli bir eylem olarak görülür.

Uzun bir tarih geçmişe sahip olan siyasal şiddet fenomeninin, düşünsel arka planını düşünce tarihi boyunca, insanlığın çeşitli evrelerden geçerek nihaî bir noktaya varacağını dillendiren siyasetçiler, siyaset kuramcıları ve düşünürlerinin ortaya koymuş olduğu teoriler oluşturmaktadır. Ortaya konulan bu teoriler, pratik tezahürü itibariyle de bir şiddet iklimine yol açmaktadırlar. Çünkü şiddete dayalı eylemin bizatihi tözüne hakim olan araç-amaç kategorisidir. Bu nedenle politik hedeflere ulaşmak için kullanılan araçlar, sık sık geleceğin dünyası açısından niyetlenilen amaçlardan daha belirleyici olabilmektedir.6 Başlangıçta bir hipotez olarak ortaya atılan bu kurgular, zamanla olgu haline gelir ve sonuçta tüm bu girişimlerinin katıksız spekülatif karakteri unutulur.7Söz konusu ideolojilerde de varılması gereken hedef teorik olarak kurgulanmış ve bu kurgular pratik tezahürleri itibariyle şiddet eylemlerine yol açmıştır.

II. DEVLETE KARŞI ÖZGÜRLÜK VE EŞİTLİK İÇİN ŞİDDET: BAKUNİN VE MARKS

Genel olarak yapılan değerlendirmelerde, Micheal Bakunin ve Karl Marks'ın ortak bir çizgide buluştukları söylenmektedir. Her iki düşünür, nihai amaca ulaşmak için birçok örgütün kurulması ve faaliyetlerinin düzenlenmesinde de baş aktörler olarak rol almışlardır. Ancak bu söyleme açıklık getirilmesi gerekir. Her iki politik ideolojide de, iktidar, tahakküm ve otorite kavramları yadsınmış olsa

---

[5] Friedrich Engels Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. Levent Kavaz (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 93.
[6] Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. B. Peker (İstanbul: İletişim, 2003), 10.
[7] A.g.e., 13.

da,[8] Anarşist düşünürlerin Marksist bir çizgisinde görülen Bakunin özellikle temel paradigmalar noktasında farklı algılayışa sahiptir. Söz konusu temel paradigmalar arasında var olan derin farklılıklar, Bakunin'in ortak belirli çalışmalardan sonra ayrılmasına neden olmuştur. Marksist ve Anarşist düşüncede ortak miheng noktası devlete, iktidara, sermayeye ve otoriteye karşı alınan tavırdır ve bu tavır genel bir benzerlik taşır. Diğer bir paralellik ise, karşı tavrın bir devrime endekslendiği noktasında belirir. İşte bu Marksist ve Anarşist düşünürlerin ortak çizgisidir.[9] Lakin bu hareket noktasındaki benzerlik hemen radikal bir ayrılığa dönüşür. Çünkü Bakunin, özgürlüğü en doğal haliyle yaşamak için otoriteye ait tüm göstergelerin yıkılması fikrini ifade ederken, Marksist öğretide yeni bir otorite fikri "proletarya diktatörlüğü" kavramıyla ortaya konulur. Doğal olarak, devrim düşüncesi üzerine temellenen Marksist öğretide, devrim, "sadece eski düzenin ölümü değil, aynı zamanda yeni bir düzenin gerekli olduğu" düşüncesini de merkeze alır.[10] Dolayısıyla yeni toplumsal düzenin kurulması ancak canlı toplumsal güçlerin mücadelesi ve devrimci eylemin etkinlik derecesinin sonucu olarak görülür.[11] Sonuç olarak, "proletarya, kapitalist toplum ile komünist toplum arasındaki geçiş evresinde, siyasal iktidarı devleti araçsallaştırarak uygulayacaktır."[12] Zaten Marks'a göre, devrimin amacı, devlet iktidarını yıkmak değil, daha ziyade onu ele geçirmek ve bu geçiş süreci içerisinde devam ettirmektir. Bu süreç içerisinde devlet hala varlığını devam ettirmekte, devlet, toplum adına üretim araçlarının sahipliğini ve kontrolünü yürütmektedir.[13]Ancak bu durum çok uzun sürmeyecek yavaş yavaş devlet gereksiz bir hale doğru sürüklenecek, sönecek ve komünist topluma geçilecektir.[14] Fakat anarşist düşünürler, devletin böyle kendi kendisine dağılacağı fikrini çocukça bulmakta ve amaçlarının devleti ele geçirmek değil, onu tüm göstergeleriyle yok etmek olduğunu ifade etmektedirler.

Devletin gerekliliği fikrine en keskin ifadelerle tavır alan, devleti mutsuzlukla özdeşleştiren ve kötülüklerin anası olarak gören anarşizm, özgürlüğün ve eşitliğin var olması için devletin yok olması gerektiği düşüncesi üzerine inşa edilir.15 Varılması gereken hedef, salt olarak insanın doğal özgürlüğünü yaşayabilmesi için devletin yok olması gerektiği düşüncesi üzerine temellenir. Böyle bir nihai hedef göstermek anarşist düşünürlerden Micheal Bakunin'in, amaç edindiği devrimi şiddete endekslemesine neden olmuştur. Devleti ahlak dışı bu-

---

[8] Saul Newman, *Bakunin'den Lacan'a [Anti-Otoritaryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu]*, çev. Kürşad Kızıltuğ (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 45.

[9] Hedeflenen otoritesiz yaşam, anarşist düşüncede devrime endekslenir. Ancak anarşist düşünürlerin bir kısmı bu devrimi şiddet içermeyen bir eylem olarak tasvir eder ve toplumun iç dinamikleriyle ilişkilendirir. Diğer bir kısmı ise, bu devrimi şiddete endeksler ve kanlı olacağını dillendirir.

[10] Gopal Singh, "Psychology of Political Violence," *Social Scientist* 4, no. 6 (1976): 11.

[11] Ernest Mandel, *Marksizme Giriş*, çev. Orhan Dilber (İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1996), 197.

[12] Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 55,56.

[13] Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 17.

[14] Newman, *Bakunin'den Lacan'a*, 55,56.

[15] Yıldırım Torun, *Klasik Anarşizm* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2007), 102,03.

lan Bakunin, bu yapıyı yıkmak için de anarşist ihtilalı ve şiddeti meşru görür. Bu düşüncesini; "Devlet varsa, zorunlu olarak bir sınıfın bir başka sınıf üzerinde tahakkümü, dolayısıyla kölelik vardır. Kölelik olmadan devlet düşünülemez; işte biz bu nedenle devletin düşmanıyız" diyerek temellendirmeye çalışır.16 Bu bağlamda devletin varlığının doğal sonucunun kölelik olduğunu iddia eder. Köleliğin olduğu yerde ise, özgürlüğün olamayacağını savunan Bakunin, şiddeti özgürlük adına meşrulaştırır. Tam bir özgürlük tutkunu olarak kendisini tanımlayan düşünür, özgürlükten ne devletin sağladığı özgürlüğü, ne de bireylerin haklarının Devlet'in haklarıyla korunduğunu düşünen liberallerin bireysel özgürlüğünü anlar.17 Nitekim Bakunin'e göre özgürlük, "herkeste gizil yetenekler olarak bulunan bütün maddi, entelektüel ve ahlaki güçlerin tam gelişiminden ibaret olan özgürlük, kendi doğamızın yasalarının gerektirdikleri dışında hiçbir kısıtlama tanımayan özgürlüktür."18 Devletin ve kurumlarının tüm göstergeleriyle yok edilmesinin böyle bir özgürlük ortamına yol açacağına inanan düşünür, şiddeti de bu çerçeve içerisinde meşru bir eylem olarak değerlendirir. Açık seçik bir şekilde ortaya konulun bu düşünce, aynı zamanda devrime endekslenen ideoloji olan Marksizm'le de ayrılığın belirdiği noktayı resmeder.

Tutkulu bir özgürlük aşığı olan Bakunin, devrim hareketinin nihai amaca varması için birçok örgütün kurulmasına ve faaliyetlerine bizatihi katılmıştır. Devrimin halk için değil, halk tarafından yapılması gerektiğini ifade eden düşünür, gerçekleştirilen bu eyleminde büyük bir ihtimalle kanlı ve öç alıcı olacağını ifade etmiştir. Böyle bir etkinlik sonucu oluşan evrenin uzun sürmeyeceğini ekleyen Bakunin, bunun bir terörizme de dönüşmeyeceğini vurgulamaktadır.[19] Otoriteye karşı yapılan bu faaliyetler esnasında, psikolojik şiddetten başlayıp fiziksel şiddete ve suikastlara varana kadar birçok eylem özgürlük adına gerçekleştirilir. Bakunin taraftarı anarşistler, patron, idareci ve egemen olana yönelen, terör ve endişe atmosferi yaratmayı hedefleyen, bombalama, suikast gibi "gizli şiddet" yöntemlerini çok sık kullanmışlardır.[20] Devrimcilere göre, burada şiddetin amacı, aslında bir moral bozmayı ve yönetici sınıfın hâkim olduğu gücü kaybettiğini göstermektir. Zira şiddet bir propaganda tarzı olarak kullanılmakta ve ulaşılmak istenen hedeflere göre şekil almaktadır.[21] Ancak şiddetin hedefi iktidarın ve otoritenin moralini bozmaya yönelik olmasına rağmen, "mutlu bir yaşama kavuşturulmak istenen" masum insanlara yönelmiştir.[22] Anarşist düşünürler her ne kadar şiddet taraftarı olmadıklarını söyleseler de tarihi vesikalar, bu poli-

---

[16] Mihail Bakunin, "Devlet Ve Anarşi," içinde *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, der. Sam Dolgoff (İstanbul: Kaos Yayınları, 1998), 357.

[17] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 416.

[18] A.g.e., 416,17.

[19] Sam Dolgoff, *Bakunin [Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri]*, çev. Cemal Atila (İstanbul: Kaos Yayınları, 1998), 101,02.

[20] Orhan Düz, der., *Anarşist Felsefe -İmkânsızı İstemek- Doğuşu, Öncüleri, İlkeleri ve Etkileri* (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007), 53,56.

[21] Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Hüsamettin İnanç Şeyma Akın, Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Buğra Kalkan (İstanbul: Adres Yayınları, 2007), 255,56.

[22] Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006), 216.

tik ideoloji taraftarlarının, pratik eylemelerinde "şiddetin" merkez bir propaganda aracı olarak görüldüğünü göstermektedir.[23] Anarşist düşünürlerin bir çoğu şiddet içeren eylemleri ahlaki olarak kabul edilemez görseler bile, ulaşmak istedikleri otoritesiz yaşam modelini şiddete endekslemiş ve nihai noktada bu durumu meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

K. Marks, tarihi süreç içerisinde devletin ortadan kalkması ve mutlak eşitliğin sağlanması gerektiğini hedef göstermiş ve bu hedefin de komünist toplum olacağını savunmuştur. Sözü edilen amaca varmak için düşünürün temellendirmeye çalıştığı devrim sürecinde ve proletarya diktatörlüğü aşamasında şiddet kaçınılmazdır. Devlet, yönetici sınıfın elinde bulunan bir baskı aletidir diyen Marksist öğretide şiddet, üç temel anlayış etrafında betimlenir. Bunlardan ilki, devrimdir ve bunu devrimci şiddet olarak adlandırmak mümkündür. Devrimci şiddet, siyasi bilinci artıran ve kitleleri devrim için uyandıran bir yöntem olarak benimsenir. Devrimin hem kaçınılmaz hem de zorunlu görüldüğü bu ideolojide, devrim, "süre gelen hoşnutsuzluğun, yönetici sınıfın üyeleri arasında ortaya çıkan ve onun önemli bölümlerinin kopup ayrılmasına yol açan çekişmelerin; bunalımların ve depresyonların gittikçe sıklaşarak yinelenmesinin; grevlerin, ayaklanmaların, kitle gösterilerinin ve sonunda eski düzenin çökmeye başlamasının bir ürünü" olarak tasvir edilir. Doğal olarak toplumun dönüşümüne giden zorunlu hazırlık evresinde, devrim patlak verince kuvvet ve şiddete dayanacaktır.[24]

Bunlardan ikincisi ise, Marksist öğretide temel bir terim olan diyalektiktir. Doğa ve toplumun durağan değil, karşıt ilişkiler içerisinde olduğunu ve maddenin hareketinin de bilince yansıdığı savına dayanan Marksist diyalektik anlayış da toplumsal ilişkilerin de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği savunulur. Toplumsal münasebetlerin bu temel terim ekseninde zuhur ettiğini düşünen bir kimse, doğal olarak çatışma kavramı ekseninde düşünmek zorunda kalır. Sosyal ilişkileri çatışma temeline oturtturma ve onu tarihin tekâmülüne uygulama düşüncesi, bizatihi devrimi bir gayeye ve şiddete endekslemedir.[25] Marksist teoride devrim bütünsel bir değişim için topyekûn siyasi bir strateji olarak görülür ve "şiddet nihai amaca varmak için" araçsallaştırılır.[26] Aslında bu düşünce teorik temelini Marks'ın zikrettiği sınıflar arası mücadele ve şiddet ile değişim arasında kurduğu korelâsyondan alır.[27] Sınıf çatışmalarının tarihin lokomotifi şeklinde algılandığı Marksist teoride, dini ve hayalî yanılsamalar reddedilmediği müddetçe şiddet kaçınılmaz olarak varlığını devam ettirir.

Bunlardan üçüncüsü ise "proletarya diktatörlüğü" dür. Marksist teoride, kapitalizmin tüm göstergeleriyle ortadan kalkacağı ve sınıfsız bir toplumun inşa edileceği düşüncesine çeşitli merhalelerle varılır. İşte bu merhalelerden biri olarak düşünülen proletarya diktatörlüğü, komünist topluma varmak için bir ara yö-

---

[23] Henri Arvon, *Anarşizm*, çev. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 109,18.

[24] Edward McNall Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler, 1850-1950*, çev. Alâeddin Şenel (Ankara: Birey Toplum, 1984), 153.

[25] George H. Hampsch, v.d, *Bütün Yönleriyle Komünizm*, der. Nejat Muallimoğlu, [İstanbul, Sermet Matbaası, 1976], 494-497.

[26] A.g.e.,168-78.

[27] Jean Marie Domenanch,-Henri Laborit v.d, *Violence and Its Causes*, 168-78.

netime denk düşer.28 Tasarlanan bu geçici süreç içerisinde, kapitalistlerin yönetimi tekrar ele geçirmemesi, sosyalist topluma kapitalist değerlerin sızmaması, üretimin gerekleri ve mevcut eşitsizliklerin düzenlenmesi için zorlama, baskı, kuvvet ve şiddet kaçınılmaz görülür. Ancak Marksistler açısından, bu süreç içerisinde zorlama, baskı, kuvvet ve şiddetin amaçlarla olan ilişkisinin gözden kaçırılmaması gerekliliği sık sık ifade edilir. Daha net bir ifadeyle Marksist teori açısından şiddet, kovalanan amaçlara göre, iyi-kötü, negatif-pozitif renk alır ve şu şekilde haklı kılınmaya çalışılır. Marks açısından şiddet, baskı yapan tarafından üretilen ve baskıya maruz kalan tarafından başvurulan olmak üzere ikiye ayrılır. Baskıya uğrayan tarafından gerçekleştirilen proleter şiddete, sadece bütün insanların eşit haklara varması için başvurulur29 ve şiddet teorik temelini buradan alır. Sonuç olarak, Marksist şiddet, şahsi öznel nedenlerden dolayı ortaya konulan bir eylem değil, objektif sosyal işlemi çabuklaştırma adına kendine başvurulan kolektif bir şiddettir.30

III. DEVLET İÇİN, IRK İÇİN ŞİDDET: FAŞİZM VE NAZİZM

Faşist ideolojilerde şiddet dolaylı/gizli bir eylem olmaktan daha ziyade gereklilik olarak görülmektedir. Söz konusu ideolojilerde şiddet bir kontrol mekanizması olarak görülmesine rağmen, aslında şiddet teorik temelinden kaynaklanır ve bu temel her iki ideolojide de ortak ilkeler etrafında değerlendirilir. Nazi ideolojisinde düşmanın kim olduğu "Kavgam" adlı eserde ortaya konulmakta ve bu konuya ilişkin teorik temeller söz konusu ideolojiye gönül veren sosyal bilimciler tarafından hazırlanmıştır. Aynı şekilde İtalyan Faşizminde de mücadele biçimi hem Mussolini hem de Faşist düşünürler tarafından betimlenmiş ve her iki faşist öğretinin de başvurduğu "Sosyal Darwinist" ilkelerle detaylı olarak resmedilmiştir.

Faşist bir öğreti olan Nazi ideolojisinde, Almanların 'Ari ırk' olduğuna inanan Hitler, nihai noktayı, bütün insanlığa Alman ırkını egemen kılmak olarak belirler.[31] Bu gaye ile hareket eden Hitler, 1934'ten 1945'e kadar dünyadaki birçok devlete savaş açmış, şiddete endekslenen bu ideoloji içeride de bütün tezahürleriyle uygulanmıştır. Hitler iktidarı boyunca şiddet, siyasal gücün rasyonel bir enstrümanı olarak kullanılmış, Nazi teorisyenleri ve Hitler tarafından detaylı olarak belirtilen düşmanlara karşı [Komünistler, Yahudiler, Sosyal Demokratlar ve Muhalifler] sistematik bir şekilde yürütülmüştür. Bu noktada Hitlerin düşünsel dünyasında derin bir etki bırakan ve Nazizm'in teorisine kaynaklık etmekten öte bir Nazi ideologu olan düşünür Alfred Rosenberg'in ismini zikretmek uygun olacaktır. Bütün düşüncelerini "Yirminci Yüzyılın Mitosu" adlı eserinde toplamış olan, Rosenberg, Nazi teorisine özellikle iki noktada kaynaklık etmiştir.

---

[28] George H. Hampsch, v.d, *Bütün Yönleriyle Komünizm*, 30.
[29] Jean Marie Domenanch,-Henri Laborit v.d, *Violence and Its Causes*, 32.
[30] George H. Hampsch, v.d, *Bütün Yönleriyle Komünizm*, 496.
[31] Hojo Holborn, "Origins and Political Charecter of Nazi Ideology", *Political Science Quarterly*, Vol. 79, No.4. [Dec., 1964], 545-46.

a- Rosenberg'e göre, bir ulusu birlik içinde tutabilmek için ortak bir düşmanın yaratılması gerekmektedir. Bu düşman, içte Yahudiler, dışta ise, Bolşevik Ruslardır.[32] Bu düşünce, hem ulusal düzeyde hem de uluslar arası ilişkiler çerçevesinde nasıl bir şiddet iklimine gebe olduğunun en yalın göstergesidir.

b- Irk kendine yabancı olan her şeyi yok etmek zorundadır. Zira yabancı öğe, bir ırka özgü düşünüşü bozar diyen Rosenberg, Aryen ırkın egemen olması için şiddetin her türüne başvurmanın gerekliliğini teorik olarak böyle ifade etmiştir.

Nazi ideolojisinde teorik olarak ifade edilen bu ırk algısı, "aşağı ırk" olarak kategorize edilen ırkların toplumdan tamamen temizlenmesine kadar varan bir girişime dönüşmüş ve tarihin yazdığı en kanlı ırkçılık pratiği sergilenmiştir.[33]

İtalya'da faşist öğreti, Roma İmparatorluğunun tekrar diriltileceği düşüncesi üzerine bina edilip, bu ideolojinin lideri olarak kabul edilen Mussolini, kendisine bir takım olağan üstü niteliklerde atfederek kutsallaştırılmıştır. İtalyan faşizminde devletin bekası birincil amaç olarak betimlenmiş ve Faşizmin ideologu olan Gentile'nin görüşlerine paralel olarak Mussolini, açıklamasında devletin kutsallığını şu şekilde belirtmiştir: "Faşizm için devlet, yalnız yurttaşların kişisel güvenliği ile ilgilenen bir gece bekçisi değildir... Salt maddi hedeflere indirgenemeyen devlet, salt siyasal bir örgüt de değildir. Faşizmin kavradığı haliyle devlet, manevi ve ahlaki bir olgudur.[34] İtalyan faşizminde devletin bekası ve yukarıda altı çizilen hedeflere varmak için savaş ve şiddet fenomeni meşru görülmüş ve bunlara yönelik yapılan her türlü eylem doğal karşılanmıştır. Mussolini'nin önderliğinde gelişen faşist şiddet, öncelikle iktidarı ele geçirmek için devrim adına yapılırken, iktidar ele geçirildikten sonra, organik bir varlık olarak tasarlanan devlet ve rejim adına sistematik bir hal almıştır.[35] Bu durumu en iyi ifade eden İtalyan Faşizminin teorisyeni olan Giovanni Gentile'dir. Gentile açısından, birey ne olmak istiyorsa onu gerçekleştiren devlettir. Yegane anlamda özgür ve ahlaki olan devlettir. Gentile'ye göre faşizmde devlet, kişileri birleştiren bütün değerlerin kaynağı ve bütün hakların temeli olarak kabul edilir. Bu temel ilkelere dayandırılan öğretide, devletin çıkarına olduğu müddetçe şiddet gerekli görülür. Böyle bir fikri arka planla, bu öğreti şiddeti, romantizmle, savaşçılıkla ve cesaret terimleriyle teşvik etmiştir.

İtalyan Faşizminde, "savaş, dünyanın hijyeni, ulusu gençleştirmenin ve "yaşama bin çiçek, ahmaklara bir parça akıl" vermenin tek aracı görülerek yü-

---

[32] Alâeddin Şenel, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, 95.

[33] Sinan Özbek, *Irkçılık*, [İstanbul Bulut Yayınları, 2003], 95.

[34] Hüsamettin İnanç-Selami Erdoğan, "Toplumsal Bir İdeoloji Olarak Faşizm; Sosyo- Politik Bir Analiz", *Liberal Düşünce*, [Ankara, Sayı:35/2004], 63.

[35] Emilo Gentile, "Fascism as Political Religion," *Journal of Contemporary History*, Vol. 25, No.2/3, [May-Jun., 1999], 240-43

celtilir."[36] Aynı minval üzere İtalyan Faşist Giovanni Papini, faşist teorinin savaş algısını şu şekilde betimlemektedir: "Demokratik yığınlar savaş aleyhine protesto çığlıkları atsa da....biz, savaşa, canlılığını yitiren enerjiyi harekete geçirecek mümkün en iyi güçlendirici, iktidara götürecek en iyi ve kahramanca araç olarak bakarız".[37] Benzer şekilde Mussolini, insan hayatındaki tüm öteki sınavların, ölmek ve yaşamak gibi zor kararları almada etkin olmadıkları, asıl sınavın savaş olduğunun görülmesi gerektiğini vurgular. Mussolini açısından savaş, insanları yücelten ve soyutlaştıran bir şey olduğu kadar bir ulusun büyük bir imparatorluk olma yolundaki en büyük araçtır da.[38]

Hem Alman Nazizm'inde hem de İtalyan Faşizm'inde, Sosyal Darwinist öğretinin baskın bir etkisinin olduğu liderlerin ve ideologların eserleri ve söylemlerinde açık olarak görülmektedir. Darwin'in teorisini takiben Sosyal Darwinciler, aşağıda verilmiş olan dört maddeyi bireyler, halklar ve ırklar arasındaki ilişki biçimlerini betimlemekte kullanmışlardır.

Söz konusu Sosyal Darwinist ilkeler ise şunlardır:

1-Zayıf ve güçlü olan kişiler, ırklar ve toplumlar vardır.

2- Kişilerin, ırkların, toplumların- yaşamları güç tarafından belirlenir. Güçlü olanlar hayatta kalırken zayıflar yok olmaya mahkûm olur.
3- Devlet toplumda zayıfları korumaya yönelik bir müdahaleye girmemelidir. Şayet böyle bir müdahale söz konusu olursa doğal ayıklanma işleyemez ve bu yüzden de toplumsal gelişmede aksaklıklar meydana gelir.[39]

Teorik temelini buradan alan Alman Nazizm'inde, ırk anahtar kavram olarak kullanılmış ve ırkın sağlığı/ıslahı adına pratik birçok şiddet eylemi gerçekleştirilmiştir. Lakin görüldüğü üzere Alman Nazizm'in de ırka dair vuku bulan bütün şiddet eylemlerinin ve İtalyan faşizminde "güce/savaşa" yapılan vurgunun felsefi arka planı boş değildir. Hitler'in ve Mussolini'nin dünya görüşü üzerinde bu temellendirme biçimlerinin ve yukarıda zikredilen ilkelerin ne kadar derin bir etkiye sahip olduğunu, Hitler'in beyanlarında ve kaleme aldığı eserinde; Mussolini'nin ise hem faşizmin ne olduğuna yönelik tanımlamalarında hem de propaganda faaliyetlerinde açık olarak görmek mümkündür. Türler arasında çetin bir savaşımın var olduğunu dile getiren Darwinist kabul, Hitler'in ve Mussolini'nin temel sloganı olmuş ve bütün pratik faaliyetler bu teorik ilke etrafında, şiddete kodlanmış bir biçimde tezahür etmiştir. "Yaşam Savaştır, dünyada yaşamın ölümsüz yasalarına boyun eğmek kaçınılmazdır[40] diyen düşünürler, bu yasaların

---

[36] Edward McNALL Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler,* 1850-1950, 215.
[37] Andrew Vincent, *Modern Politik İdeolojiler,* Çev. Arzu Tüfekçi, [İstanbul, Paradigma Yayınları] , 2006, 242.
[38] Edward McNALL Burns, *Çağdaş Siyasal Düşünceler,* 1850-1950, 219.
[39] Josep R. Llobera, The Making of Totalitarian Thought,[New York Oxford, 2003], 75.
[40] Hojo Holborn, "Origins and Political Charecter of Nazi Ideology", *Political Science Quarterly,* Vol. 79, No.4. [Dec., 1964], 545.

bizi sonu gelmez bir kavgaya ittiğini sık sık vurgulamış ve şiddeti toplumsal hayatın kaçınılamaz bir fenomeni olarak resmetmişlerdir. Her iki ideolojide de yaşamın savaş olarak görülmesi, beşeri ilişkilerin her türünün şiddete dayandırıldığının en açık ifadesidir. Doğal olarak bu savaşımın sonucunda güçlü olanlar ayakta kalıp güçsüz olanları boyunduruk altına alacaktır. Bu tamamıyla doğal bir durumdur" diyen Hitler ve Mussolini, doğada üstün olanlar ve üstün olanlara boyun eğeceklerin var olduğunu ifade ederek bunu bir bilimsel gerçek olarak kabul etmişlerdir.[41]

Sonuç olarak şu üç çıkarım kaçınılmaz gözükmektedir: İlki, ifade edilmiş olduğu üzere, şiddeti ahlaki bulmayan, lakin amaca ulaşmak için, şiddet adına bir çok "ama"sı olan Anarşizmden; şiddeti, nihai noktaya varmak için araçsallaştıran ve bu bağlam içerisinde meşru gören Marksizm'e, şiddeti gerekli ve hatta estetik bulan faşist ideolojilere varıncaya kadar bu olgu bir yazgı haline dönüşür. Bu nedenle de bir olgu olarak şiddet fenomeninin insanla yaşıt olduğu zikredilir. İkincisi, daha güzele varmak amacıyla kurgulanan "nihai nokta" tasarlama düşüncesinin her zaman bir dayatmayı bir benzetmeyi beraberinde getirdiğidir. Üçüncüsü, en temel göstergeleri itibariyle her ne kadar zıt kutuplarda olsalar da siyasi ideolojiler tarafından her dönemde bir şekilde şiddet eyleminin haklılaştırılmaya çalışıldığıdır. Zira politikanın doğasına ilişkin çözüm önerilerinde bir birlerinden derin farklarla ayrılan siyasi ideolojilerin, müşterek oldukları tek noktanın şiddeti kendi hedefleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

---

[41]. Adolf Hitler, *Kavgam*, Çev. Refik Özdek,[İstanbul, Yağmur Yayınları, 2002], 264- 269.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. Çeviren B. Peker. İstanbul: İletişim, 2003.
Arvon, Henri. *Anarşizm*. Çeviren Ahmet Kotil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
Bakunin, Mihail. "Devlet ve Anarşi." içinde *Bakunin Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri*, edited by Sam Dolgoff. İstanbul: Kaos Yayınları, 1998.
Burns, Edward McNall. *Çağdaş Siyasal Düşünceler, 1850-1950*. Çeviren Alâeddin Şenel. Ankara: Birey Toplum, 1984.
Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
Dolgoff, Sam. *Bakunin [Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri]*. Çeviren Cemal Atila. İstanbul: Kaos Yayınları, 1998.
Düz, Orhan, *Anarşist Felsefe -İmkânsızı Istemek- Doğuşu, Öncüleri, İlkeleri ve Etkileri*. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.
Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. Çeviren Hüsamettin İnanç Şeyma Akın, Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Buğra Kalkan. İstanbul: Adres Yayınları, 2007.
Jean Marie Domenanch, Henri Laborit. *Violence and Its Causes*. France: Unesco, 1981.
Jukka Gronov, Jorma Hilppö. "Violence, Ethics and Politics." *Journal of Peace Research* 7, no. 4 (Special Issue Prepared by Tampere Peace Research Institute) (1970).
Karl Marx, Friedrich Engels. *Komünist Manifesto*. Çeviren Levent Kavaz. İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
Mandel, Ernest. *Marksizme Giriş*. Çeviren Orhan Dilber. İstanbul: Yazın Yayıncılık, 1996.
Marshall, Peter. *Anarşizmin Tarihi*. Çeviren Yavuz Alogan. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
Newman, Saul. *Bakunin'den Lacan'a [Anti-Otoritaryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu]*. Çeviren Kürşad Kızıltuğ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
Ruggiero, Vincenzo. *Understanding Political Violence: A Crimonological Approach*: Open University Press, 2006.
Singh, Gopal. "Politics and Violence." *Social Scientist* 4, no. 11 (1976).
———. "Psychology of Political Violence." *Social Scientist* 4, no. 6 (1976).
Torun, Yıldırım. *Klasik Anarşizm*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2007.
Vincent, Andrew. *Modern Politik İdeolojiler*. Çeviren Arzu Tüfekçi. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006.

Nietzsche'de özne[1] bilinci

Tezcan Durna

"Hayat ya huzuru, ya da özgürlüğü verir; ikisi yan yana olamaz."

Puşkin

GİRİŞ

Özellikle 19. yüzyıl filozofları, -tabi ki aydınlanma filozofları da buna dahildir- nesnel dünyayı algılayıp muhakeme etme konusunda, akla çok büyük bir önem atfetmişlerdir. Ancak yine pek çok filozof, -Nietzsche'ye göre bütün filozoflar- insan bilincinin oluşumunda ya da nesnel dünyanın algılanışında, son noktada tanrısal ya da aşkın bir akıla başvurmadan edememiştir. Çünkü son kertede, elde bulunan bilginin mutlak bir dayanağa ihtiyacı bulunmaktadır. İnsan bilgisinin kaynağı ile insan varlığının garantisi olarak düşünülen Tanrı ya da aşkın varlık inancı, Tanrı fikrine kuşkuyla yaklaşan filozoflar tarafından bile hep saklı tutul-

[1] Bu yazı, Nietzsche'de modern anlamda "özne" kavramından söz edilemeyeceği akılda tutularak yazılmıştır. Zira Nietzsche, modern anlamda bir özneden değil, "sürü insan"ından bahseder. Esas itibariyle Nietzsche'nin iddiası da, "özne" kavramının aydınlanma geleneğinin bir dilsel kategorisi olduğudur. Ancak Nietzsche'nin eserlerinde karşımıza çıkan örtük de olsa bir özne kavramıdır. Bu özne, hümanist olmayan, çoğunlukla da aydınlanma geleneğinin akılla hareket eden öznesi yerine tutku ve psişe ile hareket eden öznedir. Yazı bu hatırlatma akılda tutularak okunursa, neden Nietzsche'de "özne" kavramının izlerinin aranmak istendiği daha iyi anlaşılacaktır.

muştur. Çünkü gerçekten de insanın hem varlığı hem de edindiği bilgiler konusunda mutlak bir kesinliğe ulaşması her zaman mümkün olamamıştır. Bu da, kısmen insanın algı kapasitesinin sınırlılığına yorulmuştur.

Nietzsche'ye göre de, Platon'dan bu yana felsefenin konusu olan insan varlığı, insan bilgisinin kaynağı ve gerçeklik konularındaki sorgulamalarda, kurgusal bir kestirim yoluna gidilmiştir. İnsan ve insanın dışsal gerçekliğe ilişkin algısını açıklama konusunda sürekli kavramsal tartışmalarla sınırlı kalınmıştır. Böylece insan canlı (*animal*) bir varlık olarak değil de, düşünen (*cogital*) bir varlık olarak tasarlanmıştır.[2] Bu ise, sürekli insanın varlığının bilgisinin ve bunlardan türetilen gerçeklik duygusunun tasarı olarak düşünülmesine neden olmuştur. Yine Nietzsche, felsefe için kendi yaşadığı çağda, "baskı yapılan, zorlanan ve dıştan tek biçimliliği olan bir dünyada, felsefe tek başına yalnız dolaşanın bilgince bir monologudur" değerlendirmesini yapmaktadır.[3]

Özellikle felsefenin, dinin ve modern yaşamın öngördüğü moral değerlerin eleştirisinden yola çıkarak Nietzsche'nin tanımladığı ahlakın öznesi ve buna dair bilinç, aydınlanma filozoflarının öngördüğü gibi akla ve mantığa dayanmak yerine, insanın tutkularına, arzularına, nefretine, hıncına kısacası aslında aklın "hastalık" olarak tanımladığı şeylere dayanmaktadır. Din, ahlak ve değerler, bu açıdan düşünülünce, insana ve aslında insan doğasına dair bu duyumsamaların üstünü örterek, kurgusal bir varlık tahayyülü yaratmaktadır. Bu ise, insanın asıl yaşaması gereken varlığını, yaşamını yok etmekte, unutturmakta ve gerçek yaşamın başka bir dünyada olduğu hissinin gerçekliğin kendisi olarak algılanmasına neden olmaktadır. Bu geleceğe ve bilinmeyene dair ümit, yine Nietzsche'ye göre, "hınç duygusunun yön değiştirmesi"dir.[4] Bu anlamda, rahipler, din adamları, ahlakçılar; acı çeken, hınç duyan insanın bu duygularını boşaltacağı yeri işaret eder; bir anlamda bu duygularını uyuşturarak geçici bir önlem alırlar.[5]

Nietzsche'nin özne kavramsallaştırması ve öznenin bilinci üzerine ortaya koyduğu değerlendirmelerde, modern insanın, modern ahlakın ve aklın radikal eleştirileri yer almaktadır. Bu anlamda Nietzsche'de özne bilincinin incelemesi yapılacak bu çalışmada öncelikle Nietzsche'nin eleştiri süzgecinden geçen modern öznenin tanımlaması yapılacaktır. Çünkü Nietzsche, öne sürdüğü yeni bir benlik yaratma projesini modern insanın eleştirisinden yola çıkarak ortaya koyar. Nietzsche, özne bilincini kavramsallaştırırken, bir yandan modern insanı diğer yandan onun hâlâ kurtulamadığı Tanrı ve öte dünya fikrini eleştirir. Aslında buradaki Tanrı fikrinin eleştirisi, dinin insana telkin ettiği ve yaşamı ortadan kaldıran "çileci ideal"den vazgeçilmesi çağrısıdır. Yine Nietzsche'nin Hegel'in "Köle – Efendi Diyalektiği"ni çağrıştıran köle ve efendi arasındaki ilişkiden türettiği köle ahlakı ve yine bu ahlaki duruştan türetilen "hınç bilinci" eleştirdiği modern öznenin bilincini oluşturan önemli bileşenlerdendir. Nietzsche'nin gerçekten de modern özneye bir "sürü" gözüyle baktığı ortadadır. Nietzsche'nin

---

[2] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan (İstanbul: Babil, 2003), 166-67.

[3] ———, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 109.

[4] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 130.

[5] A.g.e.

tablosunu çizdiği modern 19. Yüzyıl öznesi, eylemekten yoksun, içine kapanmış, hayatını yaşamayı unutmuş, çektiği acıların nedenini sürekli başka alanlara yönelten (hıncın yer değiştirmesi tanımlamasında olduğu gibi); sonuç olarak aslında olmayan / yok olan bir öznedir. Olmayan bir öznenin bilinci ise tek tip, hatta yer yer adına bilinç bile denemeyecek derecede silik bir bilinçtir. Ancak Nietzsche, gerçekten de her ne kadar, toplumsallık içerisinde hapsolmuş, hastalıklı bir özne tablosu çizse de, öznenin tutarsızlığı tespitini belki de çağdaşları arasında en iyi ve en önde yapan kişidir. Toplumsal alana bir yandan sıkı sıkıya bağlı iken bir yandan da kırılgan bir kopuş potansiyelini taşıyan özne bilincinin bu tutarsızlığı, aslında kendi içinde toplumsalın dışına çıkma, dahası onu aşma olasılığını da beraberinde getirmektedir. Toplumsalı aşmak Nietzsche'ye göre, "aşırı kültürlenme"den kurtularak ve "moral değerlerin yeniden değerlendirilmesi" ile olanaklı hale gelebilir. Ona göre gerçekten de modern insan "bütün bilgileri bir anda yuttuğu için hazımsızlık çekmektedir".[6] Bu aşırı kültürlenme ve bilgilenme aslında modern insanı tek tip sürünün aynılaşmış bireyleri haline getirmiştir. İşte Nietzsche, bu aşırı kültürlenmenin "istenirse ve toplumdan kopma göze alınabilirse" olanaklı olduğunu düşünmektedir. Tanımladığı insan kategorileri de bunu göstermektedir.

Bu bağlamda çalışma, Nietzsche'nin özne bilincine dair düşüncelerinden seçilmiş dört tema üzerine oturtulmaktadır. Öncelikle Nietzsche'nin "modern özne" tanımlaması ele alınacak, ardından "Tanrının ölümü ve yaşamın geri alınması" başlığı altında çileci idealin aşılması incelenecektir. Üçüncü olarak oluşturulan "Köle ahlakı ve hınç bilinci" başlığında ise, öznenin bilincinde köle ile efendi arasındaki karşılıklı değer mücadelesinin üzerinde durulacaktır. En son olarak da "Yeni bir benlik yaratma girişimi olarak kültür ve ahlakın aşılabilirliği" başlığı altında, öznenin yok olmasına karşın, eyleyen özneye ulaşmanın olanaklılığı ele alınacaktır.

I. MODERN ÖZNE TANIMLAMASI

Nietzsche'nin modern özneyi tanımlamasını kavrayabilmek için, moral/ahlak değerlerinin değerlendirmesini iyi anlamak gerekmektedir. Nietzsche'nin tanımladığı modern ahlak ya da modern öznenin ahlakını anlayacaksak köle ahlakını ya da "sürü" değerlerini kavramak gerekmektedir. Çünkü gerçekten de modern ahlaktan bahsedeceksek, Nietzsche'ye göre ancak bir köle ahlakından bir sürü moralinden bahsedebiliriz.[7]

Nietzsche'nin modern öznesi neredeyse değerlere boğulmuş durumdadır. O kadar ki, oluşturulan bu değerlerden eyleyecek hali kalmamıştır. Nietzsche modern insanı şöyle tanımlamaktadır: "Sonunda modern insan, masalda anlatıldığı gibi, fırsat buldukça karnında korkunç boğuk sesler çıkaran koca bir yığın hazmedilmemiş bilgi taşlarını kendisiyle birlikte her yana sürükler." Aslında modern kültür de gerçek bir kültür değildir, sadece kültür üzerine bir bilgidir.[8] Modern insan o denli aşırı kültürlenmiştir, "bütün bilgileri bir bütün halinde o

---

[6] ———, *Tarih Üzerine*, 96.
[7] Rose Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı, 1993), 163.
[8] Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 95-96.

denli birden bire yutmuştur ki, artık hazımsızlık çekmekte ve kımıldamadan bunların hazmedilmesini beklemektedir.[9] Bu kımıldamadan bekleyiş, modern insanı eylemekten yoksun bırakır. Artık modern insan etkin bir eyleyici değil, ancak seyirci durumundadır. Kendi dışındaki tüm nesneler, bilgiler seyirlik birer unsur halini almıştır. Nietzsche, modern insanın eylemekten yoksun oluşunu şu cümlelerle çok açık bir şekilde anlatmaktadır:

> Modern insan zayıflamış bir kişiliğin acısını çekiyor... Yeni çağdaş insan, keyif süren ve oradan oraya dolaşan bir seyirci, bir gözlemci haline gelmiştir ve bu durumda artık büyük savaşlar, büyük devrimler bile bir anlık bir süre için bile olsa, hiçbir şeyi değiştiremeyecekleri bir duruma gelmiştir.[10]

Tarihin oluşumu ve çekilip taşınması da ancak güçlü kişilikler tarafından gerçekleştirilir, güçsüz kişiler ise sadece buna uymakla ya da onu seyretmekle yetinirler.[11] Burada Nietzsche'nin güçsüz kişiler diye nitelendirdiği kişiler toplumun çoğunluğunu oluşturan sürü insanlarıdır. Sürü insanı ise ahlakla bezenmiş bir insandır. Sürü insanı yürürlükte yer alan ahlakın ve onun gereklerinin sınırları içinde rahat bir şekilde yaşar, zorlandığı noktada ise yapıp ettiklerini ve değerlendirmelerini bu ahlaki değer ve yargılara uydurmaya çalışır.[12] Aslında sürü insanı, kendi güvenliği için topluma kendi bedenini, tutkularını içgüdülerini "rehin" vermiştir.[13] Rahat hissetmek için insan, içgüdülerini ve tutkularını, kısacası yaşamın kendisini, budayan yok eden ahlaka bırakmıştır kendini. Yine Nietzsche gerçekten de Platon'dan bu yana bütün ilahiyatçıların, bütün ahlakçıların insanlara aynı bedeli ödettiklerini düşünmektedir.[14] Bu bedel, bedenin bir kurgu, bir tasarı olarak düşünülmesi şeklinde kendini göstermiştir. O, bir ağacın dalları yaprakları, rengi, biçimi gibi ayrıntıları görmek yerine, bir ağaç görüntüsü uydurmamıza benzer bir şekilde, yaşantımızın da büyük bir bölümünü uydurduğumuz düşüncesindedir; çünkü kendimizi herhangi bir olup bitenin uydurukçusu olarak görmemek için zorlanmamaktayızdır.[15] Zira yaşamın tümünü kavramaya çalışmak ve yeni değerler yaratmaya çalışmak insanı sürüden ayıran, dolayısıyla rahatını bozan, huzurunu kaçıran eylemler olmakta; aksini yapıp, hayatımıza ilişkin uydurulmuş bir yalana inanmak ve o yalanı gerçeğin ta kendisi olarak algılamak daha kolayımıza gelmektedir. İşte bu eylem Nietzsche'ye göre insanı büyük bir sürünün parçası haline getirmektedir.

Sürü insanı özgür değildir; dahası ne özgür olabileceğini düşünür ne de özgürlük tahayyülü geliştirebilir. Bunun en temel nedeni korkudur. Buna özgürlükten korkma da denebilir. Çünkü yürürlükte olan ahlaki değerler, sürü insanına güvenlik hissi verir, o da bu güvenliği kaybetmekten korkar ve bu değerleri so-

---

[9] A.g.e., 96.
[10] A.g.e., 106.
[11] A.g.e., 113.
[12] İonna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 27.
[13] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*.
[14] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2003).
[15] A.g.e., 106.

nuna kadar benimser, o ahlakın dışına çıkmaktan çekinir, ahlaklı gibi görünür. Ama sürü insanını yürürlükte olan ahlaki değerlere bağlı kalmaya iten tek neden korku değildir; "bu nedenler bazen tembellik, bazen korku, bazen de sürü içinde güçlü görünme, söz geçirme isteği" şeklinde ortaya çıkabilir.[16] Burada Nietzsche, bir topluluk içinde insanın güçsüz görünmesini, geri çekilmesini bile o insanın iktidar istencine yormaktadır. Çünkü insan O'na göre en güçsüz olduğu anda bile bu güçsüzlüğün topluluk içinde güç anlamına geldiğini bilmektedir. İnsanlar aslında tembelliğe yatkındırlar, bu tembellik aslında insanın korkaklığından da kaynaklanır, bu yüzden insan, çoğu zaman geleneklerin ve sanıların arkasına saklanarak bir güvenlik hissi yaratır kendine.[17]

Ahlakın ve değerlerin öngördüğü "dayanışma, lütuf, itibar, çalışkanlık, hoşgörülülük, ölçülülük, acıma, alçak gönüllülük gibi karakter özellikleri, sürü insanını bir araya getirmeye ve eşit bir konuma yerleştirerek tek tipleştirmeye yarar.[18] Yine örneğin adaletten sürü insanı eşit kuvvete sahip olmayı anlar. Sürü insanına göre güvenmek iyidir; çünkü güvenmemek gerginlik yaratır, tedbir gerektirir; tembelliğe alışmış bulunan sürü insanı bu tedbiri almayı göze alamaz ve kendini güçlü hissetmek için yine güçlülere saygı gösterir; zaten ahlak da bunu emreder.[19] Çünkü bütün ahlaklar şöyle bir duygu yaratmanın işaret delilidir Nietzsche'ye göre: "Bende saygı uyandıran boyun eğebildiğimdir ve sen benden farklı olmamalısın.".[20] Bütün ahlaki değerlerin önerdiği bu aynılık duygusu, sürü insanının tek tipleşmesinin en önemli nedenidir. Bu aynılık içinde her birey kendi bilincini toplumsal olanla örtüştürmek zorundadır. Bu örtüştürme kaygısı sonucunda, sürü insanı bireysel tutku, güdü ve taleplerinden feragat etmek zorunda kalmaktadır.

Nietzsche, modern öznenin tanımlamasını yaparken 19. Yüzyıl modern insanının ve bu öznenin bilincini oluşturan ahlaki değerlerin eleştirisinden hareket eder. Bu ahlaki değerler, kısa bir zamanın ürünü değil, bin yılların sonucudur. Bu ahlakın ve bilincin oluşumunda Hıristiyan dininin buyruklarının önemli bir payı bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre, 19. yüzyılda ayyuka çıkan demokratik talepler bile Hıristiyanlığın mirasıdır. Bu talepler, sonuçta "insanın yetkin bir sürü hayvanına doğru, soysuzlaşması, ve küçülmesi, bu insanın eşit haklara ve savlara sahip cüce insana doğru hayvanlaşması" sonucunu doğuracaktır.[21] Ona göre bugünün Avrupa'sının ahlakı sürü ahlakıdır ve gerçekten de sonuç onu göstermektedir ki, "başarılı" ve yürürlükte olan da bu sürü ahlakının kendisidir.[22] O şunu söylemektedir: "Kim bugünün Avrupa'sının vicdanını kurcalasa, bin ahlak kıvrımından ve kovuğundan aynı buyruğu bulup çıkaracaktır: sürü korkaklığının buyruğunu".[23]

Nietzsche'nin incelediği "Ahlakın Soykütüğü"nde çok açık bir şekilde görülmektedir ki, ahlak sadece fenomenlerin hatalı bir yorumudur. Buna göre yi-

---

[16] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 28.
[17] A.g.e., 29.
[18] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 111.
[19] Kuçuradi, *Nietzsche Ve İnsan*, 33.
[20] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 100.
[21] A.g.e., 117.
[22] A.g.e., 115.
[23] A.g.e., 114.

ne ahlaki fenomenler yoktur, ancak bunların birer yorumu vardır.[24] Bu yaklaşım bizi Nietzsche'nin perspektivizmine götürmektedir. Bu perspektivizmin sonucu olarak ahlak, herkesin ahlakı olarak algılanmalıdır. Örneğin köle için "iyi" olan efendi için "kötü", efendi için "iyi" olan köle için "kötü" olabilmektedir. Yine efendinin köleye olan duygusu "farklılık" ise, kölenin efendiye olan duygusu da "hınç" olacaktır.[25] Bu yaklaşım aslında hep düşünülegelen bütünlüklü ve tutarlı bir özne bilincinin yerine, aslında tutarsız bir özne bilincinin olabilirliğinin önünü de açmaktadır. Bu açıdan düşündüğümüz zaman dünyaya ilişkin bilgimiz de ancak ona ilişkin yorumlarımız tarafından dolayımlanmaktadır.[26] Bu ise aslında bilgimizin kaynağında olgulardan daha çok yorumların bulunduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Nietzsche son noktada "bireyin üzerinde toplumun kurulduğu parçalanamaz atom değil de, narin ve kırılgan bir inşa, değişken ve sürekli kayan bir güçler dengesi" olduğunu bize çok iyi göstermektedir.[27] Öznenin bilincinin toplum tarafından mutlak bir şekilde biçimlendirilmediği fikri, tabi ki bu bilincin kendi kendini oluşturma potansiyelini çağrıştırmaktadır. Bu da belki yeni bir benliğin oluşturulması ile olanaklı olabilecektir. Bunun içinse, var olduğundan bu yana borçluluk esasına dayanan ve buna karşılık insan yaşamından vazgeçmeyi vaaz eden Tanrı fikrinin ve bu fikri doğuran inancın ve yine bu inançtan türeyen kültür ve ahlakın aşılabilirliği gerekmektedir.

II. TANRININ ÖLÜMÜ VE YAŞAMIN GERİ ALINMASI

Nietzsche, "Platon'dan beri, daha doğrusu, Platoncu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından bu yana" duyuüstünün alanının "gerçek" dünya olarak algılandığını düşünmektedir. Böylece Tanrı fikri de, idelerin ve ülkülerin alanından kaynağını almaktadır.[28] Tersine bu duyuüstü dünyanın dışındaki yaşadığımız duyulur dünya ise değişebilen, bunun için de gerçek olmayan dünya olarak kavramsallaştırılmıştır.[29] Bu düşünce hem insan bilgisinin hem de bilincin oluşumunda, bir tahayyülle düşünmeyi getirmiştir. Böylece bu dünya sadece geçici bir konaklama yeri; asıl ulaşılması gereken dünya ise, hiçbir zaman değişmeyen duyuüstü dünya olarak düşünülmüştür. Bu düşüncenin olgunlaşmasında, insan bilgisinin kaynağı hakkında düşünürken, hem bu bilginin hem de varlığın garantisi olarak, belli bir mutlak varlığa dayanma gereğinin önemli etkisi vardır. Çünkü bu dünyada algıladığımız nesnelerin, çoğu zaman gerçekliğinden kuşku duymak durumunda kalmışızdır. Bu kuşkunun bertaraf edilemediği noktada, ya bütün nesne ve kavramların gerçekliğinden şüphe etmek, ya da bunların gerçekliğini bir aşkın varlığın garantisine teslim etmek durumunda kalmışızdır. Septiklerin dışında kalan bütün filozoflar, son kertede bu görünür dünyanın gerçekliğini bir aşkın varlığın garantisine teslim etmeyi tercih etmişlerdir.

---

[24] Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 155-56.
[25] A.g.e., 163.
[26] A.g.e., 180.
[27] A.g.e., 182.
[28] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınları, 2001), 18.
[29] A.g.e.

Nietzsche, çağdaş insanın Tanrı fikrinin soykütüksel bir incelemesini yaparken bugünün bireyi ile ataları ve toplum arasındaki borç ve alacak ilişkisinden hareket eder. O, bugünün insanının, varlığını ve bu varlığının sürekliliğini atalarına borçlu olduğu düşüncesindedir. İlkel çağlarda bu borçluluk o kadar yoğun değildir. Bu borç, belki de toplum ve uygarlığın kurulmasını da sağlayan bir borç olarak düşünülebilir. Bireyin atalarına olan borcunun uygarlığı kuran bir şey olması, aklımıza Freud'un "Uygarlığın Huzursuzluğu" çalışmasını getirmektedir[30]. Sonuçta bu yaklaşım, toplumun ve uygarlığın bir borç ve korku üzerine kurulduğu gerçeğini de yansıtmaktadır. Zira bu borçluluk yıllar geçtikçe artan ve katlanan bir şeydir. Zaman geçtikçe bu borç o kadar artar ki, bir süre sonra ödenemez hale gelir. O zaman bu borcun karşılığı olarak insan, ataları Tanrıya dönüştürür ve borcunun karşılığında kendi yaşamını verir.[31] Bu, insanın kendi yaşamını feda etme, kendi yaşamından vazgeçme, kendini reddetme şeklinde vuku bulur. Sonunda çileci ideal (*ascetic ideal*), yaşamın yerine konulan bir şey haline gelir.

Çileci idealin oluşumu, bu borç ve alacak metaforundan kaynaklanan suçluluk duygusu, öç duygusu ve bu duyguların içselleştirilmesinden kaynağını alır. İnsan aslında hayvani içgüdüleri ile hareket eden, bu içgüdülerin doğrultusunda eylemekten ziyade, acımasızlık (*cruelty*) duygusu taşıyan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Zayıf ve sıradan insan, çileci idealin buyruğu doğrultusunda bu duygusunu dışa vurmak yerine kendi içine yöneltir. Bu duygunun içe dönmesi ise, insan bilincinde hastalık yaratmaktadır. Çünkü insanın, aslında tutkuları doğrultusunda hareket etmesi gerekmektedir. İnsan bilincini hasta kılan şey, başlıbaşına bu tutkuları doğrultusunda hareket edememe ve hınç duygusunun içselleştirilmesidir.[32] İnsanın tutkuları doğrultusunda hareket etmek istemesi, aynı zamanda özgürlük istenci anlamına gelmektedir. İnsanın özgürlüğe ilişkin bu istencinin içe dönmesi de, insanın kötü bilincinin (*bad conscience*) temelini oluşturmaktadır.[33] Zira zayıf insan / köle (*slave*) ya da iktidarsız insan, yenilmekten korktuğu için eylem içine girmekten de çekinir. Bunun yerine sadece tahayyüli bir düşman dış dünyaya karşı reaksiyonda bulunabilir. İktidar sahibi insan (*noble*) ise, her ne kadar bilinci bastırılmış olsa da, yön değiştirerek eyleyebilmektedir. İktidarsız sıradan insan, sonunda bu dünyada tutkularını gerçekleştiremeyeceği kanaatine varınca, çileci ideale ulaşır. Bu ise, ona bu dünyadaki durumuna bu haliyle katlanırsa, bir başka dünya tahayyülü sunar. Bu tahayyüle ulaşmak uğruna, o da bu dünyadaki yaşamından vazgeçer. İnsanın bu dünyadaki yaşamının bir acı haline dönüşmesinin ve bu acının yön değiştirmesinde çileci rahibin etkisinin ne denli önemli olduğu düşüncesini anlayabilmek için, Nietzsche'den yapılacak şu alıntıya kulak vermek yerinde olacaktır: Rahip hınç duygusunun yönünü değiştirendir. Her acı çeken, içgüdüsel olarak acısına bir neden,

---

[30] Bu konu üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Scott Greer, "Freud's 'Bad Conscience': The Case of Nietzsche's Geneology," *Journal of History of the Behavioral Sciences* 3, no. 38 (2002): 303-15.

[31] David Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," *Man and World*, no. 30 (1997): 96.

[32] A.g.e.: 94.

[33] A.g.e.

daha kesin olarak söylenirse neden olan bir kişi, dahası neden olan acı çekmeye eğilimli suçlu bir kişi arar, -kısacası duygularını herhangi bir bahane ile gerçeğinin ya da kopyasının üzerine boşaltabildiği canlı bir şey: Çünkü, duyguların boşaltılması, en büyük hafiflemedir, yani acı çekenin acısını uyuşturma çabası, her çeşit acıyı dindiren narkotiği elinde olmayarak istemesi".[34]

İnsanın hem topluma hem Tanrı diye belirlediği bir varlığa olan borcu, onda suçluluk duygusunun oluşmasına neden olmaktadır. Çileci ideal bir anlamda bu suçun cezalandırılması anlamına gelmektedir. Yaşamdan vazgeçme ve yaşamını adama, bu suçun karşılığı olarak alınan şeydir. Nietzsche, "büyük borçların, insanları değer bilmeye değil, kin beslemeye yönelttiği ve küçük bir iyiliğin ödenmemesi ve unutulmaması halinde kemiren bir kurda dönüşeceğine" dikkati çekmektedir.[35] Bu, aklımıza yeniden atalara olan borcun ödenememesi durumunda onları tanrıya dönüştürme fikrini getirmektedir. Çünkü "vicdan yarası insana yaralamayı öğretir".[36] İnsanın suçluluk duygusunun ve bu duygunun ortadan kalkmasının en temel aracı, bunun cezasının çekilmesidir. Nietzsche yaptığı incelemesinde, suçun cezasının verilmesinin, geçmiş zamanlarda hem suçlunun hem de cezayı verenin katıldığı bir festival şeklinde yaşandığını belirtmektedir. Ancak suçluluk ve bunun cezasının ödetilmesi, gittikçe siyasal örgütlenmelerin iktidarda kalması için koruyucu bir araç olmaya başlamıştır ve bu duygu, gittikçe içselleştirilmiştir.[37] Bu içselleştirme insanın boşalamayan bütün içgüdülerinin içe dönmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır. İçe dönen bu içgüdülere insanların ruh (*soul*) dediğine dikkat çeken Nietzsche, ahlakın, borcu borçlanana yüklediğini belirtmektedir. Bu borcun ödenememesi, işte suçluluk duygusunu yaratan şeydir. Sonuçta suçluluk, ödenmesi gereken değil, içselleştirilen ve kendi kendine dönen bir şey haline gelmiştir.[38] Bu ise Nietzsche'nin ahlaki öznesinin bilincini oluşturmaktadır. Kendi kendini cezalandıran, kendi kendine çile çeken ve kendi yaşamından vazgeçen ahlaki öznenin bilincini.

Poole'a göre "ahlakın öznesi zayıflığın doğurduğu hatalı bir yorumdur".[39] Bireyin toplum içinde bir doğru - yanlış, iyi - kötü duygusu ve her şeyden önce suçluluk duygusu kazanması gerekir. Bu duygu, ahlakiliğin kökenini oluşturmaktadır. Toplumsal yaşam, insana kendi kendini cezalandırma zorunluluğu yükler. Böylece insan iradesinin kendi kendine çevrilmesi gerekmektedir. Bunun sonucu olarak toplumsal insan, hasta bir hayvan ve ruhu ile vicdanı, bu hastalığın semptomları haline gelir.[40] Buna ilişkin olarak Nietzsche şunu söyler: "Düşüncem o ki, bilinç gerçekten insanın bireysel varoluşuna ait olmayıp, daha ziyade insanın toplumsal ya da sürü doğasına aittir.".[41] O zaman ahlak, bizim toplumsal hayvan olma karşılığında ödediğimiz bir bedel olarak düşünülebilir.

---

[34] Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 130.
[35] ———, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Turan Oflazoğlu (İstanbul: 1997), 87.
[36] a.g.e.
[37] Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," 92.
[38] A.g.e.: 95.
[39] Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 165.
[40] A.g.e.
[41] A.g.e.

Daha önce de vurgulandığı gibi, insan toplum içinde rahat ve güvenli bir şekilde yaşamasının karşılığında, "gerçek" doğasını, "gerçek" yaşamını, tutkularını, içgüdülerini rehin vermeye razı olmuştur. Çünkü Nietzsche'ye göre her türlü din ve ahlakın temelinde emir ve yasaklar vardır.[42] Bu emir ve yasaklar, insanın "tutkuları" ile davranmasını değil de, çileci rahibin körelttiği ve hasta ettiği "akılla" davranmasını vaaz etmektedir.

İnsanların borçluluk ve suçluluk duygusunun sonucu yarattıkları Tanrı bir süre sonra bu borcun ödenmesinden vazgeçmiştir.[43] Ancak bu borcu ödetmekle yükümlü olan çileci rahip, bu "baki" olan borcu ödetmeye devam etmiştir. Belki de Tanrının ilk ölümü bu alacaktan feragat etme anına denk düşmektedir. Tanrı fikri ortadan kalkınca, insan kendi suçu ve cezası ile baş başa kalmıştır. Böylece insan hem suçlu, hem de bu suçun cezasının infazcısı haline gelmiştir. Bu suçun insanın kendi kendine dönen bir kılıç (*sting*) haline gelmesinde, çileci rahibin kendi kendine acı çekme telkini etkili olmuştur. Çünkü insanın içgüdülerinden ve tutkularından kaynaklanan enerjinin topluma değil, kendi kendine yönelmesi gerekmektedir. Eğer topluma dönerse, herhangi bir toplumsal birlik oluşturmanın olanağı kalmayacaktır. Ancak bireyin kendini feda etmesiyle bir toplumsal yapı kurulabilecektir. Bir anlamda çileci ideal, insanın kendi kendine dönen iktidarıdır. İnsan, kendi kendini toplum adına denetlemektedir. Bir kere birey kendini topluma teslim ettikten sonra, herhangi bir erke gerek duymadan, o toplumun değer yargıları aracılığıyla kendi kendini yönetir ve denetler.

Nietzsche'nin Tanrı öldü ya da Tanrıyı öldürmek gerek düşüncesine gelince; işte bu gerçekten de Nietzsche'nin tanrıyı samimiyetle öldürme çağrısıdır. Tanrısallık fikrinin ve bu fikre dayanan çileci rahibin buyruklarının oluşturduğu ahlakın, sadece yorumlar olduğunu, işte bu yorumların oluşturduğu özne bilincinin tamamen sanılara dayandığını düşünen Nietzsche'nin Tanrı öldü fikrini oluşturan tanrıtanımazlık, çileci idealin sonucu sayılabilir.[44] Nietzsche'nin tanımladığı tanrıtanımazlık, "ahlaki ve mantıksal hakikat versiyonlarının vaadi ve aşırı kültürlenmenin neden olduğu bir dumura uğramanın sonucudur.".[45] "Gerçekliğin bu katı anlayışı, çileci idealin ilk nüveleridir ya da diğer bir değişle onun içsel özüdür.".[46] Buradan da anlaşılacağı gibi aslında Nietzsche, Tanrının ölümü düşüncesi ile, çileci idealden cayıldığını ve bunun sona ermesini kastetmemektedir. Aksine Tanrının ölümünün insanı Tanrı yaptığını, böylece bireyin Tanrı sorumluluğu ile hareket ettiğini, tanrısal buyrukları kendi kendisine verir hale geldiğini kastetmektedir. Deleuze'e göre Nietzsche ile birlikte, "kimi zaman insan ve Tanrı'nın barışmasının, kimi zaman da insanın Tanrı'nın yerini alışının ululandığı, naif güven çağı sona erer." Zira Nietzsche gürültülü, büyük olaylara inanmaz.[47] Aydınlanma düşüncesinin akla aşırı güveninden kaynağını alan bu tanrıtanımazlık fikrinin, insan bilincine yüklediği dönüştürücü misyona Nietzsche'nin güveni yoktur. Onun tarif ettiği 19. Yüzyıl insanı, hiçbir etkinliği olma-

[42] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 44.
[43] Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," 97.
[44] A.g.e.: 90.
[45] A.g.e.
[46] A.g.e.
[47] Gilles Deleuze, "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı," *Cogito*, no. 25 (2001): 120.

yan, bilincini ahlak ve dinin değerlerinden alan bir sürüdür. Ancak Nietzsche'nin idealize ettiği tanrıtanımazlıkla bir çeşit masumiyet iç içe bulunmaktadır.[48] Çünkü yaratılan tanrıya olan borçtan kaynağını alan suçluluk duygusu, o tanrının varlığı ortadan kalkınca masumiyete dönüşmektedir.

Aslında Nietzsche'nin Tanrı öldü düşüncesinden, insanın tutkularının ve içgüdülerinin serbest bırakılması çağrısını anlamak gerekmektedir. Çünkü gerçekten insan tutkuları doğrultusunda hareket etmeyince, "gerçek" (*animal*) yaşamına da ulaşamamaktadır. İnsanın bu yönde eylemde bulunmasını yaşamın geri alınması olarak düşünmek gerekmektedir. Nietzsche, insanın eylemini belirleyenin doğruluk ve güç istenci olduğunu teslim eder. *Zerdüşt Böyle Buyurdu*'da yer verdiği şu cümle bu düşüncesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "Nerde bir canlı buldumsa, orda güç istemini buldum, nerde uşaklık isteği bulduysam, orda bey olma isteği buldum.".[49] Aslında güçlü - güçsüz ya da egemen – tabi fark etmeksizin bütün insanların güç istemesi, bilincini ve eylemini yönlendiren şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece belli bir güçlüye boyun eğen birisi de, kendi boyun eğişini, kendinden daha güçsüz birine boyun eğdirme umudu ile akla uydurmaktadır. Bu tespit, şunu ortaya koymaktadır: hiçbir toplumsal tahakküm ilişkisi mutlak bir bütünlüğe sahip değildir. Çünkü Nietzsche'nin işaret ettiği gibi bu toplumsal yapıyı oluşturan bireylerin bilinçleri herhangi sabit bir bütünlüğe sahip değildir. Böylece parçalı bir özne bilinci, yekpare bir tahakküm ilişkisi içinde yer alamamaktadır.

III. KÖLE AHLAKI VE HINÇ BİLİNCİ

Deleuze'a göre, "Nietzsche'nin bütün bir kötü bilinç / niyet (*bad conscience*) kuramı, Hegelgil mutsuz bilincin yeniden yorumlanması gibi algılanmalıdır. Parçalanmışlığı açık bir şekilde ortada olan bu bilinç, bütün anlamını, özenti karşıtlıklar altında saklanan güçlerin ayrımsal münasebetlerinde bulur.".[50] Hegel'in efendi – köle diyalektiğinde, efendi, efendiliğinin tanınması için kendisi gibi bir efendinin ya da özbilincin tanımasına ihtiyaç duymaktadır. Ancak kendini tanıyacak olan efendi de bu tanıma eyleminden sonra efendiliğini kaybedecektir. Böylece aslında efendinin köle tarafından tanınması onun efendiliğini ortaya koyamamaktadır.[51] Nietzsche'nin köle ile efendi arasındaki ilişkisinde bu tanıma ve tanınma ilişkisinin ötesinde bir hınç bilincini koyduğunu görmekteyiz. Köle yenilmekten korktuğu için eylemekten çekinir ve bu çekinme ona zaman geçtikçe biriken bir acıya neden olan hınç yükler. Bu hınç, sürekli içe atılmak zorundadır. İşte köle ahlakının temelini bu hınç oluşturmaktadır. Köle ahlakı, sadece efendinin kendisinden değil, onun yaşamdan zevk almasından da öç alma arzusundan kaynaklanır; ki bu köle için aynı zamanda acı çekmek anlamına gelmektedir. Köle bu hayatı olduğu gibi sevdiği anda bir öte dünya tahayyülü yaratır.[52]

---

[48] Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 94.
[49] Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, 32.
[50] Deleuze, "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı," 121.
[51] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: YKY).
[52] Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," 88.

Köleyle efendi arasındaki ilişkide kölenin tavrıdır aslında karşılıklı olarak bilinci belirleyen. Kölenin güçsüzlüğü aslında onun gücünü oluşturmaktadır. Nietzsche şöyle demektedir: "Nerede özveri, hizmet ve sevgi bakışları varsa orada efendi olma istemi de vardır. Güçsüz, dolambaçlı yollardan sokulur kaleye, güçlünün tabağına.".[53] Güçlü olan ya da efendi her zaman köleye istek duymadan bakmayı öğütler; bu öğüdü kendi kendine de yineler. Ama buna kendisi de inanmaz. Yukarıda belirttiğimiz gibi kölenin ahlakının yeniden değerlendirmesi, sadece efendiden değil, onun ahlakından ve yaşamdan zevk almasından da öç alma arzusuna dayanır. Çünkü köle, yenilgi korkusundan kaynaklanan sürekli bir içe dönme durumundadır. Kölenin ahlakı ve iradesi kendine dönüktür. O içine kapanmış bir bilinçtir.

Ancak Nietzsche'ye göre egemenlik bedeli ağır bir iştir. Çünkü egemenlik gücü aptallaştırır.[54] Zekâ ya da bilinç, ihtiyaç duydukça gelişen bir şeydir. Ona ihtiyaç duymayan güçlünün gücü aslında görece zayıftır. Çünkü güce sahip olan zekâdan vazgeçer, onun eylemini yönlendiren tümüyle güçlü konumudur.[55] Bu yüzden Nietzsche'nin köle bilincini daha etkin ve daha yaşama dönük bir bilinç olarak kavramsallaştırdığını düşünebiliriz. Tıpkı, Hegel'in kölenin bilincini, doğayı dönüştürme gücünden kaynaklandığı için, bir süre sonra efendinin bilincinden bağımsız hale gelme potansiyelini taşıdığı tespiti gibi. [56]

Nietzsche'nin köle efendi arasındaki etkileşim kavramsallaştırması aslında bir öznelerarasılığa karşılık gelmez. Zira Nietzsche'nin kavramsallaştırdığı özne bilinci aslında kaynağını tek başına kendinden alır. Ancak kendi değerlerini oluşturan bütün Tanrıları, bütün ahlakları, bütün dinleri ve buyrukları geride bırakan bir kişi ancak kendi özbilincini yaratabilir.

Nietzsche'nin kavramsallaştırdığı kölenin bilincinin kendine dönmesinin en önemli nedeni yenilgiden korkmasıdır. Bu yüzden efendiye olan hıncını ve yaşam karşısındaki acısını içe döndürür. Aslında yaşam karşısında kölenin eylemsizliği, onu bir yandan sürüleştirirken, diğer yandan içinde biriktirdiği hınç bilinci, belli bir sürenin sonunda güç elde edeceğinin umudunu da biriktirir. O, kendi kendisini ve bilincini bu hınçla beslemektedir. Bir anlamda kölenin bilinci çift yanlı bir bıçak gibidir. Bir yanı kendi istemlerini gerçekleştirmek için bilenir, diğer yanı da efendiden öç alma arzusu için. Sonuçta her köle ahlakı efendinin ahlakının ters çevrilmiş haline dönüşür. Efendi için iyi olan köle için kötü olmaktadır. Bu, sonuçta Nietzche'nin perspektevizminin kaynağını oluşturur. Bu perspektivizm, sahip olduğumuz bilginin arzularımız, güçlü isteklerimiz, umutlarımız ve korkularımız tarafından biçimlendirildiğini kabul eder.[57] Sonuçta bir köle ve efendinin arzuları bu açıdan bakılınca farklılıklar arzeder. Köle efendi olmak ister, ancak efendi zaten efendidir, bu yüzden farklı arzuların yön verdiği eylemlere yönlenmek ister. Bu da daha çok kendi bastırılmışlığını unutturacak ve yaşamın eğlenceli yönlerine kanalize olan eylemler şeklinde kendini gösterecektir. İşte efendinin dışa vurabildiği bastırılma duygusunu köle içselleştirmek

[53] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt.*
[54] ———, *Putların Alacakaranlığı*, 61.
[55] A.g.e., 81.
[56] Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş.*
[57] Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 180.

durumunda kalmaktadır.[58] Hem efendi için hem de köle için geçerli olan şey, bilinç halinde, düşünce ve inançların hesaba katmak zorunda olunduğu dünyanın farkına varmak olmaktadır.[59] Böylece dünya hakkındaki bilgimiz daima dünya hakkındaki yorumlarımız tarafından dolayımlanmaktadır. Bu dolayımlanmada, hınç Adorno ve Horkhaimer'e göre toplumsallığın temel bir mekanizmasına dönüşmüştür.[60] Aslında bu hınç duygusu bir çeşit yeni ve gizli bir tahakküm biçimi haline gelmiştir. Hıristiyanlıktaki özyadsıma ya da yaşamı feda etme, bireyi yeni ve gizli bir tahakküm biçimine bağlamaktadır.[61] Bu, kendini bütün insanların bilincinde güç istemi şeklinde gösterir. Sonuçta bu aslında ikiyüzlü bir ahlakı doğurur. Bir yandan kendi istencini bastırmayı öneren bir ahlaka bağlanmaya zorlanan birey, diğer yandan kendi varlığını sürdürmek ve ortaya koymak için, gizliden gizliye güç istencine bağlanır.

Ne olursa olsun sonuçta gerçekten de köle bilinci ya da bir başka değişle sürü bilinci, –zira Nietzsche köle ile sürü kavramlarını birbirinin yerine kullanır- toplumsal bir bilinçtir. Nietzsche, sürü bilincinin ya da sürü ahlakının 19. Yüzyıl insanının en yaygın ve geçerli ahlak kodları olmasını şiddetli bir şekilde eleştirir. Yaşadığı dönemin Avrupa insanın ahlakının sürü hayvanının ahlakı olması, insan bilincini tektipleştiren bir süreci getirmektedir. Ona göre modern insanın kültürü gerçek kültür değildir, sadece kültür üzerine bilgidir.[62] Modern çağın insanı kendi kişiliğini ortaya koymaya cesaret edememektedir. Toplumsal bilince sıkı sıkıya bağımlı olduğu için, toplumsalın yüklediği role uygun davranarak, yüzünü örtüp maskeler sadece.[63] Nietzsche'nin çerçevesini çizdiği sürü insanının bu aşırı kültürlenmeden kurtulması olanaklı görünmemektedir. Ona göre gerçek kültür, kendini sadece "üstinsan"da açığa vurur ve bu insan da sürü insanının üstünde durmaktadır.[64]

IV. YENİ BİR BENLİK YARATMA GİRİŞİMİ OLARAK KÜLTÜR VE AHLAKIN AŞILABİLİRLİĞİ

Nietzsche, insanları üç sınıfa indirgeyerek incelemektedir. Bunlar sürü insanı, özgür insan ve trajik ya da yaratıcı insan; bir diğer değişle üstinsandır.[65] Sürü insanı daha önce de değinildiği gibi, ahlaklı insandır, tüm yapıp ettiklerini, toplumda yürürlükte olan ahlaki normlara uydurmaya çalışır. Bu davranış, onda güvenlik ve rahat yaşama hissi uyandırır. O da zaten bu normlara, rahatını bozmamak için uymaya devam eder. Bunlara uymadığı taktirde toplum dışı olacağını, güvenlik hissinden uzaklaşacağını, rahatının bozulacağını çok iyi bilmektedir. Aslında sürü insanının "ikiyüzlü" bir ahlakı vardır. Bu insan hem içgüdüleri ve

---

[58] Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," 84.
[59] Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, 180.
[60] Brian S. Turner Georg Stauth, *Nietzsche'nin Dansı*, çev. Mehmet Küçük (Ankara: 1997), 223-24.
[61] A.g.e., 223.
[62] Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 96.
[63] A.g.e., 107.
[64] Lindstedt, "The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's Geneology: The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness," 86.
[65] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 27-53-69.

tutkuları doğrultusunda hareket etme istenciyle doludur, hem de bu istencin, rahatı için bastırılması gerektiği inancıyla doludur. Böylece sürü insanı inandığıyla arzuladığı arasında kalmış bir durumda yaşar durur.

Özgür insana gelince; özgür insan aslında sürü insanı ile trajik insan arasında bir geçiş dönemi insanıdır. Ancak özgür insan, sürü insanının etrafını çevreleyen ahlaki değerlerden kurtulmuş durumdadır. Özgür insan ahlak dışı bir insandır. "Özgür insan, içinde yetiştiği ve yaşadığı sürüden (toplumdan) kopmuş, kendi yolunu arayan, insanla ilgili şeyleri, insanın her şeyini kendi gözleriyle görmek isteyen insandır.".[66] Nietzsche'ye göre de ortalama insanın kültürünün ötesine geçip, "soylu bir kültür yaratma" hedefine ulaşmak için, "görmesini öğrenmek gerek, düşünmesini öğrenmek gerek, konuşmasını ve yazmasını öğrenmek gerektir.".[67] İşte özgür insan geçerlilikte olan görme, düşünme, konuşma ve yazma biçimlerini aşarak kendi öz görme ve düşünme biçimini yaratma yolundaki ara adımdır. Aslında özgür insan, aynı zamanda hem kendine hem de kendinden başkalarına güvenmeyen bir insandır. Kendine güveninin artması için toplumdışılığı sürdürmesi ve kendi içine çekilmesi gerekmektedir. Nietzsche, tasarladığı "Zerdüşt" kişiliğine inzivaya çekilmeyi, insanlardan uzaklaşmayı ve yeterli "olgunluğa" erişince insanların arasına tekrar karışmayı salık verir. Çünkü sürünün değerlerinden uzaklaşmak için, insanın kendine dönmesi, kendi içine yönelmesi gerekmektedir. Nietzsche için düşünmek, herhangi bir değeri ya da eylemi yargılayabilmek için önemli bir kriterdir. Nietzsche buna ilişkin olarak şunları söylemektedir:

> "Ancak düşünüp taşınan, üstün gelen bir güç yargılayabilir; zayıf olan, güçlülük taslamak ve yargıç sandalyesinde adaleti, doğruluğu güldürü oyuncusu haline getirmek istemiyorsa, hoşgörülü olmak zorundadır.[68] Düşünmek ve kendi içine dönmek, Nietzsche'ye göre eylem içerisinde gerçekleşemez. Çünkü eylem hayatın derinliklerine ulaşamaz. Zira eylem, karmaşık olan hayatın zorunlu olarak basitleştirilmesidir. İnsan, eylem halindeyken hayatın bütününü görmeye zorlamaz kendini; bir bütünlük tahayyülü yaratıverir. Bu yüzden eylemle düşünmek eşzamanlı olarak gerçekleşemez. Eylemde bulunmak zaten başlıbaşına, düşünmeyi bastırmak ya da askıya almak; insanın kendi kendine yarattığı bir unutkanlık ya da ilgisizlik dönemine girmesidir".[69]

Nietzsche'nin tanımladığı "özgür insan" aslında bir değersizleştirme aracılığıyla bir yeniden değerlendirme döneminden geçmektedir. Bu geçiş ya da ara dönem, "aktif nihizm" olarak nitelendirilmektedir. Özgür insanın yapıp ettikleriyle, koptuğu ahlaki değerleri kırmak, yok etmek istemesi, tam da bu dönemde gerçekleşir. Bu dönemde, trajik ya da yaratıcı insan noktasına ulaşmak isteyen insan, kendi kendisi ile hesaplaşma, eski kendisini arkada bırakma ve bir "iyileşme"

---

[66] A.g.e., 53.
[67] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 66.
[68] ———, *Tarih Üzerine*, 120.
[69] Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı, 1996).

dönemi geçirmek durumundadır.[70] Çünkü sürü değerlerini benimsemiş insan ya da toplumsal insan, hasta insandır. İnsanın bu hastalıktan kurtulması için bu "nekahet" dönemini geçirmesi zorunlu görünmektedir.

Nietzsche'nin yeni bir benlik yaratma projesi, bir anlamda toplumdan ve toplumsal değerlerden koparak, kendini doğanın kucağına, kendi doğasına bırakmasıdır. Bu düşüncesini, Platon'un "yetkin devlet/toplum" yaratma projesinden örnek vererek açıklar:

> "Platon kendi yeni toplumunun (yetkin devlette) ilk kuşağının güçlü bir 'zorunlu-yalanın' yardımıyla yetiştirilmesinin gerekli olduğunu kabul eder; çocuklar, uzun bir süre hep birlikte düşlere dalarak yerin altında oturmuş olduklarına inanmalı ve orada kendilerini başusta doğanın biçimlendirdiğini öğrenmelidirler".[71]

Nietzsche'ye göre toplumsal insan, aslında kültürsüz bir insandır; kendi doğasını ve ona ait kültürünü yitirmiş insandır. Ona göre bu haldeki insan, "yaşamaya, doğru ve yalın biçimde görmeye ve işitmeye, en yalın ve doğal olanı, mutlu bir biçimde kavramaya yetili olmaktan çıkmıştır.".[72] Bu yetiye kavuşmak için, insanın, aslında "uyuşturulmuş olan", "bazı şeyleri kendiliğinden yaşamak ve kendi yaşantılarının tam ve canlı bir sistemin kendi içinde geliştiğini duyma isteğine" tekrar kavuşması gerekmektedir.[73] İnsanın kendi kendinin bilincine varıp, bir "yeni benlik" ya da bir "özbilinç" yaratabilmesi gerekmektedir.

Tüm bu tanımlamalar, Nietzsche'nin trajik insan, ya da üstinsana ulaşması için yapılmıştır. Trajik insan, gerçekliği olduğu gibi gören ve onu olduğu gibi kabul eden insandır. O, bunun için yeteri kadar güçlüdür; o gerçekliğe yabancılaşmış, ondan kopmuş değil, gerçekliğin ta kendisidir. Gerçekliğin korkutan ve kuşku uyandıran her şeyini kendinde taşır.[74] Bu insan, aklıyla değil duyularıyla ve duygularıyla, kısacası tutkularıyla düşünür ve hareket eder. O, perspektifli bir bakış kazanmıştır; bu yüzden de tek bir görüş değil, pek çok görüş elde etmiş durumdadır. Zaten o objektifliğini, bu elde ettiği pek çok görüşten almaktadır.[75] Nietzsche'nin çizdiği bu üstinsan, kısacası bağımsız ve tek başına bir insandır. Yaşamı olduğu gibi isteyen ve seven bir insandır. Nietzsche duyuların tanıklığına güvenmektedir. Duyular oluşu, akıp gidişi, değişimi gösterdiği sürece yalan söylemezler ona göre. Duyuların tanıklığını yanlış kılan neden

---

[70] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 59.

[71] Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 179-80. Her ne kadar Rousseau için, hem "bir devrimci ama boynunda henüz korkunun dizginleri var" (bkz. ———, *Putların Alacakaranlığı*.), hem de "o bir ahlak tarantulasıdır" (bkz. ———, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*.) dese de ve onun ahlak anlayışını şiddetle eleştirse de, "çocukların eğitimi" konusundaki Nietzsche'nin bu düşüncesi, okuyucusuna Rouseau'nun *Emile ya da Eğitim Üstüne* adlı eserindeki eğitim üzerine düşüncelerini anımsatmaktadır. Orada da Rousseau, çocukların eğitimi için doğaya dönüşü önermektedir. Kuşkusuz Nietzsche'nin eğitim üzerine bu denli gelişmiş düşünceleri olmamakla beraber, burada geçen iki cümle bile bu benzerliği ortaya koymaktadır. Ancak esas konumuz bu olmadığı için bu konuya sadece bir hatırlatma olarak değinip geçmek yerinde olacaktır.

[72] Nietzsche, *Tarih Üzerine*, 181.

[73] A.g.e., 179.

[74] Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 70.

[75] A.g.e.

"akıl"dır.[76] İşte üstinsanın kavrayışının sağlamlığı, temelini akıl tarafından yanlış kılınmamış olan "saf duyular"dan almaktadır.

Üstinsan ya da Nietzsche'nin bir başka tanımlaması ile "gerçek eri, tanrısız çöllere gidip saygılı yüreğini parçalayan kişidir.".[77] Üstinsan, Tanrı'yı inkar etmiş, ama kendini de Tanrı ilan etmemiş olan kişidir. Üstinsan değerleri yeniden değerlendirendir. Çünkü ona göre değer, ancak değerlendirmeyle varolur. "Değerlendirme olmasaydı, varlık içi boş bir kabuğa dönerdi.".[78] Nietzsche, yaratıcı insana bu öğüdü verir ve bu insanın kendi değerlendirmesini ancak kendine dönerek yapabileceğini söyler. Ancak insan bunu sadece kendi hayatını olduğu gibi kabul ederek yapabilir, hayatına "evet" diyerek; bu "evet", kişinin bir anlamda "*amor fatisi*" (kader seviciliği) olmaktadır.[79] Üstinsan böylece kendi kendisi olan insandır, kendi gözünü, kendi yolunu, kendi zevkini, kendi değerlendirmesini yaratmış bir insandır.[80]

Nietzsche'nin çerçevesini çizdiği, sürü insanı, 19. Yüzyılın eylemekten yoksun bırak-ıl-mış öznesine, bir anlamda pasif özneye denk düşmektedir. Bu yaklaşım, bir yandan modernliğin, bir yandan da modern öznenin eleştirisinden kaynağını almaktadır. Ancak hem modernizmin hem de aydınlanma felsefesinin öznelliğe yüklediği, aktiflik misyonunun eleştirisinden yola çıkan ve toplumsal bilinçle sıkı sıkıya bağlanmış bir özne tablosu çizen Nietzsche'nin, yaratmaya çalıştığı yeni bir benlik tasarısı, eleştirdiği şeyi kendisinin de yapmasına neden olmaktadır. Poole'a göre de "Nietzsche'nin felsefesi, bireyin zedelenebilirliğinin derin bir ifadesini sağlasa da, bireyin kendisini kuşatan tehditlere kendi yanıtlarını bulması şeklindeki inancı, Nietzsche'yi modernlikle uyuşum içinde bırakmaktadır.".[81] Her ne kadar Nietzsche, pek çok çağdaşından daha fazla bireyin kırılganlığı ve zedelenebilirliğinin altını çizse bile, yine de bir görev olarak "bireysellik" ilkesini ortaya koymaya devam etmektedir.[82] Bireyin ya da Nietzsche'nin tanımladığı üstinsanın kendi değerlerini kendisinin yaratması gereği, bunu ortaya koymaktadır. Üstinsanın sürüden kopması ve bireysel bir duruş, görüş ve bakış geliştirmesi gereği de, bir veri olarak olmasa bile, bir görev olarak "bireyselliği" çağrıştırmaktadır.

Ancak hem modernizmin hem de aydınlanma felsefesinin bu bireysel duruşu, ancak akılla edinebilme saptamasına karşın, Nietzsche'nin duyulara önem vermesi, onu bu bakıştan ayırmaktadır. Nietzsche, duyguların, içgüdülerin, tutkunun serbest bırakılması taraftarıdır. Oysa ona göre modern ahlak aklı, bunların bastırılması için bir araç olarak kullanmaktadır. O, aklın bu araçsal yanını reddetmektedir. Yoksa akla tümüyle karşı koymak değildir onun amacı. Akıl duyuların uyandırdığı gerçeklik hissini yok etmektedir. Akıl ona göre düzeltici değil, bozucu bir işleve sahiptir. İnsanın kendisi olabilmesi için kendi doğasını kabullenmesi gerekmektedir. Kendi yazgısını sevmesi, onunla yaşamasını

---

[76] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, 27.
[77] A.g.e., 100.
[78] A.g.e., 61.
[79] Kuçuradi, *Nietzsche Ve İnsan*, 72.
[80] A.g.e., 75.
[81] Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, 182.
[82] A.g.e.

öğrenmesi gerekmektedir. Bu iş ancak insanın aklın ötesinde duyularıyla düşünebilmesi sayesinde gerçekleşebilecektir.

SONUÇ

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt* adlı eserinin "Okuma ve Yazma Üstüne" başlıklı bölümüne, "Bütün yazılmış şeyler içinde yalnız, kanla yazılmış olanı severim. Kanla yaz: göreceksin ki kan ruhtur.".[83] cümlesiyle giriş yapar. Çünkü o gerçekten de kanla yazmıştır, daha hafif bir değişle tutkuyla yazmıştır. Eleştirdiği 19. yüzyıl insanı tutkularını kaybetmiş, tektipleşmiş, sürüleşmiş insanlardır onun gözünde. Bu yüzden onun gözünde, Platon'dan bu yana duyguların ya da insanın psişik süreçlerinin ele alınmadığı tüm bilinç kavramsallaştırmaları, bir tasavvurdan, bir uydurmadan başka bir şey değildir. Bu açıdan bakıldığı zaman Nietzsche, çağının diğer filozoflarına göre insanın psişik süreçlerine, özne bilinci kavramsallaştırmasında hem daha vurgulu hem de daha önce dikkat çekmiştir.

Nietzsche'nin gerek hınç bilinci, köle bilinci, gerekse çileci ideal eleştirisi, bir yandan din eleştirisi içerirken diğer yandan modernizm eleştirisinden hareket etmektedir. Nietzsche'nin din eleştirisinden hareketle çizdiği "içe dönmüş özne bilinci" ile modernizmin "saf akılla" ortaya koyduğu bütünlüklü kurgusal özne bilinci, aynı düzlem üzerinde yer almaktadır. Onun eleştirisi de zaten bu noktadan hareket etmektedir. Hem çileci ideal hem de modern özne tasavvuru, insanın psişik süreçlerini ya örtmek ya bastırmak ya da kale almamak yolunu seçmiştir. Nietzsche'nin "kanla yazmak" çağrısı, aslında bir yandan da öznenin kanlı canlı ve yer yer tutarlılıktan uzak, ne yapacağı çoğu zaman kestirilemeyen bir bilince sahip olduğunu çağrıştırmaktadır. Nietzsche'nin çağrısını yine, modernizmin araçsal aklının, toplumsal bilincin, ahlakın ve çileci idealin içine hapsolmuş özne bilincinin kendine dönmesi çağrısı olarak algılamak gerekmektedir. Öyle ki bu bilincin aslında tek kaynağı kendisi olmalıdır. Her ne kadar Nietzsche'nin, bireyin toplumsal ve dışsal tehditlere karşı, kendi bireysel bilincini yaratması ve kendi yanıtlarını bulabilmesi konusundaki inancı, onu modernizmin bireysellik anlayışı ile uyuşum içine soksa da, o modernizmin aksine bireyselliği aklın içine hapsetmeyi önermemektedir. Aksine aklın çoğu zaman "yanıltıcı" diye nitelendirdiği duyularla da hareket etmeyi öncelemektedir. Çünkü o akılla değil, tutkularla hareket etmeyi sık sık salık vermektedir. Ki yaşamın asıl kaynağı tutkularda gizlidir. Hem din hem ahlak, hem de modernizmin aklı insanı bu kaynağından uzaklaştırmıştır.

[83] Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, 43.

Kaynaklar

Alexandre, Kojeve. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin. Hilav. 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

David, Lindstedt. "The progression and regression of slave morality in Nietzsche's *Geneology*: The moralization of bad conscience and indebtedness." Man and World, no. 30 (1997), 83-105.

Friedrich, Nietzsche. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2003c.

Friedrich, Nietzsche. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çev. Turan Oflazoğlu İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.

Friedrich, Nietzsche. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çev. Ahmet İnam İstanbul: Say Yayınları, 2003b.

Friedrich, Nietzsche. *Putların Alacakaranlığı*. Çev. Hüseyin Kaytan. İstanbul: Babil Yayınları, 2003a.

Friedrich, Nietzsche. *Tarih Üzerine*. Çev. Nejat Bozkurt. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

George, Stauth ve Brian S. Turner. *Nietzsche'nin Dansı*. Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Ark Yayınları, 1997.

Gilles, Deleuze. "Üstinsan: Diyalektiğe Karşı." Çev. Turan. Ilgaz. Cogito, no. 25 (2001), 111-132.

İonna, Kuçuradi. *Nietzsche ve İnsan*. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Martin, Heidegger. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınları, 2001.

Rose, Poole. *Ahlak ve Modernlik*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Scott, Greer. "Freud's 'Bad Conscience': The Case of Nietzsche's *Geneology*." Journal of History of the Behavioral Sciences 38, no. 3 (2002), 303-315.

Terry, Eagleon. *İdeoloji*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Heidegger'in aşkınsal tam algı yorumu

Zehragül Aşkın

GİRİŞ

Heidegger'in Kant yorumu, akıl ve anlama kavramlarının zaman kavramı temelinde yeniden okunması üzerine kuruludur. Anlama yetisini, duyusal sezgiden ayırarak, özneyi yalnızca ussal bir kategori olarak konumlandıran Kant, akıl kavramını öznelliğin temeli olarak konumlandırmış ve geleneksel felsefenin "nesneyi nasıl biliyoruz?" sorusu yerine "özne nesnesini nasıl biliyor?" sorusunu geçirmiştir. Kant gelenekle olan ayrımında bilme ediminde, öznenin konumuna vurgu yapmıştır. Deneyimlediği nesnelerin bilincine kendi yorumlama yapılarını (zaman-mekan tasarımı ve kategorileri) katan özne, pasif ve alıcı değil; etkindir. Söz konusu durumu,"zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlı anlama yetisi, a priori yasalarını doğaya buyurur"[1] şeklinde ifade eden Kant'a göre, bilmede zaman tasarımı, öznede a apriori olarak temelde yer almaktadır. Kant zamanı apriori saf bir sezgi olduğunu onun deneyimden kaynaklanan bir tasarım olmamasıyla açıklamaktadır. Zaman tasarımı fenomenal dünyaya ilişkin tüm deneyimimizin olanaklı koşuludur. Buna göre; Kant'ın teorik aklın alanı olarak nitelendirdiği anlama; öznenin bilişsel deneyimini ve anlamasını yapılandıran algı ve kavramlar a priori zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlıdır. Bilmeye zaman sezgisi aracılığıyla sınır çizen Kant'ta bu iki farklı düzlem; zaman ve doğal nedenselliğin hü-

[1] Martin Heidegger, *Logik II: Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Gesamtausgabe Band 21, Die Frage Nach Der Wahrheit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), 72.

küm sürdüğü fenomenler dünyası ve ahlaki eylemlerimizi taşıyan özgürlüğün hüküm sürdüğü numenler dünyası ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Kant'ta özgürlük, ahlaki kararlarımızla ilgili a priori bir ide'dir. Fenomenal dünyanın temel iki ilkesi; doğrusal zaman ve nedensel ardışıklığa dayanmayan ve insanı doğa üstüne yükselten bu a priori ide, ideal, aşkınsal ve zaman dışıdır. Buna karşılık, Heidegger anlama yetisinin kavramları ile saf aklın idelerinin sezgi (Anschauung) içinde temellendiğini belirtmekte, bilme ve sezginin a priori temeli olarak, zaman tasarımını ve dolayısıyla kendisini zamansal olarak kuran Dasein kavramını merkeze yerleştirmektedir. Makale Heidegger'in bu savını ayrıştırarak, Kant'ın felsefesinin bir ontolojik içerimi olduğunu ve bu ontolojik içerimin Kant'ın zaman, tam algı ve özetkilenim kavramları bağlamında açığa çıktığını ileri sürmektedir.

I.

Heidegger, Kant yorumunda zamansallığı, kendinin birliği olduğu kadar orijinal kavrayış ve orijinal kendiliğindenlik olarak tanımlamaktadır. "Saf ve sonlu kendilik (olarak insan) kendisinde zaman karakterine sahiptir"[2]. Heidegger'e göre; saf kendiliğin özüne göre zamansal olduğunun anlaşılabilmesi için, saf kendiliğin (reine Selbsheit) Kant tarafından, aşkınsal tam algı olarak yorumlanan belirleniminin anlaşılması gerekmektedir. Heidegger, Kant'ın "zaman" ve "ben düşünüyorum"un aşkınsallığını, radikal bir biçimde yorumlayarak, kendi kökenselliklerinde bir araya getirdiğini, bununla birlikte, özellikle Aşkınsal Çıkarsama'da ben'in aşkınsallığını olanaklı kılan ontolojik özünü açıklamada yetersiz kaldığını düşünmektedir[3]. Heidegger, anlak ve duyarlığın bağlantısını açıklamaya çalışan, Aşkınsal Çıkarsama'nın A ve B versiyonunun her iki yolunda imgelemi, alırlık ve kendiliğindenlik arasında ortak aracı bir yeti, olarak kabul ettiğini belirtmektedir[4].

---

[2] ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage* (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998), 191. "Ben düşünüyorum zihnin kendiliğindenliğinin bir edimidir. Öyleyse soru, zaman olarak sezgi ve zihnin belirlenimi olarak, ben düşünüyorum bağlantısına dönüşmektedir". Heidegger, *Logik II*, 309. "Bir daha tekrarlıyorum. Burada söz konusu olan, zaman ve "ben düşünüyorum"un birliğinin olanağının ne olduğudur. Çünkü, zaman çoklunun biçimidir ve her düşünen belirlenim, burada temellenmektedir. Bu her iki parça; saf çoklu ve saf birlik, belirlenen temel bir birliğin saf apriorisidir. (Ayrıca) Bu problem Kant'ın araştırmasında temellenmektedir" ———, *Logik II*, 310.

[3] "Kant, zaman ve ben düşünüyorum ile aynı özsel yüklemi ifade etmiştir" Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 192. Heidemann'da Heidegger gibi, Kant'ın, zaman ve ben düşünüyorum'u kendi kökenselliklerinde bir araya getirdiğini, bununla birlikte, özellikle Aşkınsal Çıkarsama'da ben'in aşkınsallığını olanaklı kılan ontolojik özünü açıklamada yetersiz kaldığını düşünmektedir. "Kant, saf sezginin açıklanmasını, tam algının kökensel bireşimsel birliğine uygular. Aşkınsal Çıkarsama'da, tam algının kökensel bireşimsel birliğini bir yandan duyarlıkla, diğer yandan anlak ile ilişkiye sokar. Bundan dolayı, Kant, tam algının kökensel bireşimsel birliğinin, iki biçimde anlaşılan, bilgisel ve ontolojik-olgusal "ben düşünüyorum"u arasında ayrıma gitmiştir. D. Hermann Heidemann, "Kant Und Das Problem Des Metaphysischen Idealismus," *Kantstudien Ergänzungshefte 131* (1998): 102.

[4] Heidegger'e göre Kant'ın imgelemin aşkınsal birleştirici işlevine ilişkin açıklamaları, olguların çift karakterinin birliğinde ifade edilir. Birinci yol, aşkınsal tam algı'dan hareket ederken, ikinci yol, duyarlık ve görüngülerden hareket eder Martin Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," in *Gesamtausgabe. II. Abteilung : Vorlesungen 1923 - 1944, Bd. 25, 2. Auflage* (Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1987),

Buna karşılık Kant, alırlık ve kendiliğindenliğin imgelem yetisinde köklenen kökensel karakterini, görmekle birlikte diğer radikal adım olan, ontolojik karakterini (kökensel ekstatik zamansallığını) sorgulamamıştır[5] Oysa, Heidegger için, yalnızca kökensel bir ara yeti değil, aynı zamanda her iki bilgi dalının kökü olan, imgelemin, insanın ontolojik yapısında temellenen, yitimsel ve zamansal bilgisindeki işlevi merkezidir. "İmgelem kendi özüne göre, saf sezgi ve saf düşünce, saf alırlık ve saf kendiliğindenliği, kendinde birleştirir veya daha doğrusu her iki kökü içerdiğinden, öznellik yetisinin kökü ve öznenin ekstatik temel yasasıdır.[6]

Bu noktada Heidegger, aşkınsal tam algıya karşılık gelen, "duran ve kalan ben" (stehende und bleibende ich) tasarımına yönelmektedir. "Eleştiri"de aşkınsal tam algının değişmezliğinden bahseden Kant, onun değişmezliğini, zamansızlığına bağlamış"[7] ve her şimdi'de, kendisiyle özdeş fakat deneyimin içinde sürekli olan, basit bir kavram olarak algılamıştır[8]. Bu bağlamda, Kant'ta, tam algı'nın, şimdi bağlamındaki, kendinde tanımı, mevcut olan bir şeyin nesnel tanımlanması gibidir[9]. Heidegger'in, Kant'a karşı çıkışı tamda burada temellenmektedir. Çünkü; Kant'ın şimdi bağlamındaki tam algı yorumu, tam algı'nın zamansallığını, inkar etmektedir. Burada Kant, "ben düşünüyorum"a ait olanın, kendisini olanaklı kılan şeyin, ne olduğunu sorgulamakla birlikte, bilgiyi şimdinin bağlamında, sezgi açısından yorumlayan ve kendini düşünen bir şey olarak gören Descartesçı gelenek içerisindedir[10]. Kant öznelliğin birliğini ve bilginin sınırlı deneysel niteliğini olgusal olarak göz ardı etmemiş fakat tam algı'nın zamansızlığını inşa ettiğini düşünmesine rağmen, tam algı'yı şimdinin bağlamında

---

418. "Birinci yolda, aşkınsal tam algının birliğinden bireşimin birliği oluşur. Ayrıca bu bireşimin kendisi, üç kip anlamında bölümlere ayrılır. Bu üç aşamalı bölümlere ayrılan, fakat aynı zamanda aşkınsal tam algı'ya ait olan, bireşim üreticidir. Yani apriori ve spontan'dır". Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 418,19. İkinci yolda bireşim, sezgi karakterine sahip olduğu için, imgelem yetisi, duyarlığa aittir. " İmgelem yetisi, doğrudan spontan imge verme yetisidir (das Vermögen der spontanen Bildgebung) (- exhibitio originaria). Yani o, anlak ve sezgiye karşılık kökenseldir. Çünkü imgelem, önceden her ikisi olarak birliktedir. İmgelem yetisi gerçek anlaşılan anlamda sonludur. Anlak da duyusal yani, sonludur". ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 419.

[5] Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 418.

[6] A.g.e., 417.

[7] ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 192.

[8] Aşkınsal tam algı, tüm deneyimi önceleyen ve olanaklı kılan koşuldur. "Bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantı ve birlikleri olamaz. Bu arı kökensel değişmez bilinci aşkınsal tam algı olarak adlandıracağım" Immanuel Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990), 90 B107. Tam algının aşkınsal birliği, bilincin birliğidir. Bilincin zorunlu birliği, çoklunun sentezinin zorunlu birliğini içerir.

[9] Kant'ta düşünen özne olarak, "ben" kendisini düşünülen bir nesne olarak bilebilme olanağına sahiptir. Çünkü ben, kendisine sezgideki ben'in ötesinde verilmiştir. Kant'ın sorusu, genel olarak ben'in kendi kendisine nasıl nesne olabileceğidir? Soru, ben'in iç algıların ve sezginin bir nesnesi olup olamayacağı sorusunda temellenmektedir. Kendi kendimizi içsel olarak kendi kendimiz tarafından etkilendiğimiz sürece sezebiliriz. "İç sezgi söz konusu olduğu sürece, kendi öznemizi ancak görüngü olarak biliriz, kendinde ne olduğuna göre değil" A.g.e., 106, B 56. Kant'ın söylemek istediği iç duyumun kendimiz tarafından etkilendiğidir. Tam algının kökensel birliğinde var olduğumuzun bilincindeyizdir. Bu bir sezgi değil, düşüncedir.

[10] "Kant, kartezyenci pozisyonu korumasına rağmen, bana ait olanın, kendisini olanaklı kılan şeyin ne olduğunu sorgulamamıştır" Heidegger, *Logik II*, 324.

kavramıştır[11]. Heidegger'in belirtmiş olduğu gibi, alırlık (Rezeptivität) ve kendiliğindenlik (Spontanität) olarak, iki temel bilgi kaynağı olduğunu kabul etmesine rağmen öznellik içinde bu iki bilgi kaynağının, temel birliğinin, detaylı bir kanıtını vermeden uzlaştırmaya çalışmıştır[12]. Buna karşılık Heidegger, her iki kavramı da, insanın ontolojik bilgisinde temellenen yitimsel ve zamansal karakterini göstermek için kullanmaktadır.

Bu noktada Kant'ın bütün bilgilerimizi önceleyiğini, savladığı "duran ve kalan ben"in, ne anlama geldiğini sorgulayan Heidegger, Kant'tan farklı olarak, "tam algı"nın doğrudan aşkınsal imgelem ve üçlü kipi ile bağlantılı olduğunu söyleyerek, "tam algı"nın, zamansal karakterine gönderme yapmaktadır[13]. Burada Heidegger'in hareket noktası, saf imgelemin birleştirici bir işleve sahip olmasıdır. İmgelemin üçlü kipinin birliği (Sezgide Kavrayış, İmgelemde Yeniden-Üretim ve Kavramda Tanıma) aracılığıyla, yeniden üretilen tüm sezgiler, imgelemin üçlü kipinin bireşimsel birliğinin bilincine karşılık gelen "tam algı"ya yüklenirler[14]. Heidegger'e göre Kant, imgelemin aşkınsallığını vurgulamak için, imgeleme üretici (produktiv) bir işlev yüklemiştir[15]. Çünkü Kant'ta deneyimin olanağı, görüngülerin eğinimi ve çağrışımlarının (Affinität und Asso-

---

[11] İç duyum bilince kendi kendimizi bile ancak kendimize göründüğümüz gibi sunar. "kendimizi olduğumuz gibi değil, içsel olarak etkilenirken sezebiliriz". Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 105, B53, B59. Kant bununla iç duyumun biçiminin paradoksuna işaret etmiştir. Tam algı yetisini Kant, iç duyu'dan ayırt eder. Anlak iç duyuyu belirler. Bunu sezginin çoklusunu tam algının altına getirerek yapar. Anlak bir sezgi yetisi değildir. Duyarlık olmadan bir bireşim yetisidir. Fakat duyarlığı içsel olarak belirleme olanağına sahiptir. Anlak imgelem yetisinin aşkınsal bir bireşimi olarak zamanla bağlantılıdır. Tam algı ve bireşimli birliği zamanla bir değildir. Tam algının bireşimli birliği tüm bileşenlerinin yani sezgilerin çoklusunun, kategorilerin ve duyusal sezgiden önce nesnelerle ilgilidir. Buna karşılık iç duyu olarak zaman, yalnızca sezginin biçimidir. Zaman, sezginin biçimini çoklunun bileşimi olmaksızın kapsar. Oysa belirli sezgi, çoklunun imgelem yetisinin aşkınsal ediminin (bu edim, anlağın iç duyu üzerindeki bireşimli etkisidir) belirleniminin bilinci yoluyla olanaklıdır. Bu edimi Kant, "betisel bireşim" olarak adlandırır. ———, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 106, B51.

[12] "Kant zaman ve ben düşünüyorum arasında vurguladığı bağlantı üzerine çalışmış, fakat (bu bağlantının) kendisini sorgulamamıştır" Heidegger, *Logik II*, 311. Kant tarafından alırlık ve kendiliğindenlik, zaman ve tam algı arasındaki bağıntı, Eleştiri'de ontolojik olarak açıklanmamış ve temellendirilmemiştir. ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 399. Heidegger'e göre Kant, Eleştiri'de (A362) zamandan kendiliğe ait bir birliktelik olarak söz etmesine karşın, bu aitliğin türünü karanlıkta bırakmıştır. "Kant, somut öznelliğin birliği sorununu çözmemiş aynı zamanda yeterli derecede sorgulamamıştır. Fakat bütün sonuçları ve açık kalan sorularına rağmen Kant, soruna bir çözüm sunmadan orada bırakmıştır". ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 396.

[13] "(...) Ben, tıpkı süreklilik ve kalıcılık gibi kendiliğin (Selbigkeit) ufkunu oluşturur. Bu şekilde ufkun içerisinde nesnel olanın değişimi deneyimlenir. (...) Bu "kalıcı" ve "duran" ben, ben'in, zaman'ın kökensel oluşturucusu olduğu anlamına gelmektedir. Kökensel zaman, karşıda-duran (nesne) ve onun ufkunu oluşturmaktadır" Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 193.

[14] İmgelemin üçlü bireşimi, tam algının "duran ve kalan ben"inin olanağıdırlar. Çünkü duran ve kalan ben, olarak saf tam algı, bütün tasarımlarımızı oluşturmakta ve bilince getirmektedir. Buna göre " (...) Bütün bilinç, tıpkı bütün duyusal sezginin saf içsel sezgiye, yani zamana ait olması gibi bütün tasarımlarımızda saf tam algıya aittir" ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 423.

[15] Heidegger'e göre, tam algı ile zamanı birbirine bağlayan a priori yeti, üretici imgelemdir. "Fakat aşkınsal tam algı ile zamanı, ne a priori olarak, bağlıyorsa, (O) üretici imgelem yetisidir". A.g.e.

ziation Erscheinungen) yasalara göre yeniden üretilmesiyle olanaklıdır. Heidegger için de, imgelemin aşkınsal işlevi aracılığıyla nesnelerin kavramları, bir deneyimi oluşturmak için, bir araya getirilirler. Görüngülerin çağrışımları (Assoziationen), yeniden üretilmeleri (Reproduktion) ve bilince yüklenmeleri (Rekognition) imgelemin aşkınsal işlevi aracılığıyla gerçekleştirilir. İmgelem tarafından gerçekleştirilen söz konusu bu gerçekleştirme de değişmeksizin "kalıcı ben"e karşılık gelen, saf tamalgı, tüm bilgimize eşlik etmektedir[16]. Kant tam algı'yı anlaksal kılmak için, imgelem yetisiyle birleştirmiştir. Buna karşılık Heidegger'de imgelem, çokluğu kendisinde birleştirdiğinden, her zaman için, zamansal bir karaktere sahiptir.

Böylelikle, tam algının zamansal bir yapıya sahip oluşunu Heidegger, imgelemin üçlü bireşimsel yapısına ve bu üçlü bireşimsel yapıya karşılık gelen zaman kipleriyle açıklamaktadır. Sonuçta, imgelem, aşkınsal ve zamansal bir karaktere sahip olduğu için, tam algı'da, hem aşkınsal hem de zamansal bir karaktere sahiptir[17]. Heidegger'in de vurgulamış olduğu gibi, eğer tüm bilgilerimiz, birincil olarak, zamana aitse ve anlağa ait kavramların duyusallaştırılmasını içeren, imgelemin bireşimsel birliği aracılığıyla ve tam algı ile ilişkisi yoluyla oluşuyorsa, bu, tam algının ontolojik olarak anlaşılması gerektiği anlamına gelmelidir.

Heidegger, tam algının yitimsel (temporal) ve zamansal (zeitlich) karakterinin açığa çıkarılmasıyla, bilincin kendisini bilmesinde temellenen "aşkınsal tam algının birliği" arasında bağıntı kurmaktadır[18]. Kant'ta öznedeki çoklunun

---

[16] Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 95, A124. "Kendimi düşünüyorum, yani ben düşünüyorum sum Cogitans'dır. Her sezgi ve tasarım bu ben düşünüyorum'a (Cogito me rem Cogitontem) eşlik edebilir olmalıdır. Çünkü böylelikle (bize) verilmiş bir şeyin, verilmesi olanaklı olabilir" Heidegger, *Logik II*, 323.

[17] Kant tasarımlarımızın bütün çoklusunun birliğinin aşkınsal ilkesini göz önüne almaktadır. Bu ilke, aşkınsal tam algı'nın kavramından türemektedir. "Bütün tasarımlar bir bilinçte alınmalıdırlar". Bu Kant'ta bir şeyin tasarlanmasının veya tasarlanabilirliğinin, öznenin kendisinde aşkınsal olmasına bağlı olduğu, anlamına gelmektedir. Heidegger, bütün tasarımlarımıza ait olan, bu zorunlu olanaklılığın ilkesinin Kant'ta bilince ait olduğunu belirtmektedir" Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 408. Ayrıca bu noktada Kant'ın tam algı kavramının, anlam bilimsel (semantische) yapısının açıklanması gerekmektedir. "Kant kavramı, 1- ben'e (ich) karşılık gelen tam algı (Apperzeption) olarak, 2-"ben düşünüyorum"a (Ich denke) karşılık gelen, çıplak tam algı (blose Apperzeption) olarak, 3- içsel anlamda (innere Sinn), deneysel tam algı (empirische Apperzeption) olarak ve 4- anlak (Verstandt) olarak, (a) Özdeş tam algı (identische Apperzeption), (b) Saf tam algı (reine Apperzeption), (c)Kökensel tam algı (ursprungliche Apperzeption), (d) aşkınsal Tam algı (transzendentale Apperzeption) olarak açıklamaktadır" R. Heinrich, "Apperzeption in Kants Kritik Der Reinen Vernunft," in *Kurzvotrag (im Forschungsseminar)* (2005).

[18] Tam algıyı a priori, aşkınsal ve bireşimsel olarak, tüm tasarımlarımızın aşkınsal birlik ilkesi olarak tanımlayan Kant'a göre her bilebilme, bilen bir öznenin yani bir bilincin varolması koşuluna dayanmaktadır. Buna göre, her bilincin yapısında bir kendini bilme vardır. Bu bilme, her bilgi fenomeninin temelinde bulunan bir olanaktır. Kant düşünmenin bu birliğine tam algının aşkınsal birliği (die Einheit des tranzendentales Apperzeption)adını vermektedir. Tasarımlarımızın çokluğunu birlik haline getiren tam algının birliği tüm olanaklı algının zorunlu koşulu ve nesnel zeminidir. Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 94, 174a. "Çoklunun bütün bağlılığı ve bizim mekan ve zamanın saf sezgisinde karşılaştığımız birlik, kategorilerde gerçekleşen, tam algı'nın aşkınsal birliğinde gerçekleşir" H. Wagner, "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion Der Kategorien," *Kant Studien Philosophische der Kant-Gesellschaft 71.Jahrgang* (1980): 361,62. Heidegger'e göre bir şeyin ben'e verilmesi, ben'in öznelliğinin temelini oluşturmaktadır. Bu noktada Heidegger verilenin ben'e aitliğinin nerede temellendiğini sorgulamaktadır. Heidegger'in cevabı, tam al-

birliği bireşimseldir[19] . Heidegger için, burada Kant'ın bir öznede çoklunun birliğinin, nasıl bireşimsel olabileceğine yönelik cümlesi önemlidir. Çünkü tam algı'nın birliği, öznedeki çoklunun birliğinin bireşimsel olanağıdır[20]. Tam algı'da, imgelemin üçlü bireşiminin, kökensel bireşimi, zaman boyutları olarak, birbirine uzanmaktadır. Heideggerci bir söylemle bilincin birliği, kendisinde saf zaman bağlantılıdır[21]. Heidegger'in "bilincin birliğinin zamansal" olduğuna ilişkin belirlemesi, öznenin sonlu olduğu anlamına gelmektedir[22]. Bu noktada, Heidegger, Kant'ın bilginin sonluluğunu dikkate alarak, ontolojik bilgi sorununu temellendirdiğini savlamaktadır[23]. Salt Aklın Eleştirisi'ni, sonlu insan bilgisini merkeze alarak, yorumlamaya başlayan Heidegger, bu sorunu, imgelemin üçlü bireşimine bağlı, aşkınsal tam algı'da sonlandırmaktadır.[24]

Ayrıca, Kant'ın zaman ve tam algı arasındaki ilişkiyi kategorileştiren bakış açısını açıklamaya çalışan Heidegger, tam algının bir nesne olarak, kendilik algısına karşılık gelmediğini söylemektedir. Tam algı, daha çok, bir kabiliyet olarak, öznenin kendi edimine ve yapabilirliğine karşılık gelmektedir[25]. Heidegger'e göre, öznenin kendine sahip olma anlamındaki (Selbstbesitzt) bu farkındalığı, tam algının kökensel kabiliyetinin doğasını oluşturmakta ve aşkınsallık için-

---

gı'nın özdeşliğidir. Tam algının kökensel birliği, tüm mantığın, aşkınsal felsefenin en yüksek noktasıdır. Heidegger, *Logik II*, 325.

[19] "Öyleyse saf tam algı, çoklunun bireşimsel birliğinin ilkesini, bütün olanaklı sezgide ele verir". Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 169a, A16.

[20] "(...) Bilincin birliği: Aşkınsal tam algı özüne göre bireşimseldir. Birlik ufku (Einheitshorizont) bireşimseldir, yani bireşimde a priori temelllendirilen birliktir. Aşkınsal tam algı'nın bu birliğinin, bireşimsel karakterinin zorunlu temelini Kant açıkca açıklamamıştır. Çünkü o, öznenin sonluluğunu kökensel olarak, öznelliğin kendisinden geliştirmemiştir". Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 410.

[21] A.g.e., 409.

[22] "İnsan bilgisinin sonluluğu öznel olarak zamansal, ekstatik'tir" A.g.e., 410.

[23] A.g.e., 409.

[24] Heidegger'e göre imgelemin tam algıyı öncelemesi, birinci yolun bütün özetini oluşturmaktadır. Saf imgelem yetisinin bu kökensel bireşimi, bilginin olanağının temelidir ve tam algı'dan önce gelmektedir. Kant'ın A124'te belirtmiş olduğu gibi, "Aşkınsal tam algı'nın bireşimsel birliği, imgelem yetisinin saf üretici bireşiminin aşkınsal birliğidir" A.g.e., 411. Heidegger, üretici imgelemin üçlü bireşiminin, bütün bilginin, olanaklı temelini oluşturan, tam algı'dan önce gelmesinin, ne anlama geldiğini sorgulamaktadır. Heidegger'de aşkınsal imgelem, temelin düzenlenmesi bağlamında bir önceliğe sahiptir. Bununla birlikte imgelemin önceliği, kökensel değildir. İmgelem yetisinin üçlü bireşiminin, tam algı'dan önce gelmesi demek, bireşimin bir anlamda, tam algı'nın;"ben düşünüyorum"un gözü önünde tamamlanmasıdır Heidegger'e göre Kant bu önceyi, "coram intuitu intellectuali"nin kullanımında A249 ve başka bir yerde sezginin öncesinin nesnesi anlamında kullanmıştır A 287. Kant önceden içeren ve önceden duran olarak, sezginin nesnesinden söz etmiştir. Böylelikle Heidegger Kant'ın saf zaman bağlantılı imgeleştirici bireşimin kökensel önceden düzenleyici olarak, aşkınsal tam algı olduğunu söylediğini belirtmektedir. Kant imgelemin aşkınsal işlevi aracılığıyla görüngülerin eğinimini yani nesnelliği, ben düşünüyorum'u olanaklı kıldığını söylemiştir."Aynı zamanda Kant, bu bireşimsel birliğin (aşkınsal tam algı'nın) bir bireşimi (aşkınsal imgelem yetisini) şart koştuğunu söylemektedir" Kant bu argümanında imgelemin, aşkınsal tam algı'da nasıl içerildiğinin fenomenolojik ispatını vermemiştir. Aşkınsal tam algı'nın önceliği, anlağın önceliğidir. Heidegger'e göre Kant, aşkınsal tam algı'yı, imgelem yetisine kurban etmede çekimser kalmıştır. Eleştirinin ikinci baskısında aşkınsal tam algı, tekrar eski gücüne ve en yüksek konuma ulaşır ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 410,12.

[25] Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 381. Heidegger'de Ben tasarımı, ben yapabilirim'i imler ve ben düşünüyorum tasarımı, benin Dasein'ımı belirler

de yapabilirlik ve olabilirliklerin toplamının, gerçeklikten daha yüksek olduğunu göstermektedir. Böylece tam algıyı, kendine sahip olma olarak, tanımlayan Heidegger, "kendine sahip olma"nın, "bana ait olan"a (zu mir hin), karşılık geldiğini düşünmektedir. "Burada eylemlerimizin yapabilirlik karakterini imleyen "yapabilirim" öznenin birincil varlık durumunu belirlemektedir"[26]. Çünkü, tam algı'da düşünce, kendine tekabül etmektedir. Yani, düşüncenin bir edimi olan tam algı, tüm tikel düşüncenin özünü oluşturmakta ve "düşünüyorum" olarak, açıklanabilmektedir[27]. Böylelikle Heidegger, aşkınsal tam algı ve "ben düşünüyorum"un, aynı anlama sahip olduklarını açığa çıkartmaktadır. "Ben düşünüyorum" tasarımı, "ben yapabilirim" olarak, "ben" tasarımını belirlemektedir[28]. Bu noktada Heidegger, Kant'ın, "ben düşünüyorum" tasarımını, "düşüncem, tüm tasarımlarıma eşlik etmelidir" şeklinde, spontan olarak, belirlemesinin önemine değinmektedir[29]. Kant'ın spontan, "ben düşünüyorum" tasarımından Heidegger, özsezgi (Selbstanschauung) olarak, zamanın, "ben düşünüyorum" ediminden önce verildiği sonucunu çıkarmaktadır[30]. Heidegger'in bu belirlemesine göre, zaman, "ben tasarımını" öncelemektedir. Çünkü, varoluşumuzu duyusal, yani zamansal olarak, belirleyen ve varoluşumuza karşılık gelen kendiliğindenliğimiz,

---

[26] A.g.e., 375.

[27] "Düşünüyorum tüm tasarımlarıma eşlik ediyor olmalıdır". Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 98, B131. Kant'ta saf tam algı, kendiliğindenliğin edimidir ve "düşünüyorum" öz bilince karşılık gelmektedir. Kant'a göre, sezgide verilen tasarımların "benin tasarımları" olabilmesi için, bir öz bilince ait olması gerekir. Buna göre, tasarımlara eşlik eden bilinç ile öznenin özdeşliği, bir tasarımı bir başkasına birleştirme ve bu birleştirmenin bilincinde olmakla olanaklıdır. Sezgide verilen tasarımların tümüyle "ben"e ait olduğu düşüncesi, onların tek bir öz bilinçte birleştirilmesi yada en azından birleştirebileceği düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Kant'ta, tasarımların çoklusunu, bir bilinçte kavrayabilmemiz aracılığıyla, onları, kendi tasarımlarımız olarak adlandırabiliriz. Heidegger'in burada Kant'a sorusu Aşkınsal ben'in zamansal olarak nasıl kendi kendisinin farkında olabileceğidir? Heidegger, Kant'ın aşkınsal ben'i "ben düşünüyorum" olarak bilişsel süreçlerden çıkarttığını belirtmektedir. Oysa Heidegger için, ben düşünüyorum'un açıklanması için kendiliğin kökensel ediminin zaman ile olan ilişkisinin açıklanması gerekir". Heidegger, *Logik II*, 327. "Heidegger'e göre insan ilk olarak varolanın bilgisini hedefleyen bir varlık değildir. İnsan daha çok, Dasein olarak, daha önceden dünyaya atılmış olan, yani yapay ve sonradan başlayan bir şey değildir. (...) Bilakis her zaman için somut çevresiyle (zuhandenheit) ilişkisiyle pratik bir ilişki içindedir. Bu anlamda Heidegger Kant'a karşı şunu savlamaktadır: " Ben yalnızca :düşünüyorum değil, bilakis ben bir şeyi düşünüyorum" M. Sandbothe, *Die Verzeitlichung Der Zeit, Grundtendenzen Der Modernen Zeitdabette in Philosophie Und Wissenschaft Einbandgestaltung: Neil Mcbeath* (Stutgart: Darmstadt wissenschaftliche Buchgesselschsft, 1998), 112. Heidegger, Sandbothe'nin de vurgulamış olduğu gibi, Kant'ın Aşkın ben'ini nesnelerle etkin bir praksis içinde kavramakta ve bu kavrayışın zamansal ve yitimsel olduğunu belirtmektedir.

[28] "Eylem olarak, düşünce, özünde "ben düşünüyorum"un durumudur" Sandbothe, *Die Verzeitlichung Der Zeit, Grundtendenzen Der Modernen Zeitdabette in Philosophie Und Wissenschaft Einbandgestaltung: Neil Mcbeath*, 375.

[29] A.g.e., 171a, A17.

[30] Kendi kendimizin bilgisi için düşünce edimi, sezginin çoklusunu tam algının birliğine getirir ve bunun için çoklunun verilmesini sağlayan sezgi gereklidir. Dış varlığımızın belirlenimi de iç duyuma bağlıdır. Kant'ta "düşünüyorum" dış varlığımızı belirleme edimidir. Dış varlığımız verilmiştir. Bunun için duyusal ve belirlenebilirin alıcılığına ait olan zaman yani öz sezgi gerekir. Zaman, belirlenebilir olanı verir. Kendimize ilişkin kendimize göründüğümüz gibi bir bilgimiz vardır. Kendi kendinin bilinci tam algıdaki çoklunun bileşimi yoluyla genel olarak bir nesnenin düşüncesini oluşturan kategorilere bağlıdır. Nesnenin bilgisi için nesnenin düşüncesi olarak kategoriler ve kategorileri belirlemek için de sezgi gereklidir. Kendi kendiliğimize karşılık gelen "ben", kendi birleştirme yetisinin bilincinde olan bir anlıktır. Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 107, B59. Anlık, Kant'ın iç duyu olarak adlandırdığı sınırlayıcı koşul altındadır. Anlık kendini bir sezgi açısından kendi kendine göründüğü yolda bilebilir.

zaman olarak belirlenmektedir[31]. Böylelikle Kant'ın zaman ve ben düşünüyorum arasındaki ilişkiye yeterince açıklık getirmediğini, belirten Heidegger, kendiliğindenlik ve zaman arasındaki ilişkiye açıklık getirebilmek için, tam algının (kendiliğindenliğimizin) ne derece bilgimizin köktenci bir yetisi olduğunu tartışmaktadır. Bu noktada Heidegger, aşkınsal tam algının, nesne bağlantısının iç olanağı olup, olmadığını sorgulamaktadır.

Heidegger, Kant'ta aşkınsal tam algının, nesnelliğin özü ile özel bir bağa sahip olduğunu düşünmektedir. İlk olarak Kant, kendi tam algı tartışması çerçevesinde nesne kavramını aydınlatmış ve nesneleri deneyimleyebilmemiz için, aşkınsal bir nesnenin saf bir kavramını varsaymak zorunda olduğumuzu ileri sürmüştür[32]. Heidegger için, Kant'ın söylemiş olduğu, "deneyimin olanağının, deney nesnelerinin de olanağının koşulları olduğuna" ilişkin yorumu, önemlidir. Varolanların tüm deneyimi, çeşitli duyumları birleştiren bir nesne kavramına bağlı olduğundan, bir nesnenin a apriori varsayımı, Heidegger için, ontolojik bilginin anlamından başka bir şey değildir. Çünkü deney edinmeyi olanaklı kılan şey, aynı zamanda denenebilir olan şeyi de olanaklı kılmaktadır.[33]

Bilindiği gibi, "Aşkınsal Çıkarsama"da kategorilerin ontolojik özünü açığa çıkaran Heidegger, söz konusu bu açığa çıkarma aracılığıyla hem öznelliği hem de olanaklı a apriori nesne bağlantılarını açığa çkardığını savlamaktaydı[34]. Bu noktada Heidegger, birincil kategori olan tam algının, genelde tüm düşüncenin özünü oluşturduğundan dolayı a priori bir direnç içerdiğini düşünmektedir. Kuralların bir birimsel alanı olarak doğanın bu saf projeksiyonu yoluyla tam algı, nesnelliği şekillendirmekte ve doğanın benzeşmesini olanaklı hale getirmektedir[35]. Dolayısıyla aşkınsal tam algı, bir nesneyi düşünmenin kökensel koşulu

---

[31] Heidegger'in kendiliğindenlik ve zaman kavramları, köklü bir biçimde, Kant'ın kendiliğindenlik ve zaman kavramlarından ayrılmaktadır. Kant'ta kendiliğindenliğimizin olanağı, zamanın koşullarının dışına çıkıldığında olanaklıdır. Oysa Heidegger, ısrarla kendiliğindenliğimizin özsel olarak, zamanla ilişkili olduğunu söylemektedir. Bu noktada Heidegger özgürlük ve zaman arasında direkt bir ilişki kurmaktadır. Gerçi, kendiliğindenlik ve özgürlük arasındaki bu ilişki, Kant'ın kendi özgürlük anlayışına tamamen uymaktadır. Fakat Heidegger, yitimsel (temporal)ve zamansal (zeitlich) olarak, zaman ve kendiliğindenlik arasındaki ilişkiyi, zamanın daha orjinal bir yorumuyla göstermeye çalışmaktadır. Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 380.

[32] "(...) deneyimin olanağının koşulları aynı zamanda deneyimin nesnelerinin olanağının da koşullarıdırlar" Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 212, A158, B97.

[33] Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 119.

[34] Bütün kategoriler, kendi özlerine göre "a apriori dirençliliğin (Widerständigkerit) birliksel ufkunun öngörülen tasarımında temellenir" A.g.e., 377.

[35] Nesnelliğin bu projeksiyonu, öznenin kendiliğindenliğinin bir açıklamasıdır. Kendiliğindenlik esas olarak özgür bir edimdir. Özne, özgür olarak bir nesnenin deneyimleri içinde birleştirilen bir varlığın duyumları vasıtasıyla kendisine a apriori bir karşı koyma tasarlar. Özne özgürce kendisinin uyması gereken kuralları koyar ki, bu durumda deneyim olanaklıdır. Bu noktada nesne kavramının açıklanması gerekmektedir. Heidegger'e göre "nesne kavramı, verilen bir sezgideki çokluyla uyumludur" Çünkü bütün verilenler saf sezgi olan, zaman aracılığıyla ve "ben düşünüyorum" da verilebilirler. "Zaman, emprik olarak, belirlenmelidir yani zaman verilmişlikte gösterilmelidir". ———, *Logik II*, 320. Heidegger, Zaman özellikle Kantçı anlamda verilendir. Heidegger'de verilen ise nesneye karşılık gelmektedir. "Verilen benim için karşıda-duran; nesne (Gegenstand) olabilir". ———, *Logik II*, 323. Heidegger'e göre, Kant'a girişte bu verilmişliği anlamak birincildir. Bu bağlamda Heidegger için verilenle yani nesneyle karşılaşmanın olanağı zamandır. Kendiliğin temel varlık biçimi olarak, nesneye yönelme; nesneyle karşılaşma, Kantçı söylemle

ve deneyimin aşkınsal zeminidir. Heidegger bu noktada Kant'ın olanaklı nesne bağlantısını gösteren B197'deki argümanında, sonlu bilginin özünün ne olduğu? sorusunun, deneyimin olanaklılığı çerçevesinde işlendiğini düşünmektedir. Burada konuya daha fazla açıklık getirebilmek için, deney kavramından Heidegger'in ne anladığının açıklanması gerekmektedir.

Heidegger'de deney, en genel anlamda varolanın sonlu ve sezilerek alınan bilgisini içermektedir[36] . Heidegger'in deney tanımından, sonlu bir öz olan insanın, bilmesinin de sonlu ve sınırlı olduğuna ilişkin bir sonuç çıkmaktadır. Bu durumda bilginin oluşması için, varolanların, nesne olarak, belirlenmesi gerekmektedir. Varolanların nesne olarak belirlenmesi ise sonlu varlığın, varolanı karşısına alması (entgegenstehen), ediminde gerçekleşmektedir[37]. Heidegger, varolanların bilinebilmesi için, iki koşul öne sürmektedir. Bunlardan ilki, varolanların kendini bildirmesi, ikincisi ise sonlu bilgisinde, varolanı, kendi sezgisinde yaratamayan sonlu özün, kendini varolana yöneltmesidir (Sich wenden zu etwas). Dolayısıyla Heidegger'de, varolanın kendini göstermesi (Aletheia)[38] ve sonlu bir öz olarak, insanın kendisini varolana yöneltmesi, sonluluk anlamına gelmektedir. Çünkü, Karşıda-duran'ın karşıya alınması, sonlu sezgi aracılığıyla (hinnehmen) gerçekleşmekte ve özsel olarak, zamanı açığa çıkarmaktadır [39].

Heidegger'de, bu "bir şeye yönelme" edimi, nesne olmanın ufkunu kurmada merkezidir. Sonlu öz, kendini bir-şeye-yöneltme ediminde, varolanları karşıda-duran (Gegen-standt) olarak, belirlemektedir. Bu noktada Heidegger, varolanların belirlenmesinin olanağı olan, nesne tasarımının, a apriori bir karşı koyma olduğunu söylemekte ve nesnenin bu a priori karşı koymasının, öznenin kendiliğindenliğinin bir açıklaması olduğunu varsaymaktadır. Çünkü, kendini bir şeye yöneltmedeki "kendi", ben olarak ortaya çıkmaktadır. Heidegger'e göre "ben", tüm tasarımlarımıza eşlik etmek zorundadır. Dolayısıyla Heidegger'de, her bir şeyin karşıya alınarak tasarlanmasında ve her bir şeye yönelmede "ben tasarımı", bu yönelmeye katılmakta ve her tasarıma, "ben tasarlıyorum" eşlik etmektedir. Sonuçta "ben" tasarımının, nesne olmanın, Heidegger'in terminolojisiyle söylersek, "bir şeyin karşıya alınmasının" olanağı olduğu, açığa çıkmaktadır .[40]

Böylelikle Heidegger, düşünüyorum olarak, tam algının, bütün olanaklı değişimlerde nesnelliğin, a apriori kökensel ufkunun olanağı olduğu sonucunu çıkartmaktadır. Öznenin kendisinde bulunan bu ufuk, nesnelliği olanaklı kılmakla birlikte, deneysel değildir. Özne eylem olarak, kendisinin önceden verilmiş bu birlik ufkuna sahiptir. Çünkü; kendi bilme tarzında, nesneyi nesne olarak, belirleyen tam algıdır. Heidegger, buradan, Kant'tan farklı, ontolojik bir sonuç çıkartmaktadır. Bu sonuç; sonlu bir öz olan insanın, ekstatik duruşu ile varolanı ulaşılabilir (zugänglich) yapma olanağına sahip olmasıdır. Heidegger'de sonlu

---

bir etkilenmedir. Kendiliğin geçici ve konulaştırılamayan alıcılığı, verilmişliğin olanağıdır. ———, *Logik II*, 348.

[36] Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 116.

[37] A.g.e., 70,71.

[38] A.g.e., 118.

[39] "Sonlu bilgi alıcı sezgidir (hinnehmende Anschauung)". A.g.e., 71.

[40] ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 193,95.

bilgide zorunlu olarak, dıştan bakma (hinausgehen zu) ve dışında durma (hinausstehen zu) vardır. Bu ekstatik dışta duruş, sonlu bir öz olarak insanın, durduğu yere göre nesnesini kurmasının ve kendisini kurmuş olduğu bu ufkun içinde anlamasının olanağıdır.[41]

Heidegger'e göre, imgelemin üçlü bireşimi tarafından kurulan bu birlik ufku*, aşkınsal tam algının, apriori bir olanaklılığıdır. Yukarıda açıkladığımız gibi, imgelemin doğrudan tam algı ile ilişkili olduğunu düşünen Heidegger, tam algının zamanla ilişkisini gösterebilmek için, imgelemin özelliklerini tam algıya aktarmaktadır. Buna göre, Heidegger tarafından, zamanın üç boyutuna karşılık gelen ve imgelemin üçlü bireşimi tarafından kurulan, birlik ufku, aynı zamanda tam algıya aittir. Heidegger, tam algının bütün olanaklı değişimlerde, "imgelemin üçlü birliğinin a apriori kökensel ufkuna sahip olduğu", varsayımından hareketle, tam algının ekstatik bir yapıda olduğunu, düşünmektedir. Çünkü, bir ufuk olarak, tam algı, direncin karakterine sahip olan, nesnelliği olanaklı kılmaktadır.

Heidegger'e göre Kant, aşkınsal tam algının, nesnelliğin ufku olduğu, düşüncesini zaman açıklaması karanlıkta kalmasına rağmen vermiştir [42]. Ekstatik zamana aşkınsal tam algının işlevlerini aktaran Heidegger, nesnellik tasarımı ve birlik bilincine karşılık gelen aşkınsal tam algının temel işlevlerinin, zamandan hareketle anlaşılabileceğini kanıtlamaya çalışmıştır. Heidegger'de nesnelliğin temeli, zaman tasarımıdır. Zamanın nesnelliğin temeli olduğu tezini kesinleştirebilmek için, nesnelliğin kendisine direnci nasıl verdiğini açıklayan Heidegger, bununla, deneyimi nesnelleştiren şeyin özünde zaman olduğunu vurgulamaktadır. Heidegger'in bu iddiası, Kant'ın ötesine geçmek için önemli bir adımdır. Bununla birlikte Heidegger için, zamanın bu direnci nasıl sağladığı ve nesnelliği nasıl oluşturduğu sorunsaldır. Bu noktada Heidegger, Kant'ın özetkilenim öğretisine tutunmaktadır. Heidegger'e göre, en genel anlamda özetkilenim olarak zaman, öznenin kendisini etkilemesi yoluyla oluşmaktadır. Dolayısıyla bu etkilenimde özne, sonuçta kendisine bir direnç vermektedir. Heidegger'in Kant'a karşı temel argümanı öz etkilenim olarak zaman kavramının öznenin kendisine nasıl bir direnç verdiğine yönelik bir ipucu sağladığıdır.

II.

Yukarıda saf aklın veya saf akla karşılık gelen "ben"in özünde zamansal olduğuna ilişkin, Heidegger'in argümanını açıklamak için, Kant tarafından aşkınsal tam

---

[41] A.g.e., 119.

[42] Çünkü, özne zamanın kiplerinden geçerek kendi dışındaki varlıklara yayılmaktadır. Bireşimin ediminde özne, kendi dışına yayılmakta ve varlığı kavramaktadır. Özne, bu nedenle ekstatiktir. Ekstatik, bir esrikliği imlemez, daha çok, kendinin kendi dışındaki duruşudur. Bireşimin üçlü kipinin her biri, bir akstasa karşılık gelir. Bireşimin üçlü kipinin ekstasları birbirlerine aittir. Heidegger'de bireşimin üç kipi, özsel olarak yitimsel olduğu için onun birliği aynı zamanda zamanın kendisinin birliğidir. Özne, varolanları kavradığı için zamanın ekstasları birbirine aittir. Kendi dışına yayılan özne, kendinde zamanın birliği olarak adlandırılan birliğe referans içinde verilen şeyi sentezleyebilir. Bu nesnelliğin zamana yayılmasıdır. Bu durum da genel içinde, bireşimin birliğinin kılavuzluğunda zaman, nesnelliğin kaynağıdır. Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 391.

algıya yüklenen işlev ve bu işlevin Heidegger tarafından, nasıl yorumlandığı açıklanmaya çalışıldı. Heidegger'e göre, saf aklın veya ben'in özünde, zamansal olduğunun gösterilebilmesi için, Kant tarafından, "aşkınsal tam algı"ya verilen anlam ve işlevin açıklanması gerekmekteydi. Çünkü; Heidegger, Kant'ın "duran ve kalan ben" tasarımına karşılık, zamanın kökensel özünü, saf özetkilenim olduğunu savlamaktadır[43]. Heidegger farkına varmasa da Kant'ın özetkilenim teorisi, imgelem yetisinin anlamının oluşturulması için merkezidir. Heidegger Kant tarafından önemi açığa çıkarılan, fakat tam olarak, açıklanamayan özetkilenim kavramını, içsel duyuma karşılık gelen, zaman ve tam algı bağlamında tartışmaktadır. Onda içsel duyum'a karşılık gelen zaman, tam algı ve özetkilenim, Kant'ta olduğu gibi, farklı yetiler değil; öznelliğin yapı taşları olarak, zamanın kendisine karşılık gelen belirlenimlerdir[44]. Bu bağlamda Heidegger için, Kant'ın özetkilenim öğretisinin, anlağın kendiliğindenliği (Spontanität) ile sezginin alırlığı (Rezeptivität) arasında birleştirici işlevi açığa çıkmaktadır. Heidegger, saf tam algı'nın kendiliğindenliği ile içsel duyumun alırlığını, bu işlevsel bağlam içinde, bütün olarak aşkınsal öznelliğe ait olduğunu belirtmektedir. Heidegger'in söylediği gibi, "saf özetkilenim bir işlevsel bağlam olarak, sonlu kendinin aşkınsal kaynağının yapısını vermektedir".[45]

---

[43] Heidegger'e göre Kant'ta zaman ve ben düşünüyorum bağlantısı, "aynı nitelikte aynı olarak, aynı biçimde dururlar". "Kant, zaman ve ben düşünüyorum'a aynı özsel yüklemi vermiştir". ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 191,92. Heidegger'e göre Kant, Deneyimin Analojisi ve Şematizm'de zaman ve ben'in aşkınsal özünün, kalıcı ve değişmez olduğunu, kanıtlamaya çalışmıştır. Kant, şematizm'de zamandan "zaman kalır ve değişmez" A182 B224 "akmaz, dönüşümsüz ve kalıcıdır" A143, B183, şeklinde bahsetmiştir. Heidegger'e göre Kant burada "ben'in zamansal olmadığını veya zaman'ın kendisi olduğunu ya da kendi özsel özüne göre olanaklı olup olmadığını sorgulamaktadır" ki, Kant, ben ve zaman'ın zamanda olmadığını vurgulamak istemiştir. ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 192. Heidegger'e göre, Kant Deneyimin Anolojisi'nde ise zaman ve ben düşünüyorum arasındaki ilişkiyi doğrudan değil; genel olarak, açıklamıştır. Burada Kant, kalıcılık olarak zamanı, algılanamayan ve temelde olan olarak, açıklamıştır. "(...)Yani zaman subcektum olarak, hypekemenon'dur". Heidegger subcektum olarak, zamanı ben düşünüyorum ile özdeşleştirmektedir. Heidegger için, "Bu ben; subcektum birincil ben'in öznelliği anlamında değil, subcektum olarak, temelde duran ve yüklemi olmayan anlamındadır". Heidegger'in bu açıklamasına göre zaman, öznenin kalıcı özetkilenimidir. Özne zaman tarafından kökensel ve düzenli olarak etkilenir ve her zaman belirlenimi, Heidegger'e göre ben düşünüyorum'un bireşimine dönmelidir". ———, *Logik II*, 354,55. Heidegger özetkilenim kavramını, 1925-1926'da verdiği derslerde ve 1929'da yayınladığı Kant ve metafizik Problemi adlı kitabında açıklamaktadır.

[44] Heidegger'de zaman fenomenini, aşkınsal tam algı'nın analiziyle bağıntıya sokmaktadır. Aşkınsal tam algı, Dasein'ın, nesne'nin, varolan'ın nesnel belirlenebilirliğidir. "Aşkınsal tam algı, kendiliğindenliğin (Spontanität) bir edimidir. Ben'in bu kendiliğindenliği, öyleyse eşit kökensel, saf tam algı ve saf özetkilenim, saf ben düşünüyorum ve zamandır" Heidegger, *Logik II*, 342.

[45] ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 113. "Özetkilenim'de zaman kendiliği açığa çıkarmaktadır". ———, *Logik II*, 340. "(...) Özetkilenimin ilk tanınan fenomeni, kendiliğindenlik'in kendisi; alırlık olmalıdır. Kendiliğindenlik, kendi varlığında bir şeyle karşılaşabilmenin olanağının koşuludur ———, *Logik II*, 342. "Heidegger'e göre kendilik özünde bir şeyle karşılaşmadır. Kant'ın B 158'de belirtmiş olduğu gibi, zaman, belirlenebilir olanı vermektedir. Heidegger için, bu verme, aynı zamanda ben'in edimine ait olduğundan, etkilenimden değil, özetkilenimden oluşmaktadır. Böylelikle "zaman, bütün etkilenebilirliğin olanağının koşuludur, yani fenomenolojik olarak, olanaklı bir varlığın, diğeriyle karşılaşmasının olanağıdır". ———, *Logik II*, 340.

Heidegger, içsel duyum ve tam algı arasındaki ilişkiyi özetkilenim aracılığıyla, öznenin birliğini oluşturan temel yapısında temellendirmektedir. Heidegger için özetkilenim, ben'in zamansallığı veya zamandan bağımsızlığını göstermek için, yol göstericidir. Bu bağlamda, kendilik, içsel özünde zamanın kendisidir. Oysa Kant, Eleştiri'de zaman'ı kendiliğe ait gösterse de, basit olarak özne'de mevcut olan, bu aitliğin türünü yeterince açıklamamıştır[46]. Dolayısıyla Heidegger'e göre Kant, somut öznelliğin birliği sorununa yeterli bir çözüm yolu bulamamıştır. "Kant duyarlığın bağımsızlığını vurgulamışsa da sorunun gelişimini merkezi olarak, ortaya koyamamıştır"[47]. Buna karşılık, Heidegger, Kant'ın Eleştiri'nin ikinci baskısında, imgelem yetisinin geriye itilişini özetkilenim ile olan ilişkisi aracılığıyla, açıklamakta ve saf zamana karşılık gelen imgelemin, özetkilenim'in bir parçası olduğunu savlamaktadır.[48]

Bu noktada sonlu sezgi ile duyusallık yetisi arasında bağ kuran Heidegger, bu bağın özünü, sezginin duyusal ve sonlu olmasında, sezgi'nin duyusal ve sonlu olmasını ise, alıcı (Hinnehmen) bir alırlık (Rezeptivität) olmasında temellendirmektedir[49]. Çünkü; varolanın bilgisini edinmek için, veya Heidegger'in terminolojisiyle, sezginin alıcılığı için, varolanın kendini bildirmesi; kendini göstermesi zorunludur. Dolayısıyla sonlu sezginin alıcı olmasını, onun alınacak olandan etkilenimi (Affektion) aracılığıyla açıklayan Heidegger, saf sezgi olarak, zamanın kendisinde, saf bir etkilenimi içerdiğini düşünmekte ve zamanın, kendi özüne göre, böyle bir etkilenimi, nasıl içerdiğini sorgulamaktadır.[50]

Burada Heidegger, aynı zamanda Kant'a karşı savladığı merkezi argümanlarından birini, "sonlu bilgiye açık varolanların, zaman aracılığıyla etkilen-

---

[46] Kant, saf akıl ve saf tam algı'nın ben'inin zamansal karakterini tanımadığından, "akıl, zaman biçiminin etkisi altında değildir". Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 194. Kant kendiliğin özdeşleştirilmesini, yalnızca şimdi'de ve ben'in her şimdi'de aynı özdeşleştirme olabildiği anlamda yapmıştır. Kant'ta söz konusu olan, kökensel kendiliğin özdeşliğidir. Bu kökensel kendiliğin özdeşliği, "ben yapabilirim" tarafından belirlenmektedir ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 395. Heidegger'e göre, zamanın bütün boyutlarında kendiliğin özdeşleştirilmesinin varoluşsal kavramı oluşmaktadır. Buna karşılık Kant'ta özdeşleştirme, mevcut olanın nesnel özdeşleştirmesinin sınırına gelmektedir. Kant belirli sınırlarda kendiliğin bağımsızlığını varolanın özsel karakteri olarak görse de, kökensel fenomenin özdeşleştirmesini ele almada başarısız olmuştur. Özdeşleştirme probleminde Kant, Descartes'ın düşündürücü "res Cogitansı"ına tutunmakla birlikte, Descartes'dan farklı olarak, ben'in etkinliği düşüncesini, düşünen bir şey olarak, her zaman bu şekilde düşünen bir şey olarak ele almıştır. Oysa Heidegger için kendilik, Dasein'ın kendisinin uzanımları olarak, anlaşılmamalıdır. ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 396. "Eğer öznenin varoluşu, öncesi aracılığıyla özsel belirlenirse, buna göre olabilme olarak "ben yapabilirim" geleceğe yönelir. O zaman doğrudan kendiliğin bu karakteri kendine sahip olma olarak, gerçek özdeşleştirmeye dahil edilmelidir". ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 397. Sonuçta Heidegger'e göre Kant, alırlık ve kendiliğindenliğin birlikteliklerini, aynı temelde köklendiğinin ispatını verememiştir. "Kant için daima tekrar alırlık ve etkinliğin birlikteliği ne kadar özselse de O, özsel birlikteliklerini bir temelde ispatlayamamıştır". ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 396.

[47] Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 397.

[48] ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 146.

[49] "Sezginin sonluluğunun karakteri, buna göre alırlıkta (Rezeptivität) durmaktadır". A.g.e., 25,26, 30,31.

[50] A.g.e., 26.

diği", varsayımına tutunmaktadır[51]. Heidegger'in hareket noktası, zamanın, nesnelere ilişkin tasarımlarımızın kavramına her zaman etkide bulunduğuna ilişkin Kantçı argümanda temellenmektedir[52]. Şimdi Heidegger'e göre, sezginin bir şeyi alması için, bu şeyin (bilinenin), karşıya alma edimiyle (Intentionalität), karşıda-duran olarak, belirlenmesi ve karşıda-duran'ın (Gegen-standt) ise, kendini göstermesi, açması zorunludur. Heidegger'in buradaki temel argümanı, bilmeyi oluşturan, karşıya-alma ediminde, nesnenin zaman yoluyla etkilendiğidir. Çünkü bilme, alıcı sezginin (hinehmende Anschauung), alınacak olandan etkilenimi yoluyla gerçekleşmektedir. Sonlu sezgi, tek'lere ait olduğundan, bu etkilenim için, duyu organları ise zorunludur[53]. Dolayısıyla etkilenim, duyuların, nesnelerden etki alması ve varolanın kendini bildirmesi, temelinde olanaklıdır. Öznenin "kendini bir şeye yönelten" ediminde, temellenen bu bilme etkinliğinde, zaman, kendini bildiren varolanlara önceldir. Zaman'ın, varolanlara öncel olması, deneyimin yardımı olmaksızın gerçekleşen saf bir alıcılık; etkilenim olması anlamına gelmektedir. Böylelikle Heidegger, zamanı, kendi özüne göre, kendi kendisinin saf bir etkilenimi olduğunu belirtmektedir.[54]

Heidegger'e göre Kant, saf bilginin özsel birliğinin temellendirilmesinin ilk aşaması olarak, nesnelerin tasarımlarının, zaman tarafından "her zaman etkilenmesi gerekliliğine" değinmekle birlikte, "zamanın nesnenin tasarımını etkilemesinin ne anlama geldiğini", yeterince tartışmamıştır[55]. Kant öz etkilenim aracılığıyla saf kavrayışın saf sezgi olarak, bilinci meydana getirdiğini göstermiştir[56]. Düşünce, özetkilenim aracılığıyla, bilincimizin koşullarını düzenlediği için, biz, sezginin biçimine ve kategorilerle ilişki içinde olan biçimsel sezgiye sahibizdir. Buna karşılık, tam algı ile orijinal zamanı eşitlemeyi amaç edinen Hei-

---

[51] A.g.e.

[52] "(...) Sonlu sezgi (reine Anschauung), etkilenime (Affektion) aittir" A.g.e., 32.

[53] A.g.e., 26,27.

[54] Zaman, "kendi özüne göre kendi kendisinin saf etkilenimidir" A.g.e., 189.

[55] A.g.e., 188. "Zamanın nesnenin kavramını ve nesnenin tasarımını etkilemesi ne anlama gelir?". Heidegger'in bu yorumuna karşılık, F. Kümmel, Kant'ta ki, kendilik belirleniminin önemine değinmektedir. Kümmel, Kant'ta, öznenin kendi spontan etkinliği olarak, kendilik belirleniminin, alırlıkta başkasının etkisini içine aldığını belirtmektedir. Çünkü alırlıktaki etkilenim, varolanın olanağıdır. Dolayısıyla, öznenin kendilik belirlenimi özetkilenime bağlıdır ve deneysel karşılaşılan nesnenin belirlenmesinin olanağı, özetkilenimdir. "Öznenin kökensel kendilik belirlenimi (Selbsbestimmung), özetkilenim (Selbstaffektion) biçiminde olagelir. Kendiliğindenlik olarak, alırlık, kendilik belirleniminin, dış olanağıdır. Özetkilenimin kendiliğindenliğinde, nesnenin olanaklılığı önceden verilir". Friedrich Kümmel, "Das Zeitbewuustsein Als Einheit Vun Spontanität Und Rezeptivität," in *Zur Begründung Der Objektivität Der Erkenntnis in Der "Kritik Der Reinen Vernunft*, 1.

[56] Lohmar'a göre, ilk defa Kant, özetkilenimi, insan ruhunun bir olanaklılığı olarak, işaretlemiş ve imgelemin aracılığıyla duyarlığımıza sunulan öğeleri, sezginin içine listelemiştir. Kant özetkilenim olgusunu, "Baş ağrısı üzerine bir deneme" (Versuch über dir Krankheiten über Kopfschmerzen"(1764)) ve (In den Träumen eines Geistersebers ergänzt durch die Träume der Metaphysik (1766)) adlı eserlerinde, "yaratıcı şiir yatkınlığı ve "şairane imgelem yetisi" başlıkları altında tartışmıştır. Kant imgelem yetisini, duyarlıkta bir şeyi listeleme (tatma veya geçici olarak hissetme) durumu olarak betimlemiştir." İmgelem yetisinde ne listelenmişse, bize sanki o, dışardan bir etkilenim olarak, görünmektedir". Lohmar'a göre imgelem yetisinin bu duygulanımsal-yaratıcı işlevinin Kant tarafından (bir deliliğin işareti olarak değil), duyarlığımız tarafından daima etkiliniriz şeklinde belirlendiğini belirtmektedir. (Örneğin limon örneğinde olduğu gibi, görüp fakat tatmadığımız halde, ekşiliğin duygulanımını duyu alanının içine işaretleriz). () Dieter Lohmar, 67-80). "Über Phantasmatische Selbstaffektion in Der Typisierenden Apperzeption Uns Inneren Zetbewusstsein," *Leitmotiv* (2003): 67,80.

degger, öz etkilenimi, Kant'tan farklı bir anlamda kullanmaktadır. Heidegger'e göre self; öz, efleksiv'dir ve bu refleksiyon, nesnelliğin bir parçasını oluşturmaktadır. Kant'ta nesnelerin tasarımları ve kavramları zorunlu olarak, zaman tarafından etkilenmektedir. Bununla birlikte özetkilenimin işlevinden çıkarılamayan, özsel zamansal duyu, önceden oluşturulan ilişkilerin bireşimi aracılığıyla verilmektedir[57]. Heidegger için, burada söz konusu ola, zaman'ın bir ufuk (Horizont) vazifesi görmesidir. Bu ufkun içerisinde, duyunun her etkilenimi bizi ilgilendirdiğinden, biz, zaman tarafından etkilenilmekteyizdir. Öyleyse "Eğer zaman, bizi etkiliyorsa, nereden gelmektedir?".[58]

Zaman, saf sezgi olarak, ard ardalığın Anblick'ini önceden belirlemekte ve onu alıcılık olarak oluşturarak, tutmaktadır. Böylelikle zamanın a apriori sezgisi olarak özetkilenim, an'ların ardışıklığı içindeki deneyimi düzenlemeye hizmet etmektedir[59]. Bu noktada Heideger özetkilenim olarak, zamanı ve nesnellik arasındaki ilişkiyi, öznenin sınırlılığının bir ardışıklığı olarak görmektedir. Heidegger'e göre, özne sınırlı olduğu için, varolanın olanaklı deneyiminin, özneye verilmesi gerekir. Burada nesnellik, mutlak verilmişlik ile ilişkili olmak zorundadır. Çünkü, nesnellik kavramımız, sınırlı varlıklar olduğumuz için, nesnenin verilmişliğinin şimdisini kapsayan, özetkilenim tarafından, oluşturulmakta ve zaman'ın verilmişliğinden geçerek, açığa çıkmaktadır. Özetkilenim olarak, nesnelliğin oluşturulmasında zaman, saf sezgide, deneyimin yardımı olmaksızın, oluşturulan sezilene ilişkindir. "Zaman özüne göre kendisinin saf etkilenimidir" [60].Bu bağlamda özetkilenim olarak, zaman, nesnelliği oluşturan, fakat etkin olmayan, bir etkilenimdir. Ayrıca öznenin sonlu özüne ait olduğundan, öznelliğin özsel yapısını oluşturmaktadır[61]. Heidegger'in Kant yorumunda belirtmiş olduğu gibi, özetkilenim, öznenin alıcılığına bağlı olduğundan, kendiliğin (Selbstheit) temelinde yalnızca sonlu bir öz olabilir.[62]

---

[57] Düsing'e göre "Kant'ta zaman, pasif içsel sezginin biçimidir. Kant'ın sorunu, bilincin bireşimsel etkinliği aracılığıyla, yaşanan zaman ilişkilerinin, içsel pasif sezgi ile nasıl bağdaştırılabileceğidir? Kant'ta, öznel zaman belirlenimleri, saf öz bilinç (Selbstbewusstsein) aracılığıyla ve içsel duyumda verilen çoklunun, düzen ve belirlenimlerinin zorunlu temelini oluşturan, imgelemin aşkınsal bireşimi ve özetkilenim aracılığıyla önceden kurulmaktadır. Böylece Kant'ta bilişsel süreçlerin geçmişi, şimdisi ve geleceği veya sonucu, eş zamanlılığı ve göreceli zamansal ilişkilerinin deneyimi özetkilenim aracılığıyla gerçekleşmektedir". Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 168a, B53.

[58] Heidegger'e göre, etkilenim, mevcut olan bir varolanın kendini bildirmesidir (sich melden). Fakat, zaman bir mevcut olan değildir. Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 89.

[59] Zaman, bizi etkiliyorsa, nereden gelmektedir? Sorusu, zaman olarak özetkilenim ve ben düşünüyorum olarak, tam algı'nın hangi bağlantıda açıklanabileceği sorusunda temellenmektedir. Heidegger'e göre Kant, bu soruyu konulaştırmamıştır. Heidegger'e göre, özetkilenim, an'ların ardışıklığı içindeki deneyimi düzenlemeye hizmet etmektedir, yani özetkilenim olarak, zamanın ard ardalığında, kendilik açığa çıkmaktadır". ———, *Logik II*, 343. Hatırlanacağı gibi duyarlığın karşılaşılan çokluğu, arda ardalık olarak, zamana karşılık gelmekteydi. Çünkü, duyu alanındaki çoklu kendi ard ardalığında düzenlenmekte, sınırlanmakta, birbirinden ayrılmakta ve sayılmaktadır.

[60] ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 189.

[61] A.g.e.

[62] "Zaman, bu karşı duranın içsel olanağına aittir. (...) Özetkilenim olarak zaman, kökensel sonlu kendiliği yani kendisini, kendilik bilinci gibi, ortaya çıkarır". A.g.e., 190. "Saf içsel duyu saf özetki-

Bu noktada Heidegger, Eleştiri'nin, ontoloji'nin iç olanaklılığı olarak, yorumlanabilmesi için, bilginin sonluluğu probleminin merkezi bir öneme sahip olduğunu belirtmektedir. "Bilginin sonluluğu, (ise) sezginin sonluluğuna yani alıcılığına bağlıdır"[63]. Karşıda duranın bilgisi olarak, saf bilgi, yani kavram buna göre, bir alıcılıktaki, alıcı sezgi (hinnehmende Anschauung) olarak, deneyimden bağımsız, kendi kendisinin etkilenimi, anlamına gelmektedir. "Özetkilenim olarak, zaman sezgiye hizmet etmekte duran, saf kavramı (anlağı) taşıyan ve olanaklı kılan, sonlu saf sezgidir"[64]. Böylelikle Heidegger, yukarıda açıklanan saf özetkilenim idesinin, aşkınsallığın içsel özünü belirlediğini, söylemektedir. Heidegger, saf sezgide, an'ların art ardalığı olarak, oluşturulan şeyin, saf sezilen zamana karşılık geldiğini, söylemesine karşılık, bu şekilde anlaşılan, aşkınsallığın kökensel temelinin, (zaman değil fakat) saf özetkilenim olduğunu düşünmektedir[65]. Heidegger'in buradaki argümanına göre, özetkilenim, tasarımlanan nesnelliğin oluşumunun olanağıdır[66]. Çünkü, yukarıda belirttiğimiz gibi, Heidegger'de duyu, biçimi saf alıcılık olan, sonlu sezgidir[67]. Buna göre, içsel sezgi olarak, zaman dışardan değil, kendisi tarafından, saf alıcılıkta oluşturulmakta ve saf kendilikten gelmektedir. Heidegger'in terminolojisiyle, içsel etkilenim, özünde kendiliği, meydana getirmektedir[68]. "Saf sonlu kendilik, kendisinde, zaman karakterine sahiptir"[69]. Özetkilenim, saf ve sonlu kendiliğin aşkınsal temelini oluşturmaktadır[70]. Böylelikle özetkilenim ile tam algı arasındaki ilişkiye vurgu yapan Heidegger, kendiliğin olanaklı temelini oluşturan özetkilenimin, tam algı'nın temeli olduğunu iddia etmektedir. "Özetkilenim olarak zaman, saf tam algı'nın yanında zihin'de bulunmaz, bilakis saf tam algı'da kendiliğin olanaklılığının temeli olarak, özetkilenim durur ve bu, zihni zihin yapar".[71]

---

lenimdir, yani kökensel zamandır". ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 198.

[63] Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 190.

[64] A.g.e. Heidegger'e göre insanın kendisiyle ve diğer varolanlarla bir tasarımda karşılaşması, yalnızca sonlu bir öz için olanaklıdır. ———, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 198.

[65] Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 200.

[66] Herring'e göre, Heidegger'de aşkınsal özne, deneysel özne olarak, özetkilenim aracılığıyla belirlenmektedir. "Kant'ın özetkilenim öğretisini bağımsız olarak, eleştirel bir tutumla yorumlayan Heidegger, Etkilenimin, mekansallığını ve zamansallığını aşkınsal nesneye bağlamıştır. Özetkilenim de aşkınsal nesne, aşkınsal öznedir". H. Herring, "Das Problem Der Affektion Bei Kant," *Kant Studien, Ergänzungshäfte 67* (1953): 70,74.

[67] Heidegger'e göre, duyu sonlu sezgidir. "Duyunun biçimi ise saf alıcılıktır". Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 191.

[68] B68'de Kant, özetkilenimi, ben'in kendi kendini etkileme etkinliği olarak, tanımlamaktadır. Kant'ın amacı, ben'in kendini nasıl sezinlediğini açımlamaya yöneliktir. Ona göre, ben'in kendi bilincinde olması, ben'in basit bir tasarımıdır. Çokluğun iç algısı önceden özneye, zaman tarafından verilmektedir. Kant'a göre mekan ve zaman sezgileri, nesnelerin tasarımının kavramını her zaman için etkilemelidir. Burada "etkilenim" kavramını Kant, terminolojik olarak, ilgilendirmek veya belirlemek gibi bir anlamda kullanmaktadır. Ekilenim, bir ardışıklık olarak ortaya çıkmaktadır.

[69] Heidegger, *Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage*, 191.

[70] "Saf özetkilenim, bu şekilde sonlu kendiliğin, aşkınsal kaynağını verir". A.g.e.

[71] A.g.e. Düsing ise içsel duyu ve saf tam algı'nın, yalnızca öznenin öz ilişkisinin (Selbstbezüglichkeit) kurucu temelleri olduğunu düşünmektedir. Burada Düsing'e göre, öz bilincin sistematik

Görüleceği gibi Heidegger, kendiliği, zamana bağlı (zaman içinde) olarak, kavramaktadır. "Saf duyarlık (zaman) ve saf akıl, yalnızca aynı biçimde değil, aynı özün birlikteliğine birlikte aittirler ki, bu öz, insanın öznelliğinin sonluluğunu, zaman'ın bütünlüğünde olanaklı kılmaktadır" [72]. Saf kökensel alırlık ve kökensel kendiliğindenlik olarak zaman, kökensel zamansallık içinde kendiliğin kökensel eylemini oluşturmaktadır[73]. Heidegger'e göre bu zamansallık, kendiliğin kendi-özdeşliğini her zaman için, olanaklı kılmakta ve gelecekten, şimdiye ve şimdi üzerinden geçmişe uzanan zamansallığa olanak vermektedir[74]. Bu noktada Heidegger, kökensel zamansallık içinde, kendiliğin kökensel eyleminin nasıl oluştuğunu içeren, özetkilenim kavramında, zamanın öznel olup olmadığını, öznellik ve nesnellik bağlamında tartışmıştır[75]. Kant yorumunda Heidegger, Kant'ın özellikle öznel zamana ilişkin düşüncelerini içeren özetkilenim üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü Kant'ın, öznelliğin birliğini oluşturduğunu düşündüğü, özetkilenim öğretisinde, zamanın ufuksal açıklanışını gören Heidegger, özetkile-

---

bir tarihinin başlangıcı durmaktadır. "Bu tarih idealistlerin vurguladıkları gibi öznenin farklı performans ve yatkınlığının zorunlu gelişimini öznenin öz ilişkisinin sürdürülen ilkesi sayesinde açıklamaktadır. Bu kavram Heidegger için, soyutun ufkunda veya soyutun kendisinde özsel olarak değil belirli bir etkinlikte temellenir. Kavram daha çok benin kendisi için kolay bir ulaşılabilirliktir. Öyle ki benin kendisi, özdeş olarak bilinir. Varolandan kendisine geçen bu kendilik bağlantısı (Selbstbezogenheit) ile daima varolanda karşılaşılır. Bu tür varlık anlayışının ve kendilik anlayışının kombinasyonunda öznenin sonluluğunun spesifik vurgulanması bulunur. Spesifik sorgulama ile Heridegger'in Kant yorumu idealist teorilere yakın durur. İdealist teorilere karşın Heidegger kendilik ilişkisinin (Selbstbeziehung) olanaklılığında bir sorun görmemektedir". K. Düsing, "Objektive Und Subjektive Zeituntersuchengen Zu Kants Zeittheorie Und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption," *Kant Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft 71 Jahrgang* (1980): 11.

[72] Düsing, "Objektive Und Subjektive Zeituntersuchengen Zu Kants Zeittheorie Und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption," 195.

[73] Heidegger 'e göre, saf kökensel alırlık ve kökensel kendiliğindenlik olarak zaman, Geleneğin çoktan onları tanımladığı gibi, duyarlık (aistesis) ve anlak (poesis)'tır. Düşüncenin (res Cogitans) bu karakteristikleri –alırlık ve kendiliğindenlik- Kant'a göre öznenin metafizik veya ontolojik karakteristiğiyken, buna karşılık sezgi yetisi ve anlak yetisi olarak, duyarlık ve anlağın belirlenmesi mantıksal karakterdedir. Heidegger'e göre, Kant bu ayrımı Mantığa girişte yapmıştır. "Öyleyse kendiliğindenlik ve alırlık olarak, öznenin ontolojik karakterinde belirlenen varlık belirlenimi, sezgi yetisi ve anlak yetisi olarak, mantıksal belirlenimi içermektedir. Fakat her ikisi de öncelikle kendi bağlantılarında açıklanamaz (...) Öznenin bu her iki varlık biçiminin (kendiliğindenlik ve alırlık) olanağı, varolanın varlığının temel biçiminden belirlenir". Heidegger, *Logik II*, 343.

[74] ———, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 395. Düsing'e göre de Kant, özetkilenim teorisinin sistematik bir uygulanışı için, öznenin farklı anlam düzlemlerini, yaşanan zamanın zaman belirlenimlerinde; imgelem, tam algı ve içsel sezgi'nin biçimi olan, zaman'da vermektedir. Öznelliğin bu farklı öğelerinin, sonradan düzenlediği bağlamını dikkate alan Kant, özetkilenimi, imgelem ve saf tam algı'da temellendirmekte ve bu bağlamda özetkilenim teorisini, öznelliğin yapısını temellendirmek için kullanmaktadır. Kant'ın pasif içsel duyunun teorisi özetkilenim'e bağımlıdır. "Kant'ta öznel yaşam deneyimleri edimsel yaşantılarda düğümlenir. Bu yaşantılardaki geçmiş ve gelecek tasarımlarının çağrışımında Kant, imgelem yetisini kullanır. İmgelem yetisinin çağrışımı, yaşanan zamanın belirlenimleri bakımından özbilincin birliği altında durur. Zamansal ben'in yaşam bağlamı çağrışımlar aracılığıyla kurulur. Gelecek, geçmiş ve şimdi'nin zaman ufku, edimsel yaşantıları olanaklı kılan süre, eş zamanlılık ve kalıcılık gibi zamansal belirlenimleri içerir. Kant'ta nesnel sürecin gerçekliğinin belirlenmesi için zamansal ve mekansal gerçekliğin algısı zorunludur. Düsing, "Objektive Und Subjektive Zeituntersuchengen Zu Kants Zeittheorie Und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption," 9.

[75] Heidegger, "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft," 105.

nimin yalnızca öznenin kendisi aracılığıyla ve kendi etkinliğiyle gerçekleştiğini belirtmiştir.[76]

SONUÇ YERİNE

Heidegger için anlak, özünde zaman bağlantılı bir etkinliktir. Bu durumda Kant'ın düşündüğü gibi zamandan bağımsız olmayan kendiliğindenlik, zaman'ın saf sezgisine sahiptir. Aşkınsal tam algı'nın yorumlanmasında, Heidegger'in, Kant'a karşı özellikle öne çıkarmak istediği, Kant'ın aşkınsal tam algı adı altında ve üçüncü kip yönünde, neyi göstermek istemişse, onun kendi özüne göre, zaman bağlantılı, yani zamansal olduğudur. Oysa Kant, aşkınsal tam algıyı doğrudan zamana karşı konumlandırmıştır. Burada Kant üçüncü kipin, imgelemin üçlü kipinin bireşimli birliğinin zemini olan, tam algı (Apperception) olduğunu söylemiştir. Buna karşılık, Heidegger, Kant'ın üçüncü kipin merkezi olduğu, düşüncesine katılmamaktadır. Bu noktada imgelemin üçüncü kipinin, tam algı ile eşitlenmesine karşı çıkan Heidegger, bunun yerine, bu a apriori kipin, bir bütün olarak, doğanın saf bir projeksiyonu (precognition) olan, önbilme olduğunda, ısrar etmiştir. Bu nedenle Heidegger, kökensel zamansallık olarak, yorumladığı tam algının, imgelemin üçlü kipinin bireşiminin temeli olduğunu belirtmiştir. İmgelemin üçlü kipi, zamana bağlıdır ve ilineksel olmayan söz konusu bağlılık, Heidegger'e göre, zaman ile ilişki kurmanın özünü oluşturmaktadır. Burada Heidegger'in iddiası, zamanın birliğini oluşturan, üçlü kipin bireşimli birliğinin, tam algının birliğinde temellendiğidir. Saf sezgi olarak zamanı, saf düşüncenin özünü oluşturan, ben'in kendiliğindenliği ile birleştiren Heidegger, böylelikle tam algının yitimsel ve zamansal karakterini öne çıkarttığını düşünmektedir.

Ayrıca Heidegger Kant yorumunda, Kantçı olmayan eleştirel bir tutum takınmakta ve etkilenimin zamansallığını ve mekansallığım aşkınsal özneye bağlamaktadır. Özetkilenim'de bu aşkınsal özne, deneysel özne olarak, özetkilenim aracılığıyla deneyimlenmektedir[77]. Önceden de belirtildiği gibi, Duyusal sezgi, duyarlığımızın, nesnelerden etkilenmesi aracılığıyla oluşmaktadır. Burada kendi verisini yani gerçekliğini özetkilenim aracılığıyla oluşturan özne, bizim önceden bir tavra sahip olmamızı ve nesnelerin saf ardışıklığıyla karşılaşmamızı olanaklı kılmaktadır[78]. Heidegger'e göre, Buradaki sorun "ben"in zamanla karşı-

---

[76] A.g.e., 171. Ayrıca bkz. 338,400,269,391,150.

[77] Heidegger özetkilenim'deki belirsizliğin, Kant'ın, anların birbirini izlemesi olarak, açıkladığı zamanın, duyulara mı yoksa mekansallığa sahip bir şeye mi bağlı olduğu, sorusunda temellendiğini düşünmektedir. Kant, zamanı, (mekan ve zamanın Aşkınsal açıklanışında) deneyden bağımsız olduğunu, düşünsel olanın içinde eriterek göstermiştir. "zaman, nesnelerin kendilerinde değil ama yalnızca onları sezen özneye aittir". Kant, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 50, A38, B54. Zaman, "kendinde nesnede değil ama kendisine nesnenin göründüğü öznede aranmalıdır ve gene de zorunlu olarak bu nesnenin görüngüsüne aittir". ———, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 80, B55. Buna karşılık, A 78'de zamanın, nesnel bir özelliği olmadığını belirtmiştir. "Eğer çoklu, deneysel olarak değil, fakat a priori verilmişse- mekan ve zaman gibi- böyle bir bireşim saf'tır" ———, *Kritik Der Reinen Vernuft*, 116, A78.

[78] Nesnelerin saf ardışıklığıyla karşılaşmamızı olanaklı kılan özetkilenim olarak, zaman, varolanlarla karşılaşmamızın olanağıdır. "zaman, şeylerle karşılaşmanın olanağının koşuludur. Bu koşul olarak zaman, ard ardalığın saf çoklusunun geçici konulaştırılamayan ilk-bakışta-alma'nın (Hinblicknahme) sonsuz bütünlüğüne sahiptir, ve bu ilk-bakışta-alma, öznenin kendisini harekete geçirme (Sichselbstangehens) yapısına sahiptir. İlk-bakışta-alma, mevcut

laşmasının deneyden bağımsız olup olmadığıdır. Çünkü, ardışıklıkta karşılaşılan şey ne ise, bu karşılaşma, "ben"i açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla Heidegger için, söz konusu olan, tamalgı ve bilinçliliktir. Özbilinç, ben olarak, kendinden çıkıp kendine doğru gelmedir ki, bu bir anlamda, kendisi olmayı imleyen, otantik ben'e (otantische ıch) karşılık gelmektedir. Kendi içinde kendine geliş olarak tanımlanabilecek "ben"in kendisi, nesneye yönelmesinde (varolanı karşısına alma ediminde; entgegenstehen) nesneyi (karşıda duran; Gegen-stand) biçimlendirerek, kendisine verme ediminde, saf zaman tarafından, etkilenmektedir. Böylelikle sezgi, düşünme edimini öncelemekte ve kendi etkinliğiyle, kendini etkileyerek, kendi tasarımlarını, oluşturmaktadır. Bu bağlamda Heidegger, iç sezginin edimsel biçimi olarak, zamanın, iç deneyim açısından öznel bir olgusallığı olduğunu belirtmektedir. En genel anlamda zihnin kendini, kendi etkinliğiyle etkilemesi biçimi olarak, özetkilenim, a priori olarak, ben'den doğmakta ve saf zaman sezgisi olarak, özneyi a priori belirlemektedir[79]. Bu noktada özetkilenim ile öznenin yitimselliği arasında bağlantı kuran Heidegger'e göre, zamanın özetkilenim olarak, açıklanması, aynı zamanda özetkilenimin yitimsel yapısını da açığa çıkartmaktadır. Çünkü, öznenin sonluluğunda temellenen yitimselliği, özetkilenim aracılığıyla verilen nesnelliğin, deneyiminin de yitimsel (temporal) olduğu, anlamına gelmektedir. Dolayısıyla nesnelliğin oluşturulmasında, saf zaman'ın, bir özetkilenim olarak devreye girmesi zamanı yitimsel kılmaktadır. Yitimsel sezgi aracılığıyla gerçekleşen özetkilenim, zamanı veren ardışıklıkla karşılaşmamızın olanağına izin vermekte ve sonuçta, özetkilenim olarak zaman, nesnelliğin zamansal olarak, tasarlanabilmesini olanaklı kılmaktadır.

Sonuç olarak, Heidegger Kant'ı "ben"i *zamanda* kavramamış olmakla değil tam tersine, Kant'ın ben'i zamanın içindeki diğer şeyler gibi görmemeyi başardığı için övmektedir. Hem Heidegger hem de Kant'ta 'ben' zamanın içindeki diğer şeyler gibi "elde-mevcut" olarak bulunamaz. Kant'ın hatası, 'ben'i zamansallığın 'kendisi' olarak anlamayı başaramamış olmasında yani zamanı saf sezgi olarak, Dasein'ın bir "bilişsel" fakültesi olarak analiz etmesinde temellenmektedir. Bu nedenle Kant'ta zaman Dasein'ın varoluşunun ontolojik yapısına ilişkin değildir. Kant'ta zamansallık, Heidegger'deki gibi Dasein'ı ontolojik olarak kendisi yapan bir fenomen değil de, onun "kendiliği"ne eklenen, ve kendiliğine eşlik eden bilişsel bir fenomen olarak kalmaktadır.

---

olanla karşılaşmanın temel biçimidir. (...) Zaman olarak, kökensel bireşimdir ve öznenin varlığının yapısına sahiptir". Heidegger, *Logik II*, 346. Heidegger, zaman ve ben düşünüyorum'u bir ilk- bakışta- alma olarak, tanımlamaktadır. "Zaman ve ben düşünüyorum bir ilk-bakışta-alma olarak, her ikisi de konulaştırılamayandır. Zaman emprik olarak algılanamaz. Ben ise nesne değildir; yüklem aracılığıyla belirlenir. Buna karşılık her ikisi de geçicidir ve öznenin kökensel varlık kipleridir". ———, *Logik II*, 346. "Zaman ve ben düşünüyorum, her ikisi de konulaştırılamayan, geçici (vorgängig) ve a apriori öznenin varlık kipleridir". ———, *Logik II*, 405.

[79] Heidegger, zaman olarak, özetkilenim ve ben düşünüyorum'un bağlatısı sorununa cevap için, aradığı yolu Kant'ın aşkınsal araştırmasında zamanın oynadığı merkezi rolden çıkarmaktadır. Heidegger'in hareket noktası varolanın varlığını açığa çıkaran, saf aklın kökensel eylemidir. "Zihnin eylem ve yasaları her iki dala; duyarlık ve anlağa aittir". Burada Heidegger'in sorguladığı: "Duyarlığın evrensel a priorisi olarak, zamanın, hangi anlamda, anlağın a priorisini oluşturan tam algı'nın aşkınsal birliğini belirleyebileceğidir?". Heidegger, *Logik II*, 345.

Kaynaklar

Dieter Lohmar, "Über Phantasmatische Selbstaffektion in Der Typisierenden Apperzeption Uns Inneren Zetbewusstsein." *Leitmotiv* (2003).
Düsing, K. "Objektive Und Subjektive Zeituntersuchengen Zu Kants Zeittheorie Und Zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption." *Kant Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft 71 Jahrgang* (1980).
Heidegger, Martin. Kant Und Das Problem Der Metaphysik Herausgegeben Von F. W. Von Hermann, 6. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1998.
———. Logik II: Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, *Gesamtausgabe Band 21, Die Frage Nach Der Wahrheit.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
———. "Phänomenologische Interpretation Von Kants Kritik Der Reinen Vernunft." In *Gesamtausgabe.II.* Abteilung : Vorlesungen 1923 - 1944, Bd. 25, 2. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1987.
Heidemann, D. Hermann. "Kant Und Das Problem Des Metaphysischen Idealismus." *Kantstudien Ergänzungshefte 131* (1998).
Heinrich, R. "Apperzeption in Kants Kritik Der Reinen Vernunft." içinde *Kurzvotrag (im Forschungsseminar)*, 2005.
Herring, H. "Das Problem Der Affektion Bei Kant." *Kant Studien, Ergänzungshäfte 67* (1953).
Kant, Immanuel. *Kritik Der Reinen Vernuft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
Kümmel, Friedrich. "Das Zeitbewuustsein Als Einheit Vun Spontanität Und Rezeptivität." içinde *Zur Begründung Der Objektivität Der Erkenntnis in Der "Kritik Der Reinen Vernunft".*
Sandbothe, *M. Die Verzeitlichung Der Zeit, Grundtendenzen Der Modernen Zeitdabette in Philosophie Und Wissenschaft Einbandgestaltung*: Neil Mcbeath. Stutgart: Darmstadt wissenschaftliche Buchgesselschsft, 1998.
Wagner, H. "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion Der Kategorien." *Kant Studien Philosophische der Kant-Gesellschaft 71.Jahrgang* (1980).

Dirimin görüngübilimi: thomas mann'ın *buddenbrook ailesi* örneğinde bir inceleme

Nihat Ülner

GİRİŞ: YAZIN VE BİLGİ AYRIMI

Walter Benjamin, *Alman Tragedyasının Kökeni*'nde yazın yapıtlarına ilişkin olarak: "bilmeye değer bir şey olmadan güzellik de olmaz"[1] demiş ve böylece sanat yapıtlarının *bilgi* içerdiğini öne sürmüştür. Oysa Hesiodos'un ünlü sözü "ozanlar yalan söyler" düşünüldüğünde, yazın ve bilgi ilişkisinin aslında hiç de sorunsuz olmadığı akla gelir. Hatta felsefî -ve felsefe ve bilim başlangıç evrelerinde içiçe olduğu için bilimsel- anlamda bilginin kökeni, tam da Homeros'un ve onun yazınsal/kurmaca dünyasının eleştirisine dayanır.[2] Hesiodos'un *Theogonia*'sında henüz çekirdek biçiminde mevcut olan yazın-bilgi ayrımı, felsefenin 'resmî' söylemine en belirgin ve apaçık biçimde Platon'un *Ion* diyaloguyla girer. Platon'a göre bir savaşın nasıl kazanılacağı, bir at arabasının nasıl sürüleceği ya da bir hastanın nasıl sağaltılacağı konusunda Homeros okuyarak değil, bu konuda bilgi sahibi olan uzmana sorarak bilgi edinilmelidir.

---

[1] Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I/1. (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974), 357.

[2] Vorländer bu gelişmeyi şöyle özetler: "Yunan felsefesinin hem önüne koyduğu sorun hem de araştırmaya koyulduğu konu yönelim bakımından [...] Hesiodos'ta nüve olarak mevcuttur: Homeros ve yazınsal dünya tartışmaya açılır." (Karl Vorländer, *Philosophie des Altertums*, 10. baskı. (Hamburg: Rowohlt, 1976), 9.

İlginçtir ki Platon'un gençliğinde ozanlığa soyunduğu ama yazdığı dizeleri felsefeyle uğraşmaya başlayınca yakıp yok ettiği söylenir. Bu nedenle *Ion*-'da yazın ile bilgiyi bu denli keskin bir biçimde ayırt ediyorsa, Überweg'in[3] işaret ettiği gibi, kendisinin geçirdiği bu önemli dönüşümün etkisi olmuştur mutlaka.

Platon'dan beri mevcut olan yazın ile bilgi ayrımı, Batı'nın düşünce tarihi boyunca sürmüş ve doğa biliminin Rönesans'taki yeniden doğuşuyla birlikte aşılmaz bir uçurum haline gelmiştir. Bilgiye ulaşmak isteyen kişinin yapacağı iş, yazın yapıtlarını değil de doğanın kitabını okumaktır; günümüz doğabilimcileri de farklı düşünmüyordur herhalde. Onlara göre bilginin kaynağı kurmaca sayılan *yazın* değil de her şeyden önce matematik, fizik ve genetiğin *yazı*'lardır. Rönesans'tan sonraki yüzyıllarda giderek gelişen doğa bilimlerinde başat olan bu yargıya koşut olarak Kant ve Hegel de yazınsal bilgi ile felsefî bilgiyi kesin bir biçimde ayırmış, hatta bu ayrımı dizgelerinde tutarlı biçimde temellendirmişlerdir. Ancak, Kant ve Hegel, günümüzde yitirilmiş bir cennetin sakinleriydi: Felsefe ile yazın arasındaki ayrım onlar için apaçıktı.

Descartes'dan Hegel'e kadar başat durumdaki bilinç felsefesinin *cogito ergo sum* savına yaşam felsefesinin *vivo ergo sum* karşı-savıyla son veren, böylece gerçekten de "felsefenin hep ölmekte olduğu bilgisiyle yaşadığı"nı[4] kanıtlayan Schopenhauer, sanata, bilgisine ancak yaşayarak varılabilen dünya istencini olumsuzlama işlevini layık görür: Sanat, biricik gerçeklik olan istencin "azabından [hiç olmazsa anlık olarak] kurtulma"nın[5] yoludur. Bu durumda sanatın bilgi içermesi söz konusu olamaz zaten.

Kuralı belirgin biçimde bozan ilk düşünür, gençliğinde Platon gibi şiir yazan, dolayısıyla da (yazın ile yaşam arasındaki sınırı aşmayı ahdeden) Alman Romantiklerinin[6] "evrensel yazın" [*Universalpoesie*] kavramının yabancısı olmayan Marx'tır. Felsefe ile yazın arasındaki alışılagelmiş ayrımı aşma merakı bilinen Derrida eğer bu olgunun altını çiziyorsa, buna şaşmamak gerekir: "Marx yapıtlarında, ama en başta *Alman İdeolojisi*'nde, *Venedik Taciri* yanında *Atinalı Timon*'u sık sık alıntılar. 'Leipzig Konsili - Aziz Max' isimli bölümde [...] hortlakları durak bilmeksizin tiyatro sahnesine taşır sanki."[7] Ne var ki Marx'ın bu yönü tam da Marx'ın "mahdumları" arasında pek rağbet görmemiştir.

---

[3] bkz. Friedrich Überweg/Max Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I. Cilt: Philosophie des Altertums. (Schwabe: Basel/Stuttgart, 1960) 225.

[4] Jacques Derrida, "Şiddet ve Metafizik," Cogito 47-48/Yaz-Güz (2006): 62.

[5] Wilhelm Windelband/Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15. baskı. (Tübingen: Paul Siebeck, 1957), 578.

[6] Walter Benjamin'in "Alman Romantizmde Sanat Eleştirisi Kavramı" [*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*] konusunda doktorasını vermiş olması da bir rastlantı değildir.

[7] Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri* [çev. Alp Tümertekin], 2. baskı. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 72.

Marx'tan sonra, yazının bilgi içerdiği fikrini benimseyen düşünürse Nietzsche-'dir[8]; zaten *Tragedya'nın Doğuşu*'nda okurlarını "Apolloncu" tin ve "Dionysosçu" tin karşıtlığıyla tanıştırdığında, geçerli filolojik ve tarih-bilimsel eğilimlere ters düşeceği belliydi. Bunun nedeni -en azından bugün[9]- açık: "Filologun [Nietzsche'nin]... Schopenhauer'den, Wagner'den ve eski Yunanlılardan alıp benimsediği şey: Antik Çağın modern rezonanslarına ilişkin, müziğin metafizik içeriklerine ilişkin ve trajik-marjinal büyüklüğüne ilişkin bu hassas duygu, burada [*Tragedya'nın Doğuşu*'nda], fenomen oluşturan *bu bilginin ilk yazınsal eyleminde* tüm motifler retorik bir orkestrasyonla ilk kez bir arada çınlıyorlar. Kentaurosça yetenek, kendi dilini, daha doğrusu dillerinin karışımını keşfetmeye hazırdı."[10] Kentaurosça yazının ne olduğu konusunda Nietzsche 1870'in Şubat ayında yakın dostu "Erwin Rohde'ye şöyle yazmıştı: "Bilim, sanat ve felsefe, şimdi içimde öylesine birlikte gelişiyorlar ki, en azından bir defa Kentauros'lar doğuracağım."[11] (abç) Kentauros'lar sözcüğünü geleneksel felsefe diline çevirirsek: Hegel'in *mutlak idea*'sıyla Schopenhauer'in *dünya istenci*'ni [Weltwille][12], terimlerin ayrımlarını tesviye etmeden bütünleştiren türden bir sanatsal bireşime yapılan bir göndermedir bu söz. Ayrıca Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde (3/25) başta sözünü ettiğimiz o Platon ve Homeros karşıtlığını gündeme getirip, bir yandan Platon'u sanat düşmanı ilân etmesi, öte yandan da Homeros'u dirimi istemeden tanrılaştıran bir "altın doğa" olarak nitelendirmesi, doğurduğu Kentauros'larda sanatın katkısını vurgulamaya yönelik olsa gerek.

Nietzsche, yazın ve bilgiyi birbirinden ayıran geleneksel sınırı, filolojiden (bilgiden) yola çıkarak, yani bir bilim adamı olarak bilimsel bilgi (filoloji) cephesinden aşmıştır. Bir de bu sınırı sanat cephesinden aşanlar vardır. Gerçekçi ve doğalcı yazarlar, böyle bir eğilimin temsilcileri olarak kabul edilir; onlar yazını bilimselleştirme amacını güdüyor ve bilimsel bilginin kesinliğine, keskinliğine ulaşmaya çalışıyorlardı. Yazınsal izlenimcilikse gerçekçilerden öğrendikleri bu kesinlik ve keskinlikle insanın "ruh hallerini" inceliyordu. Ancak yeni bir bilgiden söz etmek mümkün değildir bu yazarlarda; onlar daha çok romantizmin 'hayalperest' eğiliminden kurtulmaya, yazını yanılsamalardan arındırıp bilime indirgemeye çalışıyorlardı. Oysa Nietzsche'nin Kentauros yazınında indirgemecilik yoktur. Dolayısıyla bilgi ve yazın ayrımını bilim cephesinden değil de sanat

---

[8] "Nietzsche, Adorno ya da Derrida gibi filozofların [Platon'dan beri egemen olan] bu [yazın ile bilgiyi ayırma] eğilim[in]e ters düşen metinleri... felsefe ve yazın arasındaki sınırları tehlikeli biçimde aşan metinler olarak görülür." (Jochen Hörisch, *Poesie des Geldes*. (Frankfurt: Suhrkamp, 1998), 45).

[9] *Tragedya'nın Doğuşu* yayınlandığında, bu elbette o kadar açık değildi: "Ancak daha sonra, *Zerdüşt* Nietzsche'nin dünya çapındaki ününü hazırladığında, erken dönemin yapıtında ne demek istendiği açıklık kazandı." (Peter Sloterdijk, "Kentauros Yazını," [çev. Mustafa Tüzel], Cogito 25/Kış (2001): 75)

[10] Peter Sloterdijk, Kentauros Yazını, 69

[11] Peter Sloterdijk, Kentauros Yazını, 72

12 bkz. Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* (Tübingen: J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, 1957), 577.

cephesinden aşmaya girişen yazarların ilkörneklerinden biri, tanıtlamaya çalışacağımız gibi, gerçekçiler ve doğalcılardan çok Thomas Mann'dır.

I. THOMAS MANN'IN KENTAUROS YAZINI

Thomas Mann'ın Kentaurosça dediğimiz yaklaşımı, genellikle gerçekçilik ve biçem bağlamında ele alınır, özellikle de ondaki Flaubert etkisi tartışıldığında. Flaubert'in gerçekçilik kavramı, tüm yanılsamaların ortadan kaldırılmasına dayanır. Dolayısıyla yapıtlarında ne bir ülkü ne de umut söz konusudur, üstelik ortaya çıkardığı bu modern gerçekliği hor görür. Bu durumda, kusurlu bulduğu mevcudiyetin ötesine geçmenin tek bir yolu kalır, o da biçemin kusursuzluğuna sığınmaktır. Bir yandan istediği ölçüde yanılsamalardan arınmış bir gerçekliği ortaya çıkarmak üzere "kalemini bir neşter gibi"[13] kullanırken, öte yandan da saplantılı bir biçimde yazdığı tümcelerin üzerinde çalışır: "Bir defasında tek bir sayfanın üzerinde saatlerce çalıştıktan sonra gece yatarken yazdıklarının tadını çıkarıp uyumak istiyordu, ama yazdıklarını beğenmeyince, yataktan sıçrayıp bütün geceyi kış soğuğunda pijamasıyla oturarak o sayfayı düzeltmekle geçirdi."[14] Flaubert'in açtığı yolu izleyen Maupassant benzer özelliklerinden ötürü Thomas Mann'ın ilgisini çekmiştir. Thomas Mann, Flaubert'de olduğu gibi Maupassant-'da da hem kusurlu mevcudiyetin acımasız ifşasını hem de kusursuz bir biçem gözlemleyebiliyordu.

Ancak, *Buddenbrooks*'un yayınlanmasından sonra Bilse adında bir zat tarafından mahkemeye verildiği için yazdığı garip bir savunma yazısında, bu gerçekçilik-biçem ikiliğini değil, doğrudan Nietzsche'nin Kentauros yazınını çağrıştıran kavramlar kullanır: "Avrupa'da -bilgi şairi [*Erkenntnis-Lyriker*] Nietzsche'nin yarattığı- ve sanatçı ile bilgin [*der Erkennende*] kavramlarını iç içe geçirmenin bir alışkanlık halini aldığı- bir ekol vardır. Bu ekolde, sanat ile eleştiri arasındaki sınır eskiye kıyasla çok daha belirsizdir. [...] ozan niteliğini taşıyan eleştiriciler mevcut olduğu gibi, tinsel ve biçemsel açıdan tümüyle eleştirel bir terbiye görmüş ozanlar da vardır... Bu tür bir sanatçı... hem bilgi ortaya çıkarmak hem de şekillendirmek ister: derinlemesine bilginin ve güzel bir biçimde şekillendirmenin arzusunu taşır."[15] Böylece gerçekçilik ve biçem ilişkisinin yerine, sanat (yazın) ile bilgi, güzellik (biçimlendirme, şekil verme) ile eleştiri (eleştirel düşünce) ilişkisi geçer.

Thomas Mann'ın Nietzsche incelemeleri, 1894/95 yılına ait not defterinde görüldüğü üzere, ilk romanı *Buddenbrooks*'u yazmaya başladığı 1897 Ekim'inden öncesine dayanır. Hem aradığı derinlemesine bilgiyi, hem de kusursuz bir biçemin örneğini işte bu "bilgi şairi"nde bulacaktır. Üstün bir biçem kullanan Nietzsche'nin Almanca yazması önemli bir etmendi - Flaubert ve Maupassant'mn sanatı (biçemi) Thomas Mann'ın gözünde birer örnek oluştursa bile, on-

---

[13] St. Beuve'ün ünlü sözü (Le Moniteur, 4.5.1857).

[14] Egon Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit*. (München: Beck, 1979), 1181.

[15] Bilse adında Lübeck'li bir avukat, Mann'a absürd bir dava açmıştı (bkz. Thomas Mann: "Bilse und ich," GW X, 18).

lar Fransızca yazıyordu. Grautoff'a 8.1.1895 tarihinde yazdığı mektupta şöyle der: "Şu sıralarda Maupassant'nun novellalarını okumaktan daha incelikli bir keyif düşünemiyorum; bunlar [Almancaya] çevrilmemiş, çevrilemez küçük ve cesur öykülerdir." Sanatsal yetkinliğe bu denli erken bir yaşta ulaşmış olmasında *-Buddenbrooks*'u bitirdiğinde Thomas Mann yirmi beş yaşındaydı- Nietzsche okumasının payı büyük olsa gerek.

Elbette, Nietzsche'nin asıl etkisi biçem düzeyde kalmamıştır. Flaubert ve onun açtığı yolun yolcusu Maupassant, modern yaşam tarzına anlam veren yanılsamaları ortadan kaldırmasına kaldırıyorlardı, ama "kalemin bir neşter gibi" kullanılması sonucunda Thomas Mann'ın yukarıda kastettiği "derinlemesine bilgi"yi değil, burjuva toplumunun aleladeliğini sunuyorlardı yalnızca -.Nietzsche'deyse heyecan verici ölçüde "derinlemesine bilgi"ler mevcuttu. Thomas Mann'ın deyişiyle, Nietzsche deneyimini "tek bir formüle, tek bir sözcüğe indirgemek gerekirse, bunun dirim düşüncesi [*Idee des Lebens*] olduğu"[16] söylenebilir. Ancak, yazarın Nietzsche deneyimini hemen görelileştirmek gerekir. Thomas Mann Nietzsche'nin yapıtlarını okuduğunda, *Buddenbrooks*'tan önceki (kısa) yapıtları üzerinde çalışırken kendi *sanatsal çabaları* aracılığıyla elde ettiği gözlemleriyle örtüşen bilgiler buluyordu; ama bu kez *bilimsel (filolojik) ve felsefi çabaların* sonucunda elde edilen ve sanatsal bir bütün içinde bir sunulan bir bilgi birikimi söz konusuydu.

Schopenhauer ile ilişkisini de bu görelilik temelinde değerlendirmek gerekir. Thomas Mann, Schopenhauer'i Nietzsche'den sonra incelemiştir[17]; ve Schopenhauer nasıl Nietzsche'yi filolojik yörüngesinden çıkardıysa, Thomas Mann'da da derin bir iz bırakmıştır. Yine, dirim'e ilişkin saptadığı görüngüleri felsefenin bakış açısından gören ve "istenç" gibi felsefi kavramlarla adlandıran bir düşünüre rastlamıştır. Böylelikle, Nietzsche'in dirim düşüncesini -felsefe tarihinin zaman dizimine ters düşecek biçimde- Schopenhauer'in istenç kavramıyla derinleştirme fırsatını bulmuştur.

İlk Nietzsche incelemelerini 1896 yılında tamamlayan Thomas Mann, dirim ve istenç konusunda edinmiş olduğu bu bilgilere kısa bir süre sonra gereksinim duyacaktı. Yazarlık yaşamının ilk yıllarında yazmış olduğu novellaları yayımlaya karar veren Samuel Fischer (*Der kleine Herr Friedmann. Novellen*) 29 Mayıs 1897 yılında yazdığı mektupta, daha geniş kapsamlı bir çalışma sipariş eder. Bunun üzerine Thomas Mann Ekim 1897'de ilk romanını yazmaya koyulur ve *Buddenbrook Ailesi - Bir Ailenin Çöküşü* adıyla 18 Temmuz 1900'de bitirir.

---

[16] Thomas Mann, "Betrachtungen eines Unpolitischen," GW XII, 84

[17] Boerge Christiansen, "Philosophie", Thomas-Mann-Handbuch. (Stuttgart: Kröner,1990), 260

II. *BUDDENBROOKS*: DİRİMİN VE İSTENCİN ÇÖKÜŞÜ

Buddenbrooks'un ilk belgelenmiş taslağı (planı), yazarın "dört kademeli bir yozlaşma süreci"ni[18] yansıtmayı düşündüğü bir aile romanına ilişkindir : "Baba bir iş adamıydı [...] En büyük oğlu (Heinrich) yazardır [...], güçlü bir entelektüel yeteneği olup eleştiri, felsefe ve siyaset alanlarında bilgili biridir. İkinci oğul (ben) salt sanatçı, salt ozandır [...] entelektüel bakımdan zayıf, toplumsal bakımdan bir işe yaramaz. Böyle olunca, geç doğan üçüncü oğlun en müphem, entelektüelliğe en uzak, yalnızca bir sinir sistemi ve duyulara gerek duyan ve beyinsiz de yapabilen sanata -müziğe?- yönelmesi şaşırtıcı değildir. Buna yozlaşma [*Degeneration*] denir. Ama bunu şeytanî biçimde hoş buluyorum."[19] Bu ilk taslağın 1895 yılına, yani yazarın Nietzsche okuduğu yıla denk gelmesi, bir rastlantı olmasa gerek. Nietzsche'nin, yukarıda belirtildiği gibi, bir esin kaynağı olduğu, en azından Thomas Mann'ın "yozlaşma" sözcüğünden akla gelmesi gerekir. Ancak Nietzsche Thomas Mann'ın yaptığı gibi Almanca'da kullanılan *Degeneration* sözcüğüne değil, Fransızca'da kullanılan *décadence* sözcüğüne başvurur.

Grautoff'a yazdığı mektup, Thomas Mann'ın bir 'Avrupa nihilizmi tarihini' yazmak amacında olmadığını gösterir - çünkü 'Avrupa Nihilizmi' bölümünün bulunduğu ve Nietzsche'nin kızkardeşinin 'derleyip' *Güç İstenci* adı altında yayımladığı 'kitap', ancak Nietzsche'nin ölümünden (1900'den) sonra piyasaya sürülmüştür.[20] Thomas Mann'ın amacı, her şeyden önce dirim ve istenci ele almaktır. Eğer Avrupa tarihi romana uyuyorsa, bu daha çok Buddenbrooks'un *içeriğ*inin -diğer bir değişle yazınsal yoldan sunduğu *bilgi*lerin- hiç de isabetsiz olmadığını gösterir.

Bu nedenle, Georg Lukács'tan esinlenen *Buddenbrooks* yorumları da uygun görünmemektedir. Thomas Mann'ın yapıtında sunulan bilgi, tüm yaşam biçimlerine uyduğu gibi burjuvazinin tarihine *de* uyar. Kentsoyluluk romanın amacı değil, deyim yerindeyse, geliştirdiği "Kentaurosça dirimbilimi"nin dolayımı, yani sanatı, bilimi ve felsefeyi bütünleştiren bir bilginin taşıyıcısıdır. Oysa Lukács'tan yola çıkan yorumlara göre Thomas Mann, *öznel* olarak kimi gerici düşünce geleneklerine (Nietzsche, Schopenhauer, Wagner) kapılmış olmasına rağmen, burjuvazinin çöküşünü yansıttığı için gerçekçi ve *nesnel* anlamda ilericidir![21]

---

[18] Hans Wysling, "Buddenbrooks," Thomas-Mann-Handbuch. (Stuttgart: Kröner,1990), 363

[19] Grautoff'a mektup (Mayıs 1895)

[20] Nietzsche'nin böyle bir kitap hazırlama amacında olmadığını, bilindiği gibi, filozofun yazılarını yayıma hazırlayan Schlechta ve Colli/Montinari tarafından kanıtlanmıştır.

[21] Lukács'ın izinde gidenlerin dayandıkları inceleme için bkz. Georg Lukács, "Auf der Suche nach dem Bürger," GW 7. (Reinbek: Rowohlt, 1967); bu konudaki açıklamalar için bkz. Herman Kurzke, *Thomas Mann: Epoche-Werk-Wirkung*. (München: Beck, 1985), 61

Kentsoylu bir aileyi seçmesi, daha çok pratik nedenlere bağlıydı; çünkü yazar olarak üstesinden gelmesi gereken sorunlar son derece somut nitelikteydi. İlk (beğeni toplayan) novella'larını yazdıktan sonra kendisi için "en uygun janr'ın psikolojik kısa öykü [*psychologische short story*] olduğuna [inanmış] ve asla büyük bir kompozisyonla baş edemeye[ceğini], baş etmek isteme[diğini]"[22] düşünmüştü. Bu nedenle gerçekçi ya da doğalcı türden 'profesyonel' roman yazarları gibi bir malzeme yığını oluşturmamıştı. Oysa 'profesyonel gerçekçiler/doğalcılar', kapsamlı araştırmalar yürütürdü: "Gerçekçilik ve doğalcılık, yazarları 'gerçekliğe' bağlar; dolayısıyla Balzac, Gautier, Goncourt'lar, Zola ve türdeşleri tüm Avrupa'da ayrıntılı araştırmalar sürdürür, malzeme biriktirir, olay örgüsünün geçtiği mekânları ziyaret ederlerdi."[23]

Bu nedenle kendi kentsoylu ailesi ve büyüdüğü Lübeck kenti, birdenbire bir roman yazma göreviyle karşı karşıya geldiğinde, kendi deyişiyle "hâkim olduğu"[24] bir malzemeyi sunuyordu.

III. YAŞLI BUDDENBROOK: ALTIN DOĞA

Ailenin ilk kuşağından Johann Buddenbrook, 1765 doğumlu, yani bir on sekizinci yüzyıl insanıdır. Gençliğinin sade giyim tarzına (18. yy.'ın modasına) sadık kalması, Frankofon oluşu, başta din olmak üzere her türden metafiziği reddetmesi[25] Aydınlanma'nın geleneğine bağlı oluşunun göstergeleridir.[26] Ticaret, tüm yaşamını dünya işlerine adayan bu insanın doğasında vardır. Romanın başında Kateşizmi ezberlemeye çalışan torununu alaya alırken metafizikten maddeciliğe geçer; torunu sonunda hatırlayıp "inanıyorum ki, Tanrı beni ve tüm mahlûkatı yarattı," sözlerini dile getirmeyi başarınca, Protestan bir dededen beklenilenin tersine, şu maddeci sözlerle devam eder: "'Sonra da giysileri ve ayakkabıları, yiyecekleri ve içecekleri, evleri ve bahçeleri, kadınları ve çocukları, tarlaları ve inekleri yarattı.' O ana kadar kendini tutmuş olan ihtiyar Johann Buddenbrook, kahkahayı koyuverdi, tiz ve kısık bir gülüşle [Nietzsche buna Homerosçu gülme biçimi adını vermiştir]. Din bilgisi kitabıyla [metafizik Kateşizm'le] alay edebilmenin hoşnutluğuyla gülmekteydi. Küçük torununu şöyle bir sınava çekmesi de bundan ötürüydü belki de."[27] Akabinde torunuyla oyun oynamaya başlar: "Büyükbaba, Tony'nin tarlaları ve inekleri konusunda bilgi aldı ve bir çuval buğdaya kaç para aldığını sorup, onunla ticaret yapmaya kalkıştı." (12)

---

[22] Thomas Mann, "Lübeck als geistige Lebensform," GW XI, 377.

[23] Michael Neumann, *Thomas Mann - Romane*, (Berlin: Erich Schmidt, 2001), 45.

[24] Thomas Mann, a.g.e.

[25] Lehnert, bunu yaşlı Buddenbrook'un "din bastonuna" gereksinim duymadığı biçiminde belirtir (Herbert Lehnert, "Thomas Mann – Buddenbrooks," Deutsche Romane des 20. Jahrhunderts. (Königstein: Athenäum, 1983), 38.

[26] bkz. Andreas Urs Sommer, "Der Bankrott 'protestantischer Ethik': Thomas Manns *Buddenbrooks*," Wirkendes Wort 1/94: 89.

[27] Thomas Mann, *Buddenbrook Ailesi - Bir Ailenin Çöküşü* [Çev. Burhan Arpad], 3. baskı. (İstanbul: Can Yayınları, 1984), 11-12. Bundan sonraki alıntılarda sayfa numaraları doğrudan alıntının sonunda parantez içinde belirtilecektir. Çevirideki değişiklikler bana ait.

Yaşlı Johann'ın oyun oynarken bile ticaret yapması, ticarileşmiş gerçeklikle hiçbir sorunu olmadığını gösterir.

Demek ki dirim ve istenç, onun kişiliğinde herhangi bir metafizik ya da düşünümsel kırılmaya uğramamıştır. Güçlü amaç-ereksel akılsallığını, zırva olarak gördüğü metafizik bir boyuta yöneltmeye hiçbir gereksinim duymaz. Oğlu Jean'ın haklı olarak: "Ama baba! En kutsal şeyleri *yine* alaya alıyorsunuz!" (13) demesi bundandır. Romanın başladığı "manzaralı odası"nda duran divanın bir "aslan başı"yla süslü olması, yine büyükbaba Buddenbrook'a bir göndermedir. Hıristiyanlarda aslan, ölüm korkusunu yenmenin (ve ölüm korkusunu yenen Evangelist Markus'un) simgesidir.

Bu güçlü istenci sayesinde zamanında Buddenbrook firmasını kurmuş, yetmişlerine geldiğindeyse "manzaralı oda"nın bulunduğu, Meng Caddesi'ndeki evi satın almıştır. Odadaki aydınlık ve sarı rengin simgeselliği, burada, Nietzsche'nin deyişiyle, Apollon'un egemen olduğunu gösterir. Bilindiği gibi sarı, en açık (aydınlık) renk, hatta ışık veren güneşin rengi, Apollon da (görmeyi sağlayan) ışığın tanrısıdır. "Manzara", yine görmekle, yani görüntü ve görünüşle ilintilidir. Görünüşte, Buddenbrooks ailesinde her şey yolundadır. "Manzaralı oda"nın yüzeyini kaplayan duvar halıları da Aydınlanma çağına, yani on sekizinci yüzyıla, bu dünyadaki yaşamın iyimser yorumuna, Rönesans'ta *carpe diem* şiarıyla dile getirilen türden bir yaşam sevincine göndermede bulunur: "Johann Buddenbrook firmasının bir süre önce satın aldığı bu eve taşınalı çok olmamıştı [...]hoş açık renkte [...] duvar halılarında, onsekizinci yüzyıl manzara tablolarında olduğu gibi neşeli bağcılar, çalışan köylüler, kucaklarında tuttukları bembeyaz kuzularla su kenarında duran ya da güzel çoban delikanlılarıyla öpüşen sevimli çoban kızları göze çarpıyordu. Bu resimlerin çoğunda ağır basan sarımsı bir güneş batışı, beyaz lake mobilyaları kaplayan sarı kumaşa ve iki pencerenin sarı ipek tüllerine de uyuyordu." (14)

Yaşam sevincini yansıtan bu "manzara"nın dünyevî niteliği, haç ya da İsa gibi herhangi bir Hıristiyan simgenin odada egemen olan aydınlığı, 'sekülerliği' bozmaması, Johann Buddenbrook'un gerçekten de günü yakaladığını vurgular. Kuşkuya düşürecek tek unsur, manzaradaki güneşin *batmak*ta oluşudur. Bilindiği gibi batan güneşin rengi kırmızıya çalar ve bu renk, tehlikenin göstergesidir; dolayısıyla güneşin rengi tam olarak sarı değil, sarımsıdır [*gelblich*].

Ne var ki bu Apolloncu manzara, ilk (yüzeysel) bakışta göründüğü kadar sorunsuz değildir. Misafirler gittikten sonra, Johann Buddenbrook'un oğlu Jean, babasının ilk evliliğinden[28] olan üvey ağabeyi Gotthold'tan gönderilen, para istediğine dair bir mektup aldığını bildirmek zorundadır. Apolloncu manzaradaki aydınlığın yerini karanlık duygular alacaktır. Zaten baba ve oğul, bu tatsız konuyu ışığın daha az olduğu başka bir odada, sütunlu holün karanlığından geçilerek ulaşılan, yalnızca birkaç mumla aydınlatılan yemek odasında görüşürler.

---

[28] Johann Buddenbrook'un ilk evliliği bir aşk evliliğidir; ne ki ilk karısı Gotthold'un doğumu sırasında ölmüştür. İkinci evliliği, elbette ticarî akılsallığa dayanan bir mantık evliliğidir: ikinci karısının drahoması, şirket sermayesine kayda değer bir katkıda bulunmuştur.

IV. JEAN BUDDENBROOK: TANRIYLA SENLİ BENLİ PROTESTANLIK

İkinci kuşağın temsilcisi Jean (babasının "kutsal şeyleri" alaya almasına bozulmasından anlaşılacağı üzere) metafizik bir yardım almadan yapamadığına göre, babasının güçlü istenci (güç istenci) onda kırılmaya uğramıştır, zayıflamıştır. Nietzsche'nin değişiyle dirim yavaşça yokuş aşağıya gitmektedir. Nitekim kendinden menkul babanın tersine Jean Buddenbrook daha "heyecanlı", yani sinir sistemi zayıflamış bir kişidir: "Konsül Buddenbrook, biraz *heyecanlı* [*nervös*] bir hareketle koltuğunda öne doğru eğildi [...] dikkatli dikkatli bakan mavi gözleri babasının gözlerini biraz andırıyorsa *da bakışının hayalperest bir yanı* vardı." (abç; 13; çevirmen "sinirli" ifadesini kullanmıştır, oysa Almanca "nervös" daha çok "kolay heycanlanır" anlamına gelir) Bakışındaki bu hayalperestlik ve tez canlı ırası, gözü dünya işlerinden başka bir şey görmeyen ve dingin bir ruhsal yapıya sahip olan babasında yoktur. Babanın kendinden menkul güç istencinin yerini, oğul Jean'da, yaptıklarına ve yapacaklarına manevi bir destek arayan düşünümsel bir bilinçlilik biçimi almıştır. Buysa, Nietzsche'nin deyişiyle bir yozlaşma [*décadence*] belirtisidir. Babasının Jean'ın bu yönünü alaya alması doğaldır: "Berbat bir hava! Kaptan Kloth da, Riga'dan dönüş yolunda..."/"Babacığım, [der Jean,] Tanrı'nın yardımıyla her şey yolunda gidecektir."/ "Buna güven olur mu? Tanrı'yla aranın iyi olduğunu bilmiyor değilim." (48; çevirmen, Almanca'daki ifadeyi biraz yumuşatmıştır. Johann Buddenbrook, Jean'a "tanrıyla senli benli" olduğunu söyler [*mit dem Herrgott auf du und du*].)

Gotthold'un mektubuna gelince; bir miras meselesidir bu. Öyle ki Gotthold, hem babasını hem de üvey kardeşini "Hıristiyanlığa aykırı davranmak"la suçlamaktadır. Johann Buddenbrook'un tavrı kesindir – oğlunun istediği parayı vermeyecektir. Jean ise vicdan azabı çekmektedir. Vicdan azabı ve acıma duygusu ise, yine Nietzsche'ye göre, zayıflayan dirimin yozlaşma belirtisidir. Johann Buddenbrook, işte bu noktada (para kaybının söz konusu olduğunda) Apolloncu aydınlanmayı bırakıp, Jean'a Dionysosçu ezgiler döktürür: "[Gotthold'un Hıristiyan ahlakını devreye soktuğu] Bu sersemce yazıların etkisi altında mı kalacaksın? Hıristiyanlığa aykırı davranışlarmış! Hele hele! Bu para canlısı oğlan güzel laflar buluyor, diyeceğim! Siz gençlere akıl erdirmek güç! Kafanız Hıristiyanlık ve türlü hayal saçmalarıyla dolu... İdealizm de cabası. [...] İşadamıyım ben, bilirim, neyin kof olduğunu." (51)

Zayıflayan dirim ve istencin ilk durağı Jean Buddenbrook, vicdan azabı çekmeyen babasının tersine, Gotthold'un miras meselesinde olduğu gibi roman boyunca sürekli bir ikilem içinde olacaktır. Jean, romanın başındaki bu tatsız görüşmeden sonra, metafizik düşüncelerle hesap kitaba dayanan akılsallık arasında gidip gelir ve böylece Kalvinist[29] düşünce tarzını yansıtır.

Elbette son kertede akılsallık daima galip geldiği için, Jean şirketi batırmamayı da başarır. Ama Jean'la birlikte, Johann Buddenbrook'a göre (çevirmenin deyişiyle) "hayal saçmaları" aileye girmiştir bir kez. Schopenhauer'in deyişiyle dünya istencinin körlüğü ve önceden hesaplanamazlığı -çünkü Klotho'nun (bi-

[29] bkz. Andreas Urs Sommer, "Der Bankrott 'protestantischer Ethik': Thomas Manns *Buddenbrooks*," 93

lindiği gibi Klotho eski Yunan'da kader tanrıçalarından biridir) ne yapacağı belli olmaz- babasına göre daha zayıf ("*nervös*") bir sinir sistemine sahip olan Jean için tanrıdan yardım almaksızın dayanılacak bir şey değildir.
Zayıflayan dirimin bir can simididir metafizik - ama hiç olmazsa din, zayıflayan dirimin sağkalımını güvence altına alır. Bireysel yazgının, Schopenhauer'in dediği gibi kör istencin bir sonucu olduğunu Jean'ın duyumsamaması gerekir. Yoksa Kaptan Kloth'un gemisi limana varana dek uyuyamaz. Zayıf olan sinir sistemi yazgının bu belirsizliğine dayanamaz. Oysa babası Johann Buddenbrook bu türden Dionysosçu hakikatlere karşı dayanıklıdır ve metafizik "hayaller" olmadan da gidip uyuyabilir. Kaptan Kloth'un gemisi olsun, Gotthold'un mektubu olsun, ne uykusunu kaçırır ne de iştahını kapatır: "İyi geceler Jean, yürekli ol! Böyle sıkıcı olaylara dayanmalı... Yarın sabah kahvaltıda görüşürüz!" (54)

Jean'ın oğlu Thomas ise, babasında belirgin olan imana sahip değildir; kendisini Dionysosçu hakikatlerden uzak tutmak ve zihnini meşgul etmek için başka bir yol bulmak zorundadır.

V. THOMAS BUDDENBROOK: ÇİLEKEŞ OYUNCU

Buddenbrook'ların üçüncü kuşağını temsil eden Thomas, adını İsa'nın havarisi Thomas'dan alır. Havari'nin özelliği, kuşkuculuğudur. Görmeyip de inananlardan değildir, ille de görmek ister: "Fakat Onikilerden biri olup Didimos denilen Tomas, İsa [dirilip] geldiği vakit onlarla [diğer havarîlerle] beraber değildi... Rabbi gördük dediler. Fakat o onlara dedi ki: Eğer ben ellerinde çivilerin yerini görmezsem ve çivilerin yerine parmağımı koymazsam, böğrüne de elimi koymazsam, inanmam... Sekiz gün sonra İsa gelip... Tomas'a dedi: Parmağını buraya getir ve ellerime bak; elini de getir, böğrüme koy; ve imansız olma... Beni gördüğün için iman ettin; görmeden iman edenlere ne mutlu."[30] Thomas Buddenbrook, babası Jean gibi görmeden iman eden o mutlulardan değildir. Bu nedenle bir diş yüzünden ölmesi rastlantı değildir. Sommer'in[31] işaret ettiği gibi, Tevrat'ın imansızlar için öngördüğü cezadır bu: "[Davud Tanrı'ya seslenir:] Çünkü sen bütün düşmanlarımın [imansızların]/çene kemiğine vurdun;/Kötülerin dişlerini kırdın."[32]

Bu bağlam oluşturulduğunda, *Buddenbrooks*'un şu satırları hiç de garip değildir: "Bir diş yüzünden... Senatör Buddenbrook bir diş yüzünden ölmüş, diye konuşuluyordu kentte. Ama dişten de ölünür mü hiç! Dişi ağrımıştı... [diş hekimi] Bay Brecht [brechen=Alm. kırmak] kuronu sökmüştü [Krone=Alm. tac]." (671)

Almanca'da "eşref-el mahlûkat" ifadesi "yaradılışın tacı" deyimiyle [*Krone der Schöpfung*] dile getirilir. Ne ki Thomas Buddenbrook'un dişleri romanın sonunda kırılmadan çok önce, eşref-el mahlûkat (ya da dirimin tacı) unvanına layık olmadığı, tam tersine dirimin zayıf bir örneğini oluşturduğu romanın ta başında belli oluyor. Hiçliğe atılmış bu 19. yüzyıl insanının bünyesi sağ-

---

[30] Yuhanna İncili, Bap 20, 24-29; ayrıca bkz. Andreas Urs Sommer, age., 96
[31] bkz. Andreas Urs Sommer, a.g.e.
[32] Mezmurlar, 3,7

lıksızdır ve yine dişleri bunun *leitmotifi*'dir: "Küçük ve sarı dişleri pek güzel değildi." (20) Zaten roman boyunca hastalanıp durur ve sağlık sorunlarıyla karşı karşıya kalır. Sinir sisteminin zayıf olduğu da sürekli sigara içmesinden bellidir. Ama her bakımdan zayıf olan bünyesine rağmen, Thomas kendini kendini bırakmaz. İçsel zayıflığını örtmek için dış görünüşüne büyük bir titizlikle dikkat eder ve içindeki boşluğu duyumsamamak için kendini işlerine verir: "Thomas Buddenbrook'un bütün varlığı bir oyuncununkinden hiç de farklı değildi artık. Hayatını bütünüyle tek bir role vermiş bir oyuncu gibiydi... Pek kısa süren birkaç saat yalnızlığı ve dinlenmesi dışında kendisini hep rolüne veriyor ve bütün gücünü yitiriyordu.... Gerçek bir heyecan duygusundan yoksunluk, iç dünyasının bomboşlaşması ve buna bağlı olarak da 'dış görünüş'ünü her şeye karşılık korumak için her yola başvurma düşkünlüğü yüzünden yapmacıklı bir insan olmuştu." (604-605)

Ancak bu yapay yaşam tarzı, onu giderek bitkin düşürür; çünkü bir rol oynamak durmadan yoğunlaşmayı gerektiren ve bünyeyi geren bir iştir. Ne ki bu oyunculuğu Thomas Buddenbrook'u aynı zamanda korur. Avarelik, onun için daha öldürücüdür: "O zaman bir yorgunluk ve bıkkınlık duyuyordu, gözleri bulanık görüyor, yüz kasları gevşiyor, bedenin duruşu çöküveriyordu. Sonra tek bir istek içini dolduruyordu: Bu uyuşturucu umutsuzluğa kendini bırakıvermek, oradan uzaklaşmak ve evde başını serin bir yastığa koymak." (605) Boş kaldığı zaman yüreğini kaplayan yorgunluk belirtileri, dirimin anlamsızlığını/istencin körlüğünü, elbette kendi sonluluğunu da bütün çıplaklığıyla duyumsamasından kaynaklanır. Dedesi Johann zaten bir anlam arayışında olmadığı için istencinde bir kırılma noktası yoktu; babası Jean o denli korkusuz değildi - ama görmeden inananlardan olduğundan, hiç olmazsa sığınacağı bir tanrısı vardı, böylece de çıplak dirimin uçurumuna bakmaktan kendini alıkoyabiliyordu. Thomas ise böyle bir koruma düzeneğinden yoksun olduğu için, Dionysosçu hakikati görmezlikten gelmeye çalışır ve *oyunculuğa* başvurup, zihnini oyalamaya çalışır. Apolloncu yanılsamayı sürekli kılmak, böylece kendisini aynı zamanda tüketen büyük bir güç harcamak zorundadır.

Ne yazık ki kör istenç Thomas Buddenbrook'u, dirimin anlamsızlığıyla ve bireysellik ilkesinin temelden çürük oluşuyla giderek sıklaşan aralıklarla karşı karşıya getirir. Deniz kenarına gittiğinde, gördüğü uçsuz bucaksız mavi denizin art arda dalgalar yaratıp onları yenileriyle yok etmesi, hatta ("rastlantı" sonucu okuduğu) Schopenhauer'in *İstenç ve Tasarım olarak Dünya*'sının ölümle ilgili bölümü gibi Dionysosçu ipuçlarını görmezden gelebilse bile, "balık pazarı"nda gördükleri, zaten zorlukla sürdürdüğü bireysellik ilkesine ve Apolloncu yanılsamaya son darbeyi vurur. Balık aynı zamanda İsa'nın simgelerinden biri olduğu için çarmıha gerilmeyi de çağrıştırır - ama İsa'nın çarmıha gerilmesi anlam üreten bir ölümken[33], Thomas'ın balık pazarında gördükleri daha çok Schopenhauer'ci hiççiliğin bakış açısını yansıtır: "...gökyüzü açık maviydi ve tek bulut yoktu. Milyarlarca ışık atomu sonsuz mavilikte kristaller gibi ışıldıyor ve uçuşuyor sanılırdı... Kentin merkezi hareketliydi. Çünkü günlerden cumartesiy-

[33] Bilindiği gibi, Hıristiyanlar İsa'nın ölümü sayesinde İlk Günah'ın af edildiğine inanırlar.

di ve Pazar kurulmuştu. Belediye Sarayı'nın sütunlu kemerleri altında tezgâhlarını kurmuş kasaplar kanlı elleriyle satış yapıyorlardı. Pazar alanında çeşmenin çevresinde de balıkçılar vardı. Tüyü dökülmüş eldivenli şişman şişman kadınlar, ayaklarını maltızda ısıtıyorlar ve balık alsın diye ev kadınlarını ve aşçı kadınlarını çağırıyorlardı ağızlarını yaya yaya. Aldanmak tehlikesi yoktu. Taze balık bulmak yüzde yüz olanaklıydı. Balıkların çoğu daha canlı canlıydı. Bazıları kovada yüzüyordu. Gerçi kovalar dardı ama ne de olsa su içindeydiler. Bazıları da tezgâh tahtasının üstünde çeneleri titreyerek kuyruk vuruyorlardı umutsuz umutsuz. Sonunda balıkçı kadın kanlı bıçağını alıp gırtlağı gıcırtıyla kesiveriyordu. Uzun ve kalın yılan balıkları kıvır kıvır hareket edip tuhaf biçimler alıyordu." (656)

Bu görüntülerin etkisi Thomas Buddenbrook için ölümcüldür. Senatör, bunun üzerine diş hekimine gider ve dişini çektirir. Sonra senatör evine dönerken düşüp bayılır ve yokuş aşağı inen Balıkçılar Sokağı'nın ortasında, çamurun içinde dirimden bıkmış ruhunu teslim eder. Apolloncu görünüş, böylelikle Dionysosçu çamura saplanır ve kanlar içinde yerlerde sürünür. Yaşamının sonunda, balık pazarında gördüklerini "leitmotif" tekniğine uygun olarak bu kez bizzat 'yaşar': "Balıkçılar Sokağı'na varınca sol kaldırımdan yokuş aşağı inmeye başladı. Yirmi adım yürüdükten sonra bir bulantı hissetti. 'Şu karşı meyhaneye gidip bir konyak içmeli' diye düşünerek yola indi ve ancak yarıya gelmişti ki, bir tuhaflaştı. Beynini yakalayan bir pençe, müthiş bir güçle ve gittikçe artan bir hızla onu boşlukta çeviriyor, çeviriyordu. Önceleri kocaman, sonraları ufalan, gittikçe küçülen dairelerle... Sonunda küt diye ve acımasız bir itişle o taş gibi dairenin tam ortasına çarpıverdi beynini... Thomas Buddenbrook, ayakta yarım bir daire çizdikten sonra ıslak kaldırımlara boylu boyunca yüzükoyun çarptı. Yol yokuş aşağı gittiğinden, bedeninin üst yanı ayaklarından epeyce aşağıya düşmüştü. Yüzünün üstüne düşmüştü, hemen bir kan birikintisi oluştu. " (663) Görüldüğü gibi Azrail değil de Dionysos can alıyor burada. Apolloncu dış görünüşü konusunda öylesine titizlenen "oyuncu" Thomas Buddenbrook, bu kez Dionysosçu bir ölüm dansına katılıp kan ve çamurlu kar sularına bulanarak bir bardak kanyağın sunacağı esrimeden çok daha fazlasını bulmuştur.

VI. HANNO: HİÇ'İ İSTEMEK

Şık görünümü ve yoğun çalışma temposuyla iş adamlığını hiç olmazsa bir rol olarak kotaran, hatta oynadığı bu rol sayesinde zihnini meşgul ederek kırk sekiz yaşını görebilen Thomas Buddenbrook'un oğlu Hanno, dirim ve istenç bakımından görünüşü bile kurtaramayacak ölçüde zayıf durumdadır. Ölüme yazgılı olduğu her halinden bellidir. Dişleri, babasının dişlerinden de daha kötü haldedir. Yaşlı bir adammışçasına sabahları bedenini ancak güçlükle yatağından kaldırıp okula gider; aynı biçimde zihinsel olarak da ders çalışacak mecali yoktur; diğer öğrencilerle bütünleşemediği gibi, Prusya tarzı içi boş bir disipline bağlı öğretmenler onu dehşete düşürür. Modern asketik ideallerin adamı değildir, Buddenbrook ailesinin bu son temsilcisi. Tek becerisi piyano çalmaktır.

Okulda tek bir arkadaşı vardır; o da, fakir düşmüş soylu bir aileden gelen ve gelecekte yazar olmak isteyen Kai'dir. Kai, daha güçlü bir yapıda olduğu için, bu-

nu belki gerçekleştirebilecektir. Hanno ise, umutsuz bir vakadır. Yaşamaktan öylesine bitkin düşmüştür ki daha on yedisine gelmeden ölmek ister. Kai'a bir gün içini döker: "'Babam [Thomas] öleli beri bay Stephan Kistenmaker ve Pringsheim onun yerine her gün soruyorlar, ne olacaksın sen diye? Hiç bilmiyorum. Hiçbir yanıt veremiyorum. Hiçbir şey olamayacağım. Çok korkuyorum bütün bu...' 'Hayır, hayır! Nasıl da böyle yüreksiz konuşursun! Sen müziğinle...' 'Ne olmuş benim müziğime, Kai. Hiçbir şey yok ortada. Oradan oraya yolculuk edip piyano mu çalayım? Öncelikle buna izin vermezler. Sonra da ben bunu hiçbir zaman yeterince başaramam. Evet, hemen hemen hiçbir şey gelmez elimden. Sadece hayal kuruyorum yalnız kalınca [...] Sen başkasın [...] Neden böylesin? Sen daha neşelisin de ondan. Ben öyle olamıyorum. Yoruluyorum bundan. Uyumak ve her şeyi unutmak istiyorum. Kai, ölmek istiyorum! Hayır, ben hiçbir şey olamam. Hiçbir şey istemiyorum [...] İnan bana, hiçbir işe yaramam ben. Geçenlerde vaftiz töreninden sonra rahip Pringsheim'in birisine, bu çocuğa hiç umut bağlamamalı, çürümüş bir aileden gelme, dediğini duydum..." (722-723)

Böylesine erken yaşlanmış bir çocuğu ancak Schopenhauer'in paklayabileceği açıktır. Bilindiği gibi Schopenhauer'e göre istencin azaplarından kurtulmanın yolu, istence sırt çevirmektir. Bunu da, hiç olmazsa anlık olarak, sanat sayesinde gerçekleştirmek olanaklıdır. İstenç, biricik gerçeklik olduğuna göre, sanatın konuşlandığı yer hiçlik olacaktır. Yukarıdaki alıntıda *hiç* sözcüğünü defalarca kullanan Hanno'nun da istediği şey de tam budur. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nün başında belirttiği gibi insan (dirim, bir tür zafiyet abidesini oluşturan Hanno'da olduğu gibi sıfır noktasına vardıysa bile) istememezlik edemez, olsa olsa hiçliği ister.

Hanno, aradığını (romanın da) sonunda Wagner'in müziğinde bulur. Böylece istencin azabından belli bir süre için kurtulmasına kurtulur, ancak, Wagner müziğinin bu coşkulu hiçliğinden bir daha yaşama geri dönemez. Hanno tifo'dan hastalanır ve dirimin çağrısına icabet edemediği için ölür.

Tifo başlığını taşıyan bölümde, saf bilimsel söylem de romanda yerini bulur. Thomas Mann bu bölümde hemen hemen olduğu gibi bir ansiklopediden yararlanmıştır: "Tifo şöyle ortaya çıkar. İnsan kendinde bir keyifsizlik hisseder ve bu hal gittikçe artarak umutsuzluk verir. Aynı anda bedende de bir yorgunluk başlar ve sadece kaslara değil, bütün organlara geçer. Her şeyden önce mide yiyecekleri kabul etmemeye başlar..." (728) Tıp biliminin söylemiyle devam eden bu betimleme, sonunda şu şiirsel cümlelere yer verir: "Hasta ateşler içinde kendinden geçtiği sırada hayat [dirim] ona seslenir. [...] Arkada bıraktığı o acımasız ve zorlu çarka karşı içinde bir sevgi, bağlılık ve sevinç yükselirse, yabancı ve yakıcı patikalarda ne denli uzaklara düşmüş olursa olsun, geriye döner ve hayatta kalır. Ama hayatın sesini duyunca korkudan büzülüverirse [...] korunmak için ellerini kaldırır ve kaçıp kurtulsun diye ona geçit veren yollarda yine ilerlerse... bunun anlamı, açıktır: Ölecektir." (728) Hanno'nun bir daha yaşama geri dönmek istemediği bellidir; böylece de romanda serimlenen dirimin görüngübilimi Buddenbrook'ların dördüncü kuşağında tamamlanmış olur. Hegel'de tinin görüngübilimi *mutlak idea* ile son bulurken, dirim görüngübilimi Thomas Mann'da *Wagner müziği* ve *tifo* ile biter.

SONUÇ

Yaşlı Johann Buddenbrook'tan başlayıp genç yaşta yaşama veda eden Hanno'ya dek izlemeye çalıştığımız (karşıtların birbirine dönüşmesi anlamında) dirimin diyalektiği, diyalektik yöntemle değil de *leitmotif* tekniğiyle serimlenmiştir. Bu terim, Wagner'in kendi bestecilik anlayışını tanımladığı temel bir kavramdır ve bestecinin Batı müziği tarihine yaptığı en büyük katkıdır.

Tüm görsel, işitsel, mimarî ve yazınsal sanatları topyekûn bir sanat yapıtında [*Gesamtkunstwerk*] birleştirmek düşüncesiyse, erken dönem Alman Romantiklerin evrensel yazın [*Universalpoesie*] kuramından türettiği sanat anlayışının Wagner'in getirdiği diğer bir yenilik. Bu iki yeniliğin Thomas Mann'ın üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Wagner'in kendi yazınsal sanatı üzerindeki etkisini zaten Thomas Mann dile getirmiştir: "Eğer bana ustamın kim olduğu sorulsa, yazın alanındaki meslektaşlarımı herhalde şaşkınlığa düşüren bir isim vermek zorunda kalırım: Richard Wagner. [...] Dünyada başka hiçbir şey onun yapıtları kadar [..] esin vermemiştir bana. [...] Hiç olmazsa daha küçük boyutta ve sessizce onun yaptıklarına benzer bir şey yapma özlemini uyandırmıştır."

Yazarın "sessizce" dediği, "yazın alanında" anlamına gelir. Bu saptamadan yola çıkarsak, *Buddenbrooks*'un acaba Wagnerci *topyekûn sanat yapıtı* kavramını nasıl pratiğe döktüğü sorusu akla gelir. Belki sanatı, felsefeyi ve bilimi bütünleştiren (Sloterdijk'in deyimiyle) *Kentauros yazını* diye tanımlamaya çalıştığımız yazınsal pratik bu konuda bir ipucu verebilir. Böyle bakıldığında, *Buddenbrooks*'ta işler halde görebildiğimiz topyekûncu yaklaşımın farklı sanat biçimlerinin bütünleştirilmesinin yanı sıra, farklı *bilgi* biçimlerinin bütünleştirilmesine yönelik bir çabanın söz konusu olduğunu görebiliriz.

Bu (geleneksel anlamda bir "yöntem" olmayan) yöntemin kullanılmasında, sorgulanan nesnenin belirleyici olduğunu vurgulamak gerekir. Eğer sorgulanan nesne –dirim gibi- canlı bir varlığa sahipse, bilimsel ya da felsefî bir sistematiğe karşı direnç gösterecektir. Hegel'in bilinç felsefesi, tin'i [*Geist*] konulaştırdığı için, *Tinin Görüngübilimini* [*Phänomenologie des Geistes*] gibi sistematik bir felsefe yapıtı yazabilmiştir. Schopenhauer, özellikle de Nietzsche tini değil de istenç ve dirimi konulaştırdıkları için, dizgesel bir yaklaşım da sorunlu hale gelmeye başlar. Dirimin ve istencin sürekli oluş halinde olması ve yalnızca biricik bireylerde nesnelleşmesine rağmen böylesi akışkan bir nesneyi temsil edebilmenin zorluklarını aşma çabasına, sanatın, özellikle de yazının katkısı olabileceğini Nietzsche (bu yazının *Giriş*'inde belirtildiği gibi) fark etmiştir. Thomas Mann ise *Buddenbrook Ailesi*'nde bu kuramsal düşünceyi yazınsal alanda deneyden geçirmiştir.

Şiddetin tarihsel ve epistemolojik temeli: karşıtlık ve çatışma olarak diyalektik

Kemal Bakır

GİRİŞ

Her eylem düşünsel bir alt yapıya dayalıdır. Eylem, bu ister düşünsel olsun ister somutlaşmış, bir zihinsel tasarımı gerektirir. İnsan düşüncesinde tasarlanan her eylem, aynı zamanda bir bilgi biçimini de temsil eder. Genel anlamda tüm insan düşüncesi bilgiye dayalıdır, zira bilgi olmayan bir düşünce, düşünce değildir. Yani insan, bilgisi aracılığıyla düşünür ve eylemde bulunur. İnsan eylemleri, anlamlılık ya da açıklanmak isteğine binaen epistemolojik bir temele ihtiyaç duyar. Bu bağlamda bir tasarım ve eylem biçimi olarak şiddetin de dayandığı bir düşünsel alt yapının mevcudiyeti kaçınılmaz bir olgudur. Her ne kadar gündelik hayatta organize ya da aniden gelişen şiddet eylemleri belki özellikle tasarlanmış gibi gözükmese de nihayetinde insan düşüncesinde yer etmiş, kümülatif bir süreçte oluşan bilgi aracılığıyla şekillenmiş mevcut tasarımın ortaya çıkışı, ya da somut bir şekilde hayat bulması olarak görülebilir. Ayrıca şiddetin gündelik anlamının yanı sıra düşünsel karşıtlıkların çatışmasında ortaya çıkan ve bilginin oluşumunu hazırlayan ve de şiddetin metafiziğini oluşturan bir yanı da mevcuttur.

Şiddet, olumsuzlanan bölünmüşlüğün giderilme arzusuna binaen ötekini yok etme eğilimi ile beliren karşıtlıkların çatışma ile amaçladıkları bütünlüğün sağlanmasında ya da durağanlığın giderilmesi ve ilerlemenin sağlanmasında

olumsuzlanan bütünlüğün bozulmasında ve de bu her iki durumun dönüşümlü işleyişini kapsayan tarihsel sürecin temel dinamiği olarak görülebilir. Karşıtlığın olduğu her yerde şiddet kıvılcım bekleyen barut gibidir, fakat mahiyetini amacı belirler, uyumsuzluktan uyum da çıkabilir, uyumdan uyumsuzluk da. Zira şiddet karşıtlıkların çatışmasından doğan ve de bir devinim ile bunu tetikleyen bir olgudur. Şiddet bilinç düzeyine erişmiş ve bilincin oluşumunu hazırlayan her tür tasarımın oluş sürecinde uyumun ya da uyumsuzluğun doğasında bunlar aracılığıyla gelişimi sağlayan dinamizm ile özdeş bir şeydir. Belki de, şiddetin felsefece bir şey olup olmamaklığı bağlamında felsefeyi ilgilendiren en güçlü yönü de bu eylemsel tasarım yönüdür.

ÇATIŞMA VE KARŞITLIK OLARAK DİYALEKTİK

Şiddet genelde psikolojik, sosyolojik ve sosyopsikolojik bir olgu olarak ele alınmakla birlikte, bilgi ve bilincin oluşumunda tarihsel ve düşünsel bir karakter taşıması bakımından onun diyalektik bir açılımla felsefi bir yönü de mevcuttur. Hatta ilkçağda Herakleitos'un iyimser bir yaklaşımla temellendirmeye çalıştığı, varlıktaki çatışma, uyumsuzluk ve savaşın gerisindeki uyum biçiminde ontolojik anlamda yaşamın tek kozmik ilkesi olarak gösterdiği *logos* anlayışı çelişkilerden doğan karşıtlık ve çatışma biçimindeki şiddetin (diyalektik) hiç de felsefeden ayrı bir şey olmadığını kanıtlar mahiyettedir. Bu çerçevede diyalektik kendini çelişkilerle doğan karşıtlıkların çatışmasında gerçekleştirir. "Hayat sadece hayat demek değildir. Hayat ölüme döner, çünkü hayat bir iç çelişki taşır, çünkü hayat ölüme karşı devam eden bir mücadeledir... çelişki her türlü değişmenin içinde, özünde saklıdır." Bu ilke varlığın tümünü kapsar. Diyalektiğin temel dinamiği olan karşıtlık veya zıtlık kavramı gelişmenin karakterize edilmesinde kesin bir rol oynar. Doğada, toplumsal hayatta ve insan düşüncesinde, olgunlaşma birbirini karşılıklı olarak reddeden karşıt yönler veya eğilimler gösterir. Karşıt eğilimlerin mücadelesi eski biçimlerin yıkılarak yenilerinin ortaya çıkmasını sağlar ki, işte gelişmenin kanunu budur.

Aristoteles ise diyalektiği bir akıl yürütme olarak ele alarak onu "kesin ve zorunlu öncüllerden hareketle, kesine ve zorunlu sonuçlara varan apodeikten veya adiktik akıl yürütmeden farklı olarak, muhtemel veya akla yakın, çoğunluk tarafından veya akıllı insanlar tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle, yine muhtemel veya akla yakın, ikna edici gibi görünen sonuçlara, yani dar anlamda bilimsel olmayan sonuçlara varan bir akıl yürütme yöntemi"[1], paradoksal bir oluşum olarak tanımlar. Bu çerçevede Aristoteles, taşıdığı paradoksal yapıya binaen diyalektiğin kurucusu olarak Ela'lı Zenon'u gösterir.[2] Bu paradoksları[3] ilk olarak gündeme getiren Zenon olmakla birlikte, "birbirleri ile çelişen düşüncelerin çatışması, çarpışması sonucunda düşünceyi bu çelişkilerin ötesine geçerek, bu birbirine zıt düşünceler arkasında saklı olan objektif gerçeği bulmak için yönelen bir yol" olarak dialog diyalektik şeklinde diyalektiği ilk kullanan ve ona

[1] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 248.
[2] A. g. e.
[3] Bkz. A. g. e., 250-258.

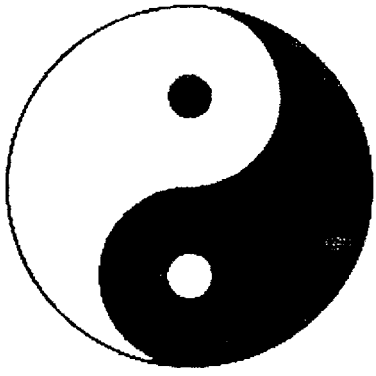
ilk anlamı veren Platon'dur.[4] Fakat Platon'dan daha önce karşıtlıkların çatışmasını vurgulayan Herakleitos, "savaş her şeyin babasıdır", "her ne ki yaşıyorsa, başka bir şeyin ölümü ya da yıkımı sayesinde yaşamaktadır" şeklinde söylemlerle var oluşu karşılıklı zıtlıkların etkileşimi, değişimi biçiminde[5], belki doğrudan şiddette dayalı bir adlandırma yapmasa da yine onu oldukça çağrıştırır ve içerir mahiyette savaş, çatışma vb kavramaları kullanarak açıklamış, bir anlamda varlığın ilk sebebi ve yasasını şiddete dayandırmış, çatışma olarak diyalektiği öne sürmüştür. Bundan hareketle de bilginin sebep sonuç prensibine bağlı olarak kaynağını temellendirmeye çalışmış, bunun yanı sıra "toplumların nesnel yaşamlarından çıkan evrensel nesnel durumları da kendine göre ve felsefesinin içinde diyalektik bir biçimde değerlendirmiş,"[6] bu diyalektik çerçevesinde olumlu bir anlamda şiddeti ima etmiştir. O'nun Tanrısal bir yasa gücü olarak olgusal bir biçimde ortaya koyduğu 'genel akıl', ileride ele alınacağı üzere, Hegel felsefesinin de ana temasını oluşturur.[7] Hegel de genel aklın bütünlüğünün sınırları içerisinde karşıtlık ve çatışma olarak diyalektiği mantıksal, epistemolojik, aynı zamanda tarihsel bir fenomen olarak açıklar.[8]

Hatta bu Hegelci bütünlüğü, biçimsel olarak, natüralisitik metafizik olarak adlandırılan sistemine uyarlayan çağdaş düşünür John Dewey, bunu Darwin'in bir atadan türeyen türlerin mevcudiyetini doğal seçilim ve varolma mücadelesi gibi çatışma ve şiddeti anımsatan kavramlar ile yapılandırdığı değişme ve gelişmeye dayalı evrim teorisine yaptığı göndermelerle temellendirmeye çalışmış, ısrarla değişme üzerinde durmuştur. Bu çerçevede Dewey, düşünce tarihi içerisinde nadiren de olsa yalnızca Herakleitos ve Lao Tzu'nun, birbirlerinden habersizce, açıkça değişme, karşıtlıklar ve çatışama üzerine yoğunlaşıp, değişmenin doğasını açıklamaya girişerek fikir beyan ettiğini belirtir.[9] Gerçektende Çin'deki Tao düşüncesinde Lao Tzu'nun var oluşu *Yin* ve *Yang*'ın (Bkz. Şekil–1) dönüşümlü etkileşiminin bir sonucu olarak ifade etmesi, Heraklitos'un ısrarla vurguladığı değişme ve çatışma prensibi ile son derece benzerlik göstermektedir. "Değişmenin ancak karşıtlıkların dinamik etkileşiminden meydana geldiği görüşü, Herakleitos'u da Lao Tzu gibi her karşıtlığın kutupsal, yani sonuçta bütünsel olduğu sonucuna götürmüştü."[10]

---

[4] Ayferi Göze, *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, (İstanbul: Beta Basım Yayım, 1995), 35.
[5] W. C. K. Gutrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999), 50–51.
[6] Şahin Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996), 48, 51.
[7] A. g. e., 51.
[8] J. O. Wisdom, "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, Vol. 15, No. 59. (Jul., 1940), 246.
[9] John Dewey, *Experience and Nature*, (London: George Allen & Unwin, Ltd, 1929), 48.
[10] Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991), 167–168.

Şekil–1 Taoizm'de karşılık etkileşim ve değişimin sembolü olarak *Yin* ve *Yang*'ın şematik görünüşü[11]



Bu bağlamda Herekleitos'un *logos* olarak betimlediği karşıtlık ve değişimin kanunu Taoizmde *yin* ve *yang* ile belirginleşen *yol* düşüncesine tekabül eder ki, bu da uyum ve bütünlüğü sağlayan karşıtlıkların etkileşimi, çatışması biçiminde diyalektik bir yöntem olarak görülebilir. Burada bütünlüğü ve uyumu sağlayan zıtlıkların etkileşiminde iyimser de olsa şiddet göze çarpmaktadır. Lao Tzu'ya göre, "Beden, kozmik beden, biçim, görüntü, akıl, güç, insan toplulukları, zaman ve mekânın dağılımı, her biri *yin* ve *yang*'ın birleşmesi sonucu var olur, tutunur ve herhangi bir yaratıcının yönlendirmesi olmaksızın kendini dağıtır."[12] Bütünlük içerisindeki karşıtlıkların ahenkli etkileşimi evrensel, kozmik uyumu sağlar ve varlığın doğasını oluşturur. Birbirini tamamlayıcı iki karşıtlığın bir bütünlük içerisindeki uyumu ve etkileşim yoluyla birbirini değiştirmesi[13] tamamen bir diyalektik gelişmedir ve doğal olarak karşıtlıkların mevcudiyeti diyalektik gelişime paralel olarak uyum biçiminde de olsa bu uyumu sağlayan iyimser bir tür şiddeti içerisinde barındırır. Bu yönüyle uzak doğu felsefesini önemli bir kısmını oluşturan Lao Tzu'nun Taoizmi, daha sonra Hegel'de de görüleceği üzere, bütünlük içerisinde aklın kendi üzerine devinimi ile gerçekleşen tarihsel diyalektiğin temeline çatışma olarak diyalektiğin şiddet içeren kozmik sürecini yerleştirir.

Taoizm diğer uzak doğu ve Çin felsefelerine nazaran daha çok doğal karşıtlıklar üzerinde durarak bunu metafiziksel olmayan doğal bir kavrayışla açıklamaya çalışmış, uyumu amaçlayan, gerek soyut gerekse somut olarak olumlu bir karakterde şiddet içerikli çatışmayı temele alıp bu uyumu sağlama yolunda herhangi bir mutlağa bağlılığı reddetmiş ve Herakleitos'da görülen *logos* anlayışına benzer bir değişme prensibi benimseyerek daha çok anarşist bir tutum sergilemiştir.

---

[11] A. g. e., 157.

[12] Lao Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler 'Bıçağı tutan parmak uçlarında Tao'yu bulacaktır'*, çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 56.

[13] Frederick Gentles, "From Asia With Love" *Hangups From Way Back / Historical Myths and Canons*, Volume I, by Frederick Gentles and Melvin Steinfield, (San Francisco: Canfield Press, 1970), 168.

İDEALİST METAFİZİK VE DİYALEKTİK ŞİDDET

Taoizm ile aynı ilkede buluşan Herakleitos'un çatışma prensibine (*logos*) benzer, fakat ondan daha da etkili ve kapsamlı olarak, düşünce tarihinde şiddeti belirgin ve sistematik bir biçimde tarihsel ve epistemolojik açıdan ele alarak, toplumların tarihinin rasyonalitesini oluşturan bütünün parçalarından her biri, aynı zamanda bilincin de başlangıcı olarak gösteren ilk filozof da Hegel'dir.[14] Hegel, bilinci tinsel bir biçimde ele alır ve tinin bilincin dışında bağımsız bir var oluşa sahip özdeksel bir şey olması bakımından, dini eğilimlerden bağımsız olarak, üzerine durup tinin açılımını rasyonaliteye dayandırmıştır. "Bilinç ve tin, akıl ve logos arasında bir uyuşum olduğunu varsayıyordu. Başka bir deyişle varlık birbirini düzenli olarak izleyen aşamalar yoluyla ortaya çıkıyordu."[15] "Bilinç bir yandan nesnenin bilincidir, öte yandan kendi kendisinin bilincidir; o hem kendisi için doğru olanın bilincidir hem de doğrunun bilgisinin bilincidir. He ikisi de onun için'dirler, o da onların karşılaştırılmasıdır; nesnenin bilgisi o nesneye onun için uyar ya da uymaz."[16] İşte bu uyum ve uyumsuzluk durumu şiddetin epistemolojik yönünü, bu yolla bilinç düzeyine erişen varlığın gelişimi amaçlayan zamansal seyri de şiddetin tarihsel yönünü ortaya koyar.

Hegel'e göre, "Dünya tarihine bir göz atarsak, değişimlerin ve eylemlerin, dinginliksiz bir ardışıklık içindeki halkların, devletlerin, bireylerin sonsuz çokluktaki şekillenmelerinin muazzam bir tablosunu görürüz."[17] Fakat her şey bir bütünlük içerisinde gelişir, varlığın tarihsel seyri bütünün parçalanıp birleşmesinden başka bir şey değildir. "Bilinç ve tin varlığa giden yoldaki ara duraklardır. Ancak bilinç aynı zamanda varlığın ayrılmışlığının bir göstergesidir ve öz bilinç radikal ayrılmışlığın yansımasıdır; kısacası birey evrenin bir tuhaflığıdır. Bir bütün olarak evrende şeyler arasında ayrılık yoktur."[18] Tin şiddet aracılığıyla bölünür ya da birleşir fakat herhangisi olursa olsun bu onun canlı kalmasını sağlar. "Parçalanma düşüncesi temel bir birlik düşüncesini nasıl varsayarsa, aynı biçimde bütünlük düşüncesi de ayrımlaşmayı içerir – ve bu, Hegel'de, bilerek ve isteyerek böyledir. Öyleyse, içeriğinin çeşitliliğinde değişen, bağımlı belirlenimleri, yani birleşmiş parçalı sistemleri gerektiren canlı bir bütünlük söz konusudur."[19] Bu bütünlüğün kurgusal işleyişi tarihin seyrine yön verir.

Hegel, Kant'ın kategorik bilgi konseptine karşı çıkarak bilgiyi tamamen rasyonalize varlığın tümel bilgisi olarak, varlığın bizzat kendisinde, kendisi üzerine devinimi ile ortaya çıkan bir oluşum olarak ele alır. Bilimsel bilgi biçimi olarak da salık verdiği bu yaklaşımında yine Kant'ı eleştirerek; Kant'ın aklı ay-

---

[14] Jean-Marie Domenach, "Violence and Philosophy", *Violence and its Causes*. (Paris & Vendôme: Unesco, 1981), 31.

[15] Joel Kovel, *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 142.

[16] Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi 3*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2001), 312.

[17] G. W. F Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2006), 60.

[18] Kovel, *Tarih ve Tin*, 241.

[19] Jacques D'Hont, *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 65.

rımlamalarını reddeder. O'na göre, "Kant'ın ilkin içgüdü ile bulduğu, ama ölü ve kavranmamış bıraktığı *üçlülük* saltık önemine yükseltilmiş ve bununla gerçek biçim ve gerçek içeriğinde sunulmuş ve Bilim Kavramı ortaya çıkmıştır; buna karşın, bu biçimi dirimsiz bir şemaya, salt bir hayalete ve bilimsel örgütlemeyi bir tabloya indirgeyen bir kullanım yolu bilimsel görülmemelidir."[20] Bilimi de tek olan akla indirgeyen Hegel, gerek ontolojik gerekse epistemolojik açıdan her şeyin bu akıldan türediğini ve asla ondan ayrı olamayacağını savunur.

Bu bağlamda Hegel, bilgiyi tamamen zihnin ürünü sayar, fakat bu zihin, insan aklından daha kapsamlı, Tanrısal akla yakın evrensel akıldır ve diyalektik bir yöntemle insan aklına açılır. Evrensel akıl (*geist*) dinamiktir, her şey kendisinden çıkmakla birlikte kendisi de sürekli bir dönüşüm ve gelişim içindedir. Sonunda her şey akıla (*geist*) akıl da kendisine dönüşür. "Doğada kendi dışına çıkan Varlık ya da Fikir Ruh'da* kendine döner. Varlık'ın zorunlu diyalektiği gereği gerçekleşen bu durum bize her düşüncenin zorunlu olarak kendine döneceğini, her düşüncenin sonunda kendini tanımakla yükümlü olduğu doğrusunu doğurur. Oluşumun son aşaması, son açıklaması budur."[21] Evrensel akıl dış dünyadan bağımsız, tümel varlığın rasyonalize olmuş biçimidir. Burada bilgi soyuttur ve kendi başına sentez, bir başka duruma tez olmak açısından kısmi olarak doğrudur. Ancak evrensel akıl bu yöntemle kendini gerçekleştirdiği zaman mutlak bilgiye ulaşılır ve bu da akıl bilgisidir.

Hegel, idealist, rasyonel, mutlak metafiziğinde, şiddeti, varlıkla bütünleşmiş ve varlığın kendisi üzerine dönmesi ile türeyen bilgi anlayışında, bir şeyin hem kendisini hem de karşıtını ortaya koyarak kendi iç çatışması sonucu oluşan sentezin de yine bir başka duruma tez olması ve buna karşılık ortaya atılacak antitez ile çatışması ve de bu şekilde uzayıp giden bir süreç olarak izah ettiği, tinsel diyalektiğin dinamizminin temel karakteristiğine oturtmuştur. Şiddet, tez-antitez çatışmasından doğan sentezin bir başka duruma, üst düzeyde bir birlikteliğe tez olmaklığı ve buna karşılık ortaya atılan antitez ile çatışması ve böylece sürüp giden tinsel diyalektiğin temelinde salt karşıtlık ve saldırı biçiminde doğal olarak mevcuttur. Hegel'in tarihsel gelişimin ve felsefenin başlangıcı olarak da gördüğü bu diyalektik yöntemde şiddet, karşıtlık, çatışma gibi olguların doğal bir uzantısı olarak ortaya çıkan, doğal bir olgu olarak belirir. Bu, aynı zamanda şiddetin metafiziğini de oluşturur. O halde şiddet rasyonel bir oluşum, bilgi biçimi olarak, genel anlamada bilginin oluşumunda önemli bir rol oynar. Fakat muhakkak ki, şiddetten kasıt gündelik anlamından ziyade, bu da dahil olmak üzere en genel anlamıyla tarihsel diyalektiğin temel karakteri olan tez ile antitezin çatışmasını ve bunun sürekliliğini sağlayan saldırı biçimidir ve bu yönüyle de tarihsel diyalektiğin epistemolojik nosyonunu oluşturur.

Hegel'e göre, tarihe yön veren tek etken akıldır. Tarih aklın kendi dinamizminin bir ürünüdür. Tarihte karşıtlıklar hiç bitmez, çünkü akıl dinamik bir

---

[20] George W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 49–50.

* Tin

[21] Timuçin, *Düşünce Tarihi 3*, 313.

karakter taşır, kendi karşıtını kendisi üretir ve kendisini değiştirir.[22] Bu sebeple çatışma ve şiddet de hiç bitmez, ta ki akıl (*geist*) ki bu mutlaktır, kendi kendini gerçekleştirene kadar. Bu da tarihin yani dünyanın sonu demektir. "Mutlak'ın gelişme süreci, bize deneyimde tarihsel bir süreç olarak görünen, mantıksal bir süreçtir. Bu sürece diyalektik adı verilir. Entelektüel ve mantıksal formu içinde, o evrene dair çelişik görüşlerin bir sentez yoluyla birbirleriyle bağdaştırıldığı bir süreçten meydana gelir."[23] Durağanlığa yer olamayan bu tarihsel diyalektiğin gündelik yaşama yansıması ise bilincin oluşumu ve buna bağlı olarak tarihin başlangıcından beri, bir anlamda felsefenin de doğasını oluşturan, bir şeyin hem kendisini hem de karşıtını ortaya koyma biçimindeki tinsel dinamizmin doğurduğu çatışmanın devamlılığını sağlayan bir tür felsefi refleksiyon ve bunun somutlaşmış hali olarak da hiçbir zaman bitmeyen savaşlar gösterilebilse de Hegel'in savaş kavramı soyut ve daha çok tinsel bir karakterdedir. Aklın kendisi ile savaşı.

Gerçekliğin tek ölçütü olarak aklı gösteren Hegel varlığı metafiziksel bir kavrayışla açıklamayı tercih eder. Çünkü O'na göre, "Doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar. Genel bilincimize göre iki dünyalıyız: doğa dünyası ve tinsel dünya. Tin dünyası insanın meydana getirdiği dünyadır. İnsan istediği kadar Tanrı'nın dünyasını tasarlayıp dursun, daima tinsel dünyadır bu; insanda gerçekleşmesi, onun tarafından var kılınması gerekir."[24] Bu bağlamda Hegel bilincin başlangıcını tinsel bir açıklamayla aynı zamanda tarihin de başlangıcı olarak karşıtlıklar biçiminde algılanan varlığa dayandırır ve bunu diyalektik yöntem ile açıklar; "Diyalektik yöntem, bize nesnenin, düşüncenin içindeki durumunu saptama işlemine yardımcı olur. Çünkü kendisi, bu nesnenin durumunu yansıtmaktadır. Nesne ve bilgi, yapıları gereği, diyalektik olarak, kendilerini göstermektedirler. Eğer bilginin bize yansıttığı kavramlar olarak, karşıtlıklar söz konusuysa, bu doğrudan doğruya, nesnenin yapısında var olan yasaların bir sonucudur."[25] Bu çerçevede Hegel'in diyalektik süreçle ortaya koymak istediği şey; bilincin en düşük ve en saf tutumunun, gerçeklik anlayışına bir engel gibi görünen, onun objesine, bir anlamda da kendisine, aykırı karşıtlıklar biçiminde sınıflanmasıdır. Böyle bir sınıflanma da Hegel'in dünyasının şiddetsiz olamayacağını gösterir.[26] O halde Hegel'in diyalektiğinde ancak karşıtlıklar mümkün olduğu zaman varlık algılanma düzeyine erişir ve bir anlam kazanır, var olur. Tarihsel varlık bilinci evrensel mutlak aklın (geist) sınırları içerisindeki karşıtlıkların birbirleri ile ilişkisi ile başlar ve bilgi de bu süreçte oluşur. Bu diyalektik yöntemdir ve Hegel'in işaret ettiği karşıtların ilişkisi çatışma biçiminde şiddeti tarihsel bir temele oturtur.

---

[22] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 158.

[23] Richard Popkin, "Hegelci Metafizik: Nesnel ya da Mutlak İdealizm", *Metafiziğe Giriş*, Der & Çev. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 214.

[24] G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 55.

[25] Yenişehirlioğlu, *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, 310.

[26] G. W. Cunningham, "The Significance of the Hegelian Conception of Absolute Knowledge", *The Philosophical Review*, Vol. 17, No. 6. (Nov., 1908), 629.

Yaşamı zor kullanarak değiştirmeyi amaçlayan şiddetin adi biçimleri doğa karşısında zorunlu bir biçimde başarısızlık ile yüzleşmek durumundadır. Çünkü bu, şiddetin tarihsel ve epistemolojik misyonundan sıyrılmış diyalektik gelişime aykırı bir biçimidir. Doğal şiddet diyalektik olarak gelişir ve olumlu bir anlamda misyonunu yerine getirir. Yoksa yaşamın içinde "hiçbir şiddet eylemi yaşamın akışını değiştiremez. Çünkü yaşam bilinçlenme süreçleri boyunca dönüşür ve biz istesek de istemesek de dönüşür. Yaşamı durdurmak isteyenlerin de hızlandırmak isteyenlerin de yapabilecekleri çok bir şey yoktur. Hatta şiddet bir bilinçlendirme etkeni olarak alınırsa onun gelişime belli bir katkısı olduğu da söylenebilir. Şiddet yaşamsal akışı durdurur ya da yavaşlatır göründüğü noktada onu hızlandırabilir. Bu yüzden pek haklı olarak Atina'lı devlet adamı filozof Solon "Şiddetin ürünleri kalıcı değildir" der."[27] O halde şiddetin kalıcı sonucu düşünsel olandır, yani diyalektik şiddet. Gerçekliğin diyalektik açılımı rasyonel bir biçimde olur. "Hegel felsefesinin tüm amacını, 'her türlü incelik yoksunu bilincin hareket noktası olan' şu kanaati 'yeniden inşa etmek' olarak saptamıştı: *"Aklî olan her şey gerçektir ve gerçek olan her şey aklîdir"*. Böylelikle Hegel, 'öz- bilinçli zihin olarak akıl' ile 'verili gerçeklik olarak akıl' arasında nihaî bir 'uzlaşma' sağlamayı düşünmüştü."[28] Bu çerçevede eğer şiddet gerçekliğin diyalektik açılımında tarihsel gelişimi sağlayan bir etken ise o halde şiddet rasyonel bir oluşumdur ve kalıcılığı da buna bağlıdır.

Bu bağlamda şiddet eylemleri ve savaşlar Hegel'in izah ettiği tinsel çatışmanın gündelik yaşamdaki somutlaşmış biçimi olarak görülemez. Zira Hegel bunu düşünceden sıyrılmış adi bir şiddet olarak değerlendirir ve şiddeti bu biçiminden daha üst tuttuğu düşünsel, tinsel anlamda çatışma olarak diyalektik çerçevesinde ele alır. "O halde savaşan insanın hasmını öldürmesi hiç işine yaramaz. O onu 'diyalektik' olarak yok etmelidir. Yani onun hayatını ve bilincini bırakmalı ve yalnızca özerkliğini yok etmelidir. O onu yalnızca kendisine karşıt olması ve öyle davranması bakımından yok etmelidir. Başka bir deyişle onu köleleştirmelidir."[29] Hegel bunu efendi köle diyalektiği şeklinde ele alarak birey ve bireyin var oluşu üzerinde durur.[30] Rasyonel bir varlık olan insanın eylemi de rasyonel olmak durumundadır ki, insanlar arası ilişkileri düzenleyen bir olgu olarak hukukun da menşei yine akıldır. Rasyonel bir varlık olarak, şiddet aracılığıyla bir varoluş bilincine sahip olan insanın realitede, gündelik yaşamındaki somut eylemlerinde beliren adi şiddet onun doğasına aykırı bir oluşumdur ve bu bağlamda aklî bir eylem biçimini salık veren hukuk açısından diyalektik olarak ortadan kaldırılması gerekir. Fakat "şiddetin kendi kendisini yok etmesi, bu kavramsal prensip, realite aleminde bir şiddetin başka bir şiddet tarafından yok edilmesinde kendisini gösterir. Bu durumda şiddet, şu ya da bu şartlar içinde yalnız haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda zorunlu olur (birinci şiddeti ortadan kaldı-

---

[27] Afşar Timuçin, *Felsefe Bir Sevinçtir*, (İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1997), 25.

[28] Karl Korsch, *Sosyal Bilimler ve Marksizm*, Der ve Çev. Vefa Saygın Öğütle, (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007), 133.

[29] A. Kojéve, "Giriş olarak", *Hegel'i Okumak*, Der & Çev. Tülin Bumin, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi,1993), 45.

[30] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 142-143.

ran bir ikinci şiddet olarak)."[31] Şiddetin şiddet aracılığıyla bertaraf edilmesinde yine şiddet arcılığıyla oluşan tinsel bilginin diyalektik bir açılımla şiddette karşı bir şiddet türeterek çatışması, bir anlamda kendi kendisiyle çatışarak kendi kendisini yok etmesi söz konusudur ki, realitede gerçekleşecek eylem bunun somutlaşmış halidir. Hegel, bireyin birey olmasını dahi karşıtlıkların diyalektiğine bağlayarak bireyin kendini gerçekleştirmesinde diyalektik gelişimi sağlayan şiddetin önemini vurgular.

O'na göre, birey ancak başka bir birey yoluyla, başka bir bireyle diyalektik bir ilişki yoluyla birey olabilir ki, bu çerçevede bireyin varoluşu başkası için olmasına, başkasının varoluşu da onun için olmasına dayanır.[32] Hegel'in kendi ifadesiyle; "Bir şey bir Başkası olur, ama Başkasının kendisi de Bir şeydir, öyleyse benzer olarak o da bir Başkası olur, ve bu sonsuza dek böyle gider."[33] Fakat bu ilişki özgür ve eşit bireyler arasındaki ortak çıkar geliştirme ilişkisi biçiminde değil, "daha çok biri 'efendi' öteki 'köle' olan özsel olarak eşitsiz bireyler arasındaki bir 'ölüm kalım' kavgası'dır. Kavgayı tanımlamak insanı öz-bilince, eş deyişle gizliliklerinin bilgisine ve bunların olgusallaşmalarının özgürlüğüne götürebilecek biricik yoldur. Öz bilincin gerçekliği 'Ben' değil ama 'Biz'dir. Ben ki Bizdir, Biz ki Bendir.'"[34] Bu bağlamda efendi köle diyalektiği çerçevesindeki bireyin kendini gerçekleştirmesinde Hegel'in çatışma ya da kavga olarak betimlediği şiddet hem varoluşun hem epistemolojik sürecini hem de tarihsel bilincin başlangıcını oluşturan bir eylem biçimi olmanın yanı sıra aynı zamanda Hegel'in toplumsal kuramının da temelini oluşturur.

DİYALEKTİK MATERYALİZM VE ŞİDDET

Hegelci tarihsel diyalektiği baş aşağı çevirerek toplumsal alana uyarladığı yönündeki övünüsüyle diyalektiği farklı bir biçimde ele alan Marx, Hegel'in düşünceyle başlayan, doğayla devam eden ve tin ile biten diyalektiğini tersine çevirmeyip bunu ikinci adımdan geriye doğru başlatarak, doğayla başlayan ve düşünceyle devam eden bir süreç olarak betimlemiştir.[35] Bu çerçevede Marx diyalektiği daha somut olarak şiddeti anımsatan bir yaklaşımla yine çatışma olarak ele alır. Fakat bu diyalektik bir ilerleme değil çatışmayı sonlandıracak bir işlev üstlenmeye soyunur. Hegel'deki tinsel çatışma Marx'da maddileşir. Hegel'in diyalektiğindeki düşünsel karşıtlıkların geriliminden doğan ve yeni bir düşüncenin doğum sancısı olan düşünsel şiddet Marx'da toplumsal çatışma ve karşıtlıkların metafizikten sıyrılmış maddesel çatışma biçiminin şiddet içeren kaotik süreci olarak gün yüzüne çıkar. İşte gündelik anlamda tam da anlaşılması gerektiği gibi

---

[31] G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004), 93-94.

[32] Herbert Marcuse, *Us & Devrim Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 99.

[33] George W. F. Hegel, *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul, İdea Yayınevi, 2004), 173.

[34] Marcuse, *Us & Devrim Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, 99.

[35] R. G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 180.

şiddet bu süreçte maddi bir anlam bulur. Metafizikten kopmuş ve önünde durulamayan ve maddi olarak hissedilen şiddet artık somut bir temele oturmuştur.

Marxist diyalektikte şiddetin tarihsel ve epistemolojik nosyonu pek de rasyonel olmayan bir bilgi biçimi ile gündelik eylemlerin pratik sonuçları olarak toplumsal düzenlilik gibi bir amaçla maddi varlığa indirgenmiştir ki, bu diyalektik materyalizmdir. Marx'ın materyalizmi klasik materyalizm ile Hegelci idealizm arasında ayakta durmaya çalışan bir orta yoldur. Marx idealist diyalektikteki bilincin aktif gücünü ve zorlamasını kabul etmekle birlikte maddenin dışında bağımsız bir bilincin varlığını da reddeder.[36] Diyalektik materyalizmin epistemolojisi ise, "tüm bilinçli yaşamın toplumsal ve etkin özelliği, düşüncenin ve eylemin birliği, öznenin ve nesnenin birliği, ruhsal yaşamın değişik biçimleri (-akıl- duygululuk- istem) arasındaki metafizik ve kökel olmayan ama diyalektik olan karşıtlık"[37] biçiminde açıklanır. İnsan düşüncesi ve bilgisi de karşılık veya zıtlık prensibine tabidir. Karşıt kanaatler arasında daima bir çatışma vardır.[38] Bu aslında Hegel için tarihin sonu, Marx için düzenin başlangıcı ve tarihin rutin seyridir. Bu bağlamda metafiziksel içeriği reddetmesi bakımında Marxizm felsefenin 'sonu' olarak görülebilir.[39] Kendi içerisinde çeşitlenen mutlağın artık kendine dönmüş maddi bir gerçeklik bulmuş ve sınıfsız toplum idealiyle yine bir'e indirgenmiş fakat iç dinamizmi maddi bir karaktere bürünmüştür. "Marx'a göre: 'Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, ilkin doğrudan ve dolaylı bir şekilde insanların maddi etkinliğine ve maddi alışverişine bağlıdır. Ve gerçek yaşamın dilidir. İnsanların tasavvurları, düşüncesi ve zihinsel ilişkisi burada onların maddi davranışlarının dolaysız anlatımı olarak kendini gösterir.' "[40]

Marx'ın toplumsal diyalektiği sosyal adaletsizlik ve eşitsizlikleri ortadan kaldırma, sınıfsız toplum yaratma isteğiyle mevcut toplumsal çatışmanın ortadan kaldırılmasını hedefler. Bu bağlamda şimdiye dek süregelmiş, yerine göre şiddet içeren toplumsal diyalektik çatışma yine diyalektik bir biçimde son bulmalıdır. Zamansal olarak sınıfların birbirlerine üstünlük çabaları eşitlik gibi etkin bir önleyici ile farklılıkları yok edecek bir mekanizma bunu sonlandıracaktır. Tarihin bundan sonraki seyri salt düzenlilik, eşitlik ve adalet ile hırçınlığı giderilmiş dalgasız bir denize yelken açmak olacaktır fakat kendini değişime adamış maddi varlığın kendi idamesinin selameti için olumlu anlamda da olsa yine şiddet iç dinamizminin temel karakteristiği olarak belirlenmiştir.

Bu bağlamda tinsel diyalektiğin yerini alan ve tinsel dinamizmi maddeye indirgeyen diyalektik materyalizm, diyalektik dinamizmi maddede bulduğunu iddia eder. "Diyalektik materyalizmdir ki, burada, maddenin hareketinin spesifik biçimlerinin söz konusu olduğunu; maddenin sadece mekanik harekete değil, fakat hakiki değişmelere ve tinsel dönüşümlere muktedir bulunduğunu; sonuç ola-

---

[36] Robert I. Rhodes, "Comment on Marx's Epistemology", *American Sociological Review*, Vol. 35, No. 5. (Oct., 1970), 914.

[37] Lucien Goldmann, *Diyalektik Araştırmalar*, çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, (İstanbul: Kavram Yayınları, 1976), 24.

[38] Kuusinen, *Diyalektik Materyalizm*, 95.

[39] Frederic Jameson, *Marksizm ve Biçim Yirminci Yüzyılda Diyalektik Yazın kuramları*, çev. Mehmet H. Doğan, (İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2006), 302.

[40] Sinan Özbek, *İdeoloji Kuramları*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 56.

rak, maddenin, bizzat şeylerin bağrında yer alan çelişkilerin varlığına dayanan bir iç dinamizme, bir aktiviteye, bir yaratıcı güce sahip olduğunu göstererek, bu fenomenlerin yeterli bir açıklamasını sunabilmiştir."[41] Yani tin'in yerini madde alır, maddenin de bir dinamizmi olduğu üzerinde durularak karşıtlık ve çatışmanın maddi bir boyutta olduğu ifade edilir. Tin'in ezeli ve ebediliği reddedilerek gerçekliği maddenin dışında herhangi bir şeyde aramanın sonuçsuzluğu üzerinde durulur. Madde ezeli ve ebedidir ve tıpkı tin için iddia edildiği gibi kendi içerisinde bir dinamizme sahiptir, gerçekliğin doğru sonuçlarını bu ortaya koyar, yoksa tinsel bir açılımda akıl yoluyla metafiziksel bir kavrayışta ortaya çıkan, maddenin dışında, herhangi bir gerçeklik ve buna bağlı bir bilgi söz konusu değildir. "Meteryalist diyalektik, hareket ve tekamülün en derin, en zengin teorisidir. Materyalist diyalektik, alem hakkındaki tekmil bilgi tarihinin bilançosu, geniş bir sosyal tecrübenin sentezidir."[42] Maddi ontoloji diyalektik bir biçimde kendi bilgisini ortaya koyar. Maddedeki dinamizme bağlı olarak ortaya çıkan karşıtlıklar diyalektik gelişimin temelini oluşturur. Karşıtlıkların diyalektik çatışması bilginin de tarihin de gelişim seyrini şiddet içeren maddi bir süreç olarak ortaya koyar.

Hegel gibi Marx da çatışma olarak şiddeti diyalektik bir biçimde tarihsel ve epistemolojik bir temele oturtur. Aralarındaki fark, gerçekliği ele alış biçimleridir. Hegel gerçekliği tin olarak ele alırken, Marx bunu maddeye indirger. Ama gerek tinsel gerekse maddi şiddet tarihsel gelişimi sağlayan diyalektiğin dinamizminin bir sonucu aynı zamanda başlangıcıdır. "Hegel'in politik felsefesinde savaş, tarihin motorlarından, itici güçlerinden birini oluşturmaktadır. Oysa Marx, Hegel'in tam tersine, modern toplumlarda tarihin motorunu hiç de öyle Hegel'in sandığı gibi, ulusların arasındaki savaş olmadığını, ama buna karşın, aslında toplumları değiştiren sınıf çatışması olduğunu söylemektedir."[43] Bu çerçevede Marx, Hegelci bütünlüğü eleştirerek tarihsel gelişimi toplum ile sınırlandırır. O'na göre, "tarihin bu bütünsel yorumu fetih olgusuna aykırı görünür. Şimdiye kadar şiddet, savaş, talan, cinayet ve soygunculuk vb. tarihin itici güçleri olarak kabul edildiler. Buarada kendimizi başlıca noktalarla sınırlayıp sadece en çarpıcı örneği –eski bir uygarlığın barbar halk tarafından yıkılarak bunun sonucunda bütünüyle yeni bir toplumun örgütlenmesinin yapılanmasını – ele almalıyız.."[44] Diyalektiği maddi bir biçimde ele alan Marx, maddenin dinamizminden kaynaklanan doğal gelişimi aynı şekilde toplumsal alana da uyarlar ve bunu toplumların ekonomik faaliyetleri ile açıklar.

Marx'a göre tarihsel gelişim maddenin diyalektik açılımın yanı sıra toplumsal sınıfların ekonomik çıkar ilişkilerine bağlı çatışmalar ile bu güne dek gelmiştir. O, ekonomik ilişkileri "günümüzde sınıf mücadelelerinin ve milli mücadelelerin maddî temelini meydana getiren" bir oluşum olarak görür.[45] "Marx'ın toplum incelemesi, tarihsel değişme gerçeğinin tam anlamıyla kabul edilmesine

---

[41] Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 135.
[42] Kuusinen, *Diyalektik Materyalizm*, 67.
[43] Şahin Yenişehirlioğlu, *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*, (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995), 244.
[44] Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Hil Yayın, 2003), 114.
[45] Karl Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, çev. Orhan Suda, (İstanbul: Yorum Yayınları, 1993), 19.

dayanır. Marx, mevcut burjuva toplumunun tüm koşullarını, sürekli değişen, daha doğrusu insani eylemler tarafından değiştirilen bir oluş sürecinin koşulları olarak görür."[46] Bu koşullar şiddetin zeminini oluşturur. Bu sebeple de Marx, gündelik hayatta süre gelen şiddetin sebebini ekonomik açıdan eşitsiz toplumsal sınıfların mevcudiyetine bağlayarak sınıf çatışmalarında görülen şiddetin ortadan kaldırılmasını tıpkı Hegel'in hukuk felsefesinde haklı kılmaya çalıştığı gibi[47], diyalektik bir yöntemde görür ve şiddeti ortadan kaldıracak ikinci bir şiddeti salık verme eğilimindedir. Artık şiddet gündelik yaşamda kendine bir yer edinmiş ve tarihin rutin seyrini oluşturan sınıf çatışmalarında somut olarak kendini göstermektedir. Şiddet düşünceden maddeye aks etmiştir.

Marx'ın Hegelci diyalektiği materyalist bir zihniyetle yeniden şekillendirmesinde aynı kulvarda boy gösteren Fredrich Engels de, birlikte ortaya koydukları tarihsel materyalizmin diyalektiğini[48] Marx gibi ekonomik üretim ilişkilerine göre teşekkül eden sosyal sınıfların çatışması biçiminde açıklar. Engels'e göre, "modern sanayi, bir yandan üretim biçiminde bir devrimi ve kapitalist karakterini ortadan kaldırılmasını gerekli kılan çelişkileri geliştirir yalnızca kapitalizmin yaratıcı olan sınıflar arasındaki çelişkileri değil, ayrıca onun yarattığı üretici güçler ile değişim biçimleri arasındaki çelişkileri de. Ve öte yandan bu muazzam üretici güçlerin içinde, bu çelişkilere son verecek araçları da geliştirir."[49] Sosyal değişme sınıf çatışmaları ile gerçekleşir, sınıf çatışmaları da görüldüğü ve görüleceği üzere düşüncede başlayan şiddetin gündelik hayatta somutlaşacak tüm biçimlerini ortaya koymuştur. Marx ve Engels için sınıf çatışmaları tarihin itici, zorlayıcı güçleridir ve bu sebeple şiddet tarihin motoru ve kaçınılmaz olgusudur.[50] Engels bunu şu cümlelerle açıklar: "Tarih bütün tanrıçaların aşağı yukarı en acımasızıdır; yalnızca savaşta değil, 'barışçı' ekonomik kalkınma dönemlerinde de zafer arabasını arkasında ceset yığınları bırakarak sürer. Biz erkeler ve kadınlar, ne yazık ki, gerçek bir ilerleme için hemen hemen oransız görünen acılar tarafından zorlanmadıkça, cesaretimizi toplayamayacak kadar aptallarız."[51] Engels'in diyalektiği de Marxist diyalektik gibi Hegelci idealist diyalektiğin maddileşmiş biçimini pratik hayatın tüm alanların maddi bir çatışma biçimi olarak görür.

NEGATİF DİYALEKTİK VE ŞİDDET

Çağdaş düşünürlerden Theodor W. Adorno ise her iki diyalektiği, özellikle Hegel'i eleştirerek negatif diyalektik adıyla yeni bir tür diyalektik ortaya koyar. O'na göre, Marxist diyalektikte "Tin dünyasının yerini, insanın somut tarihi dünyası alır. Buna göre başlangıçtaki 'salt özdeş tin' yerine 'ilkel komünal top-

[46] Korsch, *Sosyal Bilimler ve Marksizm*, 133.
[47] Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 93–94.
[48] Kuusinen, *Diyalektik Materyalizm*, 94.
[49] Friedrich Engels, *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Kemal Savaş, (İstanbul: Yorum Yayınları, 1993), 45–46.
[50] Domenach, "Violence and Philosophy", *Violence and its Causes*, 32.
[51] Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, (İstanbul: iletişim Yayınları, 2006), 93.

lum', sondaki 'mutlak tin' yerine de 'komünist toplum' konulur. Her iki dialektiğin de ne başında ne de sonunda hiçbir çatışma, hiçbir zıtlık, dolayısıyla hiçbir zıtlık dialektik yoktur. Dialektik, yalnızca ikisi arasındaki ara basamaklar için münhasıran öngörülmüştür. Ayrıca bu her iki şemada da ilk ve son arasında kalan çeşitli 'sentez' adımların, geçici de olsa olumlu olarak nitelenir ve bir gelişme aşaması diye kabul edilir."[52] Adorno'nun yaklaşımı daha çok Marxist diyalektiğe yakın olmakla birlikte, Hegel'in etkisi de yadsınamaz.[53] Negatif diyalektikte de, diyalektik gelişimi sağlayan iç dinamizmde karşıtlık ve çatışma biçiminde şiddet önemli bir rol oynar.

Hegel diyalektiğindeki aşkınlığa karşın Adorno negatif diyalektiğinde felsefenin işlevini var olandan hareketle içkinlikle ortaya koymuş ve negatif diyalektikte tarihin maddi temelini maddeden hareketle, doğadan topluma doğru diyalektik bir açılımla (diyalektik materyalizm) izah eden tarihsel materyalizmin praxis* kavramının sosyal değişme kavramı içerisinde onun somut tarihi formları olan iletişimin burjuva formlarını ve organizasyonun proletaryan formlarını artık cevaplandıramadığını iddia eder.[54] Bu bağlamda Adorno, "yıkıma uğramış bir dünya da ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen bir felsefenin: yani, tamamıyla tarihsel nitelikte, ama yüzyılımızın kasvetli trajik tarihimizin mizacına karşı savaşabilecek bir felsefenin eleştirel gücünü muhafaza etmeyi yüklenmek zorunda kalmıştır. Adorno'nun düşüncesindeki dinamizm, bu düşüncesindeki çözümc kavuşturulmamış gerilimler, yüklendiği bu• işin neticeleri sayılmalıdır."[55] Bu bağlamda çelişkiden kurtulmak amacıyla şiddeti doğuran çatışmanın doğal olduğunu, bu çelişkiden kurtulmaya çalışmanın boş bir çaba olduğunu, çelişkisiz olarak ortaya çıkan her modelin, varlık ve varoluş ontolojik modeli gibi çelişkili görüneceğini ifade eder.[56]

Adorno çatışmayı, dolayısıyla da şiddeti doğuran çelişkiyi bilinç ile özdeşleştirerek bilincin dışında herhangi bir çelişkiyi kabul etmez. "Her şeyi karşıtlık içinde gören Herakleitos, bu karşıtlığı, bu çatışmayı olanaklı kılan bir-olan şeyi, "Tanrıca dünya-kanunu logos"u temele koymuştu. Böylece çatışkı sağlama alınmış ve o, tözsel nitelikteydi. Oysa Adorno'nun böyle bir sigortaya ihtiyacı yok: "Çelişki Herakleitos'vari tözsel bir şey değildir. O, özdeşliğin doğrusuzluk indeksidir." Çelişki, Adorno'da kendini sağlama alacak bir payanda istemez. Çünkü o, "düşmanı" özdeşliklc yüzleşmekten çekinmez."[57] Bu bağlamda Adorno'nun negatif diyalektiği tarihsel seyri çelişkiler ile yoğrulmuş ve çelişkiden kurtulmanın imkânı olmayan maddi bir süreç olarak ortaya koyar. Şiddet bu negatif diyalektiğin çelişkilerle dolu iç dinamizminde saklıdır.

---

[52] Ömer Naci Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2000), 40.

[53] A. g. e.

* Praxis teori eylem ilişkisi çerçevesinde değişimi sağlayan temel dinamiktir. Doğa-insan karşıtlığında insanın değişimi sağlayan pratik etkinliği, üretici yönüdür.

[54] Andreas Huyssen, "Introduction to Adorno", *New German Critique*, No. 6. (Autumn, 1975), 6.

[55] Martin Jay, *Adorno*, çev. Ünsal Oksay, (İstanbul: Der Yayınları, 2001), 70.

[56] Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, 43.

[57] A. g. e.

SONUÇ

Sonuç olarak, karşılıklı etkileşim ve çatışmayı kapsayan bir değişme ve değiştirme biçimi olarak diyalektik, amaçlanan değişimin gerçekleştirilmesinde, çatışmanın içerisinde şiddeti bir araç, yerine göre bir amaç olarak barındırmaktadır. Çünkü şiddet önünde durulamaz olan değişmenin zorlayıcı gücünü, dinamiğini oluşturur. Şiddet ister düşünsel olsun ister maddi, birbirleriyle diyalektik bir ilişkiye giren karşıtlıkların gerilimde ortaya çıkması kuvvetle muhtemel bir olgudur.

Düşünce tarihi boyunca diyalektik, ismi ister konsun ister olmasın, daima öngörülen ve kullanılan bir yöntem olarak var olmuştur. Gerek idealist gerekse materyalist, tarihin diyalektik yorumu, onu karşıtlıkların çatışması ile gelişen bir süreç olarak ortaya koymuştur. Bu da şiddetin tarihsel bir olgu olduğunu göstermektedir. Şiddetin diyalektik ilişkide oynadığı rolün önemi onun tarihselliğini perçinler. Zira diyalektiği ortaya atan filozoflar diyalektik çatışmaya doğrudan şiddete dayalı bir adlandırma yapmasalar da, bu çatışmanın şiddetsizliği demek değildir. Çatışmanın olduğu her yerde şiddet onunla özdeştir. Eğer tarih karşıtlık ve çatışmalarla dolu ve tarihsel gelişimi bunlar sağlıyor ise, bu, aynı zamanda, tarihin şiddetle dolu olduğu ve tarihsel gelişimi sağlayan şeyin şiddet olduğu anlamına gelir.

Burada şiddetten anlaşılanın ne olduğu önemli bir nokta olmakla birlikte, düşünsel, maddi, gündelik hayattan vs, her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın şiddet şiddettir ve şiddet karşıtlık ve çatışmanın tetikleyicisi ve zorunlu sonucu, bir başkasının da sebebidir. Şayet diyalektik, karşıtlıkların çatışması ise şiddetle zorunlu bir ilişki içerisinde demektir. Bu ilişki içerisinde diyalektiğin tarihsel seyri belirlemesi bu belirlenimde şiddetin rolünü ortaya koyar. Bunun yanı sıra diyalektiğe epistemolojik bir işlev yüklenmesi bilginin de şiddet aracılığıyla bilinç düzeyine erişmesine dalalettir. Şiddetin epistemolojik temelini oluşturan da budur ki, zihinsel karşıtlıkların sentezi kendini tarihsel bir süreçte ortaya koyar. Bu oluşumlar ister tinsel olsun ister maddi şiddetin tarihsel ve epistemolojik temelini oluşturur.

Kaynaklar

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
Capra, Fritjof. *Fiziğin Tao'su*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1991.
Carr, Edward Hallet. *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
Collingwood, R. G. *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.
Cunningham, G. W. "The Significance of the Hegelian Conception of Absolute Knowledge", *The Philosophical Review*, Vol. 17, No. 6. (Nov., 1908).
D'Hont, Jacques. *Hegel ve Hegelcilik*, çev. Bayram Işık, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
Dewey, John. *Experience and Nature*, London: George Allen & Unwin, Ltd, 1929.
Domenach. Jean-Marie. "Violence and Philosophy", *Violence and its Causes*. Paris & Vendôme: Unesco, 1981.
Engels, Friedrich. *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*, çev. Kemal Savaş, İstanbul: Yorum Yayınları, 1993.
Gentles, Frederick. "From Asia With Love", *Hangups From Way Back / Historical Myths and Canons*, Volume I, by Frederick Gentles and Melvin Steinfield, San Francisco: Canfield Press, 1970.
Goldmann, Lucien. *Diyalektik Araştırmalar*, çev. Afşar Timuçin, Mehmet Sert, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976.
Göze, Ayferi. *Liberal Marxiste Faşist ve Sosyal Devlet*, İstanbul: Beta Basım Yayım, 1995.
Guthrie, W.C.K. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yay, 1999.
Hegel, George W.F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004.
_____. *Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
_____. *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2006.
_____. *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
_____. *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2004.
Huyssen, Andreas. "Introduction to Adorno", *New German Critique*, No. 6. (Autumn, 1975).
Jameson, Frederic. *Marksizm ve Biçim Yirminci Yüzyılda Diyalektik Yazın kuramları*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2006.
Jay, Martin. *Adorno*, çev. Ünsal Oksay, İstanbul: Der Yayınları, 2001.
Kojéve, A. "Giriş olarak", *Hegel'i Okumak*, Der & Çev. Tülin Bumin, İstanbul: Kabalcı Yayınevi,1993.
Korsch, Karl. *Sosyal Bilimler ve Marksizm*, Der & çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.
Kovel, Joel. *Tarih ve Tin*, çev. Hakan Pekinel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Kuissinen. *Diyalektik Materyalizm*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1965.
Lao Tzu. *Bilinmeyen Öğretiler 'Bıçağı tutan parmak uçlarında Tao'yu bulacaktır'*, çev. İsmail Taşpınar, Amine Gülşah Coşkun, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
Marcuse, Herbert. *Us & Devrim Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

Marx, Karl. *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Hil Yayın, 2003.
_____. *Ücretli Emek ve Sermaye*, çev. Orhan Suda, İstanbul: Yorum Yayınları, 1993.
Miller, Ed. L. "The Logos of Heraclitus: Updating the Report", *The Harvard Theological Review*, Vol. 74, No. 2. (Apr., 1981).
Özbek, Sinan. *İdeoloji Kuramları*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.
Politzer, Georges. *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Enver Aytekin, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.
Popkin, Richard. "Hegelci Metafizik: Nesnel ya da Mutlak İdealizm", *Metafiziğe Giriş*, Der & çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma yayınları, 2001.
Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Rhodes, Robert I. "Comment on Marx's Epistemology", *American Sociological Review*, Vol. 35, No. 5. (Oct., 1970).
Soykan, Ömer Naci. *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2000.
Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi 3*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2001.
_____. *Felsefe Bir Sevinçtir*, İstanbul: İnsancıl Yayınları, 1997.
Wisdom, J. O. "Hegel's Dialectic in Historical Philosophy", *Philosophy*, Vol. 15, No. 59. (Jul., 1940).
Yenişehirlioğlu, Şahin. *Felsefe ve Diyalektik (Bilgi Kuramı)*, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996.
_____. Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1995.

Söylem ve İdeoloji, (haz.) Barış Çoban, Zeynep Özarslan, (İstanbul:Su Yay., 2003).

Ünsal Oskay'ın "Önsöz" yazısını yazdığı, Teun Van Dijk, Sara Mills, John Wilson, Norman Faircloughi, Phil Graham, Marina Camargo Heck, Stuart Hall'un çevirilerinin ve Leyla Ilgın ile Barış Çoban'ın telif makalelerinin bulunduğu bir derleme kitap: *Söylem ve İdeoloji*. Kitapta, söylem ve ideoloji sorunsalları/kategorileri, özellikle iletişim olanaklarının artmasıyla daha girift bir görünüşe bürünmesi nedeniyle, hem sosyal bilimler açısından hem de çözümleyici ve (yeniden) temellendirici bakışlar açısından farklı yorumlarla ele alınıyor. Söylem ve ideoloji tartışmasının zemini ve bu zeminin özellikle mitoloji, din, iktisat gibi disiplinler ile toplumsal somutluklar olarak ritüeller, dil, üretim ilişkileri ve başka tür mekanizmalar... arasında nasıl işlediği bazı örnekler eşliğinde sergileniyor. Ünsal Oskay bu çalışmayı "yaşadığımız hayatı anlamamıza yardımcı" olacak bir çaba olarak görüyor. Çünkü günlük hayat iletişimsel etkinliklerle varolur ve bu etkinliğin dili çoğu zaman farklı içerimlerle şekillenmiş ve örtülmüştür, yani söylem ve ideoloji alanı toplumsal hayatın içinde önemli bir tutucu nosyon olarak yayılmıştır.

"Söylem ve İdeoloji, Çokalanlı Bir Yaklaşım" adlı makalesinde Dijk, yazısının amacının, öncelikle ideoloji tanımına ulaşmak olduğunu belirliyor, elbette, bu tanımın temellendirmesini yapabilmek için, ideoloji olarak adlandırılan somut modeller, bağlantılar, örneklemeler üzerinde duruyor. Toplumda ideolojinin nasıl bir yapı içinde bulunduğunu göstermek için çok elzem bir tartışma olan ırkçılık konusuna giriyor ve ırkçılığın İngiltere Parlamentosu'nda (Avam Kamarası'nda) göçmenlikle ilgili yasaların görüşülmesi esnasında nasıl dilsel bir zeminde ortaya çıktığını, bu görüşmenin ayrıntılı çözümünü yaparak göstermeyi deniyor. Dijk'in ulaştığı sonuç, başlangıçta Destutt de Tracy'den yaptığı alıntıda da belirttiği gibi, ideolojinin üçlü bir zeminde yer ettiği noktası oluyor. Yani "Sizi birilerinden korumak için, bu yazıda sizi eğitmeyi değil; düşündüğümüz, konuştuğumuz ve akıl yürüttüğümüz zaman zihninizde nelerin olup bittiğini göstermek istiyorum. Fikir sahibi olmak, bu fikirleri dile getirmek ve bunları düzene koymak birbirinden farklı, ancak birbiriyle bağlantılı üç şeydir" (Tracy-'den alıntılayan: Dijk, 15). Tracy çok iddialı bir tavırla dinleyicilerinin zihninde olup bitenin ne olduğunu bilebileceğini iddia ediyor, gerçi ideoloji tartışması Dijk için zaten sosyal bilimler açısından tam anlamıyla açıklığa kavuşturulamamıştır ve böyle olmakla ideoloji tartışmasına girmek iddialı olmayı gerekli kılıyordur. İdeoloji tartışmasının başatlığı onun sorularının yakıcılığından ileri geliyor:

İnsanlar nasıl fikir sahibi olurlar? Bu fikirlerini nasıl dile getirirler? İnsanlar fikirlerini nasıl bir şekilde düzenlerler? Her gün olup bitenler ya da geçmişte olanlar veya gelecekte olabilecekler toplumsal yaşamın içine doğan insanları nasıl etkiler ve bu etkileşim nasıl yeniden yeniden üretilir?.. Bu sorular beraberinde yeni bir soru daha getiriyor: İdeoloji tartışması Tracy-'nin Pandora'nın kutusunu açması ile mi alevlenir, yoksa felsefi diskurslar artık kendilerini ve toplumsal yaşam ile onun tüm dolayımlarını ideolojik olarak konumlandırmak zorunda kaldıkları için mi bu tartışmanın alevleri arasına katılırlar?

Dijk bazı çözümlemeler yaptıktan sonra ideolojiyi şöyle tanımlıyor: "İdeolojiler bir grubun toplumsal temsillerinin temelini oluşturan en önemli inançlardır ve bir grubun kimliğini tanımlayan bir çeşit 'grup-şeması' olarak toplumsal bellekte temsil edilirler. Bu şemayı dolduran temel önermeler, grup bilgi ve tutumlarının, dolayısıyla da dolaylı olarak grup üyelerinin toplumsal olaylarla ilgili oluşturduğu kişisel modellerin edimini denetler. Bu zihinsel modeller söylemin üretilmesi ve anlaşılması da dahil toplumsal pratikleri denetleyen temsillerdir" (109). Dijk için insan sadece fikirlerin bir taşıyıcısı veya bir grubun üyesi olarak değil, geniş anlamıyla, her tür inanışın, bakışın, söylemin ve iktidarın hem yayılmasında hem de içselleştirilmesinde etkin ya da edilgin rol oynuyor. Ona göre önemli olan, ideolojik alanın kendisini nasıl konumlandırdığını ve bu konumlandırma mekanizmalarının neyi örtüp neyi açtığını görebilmektir.Yani insanın ayrıcı özelliği olarak belirlenen düşünme ve fikir edinme yeteneği nasıl bir sınırla içeriden ve dışarıdan sarılmaktadır, işte bunu görebilmek ideolojik alanın söylemlerine/dillerine/mekanizmalarına çözümleyici/ayırıcı/sentezleyici bir şekilde sahip olmakla mümkündür ve ideoloji tartışmalarında aslolan da budur. Dijk ırkçılık örneğinden hareketle, bu mekanizmanın somut ve ayrıntılı bir örneğini veriyor.

Sara Mills "Söylem ve İdeoloji" başlıklı yazısında, özellikle söylem ve ideoloji ayrışımının nerede olduğunu şöyle vurguluyor: 1990'lardan sonra özellikle Sosyalist Blok'un yaşadığı çözülmeden dolayı bazı kültürel ve eleştirel teori yazarlarının, ideoloji yerine söylem terimini kullanmayı seçtiklerini söylüyor, ancak bunun yine de bir apolitiklik içermediğini, aksine, sadece, Marksist terminolojiden uzaklaşma eğilimi taşıdığını söylüyor. Bunu açıklamak için bir örnek veriyor. Bu örneğe göre bir limandan gerçekleştirilen bir ihracat işlemi boyunca kişinin başına gelecekler, Marksist bir çözümleme içerisinde, yalnızca amaçlanmış bir etkinin değerlendirmesiyken; söylem kuramı açısından, olmuş ve olabilecek bütün durumların tümü önemli olur. Bu bağlamda Foucault, Marksizm'e yaptığı çözümlemelerden dolayı minnettardır, yine de o, söylem kuramına yönelerek uzaklaşır. Bu tutum entelektüellerin politik mücadeledeki yerini sorgulamak açısından da önemlidir.

Mills'e göre, Foucault'un ideoloji kavramını kullanmayı tercih etmemesinin üç nedeni var:

"Birincisi, birisi istesin ya da istemesin, [kavram] her zaman gerçeklik gibi bir şeyle sanal karşıtlık içerisindedir... İkinci rahatsızlık, inanıyorum ki, özne gibi bir şeye gönderme yapar. Üçüncüsü, ideoloji, onun için alt-yapı veya ekonomik veya maddi belirleyen olarak işlev görmek zorunda olan bir şeye ilişkin olarak ikincil bir konumdur" (116). Bu üç noktayı da Mills şöyle açıklıyor: Foucault'a göre ideoloji ve gerçeklik arasındaki bağ salt yanlış bilinçlilik değildir, bu bilinçliliğin bilgisine toplumsal, kurumsal, söylemsel her türlü baskının bileşkesi içinden geçilerek yapılabilecek çözümleme ile ulaşılır ve o zaman ne olduğuna karar verilebilir. Özne ise bu tür bir durumda konum olarak artık yapısalcılık ve psikanalitik veriler göz önüne alınarak saf bir bütün olarak değerlendirilmez ve bu açıdan söylem kuramı direnen bireysel öznenin konumunu açıklamakta güçlük çeker. Güç ilişkileri açısından söylemin belirleyenleri de devletin sınırlarını aşar, iktidar sanıldığının aksine kolay denetlenemez bir niteliktedir. Foucault bu açıdan iktidarın her bulunduğu yerde direnmenin olduğunu ve iktidarın diğer iktidarlar arasında güç gösterisinde bulunan başka bir iktidarca tehdit edildiğini söyler.

Mills, Foucault'tan hareketle temellendirdiği söylem kuramını dil, söylem ve ideoloji arasında ilişkilendirerek sonuçlandırıyor. Örneğin, dilin kullanımında görülen cinsiyet ayrımcı yaygın içerik, gerçekte iktidarı sadece bazı alt-yapı belirleyicilikleri ile açıklamanın yetersizliğini gösterir. Foucault'a göre işte söylem iktidarın içinde yer alır, onu geliştirir ama aynı zamanda onu yok edici etkiye sahiptir, onu kırılgan hale getirir. Mills söylem kavramını, her şeye rağmen, yine de ideoloji terimine karşı geliştirilmiş olduğunu ifade ediyor.

John Wilson "Politik Söylem" adlı makalesinde politik söylemin iki içeriği olduğunu vurguluyor: "Birincisi kendisi politik olan bir söylem; ve ikincisi de, yalnızca söylem tipi örneği olarak, politik içeriğe veya politik bağlama açık bir şekilde gönderme yapmayan bir politik söylem çözümlemesi" (131). Wilson'a göre politik söylem çalışması politikaya dayanıyor. Aristoteles'ten Cicero'ya ve modern dönemlere kadar toplumsal ve politik etkinliğin temellenişinde retoriğin/söylemin yeri büyüktür. Wilson'a göre, 1980'ler ve 1990'lar politik söylem üzerine dilbilimsel araştırmaların yoğunlaştığı dönemlerdir. Politik söylemin temsil etme ve dönüşüm üzerindeki etkisini vurgulayan Wilson, dilin nasıl bir örtme ve dönüştürme aracı haline geldiğini, temsilin evrenselci ya da göreli pozisyonunun, öznenin konumunu nasıl belirlediğini tespit ediyor. Wilson bütün bu söylemini netleştirmek açısından, sözdiziminden ve çeviriden hareketle bazı örnekleri somut olarak çözümlüyor. Ancak o, daha çok vurguyu temsil etme ve politika alanına getiriyor. Örneğin ABD parlamentosunda muhafazakar ve liberaller arasındaki silah alım görüşmelerinde kullanılan dilin temsil etme yetkisi, ihtiyaçları nasıl bir söylemle dile getirdiklerini anlatıyor. IRA ile John Major hükümeti arasında geçen görüşmelerin gizlenmiş ve açıklanmamış olmasına rağmen, bazı sözcülerin

demeçleri arasından bu görüşmelerin sürdüğünü ve nasıl bir dille inşa edildiğini göstermeyi deniyor. Sonuç olarak, ona göre dil ile politik söylem arasında oluşan köprü, politik ileti ve manipülasyonun gerçekleşmesinde merkezi rol alıyor.

Norman Fairclough'un "Dil ve İdeoloji" makalesinde, dil ve ideoloji arasındaki yöntemsel sorunları inceleniyor. Bu yöntemsel sorunları, Althuser'in ideoloji terimine yaptığı katkılarla Althusser'in ideoloji tanımına son dönemde getirilen başka katkılarla birlikte değerlendiriyor. Yapısalcılığın "yapı" teorisinin ideoloji geleneği açısından konumunun öneminin, tekrar ve alışkanlıklar üretmekten daha çok yeniden üretim mekanizmalarını güçlendirmek olduğunu vurguluyor. Fairclough bunu, ideolojinin temsilinin güçlenmesi anlamında düşünüyor.

Fairclough, söylem ve yapı kavramlarının her ikisinin de, ideolojinin sınır tanımaz varolma tutumu karşısında sınırlı kaldığını ve söylem ile yapı arasında birbirini belirleyen bir diyalektik olduğunu ifade ediyor. "Sonuç olarak, söylem düzeninin, hem bağdaşık ve bütünleyici varoluşlar hem de çelişkili varoluşlara –çelişen sözcükleştirimler ya da söz-alma sistemleri- eklemlenmesi bağlamında, varsaydığım gibi, heterojen olduğu görülmelidir" (158). Fairclough'a göre ideoloji ise, hem geçmişin hem de oluşmakta olan koşul ve yapıların içinde yeniden üreten ve dönüştüren bir konuma sahip oluyor. Dil, metin, yapı ve söylem ilişkisini incelerken Fairclough, söyleme içkin dil kullanımının, toplumsal çakışmayla ifade edildiğini ve bu haliyle dilin, ideolojinin maddi biçimi olduğunu gösteriyor. İdeoloji ve söylem kendi biçimlendirmesini uygularken, her zaman somut toplumsal pratiği, gerçeği göz önünde bulunduruyor.

Fairclough söylemin öğelerini; toplumsal pratik, söylemsel pratik (metin üretimi...) ve bu pratiklerin doğasının çözümlenmesi olarak belirliyor. İdeoloji ise, önce bu söylemsel düzenin birbiriyle olan etkileşiminde ve sonra da söylemin yeniden üretiminde devrede oluyor. Yani ideoloji kuşatıcılığı ve nüfuz ediciliği ile orada bulunuyor. İdeoloji, sözcüksel anlamlar kadar, o sözcüklerin tüm varoluş nedenleriyle de ilgili olarak dile nüfuz ediyor. Bu yüzden Fairclough'a göre dilbilimciler, biçim-içerik tartışmasında sık sık yanılgıya düşüyorlar. Çünkü ideoloji, öznenin, bu söylemi otomatik olarak algılayacağını ve üreteceğini düşünüyor.

Fairclough hegemonya sorununu ele alırken, Lenin ve Gramsci kaynaklarına başvuruyor. "Hegemonya toplumun ekonomik, politik, kültürel ve ideolojik alanlarındaki baskınlık (hükümranlık) olduğu kadar liderliktir de" (162). Yani hegemonya sadece rızalarla ya da zorlamalarla boyun eğdirmiyor, aynı zamanda insanları kaynaştırıyor. Fairclough, hegemonik mücadelenin bir boyutunu ideolojik mücadele olarak belirleniyor. Bu anlamda "hegemonya toplumsal düzeyde [işleyen] bir süreçtir, oysa çoğu söylem, belli kurumların -aile, okul, komşuluk, çalışma mekanları, mahkemeler vb.- içinde ya da sınırlarına yerleştiril-

miş, daha yerel bir karaktere sahiptir" (165). Fairclough, Foucault'un söylem düzeni üzerine kurduğu iktidar ve direnme odaklı perspektife önem veriyor, fakat yine de ideolojilerin sınıflı toplumlardaki karakterizasyonu sağlamasına dikkatleri çekiyor. Ona göre, Althusser'in de dediği gibi, ideolojiler kendilerini saklarlar ve Gramsci'nin dediği gibi de, ortak duyu geliştirirler, işte burada yapılması gereken, ideolojik pratiklerin eleştirel söylem çözümlemesini ihtiyatlı bir şekilde gerçekleştirmek oluyor.

Bir diğer makalesinde, "Söylemin Diyalektiği"nde Fairclough, toplumsal pratikler açısından söylemin önemini tespit etmeye çalışıyor. Bu açıdan, kapitalizmin Bob Jessop tarafından oluşturulmuş yeni tanımından hareketle, dilsel bağlar içinde söylemin diyalektiğini açıklıyor. "'Bilgi-temelli' ya da 'bilgi-güdümlü' sosyo-ekonomik düzen olarak yeni kapitalizm düşüncesi, daha önce ileri sürdüğüm gibi, aynı zamanda 'söylem-güdümlü'lüğü anlatmaktadır, bu bağlamda dil çağdaş sosyo-ekonomik değişimlerde geçmişte olduğundan daha önemli bir role sahiptir" (182). Fairclough'a göre dil, yeni kapitalizmin bugünkü konumuna rağmen, yeterli bir şekilde geliştirilmiyor ve yeni bir kuram oluşturmanın henüz önü açılmıyor. Bu da ideolojik mücadelenin önünün tıkanışının en somut kanıtlarını içeriyor.

Norman Fairclough ile Phil Graham'ın birlikte kaleme aldığı, "Eleştirel Söylem Çözümleyicisi Olarak Marx: Eleştirel Yöntemin Yaratılışı ve Küresel Sermayenin Eleştirisi ile Bağlantısı" başlıklı uzun makalenin iddialarından biri, Marx'ın gerçek bir eleştirel söylem çözümleyicisi olduğudur. Bir başkası, kapitalizmin gerçek bir eleştirisinin dil eleştirisiyle doğrudan ilgili olduğudur. "Marx'a *avant la lettre* söylem çözümleyici olarak bakmaktaki amacımız ilk olarak bunu [bu yöntemi] kurmaktır, ikinci olarak kapitalizmin modern eleştirisinin bir parçası olarak dilin eleştirel çözümlenmesinin geliştirilmesindeki kuramsal ve/veya yöntemsel değerden kavrayış edinip edinemeyeceğimizi sorgulamaktır" (187). Bu makalenin en önemli bir başka iddiası da, Marksizm'in monolitik ve homojenleştirilmiş bir yapı barındırmadığıdır. Yazarlar eleştirel söylem çözümlemesini; metinlerin üretimi ve toplumsal yaşamın yeniden üretilmesi anındaki momentleri, toplumsal bağları içinde, maddeci bir biçimde eleştirinin odağına yerleştirmek olarak tanımlıyorlar. Bu bağlamda Marx'ın yönteminde içkinleşmiş olan eleştirel dilin, kendi çağının bütün klasik ve çağdaş bilgilerini içermiş olduğunu tespit ediyorlar. Marx kendi soyutlama öğretisini, Aristotelesçi gelenek içerisindeki madde-form ilişkisini referans alarak geliştirmiş olduğunu iddia eden yazarlar, Genç Hegelcileri, basit bir şekilde Hegel'i baş aşağı çevirenler; Marx'ı ise, bu çevirimin teolojik köklerine eleştiri getiren biri olarak gördüklerini belirtiyorlar. Marx'tan bir alıntı ile savlarını temellendiriyorlar: "Dil düşünceleri dönüştürmez; düşüncelerin özgüllüğü, çözünür ve toplumsal karakteri, metaların yanı sıra varolan fiyatlar gibi, ayrışık bir varlık olarak onların yanı sıra varolur. Düşün-

celer dilden ayrı varolmazlar" (195).

Yazarlara göre, diyalektik yöntemin formülasyonlarını gözden kaçırmamak gerekir, çünkü diyalektik birçok açıdan aklın doğmalarına meydan okumaktır. Toplumsal yaşamın her noktasında dinamik ile statiğin etkileşimini var eden diyalektik, özellikle Adorno ve Horkheimer'ın belirttiği gibi, eleştirel praksis içinde ve daha çok ideoloji diye adlandırılan hükmedici mitlerle iş görür. Marx bu sebeple eleştirel ilişkinin merkezine nesne olarak ideolojiyi koyar.

Yazarlar dil ve düşünce ilişkisinin Marx tarafından oluşturulan bağlarını, Marx'ın özellikle ekonomi, tarih ve politika eserlerinden birkaç tanesini seçerek örneklemeyi deniyorlar. Bu eserler; *1844-Ekonomi ve Felsefe Elyazmaları*, *Kapital*-I, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, *Gotha Programının Eleştirisi*, *Louis Bonaparte'ın Onsekizinci Brumaire'i*-'dir. Yazarlar şöyle bir yorum getiriyor: "Erken dönem Marx eserlerinin tümünde, *Grundrisse*'ye dek, klasik Aristocu yöntemin öğelerini, özellikle özgün çözümlemeli ve sınıflandırıcı terminolojiyi –'özneler ve yüklemler'; 'Ens'[varlık], 'genus'[cins], ve 'species'[tür]; 'farklılıklar ve benzerlikler'; 'dildeki kaza ve hatalar' ve benzeri- açıkça tanımlayabiliriz"(210). Ayrıca Marx'ın kullandığı alıntılama tekniği ve *Kapital*'de ekonomi biliminin tarihinden hareketle ortaya koyduğu yaklaşımın parlamento raporları ile desteklenerek eleştirel bir dile dönüşmesi, onun, ne derece önemli bir eleştirel söylem çözümleyicisi olduğunu göstermektedir.

Yazarlar, pek haklı olarak, onun devrimci kişiliğinin, kendi dilsel kullanımında su yüzüne çıktığını belirliyorlar. Sanıldığının aksine, onun dilinin ve düşüncesinin monolitik ve homojenleşmiş olmadığını göstermeyi deniyorlar. "Devrimler 'ödünç dil' –gerçek anlamında dili de içeren, metaforik anlamda dil- içerisinde yapılmıştı. Marx, Bakthinci terimlerle, heteroglossia'dan, şimdide canlanan geçmişten alınan 'heteroglossic' ve metinlerarası kaynaktan bahseder" (232).

Son olarak verilen örneklerin ışığında şöyle bir tespite ulaşılır: Eğer Marx'ın bir mirası söz konusu ise o miras; kesinlikle, içinde bulunduğumuz zamanın tüm ilişkisel ağlarını göz önüne alarak nasıl ve neye değer verebiliriz sorusunu, eleştirel praksis eşliğinde ortaya koymak ile temellenecektir. Bu yüzden, Marksistler için yaşamın anlaşılmasının mümkün olması, Marx'ın bu mirası ile ilişkili olarak değerli olacaktır.

Barış Çoban "Söylem, İdeoloji ve Eylem: İktidar ve Muhalefet Arasındaki Mücadeleyi Çözümleme Denemesi" adlı çalışmasında, bu kitabın da editörü olarak genel bir derleme yapıyor. Öncelikle ideolojinin bilgi kuramsal köklerini belirliyor ve sonra mitoloji, din ile felsefenin ilişki bağlarını ortaya çıkarmaya çalışıyor. Eylem, söylem ve ideoloji arasındaki bağı ise özellikle Gramsci ve Althusser bağlamında yeniden ele alıyor: "Süreğen bir devinim içerisinde olan toplumsal yapı ve söylem, ideolojik mücadele alanları olarak her tarihsel değişim döneminde

yeniden-anlamlandırılması ve yeni yöntemlerle müdahale edilmesi gereken yapı ve pratiklerdir" (284).

Leyla Ilgın "Söylem ve İdeoloji" adlı çalışmasında, çağdaş siyaset ve toplum kuramcılarından özellikle yirminci yüzyılın klasikleşmeye yüz tutan birkaç önemli düşünürüne kadar birçok düşünürün görüşlerini, ideoloji ve söylem bağlamında bazı küçük göndermelerle ele alıyor. "İdeoloji, anlam kapatmada örtülmüş ve yenilenmiştir. Her söylemde yaşamı değerlendirme düzeni olarak ideoloji, içeriğinin oluşumunu belirleyen anlamlandırmaya yön veren bir tür, güdü gibi alt yapıda varolan nedenidir. Her söylem ideoloji taşır" (298).

Marina Camarga Heck "Medya İletilerinin İdeolojik Boyutu" adlı kısa makalesinde, Althusser, Poluntzas, Veron ve Barthes'tan hareketle medya iletilerinin düz ve yan anlam içerisinde kitleleri nasıl kodladığı tartışılıyor. Bu tartışmanın ana ekseni ise, ideolojinin gerçek ilişkilerin varoluşu ile imgesel ilişkilerin temsili arasında yaşadığı örtüşme sorunudur.

Stuart Hail ise, "Kodlama ve Kodaçım" adlı makalesinde, ortaya çıkan bütün toplumsal ve hegemonik yapıların, birtakım kodlamalarla kendi bilgisini ve fikrini anlamlı bir dile dönüştürerek kendini izleyenlere sunduğu ve iyi bir izleyicinin de bütün yan anlamları değilse de ortaya çıkan anlamlı dili çözeceği savını temellendiriyor.

Genel olarak bu derleme ideoloji, söylem ve bu iki kavramın birbiri ile olan ilişkisini sadece teorik olarak değil pratik yansımalarla örneklendirerek gösteriyor olması nedeniyle, okuyucusuna önemli farkındalıklar kazandırıyor. Bu makaleler özellikle ideolojinin kendi pratiğinin, gerçekte somut olarak işlediğini ya da bir başka ifade ile ideolojinin kendini her somutlaştırma çabasında yeniden üretim ve/veya yaratım süreci içinde var etmiş olduğunu gösteriyor. Bu önemli, çünkü ideoloji öyle sanıldığı kadar salt yanlış bilinçlilik hallerine indirgenemeyecek kadar ya da orada isole edilemez. Çünkü sorun teorik ve pratik bir sorundur. Söylem analizleri ise her ne kadar ideoloji tartışmalarına karşı geliştirilmiş daha incelikli bir yaklaşımsa da bir o kadar da nesnesi içinde kaybolmaya yatkın bir konuma sahiptir. Yani ideoloji tartışmaları ne kadar sınırlı ve kaba bir tartışma alanına sıkışabilirse, söylem analizleri de o kadar belirsiz olma niteliğine bürünebilir. Burada iki analizi birbirine bağlayan şey her ikisinin de düşünce ve dil ile ilgili olarak edindikleri konumdur. Ne dil yalnızca semantik, sentaktik bir yapıdır, ne de düşünce sadece soyuttur. Düşünce ile dili birbiri için vazgeçilmez yapan madde ve formu birbiri için vazgeçilmez kılan şeyle aynıdır. Yani dilin kendisini analiz etmek ya da sadece düşüncenin kendi içinde saplanıp kalmak, ideoloji ve söylemin ilişki kuruduğu kendi dışındaki varlığı anlamamak olur. Böyle bir varlığı sarmalayan şeyi yani ideoloji ya da söylemi kavramak ise ancak görünür olanın algısının kodlarını çözmek ve bir biri ile ilişkilendirerek olur. Böylece ideoloji ya da söylemin kendisi değil, varolma tarzı anlaşılır kılınmış olur.

Bütün bunları daha iyi anlamak açısından söz konusu kitap yeniden okuyucuların değerlendirmesinden geçmelidir. Bunu hakediyor.

Bora Erdağı

Georg Lukacs, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, (İstanbul: Metis Yay., 2003).

Bazı yapıtlar okuyucu için içine girilmesi zor yapıtlardır. Bu yapıtlar kabaca birkaç gruba ayrılabilir. Öncelikle sanat yapıtları, kendi dilsel imajlarını yarattıkları için ancak özel bağlamlar ile anlaşılır. Bir başka açıdan, felsefe ve bilim gibi kendine özgün konu ve akılyürütmeler belirlemiş disiplinlerin içine girmek de zordur. Bunun için de bir miktar ihtisas gerekir, yoksa "çoğu kere kaş yapalım diye göz çıkarılabilir". Bir de günlük hayatın içinde olanın teorileştirilmesi vardır ki, bu çoğu kez insanların kendilerini çok daha az zorlanarak konumlandırabildikleri bir dilsel yan içerir. Lukacs'ın eseri her ne kadar bu üç grubun üçüne de dahil edilebilecek olsa da, gerçekte onun zorluğu anlatımdan ziyade okuyucudan kaynaklanan bir zorluktur.

Roman Kuramı'nın şiirsel dili, Lukacs'ın ortaya koymaya çalıştığı şeyi betimlerken seçtiği ifadelerin uyumu ve tartışmanın genel olarak temellendirilişi, okuyucu için çoğu kez geri dönüşleri zorunlu kılıyor. Çünkü bu dilin görünen güzelliği, çoğu kez ifadelerin derinliğinden okuyucuyu uzaklaştırıyor. Okuyucunun bu konuda dikkatli olmaması Lukacs'ın çalışmasını ıskalamasına, hatta ondan uzaklaşmasına neden olabilir. İşte bu açıdan bakınca *Roman Kuramı*, yukarıda belirttiğim gibi bir zor yapıt olmaktan çok, dilin esrarı ile okuyucusunun dikkatini azaltan bir yapıta benziyor. Bu çalışmanın dilsel şöleni daha ilk satırlarda başlıyor: "Ne mutludur, yıldızlarla kaplı gökyüzünün tüm olası yolların haritası olduğu çağlar –yolları yıldızların ışığıyla aydınlanan çağlar. Her şey yeni ama yine de tanıdıktır, her şey serüvenle dolu ama yine de çağa aittir. Uçsuz bucaksız dünya, geniştir ama bir yuvayı andırır yine de, çünkü ruhta yanan ateş yıldızlarla aynı özsel doğadandır; dünya ve benlik, ışık ve ateş tümüyle ayrışıktır, yine de hiçbir zaman birbirlerine büsbütün yabancı olmazlar, çünkü ateş bütün ışıkların ruhudur ve ateş ışığa bürünür" (39).

Lukacs'ın bu yapıtı, onun erken dönem eserlerindendir. Kendisinin de bu yapıta 1962'de yazdığı Önsöz'de belirttiği gibi, bu yapıt bazı zaaflar barındırıyor olmasına rağmen bir dönüm noktası olması açısından önemlidir. Lukacs, Kant'tan daha çok da Yeni-Kantcılık'tan Hegel'e doğru yöneliminin başladığı dönemlerde, romantizmi de arkaya alarak bu kuramsal yapıtı ortaya çıkarmıştır. Bu yapıt daha sonraları Theodor Adorno'dan Paul de Man'a, Ernst Bloch'tan Walter Benjamin'e, Ed-

ward Said'den Frederick Jameson'a ... ve Marksist ya da değil, daha birçok edebiyat eleştirmenine ufuk açıcı bir yol göstericiliğe neden olmuştur. Gerçi Lukacs, 1962'de yazdığı Önsöz'de kendisini eleştirirken, bu yapıtın nasıl bir atmosferde oluştuğunu da belirtiyor ve yapıttan umulacaklar konusunda da belirli kısıtlamalar getiriyor. "Dolayısıyla, bugün biri çıkıp da *Roman Kuramı*'nı 1920'lerin ve 1930'ların önemli ideolojilerinin tarih-öncesini daha yakından tanımak için okursa, kitaba ilişkin olarak önerdiğim çizgilerde bir eleştirel okumadan yarar sağlayabilir. Ama kitabı kendine yol göstermesi umuduyla eline alırsa, yolunu daha da fazla karıştırmasından başka bir sonuç beklenemez" (36).

Gerçekte Lukacs eleştirisini bu noktaya taşıyor; ama yine de yapıtını tekrar yayınlatıyor. Bunun bir açıklaması olabilir; Lukacs'ın hâlâ görüşlerine sadık kalmaktadır ya da görüşleri değişse de bu yapıtı içten içe onaylayan bir savunuya sahiptir. *Roman Kuramı*'nın her şeye rağmen eleştiriye ihtiyacı olduğu kesindir; ama sanıldığı kadar yetersiz de değildir. Her şeyden önce bu yapıt, roman alanında yapılmış ilk ciddi çalışmalardan birisidir. Lukacs bu yapıtta, bir acemi yazar olmaktan çok, iyi bir Hegelci gibi, estetiğin alanında romanın yerinin ne olduğunu çok ciddi olarak ortaya koyuyor. Ayrıca Lukacs, Marksist olduktan sonra da Hegelci çizgisini korur. Onun yapıtlarının içeriği değişse de, bu çizgi hep varolmuştur.

Roman Kuramı iki bölümden oluşuyor: Birinci bölüm, "Büyük epik edebiyat biçimleri"; ikinci bölüm, "Roman Biçiminin bir tipolojisine doğru". Birinci bölümde Lukacs, epik, tragedya ve felsefenin anlam ve ifade düzlemleri açısından konumlarını inceliyor. Bu edebi türlerde kahramanların, olay düzlemlerinin... ve birçok ayırıcı özelliğin içsel özellikleri inceleniyor ve karşılaştırılıyor. Lukacs tam bu noktada, romanın konumunu ve içsel gelişimini ele alıyor. İkinci bölümde ise Lukacs, romanın ortaya koyduğu teorik çerçevesine sadık kalarak modern dünyada serüvenini ele alıyor. Romanları sınıflandırıyor ve gerçek olan romanın ne olduğunu tipolojik olarak belirliyor.

Lukacs'ın *Roman Kuramı*'na biraz daha yakından bakıldığında, bazı kavramların her ne kadar birbiri ile ilişkili gösteriliyorsa da temelde ayrışık olduğunun gösterilmeye çalışıldığı hemen anlaşılacaktır. Lukacs'a göre bütünlüklü toplumlar tarihte varolmuştur. Antik Yunan, etik-siyaset-metafizik açısından organik bir bütünlüğe sahiptir. Ancak bu organik bütünlük, modern burjuva dünyasında atomize olmuş ve kuru bir mekanizm ile yitip gitmiştir, onun yerine artık kişiliğinden koparılmış yapay bir toplumsal dünya vardır.

Lukacs'a göre Antik-Yunan edebiyatında, özellikle Homeros ile kendisine net bir ifade bulan, bir epik dönem yaşanmıştır. Bu dönem somuttur ve anlam ile hayat arasında herhangi bir kopukluk söz konusu olmadığı gibi, anlam hayata içkin olarak vardır. Buradaki epik kahraman ya da

olay herhangi bir yabancılaşma içinde var değildir. O kendi tekil görünümünü yerine getirirken, asıl kurucu gerçekliği yitirmez ve o, bütün içindeki her şeyin mükemmelliğine olan inancı ile kendine sınır koyar. Böylelikle epikteki her bir öğe, hem bütünü gerçekleştiren bir parça hem de bütünden ayrı bir kendi olmayı başarır. Ancak Lukacs'a göre bu içkinlik ilişkisi, trajedinin ortaya çıkması ile bozulur. Çünkü bu bütünlüğün var olduğu altın çağın Ütopik yapısı, trajedi ile birlikte ayrılmaya başlar. Anlam ile hayat arasındaki içkinlik, birtakım afetlerin ortaya çıkmasıyla parçalanır, sürgün edilmiş saf bir dünya kalır. Bu durumda, içkinliğin geri dönmesi arzulanır ve bu arzu, içkinlik geri dönmese bile yine de canlılığını korur. Trajik kahraman, epik kahramanın aksine, kesik kesik de olsa anlam ile hayatın içkinleştiği doruklara ulaşır, oysa bu epik bir kahraman için süreklidir. Bu trajik süreksizlik kahramanın dilini lirikleştirirken, onu yalnızlığa da mahkum eden bir varoluş sürecini beraberinde getirir. "Yalnızlık trajedinin asıl özüdür, çünkü yazgısıyla kendini gerçekleştiren ruhun yıldızlar arasında kardeşleri olsa bile yeryüzünde dünyevi bir dostu yoktur" (53).

Lukacs'a göre epik olan, hayatın bütünselliğinin yayılımına biçim verir; oysa dram, bu yayılımın derinleşmesini sağlar. Ama hayat ile anlam arasındaki bütünsellik bağı, felsefe ile, Platon ile kopar. Çünkü idealar alemi ile görünür gerçekler alemi arasındaki bağ dolayımsızlığını yitirmiştir. Trajedi yavaş yavaş tarih sahnesinden çekildikçe felsefe kendi parça-bütün ilişkisini kurmaya çalışır. Lukacs, Platon'un, altınçağa ancak mitolojiye, masallara başvurarak ya da zaman zaman entelektüel bir içerikle ulaşabileceğini düşünür. Ancak ütopik altınçağ yitip gitmiştir. Modern burjuva toplumunun mekanist ve atomist bireyi artık vardır ve roman bu noktada en önemli uğrağı oluşturur.

Lukacs, romanın oluşum koşullarını, edebiyat tarihi açısından önemli ilk yapıtlardan başlayarak açıklamaya çalışıyor. Özellikle Dante'nin *İlahi Komedyası*, Flaubert'in *Duygusal Eğitim*'i, Balzac'ın *Sönmüş Hayaller*, *İnsanlık Komedyası*, Goethe'nin *Wilhelm Meister*'ı, Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ı kuramsal açıdan örneklendiriliyor. Lukacs öncelikle epik ile roman arasındaki bağı ve romanın içsel biçimini ortaya çıkarıyor. "Roman, bütünselliğinin özünü, başlangıç ve son arasında içerir ve böylece bir bireyi de deneyimleri aracılığıyla tam bir dünya yaratmak ve bu dünyayı dengede tutmak zorunda olan kişinin sonsuz yüksekliklerine çıkarır- hiçbir epik bireyin, hatta Dante'nin bireyinin bile, erişemeyeceği yüksekliklerdir bunlar, çünkü epik birey önemini salt bireyselliğine değil, kendisine bahşedilen bir kayraya borçludur. Ama roman tam da bireyi yalnızca bu şekilde içerebildiği için, birey salt araç haline gelir ve yapıttaki merkezi konumu da, hayatın belli bir sorunsalını açığa çıkarmaya özellikle uygun oluşundan başka bir şeyi ifade etmez" (89). Lukacs tam da bu tanımlaması ile (yukarıda anlatılanları da düşünerek konuşmak gerekirse), ne derece Hegelci bir eğilim taşımış olduğunu açıkça ifade etmiş

görünüyor. Çünkü Hegel için sanat, felsefi düşünüşün kendisinde aşmacalar içinde eriyecektir ve sanatsal oluş da belli bir zamansallık içinde anlaşılacaktır. Daha açık bir ifadeyle, Mısır ve Mezopotamya medeniyetlerinde sanatsal üründe anlam somut o nesneye içkindir ve dolayımsızdır; Antik Yunan'da bu, öznelliğin mükemmel gerçekleşmesine dönüşür. Böylece Hegel, sanatın belli bir zamanın ruhunu yansıttığını düşünür. Gerçekte Lukacs'ın çizdiği tablo da bu içeriği taşımaktadır.

Lukacs için roman, o bütüncül çağlardaki epiğin yerini tutar, sadece bir farkı vardır romanın, o da: "Tanrı'nın terk ettiği bir dünyanın epiği" olmakla manidardır. O halde romancı, bu Tanrısız çağların mitini yeniden yaratandır. Roman kahramanı ise zorunlu olarak suçlu ya da delidir. Çünkü ancak modern olan ironiye sığınarak kendinin dünyadaki boşluğunu doldurur. O halde, roman, kapalı ve kendi içinde tutarlı bir yerleşiklik taşımaz; o, sürekli kendisini sorunsallar içinde yeniden keşfettirmekle meşguldür. Lukacs'a göre roman kompozisyonunun bileşenleri arasında, birçok açıdan etik bir bağ vardır. Yani roman bu Tanrısız çağda, *daimonik* olanın etkisindeki eylem alanını ifade eder. Roman içselliğin serüvenini yansıtır. Burada kahramanın nesnelliği, ancak ironik bir mistisizmdir; yani insanın, Tanrı karşısındaki özgürlüğü kadar bir gerçekliği vardır.

Lukacs'a göre roman kahramanının ve romancının nesnelliği tartışması, Hegelci kategorilerin bir kez daha devreye girmesine neden olur. Çünkü Lukacs için özgürlük, ancak kuramsal olanla tarihsel-felsefi olanın diyalektiğine bağlı olarak gerçekleşir. Bu diyalektik ortaya "epiğin" çıkmasını yeniden sağlar. "Gerçeklik yaratan aşkın biçim, ancak gerçek bir aşkınlık bu biçimde içkinleşmiş olduğunda ortaya çıkabilir" (97).

Lukacs çalışmasının birinci bölümünde, özetle bu iddiaları temellendiriyor ve ikinci bölümde de bu gerçekliğin roman açısından nasıl gerçekleştiğini tartışmaya başlıyor. Soyut İdealizm olarak adlandırdığı dünya ile uyumlu roman aşamasında, özellikle Cervantes'in *Don Kişot*'unu örnek olarak alır. Çünkü *Don Kişot*'ta olduğu gibi bu tip romanda nesnel olay ve serüven vardır, kahraman kendisinin doğrulanmasını kendi çağında bulamaz. Lukacs'ın "Romantik Hayal Kırıklığı" adını verdiği roman ise, bu Soyut İdealizmin romanlarından farklı olarak, uzamsal bir boyuttan çok kahramanını zamansal bir boyutta tekrar tekrar derinleştirir. Flaubert'in *Duygusal Eğitimi*'nde olduğu gibi, kahraman edilgin halinden kurtulmak isteyebilir ve her şeyden önce anlam ile hayat arasında bir birlikteliği yeniden kurmayı ister. Kahraman dış dünya karşısında yeniliyor olmasına rağmen, kendi öznelliğinin geçmişinde bir bütünlüğe ulaşır. Çünkü kahraman, geçmişte böyle bir birlikteliğin varolduğunu kabul eder. Bu, doğal olarak, kahraman açısından hem umut vericidir hem de hayal kırıklığı içinde algılanır. İşte bu iki eğilimi, uzamsal genişlik ve zamansal derinliği, Lukacs, Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'ında ve Goethe'nin *Wilhelm Meister*'inde birleştirmeyi deniyor.

Lukacs'ın roman kuramı için bazı kategorilerden hareketle genel bir tipolojiye ulaşıp Hegelci çatı ile birlikte epiğin Tanrısız bir dünyada ikame edilişini göstermeye çalıştığı bu yapıtı, birkaç açıdan problemli görünüyor. Başta Soyut İdealizm ve Romantik Hayal Kırıklığı uğrakları için seçtiği kategoriler gerçekten yeterli midir ya da bu seçimler ne derecede bir kategori gibi düşünülebilir? Ayrıca neden roman sanatı epiğin gerçekleştirilmesinde bir rol almış olsun ya da roman gerçekten bunları yaparken bir başka sanat benzer bir misyonu taşımamış olsun? Lukacs kesinlikle çok haklı olarak seçtiği örneğe dayanarak bir çözümleme yapıyor, ama gerçekte roman neden Tolstoy ya da Goethe'de tam anlamıyla sentez yapacak şekilde varolsun? Eğer roman bitmediyse gerçekten anlamın serimlenmesinin tek bir yolu mu vardır ya da tek-boyutlu bir diyalektik içkinlik varoluşu ortadan kaldırmaz mı, o halde artık olanları neyle açıklayacağız?

Lukacs sorduğumuz bazı soruları 1962'de yazdığı Önsöz'le bertaraf ediyor gerçi, ama yine de Hegelci bir çizgide felsefe yapmak isteyen herkes bu tip sorular sormak zorundadır?

Bora Erdağı

Yazarlar Hakkında Bilgi

Kemal Bakır 1979'da İspir'de doğdu. Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı'ndan mezun oldu. Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisans yaptı. Halen Felsefe bölümünde doktora öğrenimini sürdürmekte ve Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Betül Çotuksöken 1950'de İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Halen Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Profesör ünvanı ile çalışmakta.

Engin Delice 1975'de doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Mersin Üniversitesi'nde yüksek lisans programını tamamladı. Halen DTCF'de doktorasını yapıyor.

Ersin Vedat Elgür 1977'de İzmit'de doğdu. 2002 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun oldu. 2006'da "20. Yüzyıl Marksizminde Bir Gerilim: Bilim mi, Felsefe mi?" adlı çalışması ile Yüksek Lisans derecesini aldı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını yürütmektedir.

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.

Feysel Taşçıer 1973 yılında Diyarbakır'da doğdu. 1997'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Halen araştırma görevlisi olarak çalıştığı Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora çalışamalarını sürdürmektedir

Hanifi Macit M. Hanifi MACİT, Erzurum'un Oltu ilçesinde doğdu (1976). Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü bitirdi (2002). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisansını tamamladı (2004), Aynı enstitüde araştırma görevlisi olarak doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

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.

Yazarlar için bilgi

felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra, eğer gerekli görülürse, en az bir hakem tarafından değerlendirilir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Bu süreç hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adreslere ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli, yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır.Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır.

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn.: Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn.: Agamben, *İstisna Hali*, 34.

ÖZETLER / ABSTRACTS

Şiddetin Tarihsel ve Epistemolojik Temeli: Karşıtlık ve Çatışma Olarak Diyalektik
Kemal Bakır

Özet: Bu çalışmada şiddetin tarihsel ve epistemolojik temeli karşıtlık ve çatışma olarak diyalektik bağlamında farklı yaklaşımlar açısından ele alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Karşıtlık ve çatışma doğal olarak şiddet ile iç içe girmiş kavramlardır. Bunlar aynı zamanda tarihsel ve epistemolojik oluşumları sağladığı iddia edilen diyalektik yöntemin de ana unsurlarıdır. Bu bağlamda diyalektik şiddet ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Şiddet bu ilişki çerçevesinde gerek düşünsel gerekse maddi anlamda bilgiyi ve tarihi oluşturan bir eylem biçimi olarak görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: şiddet, diyalektik, çatışma, epistemoloji, tarih

Historical and Epistemological Basis of Violence: Dialectic As an Opposition and Conflict

Abstract: In this study, historical and epistemological basis of violence is tried to explain in respect of dialectic as an opposition and conflict with regards to various approaches. Opposition and conflict are naturally identified with violence. These terms are at the same time main components of dialectic method which is claimed to provide historical and epistemological formations. In this respect, dialectic is strongly related to violence. Violence in this context is seen as a form of action shaping knowledge and history both spiritually and materially.

Keywords: violence, dialectic, conflict, epistemology, history

Heidegger'in Aşkınsal Tam Algı Yorumu
Zehragül Aşkın

Özet: Bu makale; Heidegger'in, Kant yorumu'nun zaman sorunu açısından işlenmesi olarak geliştirildi. Heidegger'in Kant yorumu, zamansallık (Zeitlichkeit) kavramını, içeren zaman sorunu açısından ele alındı ve Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde aşkınsal tam algı ve özetkilenim'e ilişkin, ortaya koymuş olduğu temel kavramlar açısından işlendi. Böylelikle Kant'ta nesnelliğin tasarımı ve birlik bilincinin a priori olanağına karşılık gelen özbilinç kavramını, Heidegger'in nasıl yorumladığı tartışıldı. Bunun için, öncelikle aşkınsal tam algı ve özetkilenim (Selbstafffektion) kavramlarının, Saf Aklın Eleştirisi'ndeki kullanımlarına geçildi. Daha sonra, Heidegger'in Kant yorumunda aldığı anlam açıklanmaya çalışıldı. Sonuçta, zaman'ın, aşkınsal tam algı ve özetkilenim kavramlarının açıklanmasında merkezi bir öneme sahip olduğu öne sürülerek, öznenin öznelliğinin

açığa çıkarılmasında, özbilinç kavramına Heidegger'in Kant'tan farklı olarak, nasıl yitimsel ve zamansal bir yapı taşıdığı gösterildi.

Anahtar Sözcükler: Aşkınsal tam algı, Özetkilenim, Etkilenim, Zaman, Yitimsellik, Zamansallık, Kendiliğindenlik, Alırlık, üretici imgelem yetisi, Öz sezgi, Karşıya-alma, Karşıda-duran, bir- şeye-kendini-yöneltme, Yönelimsellik, Ekstatik, Alıcı Sezgi, Hakikat

Zusammenfassung: In diesem artikel wird Heideggers Kant Interpration aus dem Aspekt der Zeitpropleme untersucht. Heideggers Kant-Interpretation ist aus dem aspekt der Zeitproblematik, die den Begriff Zeitlichkeit beinhaltet, sowie der Grundbegriffe der transzendentale Apperzeption und der Selbstaffektion aus Kants "Kritik der reinen Vernunft" aufgefasst worden. Somit ist der Versuch unternommen worden, zu zeigen, wie Heidegger Kants Selbstbewusstseinsbegriff, der nach Kant objektivitätskonzept und Gemeinbewusstsein bedeutet, diskutiert. Aus diesem Grund werden als erstes die Auffassung der Begriffe transzendentale Apperzeption und Selbsaffektion in der "Kritik der reinen Vernunft" erläutert. Danach wurde versucht, deren Bedeutungen in Heideggers Kant- interpretation zu verdeutlichen. Als letztes wurde vorgeführt, wie die Zeit bei der Erläuterung der Begriffe transzendentale Apperzeption und Selbstaffektion eine bedeutende Rolle spielt sowie bei der Hervorbringung des Subjekts der Subjektivität und dem Selbstbewusstseinsbegriff in Bedeutung der Subjektivität und dem Gemeinbewusstseinskonzept eine vergängliche und zeitliche Struktur hizugefügt wird.

Schlüsselwörter: Transzendentale Apperzeption, Selbsaffektion, Affektion, Die Zeit, Temporalität, Zeitlichkeit, Spontanität, Rezeptivität, prodoktive Einbildungskraft, Selbstanschauung, entgcgen-stehen, Gegen-stand, sich zu wenden von etwas, Intentionalität, Ekstatisch, hinehmende Anschauung, Aletheia,

Negatif Özgürlük, Pozitif Özgürlük ve Ötesi

Derda Küçükalp

Özet: Özgürlük vurgusu, modern düşüncenin en temel karakteristiklerinden biridir. Kavramın mahiyetine ilişkin değerlendirmelerindeki farklılıklara rağmen, özgürlüğün insanın, aslî bir niteliği olarak öne çıkartılması, modern düşünce geleneğine dâhil edebileceğimiz düşünürlerin ekseriyetinin ortak paydasını oluşturur. Kuşkusuz aynı tespit, ağırlıklı olarak özgürlüğün toplumsal yaşam içerisindeki somut ve pratik anlamlarıyla meşgul olan modern politik düşünce için de geçerlidir. Özgürlük, Locke, Mill, Rousseau, Hegel ve Marx gibi filozofların politik düşüncelerinin merkezî ilgisidir. Yine modern dönemin iki büyük politik dünya görüşü olan liberalizm ve sosyalizmin savunmuş oldukları toplum anlayışlarını haklılaştırmak için müracaat etmiş oldukları nihai değer de, özgürlüktür.

Matemsiz Ölümler: Namus Cinayetlerinin Felsefi Bir Çözümleme Denemesi

Sinan Özbek

Özet: Son yıllarda namus cinayetleri başlığı altında ifade edilen öldürme eylemleri üzerinde yoğunlukla durulan bir konu haline geldi. Bu cinayetlerin gündemin önemli başlıklarından bir olmasının birçok birleşeni var. Bir anlamda toplumun üzerindeki ataerkil ilişkilerden kaynaklanan örtünün açılmaya başladığı söylenebilir. Sorunun bu şekilde işleniyor olmasında kuşkusuz kadın hareketinin kazandığı ivmenin, basın organlarının duyarlılığının payı var. Ben burada namus kavramına dayanarak insan öldürmenin nasıl bir düşüncenin sonucu olduğunu kavramaya çaba göstereceğim.

Unmourned Deaths: A Treatise Of Philosophical Analysis On Honor Crimes

Abstract: Recently killings acts expressed under the title of "honor crimises" became an increasingly focused topic. There is lots of components for being of these honour killings' becaming one of the most important titles occupying the agenda. In a sense, it can be say that the cover of patriarchal relationships on society is opened partway. Sensitivity of media on this issue and increased acceleration of feminist movement, both of them share a role taking this subject in hand. In this presentation, through the concepet of honour, it will be tried to concieve of what kind of thinking that causes human killing.

Dirimin Görüngübilimi: Thomas Mann'ın Buddenbrook Ailesi Örneğinde Bir İnceleme

Nihat Ülner

Özet: Thomas Mann'ın Buddenbrooks Ailesi uzun süre gerçekçilik ya da doğalcılık akımının klasik bir örneği olarak algılanmıştır. Dolayısıyla Nietzsche ve Schopenhauer'in romandaki etkisi göz ardı edilmiştir. Özellikle Georg Lukács'ın yaklaşımından yola çıkan incelemeler, Nietzsche, Schopenhauer ve Wagner'in etkilerini aslında kentsoylu'nun yozlaşma tarihini yansıtan Buddenbrooks'un "nesnel" değerine gölge düşüren, yazarın "öznel" eğilimleri olarak görmüşlerdir. Bu inceleme, son onyılların yapısal yaklaşımlara dayanan Buddenbrooks yorumlarından yola çıkarak, Thomas Mann'ın bu ilk romanında yaşamın (canlılığı vurguladığı için dirim sözcüğü yeğlemiştir) bir görüngübilimini ortaya koyduğunu tanıtlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, ilk olarak bilgi ve yazın ayrımı da tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Thomas Mann, Buddenbrook Ailesi, Roman, Yaşam, Görüngübilim

Phenomenology of Life: A Study of Thomas Mann's Novel Buddenbrooks

Abstract: Thomas Mann's Buddenbrooks has been considered a long time as a classical example of the realist and naturalist movement. For his reason the influence of Nietzsche and Schopenhauer was neglected. Especially those studies which follow the approach of Georg Lukács saw the influence of Nietzsche and Schopenhauer as "subjective" tendencies of Thomas Mann diminishing the value Boodenbrooks-novel, which supposedly reflected the decadent history of the bourgeoisie. This study is based on structural Buddenbrooks interpretations of the last decades, and aims to demonstrate that Thomas Mann intended to produce a phenomenology of life. In this context it seemed to be necessary also to discuss the differenciation between knowledge and literature.

Keywords: Thomas Mann, Buddenbrooks, Novel, Life, Phenomenology

Politik İdeolojilerde Siyasal Şiddetin Teorik Temelleri

M. Hanifi Macit

Özet: Tarihin her döneminde izi sürülebilir bir kavram olan şiddet, aslında modern dünyada yoğun olarak üzerine değerlendirmeler yapılan bir fenomene dönüşmüştür. Bir fenomen olarak insan varlığıyla eş zamanlı olan şiddet, politik ideolojilerin her birisi tarafından da belirli bir bağlam içerisinde meşrulaştırılmaya çalışılır. Biz bu çalışma da politik ideolojilerin şiddet olgusuna yönelik algıları üzerine değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Şiddet, Politik İdeolojiler, Devlet

Theoretical Bases Of Political Violence In Political Ideologies

Abstract: Traccable in every age of the history, violence has turned into a phenomenon on which intense evaluations made in the modern world. Violence, a phenomenon which is synchronic with human existence, was tried to be legalized by every political ideology in a certain context. In this study, we will try to make assessment on the perceptions of the notion of violence by political ideologies.

Keywords: Violence, Politics Ideologies, State

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn.: Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku ve Kaygıyı Kavramak," *Felsefelogos 6*, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku ve Kaygıyı Kavramak." Felsefelogos 6, no. 22 (2004).

Önceki sayıların içeriği

35-36: diyalektik ve yöntem

Engin Delice: Aristoteles'in diyalektik teorisinin kavramları • *Çetin Veysal:* Normal ve normal dışının diyalektiği •*Savaş Ergül*: Spinoza felsefesinde yöntemin işlevi • *Sema Üper*: Kant'ta yöntem sorunu olarak eleştiri süreci • *Domenico Losurdo*: Lenin'de devrim kuramı ve parti kuramı: 100 yıl sonra "ne yapmalı?" • *Ersin Vedat Elgür*: Diyalektik: düşünmenin gözü • *Bora Erdağı*: Diyalektiğin dansı'nın metodoloji tartışmalarına katkısı • *Fatih Öztürk*: Platon, diyalektik yöntem ve bilgi problemi üzerine • *Kurtul Gülenç*: Pre-sokratiklerden platon'a mitos, logos ve dialektik • *Uluğ Nutku*: "Feuerbach üzerine tezler"in yazılışı: marx'ın ve engels'in metinlerinin karşılaştırılması • *Şahin Özçınar*: Hegel'de özbilincin diyalektiği • *Can Karaböcek*: Hegel felsefesinde tek geçerli felsefi yöntem: betimleme • *Victor Wallis*: Ekolojik sosyalizme doğru • *Onur Bilge Kula*: Ernst bloch "aristotelesçi sol": düşünsel geçişimler ve çok-seslilik ve "kültür çevresi" • *Ateş Uslu*: Antisemitizmin teorisi ve pratiği: fransa örneği (xıx. yüzyıl) • *Doğan Göçmen*: Kartezyen şüphecilik ve humecu bilinemezcilik bağlamında adam smith'in sağduyu epistemolojisi • *Yıldız Karagöz Yeke*: Hannah arendt: siyaset ve demokraside ilksele dönüş • *Yavuz Adıgit*: Albert camus: bir yük olarak özgürlük

33-34: yozlaşma

atilla erdemli: Profanlaşma • *ahmet ayhan çitil*: Sahnenin unutuluşundan yozlaşmaya • *betül çotuksöken*: Yozlaşma olarak yolsuzluk • *harun tepe*: Etik bakış açısından yozlaşma • *jörg nowack*: Muhafazakarlık ve yozlaşma ilişkisi üzerine bir tartışma: din ve kapitalizmin bugünü üzerine düşünceler • *metin toprak*: Nietzsche'nin "décadence" düşüncesi • *önay sözer*: Nostalji, çöküş ve yozlaşma • *ömer naci soykan*: Kültürel yozlaşma • *sinan özbek*: Esnaf ahlakı • *thomas geisen*: Toplumsalın biçim değiştirmesi ve aidiyet ve dayanışma talebi-(post)-modern koşullar altında yozlaşmanın farklı yönleri • *metin bal*: Modern yozlaşma ve romantik kurtuluş: Rousseau ve Schiller • *erkan tüzün*: Yozlaşmaya karşı kuçuradi simülakrumu • *çiler dursun*: Haklar haberciliğinin doğası ve olanağı • *hamdi bravo*: John locke felsefesinde mülkiyet hakkının kökeni • *erol kuyurtar*: Ötanazi üzerine kısa bir tartışma • *ışıl bravo*: Edmund Husserl'in fenomenolojisi • *rabia sağlam*: Bir sivil itaatsizlik örneği olarak vicdani ret • *alper yavuz*: Bergson'un "Metafiziğe Giriş" adlı yazısı üstüne bir inceleme

32: hak-hukuk; evrim düşüncesi ve insan doğası

feysel taşçıer: Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine • *güven özdoyran*: Hukukun zemini olarak ahlak: kant'ın rechtslehre-tugendlehre ayrımı üzerine • *ata devrim*: Meta-felsefe üzerine ontolojik düşünceler • *müslüm turan*: Modern düşüncede insan doğası kavrayışı • *cihan camcı*: Mermiyi ısırmak: richard rorty elitist mi; popülist mi • *erol kuyurtar*: Ötanazinin ahlâksallığı • *nazım gökel*: Saf ahlak sisteminde bir sarsıntı: kant-herbert mektuplaşmasının yakın analizi • *yavuz adıgit*: Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük • *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 • *peter thomas*: Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısında pasif devrim

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
Cinsiyetçilik
Bu sayı için yazı tesliminin son tarihi:
01 haziran 2009

ISBN 978-605-60176-1-2

