felsefelogos



entelektüeller
ve
toplumsal muhalefet

Deniz Kanıt • Salt aklın kritiği'nde 'kendinde şey' kavramı
Thomas Barfuss • Günümüzde uyumsuzculuk ne anlam taşıyor
Ali Bulunmaz • Cesur yürek: entelektüel
Tilman Reitz • Geleneksel ve modern felsefe
Ata Devrim • Adorno'nun muhalefet praksisi
Steve Fuller • Entelektüeller 21. yy'da tehlike altında bir tür mü
Yavuz Adugit • Postmodern pratik aklın eleştirisi
Emil Visnovsky • Ortaavrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek

30/31

2006/2-3

FelsefeLogos Yayınları

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 8 • Sayı 30-31 • Eylül 2006
Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: felsefelogos@felsefelogos.com
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.felsefelogos.com & www.bulutyayin.com

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

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

Editoryal Sekreter: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@felsefelogos.com
Kapak Resmi: Pablo Picasso
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sok. No: 24 Nurtepe-Kağıthane/İstanbul
Tel: 0212 321 23 00

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

İçindekiler

Sunu

Steve Fuller • Entelektüeller: yirmi birinci yüzyılda tehlike altında bir tür mü 07

Feysel Taşçıer • Kendi çölünde tanık olarak entelektüel 27

Erkan Tüzün • Foucault'da ve derrida'da entelektüelin deliliği 39

Ali Bulunmaz • Cesur yürek: entelektüel 55

Thomas Barfuss • Günümüzde uyumsuzculuk ne anlam taşıyor? neoliberallerin "uyumsuzculuğun sonu" söylemine yönelik eleştiri 61

Ata Devrim • Adorno'nun muhalefet praxisi 77

Kudret Bülbül • Antonio gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefenin yaşamı 93

Metin Gönen • Düş kırgınları, edebiyat ve politik muhalefet 113

Tilman Reitz • Geleneksel ve modern felsefe 20. yüzyılda kuramsal radikalizmin yapı birliği üzerine 125

Bora Erdağı • Güncellik ve güncele tanıklık; ikiyazar iki kitap 139

Metin Bal • İktidarın felsefesinden yeni bir etik tavıra: michel foucault 147

İmran Karabağ • Aydın sorumluluğu ve aydın dili 159

Deniz Kanıt • Saf aklın kritiği'nde 'kendinde-şey' kavramının izini sürme girişimi 169

Emil Visnovsky • Orta-avrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek: restorasyon mu, geçiş mi, yeniden yapılanma mı 187

Yavuz Adugit • Postmodern pratik aklın eleştirisi 207

Örsan K. Öymen • Varoluşçuluğun varoluşu 227

Yücel Dursun • Bilme bakımından kantçı öznenin sınırları 239

Tony Burns • Antik yunan felsefesinde ve genç marx'ın yazılarında materyalizm 245

Taşkıner Ketenci • Frankfurt okulu'nun "diyalektiği" 273

Emmanuel Renault ve Jean-Philippe Deranty • Honneth'in tanınma etiğini siyasileştirme 283

Eyüp Erdoğan • Karl marx'ın toplum kuramı ile thomas kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumu 301

Stefan Gandler / Kimlik diyalektiği 321

Naci İspir • Liberal demokrasinin maksimizasyonu ekseninde macpherson'un utilitarizm eleştirisi 327

Berfin Kart • Kant ve nietzsche'de eleştirel düşünce açısından insan sorunu 339

Sema Ülper • Etkinlikler 347

Kitap/eleştiri *349*

Sunu

Mutluluktan daha çok sorunların baskın olduğu dönemler, gözler daha dikkatle entelektüellerin üzerine döner. Savaşların, yolsuzlukların, hırsızlıkların gündemi belirlediği, adalet duygusunun şiddetle sarsıldığı anlardır bunlar. Kuşkusuz entelektüellere dönen bakışlar, bir çözüm önerisi beklemektedir. Paradoksal olansa entelektüellerin önemli bir bölümünün bu anlarda susmasıdır. Önemli bir bölümü susar entelektüellerin çünkü bu anlarda konuşmak genellikle bir bedel gerektirir. Bir kesiminin de söyleyecek sözü yoktur. Böylelerinin susması hem iyidir hem de erdemli bir tavırdır. Bir anlamda bunalım dönemleri entelektüellerin sınandığı anlardır. Dünyamız tam da böylesine bir bunalım döneminin içindeyken entelektüelleri ele almanın verimli olacağını düşündük. Dosya konusu olan"entelektüeller ve toplumsal muhalefet" başlığı da bu yaklaşımın sonucudur. ***felsefelogos*** ilk günden beri felsefenin konuşması gerektiği yerde konuşmak, susması gerektiği yerde susmak için çaba harcadı...

•••

Kuşkusuz felsefeciler arsındaki tartışma felsefenin olmazsa olmaz koşullarından. Bunun en yaygın tarzlarından biri de yayımlanan eserler üzerinde görüş bildirmek. ***felsefelogos***, kitap/eleştiri sayfalarında bunu yapmaya çalıştı. Özellikle telif eserlerin değerlendirilmesine büyük önem veriyoruz. Dergimizin genç yazarları bu konuda taktire değer bir çaba gösteriyorlar. Bu çabalarıyla, *başkalarının yazdıkları üzerine konuşmayarak kendini yüksek tutma, küçük kurnazlığı* üzerine kurulmuş eski geleneği bir kenara bırakıyorlar. O geleneğin sürmemesi gerektiğini gösteriyorlar. Kitap eleştirilerinin sayısını artırmak, ulaşılması gereken bir hedef olarak önümüzde duruyor. Yazarlarımızın kitap eleştirileriyle dergimizin daha da zenginleşeceğini ummak istiyoruz...

•••

felsefelogos'un web sitesi geçen haftalar içinde çok sayıda "hacker" saldırısına uğradı. Sitemiz aralıklarla işlevsiz hale geldi. Web sitemizi bu tür saldırılara karşı daha dayanıklı hale getirmeye çalışacağız. Sitemize ulaşamayan ***felsefelogos*** yazar ve okurlarından anlayış ve dayanışma bekliyoruz.

S.Ö

Entelektüeller: yirmi birinci yüzyılda tehlike altında bir tür mü[1]

Steve Fuller

GİRİŞ

Bu makale yirmi birinci yüzyılda entelektüellerin varlığını tehdit eden sorunları, geçmişte yıldızlarının parlamasını sağlayan ama yakın zamanlarda bu işlevi gittikçe azalan tarihsel ve kavramsal koşullar üzerine düşünerek incelemektedir. Birinci bölüm ilerici görünümlerine rağmen enetelektüellerin rolünün meşruiyetini azaltan çağdaş felsefi ve toplumsal düşüncelere ilişkin çok sayıdaki ip ucunu değerlendiriyor. Bu meşruiyet kaybının kökeni büyük oranda, aynı anda hem normatif hem de yönlendirilebilir fikirlerin (idealların) varlığına dair bir kuşkuda bulunabilir. İkinci bölümde yirminci yüzyılda felsefe ve psikolojide antientelektüelizmin yükselişine ve özellikle "psikolojizm" etrafında yapılan tartışmalara odaklanmaktadır. Üçüncü bölüm ise antientelektüelizmin en çekici ifadesini, yani görünmezel düşüncesini ve onun on dokuzuncu yüzyılda istatistik, evrim ve epidemiyolojinin etkisiyle dönüşümünü incelemektedir. Sonuç bölümünde tartışmanın ip uçları, modern çağda enetellektüelliğin yükselişi ve düşüşünün tüm verilerini içeren bir çerçeveyle bir araya getiriliyor. Son olarak, şu aralar popüler olan "buluşsal (heuristics)" kavramını yeniden yorumlayarak mevcut antientelektüelizm dalgasının önüne set çekmek için bir strateji sunuyorum.

ENTELEKTÜELLERİN VARLIĞI İÇİN GEREKLİ KOŞULLAR VE ZAMANIMIZDA BU KOŞULLARIN GÜÇLÜKLE FARK EDİLEN YIKIMI

Yirmi birinci yüzyılda entelektüellerin varlığını doğrulamak kolay olmayacak. Fi-

---

1. Economy and Society, volume 4, 33, November 2004.

kirler (idealar) entelektüellerin varlığını mümkün göstermiyor gibiler. Çağdaş felsefede revaçta olan düşünceler karşısındaki genel tavırları bir düşünün.

Çok genel olarak, ideaların Platonik artığı denebilecek bir düşünce mevcuttur. Buna göre, fikirler inançlar gibi değildirler; daha çok, içinde inançların başta geldiği bir çerçeve olarak ikincil bir öneme sahiptirler. Bu düşünsel çerçeveye genellikle bir "kavramsal düzen" denmektedir. Bu düzen artık inançlarımız açısından ön koşul işlevi taşımaktadır; dolayısıyla müdaheleye pek açık değildir. Daha kesin konuşmak gerekirse, yirminci yüzyıl bir kavramsal ağa, kaderi bu uzlaşımla sınırlanmış konulara bulduğu çözümlere bağlı olan saf bir uzlaşım olarak bakan ilk faydacılar ve (Popperciler de dahil olmak üzere) mantıksal pozitivistlerle başlamıştı. Ancak, yüzyıl ilerledikçe, kavramsal düzen üzerine tartışmalar– Martin Heidegger, Thomas Kuhn ve Richard Rorty gibi çeşitli düşünürlerin etkileriyle – (genelde "ihtimaller" olarak parlatılan) öncüllerimize olan tutsaklığımızı vurgulamaya başladı; öyle ki kavramlar düzenimiz, iletim aracı tamamen biyolojik değil de, daha çok kültürel olmasına rağmen daha kısa ömürlü de olmayan bir miras gibi görünmektedir. Böyle bir durumda, fikirler (idealar) birlikte düşündüğümüz değil, bizi düşünen şeylerdir.[2] Onlar somut amaçlarımız için kullandığımız soyut araçlar olmaktan çıkar, biz daha çok onların gerçekleşmesini sağlayan kusurlu araçlar haline geliriz. Bu şekilde bir "tarihsici Platonculuk" şu sıralar hem analitik felsefede hem kıta felsefesinde ve özellikle de bu iki gelenek arasında köprü kurmaya çalışanlar arasında revaçtadır.[3] Bir entelektüel olmak sadece fikirleri kullanabilmekten fazlasını istese de, fikirlerin temelindeki yönlendirilebilirliği yadsımak entelektüelin meşruiyetini de yadsımaktır.

Mevcut entelektüel hayatı zorlaştıran diğer iki felsefi yaklaşım ise, felsefe içinde genellikle "ilerici" ve hatta "radikal" olarak görülmekte. Bunlardan birincisini fikirleri dilbilimsel veya daha genel olarak davranışsal ifadelerine indirgeme eğilimi oluşturuyor. Gilbert Ryle (1949) kavramları "çıkarım-biletleri" olarak, yani bir cevap dizisine izin veren bir koşullar grubu olarak ustalıkla nitelemişti. Bu görüş, felsefi anti-gerçekçiler ve sosyal bilimlerde söylem analizcileri arasında hâlâ etkilidir. Bu görüşün, aksi durumda ya insanların kafalarında ya da Platon'un cennetinde gizemle örtülü kalacak, bir varlık sınıfına –fikirlere– açıkça sorumluluk yüklemek gibi takdire şayan bir amacı olmuştur. Ancak eğer fikirler onları ifade eden cümlelerin dışında varolmuyorsa, klasik entelektüelin genellikle "söylenemeyeni söylemeyi" gerektiren güç karşısında hakikati dile getirme görevi nasıl kavranabilir? Özellikle Theodor Adorno ve Jacques Derrida'dan sonra genelde, mevcut iletişim uzlaşımlarını kısmen yıkan veya en azından onlara karşı çıkan ironi ve paradoks gibi dolaylı ifade biçimlerinden yararlanan "zor yazmanın" stratejik önemi vurgulanarak bu sorunun üstesinden gelinmektedir. Ancak bu stratejiyi savunanların bile kabul ettikleri gibi, bu yöntem eleştirel entelektüeli söylemin sınırlarına göndermektedir; çölde, anlamsız olandan ne denmek istediğini anlayacak bir dinleyici topluluğu arayan bir ses.

İkinci felsefi yaklaşım bilim ve teknoloji çalışmalarının uygun nesnesi olarak Bruno Latour'un (1987) "teknikbilim" kavramının popülerliğinde kendini göster-

2. Steve Fuller, "The Critique of Intellectuals in a Time of Pragmatist Captivity," *History of the Human Sciences* 4, no. 16 (2003).
3. Ian Hacking, *Historical Ontology* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

mektedir. Teknik-bilim Heidegger, Wittgenstein ve Gaston Bachelard'a kadar götürülebilecek bir dizi eğilimin doruk noktasıdır; normatif ideallerin yaşam dünyası mimarisine gömülmesi. Gerçekte, teknik-bilim daha önce zamanımızın tarihsici Platonculuğu olarak adlandırdığım yaklaşıma bir ölçü relativizm ve materyalizm getirmektedir.

Kavramsal düzenin görünüşte sabit ve bütünleyici karakterinin tersine, teknik- bilim –nesneler ve eyleyenler şebekelenmiş bir ekolojiye girip çıktığı müddetçe– önemli ölçüde yapım, yeniden yapım ve yapıbozuma bağımlıdır. Ancak tüm bu hareketlilik eyleyen-ağı ekolojisine göre tanımlanmaktadır; buradan da Latour'un yöntemsel düsturu çıkmaktadır: "Her zaman eyleyenleri takip et!" Söz gelimi, bir filozofun mevcut bilim adamları tarafından henüz gerçekleştirilmemiş bir bilim idealini savunabileceği meşru bir duruş noktası bulunmamaktadır. Gerçekten de, daha yakından bakıldığında bir filozofun normatif bilim ideali –maalesef bazen bilim adamlarının kendilik anlayışlarına da bulaşan– modası geçmiş, fazlasıyla basitleştirilmiş veya basitçe yanlış bilgilerle dolu bir bilim görüşü haline gelmektedir. Bu doğrultuda, entelektüeller de felsefecilerin en çok karşı çıkılabilir özelliği olan, hiç katılmadıkları faaliyetler hakkında konuşma özelliğini, paylaşmaktadır. Böyle bir durumda, teknobilim öğrencileri de, görevi kendi yapmadıklarını öğretebileceklerini düşünenlerin meşruiyetini yıkmak olan bir -antientelektüel değilse bile- "entelektüel-karşıtı" alayı oluşturmaktadır. Latour'un (1997) kendisi de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, iki nesil önce Wittgenstein'ın takipçilerinin felsefi "teorize etme" içgüdüsüne "dil terapisini" uygulamada ısrar etmeleri gibi, "eleştiri"yi haksız bir faaliyet olarak görmektedir.

O halde, entelektüellerin varlığı için belli toplumsal koşulların yanında belli kavramsal koşulların da mevcut olması gerekir. Böyle fikirler kişiliksizleşmiş tanrılar gibi davranırlar. Pek çok yönden modern entelektüellere benzeyen, Platon'un umacıları Sofistler doğal olarak fikir ticareti yaptıklarını düşünmediler. Kendilerinin kamusal alanda spesifik amaçlara ulaşmak için gerekli araçları tedarik ettiklerini iddia ettiler. Platon bu araçları "retorik" adı altında şeytani olarak nitelemişti. Entelektüeller genel olarak önemli bir retoriksel becerisi gösterseler de, doğru olduğuna inandıkları fikirleri kabullenmede, güvenilir bir iddiaları olmadan, hedefledikleri ahlaki konuma ulaşamazlar.

Hristiyanlığın erken döneminde insan ruhunun ayırıcı bir özelliği olarak nitelediği *irade* sayesinde, Platon'un ayrık ideaları ve entelektüelin yönlendirilebilir fikirleri arasında köprü kurulabilmiştir. İrade ruhun somut görünümünün eylemsiz eğilimlerine, yani tutkulara direnmesi için insan potansiyelini ele geçirme amacıyla tasarlanmıştır. İnsanlar bu potansiyeli gerçekleştirirken hayvani doğalarını aşarak ilahi olana ulaşmışlardır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, filozoflar akılcılığı tutkulara maksimum direnç ile özdeş görmüşlerdir. Ancak, Hristiyan Tanrısı kamusal ortamdan çekildikçe, bu kadar fazla direnci haklı göstermek gittikçe zorlaşmıştır. Kant'ın çözümü – kategorik buyruğun kendi kendine hükmeden iradesi – akademik felsefede en etkili çözüm olmuştur. Ahlakı yoğun bir iç mücadele haline getirmektedir. Bir alternatif olarak, daha toplumsal bir çözüm Kant'ın zamanında önerilmiştir. Bu görüş akademik çevrelerin dışında egemen olmuştur ve gerçekten de entelektüellerin işi için yeterli bir metafizik temel sağlamaktadır. Burada, hayatı Eski Rejim, Fransız Devrimi, Napolyon ve Bourbon Restorasyon dönemini kapsayan Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) tarafından ideaların *ideolojiye* dönüştürülmesinden bahsediyorum.

Maine de Biran'a göre, ideolojiler siyasal amaçlar için daha kolay uyarlanmalarını sağlamak için felsefi düşüncelerin psikolojikleştirilmesiyle üretilirler. Buraya kadar Sofistlerin ticaretine benziyor ve bugün "think-tank"lerden akan önerileri itekleyen müşteri odaklı düşünce piyasasını bile kapsayabilir. Ancak Maine de Biran'ın ahlak psikolojisinde, iradenin üstünlüğü, düşünce satmada becerikli birini düzgün bir entelektüele dönüştüren farkı yaratıyor. İrade Platon'un idealarının "kişiselleştirilmesini" sağlıyor, öyle ki, idealar sadece maddi şeylerden ayrı bir gerçeklik işgal etmekle kalmıyor; daha çok kendilerini inatçı bir maddesellik karşısında öne çıkarmaya çalışıyorlar – belli bazı ideologlarda vücut bularak. O halde entelektüelin görevi bu kişisel mücadeleyi halkın önünde sergilemektir. Bu kamusal entelektüel tartışmalarının polemik yaratıcılığını açıklıyor: entelektüeller birbirlerinde savundukları düşüncelerin potansiyel maddi uzantılarını görüyorlar. Dolayısıyla entelektüeller toplumun umutları ve korkularının simgeleri haline geliyorlar; genel olarak bazı "kışkırtıcı" şeyler söylemek dışında bir suçu olmayan insanların karşılaştığı –hapsetmeden kanonlaştırmaya kadar– aşırı kolektif muameleyi açıklayan bir durum.

On dokuzuncu yüzyıl başlarında, Maine de Biran'ın Hristiyanlıkta iyiyle kötünün mücadelesini dünyevileştirmekle kalmayıp rakip ideolojiler arasında daimi bir çatışmaya neden olacak derecede göreceleştirdiği de anlaşıldı. Fransız Devrimi'nden sonra modern siyaseti biçimlendiren meşhur Manikeizm ikiliğini hatırlarsak, tam tersi de geçerli olmak üzere, "solcu" düşüncelerin gerçekleşmesine karşı oluşan maddi direnç, "sağcı" düşüncelerin gerçekleşmesini sağlayacak başlıca koşulları oluşturmaktaydı. Örneğin toplumsal eşitsizliğin varlığı: sol için, yıkıcı bir toplumsal sorun; sağ için, toplumsal düzenin temeli. Bu bakımdan, Comtecu, Hegelci ve Marksist projeler Maine de Biran'ın ileri sürdüğü düşünsel dinamizmin evrenselci bir versiyonu olarak görülebilir. Onlara göre, entelektüel çelişki diyalektik gelişim olarak içselleştirilir, özümsenir ve odaklanılır, Hegel'in terimiyle, "olumsuzlanarak aşılır". Ancak bu süreç asla sıradan bir ideologta değil; sosyo-bilişsel ufukları toplumun normal üyelerinden daha geniş ve berrak olan siyasal veya bilimsel (tercihen ikisi birden) öncülerden birinde ortaya çıkar. Dahası, öncüler basitçe uzaktan bakıp örnek alınacak ve daha aşağı ölümlülerin bir sonraki vücut bulmalarında ulaşmayı hedefledikleri bir hayat yaşamazlar. Öncüler daha çok, bu ölümlüleri – mümkünse aynı ömürleri içinde – kendi yüce seviyelerine çıkarmak için sorumluluk üstlenirler. Bu özsel modernist duyarlılık, düşüncelerin yeterli güce sahip olduğunu varsayar; öyle ki, sadece ortak bir çaba – bir kolektif irade eylemi – nesiller boyu süren varsayımları, önyargıları ve alışkanlıkları yıkmaya yetecektir.

Peki birisi neden düşüncelere bu kadar güç atfetsin? Belki de, sözgelimi, siyasal çürüme veya ekonomik çöküş gerçekliğin ideal olandan uzaklaşmasına neden olmadan önce, gerçekleşmiş bir idealin bir anlık görüntüsünü yakalamıştır. Kısacası, toplumsal hareket kuramcılarının "göreceli yoksunluk" kavramı, öncülüğün akıntısına kapılmış entelektüel zihniyetini oluşturan tanısal ve ütopik olanın bu tuhaf karışımını açıklamada yardımcı olabilir.

FELSEFE TARİHİNDE ALTERNATİF AKIMLAR OLARAK ENTELEKTÜELİZM VE ANTİ-ENTELEKTÜELİZM: PSİKOLOJİZM ÜZERİNE TARTIŞMA

Felsefe ve sosyal bilimler tarihinde, toplumsal düzeni bir çeşit düşünsel düzen olarak kavramlaştırma eğilimi – tersi durumdakinden daha fazla olarak – yaygındır. Bu eğilim, Platon ve Durkheim, Comte ve Hegel, Adorno ve Popper gibi birbirinden farklı düşünürleri birleştirmektedir. Kendi sosyal epistemolojim de bu başlangıç noktasını varsaymaktadır.[4] Genç Hegelciler, özellikle Ludwig Feuerbach ve Karl Marx toplumsal ve düşünsel olan arasındaki uyumu sorgulamaya çalışmış ve çeşitli yönlerden başarılı olmuşlardır. Doğru bir şekilde, bu uygunluğun tarihsel olarak, kökleri Stoacılık'ın Platonculuğu kişilikleştirme çabalarında görülebilen ve Hristiyan ilkesi olan yeryüzü cennetinde son noktasına ulaşan, nihai gerçekliği bir ruhlar cemaati olarak gören kavrayışta yattığını hissetmişlerdir. Dahası, Maine de Biran sayesinde, düşünceler Platon'un cennetinde bağımsız var olan saf formlardan daha fazlası haline gelmişlerdir. Onlar ayrıca, diğer düşüncelerle zenginleşen, kendilerine özgü düzenlemelerinin ötesine uzanan ilişkisel özlerdir. Gerçekten de düşünceler, özsel olarak kaçak gibi görünmektedirler; her zaman toplumsal olarak sınırlanmış temsillerinden kaçmaya çalışırlar.

İnsan ilişkilerinin en ayırd edici biçimleri bir düşünce alışverişini içerirler. Bu biçimler, bir çeşit "zihinlerin buluşmasını" varsaymaktadır ama bu buluşmanın gerçek mekanı genelde önemli bir zaman-mekan mesafesi içeren açıklamalardan, buluşmanın bedenler üzerindeki etkisinin hemen hissedilebileceği yüz yüze karşılaşmalara kadar değişmektedir. En genel ifadesiyle, "zihinlerin buluşması" tanımlama, ilişkilendirme, uyarlama, ayrımlaşma ve karşı karşıya gelme eylemlerini içerebilir. Ian Hacking[5] "düşünce hallerinden" ilk bahseden kişidir. Aslında düşüncelerin iki hali, ya da iki alternatif *entelektüel epidemiyoloji* vardır. Bunlar şimdi farklı bir bakış altında görünen tanıdık ayrımlara karşılık gelmektedir. İlk epidemiyolojiye göre iyi düşünceler doğal yollardan, kötü düşünceler ise ancak zorlama yoluyla yayılır. İkinci versiyona göre ise, kötü düşünceler doğal yollardan yayılırken, iyi düşünceler devamlı bir direnç gerektirirler.[6] Birinciyi anti-entelektüelist, ikinciyi ise entelektüelist olarak adlandıracağım – bu etiketlerin polemik anlamının tamamen farkında olarak. İlki için, entelektüeller en iyi ihtimalle bir can sıkıntısı, en kötü ihtimalle ise değer yıkıcı bir kaynaktırlar. İkincisi için, entelektüeller insanların kötü durumları çok rahatlıkla kabullendikleri bir dünyada, varlığı gerekli ıslah ediciler, hatta ahlaki kahramanlardır.

Bilim felsefecileri entelektüel epidemiyolojilerdeki bu ayrımın en soyut biçimiyle tanışıktırlar. Tümevarımcılık ve tümdengelimcilik sırasıyla anti-entelektüelizm ve entelektüelizme karşılık gelmektedir. Tümevarımcılar düşüncelerin normalde deneyimin ötesine geçmeden onu takip ettiklerini savunurlar. En düşük deneysel direnç yolunu izlerler. Latour'un kişileştirmesiyle söylersek, incelemeci sürekli olarak failleri takip eder, yani akıllarında ne olduğuna dair kendi kavramlaş-

---

4. Steve Fuller, *Social Epistemology* (Bloomington: Indiana University Press, 2002).
5. Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), bölüm 2, 5.
6. Karş. Steve Fuller, *Philosophy of Science and Its Discontents* (New York: Guilford Press, 1993). Akılcılığı 'serbest yayılan' ve 'empoze edilen' olarak ikiye ayırır.

tırınasıyla önlerine geçmez. [Yöntemsel olarak buna genellikle "gerekçeli kuram" denmektedir, tümevarımcı kökleri ise Glaser ve Strauss'ta (1967) tartışılmıştır.] Deneyimin aşılması en iyi anlamıyla deneyimin tanınmaması, en kötü anlamıyla ise tahrif edilmesi demektir. Dolayısıyla, Kant'ın aşkın felsefesi, deneyimin düzenli olarak yıkıldığı ve bu yüzden gerçekliğin yerine metafizik olarak daha üstün bir başka gerçeklik seviyesi monte edilmesi gereken bir rejimde yaşayan birinin semptomlarındandır. Tümevarımcılar için bu durum ne kadar üzücü olsa da belli koşullar altında gayet anlaşılırdır.

Buna karşın, tümdengelimciler Kant'ın durumunun istisnadan çok kural olduğuna inanırlar – yani, deneyimimiz normalde eylemlerimize rehber olmak için o kadar güvenilmezdir, ki ya deneyimi ölçmek için bir hipotez (bilimsel deney) ya da deneyime karşı ölçü olacak bir norın (siyasal eleştiri) görevi görmesi için alternatif bir davranış standardı kurulması gereklidir. Tümevarımcılar sağduyu ile aile bilgisi gibi mevcut bilimsel ve toplumsal kurumlara güvenirken, tümdengelimci, akademik disiplinler ve yazılı anayasalar gibi, önyargılı düzenlere karşı sezgilere aykırı teşhisler ve çözümler tasarlamaktadır. Tümevarımcı için etik görevlisi gerçekleri bildiren dürüst biriyken, tümdengelimci için toplumsal olarak sorumlu bir karar vericidir.

İki entelektüel epidemiyolojimiz arasında belki de en uzun süreli modern etkiyi bırakan çatışma, 1886-1930 arası Almanca-kullanan felsefeciler arasındaki "psikolojizm" tartışmalarında yaşanmıştır.[7] Psikolojizm felsefeciler tarafından – sürekli denemezse de – kendi meslektaşlarına ve düşüncelere karşı anti-entelektüelist bir yaklaşımı benimseyen deneysel psikologlara karşı küçük düşürücü bir ifade olarak kulanılmıştı. Bilişsel psikologların en son örtmecesine göre, psikolojizmden muzdarip olanlar "ulaşılabilir deneysel çalışmanın" (availability heuristic) gayretli taraftarlarıdır.[8] Ulaşılabilir deneysel çalışmanın bir düşüncenin yakınlığını ve parlaklığını, gerçeği temsil etme göstergesi olarak alma yönündeki zihinsel eğilimdir. Deneysel çalışmanın, bir anlamda klasik deneyciliğin ve çağrışımcılığın temel öncülünü tekrarlamanın ötesine geçmemektedir. Bir düşüncenin, durumun gerçekliğinde temellenmediği sürece, özellikle belli bir uyaran veya soruna cevap olarak insan zihnine takılmayacağını önvarsayar. Deneysel çalışmanın genel güvenilirliği varsayımı, ilk dönem deneysel psikologları eğitilmiş içgözlem yöntemini geliştirmeye itti. Sonraki psikologlar, tümevarımcılar arasında bir tümdengelimci olan Egon Brunswick'i izleyerek, en az deneysel direnç yöntemini izlemektense daha iyi çevre örnekleri toplayarak düşüncelerimizi geliştiren "sezgisel istatistikçiler" olduğumuzu farz ettiler.[9]

Deneysel psikolojideki gelişmeleri takip eden son bilim felsefecileri arasında, Thomas Kuhn "psikolojizm"e bağlanmış olanlara yakın dururken, Karl Popper karşı tarafta yer almaktadır. Doktorasını eğitim psikolojisi üzerine veren Popper, bir felsefecinin psikolog karşıtı bir psikolog olduğuna inanmıştı. Daha doğru bir ifadeyle, bir felsefeci bağımsız ve potansiyel olarak birbirlerine karşı koyan en az iki eğilimden oluşan bir insan zihni kavramlaştırır: bir tanesi ulaşılabilir deneysel

7. Martin Kusch, *Psychologism* (London: Routledge, 1995).
8. Daniel Kahneman Amos Tversky, "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases," *Science* 185 (1974).
9. Thomas Stewart Kenneth Hammond, *The Essential Brunswik* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

çalışmaya dayanan, diğeri deneysel çalışmayı çeşitli yollardan aşan - örneğin, ilk izlenimlerden kaçınarak veya onları göz ardı ederek, bir kişinin kendi bakış açısını (bir kişinin kendi deneyimleri söz konusu olduğunda bile) onun genel veya beklenen olarak algıladığı bakış açısından ayırd ederek ve daha genel olarak bir uyarana tepki vermeden önce duraksayarak– iki eğilim.

Popper'in akıl hocası Karl Buhler, anaakım içebakış psikolojisinden özellikle ayrılan ve geçmiş deneyimden tümevarıma indirgenemeyecek bir zihinsel işlev olan "yargı"nın sorumlusu olan ikinci bir dizi "görüntüsüz düşünce"yi gösterdiğini iddia eden Wurzburg Okulu'nun bir üyesiydi. Bu eğilim, içkin olarak eksik belirlenmiş bir dünyayı kuramlaştırırken özneye Buhler'in[10] "özgürlük seviyeleri"ni sağlamaktadır. Şüphesiz, düşüncenin ifadesinde – en genel olarak dil, ama özellikle yazı – dışsal medya tarihsel olarak, belli uyaranların belli yanıtlara yol açtığı bağlamları stabilize etmiştir. Ancak bunlar nihayetinde, bilişsel odakları öznenin özgürlük seviyelerini sınırlayarak elde edilen toplumsal uzlaşımlardır. Bu doğrultuda, Buhler'in öğrencisi Popper için bir bilimsel disiplinin kazanımı, yaratabilecekleri kör noktalar çok sonraları bir beklentinin sonuçsuz kalmasıyla ortaya çıkan kaçırılmış fırsatları içeren bir kendini-sınırlamaya, yol açmaktadır.

Buna karşı Kuhn'a göre aynı kendini-sınırlama eylemi benzer bir pişmanlık duygusu içermemektedir. Gerçekten de paradigma-yönelimli bilim, anomalileri gönül rahatlığıyla biriktirmekte, bir "devrim" ve yeni bir düzen modeli ile sonuçlanacak bir "kriz" patlayana kadar, çözümlerini mümkün olduğunca ertelemektedir. Kısa süre sonra da, devrim hadisesini disiplinin kolektif hafızasından silmek için ders kitapları tekrar yazılmaktadır. Böylece, en yeni paradigmanın neferleri ilerlemeyi tutarlı ve kaçınılmaz olarak benimsemektedir.[11] Popper bilim adamının alternatif kuramlar üzerinde düşünmesini ve deneyimin ışığında değişikleri teşvik ederken, Kuhn bilim adamlarının basitçe egemen paradigmaya uygun şekilde problem-çözme verimliliklerini maksimize etmelerini savunmaktadır.

Klasik bir "gestalt switch" deneyi üzerinden düşünürsek, Popper farklı yanıtlar almak için uyaran koşullarını değiştirebilen *deneycinin* konumunu, Kuhn ise özgül bir yanıt almak için önceden şekillendirilmiş uyaran karşısındaki *deneğin* konumunu benimsemiştir.[12] Deneyci ve denek kutupları arasındaki ayrım, bu makalenin başında değindiğim gibi kavramsal düzenlerin yirminci yüzyılın başlarından sonlarına kadar geçirdikleri değişimi hatırlatmaktadır. Daha genel olarak, bu ikilik, psikoloji tarihini anlamada belki de en temel ayrıma işaret etmektedir, "iç gözlemsel" ve "dış gözlemsel" yöntemler arasındaki ayrımdan daha köklü bir ayrım: düşünce paradigması olarak ihtiyat (ve davranışsal karşılığı, tereddüt) veya otomasyon (ve davranışsal karşılığı, verimlilik) alınmasına ve tercih edilmeyenin hatalı, dolayısıyla düzeltilmesi gereken olarak kabul edilmesine ilişkin ayrım. İlki entelektüelist yaklaşım, deneğin her zaman potansiyel olarak deneyi yapan kişi de olduğu ilk psikolojik deneyleri hatırlatmakta; diğeri entelektüelist karşıtı yaklaşım ise, hayvanlar üzerindeki deneylerde örneği görülen, deneyi yapan ve denek ara-

---

10. Karl Bühler, *The Mental Development of the Child* (New York: Harcourt, Brace, 1930).
11. Steve Fuller, *Kuhn vs Popper: The Struggle for the Soul of Science* (Cambridge: Iconbooks, 2003), bölüm 3.
12. Steve Fuller, *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 25.

sındaki mevcut katı iş bölümünü yansıtmaktadır. Otomasyonun düşünce paradigması olarak ihtiyat karşısındaki tarihsel üstünlüğü entelektüelizm karşıtlığının bir zaferi olmuştur.

Ancak zeka üzerine yargıda bulunurken yanıt zamanları – hızlı ve akılsız otomatın yavaş ve düşünen ihtiyatlı karşısındaki zaferi – nasıl oldu da temel alınmaya başladı? Örneğin, genellikle ilk-davranışçılar olarak anılan hayvan psikologları – belki de en ünlüleri T. H. Huxley'in öğrencisi C. Lloyd Morgan – arasında otomatisiteyi koşulsuz bir erdem haline getirmenin insanı insan yapan ihtiyatlı düşüncenin (yani "akılcılığın") ayırıcı meziyetlerini gözden kaçırmaya yol açacağı konusunda endişeler vardı.[13] Bu yine de, tahmin edileceği gibi öğrencilerin olabilecek en çabuk ve doğru şekilde tamamlamak için eğitildikleri zaman temelli zeka testlerinin geliştirilmesini ve kitlesel uygulanımını engellemedi.

Üstelik, aynı meselenin paralel bir versiyonunun psikolojinin daha "zihinselci" kanadını rahatsız ettiği genellikle gözden kaçmıştır. Özellikle Wurzburg Okulu, bilme yetisini önceden mevcut amaçlara ulaşmak için uygun araçlara ulaşma basitliğinde "problemçözme"ye indirgedikleri için Gestalt psikologlarını eleştirmiştir. Denek problemi kendisi seçmeyecektir. Gestaltçılar bunun yerine, deneğin problemi çözmek için – Kuhn'dan sonra dendiği şekliyle – bir "paradigma"sı bulunup bulunmadığına odaklanmıştır. Bu eleştiriye asıl hedef olan önde gelen Gestaltçı Otto Selz, matematiksel bir denklemde bir değişkenin değerini bulmada "Gestaltı tamamlama" sürecini açıkça modellemişti.[14] Bu hareket, Carnap ve Quine vasıtasıyla analitik felsefede oldukça etkili olmuş ve özellikle Herbert Simon'ın 1950'lerde "bilimsel buluşun mantığı"na dair özgün yaklaşımını kurmasını sağlamıştır. Ancak deneği ikincil görev olarak problemi kurma sorumluluğundan koparmıştır. Otopsikologlar olarak Wurzburg'luların her zaman şüpheyle yaklaştıkları denek ve deneyci arasındaki işbölümünün bir sonucu olarak bu görev tarafsız deneycinin ellerindedir. O halde, deneyin deneği ne dereceye kadar basit bir düşünce alıcısı ve vericisi değil de, tam bir entelektüel eyleyen olarak düşünülebilir?

Wurzburg'lular deneysel psikolojinin denekleri sadece varsayılan hayvani tepkileri değil de ayırıcı insani doğalarını ifade etmeleri için teşvik etme kaygısında yalnız değildiler. Bu noktada, deneysel psikolojinin Amerikalı kurucusu, kendisini sık sık "anti-entelektüelist" olarak tanımlayan William James'e[15] dönebiliriz. Yine de onun belirsiz veya karşıt kanıtlar karşısında savunduğu "inanma arzusu"nun, bu tartışmada "entelektüelistlere" daha yakın olduğu anlaşılmalıdır.[16] James özellikle İngiliz matematikçi W. K. Clifford'ın "inanç etiği" başlığı altında verdiği bazı

---

13. Robert Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 526,28.
14. John Wettersten William Berkson, *Learning from Error: Karl Popper's Psychology of Learning* (La Salle: Open Court, 1984), 1,5.
15. William James, *The Willto Believe and OtherEssays in PopularPhilosophy* (New York: Dover, 1956).
16. James'in zamanında "entelektüelizm" a *priori* olarak genelde Descartes, bazen de Kant ve Hegel ile ilişkilendirilen, içkin düşünceler doktrinine dayalı bir epistemoloji olan akılcılığa gönderme yapıyordu. James gibi bir faydacı için, entelektüelizmin başlıca kusuru deneyim karşısındaki dogmatizmiydi. Yine de, yirminci yüzyılda mantıksal pozitivistler ve Popperciler gibi faydacılar da bu dogmatizmin kilit bir özelliğine sahip çıktılar; varsayılan deneyim örüntülerine karşı ilkeli bir direniş. Ancak, James ve şeytanlaştırılan "entelektüelistler" için bu direnişin kaynağı tamamen farklıydı: James

popüler derslerde öne çıkan bir argümanını sorguluyordu. Clifford, evrimsel temellerde, insanların kanıtların sunduğundan daha fazlasını iddia etmemesi gerektiğini savunuyordu, aksi taktirde affedilmez bir hata ile ve nihayetinde soylarının tükenmesi riskiyle karşılacaklardı. Clifford açık bir şekilde, insanın hayatta kalmasında bilimin dinden daha önemli olduğunu düşünüyordu. James'ın buna yanıtı, o zamanlar genellikle, bilimin dünyasında dine yer açmak için bir uzlaştırma girişimi olarak okunmuştu. Ancak James daha çok, "bilme"yi (cognition) o zamanlar yöntemsel olarak "tümevarım" adı altında yüceltilen –ki Clifford da bunu yapmıştır– yakınsal uyaranlara verilen uyarlanımcı tepkilere indirgeyen Darwinci bir dünya görüşü tarafından kolaylıkla gözden kaçırılan bir insanlık alameti olarak, hipotez kurmanın genel bir savunmasını sunmaktadır. Jerome Bruner bilmenin "dedeliberation"ında [ihtiyatsızlığında] Clifford ile Kuhn arasında birleştirici görevi görmektedir. Kuhn'un bilimsel değişimi açıklamasını çok fazla etkileten Bruner ve diğerkeri (1956) pek çok açıdan Gestalt psikolojisinin anti-entelektüelist bir uca taşınmasıydı. Bruner "kavramlaştırma"yı çevredeki belirsiz uyaranlara verilen hızlı ve bilinçaltı tepkilere indirgemişti (örneğin, kağıt oynarken destelerin üzerinde yanlış renkler olması gibi anormal özellikler). "Kararlar", deneğin üzerlerinde hiçbir denetiminin olmadığı belli sayıda seçenekleri önvarsayan tepkiler için kullanılan şık bir kelimeydi. "Kuram-yüklü gözlem" örüntüleri tanımaktan başka bir şey değildi; kuramlaştırmanın katıksız gözleme indirgenmesi.[17] Bruner ve Harvard'lı meslektaşı B. F. Skinner gibi bir radikal davranışçı arasındaki tek yöntemsel fark, ikincisinin deneklerin belirsiz uyaranlar karşısında yaşayabileceği her türlü tereddüt, kafa karışıklığı veya tedirginliği basitçe koşullama yoluyla bertaraf etmeye çalışması, Bruner'in ise önce, böyle verimsizliklerin kaynağı konusunda tahmin yürütmesidir. Ancak her ikisi de, ihtiyatlı düşüncenin bu ayırıcı özelliklerini zamanla bertaraf edilmeye müstehak görmektedir.

Gerçekte, Bruner insan deneklerine, ilk Gestalt psikologlarından Wolfgang Koehler'in Kanarya Adaları'ndaki ünlü kavrayış deneylerinde maymunlara atfettiğinden daha az zeka atfederek çalışmıştır. Koehler'in maymunları hazırladığı problemi kendileri keşfetmek zorundayken, Bruner önlerindeki görevi deneklerine tamamen açıklamıştır. Dolayısıyla bilgi verici bir deneyciden oluşan "akıllı bir çevre" deneğin, entelektüellerde görülen ayırıcı bir insan zekası biçimi sergileme yeteneğini geçersiz kılmıştır. Bruner, Gestalt kökleri dışında etolojist Niko Tinbergen ve hocası Jacob von Uexkull'dan da etkilenmiştir; ikisi de Umwelt adı altında organizmaların muhtemel çevrelerine önceden-uyarlanmış olarak doğduklarını öne sürmüşlerdir[18] İnsanlar sadece söz konusu ön-yüklemenin (yani paradigma kazanı-

---

16. DEVAM: için bu kaynak, aklın önceden programlanmasında değil, kişisel bir kararda yatmaktaydı ("inanç iradesi" veya Viyanalıların tercih ettiği şekliyle "uylaşım").
Bu farkın akıl ve gerçeklik arasındaki uyuşmazlıklara hata atfetmede çok açık sonuçları vardır: James (ve pozitivistler ve Popperciler) basitçe mevcut olguların altta yatan gerçeğin bozulmuş bir hali olduğunu söylemektense, devamında amaçlarına ulaşmak için daha verimli yollar bulmakla yükümlü olan kararvericiyi suçlamaktadırlar. Paradoks yaratma tehlikesine rağmen, James'in kendini "anti-entelektüelist" olarak adlandırması, burada savunulduğu anlamda, düşüncelere "entelektüelist" bir yaklaşımı savunmaktadır.
17. Fuller, "The Critique of Intellectuals," 11.
18. Jerome Bruner, *In Search of Mind: Essays in Autobiography* (New York: Harper & Row, 1983), bölüm 3.

mının) genelde doğumdan sonra öğrenme (yani kültürlenme) yoluyla –Kuhn'un önem verdiği tek sosyolojik süreç– gerçekleşmesi bakımından farklıdırlar.

GÖRÜNMEZ ELDEN TOPLUMSAL SALGINA ANTİ-ENTELEKTÜELİZM

Düşünceler bakımından anti-entelektüelist akımın belki de en çekici ifadesi "görünmez el"dir. Bu düşünceye göre, bir toplumda kendiliğinden oluşan iş bölümü mal ve hizmetlerin serbest dolaşımını, bu da diğer herkesin çıkarlarını maksimize ederken her bireyin kendi çıkarlarını da maksimize etmesini sağlamaktadır. Bu süreç başlangıçta planlanmamıştır ve olumsal kökenlerden çıkan zincirleme bağlantılar yoluyla evrimleşmesine izin verilmektedir. Bu "evrim", bütün bireylerin temelde kendi çıkarlarını düşündüğü ama başkalarından öğrenme yetisine de sahip olduğu varsayımına dayanmaktadır. Yani, öğrenmemiz ikinci dizi bir taklit kapasitesine, ya da bugünlerde dendiği gibi "bilişsel simülasyon"a, Adam Smith'in tercih ettiği şekliyle "sempati"ye dayalıdır. Başka bir ifadeyle, görünmez el herkesin bilinçsizce bir yenilikçinin davranışını kopya etmesi yoluyla değil, yenilikçi davranışa yol açan (her bir bireyin varsaydığı) stratejiyi yeniden üretmesi yoluyla işlemektedir. Görünmez el kuramcılarına göre, bu strateji her bir bireyin diğer herkes tarafından kendi yapabileceklerinden daha iyi olarak algılanan bir şeyi yapmasını, böylece birey için bir piyasa talebi içermektedir. Düşüncelerin akışına dair çizdiği ilginç resme rağmen, görünmez el, bu akışı üzerine bir "entelektüel"in konuşabileceği bir normatif ideale sunmayı bilinçli bir şekilde reddetmesiyle sıkı bir şekilde anti-entelektüelisttir. Kesin konuşmak gerekirse, görünmez eli ortaya çıkartan on sekizinci yüzyıl bağlamında, söz konusu entelektüelleri, otoriteleri normalde sadece güç kullanımına bağlı kalacak olan kraliyet hanedanlıklarının meşruiyetini sağlamlaştıran çeşitli dinsel düşünceler adına serbest ticareti kısıtlamak isteyen rahipler oluşturmaktaydı.[19] Bu sınırlardan biri, tekellerin siyasal olarak uysal üreticilere bırakılması ve bu yolla üretkenliğin ve böylece kraliyet çevresi dışındakilerin refahının kısıtlanmasıydı.[20]

Tarihsel olarak anti-entelektüelizmin bu kendine özgü türünün cazibesine iki varsayımın katkısı olmuştur. Birincisi, bireyler siyasal gerçekliğin çok daha farklı göründüğü toplumlarda bile özgür ve eşit vatandaşlar düşüncesiyle doğal olarak rahatlamaktadırlar. Amerikan Devrimi'ne yol açan tartışmalar bu noktanın altını şiddetli bir şekilde çizmiştir. Devrimin arkasındaki sömürgecilerin, Birleşik Devletler'in "kurucu pederlerinin"nin şikayetleri, Kral ve temsilcilerinin Kuzey Amerika'daki mevcut iş bölümünün içinde –tek taraflı olarak alışveriş şartlarını dikte eden ayrıcalıklı bir ikinci dizi varlık değil–yüceltilmiş hizmet sağlayıcıları olduğunu varsaymıştı. Bu görünmez elin ilk yaratıcılarından Adam Ferguson'ın 1778'de Philadelphia'da sonuçsuz kalan diplomatik görevinde kendi adına öğrendiği bir noktaydı.

İkinci varsayım görünmez el tarafından kendiliğinden yaratılan bir düzenin en az –ya da daha fazla– devlet tarafından empoze edilen düzen kadar istikrarlı

19. Emma Rothschild, *Economic Sentiments* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), bölüm 5.

20. Edmund Kitch, "The Law and the Economics of Rights in Valuable Information," *The Journal of Legal Studies*, no. 9 (1980).

olacağıydı. Bu varsayım finansal spekülasyonun neredeyse tamamen ekonominin sınırlarında kaldığı bir dünyada görünmez elin normatif temellerini açığa çıkarmaktadır. Gerçekte, görünmez el, mübadele şekilleriyle bir "ulus"un (commonwealth) devamlılığını sağlamada eşit çıkarı olan kırsal mülk sahipleri ve kentli tacirlerden oluşan bir geç ortaçağ fantazisini varsaymaktadır. Böyle bir dünya belki endüstriyel kapitalizmin doğuşu sırasında, birleşik ulusdevletten ve onun kendi başlarına yararlı bir şey üretmeden biriktirilip dağıtılabilecek ve üretimin geleceğini etkileyecek – ve genelde kararsızlaştıracak – para birimlerini yaratmasından önce kısa bir süre gerçek olmuştur. (Yani, İskoç Aydınlanması'nın ticari kapitalizm zirveye çıktığında kavramı sahiplenmesinden çok önce nostaljik bir duyguya sahipti.) Doğal olarak, görünmez elin modern "müritleri" – yani neo-klasikten çok Avusturyalı ekonomistler – sermaye çeşitlerini ayırmaktan hoşlanıyorlar, böylece sermayedarı üretim üzerinde bir asalak olarak komisyoncudan daha yüksekte olmayan bir cehennem çemberine hapsediyorlar.[21] Bu varsayımların arkasında anti-entelektüelizmin modern ifadelerine uzanan daha derin varsayımlar yatmaktadır. Özellikle önemli olanlar şu iki önvarsayımdır: (1) bilişsel donanımımız normalde çıkarlarımıza hizmet etmek için uyarlanmıştır; (2) normalde çıkarlarımızı gerçekleştirmek için nerdeyse eşit yeteneklere sahibizdir. Kısacası, anti-entelektüelistler düşüncelerin (ve mal ve hizmetlerin) serbest dolaşımının önündeki haksız veya doğal olmayan engeller kaldırıldığında, mevcut kapasitelerimiz, entelektüellerin sadece tasarımla ve zorlayarak sağlanabileceğini savunduklarını gerçekleştirecektir. On sekizinci yüzyıldan sonra, bilgi ve güç sorununa getirilen bu biraz iyimser çözümün iki farklı yorumu olmuştur. İkisi de bir kolektif hafıza kavramlaştırmasını gerektirmekte, ama nesiller arası aktarım konusunda kökten farklılaşmaktadırlar. Geriye dönüp bakınca, Britanya'daki ilk görünmez el kuramcılarının tarihsel anlatılarda "birlikte-üretilen" bir kültür ve doğa görüşü ile hareket etmiş, buna karşın Avrupa kıtasındaki kolektif psikologların bir sonraki yüzyılda, kültürü genetik kodumuzun gramerinin, yani çağımızda Richard Dawkins'in (1983) "uzatılmış fenotip" dediği şeyin mümkün kıldığını düşünmüş ve kültürü doğanın bir yan ürünü olarak görmüşlerdir.

Birinci görüş, Kalvinist bir Takdir-i İlahi kavramlaştırmasından Darwinci doğal seçilime doğru giden bir soy ağacı çizerken genetik iletim sorunlarıyla doğrudan yüzleşmekten kaçınmaktadır. Aynı mekanda uzun bir süre gözde olan düşüncelerin (ve pratiklerin) sırf bu yüzden, bu düşüncelerin tuhaf ve hatta itici karakterlerine veya bunlara uymayı başaramayanların başlarına gelenlere bakılmaksızın, başarılı bir uyarlanım stratejisi içerdiklerini savunmaktadır. Bu görüş açıkça, "mevcut olan, olmalı" görüşünü destekleyerek gönül rahatlığına benzeyen bir siyasal tolerans ve ahlaki görecilik eğilimi doğurmaktadır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, David Hume gibi bir görünmezel kuramcısı için, köleliğin evrensel olarak kaldırılması entelektüel bir hareketin tipik örneğiydi, çünkü köleliğin kaldırılması taraftarları insan eşitliği ilkesinden geri adım atmayı reddederek (genelde İncil'e dayalı olarak), Avrupa'nın sömürgeci yayılımı öncesinde köleliğin geçerli olduğu toplumlarda ortada olan istikrarı gözardı etmişlerdi.[22] Aslında, görünmez el kuramcı-

21. Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek: A Biography* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 23,27.
22. Steve Fuller, "The Darwinian Left: A Rhetoric of Realism or Reaction," *PORO* 1, no. 1 (2001).

ları kendi toplumlarında köleliğe karşı çıkmışlardır, bunun sebebi, Avrupa'nın önceki nesillerinin sahip olduğu ve tiranların buyrukları karşısında tekrar talip oldukları özgürlük ve eşitliğin içinde bulunduğu kendine özgü bir gelişme şekline girdiğini düşünmeleriydi. Bu durumda iletilen hatıralar, biyolojik olmaktan çok kültürel görünmektedir – toplumun mevcut üyelerinin genetik kodları yoluyla değil, çağlar boyunca (söz gelimi, asil Atinalılar, Romalılar, Venedikliler, vs. hakkında) tekrar tekrar anlatılan anlatılarda kaydedilmiş bir şeyler.

Görünmez el düşüncesinin arkasındaki zihniyet Adam Ferguson'ın Britannica Ansiklopedisi'nin ikinci baskısının (1780) "Tarih" maddesine yazdığı makaleden anlaşılabilir. Makale insanlık tarihinin genel gidişatını temsil eden ilk zaman çizelgelerinden biriyle donatılmıştır. Oswald Spengler ve Arnold Toynbee gibi yirminci yüzyıl tarih felsefecilerini hatırlatan bir şekilde Ferguson, tarihi, her biri kendi içsel yörüngesinde, zamansal olarak paralel ilerleyen bir dizi coğrafi olarak farklı kültürler dizisi olarak çizmiştir. Ferguson'a göre "devrimler" içsel olarak farklı karakterlere sahip insanların etkileşimiyle meydana gelmektedir. Ferguson devrimleri mutlaka yok edici olarak görmediyse de, yıkıcı bulmuş ve ancak sonuçları devrim sonrası kültürde normalleştirilirse uzun vadede olumlu etkileri olabileceğini düşünmüştür. (Buna benzer bir şey Kuhncu bilimsel devrim sonucu ortaya çıkan yeni paradigma için de söylenebilir.) Ferguson'ın tasavvur edemediği şey ise, bireyler ve düşüncelerin sürekli yayılımı ve göçünün farklı kültürleri ayıran fiziksel sınırları kökten değiştirebileceğidir. Bu açıdan, bir sonraki yüzyılın sonunda liberal emperyalizmin köşe taşı olacak olan evrensel serbest ticaret doktrinine karşı, görünmez elin ilk savunucuları iyi düşüncelerin doğal akışının, içlerinde bu düşüncelerin iyi bir yönde akabildikleri aynı derecede doğal sınırları gerektirdiğine inanmış görünmektedirler.

On dokuzuncu yüzyılda, iki bilimsel araştırma alanındaki ilerleme düşünce iletimi sürecini aydınlatmaya yardımcı olmuştur. Bir tanesi olasılık kuramında gerçekleşmiş, ki büyük kısmı ulus-devletin otoritesini birleştirmede istatistiksel verinin toplanmasıyla başlamıştır; diğeri ise – türlerin evriminden embriyolojik gelişme ve hücre bölünmesine kadar organik seviyelerde değişen – gelişme biyolojisinde gerçekleşmiştir. Bu trendler anti-entelektüeliste taklidin asla özdeş olayların basitçe çoğaltılması olmadığını, her taklitçinin taklit edilenden doğal olarak saptığı, farklılaşmayla eşdeğer bir kusurlu tekrar süreci olduğunu öğretmiştir. Bu sapmalar genelde belirli bir aralıkta gerçekleşmekte ve uzun vadede birbirlerini geçersiz kılmaktadırlar. Ancak bazen bu "hatalar", içinde meydana geldikleri toplumsal veya biyolojik sistemin normlarını yeniden düzenleyecek global bir büyüklüğe ulaşana kadar birikmektedir. Bugünlerde bu durum "devrilme noktası" adıyla benimsenmiştir.[23]

Yirminci yüzyılın başlarında, biyologlar Darwinci evrimin nedensel altyapısıyla Mendelci genetiği kaynaştırdıklarında, gebelik döneminden sağ çıkan bir organizmanın üreme döngüsü sırasında, genetik yeniden-yazımda oluşan hataları "mutasyon" kelimesi karşılamaya başladı. Zamanla, bazı mütasyonlar popülasyon şekillerini değiştirecek sayıda meydana gelir ve böylece türlerin sınırlarını yeniden çizer. Böyle mutasyonlar genetikçi Richard Goldschmidt (1940) tarafından "ümit verici canavarlar" olarak adlandırılmış ve hemen bilimkurgu ve felsefi spekülas-

23. Malcolm Gladwell, *The Tipping Point* (London: Little & Brown, 2000).

yon konusu olmuşlardır: geleceği sezen varlıklar üretmek için mutasyonları yönlendirme beklentisi,[24] elli yıl önce edebi ve felsefi imgelemi canlandıran (örneğin Nietszche'nin, Freud'un), açıkça tekrar eden evrimsel geriye atışların, yani "atacılıkların" tam tersi.[25] Bir mutasyon tipik olarak ekolojideki bir değişimin –mesela radyoaktif maruz kalma yoluyla– kazara biraz sapkın özellikleri desteklemesi sonucu gelişmiştir.

Bununla birlikte, biyologlar mutasyon kavramı üzerinde uzlaşmadan önce bile, anti-entelektüel ist akımın sosyal bilimcileri periyodik olarak ortaya çıkan bir "dahi" veya "mucit"i (veya Joseph Schumpeter'in "yaratıcı yıkıcısı"nı, girişimciyi) açıklamakta benzer terimleri kullanmışlardı. Böyle ayrık bireyler bugün karmaşa kuramcılarının, varlıkları davranış seçim evrenini diğerlerini kendi ayırıcı davranış şekillerine çekecek kadar değiştiren "güçlü çekiciler"i gibi bir görev görmektedir.[26] Zamanla bir grubun üyelerine doğal eğilimlerine en az direnç gösteren yeni yollar sunuldukça, grubun genel karakteri değişebilir. Bu modelde, başka türlü engeller olarak düşünülecek bireysel bilmenin özelliklerine erdemler olarak bakılmaktadır; özellikle kalıntıları bir güçlü çekicinin yakın zamanda bıraktığı izlenimle –daha önce "kolay ulaşılabilir buluşsal" olarak tanımlamıştım– ilişkilenmeyi sağlayan hafızanın doğal aşınımı.

Bu düşünceyi savunan ilk sosyal bilimciler arasında en önde geleni, Üçüncü Cumhuriyet'te Fransız Adalet Bakanlığı'nda istatistik müdürlüğü yapmış olan, sosyolojinin Fransız kurucusu unvanı için Durkheim'in başlıca rakibi olan ve nihayetinde College de France'da Modern Felsefe Profesörü olan Gabriel Tarde'ydi (1843-1904).[27] Tarde, yıllarca ihmal edildikten sonra, yakın zamanda Gilles Deleuze ve Bruno Latour sayesinde Fransa'da ilgi görmeye başladı; Latour özellikle Tarde'nin toplumu üstüste binen ilişkilerden oluşan bir yama işi olarak gören minimalist görüşünden etkilenmişti.[28]

Tarde, önceleri Fransa'dan çok Birleşik Devletler'de etkili olan bilimsel olarak güçlendirilmiş yeni anti-entelektüelizmi coşkuyla kucakladı.[29] Buna karşın, yüzyıl sonu Fransız psikologlarının çoğu için akıl, bireylerin eğitim yoluyla tanıştıkları ve sonradan psikiyatri yoluyla tedavi edilmesi gerekebilen kolektif bir varlıktı – ruh, devlet oluşturan halk kitlesine karşılık geliyordu. Onlar için, güçlü çekiciler yoluyla düşüncelerin yayılmasının içerdiği tehlikeler, hipnotik durumlardan kolektif histeriye kadar her şeyi kapsayan "telkin" teriminde özetlenmişti.[30] Telkin, insanlığın aklı kendi içinde ikiye bölünmüş bir valık, homo duplex (çift insan) olarak varolduğunu ima ediyordu. 1892'ye gelindiğinde, zeka testinin Fransız öncüsü Alfred Binet "çift bilinçliliğimizden" bahsetmeye başlamıştı; bu ifade

---

24. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (London: Free Association Books, 1991), Karl Popper, *Objective Knowledge* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 281,84.
25. Fuller, "The Critique of Intellectuals."
26. Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell, 1996).
27. Mike Gane, *On Durkheim's Rules of the Sociological Method* (London: Routledge, 1988), bölüm 8.
28. Bruno Latour, *Science in Action* (Milton Keynes: Open University Press, 1987).
29. Dorothy Ross, *The Origins of American Social Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), bölüm 7.
30. Rene van der Veer Jaan Valsiner, *The Social Mind: Construction of the Idea* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), bölüm 2.

bir nesil sonra W. E. B. DuBois ve Antonio Gramsci tarafından "organik entelektüellerin" faaliyetlerini mümkün kılan ve zorlayan maddi koşullar karşısındaki mücadelelerini tanımlamak için kullanıldı.

Günümüzde Richard Dawkins'in (1976) "mimetik" adı altında popülerleştirdiği, düşünce yayılımında mutasyon yaklaşımı antientelektüelizmi pekiştirmektedir. Siyasal terimlerle, bu model insanların, kalabalığın muğlak inançlarını ve arzularını dinamik bir eylem planına yönelten karizmatik bir liderin etrafında toplanmasını meşrulaştırmaktadır. Böyle bir lider, bir güçlü çekici, daha önceden engellenmiş olan çok derin duyguların akışını sağlamaktadır. Antientelektüelizmin görünmez eldeki kökleriyle böyle bir metamorfozu İskoç Aydınlanması'nın Hume, Smith ve Ferguson gibi isimlerini yerin dibine sokardı. Onlar için, baskı altında olmayan Avrupalılar aydınlanmış kişisel-çıkar arayışlarında eşit olacaklardı; temel hayvani içgüdülerine teslim olurken değil.

Şüphesiz, İskoç düşüncesinde entelektüelist bir tortu vardı. Düşüncelerin "formların iletişimi" yoluyla yayıldığı şeklindeki –kökleri yine Platon'a götürülebilecek– ortaçağ skolastik anlayışına bağlıydılar; ortak bir tinin, formları "örnekleyen" çok sayıda bedene iletimi şeklinde düşünülen bir süreç. Görünmez el kuramcıları için, bu ortaçağ artığı, faillerin, bir kişinin kişisel deneyimi ve toplumsal iş bölümündeki konumuna göre gerçekten değişen birinci-dizi zihinsel durumlarının biçimlenişinde yer almıyordu. Daha ziyade, faillerin ikinci-dizi inançlarının biçimlenişinde yer alıyordu; özellikle de bireylerin aynı eylem grupları aracılığıyla hem kendilerine hem de başkalarına nasıl fayda sağladıkları üzerine stratejik düşünümü sağlayan sempati. Böyle bir sempati bütün insanlarda yaygın olan sağlam bir içkin psikolojiyi –Hristiyan tininin seküler artığı– varsayıyordu.

Mimetikçilerin öne sürdüğü sürü zihniyetinde eksik olan tam da bu ikinci-dizi düşünüm kapasitesidir: birinci-dizi deneyimin aktardıkları üzerine bağımsız, normatif bir yargıda bulunmaya ayrılmış nispeten korunaklı bir zihinsel alan. Geçen yüzyılın sonunda, homo sapiens'i şişirilmiş bir sürü hayvanına indirgeyen bu antientelektüelizm artığına karşı üç çeşit yanıt üretilmiştir. Birincisi, ikinci-dizi düşünümü, toplumun vicdanı olarak kamusal entelektüel figüründe kurumsallaştırmaktı; Emile Zola'nın gayrı resmi olarak Fransa'nın ilk "mümtaz entelektüeli" görevi görmesi gibi.[31] İkinci yanıt, tam tersi bir yönde ilerledi: Freud'un her bireyin içselleştirdiği ebeveyni olarak tanıttığı "süperego". Anti-entelektüelizme büyük bir ödün vererek, süperego birinci-dizi itkileri geçersizleştirmek için aklın özel bir becerisine başvurmayıp, daha çok itkilerimizin en kötü etkilerini nötralize etmek ve yönlendirmek için suçluluk, utanç, tiksinti gibi duygular yaymaktadır. Yani akılcılığın yüzey dinginliği sonsuz bir süblimleşmeye bağlıdır. Üçüncü yanıt, Emile Durkheim'ın "Ahlak Eğitimi", insan deneyimindeki mevcut eğilimlere karşı – yani "etkilenebilirliğimize" karşı – nihai "sadık muhalif" olarak devlete rol vermektedir. Durkheim sosyolojiyi, laik Fransa'nın bozulmuş sağlığından (nüfus azalması da dahil)–ülkenin 1870-71 Fransa-Prusya Savaşı'nda yeni birleşmiş bir Almanya'ya kolayca yenilmesinden kalan bir artık– tekrar yükselmesini sağlayacak, hem bireysel hem kolektif düzeylerde sorumluluk içeren normlarla geleceğin öğretmenlerini eğitmek için kurmuştu.[32]

31. Bu rolün çağdaş bir savunusu için, bkz. Steve Fuller, *The Intellectual* (Cambridge: Iconbooks, 2004).

32. Robert Alun Jones, "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on De La Division Du Travail Social," *Sociological Forum*, no. 9 (1994).

Durkheim'ın yanıtı özellikle ilginç, çünkü onun bir toplumun esenliği anlayışı kısmen, deneysel ilaç alanında büyük Fransız yöntembilimcisi Claude Bernard tarafından ileri sürülen, bireysel organizmayı "içsel bir çevre" olarak gören analojiye dayanıyordu.[33] Bernard'a göre sağlık, dışsal çevredeki değişmeler karşısında dengenin korunması demekti. Hastalık, sadece kısmen belli mikroplar veya diğer yabancı bedenlerden kaynaklanıyordu. Daha ziyade, hastalığın sebebi, bir organizmanın dışsal değişmelere yanıt olarak kendi dengesini koruyamamasıydı. Burada asıl göze çarpan nokta, sağlığın normal biyolojik eğilimlere göre bağımsız, proaktif ve hatta dirençli ve normatif bir yükümlülük gerektirmesidir. Aklın biyomedikal bilimlerdeki bu bağımsız dönüşü Darwinci evrimin ortaya çıkmasına ve doğal seçilimin açıkça ortada olan kesinliğine rağmen kalıcı olmuştur. Öyle ki, Darwin'in en belagatli savunucusu, eğitimli bir cerrah olan T. H. Huxley ısrarla politika ve etiği evrime bırakmayı reddetmiş, doğal seçilimin insan ilerlemesinin nihai sınırı olarak değil, insan dehası karşısında bir meydan okuma olarak görülmesini savunmuştur.[34]

Gerçekten de, 1855 gibi erken bir tarihte, modern patolojinin kurucusu Rudolf Virchow tıbbın en derin sosyal bilim olduğunu –hukuktan çok daha üstün bir bilim– açıklamıştı, çünkü sadece kendiliğinden oluşan izinli (ticaret) ve yasaklanan (suç) davranışlar arasında zamanla modaya uygun olarak değişebilecek bir sınır çizmekle yetinmiyordu. Daha ziyade, tıbbi bilim adamı siyasal topluluğu, bütünlüğünün kaynağı olan kolektif bağışıklığını geliştirerek güçlendirmeyi hedeflemişti.[35] Bağışıklığı güçlendirmek için kilit bir strateji aşılamaydı: örneğin Edward Jenner'ın çiçek aşısında, hafifletilmiş bir dış tehdidin vücuda verilmesi –bu örnekte, bir virüsün– vücudun sözgelimi bir salgında olacağı gibi yeni tehdide boyun eğmeden, onu içine almasını sağlamıştır. Toplumdaki egemen görüşler karşısında karşısında "sadık muhalif" veya hatta "şeytanın avukatı" olarak klasik entelektüelin rolü de bu şekilde siyasal topluluğa bağışıklık kazandırmak olarak görülebilir. Entelektüelin bir toplumsal tıp pratisyeni olması düşüncesi, Britanya'nın ilk görünmez el kuramcıları dalgasına tanık olmasıyla aynı zamanda politik ekonomide Fransız "fizyokratları" tarafından kabullenilmişti.[36]

İlginç bir şekilde, aşılama yoluyla kolektif bağışıklık telkini, bir sosyal bilim konusu olarak en ciddi şekilde Soğuk Savaş sırasındaki Amerikan antipropaganda araştırmalarında ele alınmıştır.[37] Bu zamanlama belki de bugün rağbet görmeyişini tek başına açıklıyordur. Yinede, bu düşüncede sonraki entelektüellerin öğrenebileceği bir şey var – özellikle "dış tehditler"i, şimdilerde düşünsel düzeyde bir salgın olarak yorumlanan piyasa-koşullu eğilimlere kadar genişletirsek. Bu durumda, entelektüeller zehirli yeni fikirlerin siyasal topluluğa özümsetildiği koşulları hazırlayarak bağışıklık sistemleri kurabilirler. Ekonomipolitiğin tarihinde, bu "korumacı" rolün örnekleri görülmüştür. Yerel örneklerden birisi, birleşik cepheleri sayesinde

---

33. Paul Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology* (London: Routledge, 1975), bölüm 4.
34. Fuller, *The Intellectual*.
35. R. Saracci D. Trichopoulos, *Teaching Epidemiology* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
36. Rothschild, *Economic Sentiments*.
37. Daniel Papageorgis William McGuire, "The Relative Efficacy of Various Prior Belief-Defense in Producing Immunity against Persuasion," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 62 (1961).

piyasa güçlerini reddedip yönetebilen tüketici birlikleridir. Uluslar arası örneklerden biri ise, Japonya'nın savunmacı modernizasyon stratejisidir: Batı ürünlerinin (ve düşüncelerinin) onları tersmühendislik yoluyla öğrenip kendi teminlerini sağlayacak kadar, ama Batılı üreticilere pek de bağımlı olmayacak kadar stratejik girişine izin vermek.

SONUÇ: DENEYSEL ÇALIŞMA KARŞISINDA – GÜNÜMÜZDEKİ ANTİ-ENTELEKTÜELİZM DALGASINI ÖNLEMEK İÇİN BİR ADIM

Entelektüellerin soylarının tükenmesi tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu savundum, çünkü böyle egzotik yaratıklar için gerekli olan metafizik ekoloji neredeyse tamamen ortadan kaybomuştur. Bizim düşünceleri kullandığımızdan çok onların bizi kullandığına inandığımız zaman entelektüellerin meşruiyeti zayıflamaktadır. Ama böyle bir durum nasıl olup da gerçekleşti? Bu makalede, belki de normalde pek ilişkili olmayan ama yine de entelektüellerin varoluşu için gerekli koşulların toptan yıkımına katkıda bulunan birkaç düşünce akımına değinilmiştir.

Entelektüeller düşüncelerin dünyayı değiştirme gücüne inanırlar, ama aynı derecede insanların rakip düşüncelerle mücadele gücüne de inanırlar; özellikle yarattıkları hoşnutsuzluklara rağmen savundukları düşüncelerin "arkasında durmalarına". Tipik olarak bizi en çok etkileyebilecek şeyden uzak durmamızı gerektiren ikinci-dizi düşünce kapasitesi, bir entelektüel psikolojisinin temelidir. Bu kapasite geç on sekizinci yüzyılda hem desteklenmeye hem de zayıflatılmaya başlamıştır. Fransa'dan çıkan ve sonrasında Almanya'da etkili olan, fazlaca iradeci bir kavram olan ideoloji sayesinde desteklenmiştir. Bu kavram on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların büyük tarihsici projeleri için hayatiydi. Ancak Manş Tüneli'nin diğer yakasından çıkan görünmez el düşüncesi, ikinci-dizi düşünceyi zayıflatmış; bugün postmodernizmin "büyük anlatılar"a karşı çıkışı gibi, içgüdüsel bir şekilde sıradan deneyim yerine "yüksek temyiz mahkemesi" düşüncesine örtük bir otoriteryanizm biçimi olarak bakmıştır. Yeni gelişen sosyobiyolojik bilim "mimetik"te olduğu gibi, bir kişinin entelektüel "açıklığının" (receptiveness) değerlenmesi, bugün görünmez el düşüncesine ne kadar olumlu bakıldığının güzel bir göstergesidir.

On dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda yeni gelişen istatiksel ve biyolojik bilimlerin gelişmesi (genelde birbirlerini karşılıklı destekleyerek) görünmez el düşüncesine ivme kazandırmıştır. Bu gelişmeler görünüşte kendiliğinden biriken tekil olaylara (bir entelektüelin "sürü zihniyeti" diyebileceği) öncelik kazandırırken, insan ve diğer hayvanların kapasiteleri arasındaki geleneksel farkları minimize etmiştir. Özellikle, insanların hayvani tutkularına hemen yanıt vermeleri bilimsel olarak saygı görmeye başladığında, entelektüelin "doğal eğilim"e karşı gelme eğiliminin kendisi akıldışı değilse bile, "anormal" görünmeye başlamıştır. Deneysel psikolojide bu gelişmenin altını çizdik; akılcı düşünme paradigması olarak otomasyonun yavaş yavaş ihtiyatlı düşünmenin yerini alması. Buna karşın, ters bir eğilim de, bilim olarak ilerlemesi sadece doğal (veya özellikle evrimsel) eğilimlere karşı çıkmak üzerine kurulu olan tıpta gerçekleşti. Bu bakımdan, tıbbın dış tehditlere karşı toplulukları "bağışık kılma" çabası entelektüelle aynı renklere sahip olmaya devam etti. Bu durum fizyokratik politik ekonomi ve Durkheim'in ahlak eğitimi örneklerinde olduğu gibi sosyal bilimler tarihinde daha açık bir şekilde gömülü

olan "toplumsal tıp" çağrılarıyla sürekliliğini korumuştur.

Son olarak anti-entelektüelizmin Foucault'un diyecebileceği şekliyle "mikro-politikasına" değinmeliyiz, özellikle bizi anti-entelektüel olmamız için disipline eden rejimlere. Bu noktada buluşsalın[38] alanına giriyoruz, yani klasik akılcılık standartlarına göre kusurlu ama yine de zamanla çevreye uyumlayıcı yanıtlar olduklarını kanıtlayan bilişsel stratejiler.[39] Yine de kültürlü evrim psikologları[40] çoğu bireyin kendi yaşam deneyimlerinde bu stratejilerin anlamaya yönelik değerini tecrübe etmediklerini itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Daha ziyade, buluşsalın değeri sıradan toplumsal öğrenmenin parçası olarak düşünülmektedir. O halde buluşsalın iletimini bildiren tin, kullanışlı ama yanılabilir bir hipotezden çok, kişinin zihinsel yapısının yardımcı ama gerekli bir parçasıdır. İletimleri buluşsalı ihlal eden bir faile olan potansiyel zararı göz önüne getirilerek haklı gösterilmektedir. Böylece, faillerin buluşsalın yararının sınırlarını ölçmesi engellenmekte, onun sınırları içinde kalmaları teşvik edilmektedir. Tabii ki, tam da geniş uygulanabilirliği yüzünden, buluşsal özel durumlarda otomatik olarak uyarlayıcı bir yanıt sağlayamaz. Failler buluşsalı kendi "tasarımlarıyla" desteklemek zorundadırlar. Başka bir ifadeyle, faillerdünyayı buluşsalın işlemesini sağlayacak şekilde görmeye çalışmalıdırlar. Bu da failin, süreç içinde kendi veya bir başkasının çıkarlarına hizmet ettiğine bakmadan, ancak deneyimi bir buluşsalın sunduğu beklentilere uyana kadar kanıt toplamasını içerir. Bütün bunlar bir entelektüele, dogmatizmin toplumsal olarak dağıtılmış ve deneysel olarak yönetilmiş bir versiyonu gibi gelmektedir.

Bugünlerde pek çok zihinsel kısayol, buluşsal yerine geçmekte, çoğu da eğer varlıkları yeterince geniş bir zaman ve uzamda ele alınabilirse, birtakım sözde-evrimsel köken ileri sürmekte ve diğer türlerde bulunan örüntülerle analojik bir benzerlik taşımaktadır. Bir kişinin giyiniş biçimi bile (bazen "ikinci bir deri") toplumsal sınıf için bir buluşsal görevi görebilir, sonrasında da bu bilgi deneysel çalışmayı yapan faillerin birbirleriyle "uygun" bir şekilde ilgilenmelerini sağlamaktadır. Deneysel çalışmanın onaylanması doğruluk veya toplumsal adalet gibi genel konularla değil, basitçe deneysel çalışmanın faillerin gelecekte benzer yargılarda bulunmalarını sağlayıp sağlamamasıyla ilgilidir. On altıncı yüzyıldaortaya çıktıklarından beri Cizvitler, en az direnç içeren yolu izleyen davranışı ahlak bozukluğuyla özdeşleştirmişlerdir. Teolojik imalarından arındırıldığında, buluşsal ahlaki bir bozukluğu (tembellik) epistemik bir erdeme (düzenlilik) dönüştürüyor gibidir. Cizvitler dengeyi yeniden kurmak için ilginç bir yol önermişlerdi.[41] Genelde yetersiz kanıta dayalı basmakalıp ama yine de sonuçta bizi geliştiren yargılarda bulunduğumuzu fark etmişlerdi. Ancak, bu olguyu farkında olduğumuzdan daha fazla bilgiye sahip olduğumuz şeklinde yorumlamayı reddettiler. Bu onlar için daha ziyade, epistemik boşluğu kapatmak için ruhlarımızı ortaya koyduğumuz anlamına geliyordu – yani,

---

38. "heuristic" kavramı Türkçe'de "kendi kendine öğrenime dayanan, keşfe ve anlamaya dayanan anlamında" olan buluşsal kelimesi ile karşılanmaktadır. Bakınız: http://www.zargan.com/goster.asp?DisplayLang=1&dil=2&sozcuk=heuristic

39. Gerd Gigerenzer, *Simple Heuristics That Make Us Smart* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

40. Örnek olarak Peter Richerson Robert Boyd, *Culture and the Evolutionary Process* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

41. James Franklin, *The Science of Conjecture* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000).

deneysel bir yöntem temelinde, dünyanın nasıl olduğuna dair kusurlu bilgimize rağmen nasıl olmasını istediğimizle ilgili ahlaki bir yargıdır. Cizvitler böylece, mahkemelerde jüri üyelerinden sadece ne olduğunu keşfetmeleri değil, daha önemlisi bir insanın kaderini belirlemelerinin istendiğini hatırlatmak için başvurulan "ahlaki kesinlik" düşüncesini bulmuşlardır. Bu düşüncenin arkasında, bilgisizlik koşullarının deneysel çalışmanın beslediği inançlar tarafından değil, belli bir şekilde ortaya çıkan bir sonuç için kişisel sorumluluk alma tarafından azaltıldığı sezgisi vardır. Deneysel çalışma bir kez bu çeşit örtük ahlaki yükümlülükler olarak görüldüğünde, buyruklarına teslim olmak da çok zorlaşır. İşte o zaman yirmi birinci yüzyılda entelektüeli bekleyen en kötü günahlar ve en kolay hatalardan kaçınmak mümkün olabilir.

Çeviri: Özgül Saki

KAYNAKÇA

Amos Tversky, Daniel Kahneman. "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases." *Science* 185 (1974).

Bruner, Jerome. *In Search of Mind: Essays in Autobiography*. New York: Harper & Row, 1983.

Bühler, Karl. *The Mental Development of the Child*. New York: Harcourt, Brace, 1930.

D. Trichopoulos, R. Saracci. *Teaching Epidemiology*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Ebenstein, Alan. *Friedrich Hayek: A Biography*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Franklin, James. *The Science of Conjecture*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2000.

Fuller, Steve. "The Critique of Intellectuals in a Time of Pragmatist Captivity." *History of the Human Sciences* 4, no. 16 (2003).

———. "The Darwinian Left: A Rhetoric of Realism or Reaction." *POROI* 1, no. 1 (2001).

———. *The Intellectual*. Cambridge: Iconbooks, 2004.

———. *Kuhn Vs Popper: The Struggle for the Soul of Science*. Cambridge: Iconbooks, 2003.

———. *Philosophy of Science and Its Discontents*. New York: Guilford Press, 1993.

———. *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

———. *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Gane, Mike. *On Durkheim's Rules of the Sociological Method*. London: Routledge, 1988.

Gigerenzer, Gerd. *Simple Heuristics That Make Us Smart*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Gladwell, Malcolm. *The Tipping Point* London: Little & Brown, 2000.

Hacking, Ian. *Historical Ontology*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

———. *Why Does Language Matter to Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Books, 1991.

Hirst, Paul. *Durkheim, Bernard and Epistemology*. London: Routledge, 1975.

Jaan Valsiner, Rene van der Veer. *The Social Mind: Construction of the Idea*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover, 1956.
Jones, Robert Alun. "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on De La Division Du Travail Social." *Sociological Forum*, no. 9 (1994).
Kenneth Hammond, Thomas Stewart. *The Essential Brunswik*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
Kitch, Edmund. "The Law and the Economics of Rights in Valuable Information." *The Journal of Legal Studies*, no. 9 (1980).
Kusch, Martin. *Psychologism*. London: Routledge, 1995.
Latour, Bruno. *Science in Action*. Milton Keynes: Open University Press, 1987.
Popper, Karl. *Objective Knowledge* Oxford: Oxford University Press, 1972.
Richards, Robert. *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
Robert Boyd, Peter Richerson. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
Ross, Dorothy. *The Origins of American Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Rothschild, Emma. *Economic Sentiments*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.
Sperber, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell, 1996.
William Berkson, John Wettersten. *Learning from Error: Karl Popper's Psychology of Learning*. La Salle: Open Court, 1984.
William McGuire, Daniel Papageorgis. "The Relative Efficacy of Various Prior Belief-Defense in Producing Immunity against Persuasion." *Journal of Abnormal and Social Psychology* 62 (1961).

Kendi çölünde tanık olarak entelektüel

Feysel Taşçıer

Kendi yurdumda olduğumu nerede duyabilirim[1]

Albert Camus

Bu yazıda entelektüel ve durumu üç kavram merkez alınarak incelenecektir: *Avcı*, *Tanık* ve *Sürgün*. Bu kavramların her biri, entelektüel duruşun önemli aşamalarını oluşturmaktadır. Bu, yazının savı da, bu kavramların her birinin odağında entelektüelin nasıl yer aldığını, metaforik bir biçimde ortaya koymaktır. Bu süreçte, doğal olarak entelektüelin yeri karşısında olduğu şey konusunda takınacağı tutumla birlikte ele alınacaktır.

Tarihsel olarak bakıldığında entelektüel, bir yazgı olarak her zaman bir *konumlama* sorunu ile baş başa kalmıştır. Konumlama buna *yer-siz-leşme* sorunu da demek mümkün. Yer-siz-leşme sorunu, entelektüele hem verilmiş hem de ondan beklenen doğal bir 'görev' bilinciyle aşılmayı bekleyen önemli bir aşamayı oluşturur. Yer-siz-leşmenin gerçek anlamda bir yere dönüşmesi süreci, zor ve sancılıdır. Uğruna verilmesi gereken ağır bedelleri vardır. Entelektüel için bu bedel, tıpkı Sokrates'in baldıranı içerken en ufak bir kaygı taşımadan takındığı tutum gibi, gerektiğinde kendisini bekleyen yazgının doğal sonucu olarak kabul edilir. Ölümü gerektiğinde yurtsuzluk özlemini dindirmenin doğal bir sonucu olarak kabul eden bu anlayış, entelektüel bilincin ahlâkının sınırını da oluşturur. Bu sınır, entelektüel kimliğin en önemli nirengi noktalarından birini oluşturmaktadır. Burası, artık entelektüelin kendisiyle ilgili olarak öne çıkan hayati bir an'ı: Varlık-yokluk durumunu veya yer-siz-leşmesini gösterir.

Yer-siz-leşmiş entelektüele örnek olarak Sokrates'i gösterebiliriz. Muhalif entelektüel olmanın bedeli olarak kendisini bekleyen ölümle cezalandırıldığında bile, geri dönmeyi bir an olsun düşünmedi. Toplumsal, siyasal ve etik sorunlara

---

1. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, 3.baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 78.

karşı gösterdiği duyarlı sorumluluk, onun entelektüel kimliğinin bir anına değil bütün hayatına yansımıştı. Sokrates'in muhalif tutumuna benzer tutumlar tarihte nadir olarak gerçekleşmiştir.

Tarih boyunca muhalif entelektüel olmanın dayanılmaz ağırlığı altında ezilmeyen nadide örnekler karşısında ezilen birçok örnek de bulmak mümkün. Egemen otoritenin 'yaramaz' ve 'uslu durmayan' çocuğu olarak entelektüel, çifte kıskaç altında olmuştur hep. Bir taraftan, toplumun kendisinden beklediği 'aykırı ses' olmanın yarattığı sorunlar, diğer taraftan bu sesi kısmaya çalışan otoritenin baskısı. Bu baskıya karşılık, entelektüel toplumun 'ortak aklı'nı ve vicdanını temsil eden sesi yükselir.

Vicdani sorumlulukla o, toplumsal, siyasal sorunları evrensel bir söyleme, yazıya, protestoya ve tavır almaya döker. Vicdan olarak entelektüel, sesini hem yığına ama çoğunlukla da yığını körleştirip sağırlaştıran otoriteye doğru yükseltir - yükseltmelidir. Her iki durumda da, entelektüel yalnız kalma ve dışlanma ile yüzyüze kalmaya mahkumdur. Entelektüel tutumun bu aşamasına Edward Said hayati bir soruyla yanıt aramaya çalışır: "Entelektüel otoriteye nasıl hitap eder: Profesyonel bir ricacı olarak mı yoksa onun itibar görmeyen amatör vicdanı olarak mı?".[2] Özellikle, modern çağın doğuşundan bu yana her tarafı kuşatan uzmanlaşma pratiğine bakıldığında, hemen her uzmanlık disiplini otoritenin hassas terazisinde profesyonel veya yarı profesyonel bir manipülasyona tabidir. Bu süreçte entelektüel, egemen otoritenin kurumlarında hem 'akıl hocası' hem de profesyonel danışman' veya 'bilirkişi' olarak hizmet vermektedir.

Said'e göre, "sözün gerçek anlamıyla entelektüel, kendini tamamen bir hükümetin siyasi hedeflerine, büyük bir şirkete ya da kafaları aynı biçimde çalışan profesyonellerden oluşan bir loncaya teslim etmiş bir memur ya da işçi değildir. Bu tür durumlarda kişiyi ahlâki vicdanını uyutmaya, sadece uzmanlık alanı içinden düşünmeye ya da başkalarına ayak uydurmak için şüpheciliği rafa kaldırmaya iten ayartılar çok güçlüdür. Birçok entelektüel bu ayartılara tamamen teslim olurlar; aslında bir ölçüde hepimiz teslim oluruz. Kimse, en özgür ruhlu kişi bile, tek başına ayakta duramaz, kendine yetemez".[3] Said, entelektüel bağımsızlığı korumak için bir profesyonel değil de amatör tutumu takınmanın daha iyi olduğunu savunur. O, amatör tutumdan şunu anlıyor: "Bilirkişilerin ve profesyonellerin denetimindeki dışa kapalı bir lonca alanındansa kamusal alanın rizikolarını ve belirsiz sonuçlarını -geniş ve sınırsız bir dolaşımı olacak bir konferans vermeyi, bir kitap ya da makale yazmayı- tercih etmektir amatörizm".[4] Bir entelektüel olarak Said, amatör tutumu tercih ederek yaşadı. Sokrates ve Said gibi örnekleri çoğaltmak mümkün, ancak bu yazının temel ilgisi bu örnekleri tek tek saymak değil. Bu yazının amacı, entelektüeli kendi çölünde avcı, tanık ve sürgün'le benzer kılan yaşama faaliyetine ve tutumuna giden süreci anlamak ve betimlemek olacaktır.

---

2. Edward Said, *Entelektüel -Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, 2.baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 89.
3. A.g.e., 91,92.
4. A.g.e., 92.

II

Bir avcı ile entelektüeli benzer -aynı zamanda farklı da- kılan birçok yan vardır. Entelektüeli bir avcı ile benzer kılan iki ortak özellik hemen göze çarpar: Birincisi *tetikte* oluşun doğurduğu uyanıklık hali, ikincisi dikkatli *görme*deki ustalık. Avcı avı karşısında her daim *tetikte*dir, uyanıktır aynı zamanda yersizdir de, avı nereye giderse peşinden gider. İkinci olarak *görme* duyusunu, herkesten farklı bir biçimde görülmesi gerekene çevirmekte ustadır. *Tetikte olmak* ve *görme*'yi belirli türden bir görü faaliyeti olarak yaşayan entelektüelin yolu burada avcı ile kesişiyor. Avcı ile entelektüelin ayrıldıkları tema çok açıktır ama yine ironik bir biçimde bu farkta bile bir benzerlikten söz edilebilir. Avcının bütün donanımı, hazırlığı ve araçları avını öldürme amacı ile doruk noktasına ulaşırken, entelektüel için bütün donanım ve hazırlık öldürülecek canlı bir bedende saklı değildir. Karanlıkla mücadelesinde entelektüel, bir parça da olsa aydınlığı karanlığa sıçratabildiğinde ya da insanların zihnine karanlık dogmalar yerleştiğinde bu dogmalara karşı mücadeleye başladığında veya Said'in deyimiyle, otorite karşısında 'profesyonel bir ricacı' olmanın ötesinde, 'amatör bir vicdan' olarak ortaya çıktığında avcının avını ele geçirme mutluluğuna erişmiş kabul edilir. Bu mutlulukta bütün çağların trajik yazgısı saklıdır; çünkü, entelektüel yalnızca kendi zamanının çocuğu değildir. O, bütün çağların acısının kendi sesinde toplandığı gür bir sese sahiptir. Bu yüzden onun mutluluğu ve acısı evrensel bir özelliktedir. Evrensel olana duyulan bu ilgi henüz kendi çağında anlaşılmaktan çok uzaktadır. Bir kez daha ama ironik bir biçimde entelektüel kendi çağının çocuğu olmadığını kanıtlamıştır. Otorite ile her karşılaşmasında bunu görmek mümkün.

Egemen otoritenin aykırı sese karşı tahammülsüzlüğü bilinen bir gerçek. Modern iktidar ağı düşünüldüğünde, tahakkümün sınırları sınırsız bir şiddeti neredeyse bütün bir topluma dayatmakta. Böylesi bir iktidar örgütlenmesine karşı çağımız entelektüelinin muhalif anlamdaki duruşu kaçınılmaz bir hal alır. Bu türden iktidar ağına karşı muhalif olmanın hayati bedelleri entelektüeli yerinden etmekle kalmaz, onu kendi içine alan bir kapatılmışlığa, sürgünlüğe veya ölüme doğru sürükler çoğunlukla. Tek biçimli bir dil ve yaşam pratiği içine kıstırılmış kitleler iktidar karşısında av durumuna düşürülürken, avcı kıyafeti egemenin üzerindedir. Egemen otoritenin avcı ile benzer biricik noktalardan biri, avları karşısındaki eşit olmayan güçleri ve donanımlarının yaratmış olduğu baskıdır. Avcının tetikte olma ve görmedeki derinliği ona avını ele geçirmede belirgin bir üstünlük sağlar. Aynı üstünlük egemen otorite için de geçerlidir. Avcıya ve egemen otoriteye üstünlük sağlayan özelliklerentelektüelde de mevcuttur. Ancak, tetikte olma olarak uyanıklık hali ve görmedeki derinlik entelektüele baskı sağlayabileceği türden bir üstünlük vermez. Bu özellikler entelektüel bilince tanıklık sıfatını verir. Tanık olmak, entelektüel muhalefete giden aşamalardan birini oluşturur.

Entelektüeli iyi bir biçimde betimlemek için, avcının durumuna daha yakından bakmak gerekir. Ama öncesinde Gasset'in avcılık tanımına bakmakta fayda var: "Avcılık, bir hayvanın kendinden daha aşağı konumdaki bir türe ait diğer bir yaratığı, ölü ya da diri olarak elde etmek amacıyla yürüttüğü eylemdir".[5] Bununla

5. Ortega y Gasset, *Avcılık Üstüne*, çev. Derin Türkömer, 2.baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 35.

birlikte tetikte ve uyanık kişi olarak avcının dikkati konusunda Gasset'in bir başka betimlemesi daha dikkate değerdir. Ona göre avcının bakışı, gelişigüzel bir bakış değildir. Onun bakışının odağını kendinde toplayan av, avcı için ufuk noktası konumundadır. Avcının bütün dikkati ve hareketi avın hareketine göre biçimlenmekte. Bu durumda, avın hareketine ve durumuna göre avcı sürekli bir yer değişikliği içindedir. Her seferinde avcı bu yer değişikliğinden ötürü yer-siz-leşme sorunu ile baş başadır. Gasset'e göre:

"Avcı olan kişi kritik anın nerede oluşacağını bildiğinden emin değildir. Avın önünden geçeceğini varsayarak sakin sakin belirli tek bir yöne bakmaz. Ne olacağını bilmediğinin bilincindedir ve bu olgu avlanmanın en çekici yönlerinden birini oluşturur. Dolayısıyla çok farklı ve üstün nitelikli bir dikkat göstermesi gerekir. Bu dikkat biçimi varsayılana takılıp kalmayan, aksine her türlü varsayımdan ve dikkatsizlikten kaçınan nitelikte olmalıdır. Söz konusu olan, tek bir noktaya bağlı kalmaksızın tüm noktaları kapsamaksızın 'genel' bir dikkattir. Bunu anlatan heyecan ve canlılık dolu mükemmel bir sözcük var: Tetikte olmak. İşte avcı bu tetikte olan insandır -uyanık insan".[6]

Gasset'in avcı için sarf ettiği yukarıdaki ifadeler gerçek anlamda birçok açıdan entelektüele çok benzer nitelikler taşımaktadır. Entelektüele baktığımızda, o da avcı gibi bakışını rasgele değil, belirli bir amaçla belirli bir hedefe doğru yöneltir. O, üstün derecede genel bir dikkate sahiptir. Sokrates'in diyaloglarda izlediği tutuma bakıldığında bu dikkatin ve tetikte duruşun uyanık bir bilinçlilikle ne denli özenli yapıldığı görülür. Nitekim Gasset'in de dikkat çektiği üzere, Platon *Devlet* adlı eserinde av benzetmesini adalet sorununu tanımlamaya çalışırken, adaletin buharlaşıp kaybolmaması için aklın tetikte ve uyanık olmasının gerekliliğine vurguda bulunur. Aksi durumda, "avlanmak kadar sorunlu bir eylem olan derin düşünmek de eli boş dönmenin riskini her zaman taşır".[7] Görüldüğü üzere avcı ve entelektüel'in hedeflerine hazırlıkta ve onu ele geçirip alt etmede pekala ortak noktalar var. Ancak ortak noktalar kadar onları birbirinden ayıran keskin bir ayrım da var: *Kan*. Avcının eli, avlanma eyleminin sonunda her şey yolunda gitmişse kana bulanır. Deyim yerindeyse kan, avlanma eyleminin başarısını veya başarısızlığı için-haz dışında- aranan kesin bir ölçüttür. Kanın dökülmesi, entelektüel eylemin amacı düşünüldüğünde, tersine bir duruma işaret eder. Entelektüel, özellikle kan dökme merasimlerini buyuran her türlü daveti reddeder. Onun bütün uğraşı, insan dünyasındaki bu eylemin insana olan yabancılığına işaret edip, diyalogun sesini yükseltmektir. Avcı, avının sesini ve izini iyi takip ederek avını ele geçirme amacındayken, entelektüel de duyarlı 'amatör bir vicdan' olarak toplumun sesi olmaya çalışır. Toplumsala açık ve duyarlı bu ses, bir direnme odağı gibi yol göstericidir de.

İnsanlar arası ilişkilerde, kanın neredeyse bütün bir tarihi boyadığını düşündüğümüzde, entelektüel mücadelenin kan dökülmesine karşı bir tür muhalefet olarak ortaya çıktığı görülür. Kanın avcının eleminde ortaya çıkması doğal bir beklentiyken, ortada tiksindirici hatta kirletici bir durumdan da söz etmek henüz olanaklı görünmüyor. Oysa insanlar arasındaki ilişkilerde, kan kirletici bir yere sahip.

6. A.g.e., 96.
7. A.g.e., 98.

Gasset'in deyimiyle 'başka hiçbir şey kan gibi lekeleyemez. Kan döküldüğü yere - canlı ya da cansız- alçaltıcı bir görüntü verir. Kanla ıslanan toprak da lanetlenmiş sayılır. Kanla lekelenmiş beyaz bir bez parçası değil, o sadece tiksindirici değil, aynı zamanda basit bir tekstil malzemesi olarak istismar edilmiş, şerefine halel gelmiş gibi de görünür. Kanın korkutan gizemidir bu.[8] Avcının 'başarılı' eylemi neticesinde ele geçen cansız beden veya işini 'başarıyla' yerine getirmiş bir katilin kurbanı, cansız bir beden olarak artık bir kadavradan öteye bir anlam taşımayan et yığını ile başbaşadır. Gasset'in tanımlamasıyla kadavra, "mahremiyetini yitirmiş bir et yığınıdır; 'içeriği'nin kafesten kaçan bir kuş gibi terk ettiği, içinde artık kimsenin gizlenmediği bir parçaya, saf maddeye dönüşmüştür".[9] Avcılıktaki ahlâkın sınırı kan dökülmesini önleyecek bir ölçüt geliştirmekten öte, bu eylem bir canlının bir başka canlıyı öldürme faaliyetinde derin bir hazla tekrar tekrar gerçekleşir. Oysa avcılıkta ki bu hazzın doruk noktası insan ilişkilerinde tekrarlandığında trajik ve acı verici bir görünüme dönüşür. Entelektüel muhalefetin doruk noktası bu trajediye ve acıya son vermek üzere kurulmuştur adeta. Ne var ki bu muhalefet, doruk noktasında çoğunlukla entelektüeli de yutan bir sonuca dönüştüğünde, insan dünyası da avcılık faaliyetinin bir parçası haline gelir. Bu aşamada insana verilen önem ve değer direnme odağını da beraberinde yutacak denli körleşmiştir. Bu tutum modern iktidarın dost - düşman ayrımını gözetmeden ölüm saçan savaş canavarı golem'e dönüşebileceğini de bize göstermektedir.[10] Görüldüğü üzere avcılıktaki bu sınır tanımazlık, insan ilişkilerinde de egemen otoritenin fütursuz uygulamaları neticesinde alabildiğine sürer. Bunun için zorba yönetimlerin, her türlü savaşın ve totaliter tahakkümün yol açtığı kan dökme sahnelerini anmaya bile gerek yok.

Entelektüel bilincin avcı ile olan ortak özellikleri, onun yer-siz-leşmesi sorununa giden aşamalarından ilkini oluşturmaktadır. Bilmenin entelektüele yüklediği sorumluluk, tetikte duruşun gerektirdiği *uyanıklılık hali* ve *görme*de ustalık ile birleşince; 'amatör vicdan' olmanın bedeli yer-siz-leşme olarak ortaya çıkar.

III

Entelektüel, tetikte olmak ve görmedeki derinlik vesilesiyle istemeden de olsa olup bitenler karşısında doğal olarak bir tanıktır. Entelektüeli tanık olarak görmek, kelimenin hem gerçek hem de metaforik anlamlarında taşıdığı ortak benzerliklerden ileri gelir. Gerçek anlamda, entelektüeli sıradan olaylar karşısında tesadüfen 'orada' olan kişinin görgü tanıklığından ayıran daha farklı özellikler vardır. Birincisi görgü tanığından beklenebilecek şeylersınırlıdır. Görgü tanığı, tekil anlamda şahit olduğu olayın veya durumun ötesinde bir önem taşımaz. Görgü tanığı olmak, şahitlik edilen olayın açığa kavuşması bakımından önemli olsa da, bu durum 'hukuksal anlamdaki suçun' açıklığa kavuşması için daha önemlidir. Görgü tanığının

8. A.g.e., 67.
9. A.g.e., 68.
10. Golem günümüzde sınırsız savaşın ve ayrım gözetmeyen yıkımın bir ikonu, savaşın canavartığının sembolüdür. Golem miti için bkz. Antonio Negri Michael Hardt, *Çokluk -İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, 1.baskı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 27,28.

sorumluluğu, ki bu etik bir davranış olmaktan çok, hukuksal bir davranış olarak öne çıkar.[11] Buna karşın, gerçek anlamda muhalif bir entelektüelden beklenebilecekler kuşkusuz daha farklıdır. Entelektüeli görgü tanığından ayıran daha çok 'bilme'si değil, bilmenin onda uyandırdığı etik sorumluluktur. Tanık olarak entelektüele sadece bu bağlamda bakmak, onu belirli bir mekan ve zamanın ötesine taşır. Oysa, görgü tanığı belirli bir mekan ve zamana kıstırılmıştır. Ancak aynı şeyleri entelektüel için söylemek olanaklı değildir. 'Bilme' edimi ile entelektüel tarihsel bir tanık olur. Böylelikle tetikteki uyanıklık hali ve görmedeki derinlik sayesinde, tanık olarak entelektüel tarihsel bir bakışa ve sorumluluğa sahip olur.

Tanık kavramının etimolojisi ile ilgili olarak, GiorgioAgamben, Auschwitz'de olanları hem tanıkların gözünden hem de yazılanların ışığından hareketle yazdığı kitabında şu şekilde belirtir: "Latince'de 'tanık' anlamına gelen iki sözcük vardır. Birinci sözcük (İngilizce'deki testimony -tanıklık- sözcüğünün kökeni olan) *testis* etimolojik olarak, bir duruşma veya davada iki hasım taraf arasında üçüncü taraf konumundaki kişiyi (*terstis*) ifade eder. İkinci sözcük *superstes*ise, bir şeyi yaşamış, olayı başından sonuna bizatihi kendisi yaşamış olduğu için buna tanıklık edecek kişiyi belirtir".[12] Buna göre *testis* anlamında avcının bir tanık olduğunu söylemek imkansızdır. O, iki taraftan biri olduğundan ötürü üçüncü göz olarak olan bitene bak-a-maz. Avcı, bizzat meydana gelen avlanma pratiğinin yaratıcısı ve sahibidir. Bundan ötürü o testis olmaktan öte *superstes*'tir. Keza, egemen erk de *testis* değildir. O da avcı ile aynı kefede olduğundan -*testis* anlamında- tanıklık durumunun dışındadır; çünkü bizzat yarattıkları sürecin failleridirler. Fail olmak tanık olmayı değil, olsa olsa sanık olmayı doğurur. Tanık olmanın tarafsız olmakla özdeş kabul edildiği durum açısından da bakıldığında, ne avcı ne de egemen *testis* anlamında tanık değildir. Avcı ve egemen erk'in içinde yer aldıkları duruma tarafsız bakamamaları onları kelimenin birinci anlamında tanıklıktan alıkoymuştur. Bu paye entelektüele hasredilmiştir.

Entelektüelin tanıklığı, tarihsel bilinç ile derinlik kazanınca muhalif duruş çoğunlukla siyasi bir boyut kazanır. Egemenin otoritesine yönelik 'ezilenin' safında kendine yer bulan entelektüel, 'aykırı ses' olmanın bedelini *yerinden edilerek* öder. Onun yer-siz-leşmesi tarihsel bilincine eklenen bir deneyim olarak kabul edilmelidir. Bu deneyim genellikle sürgünlükle tamamlanır. Sürgün olmak, entelektüele yer-siz-leşmesinin yurtsuzluğunu ifade eder. Bu ifade kendi içinde trajik bir kopuşu da barındırmaktadır. Entelektüelin evrensel yalnızlığıyla başlayan bu kopuş durumu onun kimliğinin de bir parçası haline gelmiştir. Bu durum, entelektüelin kimlik bunalımı veya krizi içinde olduğundan öte onun yer-siz-leşmesi ile ilgili soruna işaret eder. Yer-siz-leşme sorunu dolaylı bir biçimde kimlik sorunu ile de ilgilidir. Ancak yer-siz-leşme kimlik sorununu önceleyen bir sorundur. Egemen erk karşısında entelektüelin muhalif bir yerde bulunması onu yer-siz-leşme sorunundan bir ölçüde kurtarır. Said entelektüelin bu biçimdeki yer'ini şu şekilde açıklar:

Bir entelektüelin ahlâkı ve ilkeleri, düşünce ve eylemi tek bir yönde götüren ve tek bir yakıt kaynağı olan motorla işleyen bir tür kapalı dişli muhafazası oluş-

11. Agamben etik ve hukuksal suç kategorileri arasındaki ayrımı hem tanık olmanın sorumluluğu bağlamında hem de vicdani bir durum çerçevesinde genişçe ilgili eserinde ele almaktadır. Bkz. Giorgio Agamben, *Auschwitz'den Artakalanlar -Tanık ve Arşiv-*, çev. Ali İhsan Başgül, 1.baskı (Ankara: Bağımsız Kitaplar, 2004), 16,26.
12.A.g.e., 17.

turmalıdır. Entelektüel etrafta dolaşmak, ayakta durup otoriteye cevap verebileceği bir mekâna sahip olmak zorundadır, bugünün dünyasında otoriteye sorgusuz sualsiz boyun eğmek aktif ve ahlâklı bir entelektüel hayatın karşısındaki en büyük tehditlerden biridir çünkü. Bu tehdide tek başına karşı koymak güçtür, hem inançlarınla tutarlı olmanın hem de aynı zamanda serpilecek, düşünce değiştirecek, yeni şeyler keşfedecek veya bir zamanlar bir kenara attığın şeyleri yeniden keşfedecek kadar özgür kalmanın bir yolunu bulmak daha da güçtür. Bir entelektüel olmanın en çetin yanı, yazdıkların ve yaptığın müdahaleler aracılığıyla vazettiğin şeyi, bir kuruma, bir sistemin ya da yöntemin emriyle harekete geçen bir tür robota dönüşüp katılaşmadan temsil etmektir. Hem bunu hem de tetikte durup iradeni gevşetmemeyi başarabilmiş olmanın coşkusunu hissetmiş olan varsa, bu çakışmanın ne kadar nadir gerçekleştiğini takdir edecektir. Fakat bunu başarabilmenin tek yolu, bir entelektüel olarak, elinizden geldiğince iyi ve aktif bir biçimde hakikati temsil etmek ile bir hâminin ya da otoritenin sizi yönlendirmesine pasif bir biçimde izin vermek arasında seçim yapmanın sizin elinizde olduğunu kendinize hatırlatmanızdır. Laik entelektüel için *o* tanrılar hep iflas eder".[13]

Yukarıdaki ifadeyle Said entelektüelin yerini özetlerken, aynı zamanda onun toplumdaki işlevini de belirtmektedir. Said gibi Antonio Gramsci de gerçek anlamda entelektüelin toplumdaki işlevi itibariyle nadir bulunabildiğini söyler. Gramsci, bütün insanların entelektüel olduğunu, ancak toplumda herkesin entelektüel işlevini yerine getirmediğini belirtir.[14] Ona göre, entelektüel ile entelektüel olmayanlar ayırt edildiğinde, gerçeklikte entelektüellerin meslek kategorisinin doğrudan toplumsal işlevinden başka bir şeye bakılmaz, yani yalnızca özgül mesleksel etkinliğin en ağır basan yönü göz önünde bulundurulur: entelektüel çabanın mı, yoksa kas ve sinir çabasının mı ağır bastığına bakılır. Her ne denli entelektüellerden söz edilebilirse de, entelektüel olmayanlardan söz edilemez anlamına gelir bu. Gramsci'ye göre, entelektüel - beyinsel hazırlama çabası ile kassal-beyinsel çaba arasındaki ilişkinin kendisi eşit değildir her zaman, bu yüzden de özgül entelektüel etkinliğin çeşitli düzeyleri vardır. Nitekim tüm entelektüel etkinin dışlandığı hiçbir insan etkinliği yoktur, *homo faber* hiçbir zaman *homo sapiens*'den ayrılamaz. Her insan eninde sonunda, mesleği dışında herhangi bir entelektüel etkinlikte bulunur; bir 'filozof', bir sanatçı, bir beğeni adamıdır o; bir dünya görüşüne katılır, bilinçli bir dünya görüşüne katılıp ahlâki bir tutuma sahiptir, dolayısıyla bir dünya görüşünün desteklenme ya da değiştirilmesine, yani yeni düşünce biçimlerine yol açılmasına katkıda bulunur.[15] Gramsci bir toplumda entelektüel işlevi görenlerin iki tip olduğunu belirtir: Birinci tip *geleneksel entelektüeller* olarak tanımladığı öğretmenler, edebiyatçılar, filozoflar, din adamları, gazeteciler ve idarecilerdir. Bunlar kendilerini 'gerçek' entelektüel olarak görürler. İkinci tip ise *organik entelektüeller*dir. Organik entelektüeller ise geleneksel entelektüel tipinden farklı olarak, kapitalist girişimcinin kendisiyle birlikte kendi ekonomi-politik uzmanını, yeni bir kültürün ve hukuksal siyasal sistemin oluşturucularını, danışmanlarını yaratır. Organik en-

13. Said, *Entelektüel -Sürgün, Marjinal, Yabancı*, 121,22.
14. "Tıpkı herkesin zaman zaman tavada iki yumurta pişirme ya da ceketindeki bir yırtığı onarma zorunda kalabildiği, ama gene de herkesin aşçı ya da terzi olduğunun söylenemeyeceği gibi". Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Kenan Somer (İstanbul: Onur yayınları, 1986), 314.
15. A.g.e., 314,15.

telektüel topluma katılıp pazar piyasasının profesyonelleri veya danışmanları olarak insanların zihinlerini değiştirmeye çalışırlar.[16] Birinci tipin tersine ikinci tip entelektüel, hareket halinde olup sürekli değişim içindedir. Gramsci'ye göre, entelektüel işlevin uygulanması yoluyla uzmanlaşmış kategoriler tarihsel olarak böyle oluşur.[17] Buna karşın Hannah Arendt de *The Human Condition* adlı eserinde, el işi ile entelektüel iş arasındaki ayrıma işaret edip, kökleri Orta Çağlara dek götürülebilse de modern olduğunu vurgular. Ona göre, -modern- toplumun belli 'entelektüel' icraatlara duyduğu ihtiyaç ve gösterdiği itibar, günümüzde bürokratikleşmenin de yaygınlaşmasıyla birlikte görülmemiş düzeyde artmıştır.[18] Ancak Arendt'in -modern- bürokratikleşmiş toplumun 'ihtiyaç' duyduğu entelektüel tipi, Said'in 'profesyonel ricacı'sı ile birlikte Gramsci'nin 'organik entelektüel'ine daha çok tekabül eder gibi görünmektedir. Burada sözkonusu edilmesi gereken sorun: Değişen toplumsal ilişkilerin entelektüeli doğurup hangi doğrultuda yönlendirildiğinden çok, entelektüel icraatın değişen bu ilişkiler karşısında takındığı tutumdur. Öyle ki bu tutum entelektüel işleve giden yolu belirlediği gibi onun yer-siz-leşmesini de açıklar.

Entelektüel işlevin kendisi hem Said hem Gramsci için taşıdığı anlam, onun bulunduğu yeri açıklamaz, tersine entelektüel tutumun yer-siz-leşmesini göstermektedir. Tarihsel açıdan bakıldığında siyasal-toplumsal süreç boyunca entelektüel, yersizlik sorunundan ötürü hep tartışma konusu olmuştur. Hem Said'in 'profesyonel ricacı' entelektüeli hem de Gramsci'nin 'organik entelektüel'inin açık yersizliğinde tartışılacak bir yan yok gibidir. Ancak bir ölçüde Said'in 'amatör vicdan' dediği entelektüeli ile Gramsci'nin 'geleneksel entelektüel'inde yersizlik sorunu aşılmıştır. Bu bağlamda entelektüeli bekleyen yer-siz-leşme egemen otorinin hoşnutsuzluğu ile birleşince sürgünlük olarak ortaya çıkar. Bir kez daha, ama artık sonlan-a-mayan bir yazgı olarak karşımıza çıkan sürgünlük, entelektüelin ebedi karargâhının yurtsuzluk olduğunu gösterir.

IV

Ebedi ve sonsuz karargâhında: Kulede oturan olarak entelektüel bakmanın derinliğinde sorumluluğun ağır yükünü taşır. Yüksekten; görüş mesafesinin genişlemesi ve detayın da gözler önüne serildiği bir konumda olmak, entelektüele tanık olmanın sorumluluğunun kaçınılmazlığını yükler. Tanık olmak, gözü olduğu kadar vicdanı da hatırlatır. Böylelikle entelektüelin gözü vicdanı ile birleşir. Görmenin entelektüelde uyandırdığı haz kadar acı da saklıdır. Gözün tanıklığının insana yüklediği sorumluluk, entelektüelin omzunda daha da ağırlaşır böylece.

Entelektüel, görüş alanının genişliği ve bütünselliği içinde bütüncül bakışın biricik temsilcisidir. Ondan beklenen kendi özgül ağırlığının ötesinde görüş alanındaki *öteki*nin de ağırlığını duyumsayarak taşımasıdır. Bu ağırlığı kaldırmak entelektüelin görevi olarak görülmüştür. Bu görevin entelektüelin omzuna yüklenmesi,

16. A.g.e., 315,16.
17. Geleneksel entelektüeller ile organik entelektüeller arasındaki tarihsel ve sosyal farklılıkların detaylı bir analiz için bkz. A.g.e., 314,32.
18. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Pres, 1998).

kaçınılmaz biçimde entelektüelin 'kim olması' gerektiği ile ilgili tartışmaları alevlendirmiştir.

Entelektüel kimdir veya kime denir? Genel söyleme katılırsak; bilen, bilmesinin bilincinde olan, öğreten, her daim öğrenme tutkusuna sahip araştırmacı, sorgularken sorgulatan, bildiklerinden sorumlu, dolayısıyla her daim huzursuz, sorun sahibi bir sorumlu ve muhalif kişiliktir. Buradan da anlaşıldığı üzere, entelektüelin tek bir tanımının veya kimliğinin olduğunu ileri sürmek son derece güçtür. Shayegan'ın deyişiyle "entelektüel toplumun 'mutsuz bilincini' temsil eden, epistemolojik statüsü eleştiri olup ayrı bir grup oluşturur. Ona göre entelektüel, özel bir statüye sahip değildir. Bununla birlikte en çok rağbet gören entelektüeller iktidara muhalif olup, eylemleri her şeyden önce siyasi olanlardır".[19]

Siyasi bir tutum içinde olmak, entelektüele yukarıda da anılan sorumluluğun en hassas noktasını oluşturur. Said'e göre, kendi halkının acılarını temsil etme, çektiklerine tanıklık etme, hâlâ ayakta olduğunu gösterme, belleğini pekiştirme yolundaki bu olağanüstü önemli göreve bir şey daha eklenmelidir ki bunu gerçekleştirme yükümlülüğü yalnızca entelektüele aittir. Manzoni, Picasso, Neruda gibi birçok romancı, ressam ve şair kendi halklarının yaşadığı tarihsel deneyimi estetik yapıtlarda cisimleştirmişler. Nitekim bunlar, büyük başyapıtlar olarak tanınır olmuştur. Bu durumda Said için entelektüelin görevi krizi evrenselleştirmek, belli bir ırkın ya da ulusun çektiği acıları daha geniş bir insani bağlama oturtup bu deneyimi başkalarının acılarıyla ilişkilendirmektir.[20]

Burada entelektüel duruşun yazgısı ile karşılarız. Entelektüelin yazgısı yığından veya kitleden farklı olarak yalnızlığa ve sürgüne yazılıdır. Entelektüel kendi çağının adamı değildir yalnızca, o hem geçmişin hem de olabildiğince geleceğe tanıklık ederek zamanı aşan bir bakış açısına sahiptir. Bütün zamanların ruhunu kendinde birleştiren entelektüel çağdaş olsun olmasın bütün yoldaşları ile aynı yazgıya: Sürgünlüğe yazılıdır. Sürgünlüğü Said en hüzünlü yazgılardan biri olarak görür. Ona göre, "modernlik öncesi dönemlerde sürgün oldukça korkunç bir cezaydı; çünkü sadece aileden ve aşina mekânlardan uzakta amaçsızca dolaşmaktan öte bir şeydi, aynı zamanda kendini hiçbir zaman evinde hissetmeyen, etrafına uyum sağlayamayan, geçmişe yatıştırılamaz bir acıyla, bugüne ve geleceğe ise buruklukla bakan biri, sürekli toplumdışı olan biri olmak anlamına da geliyordu. Sürgün fikri bir cüzamlı, toplumsal ve ahlâki anlamda bir parya olmaktan duyulan korku ile bağlantılı olmuştur her zaman".[21] Bunun altında da sürgün olmanın bütünüyle kopuk, yalıtılmış, doğduğunuz yerden umutsuzca ayrılmış olmak demek olduğu yolunda yaygın ama tamamen yanlış bir varsayım vardır. Bu yalınkat ayrım keşke doğru olsaydı, çünkü o zaman arkada bıraktığımız şeyin, bir bakıma, düşünülemez ve hiçbir biçimde geri getirilemez olduğunu bilmek gibi bir tesellimiz olurdu. İşin aslı şu ki sürgünlerin çoğu için güçlük sadece yuvadan uzakta yaşamak zorunda bırakılmaktan kaynaklanmaz; daha çok günümüz dünyasında, sürgünde olduğumuzu, yuvanızın aslında pek de uzakta olmadığını hatırlatan birçok şeyle birlikte yaşamaktan, çağdaş günlük hayatın normal akışının sizi eski yerinizle sürekli ona ulaşacak gibi olduğunuz ama bir türlü ulaşamadığınız bir te-

19. Daryus Shayegen, *Yaralı Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 2.baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 1993), 134.
20. Said, *Entelektüel -Sürgün, Marjinal, Yabancı*, 55.
21. A.g.e., 57.

mas halinde tutmasından kaynaklanır. Bu yüzden sürgün bir arada kalma durumundadır, ne yeni ortamıyla tamamen birleşebilir ne de eskisinden tamamen kopabilir, ne bağlanmışlıkları tamdır ne de kopmuşlukları, bir düzeyde nostaljik ve duygusalsa bir başka düzeyde becerikli bir taklitçi ya da gizlice toplum dışına atılmış biridir. Hayatta kalmayı becermek asıl uğraş haline gelince sürekli tetikte durulması gereken bir tehdit ortaya çıkar: Fazla rahat ve güvenlikli olma tehlikesi.[22]

Said'in bu yaklaşımından bir kez daha görüyoruz ki; entelektüel yerinden edilmiş yer-siz-leşmiş bir durumdadır. Entelektüelin 'görevi gereği' sergilediği muhalif tutum, onu bütün toplumla birleştiren bir uyum kaynağı olarak değil, tersine geçicilik duygusu ile birlikte istikrarsızlık üreten biri konumumda bırakır. Buna göre, entelektüel konum *arada olmak* veya *asılı kalmak* olarak da tanımlanabilecek bir anlama gelir. Entelektüelin yer-siz-leşmesi ile ilgili olarak Barthes şunları belirtiyor:

"Her söylensel varlık gibi aydın da genel bir izleğe, bir töze bağlanır: *havaya*, yani (bunun pek bilimsel sayılamayacak bir kimlik olmasına karşın) boşluğa. Yukarıdan bakan kişi olarak, aydın havada durur, gerçeğe (gerçek de, söylemek bile fazla, yeryüzü, yani hem ırk, hem kırsallık, hem taşra, hem sağduyu, hem de adsız çoğunluk, vb. anlamına gelen bulanık bir söylendir) 'oturmaz'. Dükkanına düzenli olarak aydınlar gelen bir lokantacı *helikopter* diye adlandırır onları, yani yukarıdan uçuştan uçağın erkeksi gücünü çekip alan, aşağılayıcı bir imge kullanır: aydın gerçekten kopar, ama havada, olduğu yerde kendi çevresinde dönüp durur; yükselişi ödlekçedir, büyük dinsel gökten de, sağduyunun sağlam toprağından da aynı ölçüde uzaktır. Eksiği, ulusun bağrında 'kökleri' bulunmamasıdır. Aydınlar ne ülkücüdür, ne gerçekçi, puslu, 'alık' yaratıklardır. Yükselti düzeyleri *bulut*, yani şu eski Aristophanes nakaratıdır (o zaman aydın Sokrates'ti). Aydınlar yükseklerde boşluğa asılı dururken boşlukla dolmuşlardır, 'yelle öten davul'durlar: burada her türlü karşı-aydıncılığın kaçınılmaz temelinin belirdiğini görüyoruz: dil kuşkusu, kendinde görmediği kusuru başkasında yakalamak, kendi kusurlarının etkisini başkasında yakalamak, kendi kusurlarının etkisini başkasına yüklemek, kendi körlüğünü karanlık, kendi sağırlığını sözün çığrından çıkması diye adlandırmak biçiminde ortaya çıkan küçük kenter tartışmalarının yöntemine uygun olarak, her türlü karşıtsözün bir gürültüye indirgenmesi".[23]

Burada işaret edildiği üzere 'üstün' kişi olarak ya da *yukarıda duran* olarak entelektüel, yalnızdır. O, kendi yalnızlığı içinde toplumdan soyutlanmış, her türlü karşıt duruşun içine hapsolmuştur. O, gök ile yeryüzü arasında bir yerde: *Hava*da asılı kalmıştır. Kendi yalnız mekanında, deyim yerindeyse yurtsuz kalmıştır. Sürgün olarak o,yurda dönüş hazırlığı bir yana, her daim süren bir özlemle *oradan* bakar. İçindeyken dışına sürülmenin, sürgünlüğünün 'kabahati' kendi huzursuz zihninde ve insan olmasında saklıdır. İdeali olan özlem, insan olmaya çağıran dürtüde gizlidir. Bu dürtü onu harekete geçirmekle kalmaz her daim onu yerinden

22. A.g.e., 58,59.
23. Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, 2.baskı (Metis Yayınları, 1998), 170,71.

eder. Kendi kendisini aşma talebi bu dürtünün eseridir ve entelektüel de bu bitimsiz yolculukta sürekli kendi başının üstüne yuva yapmaya çalışan evsiz biridir.

*Baş*ın üstüne konmaya çalışan entelektüel, mekan olarak buradan başka yere de sığınamaz doğrusu. Geleneksel anlamda baş olmak, entelektüel olmakla özdeş kabul görmüştür. *Baş*, geleneksel kültürde entelektüeli işaret edecek şekilde 'kokuşmuş, yozlaşmış' toplumun önsel sorumlusu / suçlusu olarak ilan edilmiştir. Nitekim *balık baştan kokar* deyiminde toplumsal yozlaşmışlığın en birinci sorumlusu olarak entelektüel, haksız bir biçimde sorumlu tutulur (Bu bakışın oluşmasında entelektüel bilince duyulan saklı bir nefretin ve korkunun otorite tarafından ekildiğini düşünmekle beraber). Burada bütün bir bedensel yapı içinde entelektüel, vücudun en tepe noktası olarak *baş*'ta temsil edilir. Dolayısıyla bedenin ağır yükünü baş çeker. O, kendisine eşlik eden bütün yapıyı ayakta tuttuğu gibi yönetir, yönlendirir ve anlamlandırır. Baş'ın durumu vücudun geri kalan diğer uzuvlarının değerini de belirler. Bir baş olarak entelektüel, tepeden bakar ama her türlü horgörüden ve küçümsemeden uzak biçimde, yozlaşmış kitlenin kokuşmuşluğunun sorumluluğunu üstüne alınmadan yapar bunu. Burada baş'ın erdemi *alçakgönüllülük* olarak öne çıkar. Bunu yükseldikçe aşağıda olmanın dayanılmaz hissiyatı içinde yerine getirir. Baş olarak entelektüel, önderlik ettiği bedensel dokuya gelebilecek ciddi zarar ve tehlikeleri önceden sezer. Sezdiği anda önlem alması, bunu yapamasa bile uyarıda bulunma sorumluluğunu yerine getirmesi beklenir. Entelektüel, uyarda bulunma grevini layıkıyla yapmaya çalışırken, sessiz çoğunluk bu uyarıyı dikkate almakta özgür bırakılır.

Sonuç itibariyle, bedenin gücü karşısında baş'ın gücü ortaya çıkar. Baş ve gövde birbirine eşlik etmez hale gelince kopar. Farklı yönlere bakan iki bedensel örgen haline gelen bütünlük parçalanmıştır artık. Aydının muhalif duruşu bütün bir toplumsal yapıyı da önüne alarak hepten bir yalnızlığa mahkum olur. Çürümeye yüz tutan bedensel doku baş'a sıçramadan baş kopar. Yurtsuz ve evsizdir artık baş. Böylece, yer-siz-leşme bir kez daha sürgünlükle doğrulanınca, entelektüelin kendi çölüne olan tanıklığı başlar.

KAYNAKÇA

Agamben, Giorgio. *Auschwitz'den Artakalanlar -Tanık ve Arşiv-*. Çeviren Ali İhsan Başgül. 1. baskı, Ankara: Bağımsız Kitaplar, 2004.
Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Pres, 1998.
Barthes, Roland. *Çağdaş Söylenler*. Çeviren Tahsin Yücel. 2. baskı, Metis Yayınları, 1998.
Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. Çeviren Tahsin Yücel. 3. baskı, İstanbul: Can Yayınları, 2000.
Gasset, Ortega y. *Avcılık Üstüne*. Çeviren Derin Türkömer. 2. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
Gramsci, Antonio. *Hapishane Defterleri*. Çeviren Kenan Somer. İstanbul: Onur yayınları, 1986.
Michael Hardt, Antonio Negri. *Çokluk -İmparatorluk Çağında Savaş Ve Dem krasi*. Çeviren Barış Yıldırım. 1. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
Said, Edward. *Entelektüel -Sürgün, Marjinal, Yabancı*. Çeviren Tuncay Birkan. 2. baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
Shayegen, Daryus. *Yaralı Bilinç*. Çeviren Haldun Bayrı. 2. baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Foucault'da ve derrida'da entelektüelin deliliği

Erkan Tüzün

Klasik Çağda Deliliğin Tarihi'ni [1] ilk okuyanlardan Roland Barthes sonradan şöyle deme gereğini duymuştur: "Deliliğin Tarihi ancak bir deli tarafından yazılsaydı, bu bir 'hakikat' olurdu."[2] Evet, 1961'de sessiz sedasız bir kitap yayımlanmıştır. Bu kitap, akıl tarafından suskunluğa gömülen deliliğin arkeolojisini yapma ereğiyle yazılmıştır. Ama kitabın yazarı bir *deli* değil, bir entelektüeldir. Başka bir yerde Roland Barthes, *Deliliğin Tarihi* gibi bir kitabın hiçbir zaman yazılamayacağını savunur. Çünkü "yazan bir deli hiçbir zaman tümden deli değildir; bir *numaracı*'dır: hiçbir Deliliğe Övgü olanaklı değildir."[3] *Deliliğin Tarihi*'nin yazarı, entelektüel ile delinin arasına sıkışıp kalan Michel Foucault, kazıbilimini yapmaya koyulduğu alanın sınırlarının farkında mıydı? Çünkü bir tarafta entelektüel özne olarak yazan Michel Foucault vardı; ama öbür tarafta da işte bu yazan öznenin kendine nesne edindiği delinin deliliği vardı. Delinin deliliğinin birinci niteliği ise delinin deliliğinin asla ve asla akıl tarafından nesne edinilemeyeceği idi. Çünkü akıl tarafından (akıl ne değilse o olan) akıl bozukluğu adı altında nesne edinildiği zaman delilik, aklın tarafına geçmiş oluyor ve deli niteliğini kaybediyordu. Bu paradoks, deli olmayan Foucault'ya sonunda şunu dedirtmiştir: "Tüm edebiyat kurumları hakkında, tüm yazı kurumları hakkında, Jean Genet gibi, 'beni ilgilendirmiyor!' demeyi çok istiyorum."[4] Paravanlar oyununun yazarı (Deli) Jean Genet, oyununu sahneye koymak isteyen Comédie-Française'e "Bu beni hiç ilgilendirmiyor!" diyebiliyordu. Ama düşünce sistemleri tarihi kürsüsünde senede 12 konferans vermek zorunda olan (Entelektüel) Michel Foucault, kürsüye dönüp (çok istediği halde) "Bu beni hiç ilgilendirmiyor!" diyemediğinden yakınıyor.

---

1. Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, 3. baskı (Ankara: İmge Yayınları, 2000).
2. Roland Barthes, *"Taking Sides"*, *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde,. baskı Barry Smart, vol. IV (Routledge, 1995), 28.
3. Roland Barthes, "Gerçeksizlik," *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* içinde (Metis Yayınları, 2000), 87.
4. Michel Foucault, "Felsefe Sahnesi," *Seçme Yazılar* 5 içinde (Ayrıntı Yayınları, 2003), 311.

(Entelektüel) Michel Foucault ile (Deli) Jean Genet arasındaki ayrım, Delinin sistem-karşıtlığı ile Entelektüelin sistem-karşıtlığı arasındaki ayrımın kendisidir. Toplumsal muhalefette entelektüelin işlevi ile delinin (işlev olmayan) işlevi arasındaki ilk ayrım, entelektüelin muhalefetinin kısmi olduğu halde, delinin deliliğinin muhalefetinin heryerde olmasıdır. Entelektüel, evet, muhalefeti yüzünden toplumun belirli bir alanından dışlanmıştır; lakin tam da giydiği maskenin bir entelektüelin maskesi olması nedeniyle, dışlandığı topluma başka bir alandan dahil olur. (İşte, Michel Foucault senede 12 konferans vermek zorundadır.) Bizzat Foucault'dan biliyoruz ki, her toplumda homoseksüeller, travestiler, doğa üstü güçleri olanlar, aile kurmayanlar, askere gitmeyenler, anarşistler, dilin dışında düşünen şairler, şu ya da bu türdengünah keçileri, ekonomik üretimin parçası olmayanlar, evsizler gibi çok çeşitli dışlanmış kişilikler vardır. Ama daha yakından bakıldığında, onların da (entelektüel gibi) dışlandıkları topluma toplumun bir başka yerinden dahil edildiklerini görürüz. Deli ise, bir defa toplumdan dışlandığında, topluma hiçbir alanından geri dönemez. Geri döndüğündeyse, o artık deli değil, akıl hastasıdır.[5]

Pekala, sistemden bütün bütüne dışlanmadığı, dolayısıyla sistemin dışına tam olarak çıkamadığı için, entelektüelin toplumsal muhalefetteki rolünün "yalancı" bir rol olduğunu iddia edebiliriz: Entelektüel, "yalan söyleyen" bir sistem karşıtıdır. Belki de ona biçilen rol tam olarak budur. Bütünüyle Nietzsche'ci bir terminolojinin içinde bu rol, varoluşun acımasız nedensizliğine katlanmak için yanılsamalar yaratan Apollon'un tam olarak yaptığıdır. Dahası, Nietzsche'de Apolloncu yanılsamaların bir süre sonra taşlaşmamaları, soğuyup katılaşmamaları için devreye giren Dionysos'un asri zamanlardaki karşılığı da pekala *Deli* olabilir. Entelektüelin insanoğlunun hayatta kalabilmesi için yarattığı yalanlar ve yanılsamalar (o yanılsamalar, o aklın yalanları) katılaşıp taşlaştığı için *Deli* tarafından parçalandığında: Biz sonradan gelenler de artık güvenli olmayan bir dünyaya açılırız ve bu güvenli olmayan dünyada Michel Foucault ile JeanGenet arasındaki uzaklığın aynısı (ki bu uzaklık, entelektüel ile deli arasındaki uzaklığın pathosudur), yaklaşık iki yüzyıl öncenin Werther'i ile Heinrich'i arasındaki uzaklığın aynısı olabilmektedir. Şaşırmamız gerekir, çünkü entelektüel Michel Foucault, "keşke deli Jean Genet'nin dilini konuşabilseydim" dediğinde, aslında Goethe'nin kahramanı Werther'in dilini kelimesi kelimesine konuşur. Bu, gerçekten çok ilginçtir.

Goethe'nin malum kitabından, Charlotte'a aşık olan üç kişi hatırlıyoruz: Albert, Werther ve Heinrich... Albert, Charlotte'un kocasıdır ve sürü insanı olarak sürüye dahil olmanın mükafatını Charlotte'la evlenerek, onun kocası olarak almıştır. Bir romantiğin yaşaması gerektiği gibi yaşayan, yani sürünün değerlerinden kaçan Werther ise, bu niteliğiyle Nietzsche'ci anlamda romanın özgür kişisidir. Sürüden kopmuş; ama (Charlotte'un Albert'i tercih etmesi karşısında) yeni bir değer yaratamadığından romanın sonunda intihar etmiştir. Daha yakından bakıldığındaysa, romanın sadece iki sayfasında geçen silik bir tiple karşılaşırız. Roland Barthes, *Bir Aşk Söyleminden Parçalar*'da bu kişinin hakkını verememiş, üzerinde yeterince durmamıştır. Bu kişi, deli Heinrich'ten başkası değildir. Heinrich de tıpkı Albert ve Werther gibi Charlotte'a tutkuyla aşık olmuş; ama onlardan farklı

5. Michel Foucault, "İktidarın Gözü," *Seçme Yazılar 4* içinde (Ayrıntı Yayınları, 2003), 216,17.

olarak delirmiş, tımarhaneye kapatılmış, sonunda toplumun her alanından dışlanmanın kaderini -bir delinin kaderi- yaşayan birisi olmuştur. Albert'in sürü insanı, Werther'in özgür insan oldukları yerde Heinrich, romanın trajik insanı olarak karşımıza çıkıyor: Özgür insan entelektüel kişi Werther, trajik insan deli kişi Heinrich'le kış günü dağda karşılaştığında, ne yaptığını sorar. Heinrich, sevgilisine çiçek topladığını söyler. Werther şaşırır: "Her taraf kar altında, hiç çiçek yok ki!" Heinrich ise tam tersini söyler: O, her yerde sevgilisine toplanacak çiçekleri görmektedir. Bunun üzerine Werther, "Keşke delirsem, Heinrich gibi olsam." diyecektir.[6] Heinrich, delirerek sistemden kopmuştur. Nietzsche'nin deyişiyle, böyle bir insanı şeytan bile yenemez. İşte, iki yüz yıl öncenin "Entelektüel" özgür insanı Werther'in, Delirmiş trajik insan Heinrich karşısındaki durumu neyse, bizim çağımızdaki Entelektüel Michel Foucault'nun, delirmiş (toplumun her alanından dışlanmış) Jean Genet karşısındaki durumu da tam olarak odur: "Keşke delirsem, Genet gibi olsam." diyor Deliliğin Tarihi'nin yazarı Foucault.

Bu nitelikleriyle *Deli*, Nietzsche'nin tiplemelerinden çocuğa karşılık gelmektedir. O halde *entelektüel* de olsa olsa aslan olabilirdi. Bu haliyle *Entelektüel*, *Deli*'den daha aşağı bir mevkidedir. Çünkü çocuğun oyununu kesintiye uğratmaktadır. Entelektüel kişi, yanılsamalar yaratmakta, ama bunların soğuyup taşlaşmalarına, (hayata katlanmak için uydurulmuş yalanların: bilimin, felsefenin, sanatın, ülkülerin) katılaşıp da kanun olmalarına engel olamamaktadır. *Deli, entelektüelin* yarattığı yanılsamalar taşlaştığında onları parçalayıp oyunu (oyun=hayat) devam ettiren çocuktur. Sırf bu yüzden bile, deliren birisi , Nietzsche'ci mahiyette, entelektüel birisinden daha soyludur denebilir. Asıl sorun yaratan şeyse, *Deli* ile *Entelektüel* arasındaki bir diş açıklığın, Delinin "deliliğini" anlamak için onu nesne edinemeyeceğimizi söyletmesidir. Çünkü böyle yaptığımız anda oyunu kesintiye uğratmış oluruz ve dahası, delinin "deliliği" biçemi itibariyle entelektüel yanılsamalardan arınmış çıplak kaos (varoluş, hayat, bu dünya) olduğu için, kaosu, çokluğu, katlanmak zorunda olduğumuz varoluşu, (sınırlı bir varolan) entelektüel olarak nesne edinemeyiz. Delinin deliliği kendini her toplumsal gruptan dışarıya doğru sürüklediği için de, dışarıda yaşanan deneyimi içeriden keşfedemeyiz. Öte yandan, deliyi bir özne olarak da düşünemeyiz ve onu öznenin kanunlarınca yönetilen bir dünyada yargılamak boşunadır; çünkü Rimbaud'dan beri "Ben bir başkasıdır" sözü, deli'nin özneleşmeye karşı çıkış bildirisi olagelmiştir: Nietzsche, "İnsan değilim ben, dinamitim!" der; Antonin Artaud, "İnsan değilim ben, yaşayan mumyayım." der; Sartre'ın *Bulantı*'daki kahramanı, "İnsan değilim ben, taşım." der; Deleuze, "İnsan değilim ben, makinayım." der... Entelektüel için, "Ben Ben'dir." Entelektüel, kendisiyle aynı olan kişidir (ki bu aynılık da aslında entelektüelin yaşamaya katlanabilmesi için uydurduğu bir yanılsamadır). Ama tam da bu yanılsama Werther'e ve Foucault'ya "Keşke deli olabilsem"i söyletmektedir: Foucault, Foucault olmaya (kendi yanılsamasına) dayanamamaktadır. Foucault "Kim konuşuyor?" diye sorar ve onca dayanamadığı şu cevabı verir. "Ben konuşuyorum." Oysa, Baudrillard'ın hatırlattığı gibi, muhtemelen buradaki katlanılamayan Michel Foucault ismi de bir kurgu, yanılsama ve yalandan ibaret.[7]

---

6. Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Arif Gelen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002), 120,21.
7. Jean Baudrillard, "Forgetting Foucault." *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde,. baskı Berry Smart (Routledge, 1994).

İnsani bilimlerin araştırma nesnesi olarak entelektüel ile, insani bilimleri kuran entelektüel özne arasında, Deli'ye yer kalmamıştır. Çünkü Deli, bir "Özne" ve bir "Nesne" olamamaktadır. Derrida, felsefe tarihi boyunca konuşan kişinin hep bu (deliye yer bırakmayan) Apolloncu entelektüel olduğunu söyler.[8] İşte tam da bu yüzden, Deli'yi (çocuğu, trajik insanı), Entelektüel'den (aslandan, özgür insandan) daha değerli gören Nietzsche için, "Kim konuşuyor?" sorusununun karşılığı, "bir özne değil, konuşan ve yorumlayan güç istencidir."[9]

Deli, Derrida'da ve Nietzsche'de olduğu gibi, Deleuze'de de *entelektüel*den daha üstündür. Entelektüel, zarını yere atar ve kaç geldiğine bakar. Zarın sınırlandırılmış kombinasyonuna göre eyler. Bu dünyanın dışına çıkamaz. Deli ise, zarını atar ve kaç gelirse gelsin, sınırlandırılmışlık onu hiçbir şekilde bağlamaz, oyununu dilediğince oynar.[10] Gücünü hesaplamaz (çünkü zaten güçlüdür), gücünü harcar, kaç geleceğine aldırmaksızın zarını atar (gücünü harcadıkça daha güçlü olur). Zarın olası bütün kombinasyonları onun işine yarar.

Yine de entelektüel için, delinin deliliğinin en "sağ"ındaki figür diyemeyiz. Aslında entelektüel figürünün daha "sağ"ında da birisi vardır. Bu en "sağ"daki, en "sağ"cı figür için, Apolloncu yanılsamaları katılaşmış Milliyetçinin milliyetçiliği yakıştırmasını yapabiliriz. Milliyetçi, varoluşa katlanmak için uydurulmuş yalanların (ülkülerin, kimliklerin) kendisinde taşlaştığı kişidir. Belki de Entelektüel, tam da "sol"undaki Deli ile "sağ"ındaki Milliyetçi arasında bir yerde bulunmaktadır. Bu ara yerdeki entelektüel, "sol"undaki delilikten uzaklaştıkça "sağ"ındaki milliyetçiliğe yaklaşmakta, oraya doğru itilmektedir. Michel Foucault, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız Komünist Partisi'nin kitleselleşmesini buraya bağlar. Fransa'da komünistler milliyetçileştikçe toplumun desteğini almışlardır: Entelektüel, "milliyetçi bir harekete dayandığı müddetçe, toplumdan geniş ölçüde destek görür. Yoksa, tatminsiz entelektüel olarak, drop-out olarak, toplumdışı olarak görülür."[11]

Eğer entelektüel için böyle bir yer tarifi yapabiliyorsak, yani entelektüeli milliyetçinin milliyetçiliği (sakat bir Apollon) ve delinin deliliği (kontrolsüz bir Dionysos) arasına yerleştirip ona göre tanımlayabiliyorsak, o halde bir toplumda milliyetçilik ne kadar güçlüyse, o toplumda deliliğin de en az milliyetçilik kadar güçlü olmasına şaşmamamız gerekir. Milliyetçiliğin çok güçlü olduğu bir toplumun 2004 yılında başına gelen tam olarak budur. 29 Ekim törenlerinde Vatan Caddesi'nde devlet erkanının içine dalıp ve elindeki silahı kafasına dayayıp ve "Sizin hukukunuzu ve yasalarınızı reddediyorum!" diye bağıran şu kişinin, iki gün önce Bakırköy'deki akıl hastanesinden kaçıp ve yolda bir polisi gaspedip tören alanına dalan deliyle aynı kişi olmasını başka nasıl yorumlamamız gerekir?[12]

Bir entelektüel olarak psikiyatr, "Sizin hukukunuzu ve yasalarınızı reddediyorum!" diyen bu deli'yi tımarhanede akıl hastasına dönüştürecektir. Delinin deliliği, psikiyatri tarafından akıl bozukluğuna indirgenecek, ve sistem karşıtlığı, sis-

---

8. Jacques Derrida, "Force and Signification," *Writing and Difference* içinde (University of Chicago Press, 1978).
9. Alan D. Schrift, "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of Man," *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde,. baskı Barry Smart (Routledge, 1994), 287.
10. Gilles Deleuze, "Dicethrow," *Nietzsche and Philosophy* içinde (Columbia: Columbia University Press, 1983).
11. Michel Foucault, "Entelektüelin Siyasi İşlevi," *Seçme Yazılar 1* içinde (2005), 166.
12. "Gözaltındaki Şüpheli Polis Yaralamış," *Radikal*, 29 Ekim 2004.

temin içindeki yüzlerce kimlikten birisi olan akıl hastası kimliğiyle sistemin içinde asimilasyona uğratılacaktır. Aslında Michel Foucault'nun verdiği "deli" tarifinin hitap ettiği alan, şimdiye kadar yorumlandığından daha geniş olabilmelidir. Foucault, (yaban toplumlar da dahil) her toplumda kabaca dört dışlama mekanizmasının işlediğini söyler. Bunlar, ekonomiden, aileden, dilden ve oyundan dışlanmadır. Bu grupların birinden ya da ikisinden dışlanan başka başka figürler olabilir, *entelektüel* de muhtemelen bunlardan birisidir. Ama bu grupların dördünden birden dışlanmış bir kişi daha varsa, işte o, *deli*'dir.

Foucault için, *entelektüel*, bir *polis*tir: "Toplumda sosyal danışman, eğitimci, doktor görünümünde olan; fakat sonuçta polis olan insanlar tarafından yönetilen çok insancıl, çok tıbbi, çok bilimsel gibi görünen tüm o kurumlar, koruyucu merkezler, tehlikedeki gençler için yurtlar: görünürde çok farklı bu geniş meslek yelpazesi içinde bunları birbirine bağlayan ortak bir işlev saptanır, zindancının işlevi. Tüm bu mesleklerin ortak işlevi ne hakikaten suçlu ne de hakikaten patolojik olan, marjinal varoluşların gözetlenmesi, sürgü altında tutulmasıdır."[13]

Bir entelektüel olarak hukuk adamı, dört grubun tamamından da dışlanmış deli'yi hapishaneye atarak suçluya dönüştürür. Bir entelektüel olarak doktor, sistemin kesinkes dışındaki deli'yi hastanede hastaya dönüştürür. Bir entelektüel olarak KP bürokratı, sistemin kesin dışındaki deliliği parti aracılığıyla kafasına bilinç aktarılacak işçiye dönüştürür. Bir entelektüel olarak komutan, sistemin dışındaki deliliği orduya alarak askere dönüştürür. Bir entelektüel olarak öğretmen, sistemin dışındaki deliliği okulda öğrenciye dönüştürür. Bir entelektüel olarak felsefeci, sistemin kesin dışındaki deliliği İnsan Hakları Merkezi'nde etik kişiye dönüştürür. O'na bir kimlik -etik kişinin kimliğini- verir. Sistemin (muhalifi olmak şöyle dursun, onun) bekasını sağlayan polisi olarak felsefeci için, Deli, "silinmiş bir yüzdür." (Foucault'cu bağlamda) "polis" olarak felsefeci, deliliği (insanın yüzünün silinmesini, delinin özneleşmemesini; ona dayatılan kimliğe -öğrenciye, askere, işçiye, evlata, hastaya, suçluya, vatandaşa- bürünmemesini) çağımızın en büyük sorunu olarak işaret ettiğinde: "Günümüz kültüründe insanın yüzü silinmiş ve herşey yapılabilir ilkesi geçerli ilke olmuştur."[14] dediğinde, burada artık dikkat edilmesi gereken şey, kendini etik kişi olarak kuran öznenin, bu kimliğini, kendi antitezi olan *etik olamayan kişiye* bakarak temellendirmesidir.

Etik kişi, kendi yüzünü çizmek için, kendi karşıtını yaratmak zorundadır. Ama tam da burada Nietzsche'nin köle ahlakı dediği *ressentiment*'ı görmekteyiz: Sistemin polisi olarak felsefeci, kendini bir özne olarak temellendirmek için kendi karşıtına bakarak kendisini tanımladığında ("delinin yüzü-kimliği yok, demek ki benim var, demek ki ben silinen yüzler karşısında olmalıyım"), kendisini efendiye karşıtlığında tanımlayan kölenin yaptığını yapar. Felsefecinin (en azından bir kısım felsefecinin) yaptığıyla, (gene en azından bir kısım) psikiyatristin, doktorun, yargıcın, öğretmenin, yöneticinin, generalin yaptıkları: Kendilerini tanımlamak ("ressentiment" düzenini sürdürmek) için, Çokluk olan, Kaos olan, nesneleştirilemeyen, belki de bu dünyanın, varoluşumuzun ta kendisi olan, bu yüzden de Sistemin dışında yaşayan Delinin deliliğini-Çokluğu, önce ikiliğe (akıllı insan-akıl hastası

---

13. Michel Foucault, "Büyük Kapatılma," *Seçme Yazılar 3* içinde (Ayrıntı Yayınları, 2005), 107.

14. Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche Ve İnsan*, 4. baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 158.

insan, etik kişi-değer harcayan kişi, suçlu birey-suçsuz birey, eğitimli olan-cahil olan) indirgemek, sonra da bu ikili karşıtlardan birini (akıllıyı, etik kişiyi, suçsuz olanı, çalışkan öğrenciyi, iyi yurttaşı) öbürünün (akıl hastasının, değer harcayan kişinin, cezalandırılması gereken suçlunun, sözde vatandaşın) üzerine koymaktan ibarettir. Foucault'nun dediği gibi, halkın polisi kabul etmesi için, suça eğilimlilerin ve suçluların olması gerekir. Buradaki suçlu, Deli'den imal edilmektedir.

Bu bağlamda, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde, deliyi çalışmayan kişi olarak tarif etmesi manidardır. Foucault'ya göre delinin, çalışmaması, ekonomik üretim ve tüketim ağına katılmaması nedeniyle, (akıllının kendini tanımlaması için delinin deliliğini akıl bozukluğuna indirgediği) tedavisi, genel olarak "çalışmak"tır. Foucault, 18.yy.'ın sonunda Pinel ve Tuke'un ilk akıl hastanelerini kurmalarından bugüne kadar, (akıl bozukluğuna indirgenmiş) deliliğin tedavisinde uygulanan ana metodun deliyi çalıştırmak olduğunu belirtir.[15] Entelektüelin görevi ise, çalışmayan deli'yi -kapitalizmin idamesi için- çalışabilir hale getirmektir. Tımarhaneler, okullar, üniformalar, ibadethaneler, hastaneler, hapishaneler, tabutluklar ve belki de İnsan Hakları Merkezi bunun için vardır.

Fransız "entelektüel" Pinel ve İngiliz "entelektüel" Tuke, bundan iki yüz yıl önce, delileri zincirlerinden çözerek ve hayvansı kapatılma koşullarından kurtararak, insanseverlikleri ve tatlı dilleriyle delileri ikna ederek onları topluma kazandırdıklarında: Bugün aslında tam da bir felsefeciden bekleneni yapmışlardır. Kuçuradi'deki iyilikseverler *Jean Valjean* ve *Doktor Rieux* ile, Foucault'daki iyilikseverler *Pinel* ve *Tuke* aynı epistemenin figürüdürler: Pinel ve Tuke, tatlı dille, güler-yüzle, (Nietzsche'ye göre bir köle değeri olan) vicdanla delileri ekonomik üretime katarak ıslah ederlerken; insan hakları etiğinde bu rol, bir entelektüelin rolü, hırsız Jean Valjean'ı hıristiyan yapan papaza verilmiştir.[16] Pinel ya da Tuke (ya da papaz) tarafından ıslah edilmeden, evcilleştirilmeden önceki Deli, entelektüelin koruduğu sistemi *korkutmaktadır*. Çalıştırılarak ıslah edildikten sonra ise aynı Deli, bu kez entellektüelin koruduğu sistemden *korkar hale* gelmiştir. Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde kartalların kuzulara dönüştürülmesi dediği *vicdan* belki de bu süreçte oluşmaktadır. Deli'nin kendini suçlu hisssetmesini sağlamak: Belki de *etik* bundan sonra oluşmuştur. Deli, içine *vicdan* yerleştirilerek akıl hastasına indirgenmiş, sonra da *etik* vasıtasıyla akıllıya-etik kişiye dönüştürülmüştür. Bu aşamadan sonra sistem, canının istediği gibi deliliği yargılayabilir, onu eğip bükebilir, eğitebilir, istediğini yaptırabilir. Çünkü Çokluk olan delilik, önce ikiliğe (akıllı-aklı bozuk) indirgenmiş, sonra da ikiliklerden biri (akıllı-etik kişi) öbürünün (akıl bozukluğunun-etik olmayan kişinin) üzerine yerleştirilmiştir. Nietzsche'ci hiyerarşi tam tersine döndürülmüş, *Deli Nietzsche* ikiliğe indirgenerek ebediyyen susturulmuş, geriye *akıllı Nietzsche*'nin neden *aklı bozuk Nietzsche* eksenli yorumlardan üstün olduğunu okura ispat etmek kalmıştır: Bu deneyime şahit olmak gerçekten çok ilginçtir. Yine de dürüst bir okur, ilk büyülenme geçtikten sonra, neden *Nietzsche ve İnsan*[17] kitabında bu deliren Nietzsche'ye dair, kötü çocuk Nietzsche'ye dair,

---

15. Michel Foucault, "Tımarhanenin Doğuşu." *Deliliğin Tarihi* içinde (Ankara: İmge Yayınları, 2000).
16. İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları*, 3. baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997), 23.
17. Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*.

bu "kadınların yanına kırbaçla gidin" diyen, bu "papazları yasadışı" ilan eden, bu "savaşın halkları uyanık tuttuğu için gerekli olduğunu" söyleyen, bu "yahudi-hıristiyan sokratik kültürün imha edilmesini" savunan, bu "insanın nasıl korunacağını değil, nasıl altedileceğini" soran, bu "dekadansın çözümü militarizmdir" diyen, bu "Dionysos" imzasıyla ona buna mektup yollayan deliye dair, ama sözcüğün kesin anlamıyla deliye dair hiçbirşeyin ama hiçbirşeyin yer almadığını merak ederse eğer, bu dışlamanın ve susturmanın, bu sesini kestirmenin sebebini, bir özne ve nesne olarak entelektüelin, özneleşmeyen ve nesneleşmeyen Deliyi asla ve asla bütünüyle tüketemediği ya da anlamadığı gerçeğinde aramalıdır. Entelektüel, Deli'yi anlamamakta; ama gene de O'nu, O'na hınç duyarak yargılamaktadır: "Nietzsche felsefeci değildir. Felsefi birikimi yetersizdir. Kafası çok karışıktır. Bilgeliğe kalkışmış; ama yarı yolda bırakmıştır. Önemli bir mütefekkir (düşünür) değildir."[18]

Deliliğe dair polemik ise, bu susturulmadan önce değil, bu susturulmadan sonra başlıyor. Çünkü Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nin sonunda, akıl tarafından dönüştürülemeyen, bütünüyle suskunluğa gömülemeyen bir delilik biçiminin var olduğunu savunuyor. Hölderlin'den Nerval'e, Lautréamont'dan Rimbaud'ya, Van Gogh'tan Antonin Artaud'ya ve Raymond Roussell'den günümüze dek, susturulamayan bir delilik türü daha vardır. Bu delilik türü ile roller sanki tersine dönmüştür. Akıl tarafından suçlanan delilik, tarihte ilk kez, kendisini suçlayan, yargılayan ve susturan aklı yargılamaya kalkışmaktadır.[19] "Ben insan değilim, dinamitim!" diyen ses, Nietzsche'nin baskın sesi, Deleuze'den Klossowski'ye, Heidegger'den Bataille'a, Blanchot'dan Irigaray'a doğru yankılanmakta ve yeni sesler doğmaktadır. Sistem bir yerde hata yapmış ve Nietzsche'yi, Van Gogh'u, Antonin Artaud'yu, Hölderlin'i akıl hastasına indirgemekte ve onların deliliklerini susturmakta başarısız olmuştur. Delilik, eserin içine sızarak, eseri Blanchot'nun deyişiyle "eser olmayan esere" dönüştürdüğünde, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nin son sayfasında belirttiği gibi "Bu dünya, yapıt karşısında ilk kez kusurlu hale gelmiştir." Böyle bir dünyada, Van Gogh resim yapmak için doktordan izin almaz. İstediği zaman tablo yapar, istediği zaman da yaptığı tabloyu yer. Foucault, Nietzsche'nin deliliğine dair çok ilginç bir anekdot daha aktarır: Bir deli olarak, bir çokluk olarak, bir akış olarak, insanın değerinin içine kapatılamayan Nietzsche, kendisini susturmaya kalkan dünyaya karşı kendi deliliğini *Ecce Homo*'da bir hakikat olarak sunar. Burada artık fiziksel olarak da deliliğe yaklaşan Nietzsche, hem delice konuşur ("Çarmıhtakine karşı Dionysos") hem de bu deliliğini yazgı olarak sunar ("Bir yazgıyım ben"). Delilik, Nietzsche ile birlikte, bu dünyaya meydan okumakta ve kendisini *naif anlamda* "hakikat" ilan etmektedir. İşte insan: Delirmekte olan Nietzsche.

Foucault, edebiyatta yeni alanlar yaratmak için deliliği taklit etmenin ve fiilen deli olmanın gerekliliğinin; alkol ve uyuşturucunun deliliğin bir taklidi olduğunun; Baudelaire'den beri dünyada böyle bir *ekstasis* deneyiminin deliliği yargılayan entelektüele karşı bazı patetik kişiliklerce kullanılageldiğinin üzerinde durur. Ama öbür yanda, felsefede, aklın delilik karşısında eski gücünü kaybetmesinden rahat-

---

18. Fehmi Baykan, *Nietzsche ve Felsefesi*, 2. baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 9,10.
19. Foucault, *Deliliğin Tarihi*, 759.

sızlık duyan güçlü bir hümanist geleneğin de bulunduğunu unutmamak gerekir. Nietzsche'den bize kadar gelen delilik deneyiminin dünyaya meşruiyetini kaybettirmesinin, insanın yüzünün silinmesinin olumlulukla onaylanmasının entelektüel üzerinde yarattığı tahribat adeta bir karşı-reflekse sebep olmakta, hep kendini delilikten üstün gören aklın (mesela Nietzsche tarafından *Ecce Homo*'da) delilik tarafından suçlanması, temelde bir vicdan adamı olan entelektüelin vicdanında, Foucault'nun deyişiyle, "suçluluk duygusu" yaratmaktadır: Bu suçluluk duygusuyla entelektüel, "Heidegger'in ontolojisinde yeni bir hümanizm arayışı"na girişmekte, "Heidegger'den Heidegger'e karşı bir demokratik duruş" çıkartmaya çalışmaktadır.[20] Heidegger gibi Felsefe açısından önemli kişilerce deliliğin olumlulukla onaylanması, sürü insanlarına-Onlar'a ayrımcılık uygulanması gerekliliğinin dillendirilmesi, etiğin düşünce tarihinde bir gerileme olduğunun söylenmesi, demokrasinin, insan haklarının insanla Varlığı ilişkiye sokmakta yetersiz kaldığının ifade edilmesi, modern demokrasiye karşı Grek aristokrasisinin önerilmesi, akıl üzerine kurulmuş bu Dünyaya meşruiyetini kaybettirmekte, bu temelsizlik durumundan rahatsız olan felsefeci ise, (eski dostları) hümanizmi, demokrasiyi ve etiği yardıma çağırmakta; etiği, insan haklarını, demokrasiyi ve hümanizmi dünya problemlerinin karşısında çözüm olarak sunmaktadır. (Deliliği olumlulukla onaylayan) Heidegger ise, tam tersine, etiği, insan haklarını, demokrasiyi ve hümanizmi, dünya problemlerinin nedenleri olarak sunmaktadır (Dasein özneleştiriliyor, Varlık nesneleştiriliyor; dünya problemleri buradan doğuyor). Şimdiye kadar hep akıl tarafından suçlanmış delilik, Nietzsche ve Heidegger'le birlikte, kendisini suçlayan aklı suçlamaya başlıyor. İşte, Derrida ile Foucault arasındaki polemik tam da bu andan sonra ortaya çıkmaktadır: Aralarında -bütün *deliren entelektüellere* rağmen- bir diş açıklık kalan *deli* ile *entelektüel* nasıl anlaşacaklardır?

Jacques Derrida, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde dillendirdiği hemen hemen bütün savlara karşı çıkar: Foucault'nun klasik dönemi başlatan büyük kapatılma olayını (17. yy.'ın ortalarında bütün dışlanmışların *Genel Hastane* kurumuna kapatılmasını) aslında tek bir Logos'un içindeki, o Logos'un sözmerkezciliğini daha ekonomik olarak devam ettiren bir dönüşüm şeklinde yeniden yorumlar. Foucault'nun klasik çağın Descartes'ın meditasyonları tarafından başladığı yönündeki tezini, Foucault'nun Descartes'ın metnini yanlış anladığı tespitiyle kendisine geri yollar. En önemlisi de, Derrida Foucault'nun delilik tanımını kabul etmez. Derrida'ya göre, "Delilik, eser yokluğu" değildir. Derrida, Foucault'nun, suskunluğa gömülmüş deliliğin arkeolojisini yapması iddiasının daha en başından başarısızlığa mahkum olduğunu söyler. Belki de Derrida'nın bu metindeki en düşündürücü sorgusu, "delilik ile akıl arasındaki bağlantıyı bizzat aklın kopardığını, dolayısıyla sadece ve sadece 'delilik ile aklın ayrılmasına karar veren' aklın böyle bir kitabı yazabileceğini söylemesidir. O halde, Foucault sanki Descartes'ın yaptığının aynısını yapmaktadır. Descartes kuşkulanmayacağı birşey arıyordu. Derrida'ya göre, Foucault da tarihte aynen böyle bir karar anı arıyor. Oysa böyle bir karar anı, Descartes'tan çok eskilere, belki de insanın ilk defa konuştuğu ana kadar gider. Bunun farkına varamayan Foucault ise, deliliğin psikiyatri tarafından bir obje yapılmasına karşılık, deliliği bir özne olarak konuşturmaya çalışmaktadır.

---

20. Cihan Camcı, "Heidegger'de Etik Deneyim," *Felsefe Dünyası*, no. 42 (2005): 126,29.

Derrida, deliliğin bilgi tarafından zaptedilmediği bir saf durumun hiçbir zaman olmadığını iddia eder. Foucault'nun yapmaya koyulduğu 'akıl tarafından susturulmuş deliliğin' suskunluğunun arkeolojisi, Derrida'ya göre hep bir organize dilin, bir sistemin işi olacaktır. Neticede, Foucault deliliğin kendisini konuşturmaya çalışmaktadır; ama deliliğin kendisi hiçbir zaman konuşmamaktadır. Foucault sadece delilik hakkında onun eser yokluğu olduğunu tekrarlamaktadır. İçine aklın hiç bulaşmadığı bir delilik ise, Derrida'ya göre imkansızdır. Sessizliğin dilini yazmak için, Derrida'ya göre, Foucault'nun iki seçeneği var: Ya bu sessizliğin tam bir sessizlik olduğu iddiasından vazgeçilecek; ya da delirmiş insanın sürgüne gönderildiği yol aynen izlenecek... Sessizliğin mutlak bir sessizlik olduğu iddiasından vazgeçilirse, Foucault'nun aklın hiç bulaşmadığı saf delilik arayışı değerden düşecek; delirmiş insanın sürgüne gönderildiği yol izlendiğinde de, bu deliliğin kendisi hakkında konuşulmaya çalışıldığında, düşmanın (aklın) saflarına geçilmiş olacak. Deliliği konuşturma çabasını, Derrida'ya göre, kaçınılmaz biçimde akıl yönlendirmektedir.[21]

Derrida'nın eleştirilerine cevap veren Foucault, Descartes'ın meditasyonlarını nasıl okuduğunun üzerinde durur. Derrida'nın 600 sayfalık kitabı sadece 3 sayfasına dayanarak geçersiz ilan etmesini eleştirir. Descartes'ın klasik dönemi başlatan dille konuştuğu tespitine karşı çıkan Derrida'nın savını, "Descartes'ın meditasyonlar boyunca asıl niyeti buydu, yani özneyi kurmaktı" diyerek geri yollar. Derrida düş gören birisinin de pekala deli sayılabileceğini söylerken, Foucault (Descartes'ın asıl niyetini öne sürerek) düş gören birisinin asla deli sayılamayacağını, düş görme metaforunun da kuşku duyan öznenin meditasyonlarının bir parçası olduğunu hatırlatır. Foucault'ya göre deli, her zaman "Cogito" karşıtıdır. Düş gören ise zaman zaman "Cogito" karşıtıdır; Derrida işte bu nüansı kaçırmaktadır.[22]

Foucault-Derrida polemiği, Derrida'nın kritiklerine Foucault'nun çeşitli yerlerde verdiği cevaplarla birlikte yetmişli yılların başında ebediyen kesiliyor. Polemiğin daha sonraki yıllarda felsefeciler arasında nasıl yorumlandığına baktığımızda, Derrida ile Foucault arasında taraf tutmak iyice güçleşiyor. Tartışma temel olarak Descartes'ın meditasyonları etrafında sürüp gidiyor. Söz konusu metnin hem Derrida'cı hem de Foucault'cu bir okumaya müsaade ettiğini görüyoruz. Evet, Derrida haklı olabilir: Descartes'ın ne kastettiğinden bağımsız olarak, meditasyonlar, sanki metin, delilik hakkında hiçbir şey söylemiyormuş gibi de okunabilir. O zaman kartezyen hamlenin deliliği susturma yolunda yeni bir icat olarak Cogito'yu tarih sahnesine çıkardığı yönündeki Foucault'cu klasik çağ analizi değerden düşecektir. Ama öte yandan Foucault da haklı olabilir: Meditasyonların tamamını göz önüne aldığımızda, metnin toplamından Foucault'nun dediği gibi bir sonuç pekala çıkarılabilir. Düş görme deneyimi, kendisinden kuşku duyamayacağı bir şey arayan kişinin aklı kullanma hamlelerinden birisi olarak da yorumlanabilir. Tartışma, Michel Foucault'nun (tıpkı öncülleri Nietzsche ve Heidegger gibi) bulunuş metafiziğinden kopamadığı tezine gelip dayanacaktır. Bence, Derrida'nın bu tezine ramak kala durmak (ve belki de ebediyen orada durmak) gerekiyor.

---

21. Jacques Derrida, "Cogito and the History of Madness," *Writing and Difference* içinde (University of Chicago Press, 1978).
22. Foucault, "Büyük Kapatılma," 31,99.

Derrida'nın temel tezi ("Foucault, deliliği, metnin dışında birşeymiş gibi okumaktadır, oysa metnin dışı yoktur ya da metnin dışında birşey yoktur"), sonraki yıllarda Foucault ve takipçileri tarafından daha ikna edici, daha sağlam cavaplandırılmıştır. Foucault'da delilik, metnin dışı değil, metnin sınırındadır, o sınırdan itibaren delilik başlamaktadır. Goodchild'ın dediği gibi: "Dışarısı gerçekte yoktur. Dışarısını sadece dışarıyla içerisi arasındaki sınırda izleyebiliriz."[23] Blanchot'ya göre, Foucault'da "özne ortadan kaybolmaz: Sorgulanan şey, öznenin aşırı belirlenmişliğidir. Çünkü ilgiyi çeken ve araştırmaya neden olan şey, öznenin ortadan kaybolmasıdır (yani yeni varolma biçimi olan ortadan kaybolma) ya da özneyi yok etmeyen, tam tersine özneye dair bir duruş çokluğu ve bir işlev süreksizliği sunan dağılmasıdır."[24]

Michel Foucault, entelektüeli sistemin polisi olarak okur. Derrida'nın da entelektüele en az Foucault kadar güvenmediğini söyleyebiliriz. Aralarındaki tartışmanın şiddeti belki de bundandır. Foucault'ya ve Derrida'ya entelektüelin sistemdeki rolünü sorgulatan şeyin, onlara Nietzsche'den ve Heidegger'den miras kaldığını itiraf etmemiz gerekir. Nietzsche ve Heidegger, entelektüeli küçümserler, ona güvenmezler ve kurtuluşu onda bulmazlar. Nietzsche, çağın sorununu nihilizm ve nihilizmin sorununu dekadans olarak okuduğunda: Dekadansın çözümü olarak militarizmi gösterecektir, entelektüeli değil: "Dekadansın tedavisi militarizmdir, mesela Napolyon."[25] diyecektir. Nietzsche, militarizmin dekadansın geçici çözümü olduğunu düşünür, çünkü örnek olarak gösterdiği Sezar'cı ve Napolyon'cu militarizmler bir süre sonra tiranlığa evrilmişlerdir. Ama fiilen varolan durum karşısında da militarizmden daha iyi bir seçenek olmadığını da belirtir. Nietzsche için Sezar ve Napolyon ne idiyse, 1933 yılında Heidegger için Hitler de oydu. Heidegger'e göre, "1933 Almanyası'nda 22 siyasal partinin yarattığı kargaşaya son verecek tek seçenek Hitler'dir."[26] Kolaylıkla görülecektir ki, Heidegger dekadansın çözümü olarak entelijansiyadan ya da etikten yana oy kullanmaz, oyunu militarizme verir. Sonraki yıllarda da bundan pişmanlık duymaz. Tabii ki militarizm için, dekadansın ancak geçici ya da kötünün iyisi bir çözüm olduğunu belirtmemiz gerekir. Sorun sanki daha çok bir kültür sorunudur. Nietzsche'nin ve Heidegger'in (Antik Yunan kültürüne bakıp), biz sonradan gelenlere "Yunanca düşünün" dedikleri yerde, Foucault ve Derrida sanki "Japonca düşünün" demektedirler. Gene Foucault'dan biliyoruz ki, Hem *Japon* hem de *Grek* kültürlerinde, bugün bizim içinde yaşadığımız kültürün yaptığının tam tersi olarak, *suskunluk* ve *şiddet* yaygın olarak öğretilmektedir. Batı'da insanlara nasıl "konuşulacağı" öğretilirken, Japon ve Grek toplumlarında kimin yanında nasıl "susulacağı" öğretilmiştir. Bunu, sözmerkezciliğe ve özdeşliğe (akla) indirilen ağır bir darbe olarak önemseyebiliriz. Aynı toplumlar için şiddeti estetize ettiklerini de söyleyebiliriz. Çünkü trajedi için, insanın kendisinin dışına çıkması, bunun için de kendisini kapatan pratiklere karşı *şid-*

---

23. Philip Goodchild, *Deleuze&Guattari: Arzu Felsefesine Giriş*, çev. Rahmi Öğdül, 1. baskı (Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2005), 215.
24. Maurice Blanchot, *Hayalimdeki Michel Foucault*, çev. Ayşe Meral, 1. baskı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 77.
25. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, çev. R. J. Hollingdale Walter Kaufman (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), fragman 41.
26. Der Spiegel'le Söyleşi, *ProfesörHeidegger, 1933'te Neler Oldu*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: YKY, 1993), 14.

del kullanması gerekir. Michel Foucault, antik yunan ve japon kültürlerinden övgüyle bahsettiğinde, o kültürlerden bize doğru gelen sesi dikkatle dinlememiz gerekir. Şimdinin modernitesi, bu kültürlere ait ne varsa "delilik" deyip susturmaktadır. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* kitabından, deliliği susturma girişimi sırasında sistemin bir yerde hata yaptığını okuyoruz. Foucault haklı çıkmıştır: Evet, sistem bir yerde hata yapmış ve Bakırköy'deki hastaneden kaçan *şu delinin* devlet töreni sırasında "sizin hukukunuzu ve yasalarınızı reddediyorum" diye bağırmasını engelleyememiştir.

Dolayısıyla, yani fiilen varolan bu durum karşısında, bu saatten sonra kimin geleneksel felsefeden kopup kopamadığını keşfe çıkmak bizi bir yere götürmeyecektir. Roy Boyne, Foucault ile Derrida arasındaki polemiği bir anlamda sona erdiren şeyin "etik" olduğunu söylerken,[27] haklı olabilir. Foucault'nun ve Derrida'nın son dönem çalışmalarında bariz bir etik arayış görülmektedir. Ama acaba etik, onlar için son durak mıdır? Foucault ve Derrida, Roy Boyne'un iddia ettiği gibi, onca tartışmadan sonra dönüp dolaşıp yine Kant'ta buluşmuşlar mıdır? Ben, Foucault ve Derrida için etiğin son durak olmadığına inanıyorum. Zaten böyle bir etik varsa bile, özdeşliği, hümanizmi ve sınırları, onlarla hesaplaşarak (*Kant'taki etik özne edilgen iken, Foucault'daki etik özne etkendir*) kendi gerisinde bırakmış bir etiktir bu ve pekala sonradan gelenler tarafından farklılaştırılıp çoğaltılarak yeni yeni kavrayışlara vesile olmaması için onun kendisinde hiçbir engel bulunmamaktadır.

Foucault ile Derrida'nın yolları, evet, bu yollar bir yerde kesişmektedirler; ama bu arakesitin sorusu, Kant'ın sorusu olan "ne yapmalıyım" ya da "nasıl yaşamalıyım" değil, (Foucault'nun delisi) Blanchot'nun ve (Derrida'nın delisi) Artaud'nun ortak sorusu olan "nasıl deliririm"dir. Bu soru, delirmeyi başarmış Heinrich'e ilgiyle bakan Werther'in sorusudur. Bu soru, kesin olarak sistemin dışına çıkmayı başarmış Jean Genet'ye gıptayla bakan Michel Foucault'nun sorusudur ve bütün bu insanların, şu anda bizim olmadığımız bir yerde, "Nasıl deliririm"in sorulduğu yerde bulunduklarını düşünmememiz için gerçekten hiçbir engel yoktur. İşte bu *yer* çok ilginçtir; çünkü Jacques Derrida, bütün o dikotomilerin arasında olmayı, bütün o hayaletler mataforunu, bütün o temsil karşıtlığını, tımarhaneye düşmüş bir deliden, Antonin Artaud'dan devralmıştır. Derrida'yı okuduğumuzda, okuduğumuz metinlerin en az birisini "deli" yazmıştır: Artaud, kavram ve ses, gösterilen ve gösteren, nefessel olan ve yazısal olan, ruh ve beden, efendi ve köle, Tanrı ve insan arasında Batı metafiziğinin kurduğu ayrımın aynısının tiyatroda yazar ve aktör arasında kurulmuş olduğunu söyler.[28] Batı Tiyatrosu (Doğu'nun aksine) sadece sözlü bir tiyatro olarak kurulmuştur.[29] Artaud'nun buna karşı kurmaya koyulduğu Vahşet Tiyatrosu ise, sonradan Derrida'cı düşünceye ilham veren çok önemli bir şey yapar. Artaud'nun tiyatrosunda oyunlar şu ya da bu yazarın tekstine bakarak oynanmaz. Herşey doğaçlama gelişir. Oyuncular çığlık atarak konuşurlar. Burada asıl amaç, oyunculardaki vahşetin izleyicilere geçerek, (delili-

---

27. Roy Boyne, *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (London: Unwin Hayman Ltd, 1990).
28. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, çev. Alan Bass (University of Chicago Press, 1978), 240.
29. Antonin Artaud, *Tiyatro ve İkizi*, çev. Bahadır Gülmez (İstanbul: YKY), 34.

gi-çokluğu kendisine indirgeyip susturan) bir başka dikotomi olan oyuncu-izleyici dikotomisini yıkmaktır. Artaud, oyunu başlatan ve bitiren duyguyu veren ve oyunu kendine hapseden geleneksel tiyatro mimarisini yıkar, yerine iç içe geçmiş iki dairenin birbirleri etrafında döndüğü vahşet tiyatrosunun dekorunu getirir. İçteki dairede izleyiciler, dışta oyuncular bulunur, daireler birbirlerinin etrafında döndüğü için merkez kaybolur, oyun artık heryerde oynanmaktadır ya da nihayet metin heryerdedir ve bir orijini yoktur. Artaud daha da ileri gider ve "Tanrı yargısının işini bitirmek için" suflörün ölümünü ilan eder. Unuttukları yerde onlara sözlerini fısıldayan suflör ortadan kaybolduğunda, oyuncular artık tekin olmayan bir dünyaya açılırlar. Suflör, Tanrı olarak yorumlanabilir. Tanrı, insanlara doğumdan sonra ve ölümden önce bir hayat (yani türlü türlü kimlikler) bahşetmişken, Artaud bu hayatı geri yollar ve *doğumdan önce* ve *ölümden sonra* yaşayacağı bir hayatın peşinden koşar.[30] Bu dünyada takacağımız maskeler olan "kimlikler", tıpkı hayaletler gibi bize önceden dayatılmaktadır. Artaud'ya göre deli, bu kimliklerin hepsini reddeden kişidir. Onun hiçbir yüzü yoktur: Yüzü silinmiştir.

Yüzü silinmiş kişi olan deli, bu kimliksiz "ucube",[31] Nietzsche'nin "çocuk" dediğine karşılık gelirken; çocuk, oyunu merkezi olmadan oynayan oyuncuya denk düşebilir. Belki de Deleuze bütün bunları düşünürken tam da Foucault'nun ve Derrida'nın nihayet buluşacakları yerde sordukları soruya, "Nasıl deliririm"e yanıt arıyordur: Deleuze, biz sonradan gelenlere, yanıtını aradığımız sorunun, yani deliliğin taklidinin, bir başkası tarafından onaylanması gerektiğini hatırlatıyordur. Deleuze'e göre, Nietzsche söz konusu olduğunda bu başkası, Wagner'in eşi Cosima Wagner olabilir. Gerçekten de, Nietzsche'nin hayatına biraz daha yakından bakıldığında, Cosima Wagner'le ilişkisinin, tam da Nietzsche'nin delirmekte olduğu o "büyük öğle" anında yaşanmakta olduğu dikkat çeker. Kimi yorumcularsa, Nietzsche'nin Dionysos'a, Cosima'nın Ariadne'ye, Wagner'in de Theseus'a karşılık geldiğini söyler [32]: Nietzsche, Cosima'ya hayranlıkla aşıktır; buna karşılık Cosima, Nietzsche'den nefret etmekte, Böyle Buyurdu Zerdüşt'ü iktidarsızlık spazmları olarak değerlendirmekte, bütün bu aşk ve nefret döngüsü de sonuçta Nietzsche için bir trajik oluş imkanı yaratmaktadır v.b...

Burada bizim için önemli olansa, delinin deliliğinin olumlulukla onaylanmasını sağlayan figürün, Deleuze'e göre Ariadne olmasıdır. Deleuze'ün yorumunda, "Dionysos" Nietzsche ile "Ariadne" Cosima'nın birleşimleri *üstüninsan*'ı vermektedir.[33] Ariadne, sıradan bir kadından farklı olarak, Nietzsche'yi deliliğe doğru taşımakta, onu farklılaştırarak, düşüncelerinin bir entelektüelin düşünceleri gibi taşlaşmalarını önlemekte, ya da üstüninsanı doğurmaktadır. Yani, Nietzsche'nin delirmesi yetmez; onu anlamak için, onun deliliğinin ikinci bir defa onaylanması gerekir. Burada Cosima Wagner için, "delinin deliliğini olumlulukla onaylayan karşı-entelektüel" tarifi yapabiliriz. Ariadne ile birlikte, "Nasıl deliririm" sorusu cevabını bulmuştur; lakin bu sorunun yanıtı da bir başka sorudur: "Ariadne nasıl üstünin-

---

30. Derrida, *Writing and Difference*, 233.
31. A.g.e., 293.
32. Mario Leis, "Cosima Wagner," *Nietzsche'nin Kadınları* içinde (Gendaş Kültür, 2005).
33. Gilles Deleuze, "The Double Affirmation: Ariadne," *Nietzsche and Philosophy* içinde.

sanı doğurabilir ki?" *Gülerek, dans ederek, çığlık atarak, şansların olasılıklarını arttırarak, oyun oynayarak, farklılaştırarak...* yaratılan üstüninsan'ın deli olduğunu; fakat deli 'nin üstüninsan olmadığını söyleyebilecek miyiz?

Ariadne'nin üstüninsanı doğurması sırasında, sonradan gelenler olarak bizler, sürü insanlarına uygulanan ayrımcılıktan, etiğe karşı estetizmden, insanları uyanık tutmaya yarayan savaştan, kadınların yanına kırbacıyla giden Zerdüşt'ten, kendini insan olarak değil, dinamit olarak gören Nietzsche'den, tam da delirmekte olan ve kendi deliliğine doğru koşup, onu naif anlamda "hakikat" ilan eden bu adamdan rahatsızlık duyabiliriz. Bizzat Wagner'in eşi Cosima gibi Nietzsche'den nefret de edebiliriz. Ama Nietzsche'nin deliliğini anlamamız için bütün bunları "onaylamamız" gerekecektir. Bunun daha "sağ"ında bir metodolojiyi, Nietzsche'nin deliliği (kendisini hakikat ilan ettiği için) biz sonradan gelenlere kapamaktadır. Deliliği olumlulukla onaylamak ise, yazarın hani şu kendi deliliğini hakikat ilan ettiği *Ecce Homo*'da "sindirim sisteminin gelişmiş olmasıyla" alakalandırılmıştır. Deliliği *sindirebilmek*, işte asıl mesele budur. Belki de sorun çok basittir: Deli, akıllıda sürekli sindirim problemleri yaratmaktadır. Habermas, Foucault ile girdiği tartışmada, "problem yaratan" deliye karşı "problemleri çözen" entelektüeli tutmaktadır.[34] Roy Boyne, Foucault ile Derrida'nın sonunda etikte el sıkışarak anlaştıklarını söylerken; Bernard Flynn, 'Foucault'nun Meditasyonlar'ı Descartes'ın niyetine sıkı sıkıya bağlı kalarak okumasını eleştiren' Derrida'ya hak verip, onun sonraki çalışmalarını, özellikle Artaud'yla ilgili olanları malum polemiği çözmekte kullanır.[35] Allan Megill, Derrida'nın yapısalcı-Apollonik Foucault'yu büyük bir ustalıkla yenilgiye uğrattığına kanaat getirmişken;[36] Ferda Keskin, *Felsefe Sahnesi*'ne yazdığı sunuşta, Foucault'ya dair Derridagiller'in yaptığı o keskin yapısalcı Foucault-post-yapısalcı Foucault ayrımını reddeder. sarp erk ulaş Felsefe Sözlüğü'nde böylesi bir katı ayrımı okumak olasıdır: Burada, epistemeler arasındaki süreksizlikte sorun yaşadığı için, Foucault'nun arkeolojik yöntemden soykütük yöntemine geçtiği yazılmıştır.[37] Ferda Keskin'se bu zihniyeti "kolaycılıkla" karşılayacaktır; ama bütün bu tartışmaların ortasında bizi özel olarak ilgilendiren şey, Foucault'nun muazzam eseri *Deliliğin Tarihi*'ni yapısalcı diyerek daha geri bir konuma iten şu keskin Derrida'cı kritik olmalıdır. İtalyan felsefeci Gianni Vattimo, 1994'te Buenos Aires Üniversitesi'nde Nietzsche'nin doğumunun yüz ellinci yılı sebebiyle katıldığı bir toplantıda tam da bundan yakınmakta: Vattimo, son otuz yıldır, özellikle Derrida'nın *Mahmuzlar* kitabının da etkisiyle, politik Nietzsche okumalarının estetist Nietzche yorumlarınca (Mesela Alexandre Nehamas'ın *Edebiyat Olarak Hayat* adlı kitabı) geriye itildiğini söylüyor ve estetik Nietzsche ile politik Nietzsche arasında daha da açılmakta olan uçurumun, politik Nietzsche'ci Heidegger'le estetik (savurgan) Nietzsche'ci Bataille arasında yeni bir temas ile kapatılabileceğini; "Al-

---

34. David Couzens Hoy, "Two Conflicting Conceptions of How to Naturalize Philosophy: Foucault Versus Habermas," *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde,. baskı Barry Smart (Routledge, 1994), 78.
35. Bernard Flynn, "Derrida and Foucault: Madness and Writing," *Continental Philosophy II: Derrida and Deconstruction* içinde,. baskı Hugh J. Silverman (Routledge, 1989).
36. Allan Megill, *Aşınlığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 343.
37. *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 567.

man Nietzsche" Heidegger ile "Fransız Nietzsche" Bataille'ın, "İtalyan Nietzsche"de birleşip, bunun da bizlere yeni bir Nietzsche rönesansı yaşatabileceğini öneriyor.[38]

Vattimo, *estetik Nietzsche* ile *politik Nietzsche* arasındaki uçurumun son yıllarda daha da açıldığından yakınırken; belki de o açılan uçuruma biz, Entelektüel (Logos) ile Deli'nin (Delirium'u) arasında açılmakta olan uçurum diyebilmeliyiz. O halde, Vattimo'nun "politik" Nietzsche dediği şey, daha ziyade *entelektüelin* yaptığına karşılık gelirken, "estetik" Nietzsche de *deliliğe* karşılık gelecektir. Vattimo, Nietzsche yorumlarının bugün içine girdikleri krize çözüm olarak, "estetik olan"ın dengesiz savurganlığından daha geride; fakat "politik olan"ın katılığından (taşlaşmasından) daha ileride bir *yer*, bir *okuma*, bir *yorum* önerirken; biz de *entelektüel* ile *Deli* arasındaki gerilimde kendi yerimizi, *deli*'nin biraz gerisinde; fakat *entelektüel*'in daha ilerisinde bir yer olarak tarif edebileceğiz. Belki de aralarındaki onca tartışmaya rağmen, Foucault ile Derrida bu *yerde* buluşacaklardır ve belki de biz sonradan gelenler, akıl ile delilik arasındaki şu "imkansız" denen diyaloğa bu yerden sonra şahit olabileceğiz: *Sanki entelektüel ile deli, kafa kafaya çarpışmışlar ve o sözcüklerin içinde yaşayan herkes ölmüş ve entelektüel ile delinin içiçe geçtikleri tek bir sözcük oluşmuş*...

KAYNAKÇA

Artaud, Antonin. *Tiyatro Ve İkizi*. Çeviren Bahadır Gülmez. İstanbul: YKY.

Barthes, Roland. "Gerçeksizlik." *Bir Aşk Söyleminden Parçalar* içinde: Metis Yayınları, 2000.

———. *"Taking Sides", Michel Foucault: Critical Assessments* içinde. Editör Barry Smart. Vol. IV: Routledge, 1995.

Baudrillard, Jean. "Forgetting Foucault." *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde, Editör Berry Smart: Routledge, 1994.

Baykan, Fehmi. *Nietzsche Ve Felsefesi*. 2. baskı İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Blanchot, Maurice. *Hayalimdeki Michel Foucault*. Çeviren Ayşe Meral. 1. baskı İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Boyne, Roy. *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason*. London: Unwin Hayman Ltd, 1990.

Camcı, Cihan. "Heidegger'de Etik Deneyim." *Felsefe Dünyası*, no. 42 (2005).

Deleuze, Gilles. "Dicethrow." *Nietzsche and Philosophy* içinde. Columbia: Columbia University Press, 1983.

———. "The Double Affirmation: Ariadne." *Nietzsche and Philosophy* içinde.

Derrida, Jacques. "Cogito and the History of Madness." *Writing and Difference* içinde: University of Chicago Press, 1978.

———. "Force and Signification." *Writing and Difference* içinde: University of Chicago Press, 1978.

———. *Writing and Difference*. Çeviren Alan Bass: University of Chicago Press, 1978.

Felsefe Sözlüğü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

Flynn, Bernard. "Derrida and Foucault: Madness and Writing." *Continental Philosophy II : Derrida and Deconstruction* içinde, Editör Hugh J. Silverman: Routledge, 1989.

Foucault, Michel. "Büyük Kapatılma." *Seçme Yazılar 3* içinde: Ayrıntı Yayınları, 2005.

———. *Deliliğin Tarihi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. 3. baskı Ankara: İmge Yayınları, 2000.

---

38. Gianni Vattimo, "Nietzsche 1994," *Nietzsche İle Diyalog: Denemeler 1961-2000* içinde (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005).

———. "Entelektüelin Siyasi İşlevi." *Seçme Yazılar 1* içinde, 2005.
———. "Felsefe Sahnesi." *Seçme Yazılar 5* içinde: Ayrıntı Yayınları, 2003.
———. "İktidarın Gözü." *Seçme Yazılar 4* içinde: Ayrıntı Yayınları, 2003.
———. "Tımarhanenin Doğuşu." *Deliliğin Tarihi* içinde. Ankara: İmge Yayınları, 2000.
Goethe. *Genç Werther'in Acıları*. Çeviren Arif Gelen. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.
Goodchild, Philip. *Deleuze&Guattari: Arzu Felsefesine Giriş*. Çeviren Rahmi Öğdül. 1. baskı Ankara: Ayrıntı Yayınları, 2005.
"Gözaltındaki Şüpheli Polis Yaralamış." *Radikal*, 29 Ekim 2004.
Hoy, David Couzens. "Two Conflicting Conceptions of How to Naturalize Philosophy: Foucault Versus Habermas." *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde, Editör Barry Smart: Routledge, 1994.
Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche Ve İnsan*. 4. baskı Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
———. *Uludağ Konuşmaları*. 3. baskı Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
Leis, Mario. "Cosima Wagner." *Nietzsche'nin Kadınları* içinde: Gendaş Kültür, 2005.
Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çeviren Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Çeviren R. J. Hollingdale Walter Kaufman. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
Schrift, Alan D. "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of Man." *Michel Foucault: Critical Assessments* içinde, Editör Barry Smart: Routledge, 1994.
Söyleşi, Der Spiegel'le. *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu*. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY, 1993.
Vattimo, Gianni. "Nietzsche 1994." *Nietzsche ile Diyalog: Denemeler 1961-2000* içinde. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2005.

Cesur yürek: entelektüel

Ali Bulunmaz

Başlığa bakıp da aldanmamalı. Çünkü felsefe tarihindeki önemli bir tartışma, "olması gerek" tartışması, zihinlerde canlanıp hemen şu soru sorulabilir: Her entelektüel cesur mudur? Olması gerek tartışması bununla birlikte başkaca soruları da gündeme getirebilir, örneğin entelektüel nedir / ne olması gerekir?

Entelektüel denildiğinde hemen aklımıza gelebilecek nitelik "yetkinlik"tir. Peki nedir yetkin olmak?: "Sonlanmış, etkin, olmakta olmayan; dolayısıyla olup bitmişlik" şeklinde tanımlanabilir. Buradan hareketle entelektüel de bir "sonlanmış, bitmiş, kendini gerçekleştirmiş ve etkin; kısacası "yetkin" olan biçiminde tanımlanabilir. Onun özünde, "entelektüel olmayan"a oranla bir "üstün" veya "ileri" olma durumu belirir. Daha doğrusu entelektüel bir "öncü" konumundadır / konumunda olması gerekir; ancak bu öncülük, onun ayaklarının yere basmaması ya da toplumdan (insanlardan) kopuk durmasıyla betimlenemez, aksine bu, bir "iç içelik" konumudur / öyle olması gerekir. Başka bir deyişle entelektüel, duyuş, kavrayış ve yorumlayış bakımından toplumun "üstünde"dir, diğer yandan yetkinliğini söyleme dönüştürme ve bunu paylaşma yönünden toplumla "bir arada"dır.

O halde entelektüel ilkin, Kantça bir deyimle *aydınlanmış* bireydir. Aydınlanmış birey aklını kullanabilen, bu yolla kendi dışındakileri -baskı altına almadan- *aydınlatan* kişidir. Bunu yaparken, onun en önemli özelliği, aynı zamanda birey olmasını da sağlayan *özgürlüğü*dür. Bu özgürlük, kendi iradesiyle eylemde bulunma ve bu eylemini temellendirme ile açımlanabilir. Bir başka deyişle entelektüel, insanlık adına aşılmaması gereken sınırları ortaya koyan bir başkaldırının sahibidir / sözcüsüdür. O, her başkaldırıda olduğu gibi "hayır diyebilen" ve bunu savunabilendir.[1]

Entelektüel yalnız, yetkin kişi olmasıyla ilişklendirildiğinde acaba tam anlamıyla açıklanabilmekte midir? Yirminci (ve yirmibirinci) yüzyıl, hakikat anlayışı bakımından çeşitlilikle ve sarsıntılarla doludur. Postmodern söylemlerle birlikte, modernizmin bilgi ve hakikat kavrayışı da değişikliğe uğramıştır. Modernizmde

---

1. Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel, 3. baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 21.

hakikat, "bulunan" ve yaratılmayan; bir yerde "duran" ve insanın onu "keşfetmesini" bekleyen bir şeydir.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılın başlarında bu bakış açısı yerini, değişebilirliğe sahip yaşamda, anlamın ve değerlerin bu değişimle açıklanabileceğini savunan görüşe bırakmıştır. Bu bağlamda doğru tek değildir ve böylece hakikat de keşfedilebilecek bir şey olmaktan çıkmıştır; yaratılacak ve onu elde etmeye yarayacak bir arzuyu imler hale gelmiştir. Foucault da bu noktada, bilgi edinmek için entelektüllere ihtiyaç kalmadığını bildirir. Ayrıca entelektüel artık evrenselliğini de yitirir, o "spesifik bir kurum ya da disiplinde çalışmaktadır; spesifik entelektüelin bilgisi bütünselleştirici bir bilgi, birleştirici bir toplum teorisi değil, yerel bir alandaki uzmanlığı ve becerisidir".[2]

Salt bilgi ve bilgiye ulaşma / bilgilenme açısından ele alındığında bu nitelemeler akla yatkındır. Çünkü yüzyılımızda, küreselleşen bilgi ve iletişim teknolojileri sayesinde bilgi edinme konusunda çok da sorun yaşanmadığı bir gerçektir. Kaldı ki, sorun yaşanmıyor olsa da çağımızda bir çelişki ya da gerilim ortaya çıkmaktadır: Çağımız bilgi ve iletişim çağıdır ama ulaşabildiğimiz bilgi, bize verilenle sınırlıdır. Bir başka deyişle, bu bilgiler *denetimden geçmekte*dir. Denetleyiciler (:iktidar), uygun görülen dozda bilgiyi dolaşıma vermektdir. Kendini özgürlüğün sınırsız denizinde sanan insanoğlu, hem denetimden geçen bilgiye ulaşmakta hem de bu eylemi sırasında denetlenmektedir.

Günümüzün iktidar (:güç, denetim ve baskı) anlayışı, bilgiyi ve bilgilenme sürecini denetleme ve gerekirse sansürleme dışında, kendine bir görev daha biçmiştir: Bu anlayış, savaşılması gereken düşmanları, zamanında bizzat yaratıp, "ya benimlesin ya da düşmanımsın" diyerek, kamplaşma ortaya çıkararak, kişiler ve toplumlar üzerinde tahakküm kurmaya çabalamaktadır. Diğer bir ifadeyle iktidar, kendince "hakikatler" belirleyip, bu senaryolara göre filmler çekmektedir; fakat film platolarında, varolan ve zamanla ortaya çıkan gerçekleri göz ardı etmektedir. Buna en güzel örnek son yıllarda tanık olduğumz ve ABD tarafından yürütülen Afganistan ve Irak savaşlarıdır. Yaşanan gerilimle birlikte, belki de tek değişmez hakikat olan yaşam hakkı, özgürlük, değer gibi insancıl kavramlar; çıkar ilişkileri veya bir grubun (gerçek anlamlarından soyutlanan) "özgürlük", "demokrasi" ve "insan hakları" istekleri yüzünden çatışmalara kurban edilmektedir. Aynı anda yaratılan yoksulluk, bulaşıcı hastalıklar, su ve enerji kaynaklarının eşitsiz kullanımı, siyasal ve sosyal karmaşa, kitlesel kıyımlar, işkence gibi gerçek düşmanlarla savaşım konusunda çekingen davranılmaktadır ve tüm bunların "savaş" içinde meşru olduğu savunulmaktadır.

Entelektüeli, yalnız bilgi ve uzmanlık bağlamında ele aldığımızda onun, bu anlatılanlar karşısında edilgin kalması büyük bir olasılıktır. Yine buna ek olarak, belli bir ideolojinin *kör sözcüsü* olmayı seçmiş entelektüeller de, bu gibi konular üzerine söz etmekten kaçınabileceklerdir. O halde elimizde tek bir yol kalmaktadır: Bu da "evrensel entelektüel tavır"dır. Bilgi anlamında yetkin ve alanında uzman, ama olup bitene seyirci kalmayan ve yaşananları hemen kabullenmeyen, Sartre'ın deyimiyle "kabullenilen gerçeklerin ve bundan kaynaklanan davranışların tümünü

2. Foucault'dan aktaran: Ferda Keskin, "İktidar Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi," *Varlık*, no. 1111 (2000): 27.

sorgulama iddiasında bulunan" kişidir entlektüel ve entelektüel tavır bunu gerektirir.[3]

Sartre'ın izinden gittiğimizde önemli bir yol ayrımına ulaşmış oluyoruz. Çünkü Sartre, bilim insanı ile entelektüeller arasında farklar olduğunu belirtmektedir. O, atom bombası yapmaya çabalayanları entelektüel olarak adlandırmamaktadır, onlar olsa olsa "bilim insanı"dır; bu silahların yaratacağı felaketi öngören ve bu duruma karşı "uyarıcı bir manifesto imzalamaları halinde bu bilim insanları entelektüel"e dönüşürler.[4] Bu, entelektüel tavrı imlemesi bakımından yol açıcı bir örnektir. Kısacası bilim insanlığı ya da uzmanlık entelektüel olabilmenin tek koşulu değildir. Bakış açısının genişliği ve toplumsal sorumluluk (:ödev) da, entelektüel olmak ve entelektüel tavır oluşturmak için hayati derecede önemlidir.

İnsanlığın karşılaştığı savaşları, 1990 öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırmak sağlıklı bir yaklaşım olacaktır. Hafızamızı yoklarsak, Irak'ın Kuveyt'i işgaliyle tetiklenen ve ertesi yılın başında, ABD'nin Irak'a savaş açmasıyla büyüyen çatışma, ilk kez herkesin evinde televizyonundan "canlı" olarak izlediği bir savaşa dönüşmüştür. Öyle ki hava saldırılarından, nokta vuruşlarına kadar pek çok an ekranlarımıza gelmiştir. O günlerde Noam Chomsky, ABD akerlerinin hemen arkasında; hatta yanıbaşında (:kanatları altında) haber ileten gazeteciler için "iliştirilmiş gazeteciler" tanımını ortaya atmıştır. O gazeteciler, ABD propagandalarını aktarmayı, haber aktarmanın bir boy önüne geçirmeleri ve ABD yönetiminin isteklerine aykırı hiçbir görüntüyü yansıtmamaları nedeniyle bu yakıştırmayla karşı karşıya kalmışlardır.

İsimler dışında, o günden bugüne değişen çok da fazla bir şey yok gibi görünmektedir. İliştirilmiş gazeteciler yanında, aynı politakaları şiddetle savunan, hatta oluşumuna katkıda bulunan, dünya imparatorluğu idealini inşa ederken tarihin sonunu getiren ve benzerlerini dünyanın her yanında kopyalayan, gücün ve yayılmacılığın illüzyonuna *ilişmiş* (özgür ve sorumluluk bilincine sahip olmayan) entelektüeller belirmiştir. Öyle ileri gitmişlerdir ki dünyayı, "ben ve öteki", "biz ve onlar" gibi akıl ve insanlık dışı bir bölünmenin eşiğine getirmişlerdir.

"İlişmiş entelektüeller", bu bölünmedeki şövalyelerin kalemşörlüğünü yapmaktadırlar. Diğer yanda ise gerçek işlevini (eleştiri ve sorgulama) kaybetmeyen entelektüeller, tarihsel hataların farkındadırlar ve bu nedenle "entelektüel bir tavır" içindedirler; söyleyecek bir sözleri vardır. Camus gibi onlar da, "büyük tarihsel bunalımların ertesinde, insan ipin ucunu kaçırdığı bir gecenin sabahında olduğu gibi hoşnutsuz ve hasta hissettiğini, ama tarihsel akşamdan kalmalar için aspirin olmadığını" hatırlatmaktadırlar.[5]

Pek çok kez uçurumun kenarına gelen insanoğlu, kendisini uçurumun eşiğine getiren olaylar ile ilgili yerinde saptamalar yapan; tam anlamıyla yetkin ve sorumluluğunun farkında (güce ilişmemiş) entelektüeli yanı başında bulabilmiştir. Bir başka deyişle gerçek entelektüel, en başta bir *zoon politikon* olarak; eleştiri, sorgulama ve toplumsal muhalefet gibi sorumluluklarını bilgi birikimiyle pekiştirerek bir tavır geliştirmeyi başarmıştır. Geliştirilen bu tavrın özünde ise, varolan durumlara[6] ilişkin yanılgıların ve açmazların insanı (insanlığı) sürüklediği / sürük-

3. Jean P. Sartre, *Aydınlar Üzerine*, çev. Aysel Bora, 2. baskı (İstanbul: Can Yayınları, 2000), 11.
4. A.g.e., 12.
5. Albert Camus, *Defterler III*, çev. Ümit Moran Altan, 1. baskı (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 99.
6. Örneğin ABD'nin yürüttüğü Afganistan ve Irak savaşları.

leyebileceği başkaca yıkımlara yönelik bir tepki bulunmaktadır.

Entelektüelliği sadece sosyal konum göstergesine indirgemek[7], entelektüel toplumsal sorumluluklarından sıyrılmış ve toplumdan ayrı düşünmek, Roland Barthes'in de dediği gibi onu "yelle öten davul" durumuna getirecektir, o "havada olduğu yerde, kendi etrafında dönüp duracaktır".[8] İşte ilişmiş entelektüelin düştüğü durum budur. O, seçkin olamamanın ezikliğiyle yanılan bir *seçkinci*dir[9]. Diğer ilişenlerle birlikte o da, Romain Rolland'ın 1910'larda söylediği gibi "kendi ülkesinin davasının Tanrı'nın davası, özgürlük ve ilerilik davası olduğunu ileri sürer".[10]

Bilen, bildiğini paylaşan ve aynı zamanda üyesi olduğu toplumu ve insanlığı sorgulayan, eleştiren; bu nedenle sözünü esirgemeyen gerçek entelektüel, toplumunun ve çağının *sözcüsü*, hatta *vicdanı* olmak gibi bir sorumluluğa sahiptir; onun tavrında, böyle bir yön bulunur / bulunması gerekir: cesaretini de ancak bu şekilde ortaya koyabilir. Tersine bir yaklaşım, entelektüel ve toplumsal harakiri anlamına gelecektir. Siyasal yozlaşmalarla birlikte kirlenen "insan hakları", "demokrasi" ve "özgürlük" gibi temel kavramlar bağlamında şu soru / sorular sorulabilir: Kimin için insan hakları, demokrasi ve özgürlük? Nasıl bir insan hakları, demokrasi ve özgürlük kavrayışı?

İlk soruya verilecek yanıt / yanıtlar eğer içinde filanca kişi / topluluk / toplum gibi belirlemeleri barındırırsa, o zaman ayırımcılığa, ötekileştirmeye ve adaletsizliğe bir kapı açılmış olur. Bu da, adı geçen temel kavramların, küresel iktidarın aktörleri tarafından öteki haline getirilen kişi ve toplumlara, aktörlerin kendi istediği biçimde benimsetilmesi; daha da ötesi içinin boşaltılarak *enjekte edilmesi* anlamına gelmektedir.

İkinci sorunun yanıtında ise bireyden topluma doğru bir yayılma göz önüne alınmadığında çeşitli aksaklıklar ortaya çıkabilir. Birey demek "özne" demektir; özne olmak da kendini belirleme ve kendi olanaklarını geliştirme hakkını savunabilmektir. Oysa bugünün (küresel / kendini küresel olarak sunan) iktidar anlayışı, hem tek tek insanları hem de onların oluşturduğu toplumu / toplumları "nesne"leştirerek ben / biz merkezli bir yaklaşımla, kendince bir formda değerlendirme yoluna girmektedir. Kısacası, çatışma odaklı bir dünya kurgusu geçerli kılınmaya çalışılmakta ve çatışmada (küresel) iktidarın tarafında olmayanlar / olmaya yanaşmayanlar (:ötekiler) hemen uyumlu hale getirilmesi gereken yığınlar şeklinde görülmektedir. Böylece, "herkes için" olan / olması gereken ve hiçbir boyunduruk altında içeriksizleştirilmeyen / içeriksizleştirilmemesi gereken "insan hakları", "demokrasi" ve "özgürlük" kavramları da sakatlanmaktadır.

Bu noktada yukarıda sözü edilen kavramlar, (eleştiri ve sorgulamaya dayanan) erdemli entelektüel tavırla değerlendirilmeli ve insanlığın içinde bulunduğu

---

7. Güce ilişmeyi benimsemek bir anlamda.
8. Roland Barthes, "Poujade ve Aydınlar," *Çağdaş Söylenler*içinde (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990), 146,47.
9. *Seçkinci* olmak tıpkı *çoğulcu* olup / *çoğulculuğu* savunup, çoğulluğu (: bir varolan / bir olgu olarak *çoğulluğu*) gözden kaçırmak gibi algılanabilir. Çünkü seçkinci için seçkin olma hali her şeyin önündedir, ancak o, burada bir konuyu atlar: Seçkin olabilmek üstün bir söylemle üstün bir kimliğe bürünmenin tersine; "üst" bir dil / söylem (dolayısıyla "üst" bir görü) yaratıp ayrı bir yoldan gitmek demektir. Kısacası seçkin, alternatifler sunabilmesiyle kendini farklı bir noktada konumlandırabilir ve bu şekilde seçkin, aynı zamanda entelektüel kimliğine bürünebilir.
10. Romain Rolland, "Aydınların Rolü," *Yazko Çeviri*, no. 8 (1982): 122.

çıkmaz sokaktan kurtarılması gerekmektedir. Entelektüelin söylemleri ve yapıp etmeleri de bu nedenle, toplum(lar) ve insanlık adına bir turnusol kağıdına dönüşecektir. Çağının yıkıntıları ve hasarları karşısında betimleyici söylemden öte, etkin / çözüm üretici ya da çözüm yolları gösteren; hümanizmden pay almış, aktif (baskılara direnen) ve insanlık onuru adına da mücadeleyi elden bırakmayan / bırakmaması gereken (gerçek) entelektüel, bu cesaretiyle tarihte ölümsüzlüğe kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

Barthes, Roland. "Poujade ve Aydınlar." *Çağdaş Söylenler* içinde. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1990.
Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. Çeviren Tahsin Yücel. 3. baskı. İstanbul: Can Yayınları, 2000.
———. *Defterleri III*. Çeviren Ümit Moran Altan. 1. baskı İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
Keskin, Ferda. "İktidar Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi." *Varlık*, no. 1111 (2000).
Rolland, Romain. "Aydınların Rolü." *Vazko Çeviri*, no. 8 (1982).
Sartre, Jean P. *Aydınlar Üzerine*. Çeviren Aysel Bora. 2. baskı İstanbul: Can Yayınları, 2000.

Günümüzde uyumsuzculuk[1] ne anlam taşıyor? neoliberallerin " uyumsuzculuğun sonu" söylemine yönelik eleştiri[2]

Thomas Barfuss

Ayrıca, bizzat sosyalizm sırf bireyciliğe yönlendirdiği için, daha önem kazanacak.

Oscar Wilde

Üretim alanındaki köklü değişim, 1970'li yıllardan bu yana neoliberal güçlerin yeni bir söylem geliştirmelerine olanak tanıyor. Söylem uyumculuğun sonuyla ilgilidir. Burada, bürokratik yönetim gulyabanisi ve buna bağlı olarak insanların devlet desteği ile edilgenleştirilmesi ve aynılaştırılması, aşılması gereken sorunlar olarak görülmektedir. Söz konusu uyumcululuğun bireycileştirmeye ve çoğulculaştırmaya dönüştürülüp eritilmesi, bundan kurtuluşun yolu olarak görülüyor. Herkes özgür olmalı ve istediği gibi mutluluğu arayabilmelidir. Bu söylemin göreceli akılcılığı onun, toplumsal uyumlulaştırmanın belirli tarihsel bir modeline karşı cephe açmasını önlüyor: Sendikalar, girişimciler ve devlet üçgeni ile sağlamlaştırılan savaş sonrası düzen. Bunun özünü, tıpkı Avrupa'da kesin olarak ilkin soğuk savaş dünya sisteminde uygulanabilen ve ideolojik olarak süreklilik kazanabilen çaprazlama gibi, fordistik-rasyonel üretim biçimine dayanan kitle üretimi ve tüketiminin yeni bir çaprazlaması oluşturuyordu. Neoliberal güçler bu modeli, bütünleşme gücünü gevşettiğinden ve yeni teknik potansiyelinden dolayı, bilerek krize sürüklediler. Savaş sonrası on yıllarda devlet sorumluluğunu üstelenerek bu uzlaşıya dahil olan sosyal demokratik sol, bir yandan bu fordistik uyumluluğun sosyal başarımlarını savun-

---

1. Bu çeviride uyumculuk "Konformismus", uyumsuzculuk ise "Nonkonformismus" kavramının karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramlarla ilgili türetmeler aynı mantıkla yapılmıştır (ç.n.).
2. *Das Argument*, 260, 2005.

makla, öte yandan bizzat kendini neoliberal söyleme katmak pahasına, politik insiyatifi ele geçirmeye çabalamakla ikiye bölündü.

Burada özel toplumsal uyumlulaştırma modeli, yani fordistik model tamamen uyumluluk anlamını yüklendiği için, çokanlamlı bireycilik kavramı kurtuluş vaadi olarak etkili bir şekilde kullanılabildi; çünkü, "bu kavram içerisinde hem her türlü yönlendirmeden uzak özgürce yaşamı düzenlemeye yönelik özerkleştirici taleplere, hem de girişimcilerin kendileri olmasına yönelik neoliberal çağrıya ve de karşıtlık durumlarında diğerlerini gölgede bırakmaya da yer vardır.[3] Bireysel-leş(tir)me ve düzenleyici önlemleri ortadan kaldırma adına neoliberal saldırı, ekonomik çıkar politikasının dar alanını özgürleştirici çağrı doğrultusunda genişletebildi ve iyi ile kötünün kesin ve genel bir tipolojisini söyleme sokabildi: İyi birey kendi özeli ile ilgilenir ve kollektifliğin gerektirdiği uyumu ortadan kaldırır; girişimci özne pazara güvenir ve buyurgan, israfçı sosyal devletin doymak bilmeyen isterlerine boyun eğer.

Bilim ve politika gibi yaşamı algılayış da bu tasarımın etkisindedir. Batma korkusundan kaynaklanan "zamana uy!" buyruğuna dayanan yaşam algılayışı: Köklü değişimler ve ayrışımlar çağında bu anlayış öylesine baskıcı ve egemen oluyor ki, özne özellikle tek tek ve enkaz gibi dağılan çelişkiler arasında eylemeye zorlanıyor. Bu koşullar altında "eski" uyumlukta uzun süre direnmeyi sürdürenler ciddi zarar görürler. Özne çökerten uyumluluk formu da kurtulmak için, yeni tüketim olanakları ve kendi pazarla(n)masını yapmak için daha geniş hareket alanı sunar, çağa uygun bireyselliğin özgürlüğüne yönelir; ancak bu aynı zamanda öznenin hareket alanını daha genişletmek yerine, onun toplumsal biçimlendirim olanaklarını kısıtlar; çünkü, büyük bir yaygarayla kapı dışı edilen uyumluluk baskısı daha az sansasyonla, ancak daha az olmayan bir etkiyle açık pencereden geri döner.

Daha çok mal üretim alanları sağlayan ve öznelerin engelleyici toplumsallıklarının artakalanından kurtulmada yardımcı olan politikaların biçimlendirildiği ideolojik yelpazenin genişliği müthiştir. Uyumluluğun sonu olarak liberalizmin özgürlük vaadi, anarşist-radikal devlet ve otorite eleştirisinde, yani sosyal demokraside ve güçlenen yeni muhafazakar kanatta yer bulur. Muhafazakar kanat liberal reçeteyi, engellenmemiş bir girişimciliğin, otoritenin bağlayıcı din ve kusursuz ahlak talebiyle desteklenen uygulamasıyla sınırlıyor. Gerçekten de hiçbir şeyin güvenilir olmadığı bir dünyada böylesi bağlayıcılıklar (din, ahlak) talebiyle yeniden büyük etki yaratılabilir; çünkü, ekonomik dinamiklere müdahaleyi özneye bırakan ve onunla sınırlayan yeni özgürlük, varlığını engel oluşturan her tür uyumluluğu yok etmeye borçludur.

Kısacası, uyumluluk ve bireycilik, çağdaşlaş(tır)ma ve çoğulculuk gibi ulamların, metafizik yüklü, propaganda amaçlı ya da eksik kullanımı kavramsal kargaşalığa sürükledi; sosyoloji ve kültür bilimleri kavramın parlayan yüzeysel yapısını tarihsel olarak açıklamaya çalışmadan "bireyselleş(tir)menin" habercileri oldularsa da, kavramın netleşmesine az katkı sağlayabilirler. Eğer egemen uyumluluğu aslında reddetmesi gereken uyumsuzcu tutum, istemeden sözde uyumluluğun sonu söylemine güç katıyorsa, o zaman bugün hakkıyla uyumsuzculuk ne anlama gelebilir ki? Bu arada uyumsuzculuk ile bireycilik özdeş mi olurdu? Ya biz, ara sıra

---

3. Peter Jehle, "Individualismus," *Historisch-Kritisches Wörterbuch Des Marxismus* içinde (Hamburg: 2004), 921.

yüzeysel üslupla bildirildiği gibi, bu tarzla hepimiz uyumsuzcular mı ya da "farklı olmanın uyumluları mı"[4] olurduk? Tersine eğer uyumsuzcu, uyumluluğun sonu söylemini kabul etmek istemiyorsa, o zaman onun eleştirisi zorunlu olarak katı ahlak talep eden yeni muhafazakarların değirmenine su olmaz mıydı? Böylesi karışıklıkları çözümlemeyi ve giderilmelerine katkı sağlamayı, ancak kavram oluşturumunu egemen söylemin etki alanından uzak tutan düşünme umabilir, yeterince uzak olmalı ki onun akımına kapılmasın. Antonio Gramsci'nin kimi motiflerini yeniden irdeleyerek tasarımlamak, izleyen altbaşlıkların amacıdır. Bu altbaşlıklar, kavramların yoğunlaştığı alanda "dolaylı yol çoğu kez en uygun giriş olur" düşüncesine dayanıyor.

ÇAĞDAŞ DAR KAFALI

Burjuva toplumunun kurduğu "zamana eşlik etmek" baskısı, bilinçli bir tarih unutkanlığı paradoksunu oluşturdu. Burjuva toplumunda özne, direk ekonomik mekanizmalara maruz bırakılarak ve yalıtımlı birey olarak tarihe müdahale yeteneği azaltılarak, kör bir uyumla insafsızca sürekli çağın düzeyine eriştirilmeye zorlanmaktadır. Gramsci, uyum buyrumuna ilişkin bir örneği hapishane notlarında iki-üç satırlık bir fıkrayla veriyor. Fıkrada, hiçbir şey olmadığına inanan ancak günün birinde bir şey olduğunu fark eden bir Fransız mızrakçısı (dar kafalısı) anlatılıyor. Söz konusu mızrakçı kendine bir kartvizit bastırıp üzerine de "çağdaş" unvanını yazdırtmış.[5] Kendinden emin olarak çağdaşlığın tepesinden geri kalanlara, yanlış ya da geri kalmış düşünme ve bilgilerine, modası geçmiş giysi ve görünüşlerine bakıyor.

Küçük burjuvanın kendini çağdaş olarak nitelemesine güldüğümüzde neye gülmüş oluyoruz? O, klişeleşmiş gururuyla bugüne dek en zamana uygun yaratık olarak kalmadı mı? Önce Gramsci'nin verdiği mesajı almaya çalışalım. Neden böyle bir fıkrayı not etti? Belli ki, bunun daha sonraki kullanımından, yaygın politik-felsefi pozisyona yönelik eleştirisini açıklayacağını umduğu içindir. Fıkrayı, faşist bir hapishanede tekrar okuma fırsatı bulduğu bir kitapta buldu: Niokolai Bukharin'in 1920'deki herkesçe anlaşılır Marksist sosyoloji ders kitabı. Tarihsel değerlendirme ve felsefe eleştirisini içeren bu kitap, tarihsel-materyalist düşüncenin Rus Devrimi sonrasındaki popülerleştirme girişiminin bir parçasıdır. Gramsci temelde bu girişimi destekliyordu, ancak hapishanedeki özenli yeniden okumasında bunu birçok bakımdan yetersiz, yüzeysel ve yanıltıcı buldu.

Gramsci, ders kitabının tarihsel materyalizm ile dolaysız ilişkilendirilmeyen her şeyin "akıldışı" ve "ayıp" olarak nitelendirilmesi eylemine şiddetle karşı çıkar. Bu bakış açısıyla daraltılmış bir çağdaşlık, düşünce tarihini alaya alacak bir çok korkunçluğa ve gülünç türetmelere olanak verir, ancak bireylerin geliştirilecek tarihsel özbilinçlerini metafiziğe bağlamak da sorunludur: Bütün felsefi geçmişi bir kuruntu ya da saçmalık olarak değerlendirmek -geçmişte de bugünkü gibi düşünülmüştür– anakronistik savı içerdiği için sadece antitarihsel bir yanılgı değil, aynı zamanda tüm geçmişi, tüm zamanlarda ve her ülkede varolan dogmatik düşünce-

4. Norbert Bolz, *Die Konformisten Des Andersseins* (München: 2001).
5. Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, çev. P. Jehle, W. F. Haug (Berlin, Hamburg: 1991),

ye dayandırdığı için de, metafizikten kalma bir hastalıktır. Böylesi bir düşünce tarihsel ulamları canavarlar ya da tanrılar konumuna yükseltir ve aktüel çağdaşlığı yarının canavarlığı olarak niteler. Bu arada günlük algılama yetisi kendini, söylencesel olarak katılaştırılmış bir dünyanın yıkık bir bölgesine atılmış bulur.

ERGİNLİK VE METAFİZİK

Gramsci, diyalektik yöntemini kabaca burjuva ayrıcalığı olarak değerlendirmek ya da liberal propagandaya göre zorunlu kolektivizmin seçeneği olarak alkışlamak yerine şu ayrımları yapar: Belirli toplumsal içerikteki belirli bireyciliğe, yani anakronistik ve antitarihsel olduğu zaman ekonomik bireyciliğe açıkça karşı çıkar.[6] Zenginlik üretimini sürekli toplumsallaştırırken, zenginliğin bireysel edinimi şeklinde gerçekleşen bu ekonomik bireycilik, birçok insanın kişilik kazanmasını engelliyor; zaten bu ortamda herkesin bunu kazanması olanaksızlaşmıştır.[7] Bu yüzden erken yeniçağda oluşturulan bireyin feodal sınırlamalardan kurtulmasına ilişkin talep, ekonomik bireycilikle sınırlı kalamaz, aksine bu tüm bireylerin özgürce kendilerini aşmaları doğrultusunda genişletilmelidir, bu da maddi güçleri herkesin hizmetinde olacak şekilde düzenlemeden olamaz.

Fakat burada Gramsci, "ekonomik bireyciliğin tarihsel zorunluluk olduğunu ve gelişmenin bir aşamasını oluşturduğunu yadsımıyor".[8] Burjuvazi ancak ekonomik bireycilik temelinde, feodal-katolik düzenlemelere dayalı orta çağın yapısını sorgulayabilmişti. Doğaldır ki, izleyen dönemdeki yeniden yapılanmalarda bireycilik anlayışı olduğu gibi bırakılamazdı. "Gerici ve engelleyici bir hal alan otoriter uyumculuğu parçalamak için savaşmak, bireyselliğin ve eleştirel kişiliğin gelişme aşaması üzerinden insan kolektifliğine ulaşmak şematik ve soyut mentaliteleri için kavranması zor olan bir diyalektik görüştür". Böylesi bir mentalite hemen kendini, "bireycilik" ve " bireysellik" kavramlarını incelemeden kabaca mahkum etmeye ya da göklere çıkarmaya hazır bulur ve böylece söz konusu kavramları tarihsel içeriklerine göre değerlendirme fırsatını kaçırır.

Ona göre, tüm ülkelerin mızrakçılarını kart bastırmaya iten gösterişli çağdaşlığın arkasındaki şey özellikle metafiziktir. Bu tutumun tarihsel körlüğünde böylesi çağcıllığın amansızca sürekli ve düşünmeden zamana ayak uydurmaya endeksli olması yatmaktadır: Ancak aktüel parolaların bayrağı altında, metafiziksel uyumculuk tarihin akışını yakalayabilir. Durağan zamana uygunluğun uyum sağlayan yüzeyselliği altında katı metafiziksel tasarımlar çok uzun soluklu oluyor ve sonuçta kendilerini her türlü hareket yeteneğini yok eden içiçeliğe ve karşı karşıyalığa veriyorlar. Bu meşguliyet görüntüsünün ardında alt kademedeki edilgen birey saklanıyor. "Bir yandan insanlardan çabuk bilgi isteniyor, öte yandan dünyanın gidişatını anlamaya yarayan enstrüman ve bilgileri edinmek için gereksinim duydukları zaman ellerinden alınıyor", Lothar Baier burjuva aydınlanmasının bu çıkmazını betimliyor.[9] Aydınlanmacılar insanların ergin olmalarına karar verdilerse de, bu

---

6. A.g.e., 9, §23, 1099.
7. A.g.e., 15, §29, 1743.
8. A.g.e., 9, §23 , 1099.
9. Lothar Baier, *Keine Zeit. 18 Versuche Über Die Beschleunigung* (München: 2000), 26.

arada "teknik ve ekonomiyle birleşerek yönlendirilen bir şiddete dönüşen" hız ellerinden kayıp gitti.[10] Ondan sonra aydınlanmışlığa özendirilen insanlar "içsel olarak bir zamanlar edinilen ama çoktandır değerini yitiren yorumlara sarılıyor, dışsal olarak da zamanın gerisinde kaldıkları fark edilmesin diye, değişen konu ve sloganlara uyum sağlıyorlar".[11] Böylesi çağcıllığın yansıyan yüzünün ardında, insanların düşünce ve duygularını değiştiren ve bireyselliklerini tarihsel olanakların yeni bir düzleminde geliştiren bir insiyatif ile, kapitalist çağdaşlığın dayattığı kültürün taleplerine ve bireysellik talimatlarına sırf edilgen ve oportonist bir uyumu arasındaki ayrım kayboluyor.

UYUMLULUK OLARAK KÜLTÜR

Kuşkusuz, içinde insanların yavaş yavaş başkalaştığı bir Kültür kavramının bizzat kendisi sorunludur: Öznelerin uyumlulaştırılmasında kültür hangi rolü oynar? Bu bağlamda, Batlamyusçu bir dünya tasarımından Kopernikçi bir dünya tasarımına geçişe bir göz atmak yararlı olabilir; çünkü, buradan tarihsiz küçük burjuvanın anlık metafiziğinden kurtuluşuna ilişkin zorunlu gerekli ayırımlar geliştirilebilir. Bilindiği gibi, Thomas Kuhn bu geçişten yararlanarak doğa bilimleri alanında "paradigma değişikliği" adını verdiği bir model geliştirdi.[12] Ancak Kuhn, yeni paradigmanın bilimde nasıl uygulanacağı sorusuna odaklandı. Ama, bilimsel sorunların saptanması, yöntemler ve aktarımlar, mızrakçının da ne zaman ve neden Kopernikçi olduğunu öğrenmeye yetmez. Buna, seçkin bilimcileri ve bunların yeni tutumlar ve bakış açıları geliştirmek için sürdürdükleri savaşım alanındaki başarımları ve bu savaşım sürecinde bireysel katkılardan oluşturulan bir tür ortak düşünme ve duyumsamayı da eklemek gerekir.

Coğrafya ve Astroloji ile birlikte rasyonelleştirme, burjuvanın elinde sanayi üretimi ve ticaretini yaygınlaştıran bir anahtar işlevi gördü. Yüzyıllar süren geçiş döneminde yeni kurallı bilimsel tartışmalar geliştirilebildi, üniversiteler kuruldu, kitaplar basıldı, bir kamuoyu oluşturuldu vs... Bu arada oluşan burjuva kültürü, zorunlu olarak entelektüel işlevleri ötelemenin bir parçası olan bireycilik akımını da kapsadı. Burjuva öznesi artık, aydın papaz zümresinin talimatı olmadan kendi gerçekliği ile ilişki kuramaz. Mala sahip olmak ve doğa bilimsel-teknik olanakları kullanmak için geniş bir karar verme özgürlüğüne gereksinim var. Fransız devrimiyle burjuva siyasal olarak da iktidara geldi. Gramsci'ye göre, bunun sonucunda oluşan çağdaş devlet biçimi, özellikle "uyumculuk istenci" diye adlandırdığı özelliği ile öncekilerden ayrılır.[13] Burada sadece dar anlamda devlet mekanizması değil, tüm hukuk anlayışı, eğitim sistemi ve kamuoyu oluşturma gibi kurumlar da bur ju-

10. A.g.e., 25.
11. A.g.e., 26.
12. Thomas Kuhn, *Die StrukturWissenschaftlicher Revolutionen* (Frankfurt am Main: 2003).
13. Gramsci, genellikle olumsuz olarak kullanılan "uyumculuk" kavramını, (Nietzsche'yi örnek alarak soyut ve küçümseyici bir şekilde söz konusu kavramdan uzaklaşan entelektüellere polemik yapmak için) çoğu kez yansız ya da olumlu kullanır. Onda "uyumculuk" çoğu kez toplumsallıktan başka bir anlam taşımasa da, aptalları şoke etmek için "uyumculuk" sözcüğünü kullanmak hoşuna gider. Gramsci, *Gefängnishefte*, 14, §61, 1684.

va çıkarlarına uygun ve yararlı olan, çağa uygun bir kitle uyumluluğu oluşturmaya çalışıyor; çünkü, burjuva dünyasının başlayan baskısı altında üretimde ve üretime katılanların iş ve yaşam koşullarında sürekli köklü değişiklikler yapmak kaçınılmazlaşıyor. Burada ulus devlet, böylesi sürekli çağdaşlaşmanın tüm toplumsal sınıflara ulaşabilen bir enstrümanı olmuştur.

Bu açıdan bakıldığında, kimi bilimcilerin ta Antik çağda henüz bu bilgi genel kabul görmeden, dünyanın güneş etrafında döndüğünü öğretmeleri şaşırtıcı değildir. Ve ayrıca burjuva çağında mızrakçının neden Kopernikus'un, Galilei'nin ya da Bruno'nun yazılarını ve sonuçlarını bilmeden Kopernikçi olduğu, sırf onun, görüşleri ve düşünme tarzları yüzyıllar süren savaşlar ve çabalar sonucunda bu göreceli bağlam düzeyine ulaşan bir burjuva kültüründe yaşaması sayesinde anlaşılabilir. Gramsci'ye göre "yeni bir kültür oluşturmak", sadece bireysel "özgün" keşifler yapmak değildir, ayrıca ve özellikle keşfedilmiş hakikatları eleştirel irdelemek, deyim yerindeyse "toplumsallaştırmak" ve böylece bunları yaşamsal eylemlerin temeli, eşgüdümün ve entelektüel-ahlaksal düzenin unsurları yapmak demektir.[14]

YENİ UYUMLULUKLAR SAVAŞIMI

Gramsci'ye göre 1920 ve 1930'lu yılların İtalya'sında ülkenin güneyi ile kuzeyi arasındaki gelişmişlik farkı sorunsalı sürüyordu, o bunu nüfusun büyük çoğunluğunun ne çağdaş, ne de bilim ve dünya algılamasına göre Batlamyusçu olmasına dayandırıyor olmalıydı.[15] Gramsci, Bukharin'in herkesçe anlaşılır ders kitabıyla, kitap güncel anlayışın eleştirisinden yola çıkmak yerine, sistematik felsefenin saçmalığını eleştirdiği, böylece sonuçta "eleştirel olmayan öğeler sayesinde güncel anlayışın Batlamyusçu, insanal, insan odaklı kaldığı ve bunları eleştirel geliştirmek yerine, güçlendirdiği gerekçesiyle yeniden mahkemelik oldu.[16] Bu Gramsci'nin, bilimsel-teknik açıdan kökten değişen çağdaş dünya da yaşamak için, geniş düzlemde maddi temelleri ve bilinci yaratan, İkinci Dünya Savaşı sonrası ekonomik gelişmenin tanınmış ve çözümlenmiş fordistik dönemi öne çıkaran ilk çalışmasıydı. "İnsanlığın % 80'i için ortaçağ 50'li yıllarda bir darbeyle sona erdi; insanlar 60'lı yıllarda tam anlamıyla bunun sona erdiğinin farkına vardılar".[17]

Batlamyusçu bir dünyadan çağdaş bir dünyaya uzun süren geçiş, "kültür" sözcüğünün çoğu kez örttüğü şeyi açığa çıkardı: Her çağdaş dünyada önemli faklılıklar, çatlaklar ve eşitsizlikler vardır. Tıpkı Almanya'da Ernst Bloch'un[18] yaptığı gibi Gramsci'de yükselen faşizmi, toplumdaki eşitsizlikleri göstermek ve somut olarak çözümlemek için bir fırsat olarak gördü. Kuşkusuz, tüm bu şu ana kadar ki söylenenlere karşın, farklı ve değişik düşünme zorunluluğunun bir fırsat olarak değerlendirilmesi, sırf benzeşikliğe (Homogenität) karşı bir tepki oluşturmak anlamına gelmemelidir. Çünkü, Kopernikçiliğe uzun süren geçiş örneğinin gösterdiği gibi, bir kültürde bağlam oluşturmak, hiçbir şekilde sadece entelektüeller tarafın-

14. A.g.e., 11, §12, 1377.
15. A.g.e., 16, §11, 1822.
16. A.g.e., 11, §113, 1395.
17. Eric Hobsbawm, "Das Zeitalter Der Extreme," *Weltgeschichte Des 20. Jahrhunderts* içinde (München: 1995), 364.
18. Ernst Bloch, *Erbschaft Dieser Zeit* (Frankfurt am Main: 1985), 105.

dan savaşılması gereken bir yanılsama değildir. Yine de, postmodern hareketin bir bölümü 1980'lerden bu yana kültür içerisindeki benzeşiklik ve bağlam tasarımlarını yok etmeye ve böylece onların yerine sınırsız çoğulculuk ve farklılık tasarımlarını yerleştirmeye çalıştı. Bunda başarmaları gereken ödevleri vardı: Spesifik, yani toplumsal örgütlenmenin ve kültürel bağlamın fordistik uzlaşı altında sağlamlaştırılan tasarımlarına yönelik eleştirileri, kısa ama etkili bir dönem için sürekli gündemde tutarak, tüm bağlam ve benzeşiklik tasarımlarını her zaman için metafiziksel olarak değerlendirerek sorunu kökünden çözmek. Ancak, fordistik benzeşikliğin ideolojik yüceltimi, mutlak bezeşiksizliğin (Heterogenität) oldukça soyut anlayışı karşısına koyduğu için gizemini yitirmedi. Böylece entelektüellerin çoğu, tarihsel görev başarıldıktan ve fordizmin metafiziği yok olduktan sonra, postmodern maskelerini yeniden çıkardılar ve o zamandan beri kartvizitlerine ciddi ve daha çok iş gereği olduğunu anımsatan "çağdaş" unvanlarını yazdırıyorlar.

Gramsci, entelektüel ve ahlaksal yenileme alanındaki gelişmenin, tüm toplumsal sınıflarda eşzamanlı gerçekleşemeyeceğini gözetti. Bugün bile Kopernikçi olmayıp, Batlamyusçu olan çok kişinin bulunduğunu[19] anımsatan Gramsci sözlerini şöyle sürdürür: Birçok uyumluluklar ve yeni uyumluluklar için birçok savaşım vardır. Böylece Gramsci, benzeşik ya da benzeşiksiz bir kültürün nesneleşmiş tasarımından tamamen uzaklaşır: Bağlam ve benzeşiklik öncel olarak kültürde varsayılabilen şeyler değildir; bunları kabaca kültüre maletmek de zordur; tarihte bizzat bireylerin çoğu kez hem kendilerini, hem de düşündükleri, hissettikleri ve eyledikleri koşulları bağlamlı ele alma çabaları vardır.

Benzeşikliğin ve benzeşiksizliğin kısır karşıtlaştırılması, bunların yerine bireylerin kötürüm çelişkileri, çatlakları ve bozulmaları aşmak için gösterdikleri somut çabalar konmaya başladığı zaman çözülür. Ancak, uyumluluk savaşımı artarak devreye girer: Çünkü, bu koşullar altında her türlü başarımların toplandığı ve yeni başarımlara önkoşul oluşturduğu tek bir gelişim çizgisine dayanmak yanlış olur... İşte, Bukharin'in herkesçe anlaşılır ders kitabının düştüğü ve Gramsci'ye göre büyük yanılgı olan durum budur: 'Çizgiler sadece çok yönlü değil, aksine 'daha' ileri bir çizgiye dönmeyi gerektirir.

EVRENSELCİLİK VE İLERLEME İNANCI

Gerek benzeşik, gerek benzeşiksiz durağan kültür anlayışı, çevresinde bugüne dek süren, tarihsel olarak etkili uyumlulukların oluştuğu tasarımları sunar. Özellikle benzeşik kültür tasarımının uzun ve çelişkili bir tarihi vardır. Burada geliştirilen uyumluluk bağlamı için üç temel nokta önemlidir.

Birincisi: Metafiziksel tasarımlar tüm evrensel dinlerin ve dünya görüşlerinin temelini oluşturur. Bu tasarımlar eşitlik ya da tanrı kulluğunu, evrenselliklerinin soyut ve tarihsiz kalması pahasına yine önkoşullandırıyor. Bu da, şu ana kadarki söylenenlere göre varolan karşıtlıkların, çatlakların ve çelişkilerin yeni uyumluluklar oluşturma savaşımıyla kavranıp değiştirilmemesinden, yani tarihsel olarak aşılmamasından başka bir anlam taşımaz. Burada Gramsci'nin çok boyutlu tarihsel yaklaşımı, onun "halkın inanç tasarımları ve yanılsamalarını" iki sarkastik tutumla

19. Gramsci, *Gefängnishefte*, 15, §58, 1776.

karşıtlaştırılmasıyla açıkça anlaşılır: Bir yanda kuşkucu ve yıkıcı davranan (siyasi) "sağ" sarkazm. Ancak bu, sadece anılan yaklaşımlar doğrultusunda davranmaz, onun için "adalet, eşitlik ve kardeşlik inancı" da önemlidir. Hem ilkesel, hem de içeriksel olarak gülünç olan bu yaklaşım, halk arasında olmasa da, entelektüeller arasında yıkılmıştır. Öte yanda Gramsci, böylesi elitçi antimetafiziğin karşısına, söz konusu inanç tasarımlarında varolan çabaların özüne yeni bir biçim kazandırmaya ve onları toplumsal açıdan daha iyi belirlemeye çalışan 'tutkulu' ve "ilerici" bir sarkazm koyar.[20] Yeni uyumluluklar savaşımı, içinde metafiziksel belirlemelerin ve tapınmaların, belirli koşullar altında toplumsal katılım ve örgütlenmenin somut tarihsel zeminine kaydırıldığı biçimdir.

İkincisi: Benzeşik bir kültür tasarımı, "uyum istençli" çağdaş devletin de temelini oluşturur: Toplumdaki yarık ve çatlakları gidermek, her şeyden önce kendi çıkarlarını genel çıkarlar olarak göstermeye çalışan ve bunun için kimi ödünleri vermeye hazır olan baskın toplumsal grubun çıkar politikasıyla örtüşür. Bundan yola çıkan Gramsci, bir toplumsal grubun bu şekilde tüm geri kalanları içine alabileceğini olanaklı görür. İşte, aydınlanmacı-evrensel döneminde "bizzat kendini sürekli hareket halindeki bir organizma olarak gören ve toplumu kendi kültürel ve ekonomik düzeye getirerek onu kendi içinde eritebilecek durumda olan bütünleştirici burjuva devletinin tarihsel yenilenmesi böyledir.[21] Kant'ın kategorik buyrumunun burjuva sivilliğini hedeflediği ve bunun yayılan burjuvazi döneminin ideolojik dışavurumu olarak algılanabildiği sırada[22], Nietzsche uyumculuk istenci karşısına eşitsizlik istencini koyup "sürü insanıyla" alay ederek, bunun krizine işaret eder. Böylece Nietzsche, toplumun alt gruplarından soyutlanmışlıklarını kazanç sayan birçok entelektüel tarafından oluşturulan elitçi uyumsuzculuğu 20. yüzyıla taşır.

Üçüncüsü: Benzeşik kültür tasarımından üçüncü olarak da, işçi hareketine miras olarak aktarılan kesintisiz ilerleme tasarımı gelişmiştir: Daha iyiye uygar bir gelişim anlamında kültür, bu çağdaş tasarımda "otomatik olarak" ileriye doğru zorlayan ekonomik-teknik gelişmeye ayak uydurur. Bu teknik ve uygar ilerlemenin basit birleşimi Walter Benjamin'e göre, başından beri sosyal demokrasiyi yurt edinen söz konusu "uyumluluğun" özüdür. Benjamin'e göre, Alman işçiler hiçbir şeyi "akıntı yönünde yüzdükleri" düşüncesi kadar yozlaştırmadı; yine ona göre, bu akıntı yönünde yüzme eğilimi onlar için "teknik gelişme" anlamına geliyordu. Benjamin'in vurguladığı gibi, bu uyumlaştırıcı ilerleme inancı, daha sonra faşizmle karşılanan birçok eğilim gösteriyordu; çünkü, bu inanç toplumsal gericiliği değil, sadece doğa egemenliği alanındaki ilerlemeleri görmek istiyordu.[23]

AKILCI UYUMLULUK

Çağdaş devletin zamana uygunluk baskısını artırdığı ve baskı araçlarının yükselen "uyumculuk istencine" dönüştüğü yerde, uyumsuzculuk da tarihsel bir boyut ka-

20. A.g.e., 1, §29, 84.
21. A.g.e., 8, §2, 943.
22. Karş. A.g.e., 11, §58, 1472.
23. Walter Benjamin, *Über Den Begriff Der Geschichte*, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1991), 698.

zanır. Bu, Tocqueville'nin 19. yüzyılın ilk yarısında Avrupa aristokrasisi açısından gerçek çağdaş toplumun, yani Amerikan toplumunun uyumculuğunu aşağıdaki gibi betimlemesiyle açıkça duyumsanır: "İnsanlar birbirlerine ne kadar benzerse, kişi o kadar diğerleri karşısında kendini zayıf hisseder. Kişi, kendini diğerlerine üstün kılan ve onlardan ayıran hiçbir şeyi savun(a)madığı için, kişiler onunla savaşım yaptığı zaman özgüvensiz olur; sadece gücünden değil, haklarından da şüphe etmeye başlar, çoğunluk onu olumladığı zaman yanılgısını itiraf eder. Çoğunluğun onu zorlamasına gerek kalmaz, onu ikna eder".[24]

Gramsci, çağdaş tarihin toplumsallaşmış uyumluluk baskısını çözümleyecek kavramalar üzerinde çalışır. Onda uyumsuzculuk...Tocqueville'yi aşan, geleneksel olarak gelen farklılık ya da ayrıcalıkla değil, aksine olası genelleştirilebilirliğiyle meşrulaşan aykırı tutum anlamına gelir. Yeni uyumluluklar oluşturma savaşımından bakıldığında, günün birinde uyumsuz tutumun çoğunluğun bir tutumuna dönüşüp dönüşemeyeceği sorusu gündemin merkezine oturur. Bu bağlamda uyumsuzculuk, yaşayan toplumsallık savaşımına bir saldırı demektir. Söz konusu uymsuzculuk, egemen uyumluluğu tarihsel olarak reddetmesi gerektiği gibi, onu en ileri üretim biçimi düzeyinde, genelleştirilebilir yeni bir uyumluluğun belirli olumsuzlanması karşısına koyarak reddeder. Gramsci, bu uyumluluğun tarihsel bağlamlaştırılması için "akılcı uyumculuk" kavramını kullanır: Yararlı bir hedefe ulaşmak için en küçük çabayı zorunlu gerekli gören "akılcı" bir uyumculuk vardır ve böylesi uyumculuğun disiplini selamlanmalıdır.[25] Kuşkusuz bununla, Benjamin'in sosyal demokrasiye koyduğu tanı gibi," ilerlemenin "teknik gelişmeye" körü körüne bağlanışı kastedilmemektedir. Akılcı bir uygunluk kavramı daha çok, toplumun alt kesimleri de dahil tüm toplum üyelerinin, tarihsel eylem olanaklarının, siyasal güçlerin vurgulaması sonucunda sağlanması gereken bir gelişmeyi hedefler. Yeni uyumluluk oluşturma savaşımı her zaman tarihsel bağlamlıdır ve "akılcılık" bundan hiçbir şekilde ayrı tutulamaz. Söz konusu uyumluluk metafiziksel olarak anlaşılmaz, kesinlikle sadece dünyada görünmeyi bekleyen Hegelci tin gibi önceden varolmaz. Gramsci'de "akılcı", yükselen üretim biçimine ayak uydurabilen yaşama yönelmek demektir... ve hatta öyle ki, burada yeni uyumluluk dışsal ve dayatılan bir disiplini tanımlamaz, aksine genel, temel genişletilmiş hareket alanına ve bireysel özgürlüğe geçiş olanağı sunar.

O halde, sırf insanların yeni üretim biçimlerinde düzenli çalışmalarını sağladığı için, bir uyumluluğu akılcı diye nitelendirmek yanlış olurdu. Doğaya egemen olma alanındaki ilerlemeler akılcı bir uyumluluğun temeli olacaksa, Benjamin'in söyledi gibi bu ilerlemeler, "toplumun gericiliğiyle" dayatılmış olmamalıdır. Gramsci için de, akılcı bir uyumluluğu belirleyen şey, onun dayatılan disiplinden "kendiliğindenliğe" ya da "doğruluğa" geçmeye temel oluşturmasıdır.[26] Akılcı uyumluluk, bireyin kişiliğini geliştirme ve özgün olma olanağını elinden alamaz, ama bunu zorlaştırır; çünkü, iş ve yaşam koşullarının genelleştirilebilir potansiyelini geliştirmek yerine, sadece herkesin yaptığının tersini yapan bir uyumsuzculuk, ancak ayrımlaşmanın bir atlı karıncası olurdu. Faşizm, akılcılaştırılmış (fordistik) üretim biçimlerine uydurmak için (görüldüğü gibi, çoğu halen Batlamyusçu olan) tutumlara etki ederek, pekala kapitalist çağdaşlığın tek tük karakter özelliklerini göstere-

24. A.g.e., 296.
25. Gramsci, *Gefängnishefte*, 14, §61,1684.
26. A.g.e., 14, §61, 1634.

bilir. Ama bu onu akılcı bir uyumluluk yapmaz. Sürekli baskıyla işçi hareketlerini denetim altında tutar, kitleleri ancak günah keçileri, emperyal jestler ve aldatıcı güdüleme ile ayakta tutabilen alt disiplinlere ayırır. Tarihçi Burnelle Mantelli'nin deyimiyle faşistler, "çağdaşlaşmadan" "çağdaşlığa" erişmeye çalışıyorlardı, hem kitleleri (sisteme) katmak, hem de onlara bağımlılıklarını sürdürmelerini istiyorlardı.[27] Burada altkademeden kurtuluştan ve özgürlüğe, haklarını kullanabilirliğe geçişten söz edilemez.

UYUMSUZCULUĞUN CİDDİ BİR DURUMU OLARAK FRANKFURT OKULU

Savaştan sonra akılcı uyumluluğa ilişkin soru bir başka biçimde yeniden yöneltildi; çünkü, yeniden canlandırılan "uyumluluk istencinin" temelini artık "ekonomi mucizesi oluşturuyordu. Herbert Marcuse,[28] aykırı düşünmeye, konuşmaya ve davranmaya hemen hemen hiç yer bırakmayan bu yeni "uyumculuk" konusunda uyardı: Bilimsel-teknik akılcılık ve güdüleme, toplumsal denetimin yeni biçimleri olarak bütünleşir.[29] Tüketim olanaklarıyla körleştirilen insanlar, (iliklerine kadar) şekillendirildikleri ve güdülendikleri için, aynı zamanda "yanlış bilinç" olan "mutlu bilince" kapılırlar.[30]

Herbert Marcuse'nin, insanların "doğru" ve "yanlış" gereksinimleriyle ilgili muhakeme güçlerini kullanamamalarına ilişkin sorunlu alana adım atmak zorunda hissetmesinin temel nedeni, siyasal olarak nitelendirilen ve çoğunluk oluşturabilen güçlerin kendilerini, ikna gücünün önemli bir bölümünü fordistik-akılcılaştırılmış bir üretim biçiminin uygulanmasından alan bir düzenin sürdürücüleri olarak bulmalarıdır. Altkesim insanların ısrarla yeni bir yaklaşımla yönetilmelerine ilişkin Herbert Marcuse, hakketmediği akılcılığa sahip olan güçlü devletteki[31] sermaye ve örgütlü işçilerin yanıltıcı bir uzlaşımından söz eder. Sendikalar ile girişimcilerin işbirliği değerlendirilerek, tarihsel olgusallığı on yıllarca aşılmaz gösteren bir durum yaratıldı. Aslında burada çağdaş uyumsuzculuğun ciddi durumu gibi bir şey söz konusudur. Ciddi bir durumdur; çünkü, burada akılcı bir üretim biçiminin örgütlü uyumluluğuna karşı, yeni uyumluluklar oluşturma savaşımından uzak duran bir uyumsuzculuğun yerleştirilip yerleştirilemeyeceği sorusu tüm keskinliğiyle yöneltiliyor. Hangi kuramsal, düzenleyici ve maddi önlemler uyumsuzculuğu, çoğunluğun uyumculuğu tarafından yutulmaktan ve onlar tarafından ikna edilmekten kurtarabilir ki? Ve egemen akılcılığı akıldışı diye gammazlayan böylesi uyumsuzluğun, bizzat kendisinin metafiziğe inancın ve elitizmin akıldışılığına dönüşmesi ne kadar süreyle engellenebilir?

Böylesi uyumsuzculuğu sürdürme politikası, Marcuse'nin yanı sıra özellikle Adorno ve Horkheimer'in "Eleştirel Kuramı" "Frankfurt Okulu'na" dönüştürme çalışmalarından ayrıntılı olarak öğrenilebilir. Demiroviç, savaştan sonra Amerikan

---

27. Brunello Mantelli, *Kurze Geschichte Des Italienischen Faschismus*, çev. Alexandra Hausner (Berlin: 2004), 9,11.
28. Herbert Marcuse, *Der Eindimensionale Mensch: Studien Zur Ideologie Der Fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (Berlin: Neuwied, 1968), 103.
29. A.g.e., 161.
30. A.g.e., 103,26.
31. A.g.e., 14.

sürgününden Federal Almanya'ya dönen iki yazarı, özerkleştirici toplum eleştirisini üniversitede savunan ve yaygınlaştıran. "yeni entelektüel modelin ilk ve biçem oluşturan temsilcileri" olarak betimler.[32] İki yazar, siyasal olarak sağlanan "ekonomi mucizesinde" gerçek uygulama fırsatı bulamayan aydınlanmacı geleneğin, ilk motifini koruyan entelektüel bir uyumsuzculuğun yeniden üretilmesine yönelik koşulları yaratıp sağlamlaştırdılar. Projeleri hiçbir zaman kendi başına aktüel olarak birini temsil etme ya da koalisyon oluşturmayı savlamamasına karşın,[33] akıl ve bilim politikasına ilişkin tartışmalar ve üstüne üstlük 68'li gençliğin bütünleştirici gücü üst sınırlara ulaşan savaş sonrası modele karşı savaşımı, Frankfurt Okulu'nun uyumsuzculuğunu fordistik uyumluluğun dağıtılmasına yönelik savaşıma sürükledi. Neoliberalizmin fordistik uzlaşıyla etken olarak savaşan bir güce dönüştürülmesi, kuşkusuz söz konusu uyumsuzculuğu yeni bir zemine taşıdı: 80'li yıllarda toplumu neoliberal ölçütlere göre şekillendirenlerin tümü "yönetilen toplumdan" uzaklaşınca Frankfurt Okulu'nu ayakta tutan ardıllar ansızın kendilerini tekrar çoğunluğun safında buldular. Yönelimsizlik yayıldı ve programlanan uyumsuzculuk bireyselciliğin yeni akımında erimeye başladı.

90'lı yılların sonunda, Frankfurtçu uyumsuzculuğun tarihini Federal Almanya'nın entelektüel kuruluşu olarak yeniden anlatmaya yönelik tarihsel girişim gerçekleştirilebildi.[34] Bu arada fordistik hukuk ve refah devleti modeli entelektüel başarımlara olanak sağladı. Adorno ve Horkheimer'in damgalanmış, ülkelerinden sürülmüş bilim kişiliğinden, Federal Almanya'nın sembol, entelektüel idolüne yükselişine ilişkin yeni söylemden " şaşırtıcı süreç" olarak söz edilmektedir.[35] Böylece yeni akım, uyumsuzcu projenin "meşru" kalıtı olarak yerleşmiştir. Savaş sonrası dönemi yaşamasına karşın, Frankfurt Okulu'nun yanlış postasını pullayan Walter Benjamin'di.

ÖZELLEŞTİRİLMİŞ ÖZYARATIM

İnsanların fordistik toplum modelinin yıkıntılarından kurtulmaya çalışmasıyla, 1970'li yıllardan beri kültürü benzeşiksiz tasarlayan yeni bir felsefi-kültürel program gelişti. Modernite, teknik ilerlemeyi mekanik olarak insanlığın uygar ilerlemesine bağlayınca, postmodernitenin kimi temsilcileri bireysel gelişimi ilkesel olarak her türlü toplumsal ilerlemeden koparak, görünürde en keskin karşı önlemi alırlar. Yeni özgürlüğün ödendiği sikke, estetikleşmiş özyaratımla sınırlandırılan özel bireyin sikkesidir. Richard Rorty'nin 1989 yılında "olasılık", "ironi" ve "dayanışma" ile postmodern bireyin özyaratımını özelleştirerek ona daha geniş hareket alanı sağlamak istemesi, bu girişime örnek oluşturabilir.[36] Özerklik istemi, liberal demokrasinin vatandaşları arasında özel yaşam hakkını saklı tutmalıdır. Nietzsc-

32. Alex Demirović, *Der Nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung Der Kritischen Theorie Zur Frankfurter Schule* (Frankfurt am Main: 1999), 29.
33. A.g.e., 30.
34. G. C. Behrmann Clemens Albrecht, *Die Intellektuelle Gründung Der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte Der Frankfurter Schule* (Frankfurt am Main: 1999).
35. A.g.e., 13.
36. "Bizim ülkenin" temel ölçüt alındığı Rorty'nin 1999 tarihli çalışmasında bunun tersi savunuluyor.

he, Derrida ya da Foucault tarzı özyaratımcı ironikçilerin aradığı özerklik, toplumsal kurumlar tarafından asla gerçekleştirilemez.[37]

Bireyin özyaratımı, kapitalist çağdaşlığın deviniminden tamamen ayrı düşünülemez, fikrine karşı çıkmak gerekir. Bu, tıpkı varolan bir tasarımın yerine tezelden başka bir tasarımın, Rorty'nin değimiyle bir sözlüğün yerleştirilebilmesi gibi uyumluluk istencinden vazgeçmektir; kapitalist çağdaşlığın devinimi safdışı etmeye yönelik uyumluluk baskısı ise, tamamen başka bir şeydir. Rorty ikincisini yapmış gibi kuramsallaştırır, oysa gerçekte yaptığı şey ekonomik-kültürel devinimi yok saymaktır. Onun ideal liberal toplumu sadece, -olanakları ölçüsünde- herkese özyaratım fırsatı veren ortak bir inanca gereksinim duyar ve ona göre bunun ön koşulu huzur ve refahın yanı sıra "yurttaş özgürlükleridir".[38] Rorty'nin dayandığı yurttaş özgürlükleri, kapitalizmin ekonomik-entelektüel deviniminden ve bununla yarattığı baskıdan söz etmeden, kapitalist devinime gerekli alanı sağlamak için vitrine konmuştur. Rorty'nin özelleşmiş ütopyası, çağdaşlaşmanın artan şiddetini çabucak kavrayan köylünün yaptığı espriyi hatırlatıyor: yetkili mühendis ona, otobanın tam samanlığının ortasından geçeceğini söylediğinde, şu yanıtı veriyordu: "siz ne isterseniz yapın, ama ben saat altıda kapıyı kapatacağım".

KÜÇÜK BURJUVA CENNETİ

Rorty'den yüzyıl önce bile bireyin estetik özyaratım talebini öne çıkaran Oscar Wilde, rekabet ilişkisi ve özel mülkiyetin ve bunlara bağlı olarak yoksulluk ve ahlaksızlaşmanın mutlaka bu talebi baltalayacağını, sözlerine eklemeyi unutmadı. Bunun sonucunda Wilde, "gerçek, güzel, sağlıklı bir bireycilikte".[39] İnsanın gerçek kişiliğinin gelişiminin önkoşulu olarak yurttaş özgürlüklerini değil, tümüyle soyut olan sosyalizmi koydu. Toplumsal bireyin baskı aracı olarak devleti gereksizleştirdiği (ya da Gramsci'nin formüle ettiği gibi etik ya da sivil toplumun siyasal toplumu kendi içinde erittiği) yerde, sanatçı-entelektüel Wilde bunun için gerekli tarihsel aktarımları düşünmeye çalışmaz, aksine bunları sosyalizm kavramında soyut olarak var sayar: O halde "bireycilik, sosyalizm aracılığıyla ulaşacağımız bir şeydir. Bunun doğal sonucu olarak devlet, hükümet düşüncesinden tümüyle vazgeçmelidir".[40]

Buna karşılık Rorty, bu mükemmel özyaratım ütopyasını dolaysız olarak burjuva-kapitalist toplumda yerleştirmek ister ve bu arada Wilde'nin soyut sosyalizmi yerine yurttaş özgürlükleri, toplumsal birey yerine de özel bireyi koyar. Tıpkı 150 yıl önce -tamamen farklı perspektiften de olsa- Amerika'ya ilişkin düşünümlerinde Tocqueville tarafından betimlendiği gibi, burada çıkarımlanması gereken şey durağan küçük burjuva cenneti olarak özgerçekleştirimdir: "Yurttaşlar kendilerini ev gereksinimleriyle ilgili dar bir çevreye sıkıştırıp, sürekli onunla meşgul olurlarsa, halkı şaşırtan, ama aynı zamanda onları ileriye doğru iten ve yenileyen büyük

37. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie Und Solidarität*, çev. Christa Krüger (Frankfurt am Main: 1992), 116.
38. A.g.e., 145.
39. Oscar Wilde, "The Soul of Man under Socialism," *De Profundis and Other Writings* içinde (London: 1986), 26.
40. A.g.e., 30.

ve önemli kamusal başarımlarda yetersiz kalmalarından korkmak gerekir. Ancak mülkiyetin ne denli değişken ve mülk sevgisinin ne kadar ürkütücü ve yakıcı olduğunu görünce, sırf bunun sonucu olarak insanların her yeni kuramı tehlike, her yeniliği can sıkıntısı, her toplumsal ilerlemeyi devrimin ilk adımı olarak görmelerinden ve sürüklenmekten kurtulmak için her türlü hareketten uzak kalmalarından korkabilirim".[41]

Hem Rorty'nin, hem de Tocqueville'nin vizyonu bireyin sürekli etkinliği olarak tanımlanan Amerikan "mutluluk arayışından" esinlenmiştir; karşıtsal değerlendirmelerine karşın, Rotry Amerikan deneyimini adeta içerden, Tocqueville ise Avrupalıların kuşkucu bakış açısıyla formüle eder, ikisinin ortak noktası küçük burjuva cennetini, tarihe potansiyel yüz çevirme yeri olarak algılamalarıdır. Bu, ister (Tocqueville'nin ölçütlerine göre) müthiş tarihsel "başarımlara" katılmak istesinler, ister (Rorty ile) evde kalsınlar, küçük burjuva cenneti sakinlerinin seçimleri olmadığını göz ardı ediyor. Kapitalist çağdaşlaşma deviniminin, insanların birlikte yaşamının ta içine kadar işleyen ve onu parçalayan birçok karşıtlığı ve çelişkiyi üst üste yığdığı bu zamanda, bana "seçim" olarak sadece şu görünüyor: İnsanlar ya tikelci milliyetçilik, ırkçılık ve kör biçiminde ilerleyecek ya da yeni özgürlüklerin temeli olabilecek yeni bir uyumluluğun genelleştirilebilir biçimi için savaşım verecekler. 11 Eylül 2001 faciası Amerikan politikasının küçük burjuva cenneti tasarımını yok etmeye yetti, elbette toplumsal öfke şu zamana kadar ilkin yeni şiddet sarmalına ve savaşlara sürükledi; çünkü, tüm dünya için yeni çalışma biçimi standardı oluşturma savaşımı ve ulusötesi büyük şirketlerin ekonomik, ekolojik ve toplumsal düzenlemelerini gündeme oturtabilecek siyasal güçler yoktu.

"DÜNYA UYUMCULUĞU" NEDİR?

Acaba bir "dünya uyumculuğuna" doğru mu gidiyoruz? Bu uyumculuk çoğu kez korkunç hayalet, "Macworld" ve totaliter dünya devletine ilişkin felaket tellallığı yapıyor. Buna karşılık Gramsci, insanları kısır çelişkilerden ve düşünsel kısıtlanmışlıklardan kurtulmaya yönelik girişimlerinde, tarihsel-somut savaşım biçiminin ve bizzat insan türünün kültürel birleşiminin varlığından yola çıkar.[42] Bu, eskimiş proleter uluslararasıcılığın bir parçası mıdır? Peki bu yaklaşımı, gerilme ve baskıyı meşrulaştıran kesintisiz ilerlemenin totaliterleşmiş dar söyleminden ayıran nedir?

Öncelikle, tüm dünyayı kapsayan bir kültür politikasının nesnel alanını gelişkin bir evrenselliğin ütopyasından ya da distopyasından ayırmak gerekir. Çelişkilerden ve kötürümlüklerden kurtulmaya çalışan bireylerin ve grupların savaşımları, tıpkı üzerinde çalıştıkları sorunlar gibi evrenseldir, yani (ekonomik, kültürel gibi...) evrensel bağımlılıklarla bağlanmıştır. Aptalca formlar aşıldıktan sonra ilk aşamada zorlayan şey, çözülmesi gereken problemlerin çoğunun kapitalist olarak dünya formatına eriştirilen bağlamıdır. Üretim biçimindeki ve kapitalist dünya pazarı nüfuzunun yeni aşamasındaki köklü değişime ilişkin yeni uyumluluklar oluşturma savaşımı kendi koşullarını bahane ederse, o zaman bu koşullara koşut yeni iletişim ve taşımacılık teknolojisinden kendi enstrümanlarını elde eder.

---

41. Alexis de Tocqueville, *Über Die Demokratie in Amerika* (Stuttgart: 1997), 298.
42. Gramsci, *Gefängnishefte*, 11, §17, 1412.

Yeni uyumluluklar savaşımında ilkin yeni "çoğunluklar" bir araya gelebilir. Burada bireyler kendilerini, değişik gruplar ve camialar şeklinde bir araya gelmiş, önceki kültürel dönemi değiştirmeye, kültürü bir öncekinden daha yüksek bir düzeyde benzeşik kılmaya çalışan çok boyutlu bir çatışmanın ortasında bulur vs.[43] Ancak, McDonaldlaştırmanın olumsuz karikatürü ile, yüksek teknolojik üretici güçlerin yeni düzleminde, kısır karşıtlıkları ve çelişkileri aşma çabaları sonucu gerçekleşen tarihsel birleşme süreci arasındaki ayrımı, mutlaka göz önünde bulundurmak gerekir. Bu belki de, tek taraflı erk ilişkileri sonucu gerçekleşen ve kültürel karşılaşmaları tek yönlü bir yola dönüştüren, travmatik kültür devrimine karşı ciddiye alınacak tek suçlamadır. Gramsci'nin görüşüne göre, insanlar ekonomik ve kültürel bağımlılıkların yeni koşullarında eyleyebilmeye çalışmakla, aslında grup kurma ve ideolojileri oluşturma koşullarını sağlayan somut olarak evrensel olmayan, insanal toplumu parçalayan iççelişkileri aşmaya çalışıyorlar.[44] Bireysel özgürlük ve toplumsal dayanışmanın genelleştirilebilir biçimlerinin tarihsel oluşturumuna yönelik bu savaşım, kapitalist çağdaşlaşmanın deviniminden koparılamaz, ancak yine de bu savaşım bunun soyut ve karşı konulamaz uyum baskısını yeniden üretemez.

NEOLİBERAL DEVLETTE UYUMLULAŞTIRMA

Devlet ve toplumun neoliberal doğrultuda değişimi, asıl çekim gücünü fordistik uyumluluğun dar ve engelleyici görünmesini sağlayan yüksek teknolojili üretici güçlerin önündeki tüm engellerin kaldırılmasından alıyor. Bununla düzenlemeleri bozma politikası ve fordistik "refah devletinin" yeniden canlandırılması kapanmış oluyor. Kuşkusuz Gramsci liberalizminde, yasama ve baskı yolunda benimsenen ve korunan devletin bir düzenlemesi olduğunu düşündürtüyor: Liberalizm, ekonomik olgunun spontane, otomatik dışavurumu değil, kendi amaçlarının (yani burjuvazinin baskın fraksiyonunun) bilincinde olan bir olgudur, o, devletin yürütücü personelini ve bizzat ekonomik programı yenilemeyi, yani ulusal gelir bölüşümünü değiştirmeyi hedefleyen siyasal bir programdır.[45]

Neoliberal projede devleti değil, kendini yeniden yapılandırma söz konusudur; onun uyumluluk baskısını ortadan kaldırmakla bir işi yok, yeni üretim biçimlerine bir alan yaratmak için kontrollü değişime gereksinimi vardır. Neoliberal devlet, toplumsal ağın gözeneklerini büyütüp, varsıl ile yoksul arasındaki eşitsizlik makasını daha da açarak, fordizmde yeniden canlanan ve kendini genelleştirilebilir olarak yerleştiren burjuvazinin kalıtı olan "uyumluluk istencini" sınırlar. Eşitsizliğin eğiticisi ve oluşturucusu olarak neoliberal devlet önemini yitirdikçe, daha sıkı bir şekilde uyumculuk baskısına tutunulur. Olanaklı olan her yerde insanlar, maddi bağımlılıklar (önceden biçimlendirilmiş) ilişkiler, daha çok pazar ve bireyselliğin özelleştirilmiş biçimiyle eğitilecektir. Bu yeni ve keskinleştirilmiş uyumculuk baskısı, soyutlama politikasına ve yarar mantığının insanların yaşamına olabildiğince

---

44. A.g.e., 11, §17, 1411.
45. A.g.e., 13, §18, 1566.

dolaysız müdahalesine dayanmaktadır.[46] Ulusal rekabet devleti[47] zemininde, küresel iş bölümü ve yükselen bütünleşme, kasıtlı olarak dünya pazarı ve rekabet halindeki bireylerin mal ve statü edinme savaşımında daha çok hareket özgürlüğüne gereksinimi olarak lanse ediliyor. Yükselen belirsizlik, karşılığını din ve yeni muhafazakar ahlak şeklinde alır ve bunların yetersiz kaldığı yerde, neoliberal devletin güvenlik ve baskı araçları arttırılır. Bu arada özelleştirmenin özgür hareket alanı, finansal ayrıcalık ve tüketici bireyselleştirme, artan uyum baskısıyla örtüşür.

İflas uçurumuna ve bir alt toplumsal sınıfa düşme korkusu olarak zamanın gerisine düşme terörü, bu uyum baskısının öteki yüzüdür. Okunan her dergi, satın alınan her çift spor ayakkabı, dinlenen her CD bu koşullarda, bireyin kendini çağdaş yapma çabasının bir parçası oluyor. Çünkü, devletin "uyumculuk istencini" sınırladığı, ama buna yönelik baskıyı arttırdığı yerde, bizzat bireyler bu istenci oluşturmak zorundadır. Batmanın faturasını kendileri karşılamaya çalışırlar. Eğilimler, modalar ve markalar, çağın düzeyine eriştirme vaadiyle bireyleri geçici ortaklıklarda topluyor. "Kültür" standart etken mutasyonuna uğruyor. Bu arada yarar amaçlı devinim evrensel kırılmaları ve karşıtlıkları üst üste diziyor. İnsanların istekleri doğrultusunda eyleyebilme çabalarının dar görüşlü, bencil biçimlerinden kurtulamadığı ve karşıtlıkları aşmanın siyasal gündeme taşınacak insiyatife dönüştürülemediği yerde, bunların patlama tehlikesi vardır. Bireysel özgürlük ve eyleyebilirliği yüksek teknolojili bir üretim biçimi düzeyine eriştirebilmek için, günümüz uyumsuzcu kültür politikası yeni uyumluluklar oluşturma savaşımına dayanmaktadır.

Çeviri: Faik Kanatlı

KAYNAKÇA

Baier, Lothar. *Keine Zeit. 18 Versuche Über Die Beschleunigung*. München, 2000.
Benjamin, Walter. *Über Den Begriff Der Geschichte, Gesammelte Schriften.* Frankfurt am Main, 1991.
Bloch, Ernst. *Erbschaft Dieser Zeit*. Frankfurt am Main, 1985.
Bolz, Norbert. *Die Konformisten Des Andersseins*. München, 2001.
Clemens Albrecht, G. C. Behrmann. *Die Intellektuelle Gründung Der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte Der Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main, 1999.
Demiroviæ, Alex. *Der Nonkonformistische Intellektuelle: Die Entwicklung Der Kritischen Theorie Zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main, 1999.
Gramsci, Antonio. *Gefängnishefte*. Çeviren P. Jehle, W. F. Haug. Berlin, Hamburg, 1991.
Hirsch, Joachim. *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen*. Hamburg, 2002.
Hobsbawm, Eric. "Das Zeitalter Der Extreme." *Weltgeschichte Des 20. Jahrhunderts* içinde. München, 1995.

---

46. Oskar Negt, "Globalisierung Und Das Problem Menschlicher Risiken. Ideologiekritische Anmerkungen Zu Den Modernisierungstheorien Von Ulrich Beck Und Anthony Giddens, In: Loccumer Initiative Kritischer Wissenschaftlerinnen Und Wissenschaftler," *Die Illusion Der Neuen Freiheit: Realitätsverleugnung Durch Wissenschaft* içinde (Hannover: 1999), 33.
47. Joachim Hirsch, *Herrschaft, Hegemonie Und Politische Alternativen* (Hamburg: 2002).

Jehle, Peter. "Individualismus." *Historisch-Kritisches Wörterbuch Des Marxismus* içinde. Hamburg, 2004.
Kuhn, Thomas. *Die Struktur Wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main, 2003.
Mantelli, Brunello. *Kurze Geschichte Des Italienischen Faschismus*. Çeviren Alexandra Hausner. Berlin, 2004.
Marcuse, Herbert. *Der Eindimensionale Mensch: Studien Zur Ideologie Der Fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Berlin: Neuwied, 1968.
Negt, Oskar. "Globalisierung Und Das Problem Menschlicher Risiken. Ideologiekritische Anmerkungen Zu Den Modernisierungstheorien Von Ulrich Beck Und Anthony Giddens, Loccumer Initiative Kritischer Wissenschaftlerinnen Und Wissenschaftler. *Die Illusion Der Neuen Freiheit: Realitätsverleugnung Durch Wissenschaft* içinde. Hannover, 1999.
Rorty, Richard. *Kontingenz, Ironie Und Solidarität*. Çeviren Christa Krüger. Frankfurt am Main, 1992.
Tocqueville, Alexis de. *Über Die Demokratie in Amerika*. Stuttgart, 1997.
Wilde, Oscar. "The Soul of Man under Socialism." *De Profundis and Other Writings* içinde London, 1986.

Adorno'nun muhalefet praxisi

Ata Devrim

I. GİRİŞ

Dünya ile birlikte entelektüelin ona olan tutumu da değişmek zorundadır. Dünyaya ait görüngüler sık sık entelektüelin elinden kayıp gider ve entelektüelin bunu önlemek için dünyanın peşinden koşup onu yakalaması gerekecektir. Frankfurt Okulu, eleştirel felsefesini hem bu meta-ilke üzerine kurar hem de onu yadsır. Bu diyalektiksel tutumun birçok nedeni vardır. Birincisi, kapitalizm dayandığı mülkiyet biçimi ve üretim ilişkilerinden birer yöntem olarak faydalanmak için onları bilinen her alanda yeniden-üretir. Böylece üretim ilişkilerinin dönüştürücü gücü yardımıyla özel mülkiyet biçiminin ayakta durduğu ve gözlerden gizlendiği, daha net bir biçimde kendisini duyumlarımıza sunar. Yöntem, kendisini yineledikçe gizemini yitirir ve "kamunun malı" haline gelir. Yöntemin kendi varlığının ilk aşamasında, yani yalnızca üretim sürecine ait olduğu zamanlarda, doğanın salt kendisi olarak ancak kendisine ait olabileceği gibi bir bilinçdışı önkabulün ardından, doğanın, insanın kısır pragmatizmine göre biçimlendirilmesi gerekliliğine ilişkin inanç gelir. Henüz bu ilk aşamada bile, yöntem, estetik kaygıları sömürerek, doğanın tinselleştirilmesine hizmet eder. Doğanın sunduklarıyla yetinmeyen ve hatta onu küçümseyen insan, cennetten kovulmamıştır gerçekte, cennetini kendi elleriyle bozmuştur. Bir kez kendi türsel megalomanisi içinde kaybolup giden insan, doğanın dönüşümlere yatkın esnek doğasına hayran olmak yerine, kendisinin bu dönüştürme gücüne sahip olduğu yanılgısına kapılmıştır. Sonrasında bu güç gibi herşeyin ona ait olduğuna, dönüştürebildiği herşeyi özel mülkiyetine ekleyebileceğine inanmıştır.

Bu bağlamda, Frankfurt Okulu'nun diyalektiksel tutumunun dayandığı ikinci nedene geliyoruz: Pozitivizm. Nasıl dönüştürme gücü hiçbir zaman insana ait olmadıysa, "değişim" de hiçbir zaman insanın kavradığı biçimde gerçekleşmemiştir. Doğayı tinselleştirmekle meşgul olduğu için onu tanıma zahmetine katlanmayan insan, mülkiyetine geçirdiği şeyin niteliklerini bilmez. Gerçekte sahip olduğu şey-

lerce ele geçirilip yönetilmektedir. Doğadaki değişimin sık sık bir şeylerin sabitliğini korumaya yönelik olduğunu anlaması için değişimin de tinselleştirilmesi gerekmiştir. Doğayla özdeşleşmek yerine, ona hükmetmek için onu kendisinden uzaklaştırarak, onu bir "öteki" haline getirerek onu kaba ve yapay bir biçimde taklit etmeyi tercih. baskıen tinsel dünyada, doğanın yasaları, tutuculuğun birer dayanağı haline gelirler. Fizyokratlardan bu yana doğayı taklit etme tutkusu, rekabetin kutsal ve özgürleştirici bir gücü olduğuna ilişkin bir inancı ayakta tutarken, varoluşun inatçı yönünün fark. baskılmesini engellemiştir. Yalnızca sistemin aktörleri değil, sistemin kendisi de varolma konusunda inatçıdır. Sosyalizmin insan doğasıyla bağdaşmayacağını savunanlar, konuya bir de bu açıdan bakmalılar. Kapitalizm, yalnızca dışarıdaki doğa üzerinde değil, insan doğası üzerinde de tahrip. baskıici bir etkide bulunmuştur. Tinsel dünyanın riskli ve risk almayı cesaret sayan anlayışı varolma içgüdülerini sürekli alarm durumunda tutmaktadır. Sistemin özüne dönersek, o da doğayı taklit ederek, varolmak için evrim geçirmeyi seçer. Ne var ki, bu evrim hiçbir zaman sistemin meta-ilkelerine dokunmaz;ne de olsa evrim sistemin özünü korumaya yöneliktir. Bunu da çoğu kez, pozitivizm aracılığıyla göz boyamak için yapar. Sistem, özünü korumak ve gözlerden uzak tutmak için kendisinin "artık" değiştiği mesajını verir. "Artık" değiştiği için de Marksist eleştirinin dayanakları "artık" ortadan kalkmıştır. "Artık" olup biten bir şey varsa, o da "artık" ütopyalar kurmak yerine günceli gerçekleşmiş bir ütopya gibi sunma eğilimidir. Ortada "artık" reel bir değişim olmadığı için değişim kurgulanmalıdır.

Frankfurt Okulu, bu tür görüngülere aldanmayan entelektüellerden oluşmaktaydı. Adorno, buna ek olarak, vurulacak hedefleri ve bunların nasıl vurulması gerektiği konusunda entelektüellere rehber olabilecek bir yapıt olan *Minima Moralia*'yı kaleme aldı. Bu nedenle, bu yazıda öncelikle muhalefet düzleminin değişiminden ve entelektüellerin muhalefet için faydalandığı yöntemlerden kısaca söz ederek sorunu ortaya koyacak ve sonra da sorunun çözümü için Adorno'ya başvuracağız.

II. MUHALEFET DÜZLEMİNİN YİTİRİLMESİ VE TOPLUMSAL GÜÇLERİN ONTOLOJİSİ

Entelektüel ölmek ister, ama kendi eliyle, hegelci bir biçimde. Russell Jacoby'nin karamsar söylemine göre zamanımızda entelektüelin ölümü, sosyolojik dönüşümlerin elinden olmuştur. Jacobysosyal evrimin günümüzdeki aşamasında kayıp bir kuşağın söz konusu olduğunu söyler. Bu hiç kuşkusuz, entelektüele yönelik tutumu da değiştirmiştir:Entelektüelin eskiden susması istenirdi, bugün ise konuşması da o kadar önemli değil.

Olguyu netleştirmek için şöyle bir ontolojik argümandan faydalanabiliriz: İnsan bedeninde cinsel ya da diğer psikosomatik uyarım birikimleri, kendilerine boşalım olanağı sağlayacak noktalara, sanki bunlar birer "paratoner"miş gibi yönelirler. Haz uyandıran noktalar "pozitif paratonerler", acı veren noktalar ise "negatif paratonerler"dir. Bu ontolojik olgudan, sosyolojik olayları açıklamak için de yararlanılabilir. Şöyle ki, geçmişte entelektüeller, toplumun bir kesimi için negatif, bir kesimi için de pozitif, ama en azından paratonerdiler. Bugün ise toplum kendisine başka paratonerler bulmuştur.

Habermas'a göre iletişimin bastırılması ve bulandırılması yoluyla, kamunun talepleri örtülmüş ve bu talepler gibi bunların doyurulması da dönüşüme uğratılmış, yeniden-üretilmiş kısır çatışmalar bağlamında "ikame doyum stratejileri" geliştirilmiştir.[1] Yine bir analojiye başvurmak istersek, histeri vakalarında, bastırılan doyum talebi, yokedilemez ama bedenin başka bölümlerine sevkedilir, yani boşalımı sağlayan paratoner değiştirilir. Psikolojiden sosyolojiye geçtiğimizde, denebilir ki, toplumsal talebin doyum biçimi değişince, doğal olarak toplumun arzuladıklarını talep ediş biçimi, yakındığı sorunlar, yakınma biçimi, sorunları ortaya koyma biçimi de dönüşüme uğramıştır.

Bu dönüşümlerin entelektüeller açısından iki yıkıcı sonucu olur:

1-Kendi kendisine yabancılaşan kamu, kendisine reel sorunlarını anlatan entelektüeli elinin tersiyle iter.

2-Entelektüel, bu dönüşüm nedeniyle reel tarihsel değişiklikleri de yakalamakta güçlük çeker ve böylece arzuları bulanmamış ve doğal dönüşümlere uğramış topluluklarla da ilişkiye geçemez. Entelektüelin aşkınsal ya da panoramik bir zemindeki etkinliği kamu ile olan ilişkisinde zaten doğal bir sorun iken, dönüşüm bu sorunun şiddetini artırmıştır. Demek ki, her iki halde de entelektüel ile kamunun iletişimi sorunlu bir görünüm kazanmış ya da hepten ortadan kalkmıştır.

Ontolojik yasaların hükmü altında olan bir sosyolojik alanda, birtakım paratonerlerin ortadan kaldırılması, yerlerine yenilerinin konulmasını gerektirir. Habermas'a göre toplumun biçimlendirilmesi ile birlikte apolitizasyon da gelmektedir.[2] Bu durumda, politik idollerin yüzeysel bir politikanın özneleri olacağı ve diğer idollerin de kamuyu politikadan uzaklaştırmakla yükümlü olacağı söylenebilir. Ne var ki, tüm bu idollerin ortaya çıkışı, salt ideoloji kökenli değildir; idoller, zengin ve ünlü olmak gibi bambaşka amaçlarla, kendi kişisel çıkarları doğrultusunda hareket ederler. Etkinlikleri, kendiliğinden, amaçlamadıkları olguları da destekler. Diğer yandan, eğer toplum, Habermas'ın belirttiği gibi teknik araçlarla yönlendiriliyorsa, toplum apolitik idolleri bağrına basmaya hazır hale gelmiştir. Yönlendirilme sonucu, biçimlendirilmiş toplum, entelektüeli talep etmeyecektir.[3]

III. ENTELEKTÜELİN MUHALEFET İÇİN BAŞVURDUĞU TARİHSEL VE GÜNCEL YÖNTEMLER

1- Heretizm ve Heretizmin Olumsuzlanması

Pre-kapitalist dönemin entelektüel topluluğu çoğunlukla rahiplerden oluşuyordu ve bunlar da Ortodoks düşüncenin dışına çıkamıyorlardı. Gramsci'nin deyimiyle

---

1. Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 153.
2. Jürgen Habermas, *'İdeoloji' Olarak Teknik Ve Bilim*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: YKY, 2001), 51-3.
3. Yönlendirilen ya da biçimlendirilmiş toplum olgusu, bu bağlamda, J. B. Say' in "her arz kendi talebini yaratır" şeklindeki ilkesinin pratiğe geçirilişini garanti etme çabasını içerir. Arz edenler, talepte bulunacak kişileri önceden biçimlendirerek kendi taleplerini yaratırlar. Adorno şöyle der: "Onların kitle toplumu, müşterilere sunacağı bayağılığı üretmeden önce müşterilerin kendisini üretmiştir". Theodor Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, 4. baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 153.

bunlar mevcut sistemi destekleyen ve koruyan "organik entelektüel"lerdi.[4] Entelektüel, eleştiri olmadan varolamayacağı için entelektüel güdü, kendisini heretik biçimlerde dışavurmuştu. Ünlü iktisatçı Joseph Schumpeter'e göre kapitalizmin geç aşamalarında, eğitimli insan sayısı gittikçe artar. Bunun doğal sonucu, akademik alanın dışında kalanların sayısında da artış görülmesidir.[5] Bu artışlarla birlikte, entelektüeller arasında da bir rekabet oluşur. Entelektüel, salt bu nedenden ötürü bile, genel yargının tersine, kamudan uzak değildir; o da tıpkı her birey gibi rekabet kurumunun etkisi ve baskısı altındadır. Sartre, kamunun yanı sıra, entelektüelin bir de kendi toplumundan etkilendiğini söyler, ne var ki, iki topluluğu da aynı ilkeler yönlendirmektedir. Gramsci'den etkilenen Schumpeter kapitalizmin kendi bürokratını, teknisyenini vb. ni yarattığı gibi kendi entelektüelini de yarattığını ileri sürer. Basın ve yayın organlarının gelişimiyle entelektüel kendisini kitlelere duyurabilme şansını elde etmiştir. Sistem kendisinin propagandasını yapan organik entelektüelleri, doğal olarak desteklemiştir. Bu mutlu ittifak rekabetin entelektüelin yaşamını da etkilemesine dek sürmüştür.

Gerçekte olgu, salt bu biçimde ele alınamaz. Vahşi kapitalizm dönemine ait görüngüler, entelektüellerin gözünden kaçmamıştır. Makinalara saldıran işçilerin neden böyle davrandıkları entelektüelin sorgulamaya alışkın bilincini kısa sürede meşgul eder hale gelmiştir. Kapitalizm kendi muhalefetini de yaratmakta gecikmemiştir. Entelektüelin gözünde kapitalizm, hatalı bir başlangıç, hatalı bir dönüşümdür. Gramsci, Rönesans'taki tek gerilemenin komünal mülkiyet biçiminin ortadan kalkışı olduğunu söyleyerek, o dönemin muhalefetini özetler. Edward Said'in belirttiği gibi evrensel değerlerin temsilcisi olan entelektüelin olguları soğukkanlılıkla ve ses çıkarmadan kabul etmesi olası değildir. Heretizmin yerini böylelikle açık muhalefet alır.

2- Açığa Çıkarma ve Temsil Etme

"Bir entelektüel olarak kaygılarımı bir dinleyici ya da izleyici kitlesi önünde sunarım;ama mesele sadece bu kaygıları nasıl ifade ettiğimde değil, aynı zamanda özgürlük ve adalet davasını savunmaya çalışan biri olarak benim neyi temsil ettiğimdedir" diyor Said.[6] Herhangi bir birey de, benzer kaygıları taşıyabilir ama bu kaygıların çoğunlukla dile getirilmesi ya da en doğru biçimde dile getirilmesi entelektüel tarafından gerçekleştirilir. Entelektüel, temsil yeteneğini, anlığın aşkınlığına dayanarak – "entelekt" sözcüğünün eşanlamlısı "anlık"tır – olguları metafiziksel olarak açıklaması sayesinde kazanır; salt belirli kaygılar taşımak bireyi entelektüel kılmaz. Ne var ki, entelektüel birtakım değerlerin temsilcisi olma iddiasıyla ortaya çıkar, ki bu da yine onu, kaygıları olan herhangi bir kişiden ayırır. Benzer kaygıları

---

4. Sartre'a göre gerçek anlamda "entelektüel" kavramı, sisteme muhalefet eden bireylerin varlığı ile ortaya çıkmıştır.
5. Joseph Schumpeter, *Capitalism,Socialism and Democracy* (New York: Harper Perennial, 1975), 152.
6.Edward Said, *Entelektüel:Sürgün,Marjinal,Yabancı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), 27.

taşıyanlar, böyle bir iddiayla ortaya çıkamazlar, hatta çoğu söz konusu kaygıları dillendiremezler.[7]

Entelektüel, psikanalist gibidir;kamuya yalnızca kamunun hoşuna gidenleri değil, bastırdığı şeyleri de söyler. Kamuyu yüzleşmek istemediği gerçeklerle de yüz yüze getirir. Said, "bir entelektüelin dinleyicilerini mutlu etmesi diye bir şey söz konusu olamaz;işin özü sıkıntı verici, aykırı, hatta keyif kaçırıcı olmaktır" diyor.[8] Entelektüel, negatif paratoner olma pahasına, bir biçimde kendisini kurban ederek, kamuya katkıda bulunur. Ama işin özü salt bu olursa, entelektüel, ancak kısa vadeli, üstelik de riskli bir hamle yapmış olur. Kamuyu bilgiye, bilgilenmeye, kuşkuculuğa, düşünmeye davet etmek gibi uzun vadeli amaçlarını gerçekleştiremez, kendi amaçlarını, temsil ettiği şeyleri sabote etmiş olur. Ya da tam tersi, özünde anlamsız bir saplantıya dönüşme tehlikesini barındıran birtakım ezberlenmiş tutumları, kendi amaçları haline getirip toplumla ilgili amaçları ihmal edilebilir. Neyseki sonra Said şunları söyler: "İşin özü, entelektüel ne salt yumuşak yüzlü bir teknisyen olup çıkacak denli tartışma ve huzursuzluk çıkarmaktan kaçınan biri olmalıdır ne de tüm zamanını naletlik yapmakta haklı ama sözüne kimse kulak vermeyen bir Cassandra olmaya çalışarak geçirmelidir".[9] Toplumların sorumluluğunu üzerine almış olan entelektüelin, sentezle dengeye gitmesi gerekir. Entelektüel, yalnızca ortaya koyduğu düşüncelerden ibaret değildir, olaylara yönelik tepkileri ile de toplumu etkiler, ya da daha doğru bir ifadeyle entelektüelin düşünceleriyle eylemleri arasında bir tutarsızlık olmamalıdır. Gönüllü rehberliği boyunca topluma ne zaman ve ne ölçüde tepki verilmesi gerektiği konusunda da fikir vermelidir ki ölçüsüz tepki ve eylemler, entelektüelin bilincindeki sine qua non meta-ilkelerden biri olarak "adalet" kavramıyla çelişir. Bunun gibi, entelektüel hücum edilecek negatif paratonerler göstermeyecektir. Onun topluma getirdiği ve getireceği şeyler içe-bakış alışkanlığı ve özeleştiridir. Entelektüel, bir sorundan söz ederken, her ne kadar sorun haline gelmiş olguya karşı ise de, bu olgunun doğuşundan kendisini de sorumlu hisseder ve kamunun sorumlu hissetmesini sağlamayı amaç edinir.[10] Amaç, hiddetin yöneltileceği bir günah keçisi bulmak değil, sorunun humanizmle çözülmesidir. Ve genel olarak çözüm, sentezci bir praxis'le olası olacaktır. Salt aşkınsallık, sorunun içerisinde bir aktör olarak bulunmayı engellediğinden, birey kendi kusurlarını başkalarına yükleyebilecektir. Bununla kalmayacak, birey bir öz-reforma gitmediğinden, yani kendi üstüne düşeni yapıp eylemlerini değiştirmediğinden sorun ve sorunun yarattığı olumsuz duygular sürüp gidecektir.

---

7. Bu bağlamda, Adornocu bir kuşkuyla, yalnızca entelektüelin değil, "entelektüel" kavramının da kapitalizmin bir ürünü olduğu, ve sözcüğün genellikle kendisi kadar "entelektüel-olmayan" ile ilgili şeyleri çağrıştırmasına dayanılarak söylenebilir. Schumpeter, entelektüel olma potansiyelini yalnızca akademik çevreye tanırken, Gramsci bütün insanlara bu şansı eşit bir biçimde vererek kavramların da sistemlerden etkilendiğini, *idest* ekonomik koşulların bir kesimin entelektüel olmasını engellediğini düşünmemizi sağlamıştır. Felsefi olarak, "oluş" içerisinde kavramların dönüştüğünü ve olumsuzlandıklarını söylemek umarım hegelci bir totoloji olmaz.
8. Said, *Entelektüel:Sürgün,Marjinal, Yabancı*, 28.
9. A.g.e., 70-1.
10. "Kurbanlardan sorumlu değiliz, ama kurbanların karşısındayız". Gilles Deleuze, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, 6. baskı (İstanbul: YKY, 2001), 100.

3- Diyalektik

Entelektüel, yalnızca tutumu ve mücadele ediş biçiminde değil, olguları yorumlarken de sık sık seçeneğini sentez'den yana kullanmalıdır. Sentez seçeneği nedeniyle entelektüel, ideolojiye karşıdır. İdeoloji, salt dogmaların armağan ettiği körlüğe ve tutuculuğa neden olmaz, aynı zamanda bireyin tutumunu zorunlu olarak bir tez ya da antitez perspektifine hapseder. Karşılıklı olarak tez ve antitez konumlarında yer alan bireyler, birbirleriyle iletişime geçemezler; yapabildikleri tek şey, birbirlerinin karşısında, ideolojilerinin kısır jargonlarıyla monolog yapmaktır. Bilim alanında, birbirine karşıt okulların durumunda da Thomas Kuhn, aynı görüngüyü saptamış ve çözüm olarak "tercüme"yi önermiştir. Yani iki taraf birbirlerine kendi jargonlarını, ortak bir paydada açıklayacak ve anlaşılır kılacaktır. Habermas'ın belirttiği gibi, ideal bir iletişim, tarafların kendilerini anlatması kadar, birbirlerini anlaşılır kılmasına da yaramalıdır. Ne var ki, karşıt konumlarda yerlerini alan bireyler, ortak paydanın sunacağı sentez'e yanaşmazlar. Eğer sentez'e giderlerse, karşı taraf için anlaşılmaz bir şey kalmayacaktır ve bu durumda karşı taraf, onların sistemlerini de en ince ayrıntısına kadar bilecektir. Bir kez bu gerçekleştiğinde, karşı tarafın, onların sistemlerinin zayıf yönlerini keşfetmesi ve bu keşif sayesinde sistemlerini temelden çürütmesi gibi bir olasılık, daha doğrusu bir tehdit var olacaktır. Sözgelimi, Lincoln, ne zaman karşıtlarıyla bir tartışmaya girmek durumunda kalsa, yoğun bir çalışma ile karşı tarafın görüşlerini en ince ayrıntısına kadar öğrenmekte ve sıra tartışmaya geldiğinde, bu görüşleri karşı taraftan daha net bir biçimde sunduktan sonra çürütmektedir.

Aşkınsallık iddiası nedeniyle entelektüel, tez ve antitez olarak konumlanan tarafların yanında yer almak yerine, ya bunlardan birini ya da ikisini birden değişime veya farklı perspektife davet eder. Entelektüellik, kavramda içkin olan "eleştiri" olduğu sürece, mevcut durumla yetinmek gibi bir davranışla hiçbir zaman örtüşmeyecektir. Kilise-Luther karşıtlığının hakim olduğu Reform Hareketleri döneminde, Erasmus özenle iki tarafın da yanında yer almamış, eline fırsat geçmesine karşın Luther'in yükselişine engel olmamıştır. Erasmus, Luther'le benzer amaçları paylaşmış ama farklı bir yöntemi arzu etmiştir;ona göre reform yapılacaksa, kilise bünyesinde yapılmalıdır. Bunun gibi, ünlü yapıtları Komünist Manifesto'da Marx ve Engels, hem burjuva ideolojisini hem de dönemin sosyalist akımlarını eleştirmişlerdir. Hegel'in ve sonrasında Feuerbach'ın düşünsel katkılarını kabul ettikten sonra ikisini de terk etmişlerdir. Kişiler, akımlar ve kuramlarla olan düşünsel ilgileri saplanıp kalma, benimseme, dogmatik jargonları yeniden-üretme ya da salt karşı çıkma gibi eylemleri içermemiştir, vice versa, onlar tüm bu düşünsel deneyimlerinden diyalektik yoluyla yeni bir sentez oluşturmuşlardır.

Marx, Engels, Lincoln ve Sokrates örneklerinde, entelektüelin verili olanlarla karşıtlık ya da katılım ilişkisi içerisine girmek yerine, önce verili olanları "anlama"ya çalıştığı çok rahat görülebilir. Dialektika yöntemiyle Sokrates, diyaloğa girdiği kişileri hasım olarak algılamaz, onlardan bir şeyler öğrenmeyi amaçlar ya da kurnazca öğrenmek istiyormuş gibi yaparak gizliden gizliye bir şey bildiklerini sanan kişilerle alay eder.[11] Niyeti ne olursa olsun, karşısındakinin görüşlerini anla-

11. Deleuze ve Guattari, Sokrates'in yöntemi üzerine şu yorumda bulunurlar: "Gerçekte, Sokrates, kısadan soru ve yanıtların bir agôn'u şekliyle de, uzun olarak bir söylevler

maya çalışır ve tıpkı Habermas'ın belirttiği gibi onların kendilerini anlaşılır kılmalarını sağlar. Karşıt konumda değil de, öğrenme isteği içerisinde olan bir birey olarak diyaloğa girdiği için karşısındakiler tercümeye girişmekten kaçınmazlar. Zamanla Sokrates, zor sorular sorup karşısındakileri sıkıştırmaya, onların dikkatlerini bilgilerindeki boşluklara çekmeye başlar. Ne var ki, insanlar eleştiriye katlanamazlar, at sineklerini sevmezler; eleştiri saltık olarak insanların narsisizmlerini hedefler. Sonunda entelektüel, ya baldıran zehiriyle ya da "küllerin şöleni" ile susturulur.

4- Dünyanın Yorumlanması ve Önyargının Olumsuzlanması

Entelektüellere karşı savaşım her zaman yenilgiyle son bulmuştu;entelektüelin kendisinin fiziksel olarak bulunmadığı yerlerde bile onun düşünceleri kitleleri devindirmekteydi. Gandhi, "peygamberler bile yandaşları olmadan mücadele edemezler" demiştir. Entelektüelin başına gelen de tam olarak budur. Apolitik idollerin ortaya çıkmasını sağlayan eğlence sektörünün gelişimi ve pozitivizmin yükselişi gibi etmenler, kitlelerin tutumunu değiştirmiştir. Kitleler, entelektüelden uzaklaşmıştır. Bu durumda entelektüelin de bu uzaklığı koruması doğru bir hareket midir?

Bernard-Henri Lévy, kültürde ayıklama, estetik bir hiyerarşi, bayağı ile estetik olanı ayırmak istemektedir. Bu bağlamda Deleuze'e de çatar.[12] Ne var ki, entelektüel önyargıdan kaçınmalıdır. Önyargı, olgulara yönelik büyük bir tiksinti duygusu, bu olguları tez olarak bile kabul etmemek ve dolayısıyla antitez olmaktan bile özenle ve hararetle kaçınmaktır. Bugün entelektüelin çoğunlukla küçümseme amacıyla kullandığı bir terim olan "popüler kültür" başlığı altında toplanan unsurları, verili olan olarak kabul etmesi ve anlamaya çalışması gerekmektedir. Eğer bunlara tümden duyarsız kalırsa, kitleyi kendisi için anlaşılır kılamayacaktır. Entelektüel, bir bayağılaşmadan söz açmışsa, bu bayağılaşmanın nedenini de ortaya koymalıdır ki Adorno, bayağılaşmayı kapitalizmin bir ürünü olarak gördüğünü belirtmiştir. Kapitalizmin sui generis görüngüleri Adorno'nun ilkeleri ve temsil ettikleriyle bağdaşmamaktadır. Sözgelimi Adorno eylemlerinin bir bölümünün kapitalizmin ürettiği "hobi" kavramıyla anılmasını reddeder. Ama bunu yaparken nedenlerini de açıklar.[13] Adorno'nun popüler kültür öğelerine yönelik olumsuz tepkisi duygusal değildir.

Açıklamaya dayanmayan yargı olarak önyargı, entelektüelin sahip olduğu en önemli araçlardan biri olan özeleştiri ile çatışmaktadır. Foucault'nun deyimiyle entelektüel sürekli "kendi kendisinden kopar". Sürekli okuyan, yazan ve üreten, düşünen bir bilinç, doğal olarak sabit bir noktada takılıp kalmayacaktır. Entelektüel kendi doğal süreci içerisinde, kendi kendisiyle diyalektik bir ilişki içerisindedir; kendi kendisini olumsuzlar, yavaş yavaş bir bireyi öldürürken, bir bireyin de doğumunu sağlar. Deleuze'ün diliyle konuşursak, düşüncenin sonsuz hızı, entelektüeli sürekli durduğu noktadan uzaklaştırır ve içine sürüklendiği kaosta, Nietzsc-

---

(11-devam)rekabeti şekliyle de, her türden tartışmayı durmamacasına imkânsızlaştırmıştır. Dostu, salt kavramın dostu kılmış, kavramı da birbiri ardı sıra rakipleri eleyen acımasız bir monolog haline getirmiştir". A.g.e., 34.

12. Henri Levy, *Entelektüellerin Övgüsü*, çev. Halil Gökhan (İstanbul: Gendaş A.Ş., 2001), 21.

13. Theodor Adorno, "Serbest Zaman," *Imago*, no. 2 (2005): 139-44.

he'nin "oluş"unu yaşar. "Bir entelektüelin rolü başkalarına ne yapmaları gerektiğini anlatmak değildir(...) Entelektüelin işi başkalarının siyasi iradesine şekil vermek değildir; entelektüelin işi, kendi alanında yaptığı analizler aracılığıyla, apaçık bir postula olarak kabul edilen önermeleri tekrar tekrar sorgulamak, insanların zihinsel alışkanlıklarını, olayları ele alma ve düşünme biçimlerini tepeden tırnağa sarsmak, alışılmış ve genel geçer şeyleri yıkmak, kurallar ve kurumları yeniden incelemek ve bu sorunsallaştırma... temelinde siyasi bir iradenin oluşum sürecine katılmaktır" diyor Foucault.[14] Entelektüel, eleştirel ve kuşkucu doğası gereği, kamuya hazır postulalar sunmaz; insanları postulalarla sınırlamak yerine, yorum yapabilmelerini sağlayacak araçlar önerir. Eleştirel tutum, bireylerin bilinçlerini herhangi bir postuladan bağımsız kılmayı amaçlar. Hannah Arendt, Nietzsche'nin "değerleri değiştiriş denemesi"nin başarısız olduğunu söyler. Amaç başarı ya da başarısızlık olmadığı için odaklanacak nokta bu değil, en azından bir girişimde bulunulmuş olmasıdır. Bununla birlikte, entelektüel kendisinin verdiği araçlar konusunda da bireylere baskı yapmaz. Entelektüelin amacı, bireyleri bir şeylere bağlamak değil, onları düşünmeye, kuşku duymaya, sorgulamaya davet ederek onları özgür kılmaktır. Öyle ki Bertrand Russell, ilkokuldan itibaren çocuklara gazeteleri kuşkucu gözle okumanın öğretilmesini önerir. Salvador Dali'nin eleştirel-paranoya yöntemiyle yaptığı resimlerin bireylere farklı yorum olanakları tanımasında olduğu gibi entelektüel, bireylere dünyayı farklı biçimlerde yorumlama olanağını verir. Bazıları, köksüz ya da dayanaksız kalmaktan ürktükleri için entelektüeli bir negatif paratoner olarak değerlendirirler. Oysaki bir şeylere inatla sarılmak, bunları bir gün yitirme olasılığı söz konusu olduğu için, çok daha tehlikelidir. Tek bir paradigmaya tutunmak ve sonra da onu yitirmek büyük bir yıkım olacaktır. Sokrates, şimdi burada olsaydı şöyle sorardı: Tek bacaklı masa mı yoksa dört bacaklı masa mı daha sağlam durur? Entelektüelin mesajı açıktır: Eğer insan sırtını bir şeye dayayacaksa, bu eleştiri olmalıdır. Eleştirel tutum, psikolojik olarak da, insanın kendi kendisine dayanması, kendi kendisine güvenmesi ve kendisini sevmesi için herhangi bir araca gereksinim duymaması anlamına gelir.

Bu bağlamda, denebilir ki, entelektüelin kamuya kazandırmak istediği hermeneutiktir. Marx, ünlü tezinde, "önemli olanın dünyayı değiştirmek" olduğunu vurgularken, "dünyayı yorumlama"yı bu eylemin karşısına koyar gibi görünür. Oysaki yorum, salt aşkınsaldan çıkıp gelmez. Her zaman, bizden önce ya da aynı zaman diliminde olmakla birlikte bizden bağımsız, başkalarının eylemleriyle yapılmış ve kurulmuş bir dünyayı yorumlama zorunluluğuyla karşı karşıyayızdır. Kuşkusuz, güncel olan da yine tarihsel olanın ürünüdür. Bu durumda, başkalarının eylemleriyle bizim eylemlerimiz arasında, bir düşünsel süreç, bir yorumlama süreci vardır. Bu süreç, yerine göre kısa ya da uzun olmalıdır ama önemli olan araya bir yorumlama ediminin girmesidir.

Entelektüeli diğerlerinden ayıran şey, kendi yorumunu başkalarıyla paylaşmasıdır. Onun yorumu, çarpıcı, sarsıcı ve şok edicidir, çünkü o, bu yorumla yeni bir paradigma ortaya koyar. Edward Said, "başka türlü görme ve gösterme alışkanlığı hem yorucu hem de sinirleri harap eden bir alışkanlıktır. Sürgün, asla mem-

---

14. Michel Foucault, *Özne Ve İktidar*, çev. Osman Akınhay Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 94-5.

nun, uysal ya da güvenli olmama durumudur" diyerek bir sürgün olan entelektüelin tutumunu betimler.[15] Hegel'in deyimiyle entelektüel, "rahatsız bilinç"tir. Bir başka açıdan, entelektüel, evrenin biricik özelliği olan değişimi kendi felsefesi olarak benimsediğine ve onu pratik olarak yaşama geçirdiğine göre yaratmaktan, sürekli yeni yorumlar ortaya koymaktan, düşüncelerin kendi kendilerinin üzerinde titreşmesi ile yeni düşüncelere can vermesinden büyük bir haz duyar. Entelektüel, durgunluktan, sabitlikten, devinimsizlikten hoşlanmaz. Yazmaktan ve üretmekten vazgeçemez. Doğal bir itkidir onda üretmek; Said hiçbir zaman yazma sıkıntısı çekmediğini söyler bir yerde. Ama burada yorumu çarpıcı kılan salt yeni olması değildir, yorumun şeylerin göründükleri gibi olmadıklarını öne sürmesidir ya da isimlendirilemeyen şeyleri isimlendirip bilince çıkarması ve iletmesidir. Sartre'ın dediği gibi " 'Zenciler eziliyor' demedikçe, zencilerin ezilmesi bir şey demek değildir. O ana kadar kimse bu durumun farkında değildir, belki zencilerin kendileri bile. Bir tek sözdür buna bir anlam kazandıran".[16] Bunu başarabilen yorum, tarihsel olarak ortaya konmuş pratikleri öyle bir yorumlar ki, bireylerde eyleme geçme itkisini uyandırır. Tarihsel ya da güncel eylemin yorumu, bu eyleme yönelik bir "karşı-eylem"e yol açar. Dünyayı değiştirme eylemi de yine yorumdan doğar;ne var ki, bunu ancak belirli sayıda yorum gerçekleştirir. Marx'ın tezine ek olarak şu söylenebilir: Dünyanın değişimi, eylemden önce, onun nasıl yorumlandığına bağlıdır.[17]

IV. ADORNO'NUN YÖNTEMİ

Önce İngiltere'ye, sonra da ABD'ye göç eden Adorno, yalnızca zorunlu bir sürgün değildi; aynı zamanda entelektüel yaşantı açısından da zorla şizoid konuma itilmişti. Şizoidi, psikiyatride, insanlardan uzak yaşamayı tercih eden bireylerin durumunu betimlemek için başvurulan bir terimdir. Burada bu terimden yalnızca benzetme bağlamında faydalanacağız. Adorno da "sakatlanmış yaşam" söylemiyle bu benzetmeye olanak sağlamıştır, ki bu söylemle Adorno, yalnızca dünya düzeninin değil aynı zamanda entelektüelin tutumunun da sakatlandığını belirtmektedir. Entelektüel, yalnızca fiziksel olarak değil, entelektüel yaşantı açısından da sürgün edilerek şizoid konuma itilmiştir.

Nazizmin önlenemeyen yükselişi ve Avrupa'da yayılması, insanların ikiyüzlülüklerinin daha net görülmesini sağlayınca, en dostça jeste bile kuşkuyla bakar olmuştur Adorno. Koşullar kadar, kendi istenci de kendisini soyutlamaktan yanadır. "Aydın için, biraz olsun dayanışma gösterebilmenin tek yolu katı bir yalnızlıktır şimdi" der Adorno.[18] Yaşadığı dönemde, toplumsal devinimler, açık şiddeti ve bu şiddet karşısındaki çaresiz korkaklığı duyurduğu için ezilenlere bile katılmak istemez; "ezilenler" kavramı, burjuva ideolojisinin bir ürünüdür. Gerçekte, tüm

15. Edward Said, *Kış Ruhu*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 42.
16. Jean-Paul Sartre, *Denemeler*, çev. Vedat Günyol Sabahattin Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları), 23.
17. Krş. Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, çev. Aysel Bora (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 49.
18. Adorno, *Minima Moralia*, 26.

kavramlar bu ideoloji tarafından ele geçirilmekte, içleri boşaltılmakta ve erkin dileğine uygun olarak içleri doldurulmaktadır. Varoluşu pazarın genişlemesine bağlı olan sistem, beşeri olan her şeyi endüstri ürünü haline getirmiştir. Kavramların tümünü kendi tüketim kültürüne göre biçimlendirmiştir. Yeni bir olgu değildir bu; Marx ve Engels'in Kutsal Aile'si de bu olguyu ortaya çıkarmaya adanmıştır. Sakatlanmış yaşamı simgeleyen "parçalı" kurgusuyla Minima Moralia, Kutsal Aile'yi anımsattığı gibi, sisteme yönelik sistematik olmayan eleştiri ve şifre çözerek içeriği açığa çıkarma pratiklerini içermesi açısından Nietzsche'nin değerleri başka bir perspektif yardımıyla ele alma şeklindeki yöntemini izlediği söylenebilir.[19]

Yaşam gibi, muhalefet de sakatlanmıştır gerçekte. Eleştiri çok sayıda hedef belirleyerek, dolaysız olarak tümele yönelmek yerine, tikelden yola çıkarak tümele ulaşma çabası içerisindedir. Sistemin tümele ilişkin kavrayışı bulandırması, eleştiriyi belirli bir ilkeye dayanmak için tümevarım yöntemini seçmeye itmiştir. Adorno, pozitivizmin pratik güçleriyle özünü bir "değişim" kurgusu ardında gizleyen sistem karşısında muhalefet-öncesi ile muhalefet pratiğini birleştiren bir tutum içerisindedir. Muhalefet edebilmek için önce yeniden yorumlamak ve tanımlamak gerekir. Burjuva yaşantısının en önemli silahlarından biri olan gizem, bir kez daha yineleyelim, Marx-sonrası bir görüngü değildir. Marx'ın analizinde ortaya koyduğu "meta-fetişizmi" ve bir meta-ilke olarak "artı-değer" sistemi ayakta tutan bazı önemli gizemlerdir.

Adorno, şizoid konuma itildiği zaman, bu konumun mutlak sahipleri olan burjuvazinin dünyaya uzaklığını net bir biçimde kavramıştır. Zenginlik, elitist tecrit. baskı ilişi sağlayan maddi bir dayanaktır. Burjuvazi, kendi üstünlüğünü duyumsamak için küçümsediği "basit yaşantılar"dan kendisini soyutlamak ve kendi seçkin ortamını yaratmak zorundadır. Özel mülkiyet, bu ortamı diğerlerinden ayırmaya ve sürekliliğini korumaya yarayan bir kurumdur. Adorno, itildiği aşkınsallığın da aşkınsallığına varmak gibi bir zorunlulukla karşı karşıya kalmıştır. Zorunlu olarak bulunduğu şizoid konumda kalmayı değil, onu ortadan kaldırmayı diler. Bu durumda, öncelikle, bilincinin itildiği konumdan etkilenmediğini kanıtlamak zorundadır. Bunun için de, tecrit edilenlerin durumlarını gözden geçirir. Bunların başında "azınlıklar" gelir: "Toplumsal ürünün yabancı uyrukluların payına düşen kısmı her zaman yetersizdir ve bu yüzden de genel rekabetin içinde kendi aralarında umutsuz bir ikincil çekişmeye girmek zorunda bırakır onları. (...)Yurtsuzlar arasındaki ilişkiler, toplumun yerleşik üyeleri arasındakilerden bile daha zehirlidir". [20] Sistemin soyutladıkları, sistemin çelişkilerini daha şiddetli bir biçimde yeniden-üretmektedir. Bir başka yerde şöyle der Adorno: "Açlık belirlemiştir proleter dilini. Yoksullar karınlarını doldurmak için sözcükleri çiğnerler. Dilin nesnel ruhundan bekliyorlardır toplumun kendilerine vermediği güçlü besini; ağızları sözle dolu olanların dişlerinin arasında başka bir şey yoktur".[21] İsa da şöyle demiştir: "Dinleyin ve anlayın; ağza giren şey insanı kirletmez; fakat ağızdan çıkan şeydir ki, insanı kirletir."[22] Günümüz ağızdan çıkanın kirli olmasının aynı ağza fazla bir şey girmemiş olmasından kaynaklandığını net bir biçimde ortaya koymuştur. Adorno da,

19. Arendt;Marx, Nietzsche ve Kierkegaard arasında, "değerleri değiştirme" girişimi açısından bir ortaklık görür. Gerçekten de bu üç filozof, dünyanın meta-ilkelerine yönelik eleştirileriyle köklü muhalefetin biricik temsilcileridir.
20. Adorno, *Minima Moralia*.
21. A.g.e., 105.
22. İncil, *Matta*, Bap 15.

burjuva toplumunca yaratılan maddi koşulların en ilerici güçleri bile erkin istemine göre yeniden-ürettiğini kavramış olduğundan hem bu yeniden-üretilmiş biçimlere, hem de kendi bilincinin kıvrımlarına yerleşmiş olan ilkelere karşı dikkatli olması gerektiğini bilir. Her zamankinden daha fazla kuşkucu olmak gereklidir.

Adorno, entelektüelin de sistemin kurbanlarından biri olduğunun bilincindedir: "Muhalif aydınlar, bu etkilerin sınırları içinde topluma yeni bir içerik tasarlamaya giriştiklerinde, peşinen bu toplumun ihtiyaçlarına uyacak biçimde kurgulanmış olan bilinçlerinin biçimine takılarak hareketsiz kalırlar".[23] Bu nedenle Adorno, itildiği ortamın meta-ilkelerini derinlemesine kavradıktan sonra, henüz bu meta-ilkelerin hükmü altında olduklarını bilmeyenlere yönelir. Önce, burjuvazinin kolektif şizoid görüngüsünün biricik dayanağı olan ve Kutsal Aile'de de eleştirilen monadolojiye ya da atoma öykünme davranışına çatar. Sonra da entelektüellere Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı dokuzuncu tezi anımsatır: "Aydınlar, varoluşun çıplak yeniden-üretimi karşısında hâlâ düşünmeye yeltenmekle, ayrıcalıklı bir grup olarak davranırlar; ama işi orada bırakmakla da bu ayrıcalığın boşluğunu ilan etmiş olurlar".[24] Düşünce, bir lükstür artık. Olguyla ilgili olsa bile, olgunun içerisinde değildir. Olguya katılmamış bir psişenin yorumları her zaman uzak ve hayal ürünü olacaktır. Adorno, uzaklığın entelektüellerde nasıl bir körlüğe neden olduğunu betimler. Kendi aralarındaki rekabeti unutan bir sürü entelektüel, kitlelerin rekabetini kınar. Kendilerini ele geçirmiş şeyleri, başkalarında görmekle yetindikleri sürece, kendilerine yabancılaşmış olarak kalacaklardır.[25]

Kibar burjuva satıcı ile müşterisi arasındaki ilişki, gerçekten öznelerin yer aldığı bir ilişki değildir. Metaı satma zorunluluğu, özneleri ilişki içerisinde bile şizoid konumda tutar. Şizoidin insanlarla ilgili kısır pragmatizmi, kolektif bir görüngü haline gelmiştir. Karşılaşanlar gerçekten özneler değildir. Ticari zorunluluğun dayatmaları, Harry Guntrip'in betimlediği biçimde, reel kendiliklerin yerine otomatları bırakır. İnsan varlığının yerini fiziksel olarak olmasa da, başka bir biçimde, ilişkileri yöneten ilkelerin etkisiyle, robotlar almıştır. Şöyle der Adorno: "Ego, bilinçli bir biçimde tüm insanı bir aygıtolarak kendi hizmetine koşmaktadır. Bu yeniden-örgütlenmede, işletme yöneticisi olarak ego, kendi varlık ve etkinliğinin çok büyük bölümünü iş mekanizması olarak egoya devreder ve büsbütün soyutlaşıp sadece bir referans noktası haline gelir: Benliği sürdürme çabası, kendi benliğinden vazgeçiyordur".[26] "Seferber edilmek, mizaçları ve duyguları değiştirmiştir. Geriye kalan, ağırlıksız, katı ve boş duygu kabuklarıdır, herhangi bir kişisel özellikten yoksun, istendiği gibi taşınabilecek malzeme. Bu duygular ve mizaçlar artık özne değildir; tersine, özne onlara kendi içsel nesnesi gibi davranmakta ve karşılık vermektedir. Ego karşısında sınırsız uysallıklarında aynı zamanda ona yabancılaşmışlardır: Tümüyle pasif oldukları için artık onu de [da] besleyemiyorlardır. Şizofreninin toplumsal türeyişidir bu (...) İşbölümünün bireyin içinde doruğuna ulaşması, bireyin kökten nesnelleşmesi, kişiliğin marazi parçalanışıyla sonuçlanır. Bütün totaliter kitle hareketlerinin antropolojik önkoşulu olan 'psikotik kişilik' de böyle doğar".27

---

23. Adorno, *Minima Moralia*, 203.
24. A.g.e., 28.
25. A.g.e., 29.
26. A.g.e., 238.
27. A.g.e., 239.

Adorno'ya göre sakatlanan yalnızca toplumsal hareketler değil, aynı zamanda bireyselliktir de. İş dünyasının yasaları –ve bunlardan türeyip bunların destekçisi haline gelen bürokratik düzenlemeler – bireyi sürekli kendi çarklarının içine çekerek doğal şizoidinin kazanımlarından yoksun bırakır. Doğal şizoidinin barınabileceği bir temel kalmaz; otomasyon, yaşamı çiğner geçer. Bilimin "rasyonel" ölçütlerine göre örgütlenmiş bir yaşamda, birey düşünceden uzaklaştırılır. Düşünme ve spekülasyon kapı dışarı edilmiştir.[28] Sakatlanmış yaşamlar, dışavurumlarında düşünce ve eylemin yerine psikosomatik semptomlardan faydalanır. Buradan bakıldığında, psikanaliz, "Oidipus kompleksi" gibi araçlar yardımıyla semptomların ardındaki sorunları bilince çıkarmadan, yine bilinçdışının sınırları içerisinde çözer. "Psikanalizin başlıca kamusal işlevlerinden biri de burada ortaya çıkar. Ortamı ve aracı serbest çağrışımdır. Hastanın bilinçdışına giden yol, onu düşünme sorumluluğundan vazgeçmeye ikna ederek açılır".[29]

Psikanalizin karşıtı olan "akıldışı" dünyayı çarpıtarak gerçekte çarpıtılmış olanı düzeltir.[30] Bastırılanların yarattığı boşluklar, fantezilerle doldurulur. Toplumun kolektif bilincinin gözenekleri de bunlarla doludur. Sözgelimi Marx, kapitalizmin ardında artı-değeri bulana dek, fiktif fiyat artışlarına dayanan kâr fantezisi varlığını sürdürmüştü. Ne var ki, Marx'ınki, bilinçli bir eylemdi. Akıldışının çarpıtmalarının başarısı ise tamamen talihin işidir. Bu bağlamda, dehalarla şizofrenler arasında benzerlik görmek de entelektüelleri, söylediklerini "deli saçması" olarak ilan ederek susturmak için tasarlanmış bir davranış gibi durur. Kuşkuculuk, böylece doğal bir düzeyde olsa bile, "paranoya" olarak damgalanabilir ya da entelektüelin gizlenenleri ortaya çıkaran sözlerine küçümseyen gülümsemelerle tepki verilebilir. Diğer bildik tepkileri de Adorno şöyle betimler: "Modern toplumun eğilimlerini eleştirmeye kalkan kişi, daha cümlesini bitirmeden, bu işler hep böyledir veya devran değişmez türünden otomatik bir itirazla karşılaşır. Eleştirmenin heyecanı – ki derhal söndürülmelidir – sadece tarihin değişmezliğini anlayamamasının, herkesin histeri teşhisini yapıştırdığı bir mantıksızlığın ifadesidir. Davacıya, saldırısının gerisindeki amacın kendini yüceltmek olduğu da söylenir: Kendisi için özel imtiyazlar istiyordur, oysa kızdığı şeyler zaten herkesin malumudur, aslında pek de önemsizdir ve bu yüzden kimsenin bunlara vakit harcaması beklenmemelidir".[31] Gülümseyerek karşı çıkanlar arasında, ele geçirildikleri gerçeklerin farkında olmayanlar da vardır tabii. Bunlar, entelektüeli anlamadıklarını belirterek onu onaylamış olurlar. Anlama yetilerinin güdüklüğü karşısında duydukları utançtan kurtulabilmek için en kolay yolu seçer, entelektüelin "deli" olduğuna kendilerini inandırırlar. Bastırılan utanç, her gün yeni düşmanlar yaratır. Entelektüel ise kendine düşmanlar bulmaz, diyalektik yardımıyla görüngülerin ardında olumsuzluklar bulduğu kadar, olumlu şeyler de bulur. Burada sözünü ettiğimiz "çarpıtma" eylemi de bunlardan biridir. Başkaları, akıl hastalarını salt küçümserken entelektüel, onlarda doğanın uyanan gücünü görür.

Bu noktada Adorno, bir kez daha sentezi önerir: "Ortaçağda olduğu gibi bugün de krala doğruyu söyleyebilecek tek insan sarayın budalasıdır. Diyalektikçinin

28. A.g.e., 70.
29. A.g.e., 71.
30. A.g.e., 75.
31. A.g.e., 242.

görevi de budalanın hakikatinin kendi mantığını bulmasına, kendi sınırlarına ulaşmasına yardımcı olmaktır– aksi halde o hakikat de ötekilerin sağlıklı sağduyusunun amansızca dayattığı hastalık uçurumunda yitip gider".[32] Entelektüel keşfettiği cevheri işlemek zorundadır; akıl hastasında uyanan doğanın devrimci güçlerini bilinçli bir eyleme dönüştürmeli, akıl hastasının başvurduğu çarpıtma-parçalama eğilimini bilinçli bir yönteme dönüştürmelidir. Atomlara öykünen bir psikotik gibi, dünyaya ilişkin imgeler üzerinde bilinçli bir ayrıştırma işlemi uygulamalıdır. Dali de paranoyağın kuşkuculuğunu bilinçli bir yöntem olarak kullanmış ve atomist yaklaşımıyla imgeleri parçalara ayırmıştır. Dünyaya ilişkin imgeleri bir araya getirip birleştiren ve tümelin varlığını bir dogma olarak ortaya koyanlar dünyayı diledikleri gibi inşa etmişlerdir. Eylemlerinin buyurduğu değişimlerin ardında, toplumu devindiren meta-ilkelere odaklanmalıdır entelektüel.

V.SONUÇ

Adorno, muhalefetin ilerici nitelikli olması için öncelikle doğal şizoid konumdan, diğer bir deyişle aşkınsal bir uzaklıktan dünyaya bakmayı tercih eder. Doğal şizoidinin patolojik bir yabancılaşmaya dönüşmemesi için dünyadan uzaktayken bile entelektüelin nesnesi dünya olmalıdır. Zorunlu olarak itildiği durumun yararlarını da böylece ortaya çıkarır Adorno. Dünyadan uzaklaşma, onu anlama, onun anlamına ulaşma çabasını içerdiği sürece yabancılaşmaya neden olmayacaktır. Entelektüel sürgün cezasının amacına da böyle karşı çıkar. Cezanın amacı, entelektüeli dünyadan koparmak, onun müdahalesini sonlandırmaktır. Entelektüel, etkinliklerini sürdürerek buna muhalefet etmekle kalmaz, muhalefetini pratik olarak da duyurur.

Sorunun kendisi, ortaya konulduğu kadar kolay değildir; yaşadığı dönemin sui generis nitelikleri gözönüne alındığında, Adorno'nun mücadelesinin zorlu engellerle karşılaştığı rahatça söylenebilir. Faşizm, vülger bir biçimde, hemen her şey gibi, sosyalist söylemleri de sömürmüştür ve belki kitleselleşmesini en çok da buna borçludur; özellikle kalabalık bir kitle olan proletaryanın bilincinin bulandırılması gerekmiştir. Böylece toplumsal muhalefetin önü kesilmiş ve entelektüelin hitap ettiği kitlelerle olan bağı kesilmiştir. Faşizm, sosyalizmin araçlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanmıştır. Gelir bölüşümüne olan müdahalesi, tam da "nasyonal sosyalist" biçimdedir; artı-değer kuramına değil, bir ırkın kötü niyetleri gibi fiktif bir iddiaya dayanır. Amacı düzenin özüne dokunmak değil, sermayenin el değiştirmesidir. Faşist hareket, yarattığı bilinçli yanılgılar sayesinde güç kazanıp gelişmiştir. Başta Nazilerin "komünist" oldukları sanılmıştı ama öyle olmadığı anlaşıldı. Sonra da Ernst Röhm ve S. A.'lar azınlıkların mülksüzleştirilmeleri ile toplanan sermaye birikiminin paylaştırılacağına ilişkin beklentilerini dile getirdiklerinde, Uzun Bıçak Gecesi bu beklentileri sona erdirmişti. Sonuç olarak faşizm, yanılgılar yaratarak varolmak için insanların yaşantılarında rol oynayan bütün kavramları tahrip etmiştir. Adorno'nun belirttiği gibi yergi gibi muhalefetin de dayanakları ortadan kalkmıştır. Adorno da dayanak istemez zaten, tersine dayanak olarak sunulan ve bilinen her şeye kuşkuyla bakar.

"Toplumculuk" olarak sunulan hareketler, gerçekte toplumcu olmadıkları gibi bireyci de değildirler. Erkin gereksinimine ve ideolojisine göre örgütlenmiş bir

ortamda ne toplum ne de birey birer araç durumuna indirgendiklerinden ötürü kendileri-için varolmazlar. İlerici bir biçimde örgütlenmiş bir ortamda ise hem toplum hem de birey amaç haline gelirler. Faşizm, yükselişini başkalarının amaçlarını araç kılmasına borçludur. İnsan, kendi amaçlarına bile kuşkuyla bakabilmelidir kimi zaman. Amaçlarının pratikte yeredinebildiğinden emin olmalıdır. Amaçlarına yüce bir körlükle bağlı olan kişiler, onları araç kılanların da gönüllü köleleri olacaktır. Kendi ruhlarını kendi elleriyle birtakım dayanakların kölesi haline getirerek "özgürlükten kaçan" bireylerin, yöneticilerin varlığından şikayet etmemesi doğal bir şeydir bu durumda. Adorno da Erasmus gibi ilkelerini yeniden ve yeniden sorgularken pratikte yer edinebilmeleri açısından onlar için kaygılanır, temsil ettiklerinin varlığıyla ve geleceğiyle ilgili derin düşüncelere dalar.

Herşeye karşın umudunu yitirmeyeceğini bildirir Adorno, bu noktada bile bir ikilemi koymaktan çekinmeyen usta diyalektikçi: "Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir. Perspektifler oluşturmalı, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden uğratsın, yadırgı kılsın, onu bütün çatlakları, kırışıklıkları, yara izleriyle birlikte bir gün mesihin ışığında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığıyla göstersin. Keyfiliğe ya da cebre kaymadan, sadece nesnelerle temas yoluyla böyle perspektiflere ulaşmak – düşüncenin görevi sadece budur. En kolay şeydir bu, çünkü durum bunu istemektedir bizden, çünkü sonuna kadar götürülen negatiflik, adı konduğunda ve göz kırpmadan yüzleşildiğinde, kendi karşıtının ayna imgesini verir. Ama aynı zamanda en imkânsız olan şeydir, çünkü varoluşun menzilinin dışında duran, bir milim bile olsa dışında duran bir bakış açısını gerektirir; oysa hepimiz biliyoruz ki herhangi bir geçerli bilgi ancak varolandan elde edilebilir, ama böyle olduğu için de kaçmaya çalıştığı sefalet ve çarpıklığın izlerini taşır. Düşünce, koşulsuz olan adına kendi koşulluluğunu ne kadar yadsırsa, dünyaya da o kadar bilinçsizce ve dolayısıyla o kadar yıkıcı biçimde teslim eder kendini. Sonunda kendi imkânsızlığını bile mümkün olan adına kavramak zorundadır. Ama düşüncenin böylece altına girdiği yükün yanında, kurtarılmanın gerçekliği ya da gerçekdışılığı sorunu da pek önemsizdir".[33]

Entelektüel, temsil ettikleriyle sorumludur. Bu nedenle, Said'in belirttiği gibi, Romantik Dönem' in entelektüeliyle özdeş bir tutum edinip roman okumaya, gerçek bir dünyadan kopup düşsel söylencelerle eğlenmeye yönelmesi yanlıştır. O, sürekli dünyayı yorumlayarak dünyanın gerçek yüzüne ilişkin net bir portrenin oluşmasına katkıda bulunmalıdır. Dünyanın gerçeklerine ilişkin yorum bir kez ortaya konulduğunda, dünyanın değiştirilmesi gerekecektir.

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. Çeviren Orhan Koçak. 4. baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

———. "Serbest Zaman." *Imago*, no. 2 (2005): 23.

Deleuze, Gilles. *Felsefe Nedir?* Çeviren Turhan Ilgaz. 6. baskı. İstanbul: YKY, 2001.

Foucault, Michel. *Özne Ve İktidar*. Çeviren Osman Akınhay Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınlan, 2000.

33. A.g.e., 257.

Habermas, Jürgen. *'İdeoloji' Olarak Teknik Ve Bilim*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: YKY, 2001.
———. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
Levy, Henri. *Entelektüellerin Övgüsü*. Çeviren Halil Gökhan. İstanbul: Gendaş A.Ş., 2001.
Edward Said,. baskıward. *Entelektüel:Sürgün,Marjinal,Yabancı*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
———. *Kış Ruhu*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
Sartre, Jean-Paul. *Aydınlar Üzerine*. ÇevirenAysel Bora. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
———. *Denemeler*. Çeviren Vedat Günyol Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları.
Schumpeter, Joseph. *Capitalism,Socialism and Democracy*. New York: Harper Perennial, 1975.

Antonio gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefenin yaşamı

Kudret Bülbül

"Yaşamak yan tutmak demektir"

Antonio Gramsci[1]

SUNUŞ

Nice düşünürler, entellektüellervardır. Yazdıkları ile çağlarına ve gelecek kuşaklara seslenirler, fakat kendilerini yazdıklarıyla hiç bağımlı görmezler. Bazıları da vardır ki çokça yazmazlar; daha doğrusu yaşadıklarını yazarlar sadece, ya da yazdıklarını yaşarlar.

Antonio Gramsci, belki de kendisi hakkında yazan pek çoklarından farklı olarak, gazete makaleleri hariç, oturup masa başında bir tek eser kaleme almamış bir düşünür. Yalnızca cezaevinde kimi notlar alabilmiş; fırsat bulursam tekrar bakarım diye. Yaşamı ise çok daha zor olmuş. Doğuştan rahatsız. Yokluklar hastalıklar birbirini izlemiş. Eşi ile birlikte geçirebildiği süre oldukça sınırlı. İki çocuğundan büyük oğlunu sadece birkaç ay görebilmiştir, küçük oğlunu ise hiç.[2] Kısacası yokluklar ve sıkıntılar içerisinde geçirilen bir 46 yıl. Bununla birlikte bugüne kadar gelen bir etki.[3]

---

1. İlk makalelerinin biri için bkz. John Merrington, "Gramsci'nin Marksizm Anlayışında Kuram ve Uygulama." *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar* içinde, ed. Kemali Saybaşılı (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 301.
2. Antonio Gramsci, *Hapishane Mektupları*, çev. Atilla Tokatli (Istanbul: Yalçin Yayinlari, 1985), 7.
3. Gramsci ile ilgili yazılmış çok sayıda kitap ve makale (2605 kitap ve 521 makale) için bkz. http://www.questia.com/search/Gramsci

Gramsci sadece yaşamı ile değil, düşünceleri ile de farklı bir düşünür. Yazdıkları ile pek çok tartışmalara kaynaklık edebilen ve farklı düşünce gelenekleri içerisinde değerlendirilebilen enderdüşünürlerden birisi. Yaşamı ve düşünceleri ile farklı düşünsel kırılmalara yol açan bir düşünür üzerinde çalışmak, kuşkusuz ufuk açıcı olmalıydı. Bu araştırma, Gramsci'nin yaşam öyküsü ve genel düşünceleri üzerine bir kuşbakışı denemesi niteliği taşımaktadır.

Bu amaçla bu çalışmada Antonio Gramsci'nin öncelikle "farklı" yaşam öyküsüne değinildi. Öznel düşüncesinin daha iyi kavranabilmesi için genel düşünsel yapısı üzerinde duruldu. Gramsci'nin önderlik ettiği ve sonraları üzerinde oldukça tartışılan sivil toplum[4]-siyasal toplum, ideoloji, hegemonya, tarihsel blok, aydınlar gibi kavramlar da tartışılarak sonuç yerine bir değerlendirme ile çalışma son buldu.

Bir dipnot bağlamında belirtilmesi gerekirse, kuşkusuz, Gramsci'nin kuramsal açılımları benimsenebilir, tartışılabilir ya da reddedilebilir. Hatta gerek Gramsci ve gerekse felsefesine ilişkin bir konum belirleme yersiz de bulunabilir. Ama bütün bunlar onun kendi düşünsel felsefesi içerisinde, teorik ve pratik birlikteliği çerçevesinde hareket ettiğinin ve bunun da bedelini oldukça ağır bir şekilde, yaşamıyla ödediğinin teslim edilmesini engellemez.

YAŞAM ÖYKÜSÜ

Antonio Gramsci 22 Ocak 1891 'de ekonomik ve toplumsal bakımdan İtalya'nın geri kalmış bölgelerinden birinde, Sardunya'da dünyaya gelir. Babası kadastroda küçük bir memurdur. Yakın çevresinin kendisine "Nino" dediği[5] Gramsci, ailesinin yedi çocuğundan altıncısıdır. Çelimsiz ve hastalıklıdır. Ailesi geçim sıkıntısı içerisinde olduğundan küçük yaşta çalışmaya başlar.[6] Küçük yaşında sırtında ve sonrasında göğsünde meydana gelen büyümenin geçmemesi nedeni ile boyu küçük kalır. Bu fiziksel rahatsızlığı ve babasının tutuklanması ile gelen geçim sıkıntısı Gramsci'nin sonraki psikolojisinde oldukça etkili olur.[7]

---

4. Sivil toplum kavramı yakın zamanlara kadar her yerde ve herkes tarafından yaygınlıkla bilinen bir kavram değildi. Örneğin ABD'de bu kavram pek çok temel sözlükte yer almıyordu ve bu kavrama önde gelen siyasal konuşmalarda da nadiren işaret ediliyordu Joseph Buttigieg, "Gramsci on Civil Society," *Baundary*, no. 2 (1995): 2.
5. Guiseppe Fiori, *Bir Devrimcinin Yasami: Antonio Gramsci*, çev. Kudret Emiroglu (Ankara: VYayinlari, 1989), 1.
6. Antonio Gramsci, *Aydinlarve Toplum*, çev. F. Edgü, Vedat Günyol, R. Onaran, (Istanbul: Örnek Yayinlari, 1983), 6. Gramsci ve ailesinin ayrıntılı yaşam öyküsü için bkz. Guiseppe Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı: Antonio Gramsci*, s. 1 vd. Nino'nun babası Ciccillo Gramsci siyasal nedenlerle hapse girince (Fiori'ye göre seçimlerde kaybeden tarafı desteklemiş olması nedeniyle seçim sonrasında zimmet, görevini kötüye kullanma ve tahrifattan suçlanır. Yaklaşık 6 yıl ceza alır.) Peppina Marcias (Gramsci'nin annesi) en büyüğü 14 ve en küçüğü kucağında, yedi çocuğu ile ortada kalır. Gramsci'leri artık zor günler beklemektedir.
7. Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı*, 8,16. Gramsci bir arkadaşına daha sonraları yazdığı bir mektupta şöyle demektedir: "Dört yaşında çocukken üç gün süren ve beni istihlaçla cansız bırakan kanamalar geçirdim. Doktorlar öleceğim diye benden vazgeçmişlerdi. ve annem gömüleceğim tabutla küçük elbiseleri 1914'e kadar evde saklamıştı".

Gramsci'nin lise yılları da pek farklı geçmez.[8] Lise sonrasında 1911'de kazandığı bir bursla Torino'da edebiyat fakültesinde okumaya başlar. 1913'de Sardunya'da okuma yazma bilmeyenlere de oy hakkının verilmesi ile seçmen sayısı 42.000'den 178 000'e çıkar. O ana kadar işçilerle birlikte hareket eden Sardunyalı toprak sahipleri ve yönetici sınıf, bu durum karşısında merkezi hükümetten aldıkları yardımla merkezi hükümetin yanında yer alırlar. Bu olaya kadar adanın geri kalma nedenlerini dış koşullarla açıklayan Gramsci, bu görüşünü bırakarak asıl nedenin bu "işbirlikçiler" olduğu düşüncesine ulaşır. Fiori'ye göre bu olay, o ana kadar sosyalist bir akım içerisinde yer almayan Gramsci'yi sosyalist yapar.[9]

1919'da iki arkadaşı ile birlikte haftalık Ordine Nuovo (Yeni Düzen) gazetesini çıkarmaya başlar. 1921'de bu gazetenin yöneticisidir. Aynı yıl İtalyan Komünist Partisi Merkez Komitesi üyesi olur ve partinin temsilcisi olarak bir yıl süre için Rusya'ya gider. Moskova'da tanıştığı Julia Schucht'la evlenir. 1923'de Viyana'ya geçer. Burada da Unita gazetesini çıkarır. 1924'de İtalya'ya dönüp Roma'ya yerleşir ve milletvekili seçilir.[10]

Gramsci daha 1917'de sosyalistlerin klasik kilise düşmanlığını eleştirerek genel çizginin dışına çıkmaktadır: "... *Kiliseye ben de gitmem. Çünkü ben de inanan birisi değilim. Fakat halkın çoğunun inanan kişiler olduğunu bilmeliyiz. Eğer ateistlerden başkalarının varlığını görmemeyi sürdürürsek, hep azınlıkta kalacağız. Papazlarla alay eden ve kiliseye gitmeyen birçok burjuva vardır, gene de onlar anti-sosyalisttir, müdahalecidir ve savaşı bize ödetiyorlar*".[11]

Gramsci, 9 Kasım 1927'de milletvekili dokunulmazlığı olduğu halde[12] tutuklanır. Silahlı mücadele yoluyla devleti ele geçirmek için yeraltı faaliyeti yapmak, halkı isyana ve iç savaşa kışkırtmak, sınıflar arasında husumet yaratmak ve yıkıcı propaganda yapmakla suçlanmaktadır[13]. Savcı[14], kimilerine göre Mussolini[15], "bu beynin işlemesini 20 yıl süreyle durdurmalıyız" demektedir ve Gramsci 20 yıl 4 ay 15 gün ceza alır.[16]

Gramsci yoğun baskılar ve tepkiler sonucu 1937'de serbest bırakılır. Ancak değişik hastalıklardan artık işlemez duruma gelen bedeni ancak üç gün daha daya-

---

9.A.g.e., 59,77.
10. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 8,10. Geraldine Skinner, "Gramsci," *Oxford Concise Dictionary of Politics* içinde, ed. Iain Mclean (Oxford: Oxford University Press, 1996), 205,06.
11. Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı*, 93. Gramsci 1920'de ise bu konuda daha ileri gidiyordu: "Vatikan devleti ve papa İtalya'da liberal devlet kilisenin ruhsal gücüyle uyuşmak zorunda kaldı, işçi devleti de aynı şeyi yapmak zorunda kalacak".
12. Joseph A. Buttigieg, "On Gramsci."
13. Fiori, *Bir Devrimcinin Yasami*, 199,211, Gramsci, *Hapishane Mektupları*, 5.
14. Fiori, *Bir Devrimcinin Yasami*, 211.
15. Skinner, "Gramsci," 206.
16. Gramsci suçsuz olduğuna inanmasına rağmen böylesi bir cezanın beklentisi içerisindedir. Cezaevinden 30 nisan 1928 tarihli annesine yazdığı mektupta şöyle demektedir: "...Bana verecekleri cezaya bakıp ürkmeye, endişelenmeye kalkma sakın. On dört yıldan onyedi yıla kadar olacak sanıyorum, ama daha ağır birşey de olabilir bu ceza: Çünkü aleyhimde hiçbir delil yok... Ben, şu bildiğin oğlun, delil bırakmadan ne yapmış olabilirim ki? İçin rahat etsin". Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, çev. Kenan Somer (İstanbul: Onur Yayınları, 1986), 42. Bir başka mektubunda da "Bazen, oğullar onur ve şerefini korumak istiyorlarsa, annelerine büyük acılar vermeleri gerekiyor" demektedir.

nabilir[17]. Ailesi Gramsci'nin Sardunya'ya dönüşü için sevinçle hazırlıklar yaparken, dönen Gramsci'nin cenazesidir. Bu olaydan iki hafta sonra babası da hayata gözlerini yumar.[18]

Merrington'a göre, Gramsci'nin entellektüel ve siyasal rolleri ayrılmaz derecede birbirine girmiştir; "siyasal gazeteciliği de içeren 1916-26 yıllarını kapsayan eylem dönemi ile, 1926-37 yılları arasında ayrı bir hapishane yılları bulunması nedeniyle, Gramsci'nin siyasal ve entellektüel rollerini ayırmak özellikle çekici gelebilirse de, böyle bir girişim kopukluk yaratacak, en iyimser olasılıkla parçalı bir görüntü sağlayacaktır".[19] Gerçekten de Gramsci'nin bugün hala isminden bahsedilmesinin nedeni onun, adanmış yaşam biçimi ve entellektüel görüşleri, bir başka ifade ile *Hapishane defterleri* dir. Çok kötü hapishane şartlarında, teknik yetersizlikler ve sansür altında ilerde düzeltmek düşüncesi ile Gramsci'nin kaleme aldığı bu notlar, 32 defterden oluşmaktadır. Yaklaşık 4000 daktilo sayfasına denk gelecek şekilde, 2848 sayfadır. Defterler iç içe örülmüş kısa notlar veya gözlemler niteliğindedir[20]. Fiori'nin ifadeleriyle *"Yanyana henüz okunmuş bir makalenin özeti, birine ait bir düşüncenin karalanmış anısı, bir tartışmanın ilk karalaması, bir makalenin çerçevesine ilişkin notlar, makalenin daha geniş bir tartışmada oynayacağı role ilişkin yargılar, hammadde halinde kayıtlar, gerçek biçim ve olgun durumu daha sonra verilecek yazılar bulunur. Aylar ve yıllar sonra Gramsci bu notlara döner, onlar üstüne çalışır, yenilerini ekler, eski önerilerini genişletir, yeniden yazar ve notlarını gruplandırırdı. İkinci aşamada daha belirgin ve anlamlı duruma gelirler, gene de daha çok çalışma gerektirmelerine karşın, bitmiş bir yapıyı yansıtmamalarına karşın daha açık ortaya çıkarlardı. Ancak birkaç konuda Gramsci son aşamaya gelmiş, notlarını son taslak biçimine sokabilmiştir. Çoğunlukla sonuna kadar parçalar olarak kalmışlardır".*[21]

Bu nedenle Gramsci'nin bu en temel eseri çok farklı açılımlara kaynaklık etmiştir.[22] Daha sonraları Gramsci'ye atfedilen (bazıları bu çalışmada da kullanılan) pek çok eser *Hapishane Defterleri* 'nden türetilmiştir.

GENEL DÜŞÜNSEL YAPISI

Önce New Left Review'de yayınlanan ve daha sonra kitaplaştırılan "The Antinomies of Antonio Gramsci" adlı çalışmanın yazarı Perry Anderson eserine şu söz-

---

17. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 5, Gramsci, *Hapishane Mektupları*, 6,7.
18. Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı*, 267.
19. Merrington, "Gramsci'nin Marksizm Anlayışında Kuram ve Uygulama," 203.
20. Fonte'ye göre Hapishane Defterleri'nde Gramsci modern prens teorisini geliştirdi. Gramsci'ye göre modern prens entellektüel ve etik reformuna ilişkin bilişsel değişime kendisini adamış olmalıydı. Bununla birlikte Gramsci'nin modern prensi bir birey değil bir kurumdu. Gramci devrimci partiyi modern prens olarak görmekteydi. John Fonte, "Gramsci's Revenge: Reconstructing American Democracy," *Academic Questions* Spring (2000): 51.
21. Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı*, 217.
22 Örneğin Buttigieg, Hapishane defterlerinin Gramsci'nin eğitimle ilgili görüşlerinin bir ürünü olduğunu ifade eder. Gramsci ve eğitimle ilgili makale için bkz. Buttigieg, "On Gramsci."

lerle başlar: "*Bugün Batıda klasik dönem sonrasının en çok saygı duyulan Marksist düşünürü Antonio Gramsci'dir. Keza onun hegemonya terimi kadar hiçbir terim sol düşüncede çeşitli şekillerde işlenmiş değildir. Daha 1960'da ünü İtalya ile sınırlı olan Gramsci bugün dünya çapındadır. Hapishanedeki yaratıcılığına olan şükran borcu, defterlerin ilk basımından 30 yıl sonra nihayet ödeniyo ... Mamafih bu şöhretin yayılması eserlerinin derin bir incelemesi eşliğinde yürüyor değildir ... fikirlerinin layıkıyla incelenip kavranmış olduğu söylenemez*".[23] Anderson devamla Gramsci için "*hakkında bütün yazılanlara rağmen büyük ölçüde tanımadığımız bir yazar*"[24] yargısında bulunur.

Peki Gramsci'yi böylesine öne çıkaran ve çağdaşlarından farklı kılan görüşleri nedir?. Buu sorunun yanıtı onun yaşadığı dönemdeki yaygın Marksizm anlayışı ve stratejisi ile açıklanabilir. Poulantzas'a göre Gramsci gibi az rastlanır istisnalar dışında Marksist düşüncede devlet ve siyasal iktidar düşüncesi ihmal edilmiştir. İkinci Enternasyonel'de ve Lenin'den sonra üçüncü Enternasyonal'de devletin teorik incelenmesinin ihmali, Poulantzas'a göre, bu enternasyonallerdeki egemen anlayışın genellikle devrimci strateji ve amaç yokluğunun eşlik ettiği ekonomizm sapması ile izah edilebilir.[25]

Marx'ın siyasete ilişkin görüşlerine Engels ve Lenin'den sonra katkıda bulunan iki önemli düşünür George Lukacs ile Antonio Gramsci olarak görülebilir. Lukacs, ideolojinin kapitalist ekonomik ilişkilerin sürdürülmesi açısından önemli bir yardımcı yapı olduğunu ve kapitalist devletin temel işlevlerden birinin işçi sınıfının örgütlenerek bilinçlenmesini önlemek biçiminde ortaya çıktığını özellikle vurgular.[26]

Gramsci ise Ekim devriminin neden yayılamadığı, kapitalizmin nasıl olupta yaşayabildiği, proletaryanın sınıf bilincine neden ulaşamadığı ve bu sorunlar karşısında liberal demokratik ülkelerdeki devrimci partilerin ne şekilde bir strateji izlemesi gerektiği gibi konular üzerinde yoğunlaşır.[27] Gramsci bu sorulara kapitalist hegemonya diye karşılık verir. Yapılması gereken karşı hegemonyayı oluşturmaktır. (Bu konulara ileride ayrıntılı olarak değinilecektir.) Bu bağlamda determinist, ekonomist, mekanist Marksist yorumları reddeder.[28] Engels'in "ekonomi yalnızca son kertede tarihin belirleyici gücüdür" sözünden yola çıkar. Fakat Althusser'in belirttiği gibi "son kertenin yalnız saati, ilk andan son ana kadar, hiçbir zaman gelmemektedir".[29]

Gramsci gelişmiş bir kapitalist toplumsal sistemde doğrudan açık zora da-

---

23. Perry Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarik Günersel (Istanbul: Alan Yayincilik, 1988), 15.
24.A.g.e., 16.
25. Nicos Poulantzas, *Kapitalist Devlet Sorunu*, çev. Yasemin Berkan (Istanbul: Iletisim Yayinlari, 1990). Kapitalist devlet ile ilgili olarak Marksist literatür içinde ilgi ile izlenen Poulantzas'ın "Kapitalist Devlet Sorunu", "Kapitalist Devlet: Miliband ve Laclau'ya Cevap"; Miliband'ın "Kapitalist Devlet: Nicos Poulantzas'a Cevap", Poulatzas ve kapitalist Devlet": Laclau'nun "Siyasal Düzeyin Özgüllüğü: Poulantzas-Miliband Tartışması" makaleleri çerçevesindeki tartışmalar için de aynı esere bakılabilir.
26. Kemali Saybasili, *Siyaset Biliminde Temel Yaklasimlar* (Ankara: Birey ve Toplum Yayinlari, 1985), 44.
27. Skinner, "Gramsci," 206.
28. Merrington, "Gramsci'nin Marksizm Anlayisinda Kuram Ve Uygulama," 263,67.
29.A.g.e., 267.

yanmayan iktidar biçimlerinin anlaşılabilmesini olanaklı kılan ilk Marksist düşünürlerdendir. Merrington hiçbir Marksistin, gelişmiş kapitalist ülkelerdeki devrim sorununu onun kadar açıklıkla örgütleyemediği görüşündedir.[30] Gramsci'nin kuramsal katkısının önemi, Üşür'ün ifadesiyle "kapitalist devletin zora dayalı iktidarını vurgulamak yerine, bu zoru görünmez, hatta giderek gereksiz kılacak iktidar biçimlerine dikkat çekmesidir. Bu tür bir iktidar ideolojinin dolayımı ile olanaklıdır ve hegemonya kavramında somutlaşır".[31]

SİVİL TOPLUM-SİYASAL TOPLUM

Gramsci gibi, *Hapishane Defterleri*'nde tek bir notta pek çok kavrama birden yer veren, bazen aynı kavramı değişik anlamlarda kullanan ve notlarında kronolojik ve sistematik bir çizgi izlemeyen[32] bir düşünürün fikirlerini, sivil toplum, ideoloji, hegemonya, tarihsel blok gibi değişik kategorilere ayırarak ele almak anlamlı bulunmayabilir. Fakat bu kavramların hepsini aynı anda ele almaya denemek, zaten anlaşılması oldukça zor bir yazarın; Gramsci'nin anlaşılmasını daha da zorlaştıracaktır. Bu nedenle bu incelemede biraz indirgemeci de olsa birinci yol izlenecektir.

Gramsci Rus devrimi deneyiminin Batı'da yinelenemeyeceğine inanır. Rusya'da keskin ve kararlı bir saldırıyı izleyen açık savaş olanaklı olmuştur. Çünkü Rusya'da sivil toplum gelişmemiş ve yüzeyseldir. Çarın devlet'i, tebaanın oydaşması üzerine kurulmamıştır. Ama Batıda burjuvazinin ahlaksal ve entellektüel yönetimi, liberal bir devlet biçimi için büyük yığınların oydaşmasını sağlamıştır.[33]

Gramsci ve Sivil toplum isimli makalenin yazarı Norberto Bobbio'ya göre Gramsci'nin siyasal düşüncelerinin inşası için başlanılması gereken kavram sivil toplumdur. Onun kuramı tüm Marksist gelenek göz önüne alındığında derin bir yenilik getirmektedir. Gramsci'de sivil toplum yapısal değil üstyapısal bir momente aittir.[34] Bobbio görüşlerini Hapishane Defterleri'nden alıntıladığı şu metinle des-

---

30. A.g.e., 302.
31. Serpil Sancar Üsür, *Ideoloji Serüveni, Yanlis Bilinç Ve Hegemonya'dan Söyleme* (Ankara: Imge Kitabevi, 1997), 28.
32. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Dogu/Bati Sorunu Ve Strateji*, 9. Tarik Göksel'in "Gramsci Hakkinda" baslikli önsözü.
33. Fiori, *Bir Devrimcinin Yasami*, 222.
34. Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor Mclennan birlikte kaleme aldıkları "Siyaset ve İdeoloji: Gramsci" adlı makalelerinde bu ifadeye katılmazlar. Onlara göre sivil toplum ayrıntıları ile ortaya konması güç bir kavramdır ve Gramsci bu kavramın anlaşılmasını daha da güçleştirir. Sivil toplum Gramsci'de kimi yerlerde üstyapıya oturtulurken başka yerlerde yapıya işaret edebilmektedir. Defterleri İngilizciye çevirenler Gramsci'nin bu farklı kullanımları karşısında şaşkına döndüklerini ifade etmektedirler. Bu düşünürlere göre Gramsci'de sivil toplumu anlamanın yararlı bir yolu, "bunu yapıdan ve üstyapıdan görünümler içeren ara alanı niteleyen bir kavram olarak almaktır". Hegel'de aile ile devlet arasını kuşatan sivil toplum Gramsci'de ekonomik yapı ile devlet arasını kapsar. Sınıfların (ekonomik, siyasal, ideolojik) güç için çekiştiği bir savaş alanıdır. Hegemonya burada uygulanmakta ve yapı ile üstyapı arasındaki ilişki koşulları mücadele ile burada ortaya konmaktadır. Bob Lumley Stuart Hall, Greogor Mclennan, *Siyaset ve İdeoloji* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 8,9. Bu çalışmanın farklı bir çevirisi için bkz. Bob Lumley Stuart Hall, .Gregor Mclennan, "Politika Ve İdeoloji: Gramsci," in *İdeoloji Üzerine* (İstanbul: Kuram Yayınları).

tekler: "*Bu anda yapabileceğimiz, üst yapısal iki büyük düzeyi ayırmaktır. Bunlardan birisi 'sivil toplum' yani genellikle özel diye anılan organizmalar bütünü, diğeri de 'siyasal toplum ya da 'devlet' diye adlandırılabilir. Bu iki düzey bir yanda yönetici grubun toplumsal yapının tümü üzerinde uyguladığı 'hegemonya' işlevine diğer yanda da devlet ve hukuksal iktidar yoluyla uygulanan 'doğrudan egemenlik' ya da 'kamusal' işlevine tekabül eder*".[35]

Görüldüğü gibi Gramsci'de devlet zora ve siyasal egemenliğe dayalı iktidar alanı iken sivil toplum onaya dayalı hegemonya alanıdır. Anderson, Gramsci'nin rızayı ya da onayı sivil toplum alanına yerleştirmesini bir hata olarak görür. Nicos Poulantzas'ın yönetilenlerin rızasının sağlanmasının kapitalist devletle gelişen yeni bir şey olmadığı görüşüne ve "gerek feodal lordlar gerekse köle sahipleri, sömürdüklerinin rızasına müteşebbis sanayiciler kadar sahipti" sözüne yer veren Anderson, rızanın esas nedeninin sivil toplum değil temsili parlamenter devletin olduğunu söyler.[36]

Üşür'e göre Gramsci sivil toplum kavramını Marx'dan farklı olarak, üretim etkinliğinin dışında kalan alan için kullanmaktadır. Sivil toplum felsefi, edebi, sanatsal, kültürel ve moral düzeyde ideolojinin işlediği alandır ve ideolojik mücadele pratikleri bağlamında doğrudan hegemonyanın alanını oluşturur.[37] Yani "Gramsci için sivil toplum Marx'taki gibi karşılıklı maddi ilişkilerin tümünü değil, bireysel ve düşünsel yaşamın tümünü içermektedir".[38]

Gramsci'de devlet-sivil toplum ilişkisi tek bir biçimde değil, üç farklı biçimde kurulmaktadır. İlkinde devlet ile sivil toplum tam bir karşıtlık içindedir. İkicisinde devlet ile sivil toplum dengeli bir ilişki içerisinde olup devlet sivil toplumun dış yüzeyini oluşturmaktadır. Üçüncüsünde ise Devletin dışında ve devlete rağmen bir sivil toplumdan bahsedilemez.[39] Anderson'un biçimlemesi ile bu üç durum şu şekilde özetlenebilir:

Sivil toplumun	zıddı olan	devlet
Sivil toplumu	saran	devlet
Sivil toplum	ile aynı şey olan	devlet[40].

Anderson, Gramsci'nin ilk formülasyonunu (sivil toplumu devletin karşısına koymasını) yanlış bulur. Batı parlamenter sisteminde devletin merkezi konumu yadsınamaz. "Sivil toplumdaki kültür denetimi sistemleri -radyo, televizyon, sine-

---

35. Norberto Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum*, çev. Kenan Somer Arda Ipek (Istanbul: Savas Yayinlari, 1982), 18,19.
36. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 52,54.
37. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 29.
38. Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum*, 20.
39. Bu üçüncü biçim Hapishane Defterleri'nden şu şekilde örneklendirilebilir: "Ne ki 'devlet'ten yalnız hükümet aygıtının değil, ama 'özel' hegemonya aygıtı ya da sivil toplumun da anlaşılması gerektiğinden başka ne anlama gelir bütün bunlar". Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 183. Gramsci 'gece bekçisi' devlet deyimi ile sınırlı devlet üzerinde durulduğunu belirtir, fakat "... tarihsel gelişmenin yönteminin özel güçlere, kendisi de 'devlet' olan daha doğrusu devletin ta kendisi olan sivil topluma özgü bulunduğu üzerinde hiç durulmaz".Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 184.
40. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 29.

ma, kilise, gazete, siyasal partiler karmaşıklığı - sermaye sınıfı düzeninin istikrarının sağlanmasında tamamlayıcı bir rol oynamaz değil kuşkusuz.... Bu sistemlerin önemi elbette azımsanmamalıdır. Ama aynızamanda ne abartılmalı, ne de devletin ideolojik kültürel rolünün karşısına konulmalıdır".[41]

Gramsci'nin ikinci çözümünde sivil topluma devlet karşısında üstünlük verilmekten vazgeçilmekte, hegemonya, zor + rıza olarak sivil toplum ve devlet arasında dağıtılmaktadır.[42] Anderson, bu durumda da Gramsci'nin hataya düştüğünü belirtir. Çünkü kapitalist toplumda zor kullanma hukuken kapitalist devletin tekelindedir ve sivil toplumda baskı kullanmanın yeri yoktur.[43]

Gramsci'nin üçüncü çözümlemesinde hem politik toplum hem de sivil toplum devlete dahildir. Hegemonya baskı ve rıza aracı olarak devlete ve sivil topluma yayılmış değildir. Devletle sivil toplum daha geniş bir üst birlikte kaynaşmıştır. Gramsci'nin kelimeleri ile "devlet kelimesi ile yalnızca yönetim aygıtları değil, hegemonyanın özel aygıtları da veya sivil toplum da anlaşılmalıdır".[44] Anderson'a göre Gramsci'nin bu ayırımında Croce'nin etkisi vardır.[45] Çünkü Hapishane Defterleri'nde Croce "devlet başta ampirik hükümetle aynı şey sayılamayacak ve bazen asıl ifadesini sivil toplumun saha ve kurumları sayılan yerlerde bulan daha yüksek bir varlıktır" görüşü en az dört kere alıntılanır.[46] Anderson Althusser'in de bu son görüşle uyum içinde olduğunu belirtir. Sivil toplum kavramını reddeden Althusser için sonuçta kiliseler, partiler, sendikalar, aileler, okullar, gazeteler vs, devletin ideolojik aygıtlarından başka bir şey değillerdir. Önemli olan bunların kamu ya da özele ait olması değil hepsini yöneten ve kontrol eden bir devlet kesiminin varlığıdır.[47]

Gramsci'de devletin nasıl ortadan kalkacağı ve devletsiz topluma nasıl ulaşılacağı da sivil toplumla ilgili bir sorundur. Devlet siyasal toplumun sivil toplum içinde özümsenmesi, eritilmesi ile ortadan kalkacak, "düzensiz toplum"(devletsiz toplum) sivil toplumun genişlemesi ile doğacaktır. "... *diyebiliriz ki Lenin'in alıp yaygınlaştırdığı Marx ve Engels'in kuramında devletin sönmesine yol açan hareket temel olarak yapısal iken (sınıfların kendilerinin baskılanmasına değin sınıflar arasındaki uzlaşmaz çelişkinin süregen kılınması) Gramsci'de özellikle üst yapısal bir süreçtir (Sivil toplumun evrenselleşmesine değin genişlemesi). Marx ve Engels'de antitezin iki terimi: sınıflı toplum/sınıfsız tolum iken, Gramsci'de siyasal toplum ile birlikte sivil toplum/siyasal toplumsuz sivil toplumdur*".[48]

41. A.g.e., 50,51.
42. "Devlet= Politik toplum + sivil toplum, yani zorlamayla güçlendirilmiş hegemonyadır denebilir". Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 186.
43. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 54,56.
44. A.g.e., 54.
45. Bellamy, historisizm, hegemonya ve entelektüeller üzerine Gramsi'nin Croce tarzı bir eleştirisini yaptığı çalışmasında, Gramsci'nin Croce'ye çok şey borçlu olduğunun ve Gramsci'nin Croce eleştirisinin yaygınlıkla bilinmekle birlikte bu eleştirilerin doğru olmadığını belirtir. Bellamny'ye göre Post-marksistlerin Gramsci'de bulduklarını iddia ettikleri radikal demokrasi ve liberteryen teori Croce'nin düşünceleri ile daha çok uyumludur. Aynntılı bilgi için bkz. Richard Bellamy, "A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony, and Intellectuals," *Journal of Modern Italian Studies*, no. 6 (2001): 209,29.
46. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 65.
47. A.g.e., 62.
48. Bobbio, *Gramsci ve Sivil Toplum*, 39. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer (Ankara: Savaş Yayınları, 1982), 40,42.

İDEOLOJİ

Gramsci'nin ideoloji ile ilgili yaklaşımının ve O'nun yaygın Marksist kuramla ayrıştığı ve örtüştüğü noktaların kavranabilmesi için sanırım ideoloji kavramının gelişimine kısaca değinmek gerekmektedir.

İdeoloji kavramı ilk olarak, 1796'larda Antonie Destutt de Tracy tarafından kullanıldı. Yunancadaki *eidos ve logos* terimlerinden türetilmiş olup, "sciences of ideas" anlamına gelmektedir. Tracy daha sonra "The Elements of Ideology" eserini kaleme aldı. İdeolojinin o zamanlar 4 değişik kullanımı vardı. İlki Tracy'nin de açık bir biçimde belirttiği şekilde görgül düşünceler bilimi anlamındaydı. İkinci anlamda seküler liberal düşünürlerin bir formu anlamında gündeme geldi. Üçüncü olarak tehlikeli radikalizm kadar, yararsız entellektülel tartışmalar bağlamında pejoratif bir anlam taşımaktadır. Son ve en az gündeme gelen anlamı ise "political Doctrine"di[49].

Tracy ideolojiyi "düşünceler bilimi" olarak kullanmıştı. Ona göre eğer düşüncelerin kaynağı anlaşılabilirse, bu aydınlanmış bir eğitim için kullanılabilirdi. İnsan cehaletinin kaynağı teşhis edilebilirdi. Bu rasyonel ilerlemeci bir toplumun kurulabilmesi demekti[50].

Daha sonra Marx, Napoleon Bonaparte gibi, ideolojiyi pejoratif anlamda kullandı. Tracy'i ve genç Hegelcileri "windbags"(boş yararsız konuşanlar) ve "armchair metaphiysicians"(koltuk metafizikçileri) olarak niteledi. Marx bu "ideolog"ları kaba burjuva liberalleri" (vulgar bourgeous liberals) olarak görüyordu[51].

Marx'da ideoloji ile ilgili olarak farklı yaklaşımlara rastlamak olasıdır. Konu ile ilgili olarak "Marx'dan Foucault'ya İdeoloji" isimli eserin yazarı Michele Barrett, Marx'da altı farklı ideloji yaklaşımının bulunabileceğini belirtirken[52], Üşür üç farklı yaklaşıma değinir. İlk yaklaşımda Marx ideoloji'yi tanımlamak için *camera obscura* metaforunu kullanır. Bununla anlatılmak istenen bir tersine dönme ilişkisi bir "yanlış bilinç"dir. Üşür'ün ifadesiyle, "*İnsanın maddi nesnel gerçeklik içindeki konumunu onun zihninde kamerada tersine dönmüş görüntüye benzer biçimde oluşumu olarak tanımlamak, doğru bilinç ve yanlış bilinç arasında bir ayırım yapmak anlamına gelmektedir. Öyleyse ideoloji maddi koşulların yansıması değil, farklı olarak bu koşulların yanlış bilgisidir. Bu tanımın sonucu yanlış bilginin kaynağı olan ideoloji ile doğru bilginin kaynağı olan bilimin birbirini dışla-*

---

49. Andrew Vincent, *Modern Political Ideologies* (Cambridge: Blackwell, 1992), 1,2.
50. A.g.e., 2,3.
51. A.g.e., 2,4.
52. Barrett'e göre "Bu yaklaşımlar, dikişsiz bir 'Marksist ideoloji teorisi' ağı oluşturmazlar ve Marx'ı bir ideoloji teorisi üretmiş bir kimse olarak ele almak haksızlıktır. Marx'ın bazı önermelerinin muazzam gücü ve belagati vardır. Sorun Marx'ın farklı zamanlarda ileri sürdüğü ya da yorumcularının onun eserlerinden çıkardığı tek tek savların sonraki tartışmalarda anlaşmazlık konusu olmuş sorunlarda genel bir tutum meydana getirmemesidir. Marx'da hem ideolojiyi düşünmek zorunda kaldıklarında eski moda ekonomik determinizmden hoşlananları hem de Gramsci'ci bir ideolojik kültürel mücadeleyi düşünenleri destekleyen şeyler var". Barrett'e göre "Gramsci'de olduğu gibi, Marx, şaşırtıcı derecede değişik bir olası okumalar yelpazesine hammadde sağlayacak Roşah lekesi benzeri birşey olmuştur". Michele Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1996), 20,25.

yıcı kavramlar olarak tanımlanmasıdır".[53] John Keane de Marx'daki ideoloji kavramını bu bağlamda ele alır. İdeoloji özel bir düşünce formasyonudur ve sivil toplumdaki iktidar ilişkilerini görünmez kılma ve böylece de bu ilişkileri kamusal sorgulamadan, toplumsal ve siyasal eylemden ayırma işlevi gören düşünceleri kapsar.[54]

Bir başka anlamda Marx, ideolojiden gerçekliğin yanılsaması olarak değil, yansıması olarak bahseder. İdeoloji bir yanılsama değil, gerçekliğin bilinç düzeyindeki bir izi, bir görünümüdür. Yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır. İdeoloji burada gerçek yaşam pratiği karşısında bir refleks, eko ya da 'fantom' olarak tanımlanmaktadır.

Marx üçüncü bir tanımlama olarak ideoloji ile egemen sınıf arasında bir bağlantı kurar. Maddi üretim araçlarını kontrol eden egemen sınıf, aynı zamanda ideolojik aygıtları da kontrol eder.[55]

Bu tanımların ortak alanı olarak, Üşür'ün de belirttiği şekilde Marx'ın en önemli kuramsal mirası, ideoloji çözümlemeleri ile iktidar çözümlemelerinin aynı anda yapılması gereğine dikkat çekmesidir.[56]

Marksist yaklaşımda, Lenin "What is to be done" da öncekilerden farklı olarak burjuva ideolojisine karşı sosyalizm ideolojisinden bahseder. Benzer şekilde Lukacs diyalektik materyalizmi bir ideoloji olarak görür ve Lenin'den daha fazla olarak ideolojiyi sosyal, ekonomik ve politik yaşamın merkezine yerleştirir.

Lukacs'ın öğrencisi Karl Mannheim, "Ideology and Utopia" isimli eserinde ideoloji ve ütopya arasında ayırım yapar. Ona göre ideolojiler, bazı koşullarda iktidarı devirmeyi amaçlasa da, kurulu, belirli bir düzeni savunma rolünü üstlenirler. Ütopyalar ise geleceği öngörmeye yöneliktirler ve var olan toplumsal realitelere meydan okurlar, geniş ölçekli değişimler önerirler.[57]

İdeoloji ile ilgili dile getirilen bir başka yaklaşım ise, 1930 ve 40'daki faşizm, nazizm gibi ideolojik kamplaşmaların sona ermesi ve kapitalist ülkelerde refah devleti uygulamalarına başlanması, "sol"un devletin aşırı müdahalesinin zararlarını görmesi sonucu varılan "uzlaşma" ve Amerika'da İdeoloji kavramının yerine sosyoloji kavramının öne geçmesi ile birlikte, 1950 lerde dile getirilen "the end of ideology" yaklaşımıdır[58]. Daniel Bell'in "İdeolojinin Sonu" tezine göre artık "sağ" ve" sol" arasındaki eski ideolojik tartışma heyecan uyandırmamaktadır. "Batı dünyasında entellektüeller arasında siyasal konular üzerinde kaba bir konsensüs var bugün: Refah devletinin kabulü, merkezsizleştirilmiş iktidarın istenirliği, karma ekonomi ve siyasal çoğulculuk sistemleri".[59]

53. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 12,13.
54. John Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, çev. Necmi Erdogan (Istanbul: Ayrinti Yayınlari, 1994), 276.
55. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 13,14.
56. A.g.e., 23.
57. Vincent, *Modern Political Ideologies*.
58. A.g.e., 9,12. Liberal demokratik ülkelerde "The End of Ideology"den bahsedilirken, sosyalist düşünürler arasında ikinci dünya savaşı sonrasında ideoloji üzerine yapılan çalışmalar daha da artmıştır. Kapitalist sistemlerin kendiliklerinden sona erecekleri beklentisinin aksine savaş sonrasında bu sistemlerin daha da güçlenmesi, bu sistemlerin zorbalığa ve şiddete başvurmadan kitleleri yönetebilme becerisi gösterebilmesi, ekonomik düzeylerin ötesinde politik ve ideolojik açıklamalar gerektirmiştir.
59. Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, 278.

İdeolojinin sonu yaklaşımından esinlenen bir başka görüş ise ideoloji ile siyaset arasında ayırım yapar. Ralph Dahrendorf, J.L. Talmon, Hannah Arendt, Karl Popper, Raymond Aron gibi düşünürlere göre ideoloji totalitaryen bir mantaliteden türer, serbest, hoşgörülü ve rasyonel bir toplumdan farklı olarak kapalı, biçimlendirici ve sınırlandırıcı bir toplum öngörür.[60]

İdeoloji ile ilgili bu açıklamalardan sonra Gramsci'nin konu ile ilgili görüşlerine değinilebilir. Gramsci ilk olarak ideoloji kavramının gelişimine değinir. "*Duyumculuğun, ya da diyelim 18. yüzyıl Fransız materyalizminin bir görünümüydü 'ideoloji'. Başlangıçta 'fikirler bilimi' anlamına geliyordu ve çözümleme o zaman bilim tarafından kabul edilip uygulanan tek yöntem olduğuna göre, sözcük de 'fikirlerin çözümlenmesi' yani fikirlerin kökeninin araştırılması demek oluyordu*".[61]

Gramsci için ideoloji bir yaşama ve düşünme biçimi bir dünya görüşüdür (weltahschaung). Burjuva sınıfı tarafından geniş yığınlara kabul ettirilen etik ve geleneklerden oluşan ideoloji sayesinde, Fiori'ye göre, sivil toplum ani ekonomik bunalımlara, krizlere karşı koyabilir.[62] Gramsci için ideoloji bir yanılsama değil, temel toplumsal sınıfların çıkarlarını ifade ettikleri ve bu çıkarların dolaysıyla siyasal alanda kendilerini tanımladıkları bir temsiller düzeyine dönüşür. "Toplumsal sınıfların dünya görüşü olarak ideoloji".[63] İdeoloji, daha yüksek ya da daha düşük bir derecede tutarlı olabilmekle birlikte, Kuhn'daki paradigma anlayışı gibi, ideolojiler ne doğru ne de yanlıştırlar. İdeoloji çoklukla (içerisinde ekonomik sınıfların yer aldığı) yapıyı ve karmaşık üstyapılar alemini bir arada tutan bir 'sıvı-harç' olarak nitelenmektedir.[64]

Barrett'e göre Larrain Gramsci'nin çalışmalarının "olumlu" ideoloji kavrayışı için belirleyici bir ideoloji olduğunu ileri sürmüştür. Barrett için "*Gramsci ne ideolojiyi bir yanılsama olarak görmeye eşlik eden sorunlardan ne de ideolojiyi mekanik olarak bağlantılı tarihsel toplumsal bütünlüğün parçası olarak görme 'tarihsizm'inden kaynaklanan sorunlardan zarar gören bir ideolojiye bakma yolu formüle eder. Larrain, Gramsci'nin Marx'taki ideolojinin güçlü 'eleştirel' anlamının reddinin Alman İdeolojisi metninden habersiz olduğu bir sırada gerçekleştiğine de işaret eder. Bu nedenle "olumlu" ideoloji kavrayışı olumsuz modelin en güçlü ifadesine tepki olarak değil, ondan habersiz olarak gelişir*".[65] Bununla birlikte Barrett'e göre Gramsci'nin çalışması hiçbir şekilde olumlu olumsuz ideoloji tartışması ile sınırlandırılamaz. O bugün "klasik" Marksist gelenek içindeki en popüler ideoloji teorisyenidir.

Gramsci'de bütün ideolojiler aynı değildir. ...*Belli bir yapı için zorunlu tarihsel olarak organik ideolojilerle, keyfe bağlı, usçu 'ısmarlama' ideolojiler arasında bir ayırım yapmak gerekir. Tarihsel bakımdan zorunlu ideolojiler olarak 'psikolojik' bir geçerlik olan bir geçerliklikleri vardır ideolojilerin, insan yığınlarını 'örgütlerler', insanların devindikleri durumların bilicine vardıkları, savaşım verdikleri, vb., alanı oluşturur onlar. 'Keyfe bağlı ideolojiler olarak da bi-*

---

60. Vincent, *Modern Political Ideologies*, 10.
61. Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 251.
62. Fiori, *Bir Devrimcinin Yaşamı*, 222.
63. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 30.
64. Stuart Hall, *Siyaset ve Ideoloji*, 24.
65. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya Ideoloji*, 37.

reysel 'devinim'lerden, polemiklerden... başka hiçbirşeye yolaçmazlar (bunlarda büsbütün yararsız değildirler; gerçeğe karşı koyan ve onu olumlayan yanılgı gibidirler çünkü).[66]

Gramsci, Üşür'ün de belirttiği gibi ideolojiyi mücadeleyle belirlenen maddi temeli olan bir toplumsal pratik olarak tanımlayarak hem neo-Marksizmin hem de daha sonra gelişecek olan post-Marksizmin kuramsal gelişimine katkıda bulunmuştur.[67]

HEGEMONYA

Gramsci'nin kuramsal düzeydeki bir başka önemli katkısı hegemonya kavramıdır. Kavram ilk olarak Gramsci tarafından kullanılmış olmamakla birlikte Gramsci ile anlam kırılmasına uğramıştır. Kavramın teorik çerçevede yaratıcısının Gramsci olduğu söylenebilir.[68] Gramsci'de hegemonya ve sivil toplum birbirinden ayrılmaz kavramlardır. Hegemonya sivil toplumda kurulur.[69]

Hegemonya kavramının Gramsci öncesinde çok uzun bir geçmişinin olduğu söylenebilir. Gegemonia (hegemonyanın Rusçası) terimi 1890'lardan 1917'ye Rus sosyal-demokrat hareketinin en temel siyasi sloganlarındandı. Devrim başarıya ulaşınca önemini yitirir. kavram ilk olarak Plekhanov'un 1883-84 yazılarında belirir ve Rus işçi sınıfının çarlık rejimine karşı sadece ekonomik değil, siyasi mücadele de vermesi gerektiği anlamında kullanılır Kavram daha sonraları Amerikan Uluslararası ilişkiler teorisyenlerince farklı bir anlamda kullanılmıştır. İngiltere'nin 19.yy'daki imparatorluk sınırları dışındaki etkisi ve 1940 sonrası Amerikan etkisi Charles Kindleberger tarafından "hegemonic" olarak adlandırılmıştır[70].

Hegemonya kavramı, Lenin tarafından sınıflar arası bir siyasal ittifak stratejisi olarak kavramlaştırılırken, Gramsci bu kavramın içeriğini tamamen farklılaştırmıştır. Kavram ilk kez Gramsci tarafından "egemen sınıfın bir egemen olma pratiği" olarak tanımlanmıştır[71]. Hegemonya temel egemen sınıfın onaya dayalı olarak kültürel ve moral önderliği olarak ifade edilebilir. Kavram Gramsci'nin siyasal ve ideolojik düşüncesinin örgütleyici odağıdır ve rızanın örgütlenmesi olarak anlaşılabilir = Bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurulmadan inşa edildiği süreçler.[72]

---

66. Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 254. Ne demek istenildiği kolaylıkla anlaşılamayan yukarıdaki bu alıntıda herhangi bir yazılım ya da imla hatası bulunmamaktadır. Alıntı tamamıyla metindeki ile aynıdır. Bu çalışmada, *Gramsci ve Tarihsel Blok* isimli eserden ve özellikle Gramsci'nin temel eseri *Hapishane Defterleri*'nden, maalesef, çok istenilmesine rağmen, çevirenin çok bozuk Türkçesi nedeni ile gerektiği kadar faydalanılamamıştır.
67. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 40.
68. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 30.
69. Buttigieg, "Gramsci on Civil Society," 26.
70. "Bir sosyal sınıfın diğerleri üzerindeki siyasal, kültürel önderliği" olarak tanımladığı hegemonya kavramının 1905 Rus devrimi sırasında Plekhanov tarafından Bolşevik Parti ile proletarya arasındaki ilişkiyi ifade etmek için kullanılır" Skinner, "Gramsci," 218. Hegemonya kavramının uzunca bir geçmişi için bkz. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 29,36.
71. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 30.
72. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya Ideoloji*, 64,65.

Toplumsal hegemonyayı, kapitalist toplumlardaki toplumsal düzeni korumanın temel bir aracı olarak güç kullanımından ayırarak, Gramsci hegemonyayı üst-yapının özel ya da devlet-dışı (non-state) düzeyine yerleştirir.[73]

Anderson'a göre hegemonya kavramını Batı'daki burjuva iktidarının yapısını ayrıntılı tahlil için kullanan Gramsci, buradan hareketle doğu ve batı toplumları arasındaki farklılıklara ulaşır.

Doğu	Batı
Devlet/Sivil toplum	Sivil toplum/devlet
Zor	Rıza
Egemenlik	Hegemonya
Manevra	Mevzi

Gramsci hegemonya kavramı ile sıklıkla eleştirdiği determinist bir yaklaşım mı sergilemektedir? Belirli bir toplumsal sınıf sürekli olarak belirli bir hegemonik egemenlik mi geliştirmektedir? Gramsci'de bir toplumsal sınıfın hegemonik bir egemenlik geliştirebilmesi, kapitalizmin yapısal bir özelliği olmaktan çok, kapitalist yapıların sınıflara sunduğu bir ideolojik iktidar olanağıdır. Hegemonik bir iktidar kapitalist üretim biçiminin temel sınıflara yapısal bir zorunluluk olarak getirdiği bir nesnellik değil, sınıf mücadelesi içinde toplumsal sınıfların politik ve ideolojik düzeydeki becerisine bağlı olarak gelişen bir durumdur. Yani hegemonya kurulabilir ama kurulmayabilir de. Hegemonya'nın kurulabilmesi ise tarihsel blok kavramı ile bağlantılı olarak ele alınabilecek bir konudur.[74]

Ekim devriminin neden yayılmadığı, kapitalizmin nasıl yaşayabildiği, proleterya'nın sınıf bilincine neden ulaşamadığı gibi sorulara "kapitalist hegemonya" diye karşılık veren Gramsci buna karşı yapılması gerekenin karşı-hegemonya oluşturmak olduğunu söyler.[75] Gramsci'nin karşı hegemonyanın da kurulabileceğine dair çözümler getirmesi onun hegemonya kuramının en çok ilgi çeken yönlerinden birisidir. Çünkü böylelikle ekonomik ve determinist bir gerektirmecilik yerine mücadele edilerek değiştirilecek, yeri alınabilecek, oluşturulabilecek bir hegemonya öngörülmektedir.

Karşı hegemonya Batı'da Doğu'dakinden farklı oluşturulacaktır. Çünkü Batı'da, Rusya'dan farklı olarak devlet sadece kendi gücü ile ayakta durmaz.[76] Devleti de kuşatacak şekilde sivil toplum içerisinde hegemonik bir mücadele var-

---

73. Gordon Marshall, "Hegemony," *The Concise Oxford Dictionary of Sociology* içinde (New York: Oxford University Press, 1994), 213.
74. Üsür, *Ideoloji Serüveni*, 31,32.
75. Skinner, "Gramsci," 206.
76. Anderson'un tablolaştırdığı şekilde Gramsci'ye göre Doğu ve Batı toplumları arasındaki şu farklılıklar nedeniyle

	Doğu	Batı
sivil toplum	Başlangıç halinde/peltemsi	Çalışkan/dirençli
Devlet	Baskın	Dengeli
Strateji	Manevra	Mevzi
Tempo	Süratli	Ölçülü(dereceli

Lenin'i Rusya'da amacına ulaştıran hareket (manevra) savaşı, Batı'da mevzi savaşı şeklinde yapılmalıdır. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 22,23.

dır ve buna sadece Rusya'daki gibi karşılık verilemez. Gramsci hakim sınıfın hegemonyasından nasıl kurtulunabileceğine üç kısımda karşılık verir.

1-Hegemonya krizi.

2-"Manevra savaşı"na karşılık "pozisyon savaşı". ("war of position" versus "war of manoeuvre")

3-Aydınların rolü.

Carnoy'a göre Gramsci'nin hegemonya krizi ile kasdettiği şey "otorite krizi" ya da "devletin genel krizi"dir ve yönetici sınıfların istenmeyen davranışları ya da pasif kitlelerin artan siyasal aktiviteleri sonucu olacaktır. Gramsci'nin manevra savaşı dediği Rus Devrimi tipi bir mücadeledir. Buna karşılık pozisyon savaşında parlamento içi-dışı, kadın, gençlik, işçi örgütleri ve parti ile mücadele verilecektir.

Bununla birlikte Carnoy'a göre Gramsci kapitalist toplumda devletin sadece güce dayalı olarak durmadığını bilmektedir. Yönetici sınıf burjuva hegemonyası ile yaptıklarını kitlelere meşru gösterebilmektedir. Buna karşılık yeni bir hegemonya, proletarya hegemonyası, oluşturulmalıdır. Doğaldır ki bunun oluşumunda aydınlara büyük pay düşmektedir.[77]

"Siyaset ve İdeoloji: Gramsci" makalesinin yazarlarına göre, pozisyon (konum, mevzi) savaşında can alıcı nokta devlet ile sivil toplum arasındadır; yani yönetici bloğun sivil toplumu ne ölçüde hegemonyası altında tutabildiğidir. Yönetici blok diğer sınıflar üzerindeki hegemonyasını yitirmiş olduğunda bile, bu sınıfları bağımlı kılmayı sürdürmesini sağlayan baskıcı aygıtlar (polis ve ordu) üzerindeki denetiminden ötürü iktidarı elinde tutabilir (Mussolini örneği). "Bu yüzden devlet gücünün ele geçirilmesine yönelik 'hareket savaşı' sınıfların sivil toplumda üstünlük sağlayan noktaları ele geçirmek için harekete geçtiği 'konum savaşının zorunlu bir sonucudur.[78]

Gramsci Hindistan'da İngilizlere karşı verilen siyasi mücadelede üç savaş biçiminin ortaya konduğunu söyler: yayılma savaşı, mevzi savaşı, yeraltı savaşı. Gandhi'nin pasif direnişi bazı momentlerde yayılma, bazı momentlerde yeraltı savaşı biçimine dönüşebilen bir mevzi savaşıdır. Boykot mevzi savaşı, grevler yayılma, silah ve savaşçı bölüklerin gizlice hazırlanmasıysa yeraltı savaşıdır.[79]

TARİHSEL BLOK

Gramsci toplumdaki organik, uzun dönem nesnel güçlerle (organic,long-term, objective forces), konjonktürel, kısa dönem öznel güçler(conjuntural, immediate, subjective forces) arasında ayırım yapar. Bu iki güç biraraya geldiğinde tarihsel blok - devrim öncesi koşullar ve sınıf bilincinin uygun ortamı - oluşur. Birey/sınıf/parti bu tarihsel bağlamı anlamalı veçok farklı stratejiler arasından uygun aktiviteleri seçmelidir.[80]

---

77. Martin Cornoy, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984).
78. Stuart Hall, "Politika ve Ideoloji: Gramsci," 18.
79. Gramsci'nin siyasal mücadele ve askeri savaş hakkındaki genişçe bir yorumu için bkz. Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 147, Antonio Gramsci, *Modern Prens*, çev. Pars Esin (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), 109,21.
80. Skinner, "Gramsci," 206,07.

Gramsci'nin kendi ifadesiyle "Tarihsel blok kavramı, yani doğa ve tin (yapı ve üstyapı) arasındaki birlik, karşıtların ve farklılıkların birliği"dir.[81]

Tarihsel blok belli bir toplumsal momentte, maddi toplumsal pratikler ile, çok sayıda olası ideolojik formlar arasından siyasal/ideolojik mücadelenin belirlediği bilinçliliğin oluşturduğu somut ve sadece belirli bir ana özgü bir bütünlüktür. Gramsci, tarihsel blok kuramını, ekonomist, determinist ve tarihsici yaklaşımlardan uzak bir noktaya inşa etmek ister gibi görünmektedir. Fakat bu noktada Gramsci'nin kavrayışı üzerine farklı tartışmalar yapılmaktadır. Althusser ve Poulantzas, onun "klasik" tarihsicilerden olmamakla birlikte, yine tarihsici kalmaktan kurtulamadığını belirtirken tersi görüşler de sözkonusudur.[82] Tarihsel blokla ilişkili olarak Üşür "...belli bir toplumsal pratik düzeyine tekabül edebilecek sonsuz sayıda ideolojik form mevcuttur. Bu ideolojik formun nasıl biçimleneceği ise siyasal mücadele içinde, toplumsal sınıflar arası ilişkilerin oluşturduğu somut bilinçlenme biçimlerine bağlıdır. Bu bağlamda Gramsci'ye göre belli bir maddi toplumsal pratik düzeyine denk düşen bir tarihsel blok formu olmadığı gibi kurulmuş olan bir tarihsel bloğun da sürgit varolabileceğinin garantisi hiçbir maddi toplumsal yapı tarafından sağlanamaz. ...Diğer bir deyişle belli bir tarihsel bloğun kuruluşu, yapısal bir zorunluluk değil, yapının ortaya çıkardığı bir eğilim, ama esas olarak sınıf mücadelesinin biçimlenişine bağlı dinamik bir süreçtir"[83] demektedir.

AYDINLAR

Gramsci'nin siyasal ve entellektüel düşüncesinde, hegemonya ve tarihsel blok'un oluşturulmasında aydınların büyük rol oynadığına yukarıda değinilmişti. Hegemonik çekişmede sınıfların daha elverişli noktalara hareket ettiği 'konum savaşı'nda entellektüeller daha önemli iken, sonraki 'manevra savaşı'nda ya da devlet erkini ele geçirmede daha az önemlidirler.[84]

Gramsci "organik (kent tipi)" aydınlar ve "geleneksel (köy tipi)" aydınlar arasında ayırım yapar. Kent tipi aydınlar endüstri ile birlikte gelişmiş ve onun yazgısına bağlanmışlardır. Gramsci bunların görevini ordudaki astsubaylara benzetir (Türkiye için güncel tartışmalarla da ilgili olarak onbaşı benzetmesi daha uygun olabilir). Astsubayların planların hazırlanmasında hiçbir etkilerinin olmayıp sadece uygulayıcı olmaları gibi kent tipi aydınlar da endüstri kurmaylarının koyduğu planların uygulanmasını sağlamaktan öte bir şey yapamazlar. Köy tipi aydınlar ise henüz kapitalist düzenin yerleşmediği bölgelerde görülür (papaz, avukat, ilkokul öğretmeni, noter, hakim vb.). Bu tip aydınlar merkez ile çevre arasında[85] ilişkileri sağlayarak çok önemli toplumsal-siyasal fonksiyon icra ederler.[86] Gramsci, aydınla-

81. Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, 248. Gramsci, *Modern Prens*, 29.
82. Stuart Hall, "Politika ve İdeoloji: Gramsci."
83. Üsür, *İdeoloji Serüveni*, 33.
84. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, 38.
85. Gramsci'nin düşüncesini çok daha sonraları ortaya çıkmış merkez-çevre yaklaşımı ile açıklamaya çalışmak, çok daha sonraları ortaya konmuş bir yaklaşımın geriye yürütülmesi bağlamında belki eleştirilebilir. Ama böylesi bir kabulün kendisi de eleştiriden uzak değildir. Çünkü zaten sosyal bilimlerde teoriler olanı ve geçmişi açıklamak için geliştirilirler. Keza ideoloji kavramını pek kullanmadığı halde Gramsci bugün ideoloji açıklamalarında değinilmeden geçilemeyen bir isimdir.
86. Gramsci, *Aydınlar ve Toplum*, 27,28.

rın bağımsızlığı ile ilgili olarak onların bağımsız bir "takım" mı yoksa toplumsal takımın birer "uzmanlar bölüğü" mü olduklarını sorar. Bunun için ikili bir açıklama getirilebilir. Organik aydınlar, üretim biçiminin yarattığı ve şekillendirdiği bir "uzmanlar bölüğü" iken, geleneksel aydınların daha bağımsız oldukları söylenebilir. İkinci açıklama tarihsel süreçte aydınların ekonomik biçimde bağımsız olduğuna ilişkindir ki idealist felsefe bunun örneğidir. Burada aydınlar reel toplumsal konumlara göre değil, amaçlanan ideal konumlara göre belirlenirler.[87]

Gramsci'de sivil ve siyasal toplumla birlikte aydınlar da üstyapıya ilişkindir.

BİTİRİRKEN

Çalışmanın bu aşamasına kadarki bölümlerinde İtalyan Marksist düşünür Antonio Gramsci'nin toplumsal-siyasal ve entellektüel görüşleri özetlenmeye çalışıldı. Onunla ilgili olarak yapılan bir çalışmada herhalde ilk belirtilmesi gereken, Gramsci'nin, anlaşılması gerçekten zor bir düşünür olduğudur. Bu duruma Gramsci'nin düşünme biçiminin ve yaşam koşullarının çok büyük etkisinin olduğu söylenebilir. Anderson'agöre Marx'ın yeniliklerini Hegel veya Smith'in, Lenin'in ise Plehanov'la Kautsky'nin dilinde düşünmek zorunda kalması gibi Gramsci'de genellikle kavramlarını Croce ve Machiavelli'nin "köhnemiş ve yetersiz tezgahlarında" üretmek zorunda kalmıştır. Bu duruma bir de cezaevi sansürü[88] eklenince sonuç iki defa sansür edilmiş bir eser olmuştur: "Boşlukları, çelişkileri, düzensizlikleri, anıştırmaları ve tekrarları işte bu benzersiz tuhaflıktaki kompozisyon sürecinin sonucudur. Bu hiyeroglifteki gizli aydınlığa kavuşturulması gündemde durmaktadır".[89]

Barrett'in Marx için söylediği "şaşırtıcı derecede değişik bir olası okumalar yelpazesine hammadde sağlayacak Roşah lekesi benzeri bir şey olmuştur"[90] ifadesi rahatlıkla Gramsci için de düşünülebilir.

Gerçekten de Gramci'nin eser(ler)inde, Marx'ın "Das Kapital'inde üzerinde fazlaca durulmayan kapitalist devlet ve onun yaşam koşullarına ilişkin çok şeyin bulunabileceği rahatlıkla söylenebilirken[91] bu bulunanların nereye konabileceği konusunda çok farklı yorumlar getirilebilmektedir. Bu yorumlar onu liberal gelenek içerisinde ele almaktan Marksist geleneğe yerleştirmeye kadar değişebilmektedir.

Gramsci 60'lı yıllara kadar İtalya'da Leninist ilkeleri uygulayan bir partili olarak görülürken bu yıllardan sonra yorumlar farklılaşmaya başlamıştır. Bobbio

---

87.A.g.e., 15,18.

88. Sansür kurulunun dikkatini çekmemek için Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde kullandığı kimi adlar ve deyimler şu şekildedir:
"Praksis felsefesi okulunun önderi/Paksis felsefesinin kurucusu/ekonomi politiğin yazarı Marx Praksis felsefesi kurucularının birincisi ve ikincisi Marx ve Engels Ekonomi Politiğin Eleştirisi Marx'ın Kapitali Praksis felsefesi Tarihsel materyalizm Bessarione Stalin Bronstein Trotski İliç/iliçi/vilici/Praksis felsefesinin en büyük modern teorisyeni Lenin Rosa Rosa Luxemburg

89. Anderson, *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, 16.

90. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, 25. Roşah Lekesi: Nelere benzediği, kendisine neler anımsattığı sorularak bir kimsenin düşünce yapısını ve kişiliğini anlamak için kullanılan çeşitli biçimlerde düzensiz mürekkep lekelerinden oluşan şekil.

91. Bob Jessop, *State Theory, Putting the Capitalist State in its Place* (Oxford: Polity Press, 1990), 25.

onu bir üstyapı kuramcısı olarak değerlendirip, liberal bakış açısına yaklaştırırken[92], Texier onun Marksist gelenekten ayrılmadığını onu sadece geliştirdiğini belirtir.[93] Bir süre Bobbio'nun görüşleri ağırlık kazanırken daha sonraları onun tekrar Marksist felsefe içinde değerlendirilmesi öne çıkmıştır.[94]

Gramsci ile ilgili yorumlar sadece onun nereye oturtulabileceği ile sınırlı değildir. Althusser ve Poulantzas'ın, diğerlerinden farklı olmakla birlikte Gramsci'yi tarihsici kabul ettiklerine yukarıda değinilmişti. Bu tartışmadan başka olarak Jorge Larrain Gramsci'yi Marksist gelenekte "olumlu" ideoloji kavrayışının en yüksek ifadesi olarak görürken Chantal Mouffe onun hegemonya kavrayışının anti-ekonomist olduğunu, determinist olmadığını belirtir. Stuart Hall ise "temel ve üstyapı" adlı makalesinde Gramsci'yi "indirgemeci bir üstyapı anlatımına karşı polemiğe giren" olarak okur ve Gramsci'nin kapitalizmin nasıl salt bir üretim sistemi olmayıp, bütünsel bir toplumsal yaşam biçimi olduğunu bize göstermekle uğraştığını belirtir.[95]

Gramsci'nin üstyapının görece özerk olduğu görüşü daha sonraları Althusser ve Poulatzas tarafından da paylaşılacaktır. Hall ve arkadaşlarına göre Poulatzas, Lenin ve Gramsci'nin ardından "hegemonya kavramını kendi devlet kuramının odak noktasına yerleştiren ilk Marksist kuramcıdır. Ayrıca Poulantzas bir toplumsal formasyonda egemen ideolojinin "yapıştırıcı" işlevine ilişkin olarak Gramsci ve Althusser'le ortak bir ilişkiyi paylaşmaktadır.[96] Bu düşünürlere göre Althusser ve Poulatzas, eleştirmelerine rağmen, Gramsci'ye kabullenmeye yanaştıklarından daha fazla şey borçludurlar.

Görüldüğü gibi Gramsci okumaları birbirleriyle bazen oldukça çelişebilmektedir. Ama bu çelişkiler onun okunduğu ve önemsendiği gerçeğinin ifadesidir. Gramsci'nin yazılarında çelişkilerin bulunmadığını iddia etmek zaten çokça olası değildir. Herşeyden önce Gramsci düşüncelerini, onunla ilgili görüş belirtenlerden farklı olarak, masa başında değil, zor hapishane koşullarında, fırsat bulursa yeniden ele almak amacıyla, dile getirmiştir. Böylesi bir ortam ve kabulde, tekrar gözden geçirilemeden ve değerlendirilemeden yazılmış 4000 bin sayfalık "cezaevi notları"nın çelişkisiz olması herhalde düşünülemez. Gramsci'nin açıklamaya çalıştığı, Sivil toplum, hegemonya, tarihsel blok gibi kavramların zaten fazlası ile tartışılan ve üzerinde fazlaca bir uzlaşmanın olmadığı kavramlar olduğu düşünülürse, Gramsci'ye atfedilen çelişkilerin aslında sadece Gramsci'den kaynaklanmadığı, tartışılan konunun ve tartışanın da bu çelişkide büyük oranda payının olduğu ifade edilebilir. Çelişkileri ya da liberal, Marksist ya da başkaca düşünce biçimlerinde çığır açıcı yaklaşımları ile Gramsci'nin öne sürdüğü tezlerin benzer koşulları yaşayan top-

---

92. Barrett de benzer bir görüşü paylaşıyor olmalı ki, eserinin ikinci bölümü "Marksist Modelin Çöküşü" olarak adlandırır ve bu bölümün başında Gramsci'ye yer verir. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, 59,60.

93. "Gramsci: Üstyapılar Teorisyeni" yazarı Texier göre de Gramsci'ye bir üstyapı teorisyeni denebilir. Fakat hegemonya ve iktidarın fethi için savaşan bir üstyapı teorisyeni. Jacouses Texier, "Gramsci: Üst Yapılar Teorisyeni," *Gramsci ve Sivil Toplum* içinde, ed. Jacoues Texier Norberto Bobbio (Istanbul: Savaş Yayınları, 1982), 47. Bobbio'nun Gramsciyen görüş ve yorumlarının eleştirisi için bkz. Texier, "Gramsci: Üst Yapılar Teorisyeni," 45,90.

94. Saybasili, *Siyaset Biliminde Temel Yaklasimlar*, 53.

95. Barrett, *Marx'tan Foucault'ya Ideoloji*, 66,67.

96. Stuart Hall, *Siyaset ve Ideoloji*, 56.

lumlar için bugün bile bir ölçüde açıklayıcı olduğu söylenebilir.

Gramsci, Marksist bir düşünür olsa da, genel yaklaşımının ve düşüncelerinin sadece Marksist gelenek ve düşünceler açısından değil, siyasal/toplumsal sistemlerin değişimini/dönüşümünü amaçlayan toplumsal/siyasal muhalefet hareketleri ya da bu sistemlerin nasıl işlediğini analiz etmek isteyen araştırmacılar açısından da önemli olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda Gramsci'nin sivil toplum-siyasal toplum, ideoloji, hegemonya, aydınlar gibi ayırımlar ve konular üzerinde söylediklerinin sadece Marksist kuram ve pratikler açısından değil, bu kuram ve pratiklerin ötesinde, Gramsci ile benzer kaygıları taşıyan farklı düşünce biçimleri için de ufuk açıcı olabileceği söylenebilir. Gramsci'nin liberallikten, Marksizme geniş bir alanda tartışmalara kaynaklık etmesi de Gramsci'nin söylediklerinin sadece Marksist kuramlar açısından okunmaması gerekliliğinin bir başka ifadesidir.

Son olarak (Gramsci'nin hiç eleştiri almayan yönü) onun teori ve pratiğin birlikteliği, bütünlüğü anlamında praksis felsefesine yaşamının bütün anında sadık kaldığı ve bunun bedelini de hayatıyla ödediği belirtilmeden geçilmemelidir. Gramsci'nin, eğer bir ideolog olarak kabul edilebilirse - ki kendi tanımladığı bağlamda bu rahatlıkla söylenebilir - Marx'da ifadesini bulan windbags"(boş yararsız konuşanlar) ve "armchair metaphiysicians"(koltuk metafizikçileri) ideologlarından çok farklı olduğu eklenmelidir.

KAYNAKÇA

Anderson, Perry. *Gramsci, Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*. Çeviren Tarik Günersel. Istanbul: Alan Yayincilik, 1988.

Barrett, Michele. *Marx'tan Foucault'ya Ideoloji*. Çeviren Ahmet Fethi. Istanbul: Sarmal Yayinevi, 1996.

Bellamy, Richard. "A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony, and Intellectuals." *Journal of Modern Italian Studies*, no. 6 (2001).

Bobbio, Norberto. *Gramsci ve Sivil Toplum*. Çeviren Kenan Somer Arda Ipek. Istanbul: Savas Yayinlari, 1982.

Buttigieg, Joseph. "Gramsci on Civil Society." *Baundary*, no. 2 (1995).

Buttigieg, Joseph A. "On Gramsci."

Comoy, Martin. *The State and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Fiori, Guiseppe. *Bir Devrimcinin Yasami: Antonio Gramsci*. Çeviren Kudret Emiroglu. Ankara: V Yayinlari, 1989.

Fonte, John. "Gramsci's Revenge: Reconstructing American Democracy." *Academic Questions* Spring (2000).

Gramsci, Antonio. *Aydinlar ve Toplum*. Çeviren F. Edgü Vedat Günyol, R. Onaran. Istanbul: Örnek Yayinlari, 1983.

———. *Hapishane Defterleri, Seçmeler*. Çeviren Kenan Somer. Istanbul: Onur Yayinlari, 1986.

———. *Hapishane Mektuplari*. Çeviren Atilla Tokatli. Istanbul: Yalçin Yayinlari, 1985.

———. *Modern Prens*. Çeviren Pars Esin. Ankara: Birey ve Toplum Yayinlari, 1984.

Jessop, Bob. *State Theory, Putting the Capitalist State in It's Place*. Oxford: Polity Press, 1990.

Keane, John. *Demokrasi ve Sivil Toplum*. Çeviren Necmi Erdogan. Istanbul: Ayrinti Yayinlari, 1994.

Marshall, Gordon. "Hegemony." *The Concise Oxford Dictionary of Sociology* içinde. New York: Oxford University Press, 1994.

Merrington, John. "Gramsci'nin Marksizm Anlayisinda Kuram ve Uygulama." *Siyaset*

Biliminde Temel Yaklasimlar içinde, editör Kemali Saybasili. Ankara: Birey ve Toplum Yayinlari, 1985.
Portelli, Hugues. *Gramsci ve Tarihsel Blok*. Çeviren Kenan Somer. Ankara: Savas Yayinlari, 1982.
Poulantzas, Nicos. *Kapitalist Devlet Sorunu*. Çeviren Yasemin Berkan. Istanbul: Iletisim Yayinlari, 1990.
Saybasili, Kemali. *Siyaset Biliminde Temel Yaklasimlar*. Ankara: Birey ve Toplum Yayinlari, 1985.
Skinner, Geraldine. "Gramsci." *Oxford Concise Dictionary of Politics* içinde, editör Iain Mclean. Oxford: Oxford University Press, 1996.
Stuart Hall, Bob Lumley, .Gregor Mclennan. "Politika ve Ideoloji: Gramsci." *Ideoloji Üzerine* içinde. Istanbul: Kuram Yayinlari.
Stuart Hall, Bob Lumley, Greogor Mclennan. *Siyaset ve Ideoloji*. Ankara: Birey ve Toplum Yayinlari, 1985.
Texier, Jacouses. "Gramsci: Üst Yapilar Teorisyeni." *Gramsci ve Sivil Toplum* içinde, editör Jacoues Texier Norberto Bobbio. Istanbul: Savas Yayinlari, 1982.
Üsür, Serpil Sancar. *Ideoloji Serüveni, Yanlis Bilinç ve Hegemonya'dan Söyleme*. Ankara: Imge Kitabevi, 1997.
Vincent, Andrew. *Modern Political Ideologies*. Cambridge: Blackwell, 1992.

Düş kırgınları, edebiyat ve politik muhalefet

Metin Gönen

Roman; kurgusal anlatının istikrar ekonomisini harabeye çevirir, onu yazının anarşisine endeksler.[1]

Jacques Rancière.

ANLATI YAPISI VE KURGUSALLIK

Düş Kırgınları, ustaca kurgulanmış, düşünce derinliği olan bir roman.[2] Kompleks bir yapısı var. Yazar; kitabı bir "giriş", bir "sonsöz" ile kendisi açıp kapatıyor ve bu yazınsal *müdahaleyi*, romanın kurgusal evrenine ait olan bir *gerçeklik* olarak sunuyor. Romanın imgesel dünyasından çıkıp gelen gizemli bir kadın; kitabın yazarına, bir kurmaca tipleme olan Kuzey'in *gerçek* hikâyesini yazmasını öneriyor ve romanın yazar tarafından yaratılacak evrenine geri dönüyor. Anlatıcı-yazar, bir başka dünyadan gelen bu esrarengiz "rica" sonucu, romanın tasarımlanacak ortamındaki dramatik durumların, olay örgüsünün ve karakterlerin anketine başlıyor; romanın yazımıyla birlikte. Romandaki anlatım işlevinin kendisinin de kurmacalaştırılması olarak.[3] Homeros'un *uydurmalarına* karşı, Truva Savaşının *gerçek* hikâyesinin anlatılacağını açıklamak gibi. Savaşın, iki tarafın da *asil* şahitleri olan Darès le Phrygien ve Dictys le Crétois tarafından aktarıldığı tabletlerin bulunması-

---

1. Jacques Rancière, *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature* (Paris: Hachette, 1998), 87.
2. Mehmet Eroğlu, *Düş Kırgınları* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005).
3. Rancière, *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature*, 74. *Roman de Trois* editörleri, özellikle Ortaçağda çok popüler olan bu "gerçek" anlatılara pek sıcak bakmamışlardır.

nın, anlatıdaki bir önsözle ve gönderilmiş olan meçhul bir mektupla açıklanması benzer şekilde.[4]

Ama *Düş Kırgınları*'nda, anlatının kendi biçimsel yapılanması üzerine bir tür "kafa yormak" olan bu *modern* kurgusal-dönüşümsellik (reflexivity)[5] müdahalesinin uygulanması, *klasik* "şeffaflık kuralı"nı dinamitlemiyor. Anlatım operasyonlarının *gizlenerek*, kurgusal evrendeki olayların sanki kendiliğinden gelişmekte olduğu izlenimini yaratmak olan "şeffaflık" ile anlatım biçimini açımlayan dönüşümselliğin bu dengeli sentezinde; romanda kurgulanan olayların "gerçeğe uygunluk" illüzyonu bozulmuyor.Aristoteles'in *Poetika*'da belirlediği anlamda, okuyucu, anket yapan yazarla birlikte, olayların dramatik ve duygusal çekiciliği ardında, romanın kurgusal evrenine çekincesizce giriyor ve belli tiplemelerle özdeşleşiyor. Üstelik bu hassas denge; anlatımın, Novalis[6] ve Schlegel[7] kardeşlerden bu yana, modern romanın özellikleri sayılan fragmanlı bir ardı-sıralık ve anlatının da kurmacalaştırılması işlevini içermesine rağmen gerçekleşiyor.

Tabii ki bunda şaşılacak bir şey yok; çünkü bu paradoksallık, genelde, romanın kendi (klasik) yapısında bulunmakta. Jean-Paul, *Fibel'in Hayatı* (1809) romanında, kurmacayı Fibel'in hayatını yazmak isteyen anlatıcının kendi zorlu anketi üzerine kurar.[8] Çünkü ne Fibel'in rüzgârda savrulup giden kırk ciltlik eserinden (bir kaç sayfa dışında) elde bir şey kalmıştır; ne de onlarla ilgili herhangi bir yazılı belge bulunmaktadır. Ama şans eseri, köy sakinleri, yakalayabildikleri sayfaları toplayıp; onları eşya sarmak, uçurtma yapmak, pipo yakmak... gibi günlük yaşamın pratik işleyişinde kullanmaktadırlar. Anlatıcı, bu okunmaya yönelik amaçlılığının dışında kullanılan dağılmış sayfaları tek tek ele geçirmenin peşine düşer. Romanın kurgusal evreninde, Fibel'in yazdığı *gerçek* sayfalar parça parça bir araya getirildikçe, romanın imgesel kahramanın hikâyesi de adım adım yazılıp, ortaya çıkar. Hem de, Hegel'in bu kurgusal çatıyı herhangi bir tinsellik ve amaçlılık içermeyen eğreti-rastlantısal bir metot olarak niteleyeceği eleştirisine hiç aldırmaksızın.[9]

Oysa Jean-Paul'un uyguladığı bu romanın kurgusal dünyasında rastlantısal olarak bulunan elemanları bir araya getirilmesiyle *gerçekten* ilerleyen "parçalı-gelişim" yapısı ve romandaki anlatım işlevinin kendisinin de kurmacalaştırılması tekniğinin asıl modeli Cervantes'tir.[10] *Donkişot*'un 8. bölümünde, anlatıcı, kahrama-

---

4. Truva Savaşı efsanesini anlatan kaynaklar arasında, Darès le Phrygien'in *De excidio Troie*, adlı tanıklığı önemli ve paradoksal bir yer tutmaktadır. V. yy.da yazıldığı sanılan Darès le Phrygien anlatısı, Truva Savaşına katılan savaşçıların kendi tanıklığı üzerine kurulan onlarca kitabın doğrudan ya da dolaylı kaynağıdır. Ama Gérard Johann Vossius'un (1577–1649) *Historicis Latinis*'inden başlayarak (Amsterdam, 1623), *Roman de Trois* editörleri, özellikle Ortaçağda çok popüler olan bu "gerçek" anlatılara pek sıcak bakmamışlardır.
5. Jean Bessière et Manfred Smeling, *Littérature, Modernité, Réflexivité* (Champion, BLGC, 2002).
6. Novalis, *Fragment, Oeuvres Complètes*, ed. Armel Gueme (Galimard, 1975), Tome II.
7. A. W. Schlegel, «Leçon Sur L'art Et La Litterature,» in *Philippe Lacoue-Labarthe Et Jean-Luc Nancy, Absolu Littéraire* (Paris: 1980).
8. Jean-Paul, *La Vie De Fibel* (Paris: Union Générale d'Editions, 1967).
9. Rancière, *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature*, 72.
10. A.g.e., 73.

nının maceralarını öykülemeyi birden keser.[11] Savaşın tam ortasındayken, anlatıcı, okuyucuya romanın yazımında kullanılan el yazmalarının burada bittiğini açıklar. Uzun araştırmalara rağmen, maceracı şövalyenin yaşamı hakkında başka kaynak bulamadığını da ekler. Ama 9. bölümde, anlatı, beklenmedik bir biçimde yeniden başlar; çünkü anlatıcı, şans eseri, bir çocuğun pazara satmaya götürdüğü eski bir defterin içinde, romanın Arapça yazılmış versiyonunu bulmuştur. Anlatıcı, bu Arapça defterin çevirisini yaptıkça, Donkişot da, maceralarını yaşamaya kaldığı yerden devam eder. İşte Jean-Paul, roman sanatının kendi anlatım ekonomisinin biçimini açımlayan ve "kurgusal anlatının istikrar ekonomisini yazının anarşisine indeksleyen", bu rastlantıyla "bulunan yazılar" hikâyesini Cervantes'ten alır.[12]

Ne var ki, Cervantes de bu roman tekniğinin babası değildir; Cervantes, *Donkişot* 'u bir parodi olarak yapılandırır. Cervantes'in bu ünlü parodide model olarak hedef aldığı roman, XIV. yy.da yazılmış bir başka ünlü şövalye romanı olan *Amadis de Gaule*'dur.[13] *Amadis* 'in önsözünde, kahramanın yaşamını anlatan el-yazmalarının nasılda bir rastlantı sonucu terkedilmiş eski bir şatonun mahzeninde bulunduğunu anlatılır.

Oysa romandaki anlatım işlevinin kendisinin de kurmacalaştırılması ve "kurgusal anlatının istikrar ekonomisini yazının anarşisine endekslenme"sinin soyağacı burada da kesilmiyor. Bir şövalyenin maceralarını anlatan *Amadis*'in kendisi; *Roman de Troie*[14], *Roman de Thèbes*[15] ve *Roman d'Alexendre*[16] gibi, antik destanları şövalye romanlarına bağlayan uzun ve köklü bir geleneğin üzerinde yükseliyor.[17] *Amadis*'te bulunan elyazması kitap hikâyesi de, Homeros'un *uydurmalarına* karşın, III. yy.daki kazılarda bulunan ve Truva Savaşının *gerçek* hikâyesini anlatan tabletleri model olarak almakta. Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troi* 'daki (1165) giriş kısmında açıkça, Homeros'un kurgusal-*yalanlarını* değil; fakat Darès le Phrygien'in gerçek-tanıklığını tercih ettiğini ve kitabında onu izleyeceğini bildirir.

Ama Homeros'un kurmaca anlatıları bu şekilde düzeltilse (!) de, romandaki anlatım işlevinin kendisinin de kurmacalaştırılması hikâyesi bitmiyor; çünkü Platon çok uzakta değil.[18] *Devlet*'in II. kitabında, Platon'un bir deprem sonrası,

---

11. Miguel de Cervantès, *Don Quichotte* (Paris: Editions Points, 2005).
12. Jacques Rancière, «La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature,» 87.
13. *Amadis* romanının ilk kitabı 1496 Seville'de (İspanya) yayımlanmıştır. Amadis de Gaule, Fransa Kralı Perion'un oğludur; Aslan Şövalye adıyla anılan, *karanlık* ve efsanevi güzelliğe sahip bir prenstir. Amadis İspanya'da, Kral Arthur'un İngiltere'de ve Charlemagne'ın Fransa'da oynadığı önemde bir role sahip olmuştur. Ama bu prensin, *Amadis de Gaule* romanındaki maceraları tarihsel "gerçeklikten" uzaktır ve hangi döneme gönderme yapıldığı kestirilememektedir.
14. Benoît de Sainte-Maure, *Roman de Troi*'da (1165), antik Grek ve Truva kahramanlarını, Ortaçağın şövalye tiplerlerine dönüştürür.
15. Benoît de Sainte-Maure, bu XIII. yy. romanında, Étéocle ve Polynice adlı antik Grek kahramanlarının trajik öykülerini, feodal dönemin gelenekleri ve duygularıyla anlatır.
16. *Roman d'Alexendre*, Büyük İskender'in kahramanlıklarını anlatan bu XII. yy. romanını, Kuzey Fransa'da bir rahip olan Lambert d'Ardres ve Normandiya'lı (Bernay) Alexandre de Bernay'ın yazdığı sanılmakta.
17. Jacques Rancière, *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature*, 74.
18. A.g.e., 75.

Gygès'in toprak ananın karnına girip, bir ölünün elinde saklı olan altın yüzüğü nasıl bulduğunu ve görünmez hale geldiğini kurgulayışından geçerek, günümüze gelmek zor değil. Çünkü kurgusal yapının bu *klasik* Odysseus serüveninde, *Düş Kırgınları*'ndaki gibi, *modern* romanın biçimsel anlatım ekonomisinin kendisini de kurmacalaştırılmasının soy kütüğünü açıkça görmek mümkün.

ARİSTOTELES, KURMACA VE ROMAN

Nitekim yazar, *Düş Kırgınları*'nın "sonsöz" bölümünde, Aristoteles'in *Poetika*'sına geri döner ve modern roman okuyucusuna çok unutulan şu klasik noktayı yeniden hatırlatır: Bir romanın kurgusal (fictif) dünyasının ve kişiliklerinin gerçeklik derecesini ölçmek ampirik bir işlem olmamalıdır. Çünkü kurmaca yapıtlar (fiction), ne hakikatin yerini alan asılsız söylencelerdir, ne de olgusal bir gerçekliğin edilgin yansımalarıdır. Aristoteles'in, *Poetika* kitabında kurallarını belirlediği gibi, kurgu, bir temsili olaylar ardışıklığı; bu olayların öznesi olan kişilik tiplemeleri; kişilerin yaşadığı olayların geliştiği özgün zaman-mekân yapısıyla bir gerçeğe uygunluk (vraisemblance) sistemi oluşturma operasyonudur. Bu, gerçek dışı varlıkların ve olayların söz konusu olduğu fantastik türünün kurmaca yapıtları için de geçerlidir. Bu anlamda bir kurgusal yapıtın hakikati, olguların ampirik gerçekliğini yansıtmak değildir. Çünkü olguların ve olayların kendiliğindenci tarihsel ampirik gerçekliğiyle, kurgunun, bir "gerçeğe uygunluk" sistemi içinde yapılandırdığı ve inandırıcılık etkisi taşıyan kurgusal dünyası (diégèse), farklı şeylerdir. Kurgusal yapıt, bir nedensellik (ya da nedensizlik) ardışıklığı içinde, rasyonel (ya da absürde) bir ilişkilendirme operasyonunun organik bütünlüğünde geçerli olan, kendinde bir "kurgusal hakikat" yaratır. Bu nedenle, bir kurgusal yapıta sorulacak sorular: Ne tür bir imgesel evren ve sanatsal hakikat yaratıyor? Bu okuyucuda nasıl bir etkiye yol açıyor? Bu şekilde yapıt ne söylüyor, ne düşünüyor? soruları olmalıdır. Bu "rüya" ne işe yarar? sorusu değil. Çünkü bir kurmaca yapıt, kendi kurgusal evreninin dışındaki tarihsel olayların bir illüstrasyonu (resimlenmesi) değildir; tersine, o, kendi kurgusal-sanatsal operasyonlarıyla, doğal üretim/tüketim zamanının dışında tarihsellikler yaratır. Yani bir sanatçıya, "Neden bir tarihçinin işine ele atıp tarihi deşmektedir?" sorusu değil, fakat bir kurgusal yapıtın nasıl bir "tarihsellik" yarattığı sorusu sorulmalıdır.

İşte Aristoteles, bu açıdan, kurmacanın, "olabilecek olanlar"dan (possible) oluşan organik sisteminin duyulur etkilerini ve ürettiği düşünceleri; tarihin "olmuş olan" olaylarının bir rastlantısallık içinde sunulan ampirik gerçekliğinden üstün tutar. Çünkü, paradoksal bir biçimde, bu gerçeğe uygun olan kurmaca-hakikat, anarşik ampirik gerçekliğin kendisini düşünülür kılmaktadır. Zira bir gerçeği bilmek, onu düşünmek değildir. Bu anlamda, Rancière bir "Gerçekliği düşünebilmek için, onu önce bir kurmaca haline getirmek gereklidir," der ısrarla: "Le réel doit être fictionné pour être penser."[19] Bu nedenle *sanatçıya* tarihi bilip bilmediği sorusu değil; bir kurgusal yapıtın fikirleriyle, olgusal tarih konusunda, neler düşünmekte olduğu sorulmalıdır.

---

19. Jacques Rancière, *Le Partage Du Sensible* (Paris: La fabrique éditions, 2000), 61.

Aristoteles'in yargısından kurtulmak için, özde modern tarihin de yaptığı budur zaten: Rastlantısal olayları, Aristoteles'in *Poetika*'da kurmaca yapıtlar için belirlediği biçimde, neden/sonuç ilişkisinin mantıksal ardışıklığında ilişkilendirmek ve böylece tarihi bir bilim haline getirmek. Yani belli olayların, belli bir özne tarafından, belli bir zaman-mekân içinde yaşandığını göstermek. Oysa paradoksal olarak, tarih bilimini olanaklı kılan şey, aynı zamanda, onun bir bilim olabilme olanaksızlığının da nedenidir; çünkü tarihçilerin bilimsel söyleminin altında, kurmaca yapıtlardaki gibi, rastlantısal olaylara organik bir mimari kazandıran, Aristotelesçi orijin bir kurmaca operasyonu yatar.[20]

İşte bu paradoksal durumu, kurmaca yapıtlar üzerine bir sinemasal manifesto olan *The Ghost and Mrs. Muir* (Joseph L. Mankiewicz, 1947) filmindeki hayalet tiplemesi Kaptan Greg, kendinden kuşkuya düşen seyirciye ve sevgilisi Lucy'ye şöyle seslenerek ifade eder: "Don't you trust me? But I am real. I am here because you belive I am here. Keep on beliving, and I' ll always be real to you." ("Bana güvenmiyor musun? Fakat ben gerçeğim. Ben buradayım, çünkü benim burada olduğuma inanıyorsun. Bu inancı korudukça, ben senin için hep gerçek olacağım.")[21]

Bu anlamda, sanatsal bir yapıt olan herhangi bir kurmaca bir kitap (ya da film) karşısında sadece inançlı bir okuyucu (ya da seyirci) olmak yeterlidir. En azından kitap (ya da film) süresi boyunca.

DRAMATİK DOKU VE "KUZEY" TİPLEMESİ

Düş kırgınları'ndaki anlatı yapısı ve kurgusallık operasyonu arasındaki bu *Aristotelesçi-klasik/Cervantes-tarzı-modernlik* diyalektiği, romanın dramatik dokusunu da belirlemekte. Roman, Virginia Woolf tarzı günlük mikro-olaylardan örülmekte. Ama bu rutin olgular, kendi kendilerinin içkin olarak anlamlandırına rolü üstlenmek yerine; Victor Hugo tarzı, aşkın bir geri-plan olarak, belli tarihsel sekansların anlamlarına bağlanmakta. Boğucu sıcaklarda buharlaşan marjinal bir otelin terasında, sabah bir parça ekmek ve iki zeytinle yapılan kahvaltılar ile akşam sızmaları arasında ritimleşen "olaysız" günlerde yaşanan var-oluşsal sıkıntıların dramatik anlamları, aslında bir başka zaman dilimine yapılan göndermelerde bulmakta. Romanın, kurgusal evrenindeki günlük durumlar ve mikro-olaylar, "dava fikirleri"nden salt ihtiyaçlara indirgenmiş "çıplak" bir yaşamın gerçekliğine geri dönüldüğü, ideallerden vazgeçme ortamının ağır atmosferinde yaşanıyor. Ama romandaki bu nihilist şimdiki-zaman; geçmişte kalan, dava fikirlerine inancın taşındığı, 1960–80 sekansıyla ilişkisinde bir anlam bulmakta. Romanın kurgusal evreni, Sartre'ın *Yeryüzünün Lânetlileri*'ne yazdığı önsözde[22] belirlediği tarzda; "gelecek inancı", "devrimci savaş" ve "kendini gerçekleştirme" sentezindeki öznel modeli, bir geçmiş-zaman fonu olarak varsaymakta. Romandaki bu "geçmiş zaman" referansı; bir tarihsel-sekans olarak, belli bir "gelecek" fikrinin, yani belli bir "zaman" anlayışını

---

20. Jacques Rancière, *Les Mots De L'histoire* (Paris: Ed. Seuil, 1992).
21. Metin Gönen, «Hollywood Tür Sineması, Aynılaşma Ve Farklılık,» (İstanbul: Es Yayınları, Hazırlanıyor). *Bkz. The Ghost and Mrs. Muir ve Şeffaflık Kuralı* bölümü.
22. Jean-Paul Sartre, «Préface,» in *Les Damnés De La Terre De Frantz Fanon* (1961).

ifade etmekte: Başkasının davalarına karışma sürecinde, bir hakikat ve öznellik yaratarak, özünde "kendini gerçekleştirmek". Bir ideali yaşamak çabası olarak.

Ama dünyanın bu devrimci öznellik paradigmasına arkasını dönerek ilerlediği düşüncesi, romanın düş kırgınlığı taşıyan "şimdiki zamanı"na ve karakterlerine trajik bir hava vermekte. Bir "kriz" ve "vazgeçme" döneminin rutin yaşamlarının sıkıntısı içinde, romantik kahramanların ölümü beklendiği karamsar bir ihtiyatlılık zamanı olarak.

Romanın bu kompleks kurgusal yapısına ve zamansal diyalektiğine uygun temel kişisi olan düş kırgını Kuzey de, paradoksal bir tipleme. Kuzey, *gerçek* yaşamdan elini eteğini çekmiş bir tip; ama bu kurgusal evrende, hem okuyucuyu yönlendiren anlatıcı o, hem de romanın olay örgüsü ve fikirsel yapısı onun etrafında kuruluyor. Kuzey, romanın dramatik (eylemsel) gelişimini sağlayan temel karakter; ama o, aynı zamanda, Dionisos tarzı bir esrimeyle sızıp kalmayı ve Heideggerci bir yazgıcılıkla Tanrının "hep yek" atmasını; yani, ölümün bir zorunluluk olarak gelişini düşleyen bir "güçsüzlük" ifadesi: bir *iktidarsız*-ayyaş. Kuzey, romanda, Hegelci tin'in özgürleştiği amaçlı bir yürüyüş, belli bir "yön" fikri olarak altı çizilmekte; ama aynı zamanda, o, Aziz Augustin tarzı, ilahi rüzgârın estiği yere doğru sürüklenen, kendi yönünü dahi şaşırmış bir tipleme. Okuyucu, bir anlatıcı-temel tip olarak, onun izinde, bu kurgusal evrende ilerliyor ve onun aracılığıyla iletilen kurmaca-fikirlerin dramatik gelişimini takip ediyor. Oysa o, bu fikirleri, Platoncu "saf iyi"nin peşinde umutsuzca koşan Feylesof İhsan Hoca'dan devşiriyor. Kuzey, geleceği kurtarma idealleri yıkılmış, dava fikirlerinin hayal kırıklığı sonrası "çıplak" yaşama geri dönmüş, trajik bir devrimci tiplemesi. Ama aynı zamanda o, kendisi kabul etmese de (14 Iraklı mülteciyi boğulmaktan kurtarmak gibi), yine de insanları düşünsel ve fiziki ölümden kurtaran romantik bir *kahraman*. Kuzey; yılgınlık, içki, öz-yıkım, melankoli, devinimsizlik ve borç içinde yüzen bir antipati şampiyonu; ama sahip olduğu zeki ve ince mizahıyla, kendini gerçekleştirme krizi yaşayan genç kadınların aşık olduğu ve kurmaca tutkunu okuyucunun tüm sempatisini kendinde odaklayan tek roman kişisi de o. Kuzey tiplemesindeki melodram tarzı kaderci bir öz-yıkımın, dozajı ustaca ayarlanmış bir öz-alaycılık komedisiyle dengelenmesi; onun hem tüm diğer roman tiplemelerinin, hem de okuyucunun gözünde gizemli bir "özsaygı" kazanmasını sağlamakta. Bu durum, romanın bir Yunan tragedyası türündeki ağır atmosferinde, okuyucuyu yer yer ustaca güldüren baş kaldırışlara izin veriyor ve bir komedinin hafif meşrep dünyasında, ya da bir *romance*'ın duyarlı havasında rastlanacak dokunaklı aşklara ve tutkulu sevişmelere yataklık ediyor. Öyle ki, bu aforizmalar tarzındaki ince bir mizah boyutu içinde verilen *anarşist* fikirler olmasa; Kuzey, bir dönemin revaçta olan kendini gerçekleştirme öznelliğinin acınası bir enkazı olarak kalacak sadece.

Ancak Kuzey'in sorunu, ne "özgür gelecek" sözlerine inancını yitirmesi, ne de sabahtan akşama dek içen bir ayyaş olması. Kuzey'in sorunu; Afrika'daki ya da Bosna'daki *mağdur-ötekiler* karşısında, insanlığın ahlak bilinci olmaya soyunmaktan başka "kendini gerçekleştirme" seçimleri kalmamış genç kadınları "vazgeçme edebiyatı" ile tavlamak da değil. Kuzey'in sorununun; Rousseau tarzı, acımayı evrensel bir sempati gibi gören ve ıstıraplar içinde kıvranan bir tipleme olarak, okuyucunun duygusal özdeşleşmesini sağlamak da olmadığı ortada. Kuzey'in sorunu; Barthes'ın "Özne, acı çekendir" dediği gibi, İsa misali bir öz-yıkım sürecinin öznelliği içinde mürit toplayan fikirsel özdeşleşmenin odağı olmayı tercih etmesi de değil.

Kuzey'in sorunu sadece şu: Çok az ayık kaldığından *dünyanın devrimlere arkasını dönmesi* yerine, sadece belli bir özgürlükçü-öznellik biçiminin zamanını doldurmuş olduğunu görememek. Zamanın homojen bir blok olmadığını; aynı anda birçok farklı zamanların (tarihselliklerin) bulunduğunun farkına varamamak.

Kuzey'in sorunu; bir an önce içip sızmayı ya da Tanrının "hep yek" atmasını beklediğinden; Paul Valery'nin "Unutmak Tarihi çürüten bir iyiliktir," sözünde belirttiği biçimiyle genel anlamda bir "Tarih"in varlığının mevcut olmadığının farkına varamamak.

Kuzey'in sorunu; Tarih'in bir ampirik olaylar ardışıklığı olmadığını, belirli bir öznelliğin, belli bir söylem ve eylem dizgesi içerisinde yarattığı tarihsellikler olmadan, genel bir Tarih'ten söz edilemeyeceğini anlayamamak. Farklı tarihsellikler yaratmanın ise; tekil bir söz ve eylemlilikle gerçekleşen öznelliklerin biçimlendirdiği otonom sekanslar oluşturarak, doğal yaşamı düzenleyen anonim üretim/tüketim zamanının dışına çıkmak olduğunu görememek.

Kuzey'in sorunu özünde şu: Jean-Luc Godard'ın *Sinema Tarih(ler)i*, adlı devasa yapıtını seyretmemiş olmak.[23] *Sinema Tarih(ler)i*'nde, *Histoire(s) du cinéma* (1989–1999), olduğu gibi; Chaplin, Rembrandt ve Goya'nın ayrıksı ikon-imajlarını beklenmedik bir kozmik kardeşlik içinde ilişkilendirerek, aynı anda birçok farklı zaman ve mekânların (tarihselliklerin) yaratılacağını düşünememek.[24]

SAVAŞ, EDEBİYAT VE POLİTİK MUHALEFET

Kuzey'in bittiğini ilan ettiği "savaş dönemi" nedir? Erich Maria Remarque'ın sevmek ve ölmek zamanı olduğunu belirttiği gibi, bir aralar da bir "savaş zamanı" vardı. Bu "savaş zamanı", şeylerin olgusal varlığından öte; fazladan bir şeylerin *olmasının* istendiği bir "hakikat" zamanıydı. Sadece narsis tatminlere ve fiziksel-cinsel ihtiyaçlara indirgenmiş "çıplak" bir yaşam değil; fakat başkasının sorunlarını içselleştirerek kendini gerçekleştiren bir öznellik yaratılmasının istendiği, paradoksal bir zamandı. Sadece bir nüfus yığını topluluğu, bir cemaatler aritmetiği ya da alt/üst kimlikler hiyerarşisi oluşturmak değil; fakat her türlü özdeksel kimliğin dışında bir demokratik-halk yaratılmasının istendiği, iradeci bir zamandı. Sadece uzman hazine danışmanlarınca hesaplanan, Mecliste ateşli kavgalarla oylanan mütevazı bütçe planları yapmak değil; fakat özgür kılınan bir geleceğin istendiği, coşkun bir zamandı bu. Saint Paul'un "Tanrının deliliği karşısında Dünyanın bilgeliği nedir ki," dediği tarzda, çılgın bir zamandı.

Ama şimdi, bir barış zamanındayız. Demokratik-politik öznellikler yerine, olguların yoksul gerçekliğine geri döndük artık. Ekonomik zorunlulukların karşı çıkılmaz dayatmalarına boyun eğilen bir olgunluk zamanındayız. Kuzey'in "Dünyanın devrimlere arkasını dönüp ilerlemekte" olduğunu düşündüğü, bir uzlaşım (konsensus) dönemindeyiz şimdi. Sosyal, etnik, ulusal, kimliklerin dışında yaratılan ortak insanlık paradigmaları son buldu. Ayrı dünyaları karşılaştıran, anlaşmazlıkları ve haksızlıkları ele alan politik sahnelerin yaratılması arkaik ilan edildi. Özdeksel kimliklerin ötesindeki tüm demokratik "öznel başkalaşım" biçimlerinin önü kapatıldı.

---

23. Metin Gönen, «Faure, Godard Ve Entelektüel Sinema,» *Doğu Batı* 36, Entelektüeller II (2006).
24. A.g.e.

Yani, şimdi sedece varolanın çıplak varlığı var. Fazladan hiç bir şey yok Artık "gerçekçi" ve "basit" olduk. Kemale erdik. Küçük seylerle yetiniyoruz. Özgür gelecek ve eşitlik sözlerine kanmıyoruz. İnsanlık tarihini akılcı yolundan saptıran ve totalitarizm çılgınlığında son bulan tüm romantik fantomlardan kurtulduk Gelecek sözü veren Tarih ve Ütopyalar son buldu; insanlığı çığrından çıkarıp kızıl suların akışına sürükleyen bütün "Büyük Anlatılar" tükendi. Son insan, nihilisi saltanatını keyfince sürebilir artık. Uygar, insancıl, aklı başında ve düş kırgını bir nihilizm içinde.

Her türlü demokratik-politik öznelliğin, ekonomik zorunlulukların akılcı idaresine indirgendiği bu barış döneminde; saf iyiyi arayan, Alain Renaut ve Luc Ferry tarzı, ahlakçı Feylesof İhsan Hocalar moda oldu. Fransa'da başta olmak üzere, dünyada bu Kant ahlakına geri dönüş heyecanı ile Hegel türevi, Fukuyamavari tarihin "son bulma" çığlıkları arasında; özünde, özgürlükçü politikanın sonu ilan edildi. Kendini özgürce gerçekleştirme öznelliği; bir yanda mağdur-öteki, diğer yanda da ötekinin-sesi olarak insanlığın yüksek bilinci olma rolüne soyunan bir "aynılık" kimliği olarak ikiye bölündü. Lokal haksızlıkları evrensel boyutlara taşıyan ve ortak öznellikler yaratan eşitlikçi politika yerine; mağdur-ötekine insani yardımlar yapma ödevi öne çıktı. Habermas'ın kamusal alandaki "uzlaşma politikası" ve Rawls'un "sosyal adalet" teorileri; Kantçı sürekli barış'ı gerçekleştirmek adına, düş kırgını aydınların gözdesi haline geldi. Ama bu, Luc Ferry tarzı, politika adına Kant'ın ahlak felsefesine geri dönme coşkusunun, Chirac hükümetine katılım gibi bir hayal kırıklığıyla son bulması; düş kırgınlarının, Heideggerci tarzda, Tanrının "hep yek" atan mucizevî müdahalesini beklemeye koyulmasından başka bir sonuç doğurmadı. Gizemli-mistik-çekici bir *iktidarsızlık* olarak...

Ütopyaların aklı-havadaki çılgınlıklarından kurtulan büyük felsefe metinleri, küçük özetler halinde, günlük yaşamın gerçek sorunlarını çözmek adına üniversite kürsülerinden sokaklara indi. Yaşamı ve insanı değiştirme deliliğinin yerini, aklı-başına gelen ve artık basit mutluluklar arayan *Felsefenin Tesellisi* aldı.[25] Paris, New-York, İstanbul... kitapçılarının rafları, Sokrates'le popülarite yoksulluğundan çekilen acılara, Epicure'le parasızlığa, Montaigne ile cinsel sorunlara, Schopenhaur'la gönül yaralarına çare arayan "çıplak yaşam" felsefeleriyle doldu.[26] Özgürlük, eşitlik, adalet gibi kuşkulu "büyük" politik sorunları uzmanlara bırakıp, günlük yaşamın gerçek-küçük sorunlarıyla karşılaşarak, duş altında basit-yaşam felsefesi yapma terapileri[27] ya da *hayali* Ferrarisini satıp *gerçek* yaşamım küçük mutluluklarına dönme masalları best-sellers oldu.[28] Büyük insanlık ideallerinin yıkıcı tutkularından kurtulmuş, huzurlu ve olağan bir yaşamın popüler kurguları olarak.

Ne var ki, şeylerin çıplak-basit-günlük gerçekliğinden öte bir şey olmadığı masalının kendisi, özünde, *gerçekliğe* farklı fantomlar yüklemekte. Çünkü bu barış-uzlaşma ve günlük yaşamın çıplak basitliğine dönüş zamanı, gerçekte başka savaşların zamanı. Bu gerçekçi, aklı başında Yeni Dünya Ütopyası; özünde, Batı'nın "aynılık" uygarlığını en modern yıkım silahlarıyla Afganistan'a, Irak'a... öteki-şeytani-kötü'ye götürme savaşı.[29] Kosova'ya... öteki-mağdur'a, kurtarıcı-

25. Alain de Botton, *Felsefesenin Tesellisi* (İstanbul: Sel Yayınları, 2004).
26. A.g.e.
27. Lou Marinoff, *Felsefe Terapisi* (İstanbul: GendaşYayınevi, 2004).
28. Robin S. Sharma, *Ferrarisini Satan Bilge* (İstanbul: Goa Yayıncılık, 2005).
29. Alain Badiou, *Circonstences, 2* (Paris: Editions Léo Scheer, Manifestes, 2004).

bombalarla insancıl yardımlar sunma savaşı.[30]

Yeni savaşlar; başkalarının davalarını kendi sorunu yapmak yerine, linç edilecek öteki-vücutların üzerine ölümcül etnik-dinsel yasaları satırlarla, döner-bıçaklarıyla ve kanla yazmakta bundan böyle."Global-bir-köy" haline geldiği söylenen bu yeni barış dünyasında; her türlü lokal kimliklere isterili bir geri dönüş dalgası ve bununla örtüşen bir "aynı"/ "öteki" söylemiyle, *uygarlıklar şoku* vaaz edilmekte şimdi.[31] Hem de "Sınırsız adalet" adına yapılan *uygarlık savaşları* ile. Kendi sınırları içine kapanan "aynılık uygarlığı", Fukuyamavari lakırdılarla, Tarih'in "son" bulduğunu ilan ederken[32] ; "öteki" kavramı, Levinasçı ahlak felsefesiyle ve Kantçı etik'e geri dönme telaşıyla, politikanın gözdesi durumda bugün. Bu "son bulan" tarihten ve politikadan öte, sanatın ve edebiyatın da revaçtan düşmeyen bir figürü olarak.

Oysa "uygarlık savaşlarının" ve aynı/ öteki" kavramlarının bu tarzda sürümde oluşunun cazibesine kapılmadan önce, bir şeyi görmek gerekiyor. "Öteki"ne duyulan tutku ve "öteki"nin sesi olmak" telaşı, özünde, modernleşmeye ayak uyduramayan "apoletli-şahinler" ve "geri kafalı milliyetçiler" olarak nitelenen kimlikçilerin "aynılık" kurmacasını onaylamaktadır. "Öteki" nitelemesi, kendi kendisiyle özdeşlik içerdiği varsayılan bir kurgusal "aynılık" kimliği karşısındaki kategoridir. "Öteki'nin sesi olmak", öncelikle bir beriki, yani "aynılık" taşıyan egemen bir kimliğin varlığını kabul eder. Ne var ki, sosyal yaşamın olgusal gerçekliğindeki "aynılık" kategorisi; herkesin belli bir işlev, belli bir statü, belli bir söylem, belli bir "kimlik" ile ait olduğu yerde durması gereken hiyerarşik "polis" mantığına göre kurgulanmış-dağıtılmış, uzlaşmacı bir roldür.[33]

İşte politikanın sorunu, bir *özneleşme* sürecinde, "polis" mantığının bu hiyerarşik uzlaşmacılığını özgürce kırmak ve *rolleri* eşitlik temelinde yeniden belirlemektir.[34] Bu anlamda, ne tarihin kendi meşruluğunu sağlayan bilimsellik iddiası, bir kurmaca "aynılık" masalı yazmaktır; ne de romanın kendi imgesel gücünü harekete geçiren politikası, "aynılık" kimliğine yerleşen uzlaşımcı bir rol ile "ötekinin sesi" olmaya çalışmak, yani bir "polis edebiyatı" yapmaktır. Politikanın sorunu, insanlığın ahlak bilinci olmaya soyunan bir kurmaca üstün "aynılık" ve de mağdur olan "öteki" kimliğiyle ikiye bölünmesinin bir skandal olduğunu göstermektir.[35] Edebiyatın politikası, ahlaki incelikle "ötekinin sesi" olmak adına, özünde "polis" mantığıyla belirlenmiş *aynılıkların* egemen varlığını tescil etmek değil; tersine, kendi yaratıcı işlemleriyle "ötekiler" üreten "aynılık" uzlaşmacılığının bir "kabul edilmezlik" işareti taşıdığı göstermektir. Yani, toplumsal yerleri, statüleri ve kimlikleri kafalarda duyulur (estetik) olarak yeniden yapılandırmaktır. Hölderlin'in belirttiği anlamda, "aynılık" üreten tüm "temsil etme" ve duyumsama biçimlerinde bir devrim gerçekleştirebilmektir. Rimbaud'nun formüle ettiği biçimde, "*Ben*, bir

---

31. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations, and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone Books, 1996).
32. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (1992: Free Press, New York).
33. Jacques Rancière, *La Mésentente, Politique Et Philosophie* (Paris: Editions Galilée, 1995).
34. Metin Gönen, "Felsefe, Politika Ve Aydın İkilemi," *Doğu Batı* 35, Entelektüeller I (2006): 27–45.
35.A.g.e.

başkasıdır" diyebilen paradoksal öznellikler oluşturabilmektir. Zira politikanın sorunu, *ben* benim diyen totolojik bir "aynılık" üretmek ya da benmerkezci tarzda mağdur-ötekinin sesi olmak değil; "ben" öznesiyle "benim" yüklemi arasına bir "o" yerleştirebilmektir. Ötekini *öteki*, berikini de *aynılık* kimliğine hapseden bir skandal yerine; kimlikler arasında özgür dolaşıma çıkabilen, ortak özneleşmeler yaratmaktır. Sorun; usta romancımızın dediği gibi, "Kafamızdaki 'öteki'yi, 'yabancı'yı, 'düşmanı' değiştirmek,"[36] değil; *ötekiler*, *yabancılar*, *düşmanlar* yaratan kafaların algılama ve düşünme mekanizmasının kendisini değiştirmektir. Yani *ötekiler* yaratan "aynılık" uzlaşmacılığının kendi kendisiyle olan kurgusal ilişkisini, bir *özneleşme* süreciyle yineden yapılandırmaktır. "*Ben* benim, *ötekini* önce "hain" ilan eder, sonra da linç ederim; ya da *ötekini* önce "mağdur" görür sonra da insani yardımına koşarım," demek yerine; "*Ben*, kendim bir başka 'ben'im, 'öteki'ni de bu ortak-öznel özgürleşmeye çağırırım," diyebilmektir.

Zira ancak bu sosyal, etnik, cinsel, dinsel "aynılık"/"ötekilik" kimliklerinin, "alt/üst" hiyerarşilerinin dışına çıkan evrensel öznelliklerin özgürlüğünde, eşitlik temelinde, ortak bir insanlık oluşturulabilir. Yani ancak bir demokratik-politik-özneleşmeyle ayrıksı tarihsellikler yaratılabilir: İnsanın kendi kendisiyle özdeşleşen *doğal* kimliğine sarılmak yerine; kendi dışına "göç" edip, düşünsel bir metamorfozla kendisine yeniden döndüğü bir politik öznellik serüveniyle. *Kendi* gerçekliğine bir *başkasından* geçerek ulaşabilme diyalektiğiyle. Dionisos'un anonim yaratıcıdan parçalanarak ayrılması gibi, bireyin kendi dışına çıkıp ulaşmayı amaçladığı evrenselliğe, bu başlanan yere düşünsel-öznel bir geri dönüşle ulaşma paradoksunu yaşayarak. Odysseus'un İthaka tutkusu, Nazım'ın memleket özlemi gibi. Yani Deleuze'ün deyişiyle bir "oluş" süreci yaratarak. Hiçbir zaman beklenen yerde, beklenen anda, beklenen bir biçimde olmadan. Tüm "özdeksel-aynılık" sınırları arasında özgürce dolaşan paradoksal demokratik-öznellikler oluşturarak. Tikelin farklılığında duraksamadan, genelin anonimliğinde kaybolmadan, lokal haksızlıkları evrensel boyutlara taşıyabilen bir özne "oluş"u gerçekleştirerek. Kendi özdekselliğinin dışına doğru; yerli/yabancı, ırkçı/hoşgörülü, aynı/öteki, üst/alt kimlik ikileminin cezbeden sığlığından öte, kafalarda özgürleşme ateşi yakan Odysseus tarzı evrensel bir "göç" serüvenine çıkarak.[37]

Ancak bu özgürleştirici Odysseus serüveni, Kuzey'in yaptığı gibi Tanrının "hep yek" atmasını beklemekle yaşanmıyor. Sarsıcı ve başlatıcı bir "şiddet" gerekiyor. Irak'ta, Filistin'de, Kızıltepe'de bir çocuğun dünyadan erkenden göç etmesi gibi, tanrısal bir skandal, bir "kabul edilmezlik" olayının ardından gelen isyanlarla başlıyor bu öznel yolculuk. "Kabul edilemezlik" öfkesi taşıyan bir olay, Freudçu bir travma ile içe kapanan melankolik bir güçsüzlüğün tekrar mekanizmasını harekete geçirmek yerine; insanı kendisinin dışına şiddetle fırlatıp atan ayrıksı bir gücün varlığının öğrenildiği, öznel bir süreci başlatmakta çoğu kez. Kendi sınırlarının dışına çıkmak, başka yerleri *gidip* görmek, kendi hakikatine doğru evrenselleşerek yürümek anlamında, radikal bir "göç" bu.

Roberto Rossellini, *Europa 51* (1952) filminde çarpıcı bir biçimde gösterir. "Kabul edilmezlik" işareti taşıyan bir çocuğun ölümü, filmin kaygısız kahramanını konforlu bir yaşamın güvenli sıradanlığından ve doğal egoizminden koparıp alır.

---

36. "Orhan Pamuk, Barış Ödülü Konuşması," *Radikal*, 24 Ekim 2005.
37. Metin Gönen, "Odysseus Serüveni Ve Özneleşme," *Gazetem-Net*, 12 Aralık 2005.

Onun, düşünsel ve mekânsal olarak kendisinin dışına çıkıp, Savaş sonrası 1951 Avrupa'sında, yoksul çocukların nasıl bir felaket yaşadığını görmesine yol açar. Çünkü bir "kabul-edilmez-olay" işaretiyle kendi dışına çıkarak yürüyen bir bilinç, gündelik akıntılara kapılan sürüklenme değil; bakışın özgürleştiği ortamlara doğru yürüyen aykırı adımların ilerleme çabası olmakta. Uygun adımların yığınları götürdüğü yere yönelmekten çok, kendi gözleriyle görmek için yürüyen özgür bir kafanın farklı tarihsellik-sekansları yaratabilme çabası olarak. Etrafındaki değişen manzaraların ritmiyle, kendi kendisinin dışına doğru "göç" edişine inatla devam ederek.

İşte ortak bir insanlığın "oluş"u ve duyumsanması buradan geçiyor; farklı tarihsellikler yarabilmekten. Globalleşen dünya pazarında devinen anonim "çokluk" (multitude) yığınları[38] yerine, lokal haksızlıkları evrenselliğe taşıyan yaratıcı-özneleşmeler oluşturmaktan.

Bu nedenle, Kuzey'in sorunu; kuşkulu bir melankoliyle, Heidegger'i Marx'a tercih etmek, yani Tanrının "hepyek" atmasını beklemek değil aslında. Godard'ın *Sinema Tarih(ler)i*"ni seyretmemiş olmak hiç değil.

Kuzey'in sorunu basit: Sartre'dan sonra artık sorulmaya cesaret edilemeyen "büyük sorular"dan birisini sorabilmek.

Edebiyat; bilgiç sözün otoritesi karşısında, yazının kuralsız-yasasız özgür bir yaratma ve demokratik-dolaşım türü müdür?

Öyleyse...

Roman; günümüzde, "polis edebiyatı"nın duyulur günlük-uzlaşımı ve üretim/tüketimin anonim zamanı dışında, nasıl bir tarihsellik yaratma gücüne sahiptir?

Kısaca, günümüz edebiyatının politik (muhalif) öznellikle ilişkisi nedir?

KAYNAKÇA

Antonio Negri, Michael Hardt. *Multitudes: Guerre Et Démocratie À L'age De L'empire*. Paris: La Découvert, 2004.
Badiou, Alain. *Circonstences, 2*. Paris: Editions Léo Scheer, Manifestes, 2004.
Badiou, Almain. *Circonstences, 1*. Paris: Editions Léo Scheer, Manifestes, 2003.
Botton, Alain de. *Felsefesenin Tesellisi*. İstanbul: Sel Yayınları, 2004.
Cervantès, Miguel de. *Don Quichotte*. Paris: Editions Points, 2005.
Eroğlu, Mehmet. *Düş Kırgınları*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.
Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. 1992: Free Press, New York.
Gönen, Metin. "Faure, Godard Ve Entelektüel Sinema." *Doğu Batı* 36, Entelektüeller II (2006).
———. "Felsefe, Politika Ve Aydın İkilemi." *Doğu Batı* 35, Entelektüeller I (2006).
———. "Hollywood Tür Sineması, Aynılaşma Ve Farklılık." (Hazırlanıyor).
———. "Odysseus Serüveni Ve Özneleşme." *Gazetem-Net*, 12 Aralık 2005.
Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations, and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone Books, 1996.
Jean-Paul. *La Vie De Fibel*. Paris: Union Générale d'Editions, 1967.
Marinoff, Lou. *Felsefe Terapisi*. İstanbul: GendaşYayınevi, 2004.
Novalis. *Fragment, Oeuvres Complétes*. Edited by Armel Gueme: Galimard, 1975.

38. Michael Hardt Antonio Negri, *Multitudes: GuerreEt Démocratie À L'age De L'empire* (Paris: La Découvert, 2004).

"Orhan Pamuk, Barış Ödülü Konuşması." *Radikal*, 24 Ekim 2005.
Rancière, Jacques. *La Mésentente, Politique Et Philosophie*. Paris: Editions Galilée, 1995.
———. *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature*. Paris: Hachette, 1998.
———. "La Parole Muette. Essai Sur Les Contradictions De La Littérature."
———. *La Parole Muette, Essai Sur Les Contradictions De La Littérature*.
———. *Le Partage Du Sensible*. Paris: La fabrique éditions, 2000.
———. *Les Mots De L'histoire*. Paris: Ed. Seuil, 1992.
Sartre, Jean-Paul. "Préface." In *Les Damnés De La Terre De Frantz Fanon*, 1961.
Schlegel, A. W. "Leçon Sur L'art Et La Litterature." In *Philippe Lacoue-Labarthe Et Jean-Luc Nancy, Absolu Littéraire*. Paris, 1980.
Sharma, Robin S. *Ferrarisini Satan Bilge*. İstanbul: Goa Yayıncılık, 2005.
Smeling, Jean Bessière et Manfred. *Littérature, Modernité, Réflexivité*: Champion, BLGC, 2002.

Geleneksel ve modern felsefe 20. yüzyılda kuramsal radikalizmin yapı birliği üzerine[1]

Tilman Reitz

Hangi tarihte başlatılırsa başlatılsın, felsefi modern çağın son biçimleri 20. yüzyılın ortalarında gelişmiştir. Varlık felsefesi, eleştiri kuramı ve analitik felsefe, entelektüel nitelikte gelenekselleşmiş olan her şeyi amaçlı bir biçimde ortadan kaldırmak isteyen bir hareket, felsefe çağcıllığının en uç noktadaki sonuçlarına ulaşmaktadır; günümüze değin bunu sadece klasik konumların yeniden canlanması, tarihsel malzemeyle kurulan bir oyun ya da tarihsel bilincin yok edilmesi izlemiştir. Sadece geleneğin yıkılması ulamıyla klasik modern alan doğal olarak ancak çok yetersiz düzeyde belirlenmiştir. Onun temsilcilerinin neredeyse sürekli olarak aşırı derecede politize edilmiş olması da aynı düzeyde belirleyici bir özelliktir (görülecektir ki bu, ilgili temsilcilerin tamamının sağ-sol yelpazesinin en dış kenarlarında konumlandırılmak zorunda olduğu anlamını taşımamaktadır). Bu durumun en belirgin biçimde ortaya çıktığı tarihsel durum, 1920'li yıllarının Almanlarıyla somutlaşmaktadır. Bu dönemde aynı zamanda yüzyılın en etkili düşünürleri yetişmiştir: Heidegger, Adorno, Wittgenstein. Ama bu düşünürlerde politik itkiler, Schmitt ve Lukacs'ın savunduğu ifadeyle "yolu açan" öğeler, çeşitli biçimlerde kesik nitelikte görülmektedir. Metnin devamında, Weimar söyleminin politikleştirilmesinin ancak bu kesiklik temelinde eşdeğer nitelikte kavranması gerektiği savı geliştirilecektir. Klasik modern filozofların politik aşırıcılığı, ağırlıklı olarak politikanın bir felsefe radikalizmi tarafından işletildiği gerekçesiyle açıklanmaktadır; bu sürecin bir *öğesi*, politik programlara karşı sergilenen açık çekimserlik, *sonucu* ise felsefi politika karşıtlığıdır.

Bu görüşle burada tartışılacak olan bir başka sava değinilmektedir: Weimar modernite tanıları ve eleştiri kapsamında sağın ve solun birbirine yapısal anlamda ayırt edilemeyecek derecede benzediği savıdır bu. Norbert Bolz'un "*Auszug aus der entzauberten Welt*" (Büyüden Arındırılmış Dünyadan Ayrılış) başlıklı yapıtından bu yana tekrar edilerek savunulan şudur: Gerek sosyalist gerekse faşist ku-

1. *Das Argument*, 237, 2000.

ramcılar, kolektif norm ve değer bağlarının yerine nesnel işlev hesaplarının geldiği toplumsal bir rasyonelleşmenin yolundan benzer bir biçimde kaçmayı denemişlerdir. Her iki tarafın önceliğinin, toplumsal olanı etkili bir biçimde tümüyle işlevselleştirme olduğunu içeren karşıt görüş de duyulmaktaydı. Amaç, sonal düzenler oluşturmaktı: "Nitekim tamamen olumsallıktan oluşan (bu konuda politik kitlelerin tümü hemfikirdi) 'istisna' durumu ortadan kaldırılmak zorundaydı".[2] Daha eski olan totalitarizm kuramının tersine, yapılan açıklamalar doğrultusunda bu tür çözümlemeler bir ahlak dışlama programı izlememektedir. Onun yerini, politika-felsefe seçeneklerini rasyonelleşme ya da olumsallık mücadelesiyle temellendirmeye artık gereksinim duymayan bir entelektüelliğin üstün (aşağı yukarı açıklayıcı biçimiyle "postmodern" nitelikli) mesafesi almaktadır. Günümüzde (en geç 1970'li yılların sonlarından beri) klasik modern metinlerin işlenmesinde devreye giren deneyimde bu mesafe ne kadar anlaşılabilir nitelikteyse, aydınlanma kaybı olmadan yeniden anlaşılamayacak Avrupa felsefesinin son altın çağının ilgili anlayışlarına bakışını bir o kadar değiştirmektedir. Weimar durumuna ilişkin tartışmanın ardından gösterileceği gibi, bu özellikle felsefe radikalizminin felsefe radikalizmi olarak sonuçlandırılma işi için geçerlidir; eğer akla yatkın karşıt görüşleri zorunlu olarak dışlamasalardı, Heidegger, Adorno ve Wittgenstein da olguları kökünden kavrayamazlardı. Ayrıca onların felsefe stratejilerinden yola çıkılarak, klasik modern söylem birliğinin, politik olguya özellikle aşırı yüklenilmesinden çok, politik olgunun özellikle devre dışı bırakıldığı öne sürülebilir. Geleneksel felsefe daima, kamuoyunun belirlenmiş bir örgütüne ilişkin sonal gerekçeler vermeyi talep ederken, klasik modern felsefe, toplumsal durumun bu girişimlere getirdiği kaçınılmaz sınırlar ile yön bulmaktadır. Sonuçta bu noktadan, belirleyici toplum-kuramsal yansımaların, yapısal nedenlerle sadece sol kesimde olanaklı olduğu belirginleşmektedir; sonal çözümlerini sınıf savaşları tarihiyle temellendirmeye çalışan kimse, kendi konumunu, salt kararlılığı temel alan kimseden farklı bir biçimde şeffaflaştırmalıdır.

(İlk durumda kesintisiz nasyonal sosyalizm söylemine geçen) Weimar söyleminde sağ ve sol kuramın sözü edilen koşutlukları öncelikle neredeyse hiç tartışmasızdır. Biçimsel anlamda her iki tarafta da eleştirel modernite tanıları, duruma aynı düzeyde araçlarla hâkim olma denemeleriyle bağlantı kurmaktadır. İçerik anlamında da sürekli ilişkili durum belirleyimleri ve çözüm yaklaşımları bulunmaktadır. Hem Bertolt Brecht hem de Gottfried Benn, kapitalist yığın üretiminin zafer yürüyüşü vesilesiyle, "asıl gerçekliğin işlevsel olana kaydığına" işaret etmektedir[3]; her ikisi de karşılıklı olarak gerçekliği kendi güçleriyle yapay olarak oluşturma programını izlemektedir. Hem Georg Lukács hem de Carl Schmitt, özel ve tüzel eyleme yetisi olanağının kaybolduğunu görmektedir, çünkü özellikle "ekonomik

---

2. Michael Makropoulos, *Modernität Und Kontingenz (Modernite ve Olumsallık)* (München: 1997), 114.

3. Bertolt Brecht, *Große Kommentierte Berliner Und Frankfurter Ausgabe*, *Werke* (1989), GA 12, 469. Daha ayrıntılı olarak tanı şöyledir: "Hak, özgürlük, karakter, tüm bunlar üretimin işlevleri, yani değişken boyutlar olmuştur." Brecht, *Große Kommentierte*, 503. Benn şöyle diyor: "Doğanın yok oluşu, tarihin yok oluşu. Eski gerçeklikler mekan ve zaman, formülerin işlevleri; [...] devlet ve toplum gibi en somut güçler bile maddesel olarak kavranamaz oldu, sürekli işletimin kendisi, sürecin kendisi – Ford'un çarpıcı öz deyişi, hem felsefe hem de ticaret ilkesi olarak parlak bir ifade: önce arabaları getirin ülkeye, yollar sonra yapılır". Gottfried Benn, *Expressionismus*, vol. 1, *Gesammelte Werke* (Wiesbaden: D. Wellershoff, 1933), 246.

yaşamın nesnelliği"[4] kapsamında kesitsel rasyonaliteler artık birlikte var olma gücüne sahip değildir; her ikisi de bütünleyici uyum tasarımlarıyla tepki vermektedir.[5] Hem Walter Benjamin hem de Martin Heidegger özel ve tüzel deneyim birikimlerinin durmadan değersizleştirilmesini kaydetmiştir; her ikisi de bu değersizleştirmeye yönelik, tarihsel kırılma içerisindeki tekil geçmiş bağlantısını var olanla karşılamaktadır.[6] Koşut durumların listesi uzatılabilir, üçlü ya da dörtlü gruplar da kolayca oluşturulabilir. Çapraz bağlantılar kuraldır: Benjamin Schmitt'in, Heidegger ise Lukacs'ın belirleyici yaklaşımlarını anmaktadır. Olgunlaşmış konumlardaki örtüşmeler yapıt-tarihsel konumlarla tamamlanmaktadır. Anılan yazarların birçoğu, şu ya da bu partiye atılmadan radikal tutumlarına ulaşmaktadır. Ayrıca Brecht ve Benn'deki büyük kent yaşamının nihilizmi, Lukacs'daki totalite kaybı, Schmitt ve Benjamin'deki hakkın sorunsallığı, Heidegger'deki felsefe-gelenek bağlantısı gibi, daha sonra politik düzeyde çözümlenmesi gereken sorunlar henüz politika öncesi nitelikte betimlenmiştir.

Weimar modern çağının entelektüel figürleri sürekli politik bir aşırıcılıkta resmedilmek isteniyorsa, sadece politik aşırılıkla sınırlanmamak gerekir. Kendini bilinçli olarak ortada tutan ya da daha sonra orada konumlandırılan yazarlar da oldukça uzlaşmasız programlara eğilim göstermektedir. Bu bağlamda, sonraları dağılmakta olan (bilginler) cumhuriyet(i) çerçevesinde yurttaş ılımlılığının temsilcisi olarak biçemlenen[7] Helmut Plessner, kendisinin de "Kritik des Sozialen Radikalismus" (Toplumsal Radikalizm Eleştirisi) olarak kavradığı "Grenzen der Gemeinschaft" (Topluluğun Sınırları) başlıklı yapıtında ulamlarla şöyle açıklamıştır: "Çünkü en azından tehdit olarak imha etme olmadan politika olmaz".[8] Bunu izleyen "Macht und menschliche Natur" (Güç ve İnsan Doğası) başlıklı yapıt, böylece dizgesel bir noktaya dokunulmuş olduğunu göstermektedir. Temel kavram olarak tarafsızlığı da amaçlayan Plessner, "İnsanın Yaratılamazlığını" politik insanbilimin merkezine yerleştirmek istemektedir;[9] Plessner'e göre insan, "güç ve yanıtsız soru", "tarih gerektiren ve [...] sadece tarihle gerekçelenmeyen"dir.[10] Tam da bu "tedirginlik-

4. Carl Schmitt, "Der Führer Schützt Das Recht (Yönetici Hakkını Korur)," *Positionen Und Begriffe Im Kampf Mit Weimar* içinde (Berlin: 1934), 20.
5. Lukacs için, bilindiği üzere tam bir nesneleştirme durumunda emekçilerin konumu, "Totalitenin görüş açısını" belirlenmektedir, Schmitt için bağımsızlık, tamamıyla hüküm süren bir anarşi tehdidi altında "totalitesi içinde bir bütün olarak durumu", 'yaratır ve güvence altına alır'.
6. Benjamin, Heidegger'in "köksüzleştirilmiş" gündelik yaşam varlığının sözde aşırı tarihsel özelliğine gönderdiği şeyi adlandırmaktadır: "Deneyimin kuru düşmüştür". Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften (Çeşitli Yazılar)* (Frankfurt am Main: Tiedemann, 1972), 439. Her ikisi de bu temelde, çizgisel anlamda homojenleşmiş bir zaman anlayışının eleştirisinde buluşmaktadır. Heidegger "yineleme" kavramını, "var olmuş var olmanın olanaklarına dönüşü" bunun karşısına koyar. Martin Heidegger, *Sein Und Zeit (Varlık ve Zaman)* (Tübingen: 1993), §74. Benjamin ise "geçmişe kaplanımsı atlayışı", "ezilmiş geçmiş uğruna mücadelede devrimci fırsatların" algılanmasını. Walter Benjamin, "Über Den Begriff Der Geschichte (Tarih Kavramı Üzerine)," *Ausgewählte Schriften* içinde (Frankfurt am Main: 1977), XIV, XVII.
7. Bkz. Joachim Fischer, "Plessner Und Die Politische Philosophie Der Zwanziger Jahre," *Politisches Denken Jahrbuch* (1992).
8. Helmuth Plessner, *Grenzen Der Gemeinschaft. Eine Kritik Des Sozialen Radikalismus*, vol. 5, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: 1981), 124.
9. Helmuth Plessner, "Macht Und Menschliche Natur (Güç ve İnsan Doğası)," *Zwischen Philosophie Und Gesellschaft. Gesammelte Abhandlungen Und Vorträge* içinde (Bern: 1953), 58.
10. A.g.e., 281.

ten",[11] daima kendine ait öz varlığı edimsel olarak temellendirme talebi doğmaktadır: "İnsan güç anlamında ve gerekli olarak *mücadele* [...] içerisindedir, yani aşinalık ve yabancılık karşıtlığı içerisindedir, *arkadaş ve düşman*dır". Bunun sonucunda "politik olan, yabancı güç alanının daraltılması ya da imha edilmesiyle kendi gücünün güvence altına alınmasına ve çoğalmasına"[12] odaklandığı bir davranış olarak tanımlanmaktadır. Plessner, keskinleşmiş toplumsal olumsallık sorununun hafifletilmiş biçimde ele alınmasına bir örnek sunarken, Karl Jaspers burada işlevselleştirmeyi ölçülü bir biçimde ele almayı simgelemektedir. Ona göre, "Die geistliche Situation der Zeit" (Zamanın Tinsel Durumu) yapıtını aynı araçla biçimlenmiş kabul ettiği, yığınlaştırılmış, adsızlaştırılmış aracın da "birikiminin koşulu olarak bağımsız insanların bireyselliğine", farklı bir ifadeyle "yönetime" gereksinimi vardır.[13] "Var olma düzeninin dönüm noktalarında, yeniden yaratım ya da çöküş sorusunun olduğu yerde, gerekirse yığına karşı da, kendi özünden dümeni kavrayabilen insan belirleyicidir".[14]

Buna benzer metinlerin, "yirmili yılların ve otuzlu yılların başlarının düşünürlerini ve felsefelerini [...], faşizmin tinsel geçmişinin bakış açısına zorunlu olarak"[15] itmediği ya da nasıl ittiği sorusundan bağımsız olarak, ilgili metinlerin birimsel bir sorun tespitine ne derecede dayandırılabileceği denetlenebilir. Yapı kurmasal yaklaşımlar bunun için genellikle Max Weber'in "Wissenschaft als Beruf" (Meslek olarak Bilim) başlıklı konuşmasını çıkış noktası kabul etmiştir. Nitekim Weber'in bilinen tanımları, klasik modern kuram oluşturmanın iki temel dayanak noktasını oldukça soyut biçimde ifade etmektedir. "İlkesel olarak [...] her şeye *hesaplamayla hükmedilebileceğine*"[16] ilişkin bilgi ya da buna inançtan daha ayrıntılı olarak belirlediği "Dünyanın Sihirden Arındırılması", bir yandan toplumsal ilişkileri, amaç odaklı örgütlenme bakış açısına yönlendirir, bir yandan da yönlenilen amacı rastlantısal duruma getirir. Tercihe göre kapitalist ticaret ya da bürokratik devlet aracına dayanarak, büyüyen sivilleşmeyle "daimi bağımlılığın çelik sertliğinde bir kasasının" oluşturulduğunu gördüğünde,[17] Weber ilk boyutu adlandırır – katılımcılar işlevlerine indirgenmiştir. İkinci boyut "değerlerin çok Tanrıcılığı" içinde belirmektedir; "sihirden arınmış ve bu nedenle kişisel olmayan güçler biçiminde [...], kendi aralarında yine sonsuz savaşlarına" başlayan[18] "çok sayıda eski Tanrı", baştan sona rasyonelleştirilmiş toplumsal örgütün olası kaçış noktalarıdır. Gerçi bu belirlemeler, onlarla yüksek derecede kapitalist olan devletlerin işlevsel zorunlulukları ve politik olasılıkları adlandırılmak istendiğinde muğlâk görünmektedir; burada ne rasyonelleştirilebilirliğin alanı sınırsızdır ne de amaç belirlemenin genişliği kişisel konumlandırmaya yaramaktadır. Ancak ilgili belirlemeler, dünya savaşı ve toplumsal devrim çağında felsefe-politika programlarının dizgeleştirilmesi için ol-

---

11. Plessner'in dolaysız olarak daima 'kendine ait milliyet' ile ilişkilendir. A.g.e.
12. A.g.e., 284.
13. Karl Jaspers, *Die Geistige Situation Der Zeit (Zamanın Tinsel Durumu)* (Berlin-New York: 1979), 48.
14. A.g.e., 51.
15. Jürgen Habermas, *Philosophisch-Politische Profile (Felsefi-Politik Profiller)* (Frankfurt am Main: 1981).
16. Max Weber, *Gesamtausgabe (Toplu Baskı)*, vol. 1 (Tübingen: H. Baier, 1986), 17,87.
17. A.g.e., 464.
18. A.g.e., 101.

dukça uygundur; dönemin entelektüelleri, yığınların tamamen sürüleştirici hizmet için kullanılma olasılığını da, kapitalist olmayan bir toplum düzeni seçeneğini de görmektedirler.

Yeniden yapılandırıcı çabası bağlamında Bolz dolaysız olarak Weber'e dayanmaktadır; onun savlarını çözümlemek yerine, aynı savları, daha sonra aynı şekilde tekil anlamda "içkin" olarak işaret edilmiş kendisini izleyen kişilere dayandırmak üzere neredeyse yorumlamaksızın aktarmaktadır. Bu Lukacs örneğinde görülmektedir:

Max Weber bilimsel gelişimin bedelini batı rasyonalizmi mantığına göre anmıştır: değer dizinlerinin çok Tanrıcılığına yönelik aşkın topolojinin değerlendirimi ve sihirden arındırılmasına karşın sıkı bir çekimserlik. Ancak çekimserlik sıkılaştıkça, kesitsel araştırmanın ve kör uzmanlar kesimi ötesindeki "büyük, kurtarıcı düzene" özlem büyümektedir.[19]

Bolz'un karşılaştırıcı ve ayrıştırıcı sunumunda işleyebildiği, bir yandan Weber'in tanısının geniş çapta "artırmayla"[20] ters çevrildiği zahmetidir. Lukacs'ın tam da sihirden arındırılmadan/ nesneleştirmeden dolayı değer çoğulculuğunun ötesinde (devrimci) bir eylem talimatı kazanması ya da Schmitt ve Heidegger'in tam tersine bu çoğulculuktan, sonal kararlar talebini geliştirmeleri buna örnektir. George ve Jünger'den Benjamin veAdorno'ya kadar estetikçilerin teknik yapıları yapay biçim verme hizmetine dâhil etmeleri de buna örnek oluşturur. Öte yandan, birbirleriyle aslında çok muhatap olmak istemeyen entelektüellerin olumsallığı, kamçılanabilir farklılıklar gibi istenmeyen örtüşmelere ışık tutmaktadır. Bolz böylece, Benjamin'in yığın toplumu konularında neden Heidegger'e tam bir karşıt konum aldığını yaklaşımsal nitelikte gösterebilmektedir:

Modern çağ yığınlara gerçeklik yüklemektedir. Olgular yakın ve yeniden üretilebilir, yüzeysel ve yinelenebilir biçimde, algı da örtüsüz ve değişmez biçimde talep edilir. Ahlak standartlaştırılır ve örnek tutum yerine yeniden üretilebilir ve öğrenilebilir bir tutum tercih edilir. "Edilgen insan ("Man")" – Heidegger'de bu kavram Benjamin'e göre tam karşıt ayrıştırmacısını bulmuştur. Duygusuzlaştırmanın özgün çağcıl sürecini Heidegger "tüm var olma olanaklarının düzlenmesi" olarak açıklamaktadır. [...] Ancak Heidegger sadece düzlemeyi görmektedir, yeniden üretmenin içerdiği hükümde yatan kurtuluşu görmemektedir. "Küçültme tekniği" olarak yeniden üretilebilirlik kitleler için, yapıtlara ilişkin yakın ve pratik olana hükmü güvence altına almaktadır. Ancak [...] bu radikal değişme sadece nesne tarafını ilgilendirmemektedir. [...] Komünist yenilenmenin doruğunda, yığının insansal yüzü belirir. Yığın, salt organik ve bireysel olan her şeyi isimsizliğin arafında bırakmıştır.[21]

Bu tip noktalarda doğal olarak Bolz'un sınırları belirginleşmektedir. Bolz öncülerinin söylemini basit bir biçimde yinelemektedir ve bu nedenle de içkin yorumlamada bile şeffaflık sağlayamamaktadır. Bu alt yapıdan geriye kalan şu temel sav daha da az tatmin edicidir: Hem faşist hem de sosyalist kuramcılar farklı sosyal kuramsal bakış açılarına değil de temelde modern çağa ilişkin bir soruna sahip gibiydiler. Bu sorunu az çok diyalektik beceriyle kavramsal anlamda dengelemeye çalışmışlardır – bu yaklaşımda sadece Weber'in "männliche Resignation"

---

19. A.g.e., 31.
20. A.g.e., 7.
21. A.g.e., 121.

(eril vazgeçme) başlıklı yapıtının hakkı korunmaktadır.[22]

Bolz'un sorun kümesine farklı bir bakış açısından yaklaşan diğer çözümlemeler arasında,[23] Michael Makropoulos'un "Modernität und Kontingenz" (Modernite ve Olumsallık) başlıklı yapıtı oldukça keskinleştirilmiş bir kavramsallıkla öne çıkmaktadır. Makropoulos olumsallığı, müdahale edilemez nitelikte rastlantısal ve edimsel anlamda değiştirilemez olanın alanı olarak çift katlı belirlemektedir; Makropoulos'un temel savı, modern toplumlarda olguların yanı sıra olgu alanlarının da olumsallaştığını ve edimsel olanaksızlıkların engel oluşturmadığı yerlerde sınırsız düzenlenebileceğini içermektedir. Bu tasarım, "klasik modernite eleştirisine"[24], ilgili sorunsalları ve bunların çözümüne ilişkin yaklaşımları, özelliklerinin sonal, "totalite beklentisi"[25] ya da "olanaklılık açıklığı"[26] temelinde olması fark etmeksizin, tek bir kavram örgüsüne yansıtabilecek bir bakış açısı yaratmaktadır. Schmitt ve Lukács, Benjamin ve Heidegger ya da Plessner ve Robert Musil tarafından eşdeğer nitelikte belirlenmiş çıkış durumu, toplumsal dünyanın hem mevcut hem de gelecekte olası düzeni için ne daha fazla deneyim birikimi ne de zaman üstü normların önem taşımamasından oluşmaktadır. Böylece ilkesel olarak iki tepki olasılığı ortaya çıkmaktadır: Bir yandan, tek bir betimlenmiş tümel düzenin ve tek bir homojen gerçekliğin kendiliğinden anlaşılır arzulanabilirliği koşuluyla norm öğretisinin ve "bomboşluğun" tanısı sadece estetik alanında değil, tam bir düzenleme talebi içeren politik kararlılıkçı davranış tasarımında da karşı konmaz bir açıklık kazandırmaktadır. [...] Ancak bu, olayın sadece bir yönü [...]; çünkü tam da varlık bilimsel nitelikte olumsal olanın radikal değiştirilemezliği diğer yandan düzenleyici özgürlük olanağını yaratır. Bu özgürlük olmadan, klasik çağcıllığın entelektüel senaryosuna hükmeden sahip olma hayalleri de, yirmili yıllarda birbiriyle rekabet içinde olan radikal politik, toplumsal, felsefi ve özellikle de estetik seçeneklerinin totalleştiren yönü de yetersiz düzeyde anlaşılır olmaktadır.[27]

Sadece yelpazenin aşırılığına ışık tutan Bolz'daki Weimar entelektüelleri "Yeniçağın Kaçakları"[28] iken, aynı biçimde radikalleştirilmiş ortayı da kapsama eğilimi gösteren Makropoulos'ta bu entelektüeller sonuçta modern bir tinselliğin temsilcileridir. Makropoulos'un entelektüellere neredeyse hiç sınırlanmamış bir olanak bilinci atfetmesi ise şaşırtıcıdır. Bunu sadece müdahale edilemez olumsal olanın

---

22. A.g.e., 7.
23. Bkz. Dirk Hoeges, *Kontroverse Am Abgrund: Ernst Robert Curtius Und Karl Mannheim. Intellektuelle Und "Freischwebende Intelligenz" In Der Weimarer Republik (Dipteki Zitliklar: Ernst Robert Curtius ve Karl Mannheim. Weimar Cumhuriyetinde Entelektüeller ve 'Serbest Zeka')* (Frankfurt am Main: 1994), Willem Van Reijen, *Heidegger Und Benjamin. Der Schwarzwald Und Paris (Heidegger ve Benjamin. Schwarzwald ve Paris)* (München: 1998), Eßbach Wolfgang, "Das Formproblem Der Moderne Bei Georg Lukács Und Carl Schmitt (Georg Lukacs Ve Carl Schmitt'te Modern Çağın Biçim Sorunu)," *Metamorphosen Des Politischen. Grundfragen Politischer Einheitsbildung Seit Den 20er Jahren* içinde (1995).
24. Makropoulos, *Modernität Und Kontingenz*, 101.
25. A.g.e., 110.
26. A.g.e., 122.
27. A.g.e., 113.
28. Norbert Bolz, *Auszug Aus Der Entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus Zwischen Den Weltkriegen (Büyüden Arındırılmış Dünyadan Ayrılış. Dünya Savaşları ArasındaFelsefi Aşırıcılık)* (München: 1989), 11.

alanında gerekçelendirebilmektedir; edimsel anlamda değiştirilemez alan, klasik modernite eleştirisinin diğer temsilcilerinin birçoğunda son derece sınırlanmıştır[29]. "Ontologisches Nirgendwo" (Varoluşçu Hiçbir Yer)[30] başlıklı eserinde olanaklılık açıklığını temsil ettirdiği Plessner ve Musil bile, yapılabilirliğin somut sınırlarına işaret etmektedirler. Plessner bunu, bireyi topluma bağlamasıyla ("Macht und menschliche Natur") ve oynanan uzlaşmaları savunmasıyla ("Grenzen der Gemeinschaft"), Musil ise, modern gerçekliklerin indirgenemez karmaşıklığını[31] geniş çaplı davranış tasarımlarının yapısal engeli olarak tanımlamasıyla yapmaktadır. Sahip olma hayalleri geliştirmeye belki daha büyük bir olasılık verilen sosyalist ve faşist kuramcılar ise, kendilerini genellikle açık olanak ufukları değil, acil durumlar karşısında görmektedirler. Girişte anılan yazarlarda kalmak gerekirse: Schmitt bağımsızlık kuramının tamamını "acil durum" (ve bunun, "tehlike anında" yasayı koruyan öncü üzerindeki etkisi)[32] üzerine kurmuştur. Heidegger Avrupa'yı ve özellikle de Almanya'yı, "normal insanın yersiz düzeninin" sürdüğü[33] büyük Rusya [...] ve Amerika kerpeteninin arasında görmektedir. Lukács "Geschichte und Klassenbewusstsein" (Tarih ve Sınıf Bilinci) başlıklı eserinde, evrensel bir yabancıyı belirleyim durumunu betimlemektedir. Benjamin de, etki yarattığı dönemin başlarında kapitalizmde "dinsel dünya durumu karşısında çaresizliğin yayılmasını" görmektedir[34] ve sonunda günümüze dek tarih sürecinin tamamını, hüküm sürekliliğini yok etme yönünde kaçırılmış olanakların bir dizisi olarak tasarlamaktadır. Mevcut durumun aciliyet özelliğine ilişkin tanımlar kesinlikle son derece ayrıntılı nitelikteyken, olası çözüm yollarının tanımı sadece nadir durumlarda somutlaşmaktadır. Schmitt, Heidegger ve faşizmin önünü açan başka düşünürlerde, (en üst konumda ya da halk çemberinde) karar verme zorunluluğu salt gerçekliktir. Lukács, Benjamin ya da solun diğer kuramcılarında salt itki, tekelleşmiş bağımlılık ve hüküm ilişkilerini devrimci nitelikte ortadan kaldırmaktır. Tüm durumlarda edimsel bakış açısı, bağımsız eylemenin bütün olanaklarını yok eden bir durumu reddetmeye indirgenmektedir.

Bu, yine amaçsallık içermeyen rasyonelleşme ulamına dönmeyi gerektirmektedir. Bir sonraki adımda şu belirlenebilir: "Büyüden arındırılmış dünya başarısızlıkla sonlandı".[35] Böylece, mevcut olanın aciliyet özelliğinin kuramsal anlamda nasıl oluşturulduğu bile açıklığa kavuşturulmuş değildir (durum böyleyken, onu gerçekte neyin belirlediğinden hiç söz edilemez). Sadece zamanın kendiliğinden anlaşılırlıklarını yeniden üretmekle kalmayan bir sav geliştirmek adına, ondan felsefe programları kazananların, olguya *kavramsal bakımdan bağlayıcı* nitelikte olan bakış açıları çıkarımsama olanaksızlığını tümel olarak temel aldıklarına yönelik bir gözlem yararlı olacaktır.

---

29. Sadece işlevselci mimarlık çevresinde Makropoulos gerçekten tam bir değiştirilebilirlik düşüncesini gerekçelendirebilmektedir Makropoulos, *Modernität Und Kontingenz*, 85. Bu itkilerin Musil tarafından nasıl ele alındığına ilişkin bkz. Makropoulos, *Modernität Und Kontingenz*, 133.
30. Makropoulos, *Modernität Und Kontingenz*, 136.
31. A.g.e., 133.
32. Schmitt, "Der Führer Schützt Das Recht," 199.
33. Martin Heidegger, *Einführung in Die Metaphysik (Metafiziğe Giriş)* (Tübingen: 1998), 28.
34. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 100.
35. Bolz, *Auszug Aus Der Entzauberten Welt*, 11.

Heidegger ilk dönemlerinde bu var sayımı daha çok reddediyor gibiydi; nitekim onun var olma ayrıştırmasında, ilgili kendine ait olanakları ele alma yer almaktadır. Şimdi Heidegger ilkin, bireysel *olabilme*nin her zaman öncelikle adsız olanak ufuklarından kazanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Öncelikle ve genellikle birey, sözü edilen "edilgen insan (man)" çerçevesinde, özetle herkesin yaptığına yönelik sorgulanmayan ilişkilendirme çerçevesinde hareket eder. "[...] İnsan, tüm yargıları ve yolları belirlediği için, ilgili varlığın sorumluluğunu üstlenmektedir. [...] Hiç zorlanmadan her şeyin sorumluluğunu üstelenebilir, çünkü bu, bir şeylerin arkasında durması gereken hiç kimse değildir".[36] Bu yapıya karşı Heidegger ikinci olarak, aslında herkesin ya da sadece büyük grupların edimini belirleyen bakış açısı ve zorunluluk uğruna verdiği toplu mücadeleyi değil, tekilliği nedeniyle doğal olarak ölçütleri olmayan bireyin irade özgürlüğünü harekete geçirir. "Tekilleşme, var olmayı" dayatılmış davranış örnekleri adına "kaybolmaktan kurtarır ve özsellikle özsüzlüğü" (yani belirli olan bir şeyi değil) "onun varlığının olanakları olarak açık kılar".[37] Ancak Heidegger bu belirsizlik üzerinde durmaz, bilakis üçüncü olarak sürekli karar verme gerekliliğinin salt korumasını "özsel" bir var olma olgusunun özelliği olarak betimler. Korku, kaygı, kararlılık, ölüme doğru hızla ilerlemek: Tüm bunlarla birey sadece, kendi olanakları karşısında kaçınılmaz davranması gerektiğini algılamaktadır: Olgusal anlamda sorumluluk alma yerine sorumlu *olma*. Bu noktada Heidegger gerçekten, geleneksel varoluşçuluğa, bilgi kuramına ve etiğe götürebilecek bir yol kazanmıştır. Var olanın yapısı, öte tarafın düzeni olarak değil, sadece bireyin edimsel dünya ilişkileri içerisinde kavranabilir niteliktedir; eylemek zorunda olduğumuz için anlayabiliyoruz; bu eyleyişi belirleyen, fikirler, ortak refah zorunluluğu ya da ussal yönlendirmeler değil, birlikte yaşamanın oynanan biçimleri, hüküm süren örnek kalıplar ve olası istisnalardır. Anlaşılacağı gibi, son noktada Heidegger'in betimi gerekçeli olarak en zayıf niteliktedir: Nitekim o, insanın dünya ilişkileri modelinin genel anlamda herkes için geçerli olmasını tasarlamıştır. Bu nedenle Heidegger, hükmetmenin ve bağımlılığın bakışımsız toplumsal ilişkilerini, olguya bakış açılarının çıkarlar ve ideolojilerle yapılandırılmasında da olduğu gibi, dizgesel anlamda ancak yetersiz biçimde ele alabilmektedir. Bireyüstü davranış örneklerinin özgürlük yapısını yıkan olgusallığı ve özbelirleyimsel uzaklaşmaları birbiriyle karşılaştırmadaki dolaysızlığı, durdurulamaz felsefi yasa koymaların ötesinde, insan edimine ilişkin hâlâ genel geçer söylemler oluşturma çabasından doğmaktadır.

Wittgenstein son dönemlerinde Heidegger'in evrensel davranış ölçütlerinin felsefeyle belirlenmesine karşı duruşunu paylaşır;[38] ancak bireyin ayrıcalıklaştırılmasını reddeder. Wittgenstein'a göre, insanın dünya ilişkileri yapıları, bireysel kendiliğinden anlaşılırlıklara yer vermeyen toplumsal bir edimde geliştirilir. Bu bağlamda Wittgenstein'ın özel dile ilişkin gerekçelendirmesi, Heidegger'in özsel tutuma ilişkin tasarımına karşı yönlendirilebilir. Biçimsel anlamda Heidegger'in amacı, insanın kendini genel anlamda başkalarıyla karşılaştırdığı bir durum oluşturmaktı – gerek diğerlerine karşı geriye kalan kendi varlığının diğerlerine kıyasla daha üs-

36. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 127.
37. A.g.e., 191.
38. Açık bir örnek için bkz. Ludwig Wittgenstein, "Lecture on Ethics," *The Philosophical Review*, no. 74 (1929).

tün olmak istemesi anlamında, gerekse varlığın diğerlerine üstünlüğü durumunda bu konumunu koruyup diğerlerini geride tutmak istemesi anlamında.[39] Heidegger'e göre, buna karşın (kendi ölümü bağlamında kazanılmış) "en özsel olanak" "dayanaksız" olandır.[40] Wittgenstein'ın yaklaşımına göre ise, bu tip olanaklara ilişkin söylemler, en basit ifadeyle anlamsızdır. Sadece kendisi (ya da başkaları) için geçerli olan tutumlardan sözeden kişi, kendisini, kendisinden bağımsız olan ve dil kullanımının gerçekten bir şeye dayandığını güvence altına alan makamdan mahrum eder.[41] "*Ortak* insan davranış biçimi" dilin "dayanak dizgesini" oluşturduğu için,[42] radikal tekilleşme hiçbir anlamlı kuramın temeline yerleştirilemez. Wittgenstein bu düşünceden yola çıkarak Heidegger'in günümüz eleştirisine yönelik tam bir karşıt söylem geliştirmiştir: "Edilgen insan (man)" kavramının hükmü ilkesel olarak kabul edilmelidir. Dünyayı dille anlama, üst söylemsel anlamda dayandırılmış işlerin edim ilişkilerinde yatmaktadır, biçimini, ifade etme ve tepki verme "düzenliliği" ile kazanır,[43] "eğitim" ile öğrenilir.[44] Bu yapıyla Wittgenstein, dünya görüşü anlamında kesinlikle reddettiği 'Avrupa ve Amerika medeniyetinin'[45] gidişatını kuramsal temelde onaylamaktadır. Çünkü bir yandan Wittgenstein (Bolz'un ifadesini yinelemek gerekirse), yeniden üretilebilir ve öğrenilebilir tutuma karşın yaklaşık olarak örnek olan bir tutuma özel bir rol atfedememektedir, diğer yandan ise, çalışılmış alışkanlıklardan uzaklaşan bir tutumun nasıl olanaklı olacağına ilişkin bir açıklama da sunmamaktadır.[46] Ancak Wittgenstein da sınırlı bakış açısıyla, felsefe geleneğinin tamamının değiştirilmesini gerektiren bir konum kazanmaktadır: Bu gelenek, alışılmış dil kullanımının dışında kaldığı için, dil malzemesini anlamsızca kullanmaktadır. Wittgenstein'ın söylemleri aynı zamanda edimsel felsefenin kural koyucu taslaklarını da yadsıdığını geniş anlamda içermektedir.

Adorno'nun edimden vazgeçmesi bilinmektedir ve üzerinde çok tartışılmıştır. Heidegger ve Wittgenstein'dan farklı olarak Adorno, bir karşıt davranışı mutlaka gerektirir gibi görünen toplumsal gerçekliklere dayanmaktadır. Adorno, genel olarak bir kitleye hitap eden davranış düzenliliklerini iletişimin temeli olarak algılamamıştır ya da normalliğin diktatörlüğü konusunda yakınmayı tercih etmemiştir. Adorno, bir tarafta kitle üretim ve güç araçları yönlendiricilerinin, "uzlaşımsal tepkilerin ve işlev biçimlerinin düğüm noktasına" nasıl indirgendiğini,[47] bir taraftan da boş zaman ve bilinç sanayisinin olası direnç potansiyellerini nasıl yok ettiğini

---

39. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 126.
40. A.g.e., 263.
41. 'Sağ elim sol elime neden para hediye edemez? – Sağ elim sol elime para verebilir. Sağ elim bir hediye belgesi yazabilir, sol elim de faturayı. – Ancak izleyen edimsel sonuçlar bir hediye etme eylemi değildir. Sol el sağ elden parayı aldığında vs, şu soru sorulacaktır: "Evet, şimdi ne olacak?" Bir kişi kendi kendine özel bir söz söylediğinde, diyesi bir kişi kendi kendine bir söz söylerken dikkatini belirli bir duyguya odakladığında da aynı soru sorulabilir.
42. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen (Felsefi Araştırmalar)* (Frankfurt am Main: 1971), § 206.
43. A.g.e., § 207.
44. A.g.e., § 205,§ 08.
45. (1977, 20)
46. 'Sanayiye, [...] faşizme ve sosyalizme' (ebd.) ilişkin geleneksel karşı modeli de Ford fabrikasının izlerini açıkça taşımaktadır: 'Kültür aynı zamanda, kendisine ait olan herkese, bütünlüğün tiniyle çalışabileceği yerini gösteren büyük bir örgütlenmedir.
47. Max Horkheimer Theodor Adorno, *Dialektik Der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmanın Diyalektiği)* (Frankfurt am Main: 1988), 34.

algılamaktadır. Ve kişisel uzaklaşmanın önemsizliğini göstermek ya da kahramansal birtekilleşmeyi ödüllendirmek yerine Adorno, bireysellik ideolojisinin ve karar verme gerçekliğinin toplumsal işlev noktasını adlandırır: Faşist propaganda[48] ve otoriter devletin emir düzeni.[49] Adorno eleştirel işlev belirleyim ağını o kadar daraltmaktadır ki, (daha önce Rousseau'da olduğu gibi) toplumsallaşmanın kendisi özgürsüzlüğün ilkesine dönüşmektedir: "İnsanların toplumsal ilişkilere uyum sağlaması". – Bir zamanlar insanlar sağlıklı bir mesafeyle bu ilişkilerin karşısında duruyor gibiydiler. "Tarih akışını belirleyen ve yokluğunda insanların, varlıklarını sürdürmekte zorlanacakları bu toplumsal ilişkiler, katlanılamaz itki çatışmaları olmadan, sadece bilinçte bile patlak verme olanağının oldukça az olacağı derecede yerleşmiştir." Sonuç, bütünsel toplumdur. Bütünsel toplum neyin belirleyici düzeyde farklı olacağına ne kadar az tahammül ederse, bu toplumda her ne söylendiğini ya da düşünüldüğünü ve hatta kısmen değişimlerin gerçekleşmesine yaradığını, ya da, onların adlandırdığı gibi, olumlu bir katkı sunduğunu o kadar sıkı bir biçimde denetler. Düşünme eylemi, "*terminus ad quem*" söyleminin ayrıştırıcı değerlendirimi kapsamında kabul edilmektedir: "Olumlu olan, eleştirel anlamda ortaya çıktığı yerde, onayladığını belirtmelidir. [...] Ancak öncelikle, insanları çevreleyen ve insanların içinde yer alan, evrensel bir bütün anlamında toplum anlaşılmalıdır".[50]

Edimsel öneriler geliştirmekten vazgeçme, bazı sonuçlarla birlikte, "toplumun lanetlenmesinin bir kere ortadan kalkması" arzusunu izler.[51] Adorno'nun gerekçelendirmesindeki rasyonel çekirdeği kavrayabilmek için, onun buna yönelme nedenini açıklamak gerekir: Adorno bir yandan, düzen tasarımları, ya iktidar ilişkilerinin öyle olmasını abartmış ya da bireysel itkiler ilişkisini yermiş olan (genellikle ikisini birden yapan) bir felsefe geleneğini terk etmek istemektedir.[52] Öte yandan ise felsefe kavramları oluşturma görevini, genel anlamda edimsel olarak belirleyici şeyler söylemekte görmektedir; öyle ki geriye sadece, başka bir şey yapmak için durumun fazlasıyla çaresiz olduğu belirleyimi kalmaktadır.

---

48. Theodor Adorno, *Soziologische Schriften (Toplumbilimsel Yazılar)*, vol. 1 (Frankfurt am Main: 1979), 398.
49. A.g.e., 387.
50. A.g.e., 18.
51. A.g.e., 19.
52. Adorno'nun Kant ve Nietzsche ile tartışmaları, edimsel felsefeyi (haklı olarak) yerleştirdiği kıskaç için birer örnektir. Kant yabancı zorunluluğu öz zorunluluğa taşımaktadır: "Edimsel us alanında, yaptırım ile insanlar arasındaki uçurumu özgürlük adına doldurması gereken bir dizi kavram, baskıcıdır: Yasa, zorlama, saygı, sorumluluk". Theodor Adorno, *Negative Dialektik (Negatif Diyalektik)* (Frankfurt am Main: 1965), 231. Özgürlükçü bir tutumla ahlak yasalarının tamamının dikkate alınmamasını duyuran Nietzsche ise, böylece oluşmakta olan sanayi toplumunun düzen zorlamalarını içkin olarak onaylamaktadır: "Öncelikle [...] maddesel üretim henüz o kadar az gelişmişti ki, birtakım nedenlerle, herkes için yeterli ürün olmadığı açıklanabiliyordu. Politik ekonomiyi eleştirmeyen kişiler, sınırlayıcı ilkeye tutunmak zorundaydılar. Bu da, rasyonelleşmemiş bir edinim olarak daha zayıf olanların aleyhine ifade edilmekteydi. Bunun için nesnel koşullar dönüşerek değişmiştir. [...] Ahlaksızlık konuşmaları, Nietzsche'nin yok saydığı ve var olma uğruna barbarca mücadele etmeyi gergin bir biçimde temel ilke olarak yayan Darwinistlerin işiydi, tam da ona ihtiyaç olmadığı için". Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen Aus Dem Beschädigten Leben (Zarar Görmüş Hayattan Yansımalar)* (Frankfurt am Main: 1951), 121.

Bulgu genelleştirilebilir: Geleneksel felsefe, toplumsal değişimlere yönelik programlarını toplum dışı mutlaklıklarda temellemişken (varoluşçu düzende, öznel usta, insan doğasında), klasik modern felsefe, anlayış ve davranış tasarımlarını, toplumsal anlamda mevcut olanın yapısından geliştirmektedir – ve aynı akımda kavramsal gereklilikleri tam da bu yapıya aktarmaktadır. Klasik modern felsefenin, edimsel bakış açısını yok etme eğilimi ve kuramlarının tek yönlülüğü de buna bağlıdır. Bununla felsefe geleneğinin bir radikal eleştirisi gerçekleştiği sürece, modern ilerleme yönteminden vazgeçmeyi gerektirecek bir neden yoktur: Evet, bu gelenek gündelik yaşamın deneyim birikimlerini aşmaktadır. Bu gelenek, dil örneklerinin amaca ters kullanımından uzaklaştırmaktadır ve bunları yaparken de, davranış normlarının ideolojik olarak yerleşmesi ya da onaylanması için çaba göstermektedir. Ancak Heidegger, Adorno ve Wittgenstein yapıtlarının merkezinde yer aldığı gibi, bu geleneği geride bırakma ilgisi azalmıştır; çünkü aynı zamanda, davranış bakış açılarını felsefeyle yapılandırma olanağı da ortadan kalkmıştır. Böylelikle, modern dönüm noktasının, felsefe geçmişli toplumsal zorlamaların ve bakış açılarının anlaşılmasına nasıl bir katkısı olduğu sorusu ön plana çıkmaktadır. Sonucun önemli derecede daha mütevazı olacağı açıktır; ancak bunun dışında bu durumda şu ayrım yapılmalıdır: Sağda ve ortada toplumsallığın tarihsel düzeyde somutlaştırılması geniş anlamda dışlanmış durumdayken, Marksist kuram için bu somutlaştırma açıklandığı derecede çözümlemenin merkezinde yer almaktadır. Wittgenstein sadece toplumsallığı konulaştırmaktadır. Son dönemlerinde Heidegger ise, toplumsal değişmeleri sadece insanın dünya ilişkilerinin yapısını değiştirdiği (diyesi, "var olma tarihi" olarak okunabildiği) boyutuyla ele almaktadır. Sadece Adorno, (her zamanki gibi tarih felsefesi baskısı altında) günün toplumunun tarih temelli bir kuramının oluşması için çabalamaktadır. Politik ve toplum kuramsal itkilerin henüz oldukça rahat gibi görünen 1920'li yılların söylemi için aynı durum yapı kuramsal bir bütünlük savının belirleyici bir denetimini ortaya koymaktadır.

Acil bir durumu belirleyen ve (normatif bakış açılarının engellerini budunbilimsel ya da işlevsel anlamda ortadan kaldırmaya yaklaşmak yerine) bu durumun ortadan kalkmasını inceleyen entelektüeller için, politik kutba göre oldukça farklı araçlar mevcuttur. İktidar ilişkilerinin mevcut durumunu yeni bir kararlılıkla savunmak için, sağ ve faşist öncesi orta kesim, (politik temsilcilerinin de sonra oluşturacağı gibi) bir istisna durumunu adeta konuşarak oluşturmak durumundayken, sol kesimin kuramcıları bu ilişkiler çerçevesinde, yönetilen konumunda olanların gerçek zorluklarını dayanak almaktadır. Sonuçta bir tarafta gerçekten genellikle olumsallık ve rasyonelleşme kriz görünümündeyken, diğer taraftan krizin ortadan kaldırılma ilgisini kamçılayabilen ve krizin sürdürülme ilgisini denetleyecek bir özgün bağımlılık örgüsü konulaştırılmaktadır. Benn için gerçekliğin işlevselleştirilmesi sadece, her şeyin yersiz bir hareketliliğe dönüşmesinden oluşmaktadır – "işletme bölünmezliklerinin dallanıp budaklanması" olgusunun yanı sıra, "uçuk, köksüz ütopyalar" dolaşmaktadır; "toplumsal ya da barış yanlısı karalamalar" vardır, ayrıca asıl şanssızlık, "devlet ve toplum gibi en somut güçlerin bile maddesel olarak hiç kavranamaz durumda" olmasıdır.[53] Buna karşın Brecht ifadesiyle, gündelik hayat bilincinin, kültür sanayisinin üretim kuruluşları olarak yerleştirildiğini içeren açık anlamla birleştirmektedir. Böylece bu bilinç, oradaki karar

53. Benn, *Expressionismus*, 246.

alma yetkililerinin mali hesaplarının ve sınıf çıkarlarının bağımlılığı altına girmektedir. Schmitt ekonomik rasyonelliğe karşı, sadece egemenliğin kesin müdahale gücünü gereksiz kılma tehlikesi oluşturduğu için direnmektedir: "Amerikalı maliyeciler, sanayi teknikerleri, Marksist sosyalistler ve anarşist-sendikalist devrimciler, politikanın, ekonomik hayat üzerindeki nesnel olmayan hükmünün, ortadan kaldırılması gerektiği talebinde birleşmektedir. [...] Çağcıl devlet gerçekten, Max Weber'in onda gördüğü şeye dönüşmüş gibidir: Büyük bir işletme".[54] Lukács ise, davranış olanaklarını çıkar hesaplarına ya da tekrarlanabilir kesitsel etkinliklerin sergilenmesine indirgenmiş gören bireylerin yabancı belirlenmişliği ile ilgilenmektedir.[55] Heidegger, geçmiş olanın, sadece "modern olanı" arayan "edilgen insan (man)" ile değersizleştirilmesini ve sadece "şimdi izlencesini" tanıyan "bayağı zaman bilincini", aynı biçimde "ölümden kaçış" durumuna dayandırmaktadır[56] – ve karşı program olarak, kendini "kalıtım yoluyla edinilen, ancak aynı zamanda seçilmiş olanakların ölümüne, halkın yeteneğine özgürce" bırakmayı önermektedir.[57] Benjamin ise zaman yaşantılamasının çizgiselleştirilmesini ve boşaltılmasını, yabancı belirlenmiş iş, teknikleştirilmiş savaşın sürdürülmesi ve son derece kapitalist bir basın kültürü koşulları altında zaman deneyiminin bağlantısız (şok) anlara parçalandığına dayandırmaktadır. Benjamin, deneyimlenmiş ve tarihsel zamanın kitlesel anlamda edinilmesini olanaklı kılacak stratejiler oluşturmayı amaçlamaktadır.

Böyle bir edinimin temel momenti, bir geçmiş içerisinde kendi geçmişini tanıma yeteneğinde yatmaktadır. Günümüzde önemli olan, tekno-romantik anlamda açık olanakların, toplumsal bağımsızlaşma şanslarının aşırı sınırlanması olarak belirdiği bakış açılarını geri kazanmaktır.

Çeviri: Emra Büyüknisan

KAYNAKÇA

Adorno, Theodor. *Minima Moralia. Reflexionen Aus Dem Beschädigten Leben (Zarar Görmüş Hayattan Yansımalar)*. Frankfurt am Main, 1951.
———. *Soziologische Schriften (Toplumbilimsel Yazılar)*. Vol. 1. Frankfurt am Main, 1979.
———. *Negative Dialektik (Negatif Diyalektik)*. Frankfurt am Main, 1965.
Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften (Çeşitli Yazılar)*. Frankfurt am Main: Tiedemann, 1972.
———. "Über Den Begriff Der Geschichte (Tarih Kavramı Üzerine)." *Ausgewählte Schriften* içinde. Frankfurt am Main, 1977.
Benn, Gottfried. *Expressionismus*. Vol. 1, *Gesammelte Werke*. Wiesbaden: D. Wellershoff, 1933.
Bolz, Norbert. *Auszug Aus Der Entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus Zwischen Den Weltkriegen (Büyüden Arındırılmış Dünyadan Ayrılış. Dünya Savaşları*

54. Schmitt, "Der Führer Schützt Das Recht," 20.
55. Georg Lukács, *Geschichte Und Klassenbewusstsein (Tarih ve Sınıf Bilinci)*, vol. 2, *Werke* (Berlin: Neuwied, 1923), 273,78.
56. Heidegger, *Sein Und Zeit*, 390 ve devamı,422.
57. A.g.e., 384.

Arasında Felsefi Aşıncılık). München, 1989.
Brecht, Bertolt. *Große Kommentierte Berliner Und Frankfurter Ausgabe, Werke*, 1989.
Fischer, Joachim. "Plessner Und Die Politische Philosophie Der Zwanziger Jahre." *Politisches Denken Jahrbuch* (1992).
Habermas, Jürgen. *Philosophisch-Politische Profile (Felsefi-Politik Profiller)*. Frankfurt am Main, 1981.
Heidegger, Martin. *Einführung in Die Metaphysik (Metafiziğe Giriş)*. Tübingen, 1998.
———. *Sein Und Zeit (Varlık Ve Zaman)*. Tübingen, 1993.
Hoeges, Dirk. *Kontroverse Am Abgrund: Ernst Robert Curtius Und Karl Mannheim. Intellektuelle Und "Freischwebende Intelligenz" In Der Weimarer Republik (Dipteki Zıtlıklar: Ernst Robert Curtius ve Karl Mannheim. Weimar Cumhuriyetinde Entelektüeller ve "Serbest Zeka")*. Frankfurt am Main, 1994.
Jaspers, Karl. *Die Geistige Situation Der Zeit (Zamanın Tinsel Durumu)*. Berlin-New York, 1979.
Lukács, Georg. *Geschichte Und Klassenbewusstsein (Tarih ve Sınıf Bilinci)*. Vol. 2, *Werke*. Berlin: Neuwied, 1923.
Makropoulos, Michael. *Modernität Und Kontingenz (Modernite ve Olumsallık)*. München, 1997.
Plessner, Helmuth. *Grenzen Der Gemeinschaft. Eine Kritik Des Sozialen Radikalismus*. Vol. 5, *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1981.
———. "Macht Und Menschliche Natur (Güç ve İnsan Doğası)." *Zwischen Philosophie Und Gesellschaft. Gesammelte Abhandlungen Und Vorträge* içinde. Bern, 1953.
Reijen, Willem Van. *Heidegger Und Benjamin. Der Schwarzwald Und Paris (Heidegger ve Benjamin. Schwarzwald ve Paris)*. München, 1998.
Schmitt, Carl. "Der Führer Schützt Das Recht (Yönetici Hakkını Korur)." *Positionen Und Begriffe Im Kampf Mit Weimar* içinde. Berlin, 1934.
Theodor Adorno, Max Horkheimer. *Dialektik Der Aufklärung: Philosophische Fragmente (Aydınlanmanın Diyalektiği)*. Frankfurt am Main, 1988.
Weber, Max. *Gesamtausgabe (Toplu Baskı)*. Vol. 1. Tübingen: H. Baier, 1986.
Wittgenstein, Ludwig. "Lecture on Ethics." *The Philosophical Review*, no. 74 (1929).
———. *Philosophische Untersuchungen (Felsefi Araştırmalar)*. Frankfurt am Main, 1971.
Wolfgang, Eßbach. "Das Formproblem Der Moderne Bei Georg Lukács Und Carl Schmitt (Georg Lukacs ve Carl Schmitt'te Modern Çağın Biçim Sorunu)." *Metamorphosen Des Politischen. Grundfragen Politischer Einheitsbildung Seit Den 20er Jahren* içinde. 1995.

Güncellik ve güncele tanıklık; ikiyazar iki kitap

Bora Erdağı

"Kısacası insanbilimi açısından yazar-yazan, bizzat kendisinin neden olduğu tam bir dışlanmış kişidir. Lanetlenmişliğin uzak bir mirasçısıdır... [z]ira dil, şu düşünce aykırılığıdır: Soyutluğun kurumlaştırılması."

Roland Barthes, Yazarlar ve Yazanlar

Bu makalede güncellik ve güncel olanla tarih ve felsefe bağlamında nasıl bir ilişkinin varolduğunu iki örnek eşliğinde açıklamaya çalışacağım. Bu iki örneği kendi çalışmalarına güncellik atfetmiş olan yazarlardan seçtim: *Devrimciler* ve *Felsefe ve Güncellik*.

Güncel olmak, güncel kalmak, günceli yakalamak, güncel olana bakmak, güncele yönelmek, günüyle yüzleşmek, gününü sorgulamak, gününü aşmak, gününü devşirmek, günün önemini kavramak... gibi gün ile ilgili deyimler, dil hazinemizde o kadar çok ki acaba neden? Gün ya da güncellik ile ilgili bu kadar çok deyimi kullanmamızın ardında olan nedir? Sanırım ki insanın insanlaşması günüyle olan temasıyla ancak anlaşılabiliyor, bu yüzden de o gününü anlamak, kavramak, aktarmak, dönüştürmek, değiştirmek, kurtarmak, sahiplenmek istedikçe diline gün ile ilgili deyimler ekliyor. Bu yazıda temel amaç gün ile ilgili dilsel bir çözümleme yapmak değil, sadece güncel olanın önemini kavramak ve güncel olana katılanın sorumluluğunu anlamaktır. Bunu yapmaktaki amacım, yazar olmanın olmazsa olmazı ya da entelektüelin bir işlevi olarak "herhangi bir şekilde söz söylemenin" gündelik olan içinde ne derece önemli olduğunu gösterebilmektir.

ERİC J. HOBSBAWM VE DEVRİMCİLER[1]

Hobsbawm hatırlanacağı üzere Mısır doğumlu bir tarihçidir. Aynı zamanda ünlü bir Marksisttir. Hobsbawm'u önemli bir yazar haline getiren hiç kuşkusuz akademi-içi çalışmalarının yanı sıra tarihçi kişiliği olmuştur. Onu bir başka açıdan önemli bir yazar haline getiren şey, politik kimliğidir. Aslında bu son vurguyu eklemek bir açıdan doğru bir açıdan yanıltıcı olabilir. Çünkü o örgütlü bulunduğu partinin politikalarını oluşturan teorisyenlerden biri olarak öne çıkmaz, daha çok üretilen politikaların ve bu politikaların tarihsel olarak eleştirel bir tanıklığını yapar. Elbette bu da başlı başına teorik bir katkı olarak değerlendirilebilir. Hatta bizatihi onu önemli kılan da partiyle bütün iç içeliğine rağmen belli bir mesafeyi her zaman oluşturacak diyalektik bir sınırda varolmayı sürdürmesidir. Hobsbawm'u entelektüel kimlik epistemolojileri açısından tanımlayıcı bir örnek olarak göstermek ya da kabul etmek tam da bu noktada anlaşılabilir.

Hobsbawm'un tutumuna ve tanıklığına biraz daha somut bir bağlamda yaklaşmak için 1960'ların ortalarından 1970'lerin başına kadar ele aldığı çeşitli konuları içeren metinlerinin derlemesine, *Devrimciler*'e bakalım. Bu metinlerin karakteristik özelliği yazıldıkları dönemde henüz çeşitli açılardan devrimci çabaların siyasal kazanımlarının olumlu düzeyde seyrediliyor ya da onaylanıyor olmasıdır. Yani açıkçası Hobsbawm devrimcileri, güncel olan görünümlerine rağmen içeriden bir tarihsel eleştiriyle uyarıyor, henüz her şey sıcakken yaşanılan sıkışmanın ve erozyonun nasıl aşılabileceğini tartışmaya çağırıyor. Zaman zaman da olup-bitene ve genel temayüllere dair bazı tespitlerinin haklılığını gerekçelendiriyor. O halde *Devrimciler*'i şöyle tanımlamak mümkün; bir tarihçinin gözüyle döneminin politik gelişmelerine getirilen tanıklıkları içeren bir siyaset ve deneme kitabı. İçerik olarak öznellikten daha çok tarihçi ve akademisyen olmanın getirdiği sorumluluk ve nesnellik tutumu var. Hobsbawm kendisinin de vurguladığı gibi "tarihçinin işi övmek ya da ayıplamak değil, çözümlemektir"[2].

Devrimciler, beş ana bölüm altında toplanmış hem birbirinden bağımsız hem de tematik olarak benzer yirmi beş makaleden oluşuyor. Bölümler; *Komünistler*, *Anarşistler*, *Marksizm*, *Askerler ve Gerillalar*, *İsyan ve Devrim*. Hobsbawm ilk bölümde komünist tarihin sorunlarını ve Avrupadaki köklü komünist partilerin tarihlerinin özgünlüklerini ve bu hareketlerin sorunlarını yürekli bir şekilde açıklıyor. Bu tarz bir tarih yazıcılığı doğal olarak ortaya çıkan her tür deneyime hem eleştirel bir yakınlık hem de devrimci bir tutum geliştirmenin önünü açıyor. "Komünist Parti'nin yetkin bir tarihi, sahiden itilaflı olan konulardan uzak durularak, örgüt içinde düşüncesizce davranıldığı ya da halkla ilişkiyi kötü etkileyeceğini düşündürecek meselelerden sistematik biçimde sakınarak veya dolambaçlı yollara saparak yazılamaz".[3] Görüldüğü üzere Hobsbawm "içeriden" bir tarih yazıcılığına soyunmuş olsa da, nesnel olmanın savunulan dünya görüşünün gerçekliğine ciddi anlamda zarar veremeyeceğini düşünüyor. Çünkü deneyimler ortak hafızaya olabildiğince tartışılarak ve açık kılınarak yerleştirildiğinde, gündelik stratejiler ve politik

1. Eric J. Hobsbawm, *Devrimciler*, çev. Hatice Pınar Şenoğuz (İstanbul: Agora Yayınları, 2006).
2. A.g.e., 25.
3. A.g.e., 11.

referanslar bütün kuşakların politik müdahalelerine yol gösterici oluyor. Bu da aslında bir anlamda Gramsci'nin organik aydınının önünü açıyor. Yani parti özne değil, parti öznelerin varolduğu geçici bir mekân haline dönüşüyor. Aydın ancak böyle bir komünist partide özne olmayı diğer adaylara bulaştırabiliyor. Hobsbawm bunun net olarak farkında.

Bu ilk bölümdeki en ilginç makalelerden biri *Entelektüeller ve Komünizm.* "Entelektüellerin Marksizme gönül vermiş olmaları çağımızın son derece tipik bir özelliğidir".[4] Hobsbawm'un bu sözleri aslında *Entelektüeller ve Sınıf Mücadelesi* adlı son bölümdeki bir diğer makale ile birlikte değerlendirildiğinde daha anlaşılır oluyor. "Entelektüellere belli siyasal özelliklerini kazandıran etken, fikir yürütmeleri değil, hakkında fikir yürüttükleri özel toplumsal koşullardır".[5] Entelektüeller ile dünya arasındaki bağın doğrudanlığı, onları çağlarının tanıklığına sürüklüyor. İşte tam da bu tanıklık onu sorumluluğa, nesnelliğe, öncüllüğe ve pratiğe zorluyor. Çünkü tanık, üzerindeki vesayeti hissederken konuşur, kurtuluşu ve geleceği arar. Bu anlamda entelektüeller ile parti arasında ortak bir kesişme alanı ortaya çıkar.

Entelektüellerin ilişkide bulundukları politik hareketlerle aralarında sık sık sorunlar yaşadığı gerçektir. Çünkü entelektüel ile parti ya da politik hareketler arasındaki ortaklık gündelik hayatın stratejik olarak örgütlenmesi aşamasında genelde ayrışır. Ancak burada, dikkat ile gözlemlenmesi gereken birkaç sorunun da gözlerden uzaklaşmasına izin verilmemelidir: "Entelektüel kimdir?", "Entelektüeller neden partiye yönelir?", "Komünist partili entelektüellerin (C.Caudwell'den Foucault'ya Aragon'dan Picasso'ya...) Marx'la tanışması Lenin ve toplumsal krizler üzerinden mi yoksa doğrudan doğruya mı olmuştur?" Aslında bu tarz soruları sormak devrimci ile entelektüel arasındaki sıradan ayrılığı ya da ortaklığı görmek açısından da önemli görünüyor. "İnsanlar gündelik hayatta ortaya çıkan görece mütevazi beklentilere devrim olmadan ulaşamayacaklarını düşündüklerinde devrimci olurlar. Barış mütevazı bir amaçtır ve kendinden menkûldür...insanları bilinçli olarak devrimciliğe iten şey, güttükleri amaca ulaşma istekleri değil, tüm kapılar yüzüne kapandığında, ona ulaşmanın bütün alternatif yollarının açıkça sonuçsuz kalmasıdır... Devrimci olmak hem çaresizliğin hem de belli bir ölçüde umudun üstesinden gelmeyi gerektirir".[6] Verili tanıma göre Hobsbawm'un da ifade ettiği gibi, (partili) bir entelektüel ile (partili) bir devrimci arasındaki fark yaşamın içinde işgal ettikleri göreli farktan kaynaklanır. Böylece gündelik hayat onların hayatlarını birleştirdiği gibi öncellikler konusunda ayırır da. Sanki entelektüel rasyonelliğin, kurulu düzenin imkânlarını bilmek ve bu alanı düzenlemek ile meşgulken, devrimciler tam da bu akıldan vazgeçmeye hazırlanan sınırdakilerdir.

Hobsbawm, *Marksizm* adlı üçüncü bölümdeki makalelerinde özellikle "umut ilkesi" ve Marksist bir felsefenin olanaklılığı üzerinde durarak bu devrimci oluşun bazı açılımlarını sorgulamaya çalışır. Karl Korsch, Ernst Bloch ve diğer Marksist ardılların entelektüel ve devrimci olarak yirminci yüzyıl siyasetine ve özel olarak Marksizm'e ne gibi katkılar sunduklarını ele alır. Yani entelektüelleri ya da devrimcileri harekete geçiren şeyler nelerdir? Ve onlar neden Marx veya ardıllarının dene-

4. A.g.e., 28.
5. A.g.e., 283.
6. A.g.e., 285,86.

yimlerinde ve etkinliklerinde bir şeyler bulmaya çalıştılar? O zaman sorgulama noktalarından biri bu olmalıdır. Hobsbawm'a göre bu durum şöyle özetlenebilir: "Tarihin bir kez daha Marx'ın kapitalizm çözümlemesinin, Rostow ya da Galbraith'inkine veyahut o zaman moda olan kim varsa, onunkine nazaran gerçekliğe daha iyi kılavuzluk ettiğini ispatladığı her defasında insanlar yüzlerini yeniden Marksistlere dönme eğiliminde olmuştur; kuşkusuz, Marksistler çok sekter ya da çok oportünist olmadıkları sürece, başka bir deyişle, istikrarlı kapitalizm koşulları altında uzun dönem mücadele veren devrimcilerin aklını çelen o çift günahtan uzak durdukları ölçüde bu mümkün olmaktadır".[7]

Hobsbawm'un *Devrimciler* kitabındaki makalelerinin bir özelliği de yazıldığı dönemlerde dile getirilmesi çeşitli zorluklar içeren konuları zamanında tartışmaya açıyor olmasıdır demiştim. Bunu biraz daha açıklayalım. Hobsbawm 1969'da yazdığı makalesinde, '68 hareketinin ne derece problemli beklentiler ve gerçeklikler içerisinde değerlendirildiğini dile getirir. Yalnızca Paris baharına ilişkin yazılan kitaplardan birini dikkate alır. Çünkü varolan "kültürel devrim" retorikleri ciddi bir devrim momenti olmaktan daha çok bir tür zayıflığın ifadesine dönüşmüş krizden başka bir şey değildir. Hobsbawm'un buradaki tutumu politik hareketleri sadece sempatiler üzerinden değerlendirmenin gerçekte anlamlı olmadığının en iyi göstergelerindendir.

Hobsbawm çeşitli açılardan Marksist hareketlerin yenilgilerini ve kazanımlarını hem gelenek içinden hem de dışından tespit etmekle kalmaz, bunları değerlendirebilmenin olanaklı referanslarının nereden alınacağını gösterir. Görünürde herkes için bu referanslar açıkça belli ama bunun gerçekçi olduğunu düşünmek birçok açıdan hatalı olur. Hobsbawm örneğin, SBKP'nin, sosyalist gerçekçiliği tek sanat teorisi, Pavlov'un psikolojisini tek psikoloji ve diğer disiplinlerde de benzer bir tutum almasını çok ciddi bir yanlış olarak görür. Çünkü bu tutum bütün bilimsel disiplinlere karşı belirli bir tür hastalığın yayılmasına neden olur. Oysa bu , ne Marx'ın kendisiyle ne de praksisiyle uyum içinde görülebilir bir tutumdur. İlk olarak bilimsel bilgi birikimlerinin çağın olanakları içinde geliştirilmesine, maddi varlığın doğasının yeni bilimsel paradigmalarla kavranmasına hiçbir zaman Marx'ın reddiyesi olmamıştır. İkincisi yeni gelişmeler her zaman eleştirel bir tutumla etkinlik alanının hem gelişmesine hem de dolayımların başka tarzlarda da anlaşılır kılınmasına neden olacağı için Marksist praksis açısından bu gelişmeler bir tehlike olarak görülemez. Ama tam da aksi yönde SBKP bir dogmatizm üretmiştir. Hobsbawm bu noktada iki temel uyarıda bulunuyor. Birincisi Marksistler, Marx'ı ve çağlarının temel dayanaklarını, kaynaklarını iyi araştırmalılar. İkincisi sadece savunu için değil Marksizmi geliştirmek içinde propaganda silahını bırakmamalıdırlar. Çünkü neredeyse çok uzun zamandan beri Marksistler sadece savunma yapmakla meşgul olmuşlardır.

Kısaca Hobsbawm'un *Devrimciler*'de derlediği makalelerindeki tespitlerinden bazıları şöyle özetlenebilir. i) *Devrimciler*'i yirminci yüzyılda Marksist olmaya iten şey onların çağlarına olan tanıklığıydı, hatta onların toplumsal deneyimleri onları devrimci olmaya itti. Onlar için Marksizm bir kurtuluş umudu olmaktan daha çok toplumsal bir deneyim olarak gerçekleştirilmek zorundaydı ve gerçekleştirilebilirdi. ii) Radikal bir eleştiri olmadan, öznelerin kendi deneyimlerini açıkça

7. A.g.e., 123.

tartışmaya açması söz konusu edilmeden, her şeye karşın yaşam savunulmadan *Devrimciler* ne anlaşılabilir ne de toplumsal bir müdahalenin dönüştürücü unsuru olabilirler. iii) Dolayısıyla gündelik olanın ortak hafızaya yerleşmesi ancak anlamanın ve değiştirmenin, eleştirinin ve devrimin diyalektiğinde değerli olur.

ULUĞ NUTKU VE FELSEFE VE GÜNCELLİK[8]

Hobsbawm'un tarihin gündelik bir yaşantı ve tarihselliğin de bu yaşantı deneyimlerinin kurulduğu yer olarak aktarılmasında entelektüel ve devrimci duruşunu *Devrimciler* aracılığıyla göstermeyi denedim. Ancak bu kez daha farklı bir disiplin içinde güncelliğin nasıl bir yer işgal edeceğini göstermeyi deneyeceğim. Nutku'nun çalışması da bir derleme, değişik amaçlarla ortaya çıkmış yirmi bir metinden oluşuyor. Nutku çalışmasının *Sunu* bölümünde felsefenin güncelliği yakalamasının olanağını şöyle açıklıyor: "[f]elsefe eyleminin (buna 'felsefeylemek' demek istiyorum) önce bir dayanak bulması gerektiğine inancımdır. Bu dayanak sorunların içselleştirilmesi ile kazanılıyor. Bu yapılırsa kavramların içerikleri canlı kalır ve güncel sorunların dışına düşmez".[9] Yani felsefe kavramsal düzeydeki birtakım soyutlamalarla gelişirken güncel olanla bağlarını yitirmeye başlar. Onun güncelliği ancak bu soyutlamalara, kavramsal ayrıştırmalara ve birleştirmelere somut gerekçeler üretmek durumunda kalınınca ortaya çıkar. Yoksa tarihsel ve toplumsal bağlamda farklı uzam ve zamanda deneyimlenmiş ya da çoktan bir şekli ile aşılmış şeylerin güncelliğinden söz etmek ne anlamda değerli olabilirdi ki? Felsefe tarihinin kendisini Hegelci anlamda bir problem olarak kavramanın ya da geleceğe yönelmiş devrimci bir felsefe önemine vurgu yapmanın kendisi, aslında Nutku'ya göre felsefenin güncelliğini ve aciliyetini anlamayı zorlaştırır. Zaten felsefe şimdiki zaman kipinde bir takım saptamalar yaparak her türden kaygının yolunu kapatır.

Nutku felsefeyi bütün kültür sorunlarının anlaşılmasında bir karşıt kültür oluşturucu imkânı olarak görüyor. Ona göre bu türden bir felsefe, değer sorunlarına, bunların kamusal alanda yansımalarına, ekonomik ve sosyal ilişkilerin gölgesinde yeşeren ırkçılık, küreselleşme ve doğanın yıkımı gibi dünyayı tehdit eden sorunlarına ve hepsiyle birlikte ölüm, ben ve aşmacalar sorununa daha yakından çözümler üretebilen yaklaşımlar gerçekleştirebilir. Nutku'nun felsefeyi karşıt kültür oluşturma olanağı içinde eleştirel bir pozisyona oturtması tam da kendi felsefe pratiğinin böyle algılanmasına yol açıyor. Çünkü Nutku bir dizge filozofu gibi belirli tarzda ve sıralı olarak felsefî sorunları çözümlemiyor, ama belli tarzda bir görüyü felsefî sorunların anlaşılmasında harekete geçiriyor. İşte bu görü onun felsefe denemelerini güncel kılıyor.

Nutku insanın bin yıllardır ortaya koyduğu kültür birikimlerinin hiç birini dışlamıyor. Eğer dışlarsa geçmişten kopma ve şimdinin geleceksizleşmesi, dolayısıyla da kendini ve haddini bilmezlik ortaya çıkacaktır diye düşünüyor. Bu açıdan Nutku'nun materyalist bir hümanist ya da kültürel materyalist olduğu düşünülebilir. Fakat Nutku olup bitenleri sadece olağanlaştırmıyor, onlara itiraz ediyor ve bu

---

8. Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2005).
9. A.g.e., 5.

kere de etik ve hukuk alanında insanın yarattığı üstün değerleri hatırlatıyor, sorunlar karşısında köktenci çözümlerin yaratılması için uzlaşma zeminleri arıyor. Bu konuda felsefi antropolojinin ve aşkın idelerin nasıl bir uzlaşı yaratabileceğini ortaya koymaya çalışıyor.

Nutku'nun *Felsefe ve Güncellik* çalışması felsefi deneyimin labirentlerini soyut bir alana hapsetmemekle, sorunların çözümünü filozoflara havale etmemekle, insanların deneyimlerini metafizik bir varlık hiyerarşisinde olağanlaştırmamakla ve bütün bunlarla birlikte kendini okuyucu ile sorunların içinde tanık ve sanık olarak hissettiğini ortaya koymakla güncelleşiyor. Bunun en tipik örneği Nutku'nun Kant'ın zor anlaşılan aşkın ideler öğretisi ile ilgili yazdığı makalesinin sonuç cümlelerinde görülüyor: "Kültürlerin birbirini yakından tanımaya başladığı günümüzde önemli olan, farklı kültürlerde bilim düzeyinin ve teknolojinin hangi basamakta olduğundan çok daha fazlasıyla, inanma tarzlarında neyin özde ortak olduğudur. Bu da ancak, Kant'ın aşkın ideler dediği alanı, tüm kültürlerin tinselliklerinin buluştuğu alan olarak yeniden değerlendiren bir tutumla anlaşılabilir".[10]

Nutku'nun düşünceleri yada oluşturduğu görünün eklektik olmaması da bir başka açıdan avantaj yaratıyor. Çünkü Nutku değişik bağlamlarda ele alınabilecek sorunları bir bütün olarak ele alıyor. Bu bütünlük, Nutku'nun sorunlar karşısında ilkesel düzeyde çözüm üretmesine yarıyor. Ancak bu çözümler Nutku'yu bir başka açıdan da olumsuz etkiliyor. Çünkü ilkesel düzeyde üretilen çözümler onu zamansız umutlanma ve inanmalara doğru yönlendiriyor. "Yeni bilgelikler oluşabilir: 'doğa tüketim aracı değildir', 'insan, verimine göre ölçülemez', 'küresel ticaret değil, tüm kaynakların hakça paylaşımı', 'birleşmiş milletler değil, birleşmiş insanlık'. Bu yeryüzü aşmacaları, uğruna mücadele etmeye değer, -ölüm bilincinin hayat için açtığı yeni ufuklar. Dünya gençliğinin eğitimi de bu doğrultuda yeniden düzenlenebilir".[11] Gerçekte Nutku da çok iyi biliyor ki ilkeler ya da temenni ve umutlar masumiyetin ve mahremiyetin kaybolduğu modern bir çağda insan ilişkileri açısından sadece dilsel çağrılar olmaktan kurtulamıyor. Çünkü felsefenin karşıt bir kültür yaratabilmesi için tekil örnekler olarak gözlemlediği gerçeklikleri politik alana taşıyabilmesi gerekir. Bundan dolayı felsefenin kendisini var etmek için bin yıllardan beri kurguladığı antinomilerden kurtarması gerek. Çünkü olan ile olması gereken arasındaki gerilim Nutku'nun ilkelerinin uygulanmasını sabote ediyor.

DEVRİMCİLER'DEN FELSEFE VE GÜNCELLİK'E ENTELEKTÜELİN GÜNCELLİĞİ SORUNU

Hobsbawm ve Nutku, tarih ve siyaset alanından felsefeye çağlarına tanıklık yapan yazarlar olarak entelektüel bir tutumun ayrı disiplinler içerisinde nasıl serimlenebileceğini göstermektedirler. Birçok yazar bugün entelektüeller ve onların toplumsal pozisyonlarını belirlerken Russell, Sartre, Foucault, Chomsky, Derrida ve daha birçok yirminci yüzyıl yazarlarına başvurmaktadır. Çoğunlukla da belli türden bir entelektüel tutumu benimsemek zorunda kalmaktadırlar bu yazarlar. Dolayısıyla

10. A.g.e., 127.
11. A.g.e., 86.

güncel olana nüfuz eden bir bakış yerine, güncel sorunlara belirli türden bir sorunsallaştırma görüsüyle yaklaşmayı denerler. Bu tehlikeye düşmemek adına ele aldığım metinlerin bütün bağlamlarını ve teorik çerçeveleri göstermek yerine, onların tutumlarının güncelliği göstermeyi denedim. Bunu göstermekteki amacım entelektüelin kavrayış ve tutum alışının doğrudan kendi varlığı ile nasıl da iç içe geçtiğini daha somut bir şekilde göstermekti. O zaman şu sorulabilir; gerçekten güncel olan ne, Britanya Komünist Partisi'nin tarihsel gelişimi mi ya da Parmenides'in "Bir" sorunu mu yoksa uluslararası şirketlerin ve egemenemperyal güçlerin yarattığı yıkım mı ya da genel olarak insanın yıkımı mı? Bir başka ifade ile umut var mı ve dünyada bir kurtuluş olanağına sahip değil miyiz? Bu soruları cevaplamak için klasik bir tutum olacak ama şunu tekrarlamak belki de hiç olmadığı kadar güncellik taşımaktadır. Elbette bir canlı için öncelik biyolojik varlığını korumak, bu varlığının ihtiyaçlarını sınırsızca karşılamasına engel olmamak gibi temel gereksinimleridir, ama insan için bir de toplumsal varlık olmanın yarattığı arzular vardır. İşte bu, durmadan yenilenen ve başkalaşan problemlerin temelindeki gerçek unsurları yaratmaktadır.

Doğal olarak modern insan toplumsallığının ve arzularının nasıl manipüle edildiğini görmek öncelikle keşfedilmesi gerekendir. Modern birey kendisini ve varoluş alanlarının nasıl güdülendiğini bilmek zorundadır. Bu bilme ona mutlak anlamda olmasa da gerçek anlamda, somut olarak nasıl bir açmazda olduğunu gösterecektir. Entelektüelin asıl işlevi işte bu çıkmazlara ve örtülü dile başkaldırıda, toplumsallığı ve bireyi teslim alan kodları açık kılmakta aldığı tutumda anlamlı olur. Bu yüzden söz yazar için bu açık kılma iddiasını temellendirmenin aracı olmalıdır. Böyle olunca doğal olarak eklektik olmaktan uzaklaşılacaktır ve felsefi ya da tarihi bir deneyimi aktarırken bile güncellikten kopulmayacaktır. Çünkü günün sorunlarıdır Britanya Komünist Partisi'nin tarihsel gelişimi ya da Parmenides'in "Bir" sorunu üzerine tekrar düşünmeyi anlamlı kılan. Önemli olan arayışın nesnesi değil arayışın dünyaya yüzünü dönmesidir, görülenin karşısında tutum geliştirebilmektir.

Hobsbawm ve Nutku bu anlamda ortaklaşmış yazarlardır, entelektüellerdir. Çünkü her ikisi de kendi disiplinleri bağlamında eleştirel, sınırda olmaktan ve o gerilimden korkmayan "düşünürlerdir".

KAYNAKÇA

Hobsbawm, Eric J. *Devrimciler*. Çeviren Hatice Pınar Şenoğuz. İstanbul: Agora Yayınları, 2006.

Nutku, Uluğ. *Felsefe ve Güncellik*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2005.

İktidarın felsefesinden yeni bir etik tavıra: michel foucault

Metin Bal

I

Michel Foucault söylemsel düzenler içindeki değişiklikleri, söylemsel olmayan sosyal güç pratikleriyle ilişkilendirerek açıkladığı kökenbilimsel yaklaşımı geliştirdi. Arkeolojik yöntemiyle farka dayalı kendine özgü bir zaman ve mekan anlayışı ortaya koyarak Kant'dan beri felsefeye hakim olan hümanizmin merkezi rol verdiği modern özneyi ve onun iktidarıyla belirlenen doğasını teoride olduğu kadar pratikte de eleştirdi. Foucault'nun düşünceleri etik görüşünde kendini estetik biçimde yaratan özne anlayışıyla olgunluğuna erişti.

Foucault erken döneminde sosyalist düşünceden ve varoluşçu fenomenolojiden aldığı felsefî altyapıyla birlikte yapısalcılık ve post-yapısalcılıktan da etkilenerek kendi tarzını oluşturdu. Sosyal bilimler yanında psikiyatri ve klinik tıpla da ilgilenen Foucault'nun felsefe tarihine en büyük katkısı inançlardan ve bireysel ilgilerden uzak bir biçimde söylemsel düzenlere dayalı bir 'bilgi arkeolojisi' geliştirmesi olmuştur.

Foucault incelediği konunun izini sürerek kökenlerine kadar indi. Arkeolojik bir kazıya benzettiği bu düşünüş yöntemini 'kökenbilim' olarak adlandırdı. Nietzsche'nin kökenbilimi gibi, Foucault'nun kökenbilimi de herşeyi açıkladığını iddia eden şematik bir öğreti değildir. Bunun aksine Foucault, düşünce sistemlerinin birçok farklı ve birbirinden ilgisiz de olabilen öğelerden oluştuklarını savundu.

Bilgi kendi başına işleyen ve kendi başına devinen zihinsel bir yapı ve bizi doğaya karşı üstün kılan bir güç değildir. Bunun aksine bilgi özsel olarak sosyal kontrol sistemlerine eşlik eder. Bu nedenle Foucault kökenbilimsel yaklaşımında öncelikle modern hapishaneler ve içinden çıkıp temellendirildikleri psikolojik ve sosyolojik çerçeveleri inceledi. Daha sonra delilik ve cinsellik gibi modernizmin kendini gösterdiği pratik alanları inceledi. Foucault'nun felsefî çalışmalarının ko-

nusu eski Yunan ve Roma'daki etik kavramlarıyla başlamış ve kendi geliştirdiği yeni bir etik anlayışla olgunlaşarak devam etmiştir.

Foucault'nun arkeolojik yöntemi üç farklı kaynaktan beslenmiştir: 1)Gaston Bachelard ve Georges Canguilhem'in tarih ve bilim felsefesinden 2)Raymond Roussel, George Bataille ve Maurice Blanchot'nun modernist edebiyatından 3)Fernand Braudel ve onunAnnels Okulu'ndan. Bu etkilenmelerin ortak noktasını, öznenin tarihinin sona erdirilmesi ve öznenin felsefedeki merkez konumdan edilmesidir. Foucault aydınlanmanın özne anlayışını eleştirirken düşüncenin etik bir tutuma da sahip olması gerektiğini hatırlattı.

Postmodern entellektüellerin yazarı merkezi konumundan alaşağı etmesi ve dilin kendisini yazının özü yapmaları Foucault'yu etkilemiştir. Braudel ve okulunun çok geniş bir tarihsel bakış açısıyla olaylara bakmaları ve tarih yazımında bireysel deneyimlere değil coğrafya, iklim ve doğal şartlar gibi uzun vadeli etkenlere dayanmaları Foucault'nun çalışmalarına yön vererek bilgi, iktidar, hukuk ve beden gibi kavramların anlamlarının belirlenmesinde karmaşık bir ilişkiler ağı olduğunu düşündürdü.

Nedensel açıklamaların rolü ve bunların evrimci sonuçları ayrıma vurgu yapan kökenbilimin amaçlarına karşıt oldukları için post-yapısalcı metinlerin çoğunda sert bir şekilde eleştirilmişlerdir.[1] Foucault'ya ve hemen hemen tüm Fransız post-yapısalcılarına geleneksel felsefeyi aşma itilimini ve düşüncelerini sağlayan Nietzsche'dir. Nietzsche, post-metafizik ve post-hümanist düşünce tarzının başında yer almıştı. Foucault kökenbilimsel anlayışı akıl, delilik ve özne gibi uzlaşımsal olmayan konulara uyguladı ve böyle bir tarihin de yazılabileceğini kendi eserlerinde gösterdi. Tarihi bu şekilde gözden geçiren Foucault Nietzsche'nin hakikat ve bilgi istencinin güç istencinden koparılmaz olduğu görüşünü eserlerinde kanıtlamış oldu.[2]

Foucault, Bataille'ın Aydınlanma aklına ve Batılı kültürün gerçeklik ilkesine karşı giriştiği saldırıdan da derinden etkilendi. Bataille aykırılıkların dünyasını, cinsellik, delilik ve sarhoşluk gibi durumların araçsal rasyonelliği ve burjuva kültürünün normalliğini altüst eden sapkın öğelerini övmüştü. Politik ekonominin ve felsefenin rasyonalist bakışına karşı Bataille, yararcı üretim ve ihtiyaçları aşmanın bir yolunu arayarak bunu özgürleştirici olduğuna inandığı bir 'genel tüketim ekonomisi'nde bulmuştu. Bu yeni ekonomiye göre israf ve harcama rasyonalist burjuva kültürünün 'sınırlı kaynak' kavramına karşıt olarak özgürleştiriciydi. Bataille'nin modern özne anlayışına karşı saldırısı ve aykırı deneyimleri övmesi, Foucault ve diğer postmodern teorisyenler üzerinde etkili oldu. Foucault yazılarında modern aklın hegemonyasını ve normlarını altüst edenlere önem verdi. Deliler, suçlular, estetler ve her türden marjinallere yazılarında ve yaşamında büyük yer verdi.

II

Foucault bilgi ve iktidar ilişkisini incelerken, Erken Hıristiyanlık yazarlarını okur-

1. Madan Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Baki Güçlü (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997), 94.
2. Douglas Kellner Steven Best, *Postmodern Teori, Eleştirel Sorunsallar*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 53.

ken, burada Hıristiyanlığın kendi etik anlayışını insan arzularını da kapsayarak sürekli ve tutarlı bir kişilik şekillendirerek oluşturduğuna tanık oldu. Bu durumu en çarpıcı şekilde Hıristiyanlığın cinsellikle ilgili görüşlerinde buldu. İnsan hem ruhsal açıdan içerden hem de bedensel olarak dışardan sürekli ve düzenli bir kontrol altındaydı. Böylece Foucault öznelliğin sorgulanması için zengin kaynakları Hıristiyanlığın yaşam düzeninin yorumlanmasında buldu.

Foucault 'bilgi' ve 'iktidar'ı iki ayrı etken olarak görüp bunların ilişkilerini 'biyo-polltika' terimiyle açıkladı:

"Biyo-politik deyince, nüfus olarak ortaya çıkan canlılar topluluğuna özgü fenomenlerin (sağlık, sağlık koruma, doğum, uzun yaşam, ırklar) hükümet uygulamalarının karşısına çıkardığı sorunların nasıl akılsallaştırılmaya çalışıldığını (XVIII. Yüzyıldan başlayarak) anlıyorum".[3]

Foucault'ya göre insan yaşamının dönüştürülmesinde temel rolü bu iki etken üstlendi. İnsan bedeni ve cinsellik kavramları üzerinden yaptığı arkeolojik inceleme politik özgürleşme eylemine varan yaşamın estetik olarak deneyimlendiği etik bir pratik anlayışla sonuçlandı.

Temel soru şudur; neden en önemli etik ilke 'kendine özen göster' değil de 'kendini bil' ilkesi olmuştu? Foucault'ya göre Yunan, Roma metinlerinde 'kendine özen göster' ilkesi örtük olarak vardır ve 'kendini bil' ilkesiyle beraber giderdi. Eski Yunan felsefesinde bu ilke kent işleriyle ilgilenmek anlamına gelirdi. Sosyal, toplumsal meselelerle ilgilenmek 'kendini bil' gibi etik bir ilkeye eşlik ediyordu. "Yunan-Roma ekininde kişinin kendini bilmesi kendisine özen göstermesinin sonucu olarak anlaşılırdı. Çağdaş dünyada "kendine özen göstermek" değil 'kendini bilmek' en temel ilkeyi"[4] oluşturur oldu. Bu ilkenin diğer ilkeyi geri planda bırakması yeni bir ben biçimine neden oldu. Kendine özen göstermek dışardan gelecek çerçeveyi kabul etmede eleştirel bir bakışa neden olacağı ve öznelerin ortak uzay ve zaman anlayışını yersiz ve zamansız kılacağından ötürü iktidar için korku vericiydi. Diğer taraftan da soyut bir 'Ben' anlayışında ayrımların yitip farklı yaşam tarzları sürdüren bireylerin farklılığının evrensel sayılan bir yasaya indirgenip daha kolay kontrol ve disipline edilir hale getirilmesi iktidarın sürekliliğini güvenceye almıştı. Böylece 'özne'nin iktidarın ürettiği bir araç olduğu açıkça görülür hale geldi. Bu özne teknolojisinin ortaya çıkışının epistemoloji çağına denk gelmesi bir raslantı değildi.

İnsanı ruh ve beden olarak epistemelojisinin konusu yapan modern felsefe bu iki alanda da kendi toprağında kaybolan en ince köklerine kadar insan varoluşunu takip ederek iktidarın alanını bildirmişti. *Hapishanenin Doğuşu* eserinde Foucault, modern ruhun ve buna göre şekillendirilen yeni yargılama erkinin bilimsel-hukuki soy ağacını çıkardı. Foucault bilginin kesinlikle iktidara göre şekillendiğini hatta bunun aktörünün bizzat iktidarın kendisi olduğunu düşündü:

"Belki de, bilginin ancak iktidar ilişkilerinin askıya alındığı yerde olacağını ve

---

3. Michel Foucault, *1970-1982 Ders Özetleri*, çev. S. Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 109.
4 Michel Foucault, *Ben'in Yapımı*, çev. Levent Kavas (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992), 20.

bilginin ancak onun emirlerinin, taleplerinin ve çıkarlarının dışında gelişebileceğini düşündüren koskoca bir gelenekten de vazgeçmek gerekmektedir. Daha çok iktidarın bilgi ürettiğini...iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini; bağlantılı bir bilgi alanı oluşturmadan iktidar ilişkisi olamayacağını, ne de aynı zamanda iktidar ilişkilerini varsaymayan ve oluşturmayan bir bilginin ve bilgi alanının olamayacağını kabul etmek gerekir".[5]

On yedinci yüzyılda insan kendisini toplumsal bir varlığın, ulusun ya da devletin parçası olarak görmeye başlamıştı. Bu açıdan Foucault'ya göre on yedinci yüzyılda politika kavramı nitelik değiştirmişti. Artık insan tanrısal ya da doğal erklerin değil kendi meşruluğunu kendi iktidarıyla belirleyen devletin öznesiydi. Foucault bu belirlemelerin Yunan kentleriyle olan benzerliğinden çok farlılığını vurguladı. On yedinci yüzyılda 'insan' kavramı bir değişim geçirmiş ve yeni bir anlam kazanmıştı. Böylece 'polis'in nesnesi 'yaşam' on sekizinci yüzyılda 'nüfus'a dönüşmüştü. Foucault bunu şöyle özetledi:

"...bence derebeylik erki doğum, konum, kişisel bağlanım yoluyla tüzel ilişkilere girmiş tüzel özneler arasındaki ilişkilerden oluşuyordu, ama bu yeni polis devletiyle yönetim bireylerle salt tüzel konumlarına göre değil, insan olarak, çalışan, alışveriş yapan, yaşayan varlıklar olarak da ilgilenmeye başlamıştır".[6]

Son yazılarında Foucault'nun amacı iktidar fenomenini çözümlemek ya da bunun temellerine inmek değildi. Foucault insan varlığının iktidar tarafından nasıl robotlaştırılarak zincirsiz köleler haline getirildiklerini sordu. Bunun temellerinde "iktidar mekaniği"nin bedene uyguladığı disiplinle birlikte bir "politik anatomi"[7] geliştirmiş olmasında yatıyordu. Artık ceza kararı bunun uygulanması, azap çektirme önceki zamanlar kadar ağır olmayacaktı:

"Avrupa'da ve ABD'de ceza ekonomisinin yeniden yaygınlaştığı bir dönemdir. Geleneksel adalet açısından büyük 'rezaletler'in, sayılamayacak kadar çok ıslahat projesinin dönemidir; yeni bir yasa ve suç teorisi, cezalandırma hakkının siyasal ve ahlaki açıdan yeni bir meşrulaştırılması... Beden, ceza ile yıldırmanın ana hedefi olmaktan çıkmıştır".[8]

Azap çektirmenin ortadan kaldırılmasıyla, son aşaması bedene hiç dokunulmadan hayatına son vermeye varmış, seyirlik unsur silinmiş ancak şimdi beden tutuklanmıştı. Böylece beden kendi sahibinden alınmış, bu özgürlük kişi için sınırlanarak kişi mahkum haline getirilmişti. Azap çektirme şimdi "kapatma" ve "çalıştırma"ya dönüştürülmüştü. Hatta çalıştırma "doğrudan kötülüğün kaynağına".[9] giderek tedavi etme anlamına getirildi. Kötülüğün kökenine inme çabası zamanla kendisini cezai söylem ile psikiyatrik söylemin yakınlaşmasına kadar vardırmıştı.

---

5. Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 65.
6. A.g.e., 62.
7. A.g.e., 211.
8. A.g.e., 38,39.
9. A.g.e., 366.

İktidar tüm bilgi disiplinlerini kendi adına bir araya getirdi. Ceza artık "acı çektirme tekniği" değil "bir mala veya bir hakka yönelik hale gelmiştir".[10]

İktidarın araçlarından bir diğeri de kendisinden farklı bir aklın hasta olduğu teşhisi konularak kapatılmasıydı. 'Kapatma' düzenin korunmasına eşlik eden oldukça önemli bir görüngüydü. Bir 'polis' konusu olan kapatmanın başlıca amacı, düzensizliğin kaynağı olarak görülen dilenciliği ve deliliği emniyet altına almaktı. İktidar kendisini tüm nesneler düzenini değiştirerek sabit kılmaya çalışıyordu. Nesnelerin düzeninin bir şiddet sonucu kurulduğu anlaşılıyordu.

Gerçek olarak gösterilenlerin bir tür imgesel olanın bir güç tarafından sabitlenmeleri olduklarını anlamak postyapısalcılık ve postmodernizm içinde çok kolay olmuştu. Brueghel, Bosch ve Dürer'in çalışmaları, delilik izleğine işaret eden yapıtlardı. Bu sanat yapıtları gerçek ile imgesel arasındaki ilişki karşısında korkunç bir kaygının yaşandığını açıkça dışavurmaktaydılar. 'Deli gemileri'nin yerini 'deli evleri' ve 'kapatılma'nın alması delilik imgesinin nasıl değiştiğini arkeolojik bir süreçle gösteriyordu.

Amerika'da sigorta sicil numarasına göre seçme seçilme hakkının sağlanması, işsizleri dışlayarak oluşturulan 'vatandaş' tanımını içeren politik düzenlemenin nasıl sağlandığına verilecek en güzel örneklerden biriydi.

"İşsiz insanı ne yaparsanız yapın başınızdan atamazsınız; ne de cezalandırabilirsiniz. İşsiz, ulusun gözünde bakılması gereken bir beslemedir, ama gelin görün ki o kendi gözünde bir özgürlüktür. Onunla toplum arasında örtük bir yükümlülük dizgesi kuruludur: işsiz, beslenme hakkına sahiptir; ne ki kapatmanın yol açacağı her türden fiziksel ve ahlaksal aşağılamaya da katlanmak durumundadır".[11]

Buna göre, ilkin akıl hastahanesinde bulunan delilere boyun eğdirmek, daha sonra çalışmaya özendirmek, sonra da onları çalıştırmak birbirini izledi. Artaud, Hölderlin, Nerval, Nietzsche ve Van Gogh gibi delirmiş kimseler Foucault'ya göre kendi söylemleriyle 'ahlaksal hapsetme' dışında yer alarak bir tür özgürleşme sağlamışlardı.

Foucault önceki eserlerini değerlendirirken kendi özeleştirisini yaparak insanın toplumsal konumundaki ilişkilerde iki tür tekniğin gözlenebileceğini belirtti: Ben-teknolojileri ve hükmetme teknikleri.

"Geriye dönüp baktığımda, kendime Delilik ve Uygarlık ile Kliniğin Doğuşu'nda konuştuklarımın gerçekte ne olduğunu soruyorum, ama iktidardan başka bir şey görebiliyor muyum acaba?"[12]

Foucault'nun modernlik ve hümanizm eleştirisiyle birlikte 'insanın ölümü'nü ilan edişi ve toplum, bilgi, söylem ve iktidar üzerine yeni bakış açıları geliştirmesi, onu postmodern düşüncenin zengin bir kaynağı haline getirdi. Foucault

---

10. A.g.e., 49.
11. Michel Foucault, *Madness and Civilization* (London: Tavistock, 1967), 65.
12. Michel Foucault, "Power/Knowledge," *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde (Brighton: Harvester Press, 1980), 115.

modern zamanları acımasızca eleştirmesine rağmen yine de modern zamanlardan olumlu bir takım sonuçlar çıkarmaktan yana oldu. '*Aydınlanma Nedir?*'[13] makalesinde bunu açıkça gösterdi. Modern filozof şimdiki zamanın farklılığını yaratan şeyin ne olduğunu araştıran kimseydi. İnsanın yazgısını bağladığı aklın sınırlarını araştıran Kant'ın çabası da buydu. Foucault '*Aydınlanma Nedir?*'de politika, etik ve hakikat arasındaki ilişkinin kaçınılmaz olduğunu söyleyerek kendi zamanına ait filozofun etik anlayışını entellektüel bir tavır olarak ortaya koymaya çalıştı.

Foucault modern dönemin kendi yaşadığı çağdan üstünlüğünü sadece etik anlayışa değil aynı zamanda politik düşünceye de sahip olmasında buldu. O kendi çağının belirleyici özelliğini 'politik düşünce eksikliği'[14] olarak düşündü. Rousseau'dan Locke'a ve ütopik sosyalistlere kadar on sekizinci yüzyıl ve on dokuzuncu yüzyılın çoğu düşünürünün kendine özgü bir politik düşüncesi vardı ve bu düşünceler kaynak ve içerik bakımından zengindiler.

Modern felsefeye ana eleştirilerini iki eksende yürüten Foucault ilkin şimdinin geçmişten kesin ayrılığını ve farkını vurgulamasında zamanı ardışık ilerleyen, biri diğerinden farksız, olgulardan kopuk bir zihne ait tekdüze bir sıralanım olarak değerlendirilmesine karşıt oldu. İkincil olarak da modern düşüncenin sınırları, yeri ve ölçüleri belirli uzay anlayışına karşı alternatif bir uzay düşüncesi geliştirdi. Modern dünyanın tekdüzeleştirilmiş ve bağlarından koparılarak düzene sokulmuş bilgi dizisi karşısına Borges'in Çin Ansiklopedisi betimlemesi Foucault'nun ilgisini çekti. Bu Ansiklopedi'de "şeyler...öylesine farklı yerlere 'yatırılmış', 'konulmuş', 'yerleştirilmiş'lerdir ki, onları kabul edecek mekan bulmak, onların her birinin altında ortak bir yer tanımlamak olanaksız hale gelmiştir".[15] Foucault bu durumu şeylerin "büyülü ve düz bir mekanda" serpildikleri ütopyalara benzetti. Ütopyalarda yerler bir ölçü altında dizili değildi.

III

Foucault bir özeleştiriyle başlayarak, yaratıcı ben teknolojisini hükmedici tekniklere üstün görerek etik bir tavır ortaya koydu;

"Bir özeleştiri yapmalıyım. Habermas'ın kimi iddalarına göre öyle görünüyor ki üç ayrı temel teknik ayırdedilebilir: kişinin şeyleri üretmesine, dönüştürmesine ve yönlendirmesine izin veren teknikler; kişinin işaret sistemlerini kullanmasına izin veren teknikler; son olarak, kişinin bireylerin davranışlarını belirlemesine belirli hedefler ya da amaçlar dayatmasına izin veren teknikler. Yani, üretim teknikleri, ifade veya iletişim teknikleri, hükmetme teknikleri. Ama giderek daha çok farkına varıyorum ki tüm toplumlarda başka bir tür teknik daha var: kendi olanakları ile, kendilerini dönüştürmek, düzeltmek, belli bir mükemmelliyet, mutluluk, saflık, doğaüstü güç düzeyi yakalayabilmek yolunda bireylerin kendi vücutları, kendi

13. Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir," *Toplumbilim*, no. 11 (2000): 69,76.
14. Michel Foucault, "Entelektüelin Siyasi İşlevi," *Seçme Yazılar I* içinde (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 242.
15. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 15.

ruhları kendi düşünceleri, kendi davranışları üstünde belli sayıda operasyonu etkilemesine izin veren teknikler. Bu tekniklere ben-teknolojileri diyelim...tımarhaneleri, hapishaneleri vb. çalışırken belki hükmetme teknikleri üstünde çok fazla durdum. Bu tür kurumda disiplin dediğimiz şey gerçekten önemlidir. Ama bu, bizim toplumlarda insanları yönetme sanatının sadece bir yönüdür".[16]

Foucault bu tekniklerden benin yapımı üstünde durarak etik bir anlayışın gerekli olduğu sonucuna vararak yaşamın estetik deneyimini sağlayan etik özneyi ayırdetti. Foucault çoğulu ve tekili kapsayan bir anlamda tekil düşünce'nin filozoflarından biri olarak bu etik özneyi kendi yaşamında gerçekleştirmeye çalıştı;

"Bugünkü Fransız düşüncesi yadsımanın yadsıması değil, ayrıksılığı yani tekilliği doğrulamak ve olumlamaktır. Varlıkların karşıtlarının birliği ve çatışması yerine, varlıkların olumlu ayrıksılığı. Diyalektik sav, karşısav ve bireşim (sentez) olmak üzere üç devinimli bir oluşma yasası yerine, çokluk ve çokluğun hakim olduğu ayrışıkların oluşturduğu bir oluş, bir düzenleme. Ne bilinç temeline oturtulmuş görüngübilim ne de maddesel çelişki. Yineleme ve farlılık düşüncesinin tekilliği".[17]

Foucault bu tekilliğiyle aydınlanmanın 'cesaret' ölçütünü bir aydın olarak kendisinde uygulayan ender bir filozof oldu. Aydınlanmaya toplumsal, düşünsel ve bireysel değerlerin birleştiği bir cesaret izleği olarak yaklaştı. Foucault'nun mahkumları konuşturma girişiminin ardında klasik aydınlatan, teori veren, yol gösteren aydın tanımı yerine kitlenin içine karışarak, temsiliyeti ortadan kaldırıp ezilenlerin sözünü özgürleştiren bir çaba vardır.

"Öznenin yasaklanan konusundaki gizini açığa vurması nasıl sağlanmıştır?" ve "Nasıl olmuş da belli birtakım kısıtlamalar kişinin kendisiyle ilgili birtakım bilgileri gözden çıkarmasını gerektirmiş?".[18] İdealist geleneği tümüyle reddeden Foucault çoğu yazısında ve kendisiyle yapılan söyleşilerde açıkça kendi çözümlemelerinin insan varoluşundaki evrensel zorunluluklar düşüncesine karşı olduğunu vurguladı. Ona göre insanlar göründüklerinden ve sandıklarından daha özgürdü; her doğru kanıt diye ileri sürülen yıkılabilir, yok edilebilirdi. İktidar bilgi için sadece koruyucu değil aynı zamanda yıkıcı veya üreticiydi. Foucault'nun geleneksel bilgi anlayışına karşı çıkarak, bilginin örgütlenişinin tarihini yazma çabasına girişmesi saf olgu ve onun hakkında kategorik bir yargıya inanmayışının sonucuydu.

Foucault eleştirdiği felsefenin en başarılı temsilcisi olarak gördüğü Hegel'in teleolojik anlayışını, 'ayrım' kavramına dayanan Nietzscheci eleştiriyle reddetti. Nietzscheci tarihçinin özelliği şimdiyle başlamasıydı. Bu tarihçi ayrımın izlerinin peşinden giderek şimdinin kavramsal kazısını yapıyordu. Foucault arkeolojik yöntemini buradan esinlenerek oluşturdu. Foucault'nun bu çabası, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* 'deki Nietzsche'nin 'şimdinin meşruluğu'nu geçmiş ve şimdi arasındaki ayrımla kaldırmaya yönelik çabasına benziyordu. Foucault geçmişi şimdiden koparak, şimdiyi özgür bıraktı. Böylece zamanı bir öykü haline getirdi. 'Şimdi'

16. Michel Foucault, "Sexuality and Solitude," *On Signs* içinde, ed. R. Blonsky (Oxford: Basic Blackwell, 1985), 366,67.
17. Ali Akay, *Tekil Düşünce* (İstanbul: AFA Yayıncılık, 1991), 11.
18. Foucault, *Ben'in Yapımı*, 14.

içinde hiçbir şeyin yerinin a priori belirlenmediği ütopyalara izin veriyordu.

Modern tarih anlayışı bir başlangıç kabul ediyor ve bu başlangıcın teleolojik olarak yöneldiği bir ereği kendi içine yerleştiriyordu. Oysa kökenbilimsel inceleme bir eleştiri biçimiydi. Bu anlayış, tarihsel başlangıçlar düşüncesine dayanan belli bir tarihi, başlangıç noktası olarak asla kabul etmedi, bunun yanı sıra herhangi bir olayın arkasında yatan etkenlerin çeşitliliğini ve tarihsel olayların ne derece narin olduklarını gözler önüne sermeye çabalıyordu. Kısacası bu tarih görüşünde, Foucault'nun yazılarında örneklendiği gibi, hiçbir sabitin ve özün yeri yoktu.

Yüzyıllarca dünyayı bir bütün olarak ve tüm yönleriyle görebilmek ve anlayabilmek için araştıran ve bunun adına 'metafizik' diyen batı felsefesi değişmez temel ve merkezler kabul etmekle kendi gerilemesine ve donmasına yol açmıştır.

Araçlar ve amaçlar ussallığının şeyleştirme sürecinin bu kadar yaygın olduğu çağımızda Foucault'yu şeylerin nasıl düzenlendiklerine bakarak daha kolay anlayabilirdik.

"Weber'den oldukça etkilenen Theodor Adorno ve Max Horkheimer kapitalist ekonomiyi yalnızca araçlar ve amaçlar ussallığının dinamik ve özerk bir biçimi olarak çözümlediler".[19]

Foucault bu eleştiriyi yaparken bir döneme ait olan özelliklerin diğer dönemlere yaygınlaştırılamayacağı, bunun da ancak arkeolojik yaklaşımla yapılabileceği düşüncesini geliştirdi. Böylece daha ayrıntılı incelemeyi, farklılıkları ve aitlikleri gösteren bir araştırmayı özendirdi. Foucault böyle bir incelemenin en usta örneğini beden hakkındaki çözümlemelerinde gerçekleştirdi. Bununla çağdan çağa cinsellik izleğinin nasıl değiştiğini gösterdi. Ona göre cinselliğe on sekizinci yüzyıldan cinsel yaşama ise on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sahibiz. Bundan önce sahibi olduğumuz tek şey yalnızca bedendi. Foucault'ya göre bu örnekte görüldüğü gibi iktidar bir taraftan bilgimizi dayandırdığı nesnelerin düzenini sağlarken diğer taraftan onların nasıl anlamlandırılması gerektiğini de belirledi.

Foucault özneyi bilen, isteyen, özerk, kendini eleştirebilen ya da Kantçı söylemde olduğu üzere, 'aşkın' bir özne olarak görmememiz gerektiğini vurguladı. Özneyi çok yönlü, dağınık ve belli bir merkezden yönetilemeyecek söylemlerin beşiği olarak anlamak gerekiyordu. Foucault özneyi gelenekten farklı bir biçimde ele aldı. Tarihsel ve kültürel bir gerçeklik olarak öznenin kökenbilimi yoluyla özne felsefesinden çıkmaya çalıştı.

"Bu proje ile iki yönde yol alınabilir. Modern teorik yapılarla ilgilenerek özneyi genel olarak ele aldım. Bu yolla 17.ve 18. yüzyıllarda özneyi, konuşan, yaşayan ve çalışan varlık olarak tanımlayan teorileri analiz etmeye çalıştım. Tabii ki, belli öznelerin bilgi nesnesi ve aynı zamanda egemenlik nesnesi olduğu kurumlarda-sığınma evleri, cezaevleri vb.-bulunan daha pratik bir anlama çabasına da girişilebilir".[20]

Foucault modernite ye yaklaşırken modernitenin bir Humanizmden çok bir teknik sorunu olduğunu söyleyen Heidegger'in 1955'de yazdığı '*Teknoloji Soru-*

19 A.g.e., 110.
20. Foucault, "Sexuality and Solitude," 366,67.

nu Üzerine' denemesinden etkilendi.[21] Geleneksel felsefe metafizik anlayışıyla sonuçta her şeyin tamamlanmışlığının peşinde olan bütünlükçü tutumuyla nihilist bir döneme açılıyordu. Heidegger Varlık sorusunu gözden kaçıran bir düşünce tarihinin insanın otantik varlık tarzını tanıyamayacağını böylece en otantik eylem olan düşünmeyi gerçekleştiremeyeceğini bildirmişti.* Foucault Heidegger'in beraberinde bir etik anlayış önermediği insan anlayışından etkilendi.

Foucault içinde bulunduğu çağda herşeyin kötü olduğunu değil fakat herşeyin büyük bir 'tehlike' içinde oluğunu düşündü. İktidarın gözetimine girmiş olan herşeyin 'tehlikeli' olduğunu söyleyen Foucault inzivaya çekilmek yerine etik ve politika arasında şimdiye dek yapılan a priori ayrımı kabul etmedi ve Heidegger'in titizlikle vermekten kaçındığı bir etik anlayış önerdi.

Güç ilişkileri eylem özgürlüğüne dayanıyordu. Çünkü "güç ancak özgür özneler üzerine ve bu özneler özgür olduğu sürece uygulanabilir"[22] 'Şimdi'nin önemini vurgulamak için en başta genellemeye karşı durmak gerekiyordu. Çünkü güç ilişkileri içinde etkin olan iki unsur 'özgürlük' ve 'bilgi'ydi. Foucault özgürlüğü doğruluk söylemi ve tehlikeye karşı cesaretle ilişkilendirerek şimdinin etiğini geliştirdi. Bunu antik Yunan'dan aldığı Parrhesia (doğru söyleyiş) terimiyle adlandırdı. Parrhesia biçimsel bir eleştiri ve mantıksal bir tutarlılık değil bir eylemdi. Parrhesia tehlikeli olmayı göze alan bir cesaretle de ilişkiliydi: doğruluğu ne pahasına olursa olsun tehlikeye rağmen söyleyebilme cesaretiydi.

Diğer taraftan da özgürlüğü boyunduruk altına alan modern baskı ve kontrol mekanizmasının en temel direği olan genellemeye dayalı bütünleyici bilgi anlayışından 'bilginin arkeolojisi'ni yaparak kurtulmaya çalıştı. Foucault özel bir konu hakkında çok şey bilen, devirlerinin entelektüel bilinci gibi görünen 'evrenselci' entelektüellerin yerine yerel uzmanlık alanlarında çalışan 'özgün entelektüeller' aradı. Foucault çağın entellektüeline herşeyi bilmeye çalışan ve genellemeler yapan bir düşünüş biçimi değil parrhesia'ya dayanan etik bir tavır takınmayı önerdi.

Foucault'nun etik tavrı Nietzscheci iyi ve kötünün ötesinde olmak değil yaşam ve ölümün ötesinde olmaktı. Bu etik tavır sosyal ve politik yaşamdan kopmuş Nietzscheci bir yalıtılmışlık değildi. Bir 'varoluş estetiği' yaşamın iktidarın belirlediği bilgiye dayalı bilim egemenliği altına alınmasına bir alternatif olacaktı. İnsan varlığını estetik kategorilerle düşünmek, onu sözde bilimsel bilginin bütünleyici alanından kurtaracaktı.

IV

Foucault'nun çalışmalarını ve yöntemini geleneksel felsefe tarihi içine yerleştirerek anlamamız çok zor olacaktı. Foucault'da bir sistem önerilmediği gibi Heideg-

---

21. Paul Rabinow, "Modern and Counter-Modern:Ethos and Epoch," *The Cambridge Companion to Foucault* içinde (Cambridge: 1994), 202.

* Martin Heidegger'in 'eylem', 'düşünme', ve 'Varlık' kavramları arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını görmek için bkz. Martin Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup, Humanizmin Özü," *Heidegger, Sartre, Eliot, Babbit* içinde (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 37,95.

22. Paul Rabinow Hubert L. Dreyfus, "How Is Power Exercised?," *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hemeneutics* içinde (Chicago: Chicago University Press,, 1983), 221.

ger, Derrida ve Habermas'da olduğu gibi sürekli bir bakış açısı, verilmesi gereken mesaj ya da tamamlanması gereken bir proje yoktu. Yöneldiği bir hedef ve kendisine ait bir doğruluk ve bırakmak istediği standart bir etki de yoktu.

Foucault beden, bilgi, ahlak ve iktidar kavramlarının izini sürerek özne teknolojilerinin hükmetme teknolojileriyle nasıl birbirlerine paralel geliştiklerini gösterdi. Modern zamanların tanımlayıcı etkinliği, 'aydınlanma', öznenin dizginlerini içsel ve dışsal olarak kendi ellerine vermesiyle öznenin yeniden kendini özgürce yaratmasına izin vermişti. Aydınlanma özneyi birçok yönden özgürleştirirken şimdi onu bir özne olarak kapatmanın yollarını da beraberinde getirdi. Foucault hemen hemen bütün eserlerinde aydınlanmanın özgürlük hedefini bir taraftan överken diğer taraftan da bu yeni durumun olumsuzluklarını eleştirerek benin özgürlüğünün daha derin boyutlarını çözümlemeye çalıştı.

Foucault'da günün koşullarıyla paralel giden ve onların nasıl oluştuğunu kökenlerine kadar takip eden canlı bir zihinsel pratik sözkonusuydu. Foucault'yu anlamaya çalışırken yaşadığı çağı da göz önüne almamız faydalı olacaktı. 1960'lı yılların yükselen 'refah devleti' kavramı, 1968 sonrası bu hedefin başarısızlıkla sonuçlanması ve 1975 sonrası liberal ve neo-liberal ekonomi politikalarının refah devleti hedefini çökertmesi, artan baskı ve şiddet olayları Foucault'un eleştirilerini keskinleştirdi ve haklı çıkardı.

Foucault'nun etik tavrının felsefe tarihine en etkili katkısı; paradan hapishanelere kadar her alanda küreselleşmenin hızla sağlandığı bu zamanda sosyal bilimlerin kökensel olarak yeniden sorgulanmaları ve onların ilgisini tekrar insan özgürleşmesinin aktörleri üzerine yönlendirme gerekliliğini hatırlatmak oldu. Foucault geçmiş ile şimdi arasında koyduğu ayrım kavramıyla entelektüel sınıfı yaşanılan zamanın arkeolojisini yapmak böylece bu zamanın belirleyici özelliği olan etik ve politik düşünce eksikliğini aşmak için uyardı. Foucault'yu anlama çabası gösteren bir entelektüel onda kavramsal dünyayı sadece kendi söylemsel düzeni içinde kapatmayan bunun dışına da çıkarak söylemsel olmayan pratikleri incelemeye yönelen dinamik bir araştırma bulacaktır.

KAYNAKÇA

Akay, Ali. *Tekil Düşünce*. İstanbul: AFA Yayıncılık, 1991.

Foucault, Michel. *1970-1982 Ders Özetleri*. Çeviren S. Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

———. "Aydınlanma Nedir." *Toplumbilim*, no. 11 (2000).

———. *Ben'in Yapımı*. Çeviren Levent Kavas. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992.

———. "Entelektüelin Siyasi İşlevi." *Seçme Yazılar I* içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.

———. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

———. *Kelimeler ve Şeyler, İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*. Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.

———. *Madness and Civilization*. London: Tavistock, 1967.

———. "Power/Knowledge." *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* içinde. Brighton: Harvester Press, 1980.

———. "Sexuality and Solitude." *On Signs* içinde, edited by R. Blonsky. Oxford: Basic Blackwell, 1985.

Heidegger, Martin. "Hümanizm Üzerine Mektup, Humanizmin Özü." *Heidegger, Sartre, Eilot, Babbit* içinde. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow. "How Is Power Exercised?" *Michel Foucault, Be-*

yond Structuralism and Hermeneutics içinde. Chicago: Chicago University Press, 1983.
Rabinow, Paul. "Modern and Counter-Modern:Ethos and Epoch." *The Cambridge Companion to Foucault* içinde. Cambridge, 1994.
Saiup, Madan. *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*. Çeviren Baki Güçlü. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1997.
Steven Best, Douglas Kellner. *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Aydın sorumluluğu ve aydın dili

İmran Karabağ

AYDIN SORUMLULUĞU HAKKINDA

Sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmelerle birlikte sorumluluk alanları ve hedefleri de değişmekte ve gelişmektedir. Bu sürecin toplum ve doğaya etkisiyle doğru orantılı olarak insandaki sorumluluk bilinci de artar veya eksilir. Bunun zaman ve mekan boyutu gözden uzak tutulmamalıdır. İnsan içgüdüsel olarak bir şeyden zarar göreceğini anladığı anda ona tepki gösterir. Bu anlaşılır bir şeydir. "[İ]nsanlar, doğaya yapılan teknolojik sabotajla birlikte girdikleri nesnel zorunluluklardan kendilerini kurtaramıyorlar. Doğanın talanı insanların yaşam alışkanlıklarına dönüştü, özellikle Batılı sanayi toplumunun insanlarının"[1] tümcesiyle doğanın yok edilmesine duyduğu tepkiyi dile getiren Hans Jonas kendisine yöneltilen "ozon deliği ve iklim felaketi bir tehdit: Hava, su ve toprak; kürenin geniş bir bölümünde ağır hasar almış veya tümüyle tahrip edilmiş durumda. Bu tür sinyallerin etkili davranış değişikliklerine yol açmaması nasıl açıklanabilir?" sorusuna şu yanıtı veriyor: "Doğrudan bu tehdidin altında olmayan, yaşamını sürdürüş şeklinde gerçek bir düzeltmeye emek vermiyor. Had safhaya varmış bir tehditte ise bu farklı, hem bireysel hem de toplumsal: insan, yanardağ infilak ettiğinde kaçmaya başlıyor. İnsan doğrudan tehdide doğrudan tepki gösteriyor; bazen rasyonel, bazen irrasyonel".[2] Dünyamızda şu an için var olan ve etkisi gittikçe daha fazla hissedilen tehlikeleri göz önüne getirdiğimizde aydınlara düşen sorumluluğun boyutlarını da kavrayabiliriz. Bölgesel anlaşmazlıklar ve çatışmalar, kontrolsüz ve hızlı nüfus artışı, açlık ve yoksulluk, işsizlik, silahlanma yarışının hızını kesmeden devam etmesi ve artık gündeme iyice oturan doğanın yok edilmesi gibi önemli sorunlar günümüz aydınını daha yüksek sesle konuşmaya ve sorumluluğunun bilinciyle daha

---

1. Hans Jonas, "Kötü Sona Daha Yakın," *Felsefelogos*, no. 6 (1999): 57.
2. A.g.e.: 58.

etkin görev yapmaya yönlendiriyor. Bu sorunlarla ilgili Jonas'ın genel tespitleri şunlar: "Gezegen doldu taşıyor; çok fazla yayıldık; şeylerin/nesnelerin düzeninin derinliklerine çok fazla girdik. Çok fazla dengeyi bozduk; çok fazla varlık cinsini yok olmaya şimdiden mahkum ettik. Teknoloji ve doğa bilimleri, bizi hükmedilenden çıkarıp koparıp hükmeden yaptı. İşte bu olgu beni felsefi bir bilanço çıkarmaya ve şu soruyu sormaya yöneltti: İnsanın etik doğası buna izin verebilir mi? Yepyeni eskiden olmayan tür bir yükümlülüğü, gelecek kuşakların ve doğanın sorumluluğunu üstlenmeye çağrılmış değil miyiz?".[3] Ekoloji konusu hakkında yüzyıllardan beri düşünce ifade eden ve insanları duyarlı olmaya çağıran her alanda aydın insanlar olduğunu biliyoruz. Zaten onları diğer insanlardan farklı kılan şey de bu tür sorunlarla ilgili olarak düşünce üretmeleri ve bu düşüncelerini dile getirmiş olmalarıdır. Bu durum doğanın sorumsuzca yağmalanmasının dün olduğu gibi bugün de gündemdeki yerini koruduğunu ve yaşamsal değerde olduğunu göstermektedir. Ekoloji felsefesinin ve etiğinin bu kadar önemli ve güncel olması bundandır. Nejat Bozkurt'un ünlü filozof ve edebiyatçılardan derlediği doğa ile ilgili anlamlı ve güzel sözlerden bazılarını burada anımsamakta yarar olduğu kanısındayım:

"Doğa ile uyum içinde olan her şey iyi sayılmalıdır"(Cicero, *De Senectute*, Kısım XIX, böl. 71). [4]

"Doğa hiçbir zaman kendi yasalarına karşı çıkmaz" (Leonardo da Vinci, *Notebooks*, Sec.II).[5]

"Hep söyler ve tekrarlarım, dünya bu kadar yalın olmasa varlığını koruyamazdı"(Goethe, *Eckermann*, 11. 4. 1827.). [6]

"Doğa yasaları yok edilemez. Çeşitli tarihsel koşullara bağımlı olarak, bu yasaların yalnızca biçimleri değişebilir"(K. Marx, *L. Kugelman'a*, 11 VII. 1868).[7]

"İnsanlar hangi düzeyde çevre yaratmışlarsa, çevre de aynı düzeyde insanlar yaratır." (K. Marx, *Alman İdeolojisi*).[8]

"Doğada hiçbir şey tek başına meydana gelmez. Her olay/olgu bir başkasını, bir başkası da onu etkiler" (F. Engels, *Doğanın Diyalektiği*").[9]

Hiçbir şeyin doğadan bağımsız ele alınması, düşünülmesi olası değildir. Çünkü her şey doğada var olur ve onunla ayrılmaz bir birliktelik oluşturur. Bu da kaçınılmazdır. Onun için kendini aydın veya entelektüel olarak tanımlayan bir kişinin doğaya, doğanın tahribatından kaynaklanan sorunlara, çevrenin ve doğal orta-

---

3.A.g.e.: 59.
4. Nejat Bozkurt, "Doğa, Çevre ve İnsan," *Felsefelogos*, no. 6 (1999): 11,15.
5.A.g.e.
6.A.g.e.
7.A.g.e.
8.A.g.e.
9.A.g.e.

mın yağmalanmasına sırt çevirerek düşünce üretmesi günümüzde artık anlamlı bulunmuyor. Çünkü doğayla birlikte her şeyin var olması veya yok olması söz konusudur. Doğanın yok olması, üzerinde yaşayanların da yok olacağı anlamını taşır. Aslında doğayla insan iç içe geçmiş ve bir bütün oluşturmuştur. Ona yapılan her saldırı, onu yok etmeye yönelik her eylem insanın kendisine yaptığı bir saldırı ve kendisine yönelik bir eylemdir aynı zamanda. "Hölderlin'deki insanın doğayla, evrenle bir olma eğilimi Alfred Döblin'de de ana motiflerden biridir" diyen Gürsel Aytaç, Döblin'in şu sözleriyle de, onun kendisini doğayla nasıl özdeşleştirmek isteğini vurgulamaktadır: "Dallarım elma dolu olsun isterim; kuşlar üstünde yuva yapsın. Sık sık kar altında kalayım, köklerimin arasında solucanlar olsun".[10]

Bugün için evrende var olan her türlü sorunla ilgilenmek ve tüm insanlığın karşı karşıya olduğu tehlikeler karşısında duyarlı olmak her kesin öncelikle de aydınların görevidir. Şüphesiz bugün bu sorunların başında insanın kendi egemenliği altına alıp, süreç içerisinde yok olmaya mahkum ettiği doğa bulunmaktadır. Bu çok önemli bir sorundur, çünkü doğanın yok edilmesi aynı zamanda yaşamın yok edilmesidir. Sorumluluk alanlarının başında ekolojinin yer alması da bundandır. Ayrıca aydınlardan topluma ve toplumsal sorunlara eğilmesi ve düşünceler üretmesi de tarihin her döneminde beklenmiştir ve beklenmektedir. Alman şair ve yazar Stefan George, aydın insan kavramıyla kültürlü insan kavramını eş değer kabul eder ve aydın insanın toplumsal sorumlulukları olduğuna inanır. Aytaç, "George yaşı ilerledikçe, kültürlü insanın halkı ve toplumu için sorumluluk yüklenmesi gerektiği inancına ulaşmıştır" diyor.[11] Avusturyalı yazar Stefan Zweig, aydınların ulus ve ülke sorunlarıyla ilgili olarak sorumluluklarının önemine vurgu yaparak, onların halktan kopuk, kendi özel dünyalarında yaşamalarını eleştirmekte ve bunun sonucunda Hitler'in egemenliği nasıl ele geçirdiğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Fakat bizler tehlikenin hâlâ farkında değildik. Yazarlar arasında Hitler'in yazdığı kitabı okuma zahmetine katlanmış az sayıda insan, onun programıyla ilgilenmek yerine, yazmış olduğu sıkıcı kitabın tumturaklı diliyle alay etti. Büyük demokrat gazeteler insanları uyaracaklarına, her gün yeniden okuyucularını sadece endüstriden ve korkusuzca yapılan borçlanmadan gelen paralarla anormal bir tarzda propagandasını finanse eden bu hareketin, zorunlu olarak bugün, yarın sona ermek zorunda kalacağı konusunda avuttular".[12] Aydınların bu kapalı yaşamları, tehlikenin boyutunu fark ederek toplumu uyarmamaları, tedbir alınması için girişimlerde bulunmamaları, yani bir anlamda sorumsuz davranışları çok geçmeden ulus ve ülke, hatta tüm dünya için çok acı olayların yaşanmasına neden olacaktı. "Uzun zamandan beri görülmeyen kışkırtıcılarının yardımıyla değişik çevrelerde güçlü destekler bulmuş olarak ciddi bir tehlike yaratmayacağına inanılan Hitler'in kişiliğinde, hâlâ birahane propagandacısını gören Alman entelektüellerini, eğitimin getirdiği bu kibir kadar hiçbir şey baştan çıkarmamıştı".[13] Aydınların yaşamsal konularda sorumluluk sahibi olmalarının önemi açıkça görülmektedir. Onlar ülkeye, topluma ve toplumsal sorunlara duyarlılıkla yaklaşmak durumundadırlar. Güçlü-

---

10. Gürsel Aytaç, *Çağdaş Alman Edebiyatı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 135.
11. A.g.e., 24.
12. Stefan Zweig, *Die Welt Von Gestern, Erinnerungen Eines Europäers* (Frankfurt/Main: Fischer, 1982), 412.
13. A.g.e., 413.

nün, egemen olanın değil, haklının ve gerçeğin yanında olmalı, sadece eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda çözüm önerileri de sunmalıdırlar; söz ve söylemleriyle savaşın değil barışın egemenliği için gayret etmelidirler. Kendi çıkarlarını değil, toplumun çıkarlarını savunmalı, çatışmanın değil, barış ve huzurun öncüleri olmalıdırlar; bir düşüncenin insanı olsalar bile her zaman tarafsız, alçak gönüllü ve ön yargısız olmalıdırlar.

AYDIN DİLİ HAKKINDA

Aydın ve kullandığı dil arasında entelektüel yaşamın gelişmesi açısından önemli bir kültür ilişkisi vardır. Dil kurallarına, disiplinine bakılmaksızın her gün yeniden milyonlarca insan tarafından yazılı ve sözlü olarak kullanılır. Sözlü olarak kullanılan dile oranla yazı dilinin kullanımında kapsamlı bir bilgi birikimi gereklidir. Bu bilgi ve kültür birikimi dilin kapsamlı ve güvenli kullanılmasında etkin rol oynar. Dil her şeyden önce düşünceyi geliştirir, düşünce fikre, fikir de söze dönüşür. Üretilen fikirler karşılıklı olarak iletişime ve aynı zamanda tartışmaya olanak sağlar. Dil toplumsal bir olaydır. Dilin gelişmesi onu kullanan toplumun gelişmesiyle sürekli ilişki içerisindedir. İnsanoğlunun zamanla geride bıraktığı tarihsel süreç, dil ve düşünce arasında yoğun bir karşılıklı ilişkinin her zaman var olduğunu göstermektedir. Düşünme yetisinin sürekli gelişmesiyle birlikte sözcükler çoğaldı, tümce yapıları zenginleşti ve bilgi daha da netleşti. Bütün bunlar iletişime ve bildirişime artı katkılar sundu. Bu sözcük hazinesine yansıdı. Sözcük hazinesi bir ulusun değerli bir kültür hazinesidir. Çünkü toplumsal hayattaki tüm gelişmeler, ister bilim-teknik ister kültür-sanat, sözcük dağarcığındaki yerini hemen bulur. Sözcük dağarcığı süreç içerisinde dilsel bildirişimi kolaylaştırmış ve onun kapsamını zenginleştirmiştir. Dilsel bildirişimin içeriği her zaman bir hedefe yöneliktir. Her dilsel haber ya da bildirişim, konuşucunun veya metin yazarının ifade etmek istediklerini dinleyici veya okuyucu tarafından olabildiğince tam olarak anlaşılabilecek şekilde oluşturulmalıdır. Burada aydın sorumluluğu da ortaya çıkar. Aydın insan iyi düşünür, sağlıklı ve mantıklı analizler yapar ve bunları çok iyi kullanmak durumunda olduğu ana diliyle ifade eder. Elbette aydın insan yabancı dil de bilmelidir. Yabancı bir dil bilen insan, o dilin konuşulup yazıldığı kültürü de bilmek durumunda olduğundan dolayı dil kullanımında daha da özenli ve seçici olacaktır. Yabancı dile egemen olmak bir başka kültürün kölesi olmak demek değildir. Aydın, ana dilinin gelişmesine, zenginleşmesine katkı sağlarken yabancı dilin kendisine kazandırmış olduğu bilgi ve deneyimlerden de yararlanır. Aydın, ulusal dili ustalıkla ve yüksek seviyede kullanmak durumundadır. Çünkü onun kullandığı dil aynı zamanda dilin arılaşıp zenginleşmesine de katkı sağlayacaktır. Onun dili akıcı ve anlaşılır olmalıdır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, kültürün gelişmesi ortak bir dilin varlığına bağlıdır.

Dil, bir ulusun kültürünün temel göstergesi ve de asli unsuru olduğuna göre başta düşünce, kültür, sanat, edebiyat, aydın ve toplum gibi konular olmak üzere hemen bütün araştırmaların da özünü oluşturmaktadır. Sistemli dil felsefesini kuran ünlü Alman filozof ve devlet adamı Wilhelm von Humboldt dilin düşünceyi yaratan bir etkinlik olduğuna vurgu yapmış "ulusların karakterlerini ve kültürlerini

dillerinde araştırmak gerektiğini ve dilin bir ulusun kültür düzeyini gösteren en iyi araç olduğunu"[14] söylemiştir. Dil ve düşünce arasındaki ilişkinin ne derece önemli olduğu bir kez daha görülmektedir. Çok sayıda Alman düşünürü ve filozofu değişik konularda farklı düşünce sahibi olmalarına rağmen, dilin aslında bir düşünce ürünü olarak etkinlik kazandığını, yüksek ve zengin bir dile sahip olan ulusların bir üst kültüre de bu sayede eriştiklerini vurgulamışlardır: "Hamann'a göre dil, aklın anası ve aklın bir görünmesidir. Akıl, dildir. Dil olmasaydı akıl da olmazdı. Dil, aklın *organon*'u ve *Kriterium*'udur. Yani düşüncelerimiz ancak dil içinde geçer, dille parlaklık kazanır, dille gerçekleşirler. Düşünce ile dil aynı şeydir".[15] Akıl olmadan bilinçli insan dili olamaz. Öyleyse Herder'e göre dil, doğrudan doğruya duyuların bir ürünü (*Erzeugnis*) ve aynı zamanda refleksiyonun ve düşünmenin bir ürünü olarak kavranabilir".[16] Burada Humboldt, hem Hamann'dan hem de Herder'den biraz daha farklı bir görüş ileri sürmekte ve "dil, insanda doğrudan doğruya bulunan bir şeydir, bundan dolayı insan anlığının (*Verstand*) bir ürünü olarak gösterilemez"[17] demiştir. Humboldt'a göre dil: "[H]azır olarak verilmiş bir şey olarak da düşünülemez, insanın kendisinden zorunlu olarak meydana gelir. Dilin organizması da insanda bulunan genel dil yetisinden (*Vermögen*) ve insanın söylemeye gereksinimden doğar ve insan topluluğu içinde meydana gelir".[18] Bunlara rağmen Humboldt da dilin, düşünceyi yaratan bir şey olduğunu kabul etmektedir. Kültür için dilin çok önemli olduğunu ve sürekli olarak geliştirilmesi gerektiğini ileri süren Leibniz' için de "dil aklın aynasıdır. Akıl ile dil karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdırlar"[19] Leibniz'e göre, "bir ulusun dilinin, sözcüklerinin açık, anlaşılır oluşu o ulusu düşünce yaratmalarına götürür".[20] Humboldt entelektüel hayatın gelişmesi için dilde iki unsura vurgu yapar: Şiir ve düzyazı. "Her ikisi de anlığın gelişme yollarıdır ve zorunlu olarak anlıktan çıkarlar. Her ikisi de aynı ereğe ayrı yollardan giderler; gerçeklik karşısında başka başka davranırlar. Şiir gerçekliği duyulur görünüşü içinde kavrar, düzyazı gerçeklikte kendini yaşama bağlayan bağları araştırır. Böylece entelektüel yolda olgularla olguları, kavramlarla kavramları bağlar ve bir ide'de nesnel bir bağlam kurmaya çabalar".[21] Humboldt'a göre şiir ve düzyazı özde farklıdır ve bu fark dilde ortaya çıkar. "Düşüncenin özgür olması ve ilerlemesi için düzyazının gelişmesi gereklidir. Düzyazı, düşünceleri oluşturur ve gerçekleştirir. Ulusların kültürlerinin belli dönemleri de düzyazılarında kendini gösterir. Ulusal özellik, özellikle, büyük yazarların eleştirel görüşlerinde ve yargılarında ortaya çıkar. Bu görüşleri incelemekle bir ulusun tinsel özelliklerini anlamış oluruz.[22] Demek oluyor ki, bir ulusun dilinin gelişmesi o ulusun düşünce etkinliğinin sürekliliğine ve ortaya koyduğu sanat, edebiyat ve felsefe eserlerinin zenginliğine ve değerine bağlıdır. Ancak bu ortaya konulanlar o ulusun entelektüel

---

14. Bedia Akarsu, *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 7.
15. A.g.e., 18.
16. A.g.e., 19.
17. A.g.e., 20.
18. A.g.e.
19. A.g.e., 40.
20. A.g.e., 41.
21. A.g.e., 33.
22. A.g.e., 35.

düzeyini de gösterir ve aynı zamanda entelektüel özelliklere katkı yapar. Humboldt, *düşünceler, dili yarattığı gibi, diller de düşünceleri yaratırlar,* söylemiyle dil ve düşüncenin ayrılamaz iki unsur olduğunu ve sürekli olarak birbirlerini etkilediklerine vurgu yaparak "bir ulus, ancak kendi dilinin gelişmesi buna gerekli bir dereceye ulaştığı zaman büyük ve dahice bir düşünsel ilerleme yapar"[23] düşüncesini de ifade etmiştir. Dilin yapısı, zenginliği ve kullanımı entelektüel hayatın her alanına etki eder ve böylece kültürel bir kalkınmaya zemin hazırlanmış olur. Humboldt "ancak yüksek bir olgunluğa erişen dillerde gerçek bir düşünce etkinliği meydana gelebilir"[24] söylemiyle de dilin entelektüel yaşam için önemine vurgu yapmıştır. Geçmişten günümüze var olan ve ayakta kalabilen toplum ya da ulusların düşünce yapıları ve entelektüel yaşamları hakkındaki bilgileri ancak onların bıraktıkları kültürel mirastan anlayabiliyoruz. Bu ulusların entelektüel karakterleri de Humboldt'un da vurgulamış olduğu gibi ancak dillerinin yapısında kendini gösterir. Öncelikle yazın dünyasında kendini gösteren ve insanlık tarihi boyunca kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze kadar ulaşan entelektüel etkinlik, her ulusun yaşam biçimi, dili, dil yapısı ve düşünce dünyası hakkında yol gösterici ve aydınlatıcı olması bakımından önemli rol oynamıştır ve oynamaya da devam etmektedir. Bütün bu olanakları bizlere sunan sadece dildir. Burada her ulusun kendi dilini yarattığı ve onların dillerinin düşünce ve entelektüel yaşamlarına olan etkisi açıkça görülebilmektedir. Yani Humboldt'un da ileri sürdüğü gibi "diller her zaman uluslarla birlikte gelişirler ve onların tinsel özelliklerinden kurulurlar".[25] Elbette bu gelişme sürecinde her ulus kendi entelektüellerini de ortaya çıkarır. Yazın, sanat ve felsefede ilerlemiş olan ulusların düşünce dünyaları ve bununla birlikte dilleri de gelişip zenginleşir. Bir ulusun karakterini en açık ve net bir biçimde o ulusun ürettiği edebiyat, sanat ve bilim eserleri ortaya koyar. Bütün bu yapıtları işleyecek olan ulusun dilidir. Bu dilin üslubu, tonu, rengi, anlatım becerisi, uyumu, güzelliği ve zenginliği ancak entelektüellerin uğraşı ve çabalarıyla işlenir ve gittikçe toplumun her bireyine kadar nüfuz eder. Bu durum söz konusu ulusun çok sayıda entelektüeli de yetiştirip dünyaya kazandırması demektir aynı zamanda. Her alandaki ve her türden etkinlikte entelektüeller ülkelerinin, edebiyat ve sanat yaşamlarının ve tabii ki dillerinin dünya genelinde tanınmasına, daha çok insan tarafından merak edilip araştırılmasına, kısacası yükselmesine katkıda bulunurlar. Bu nedenle Humboldt "uluslar ve diller tek tek büyük adamların dehâsı *(Genius)* ile yükselirler"[26] demiştir.

Nasıl bireyler arasında karakter farklılıkları varsa uluslar arasında da karakter farklılıkları vardır. Bu farklılıklar ulusların dillerine de yansımıştır. Hiçbir kimse ana dilinde düşünüp tasarladığını yabancı bir dilde düşünemez. Kendi dilinin sunduğu ifade yetisini, düşünme olanağını ve boyutlarını, ona yabancı bir dil sunamaz. Humboldt, bu konuyla ilgili olarak da "hiçbir ulus bir başka ulusun dilini kendi öz ruhu *(Geist)* ile canlandıramaz ve olgunlaştıramaz"[27] demiştir. Bunun için öncelikle yabancı dillerin etkisinden olabildiğince arındırılabilmiş, halk ve aydınlar arasındaki iletişimi kolaylıkla sağlayabilecek bir ulus dili var olmalıdır. Aydınların

23. A.g.e., 43.
24. A.g.e.
25. A.g.e., 53.
26. A.g.e.
27. A.g.e., 60.

ve halkın kullandığı dilin birliği kültür ve sanat hayatının gelişmesi için çok önemlidir. Dil birliği hakkında Atatürk, Türkçe'yi şöyle değerlendirmektedir: "Türk ulusunun dili Türkçe'dir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir. Onun için her Türk dilini çok sever ve onu yükseltmek için çalışır. Bir de Türk dili, Türk ulusu için kutsal bir hazinedir. Çünkü Türk ulusunun geçirdiği bunca tehlikeli durumlarda, ahlakının, geleneklerinin, anılarının, çıkarlarının, özetle, bugün kendi ulusallığını yapan her şeyin dili aracılığıyla korunduğunu görüyor. Türk dili, Türk ulusunun kalbidir, belleğidir".[28] Aynı konu ile ilgili olarak Atatürk sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Türk demek dil demektir. Ulusallığın çok belirgin özelliklerinden birisi dildir. Türk ulusundanım diyen insanlar, her şeyden önce ve ne olursa olsun Türkçe konuşmalıdır. Türkçe konuşmayan bir insan, Türk ekinine, topluluğuna bağlılığını öne sürerse buna inanmak doğru olmaz".[29] Şerafettin Turan, Atatürk'ün bu söylemini şu şekilde yorumlamaktadır: "Dilin ulusal olması, hiç kuşkusuz ulus denen topluluğu oluşturan bireylerin konuşmada ve yazıda kullanacakları ve birbirlerini anlamada güçlük çekmeyecekleri bir nitelik kazanması demektir. Bu da yazı dili ile konuşma dili arasındaki büyük ayrılığın olabildiğince ortadan kaldırılmasını gerektirir".[30]

Atatürk'ün hedeflerinden birisinin, Türkçe'nin tüm ulus tarafından yazı ve konuşma dili olarak kullanılması ve böylece halk ve aydınlar arasındaki dil farklılığının ortadan kaldırılması olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Türk Dil Kurumu'nun kuruluş amaçlarından birisi de budur zaten. Turan, "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür" diyen Atatürk'ün, kültürü "okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkarmak, uyanık davranmak, düşünmek, anlağı eğitmektir" biçiminde tanımlıyor"[31] olduğunu vurgular.

Tüm dünyada entelektüel kültürün yaygınlık kazanması, fanatizmden ve her türlü ön yargıdan uzak düşünce insanları ve aydınların çabasına bağlıdır. Genel olarak bütün çatışmalar fanatizmden doğar. Aydınlara düşen ise fanatizmi körüklemek değil, insanlığı ve insani değerleri yüceltmek olmalıdır. Zweig, insanlık tarihinde çok etkili olmuş iki önemli reformistin (Erasmus von Rotterdam ve Martin Luther) düşünce dünyalarını, yaptıklarını ve entelektüel bakış açılarını incelediği *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* adlı eserinde Erasmus'un kişiliğinde insanlık idealini tespit edip, onu her yönüyle bir aydın, sorumluluk sahibi bir dünya yurttaşı olarak tanımlar ve Luther ile olan farklılıklarını şu şekilde ortaya koyar: "Tarih, Erasmus ve Luther gibi karakter ve bedensel olarak birbirine tamamen karşıt çok az sayıda iki kişiyi biçimlendirmiştir. Et ve kanda, nerin ve biçimde, zihniyet ve yaşam standardında, dış bedenden en iç sinir ucuna kadar bu iki insan deyim yerindeyse farklı, düşman olarak doğmuş karakter ırklarına aittirler: fanatizm karşısında tolerans, hırs karşısında akıl, ilkellik karşısında kültür, milliyetçilik karşısında evrensellik, devrim karşısında evrim".[32] Popülist ve kaba söylemlerle kitlelere yönelen ve başarısını biraz da bu kabalığına borçlu olan Luther

---

28. Şerafettin Turan, *Atatürk ve Ulusal Dil* (İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1998), 18,19.
29. A.g.e., 19.
30. A.g.e., 19,20.
31. A.g.e., 102.
32. Stefan Zweig, *Triumph Und Tragik Des Erasmus Von Rotterdam* (Frankfurt/Main: Fischer, 1981), 103.

"bir Bohemyalı gibi tıkınıyorum ve bir Alman gibi içiyorum"[33] diyecek kadar incelikten yoksundur. "Buna karşılık Erasmus sessizce konuşur, ciğerlerinden hasta birisi gibi kibar ve ince, bir sanatçı sitiliyle tümceleri tamamlar ve onları nükteye dönüştürür".[34] "Luther'in dehâsı entelektüelliğinden bin kat daha fazla onun bu tamamen duysal (hissi) sertliğinde yatar; o halk dili konuşur, fakat mecaz gücünün yardımı ile kitlelerden ayrı olarak bilinçsizce düşünceler üretir ve kitlelerin isteğini en yüksek coşkunluğa yükseltilmiş bir kuvvetle anlatır.[35] Luther'in dili her zaman savaş ve çatışma dili olmuştur, söylemleri deyimlerle dolu, düşünmeden ağızdan çıkan, ulusa ve dine vurgu yaparak kitleleri kışkırtmaya yöneliktir. Erasmus'daki insanlık sevgisini, barış ve kardeşlik özlemini Luther'de tesbit etmek olanak dışıdır: "[K]esip dökmek, sövüp saymak, kavga etmek onun için bir tür kan alıp vermedir".[36] Çok özenle ve önemle vurgulanılan iki sözcük vardır Erasmus'da: Fanatizm ve Hümanizm. Fanatizm bütün çatışma ve şiddet olaylarının baş sorumlusudur, onun olduğu yerde entelektüel bir yaşamdan ve bu yaşamın geliştirilmesinden söz etmek güçtür. Bununla birlikte bu tür ortamlarda aydın insanın sorumluluğu daha fazladır. Hümanizm, fanatizmi yok etmenin en etkili aracıdır. İnsani değerler hümanizmle yükseltilir, insanlık onun gelişip yaygınlık kazanmasıyla her alanda zenginleşir. Luther'in tam aksine Erasmus her türlü fanatizme, hoşgörüsüzlüğe ve savaşlara karşı çıkmış ideal bir hümanist ve döneminin aydını olarak görülmektedir. "Onun bildiği ve kabul ettiği tek silahı kalemiydi. Humanist Erasmus günlük politik olaylara karışmazdı, aksine kaba güç ve vahşilikten uzak bir şekilde Avrupa hümanizmi için çaba gösterirdi. Erasmus veya Zweig için insanlar ve halklar arasındaki bütün çatışma ve düşmanlıkların nedeni fanatizmdi. Bundan dolayı Erasmus, ister dinsel, ister ulusal veya ideolojik olsun her tür fanatizmle savaşmıştı".[37]

SONUÇ

Başta ekoloji ve doğal yaşam olmak üzere, içerisinde diğer canlılarla birlikte yaşadığımız evrenin sorunlarına duyarlı olmak ve bu sorunların çözümüne katkı sunmak her aydın insanın görevi olmalıdır. Yaşamın devamı buna bağlıdır ve önümüzdeki süreçte bu sorumluluğun önemi daha iyi anlaşılacaktır. Bütün bu sorunların etkili bir şekilde dile getirilebilmesi, anlatılabilmesi için tek araç dildir. Bu alanda da aydınların sorumlulukları yadsınamaz. Dil konusunda da aydınlara önemli görevler düşmektedir. Aydın insanın kullandığı dil, üslup ve ifade tarzı bakımından çekici, açık, net ve anlaşılır olmalı. Aydın insan her hangi bir konu hakkında konuştuğunda, dilinin anlaşılabilmesi için terminolojiden ve spesifik sözcüklerden olabildiğince kaçınmalıdır. Çünkü herkes tarafından kolayca anlaşılabilecek sözcük ve anlam bakımından zengin, ancak basit olmayan bir dil mutlaka kullanılabi-

33. A.g.e., 104.
34. A.g.e., 105.
35. A.g.e., 104.
36. A.g.e., 108.
37. Leyla Coşan, "Zweigs Europavision," (makale Tagungsbeitrag für das IX. Internationale Germanistik Symposium "Wissen - Kultur - Sprache und Europa", Neue Konstruktionen und neue Tendenzen konferansında sunuldu, Eskişehir, 2005), 101.

lir. Ayrıca aydın insan, gelişmiş bir edebiyat, kültür ve sanat dili için çaba göstermeli, popülist söylemden olabildiğince uzak durmalıdır. Çünkü popülist kavramlar ve sözcükler dili basitleştirir, onun gelişip entelektüel yaşama katkı sunmasını engeller. Yani böyle bir dil, toplumsal düşünce sınırlarını daraltır ve entelektüel bilinci de zayıflatıp yok eder. Dilini değiştiren yaşam tarzını da değiştirir. Tüm topluma lümpen ve yoz bir kültür egemen olur, basın yayın organları bu yoz kültürün dayatmaları sonucu tüm ulusu bilgisizleştirme ve bilinçsizleştirme yarışına girer. Burada aydına düşen görev, kendi diline, ulusal diline sahip çıkmak, ortak bir dil bilinci için çaba göstermek olmalıdır. Aydın insan, ulusal dilini kullanırken olabildiğince yabancı sözcüklerden uzak durmalı, arada sırada dahi olsa yabancı sözcük tercih ederek kendi ulusal dilinin sözcük dağarcığının gelişme yollarını tıkamamalı ve kendi dilinin zenginleşmesi için çaba göstermelidir. Çünkü dil bilinçtir ve bir insan duygularını, düşüncelerini, istem ve özlemlerini en içten ve en kolay bir şekilde kendi ana dilinde ifade edebilir. Ortak bir dile de ancak bu çabalar sonucu ulaşılabilir. Ortak bir dil bilincinin oluşması aynı zamanda ülkede aydın sayısının artmasına da katkı sağlayacaktır. Düşünsel ve entelektüel üretimi ve çabayı destekleyip çoğaltmak her aydının görevi olmalıdır. Ancak bu şekilde, oluşumunu ve gelişimini arabesk bir kültüre borçlu olan ve her zaman için ulusun değil, küçük lümpen bir azınlığın ve sömürgecilerin çıkarlarına hizmet eden popülist ifade ve söylemlerden uzak durulabilir. Dil toplumsal bir olaydır çünkü. Dil olmasaydı toplumsal bir etkileşim de olmazdı. Dildeki biçim ve içerik gelişmeleri de toplumsal gelişmelerle sürekli bir ilişki içerisindedir ve bunlar birbirleriyle ayrılamaz bir şekilde bağlanmıştır. Bir dilin sözcük hazinesi üretim ve toplumsal değişimleri de yansıtır. Dilsel bildirişimin biçim ve içeriği her zaman bir hedefe yöneliktir. Bu bakımdan her haber, konuşma veya söylem, dinleyici veya okuyucunun tam olarak algılamasını amaç edinmeli ve buna göre düzenlenmelidir. Bu da, ortak dilin oluşup gelişmesine ve entelektüel yaşama katkı sağlayacaktır. Bundan dolayıdır ki, her alanda eğitim ve üst düzey bir ulusal dil eğitimi çok önemlidir. Ancak bu şekilde zihinsel ve entelektüel çabalar desteklenip, çoğaltılabilir. Dil iletişimin en temel unsuru olduğu için, bir toplumda ortak bir dil bilincinin oluşması entelektüel yaşamın gelişip zenginleşmesinin aynı zamanda itici gücü olacaktır. Humboldt'un da ileri sürdüğü gibi dil zihnin bir aracı, ulusun bir organı olduğundan ilgili ulusa şekil verip, onun oluşup gelişmesini de sağlar.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. *Wilhelm Von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998.
Aytaç, Gürsel. *Çağdaş Alman Edebiyatı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
Bozkurt, Nejat. "Doğa, Çevre ve İnsan." *Felsefelogos*, no. 6 (1999).
Coşan, Leyla. "Zweigs Europavision,." Makale Tagungsbeitrag für das IX. Internationale Germanistik Symposium "Wissen - Kultur - Sprache und Europa", Neue Konstruktionen und neue Tendenzen konferansında sunuldu, Eskişehir 2005.
Jonas, Hans. "Kötü Sona Daha Yakın." *Felsefelogos*, no. 6 (1999).
Turan, Şerafettin. *Atatürk ve Ulusal Dil*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1998.
Zweig, Stefan. *Die Welt Von Gestern, Erinnerungen Eines Europäers*. Frankfurt/Main: Fischer, 1982.
———. *Triumph Und Tragik Des Erasmus Von Rotterdam*. Frankfurt/Main: Fischer, 1981.

Saf aklın kritiği'nde 'kendinde-şey' kavramının izini sürme girişimi

Deniz Kant

"Düşünmemin objelerini (Gegenstaende meines Denkens) elde edip onları kavrayabilmeliyim, yoksa kendimin bilincinde olamam (cogito sum: burada ergo demeye gerek yok). Bu, autonomia rationis purae 'dır; çünkü bu olmasaydı, verilmiş bir görü konusunda bile düşünceden yoksun kalırdım; var olduğumu bilmeden bir hayvan gibi var olurdum".[1]

"Çocuk, gözle görülür bir noktanın görünmeyen bir noktadan geldiğini, iki nokta arasında en kısa yolun düz çizgi olduğunu, onu kalemle kağıdına çizmeden kavramaya başlayınca belli bir gurur ve hoşnutluk duyar. Haksız da değildir; çünkü bütün düşüncenin kaynağı ona açılmış demektir".[2]

Kant'ın phenomenon-noumenon ayrımı, bir tarafta, konumları anlıkla bağlılaşık olan ve varlıkları bir anlığa/ zihne verilmişlik olan fenomenleri; diğer tarafta da zihin dışı bir gerçeklik yani insan düşüncesi ve bilgisinin alanından bilinmezlikleri gereği tümüyle ayrı olan "gerçekte var oldukları gibi gerçekten var olanlar" alanı arasında geleneksel felsefi ayrım çizgisinde yorumlanmıştır.

Bu yorum bu ham biçimiyle kabul edilirse "kendinde şey"in bir temelinin olmadığı ya da Kant'ın böyle bir temeli göstermediği sadece onun var oluşunu dogmatik olarak kabul ettiği düşünülebilir[3] ya da Bradley ve onu izleyen Vander Veer'in öne sürdüğü gibi Kant'ın gerçekliği, insanın hiçbir şey söyleyemeyeceği bir bilinmeyen olarak düşünmede yanlış yaptığı ve onun düşünceyi insanın gerçeklik üzerine empoze ettiği bir form olarak kavramasının bu gerçekliği bilmeyi engellediği söylenebilir, yani Kant'ın *Dingan sich*'i, gerçekliği zihnin yapısı/ kuruluşu gereği insan kavrayışının giremeyeceği bir alan olarak gösterilir.[4]

---

1. Immanuel Kant, *Fragmanlar (Opus Postumum'dan)*, çev. OruçAruoba (İstanbul: Altıkırkbeş Yay), 36.
2. Goethe *Derki*, ed. Aytaç Gürsel (Ankara: Kültürve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 656.
3. A.C. Ewing, *Idealism* (London: 1934), 197.
4. G. Vander Veer, *Bradley's Metaphysics and the Self* (New Haven, 1970), 136.

Eğer "kendinde şey" anlık-dışı bir gerçeklik alanı oluşturuyor olarak ele alınırsa her zaman ve her yerde insan zihninin yaratıcı etkinliğini öne çıkaran ve Kopernik Devrimi diye nitelendirilen Kantçı girişimin açıkça problematik olan "kendinde şey" kavramı zihin dışı gerçekliğe tanınan bir ayrıcalığı dile getiren dogmatik bir kavram olarak anlaşılmayacak mıdır? Şüphesiz. Şimdi bu yorumun neden hatalı bir yorum olduğunu inceleyelim.

Bu konuyu tartışmanın en uygun yeri Kritiğin birinci basımının Dördüncü Paralogism'idir. Bu kısım 'İdealizmin Reddi'nin birinci versiyonunu oluşturur[5] ve "kendinde şey"in bir transendental obje olarak sunulmasının yeridir burası.[6] Kant'ın burada hedefi empirik idealistler dediği Descartes ve Locke'tur. Onların görüşüne göre biz doğrudan doğruya/ dolaysızca ancak kendi kavram ve tasarımlarımızın ya da bilinç durumlarımızın farkındayızdır dolayısıyla da bu tasarımlara/ kavramlara/ imgelere vb. karşılık gelen/ bağlılaşık olan dışsal objelerin varlığı/ var oluşu dolaysız bir kavrayıştan ziyade bir 'nedensel çıkarım' konusudur. Kant bu empirik idealizmin kendi deyimiyle bir transendental realizme ve böylece de bir skeptisizme yol açtığını söyler. Bu transendental realizmin kabulü şudur: Uzay ve zaman duyarlığın koşullarından bağımsız olarak *kendi kendilerinde* verilirler ve uzay ve zamandaki objeler de *görünüşler* değil *kendilerinde şeylerdir*. Bu görüş bir *transendental realizm* yani bizim aslında dolaysızca anlıktaki tasarımların *nedeni* olarak önceden kabul etmek zorunda kaldığımız bir *real* ve *zihin-dışı* varlıkların farkında olduğumuz görüşüdür. Kant'a göre empirik idealist burada 'real' şeyler derken zihinden bağımsız varolanlarla yani kendilerinde şeylerle işe başlıyor ve sonuçta da bunlara ulaşımı olanaksızlaştırıyor, kendi yolunu kapatıyor ve skeptisizme gidiyor. Bu skeptisizmin nedeni ise etkiden nedene yapılacak olan çıkarımdaki kesinliksiz bir yana Kant'ın daha da önemli gördüğü şu kavrayıştır:

"Eğer dış objeleri kendilerinde şeyler (italikler benim) sayarsak dışımızdaki gerçekliklerinin bilgisine nasıl ulaşacağımızı anlamak tümüyle olanaksızdır. Zira biz sadece bizdeki tasarıma dayanmak zorundayız".[7] Bu transendental idealist aynı zamanda bir empirik realist olabiliyor yani bizim doğrudan doğruya uzay ve

5. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin Press, 1974), A367,A80.

6. N.K.Smith bu iki kavramı özdeşleştirir. "Transendental obje öğretisi ön-kritik ya da yarı-kritik bir kalıntıdır ve Kant'ın en son ve dikkate alınan durumunun bir parçası olarak düşünülmemelidir". Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (New York: 1962), 218. Yine Cohen, onun realistik yorumuna karşı çıkarak onu deneyimin totalitesinin kavramı olarak görür ve Kritik çağrışımlara açık bir kavram olarak ele alır. Hermann Cohen, *Kant's Theorie Der Erfahrung* (Berlin: 1885), 502-10. Üçüncü ve baskın yorumsa Kant'ın bu iki kavramı kimi zaman özdeşleştirdiği kimi zaman da ayırdığıdır. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (London: 1936), 420,25, Robert Paul Wollf, *Kant's Theory of Mental Activity* (Cambridge: Mass, 1967). Gerçekten de Kant'ın "kendinde şey"i transendental obje ile eşitlediği birçok pasaj ve özellikle de onların açıkça özdeşleştirildiği bir pasaj A.g.e., B366. ve bunların açıkça ayrıldığı iki pasaj vardır. Kant, *Critique I*, A104,A10 ve A250,A53. Bu belirsizlik bir başarısızlık örneği olarak bir kenara atılmaktan ziyade kavramın problematik konumu gereği ortaya çıkan bir belirsizlik olarak görülürse daha felsefi temellerde açıklanıp açıklanamayacağını görmek için harcanacak çaba da değerini bulacaktır. Bu belirsizliğin Kant'ın transendental girişiminin yani Transendental Felsefesinin zorunlu bir sonucu olduğu konusunda Allison'a katılıyorum. Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 1983), 166.

7. Kant, *Critique I*, A378.

zaman*da*ki şeylerin bilincinde olduğumuzu öne sürebiliyor. Oysa Kant uzayı dış görünün formu saydığından maddeyi de transendental olarak dışsal denen görünün/ tasarımların bir türü olarak görür yoksa kendilerinde dışsal olan objeler olarak değil. Onlar algıları, bütün şeylerin birbirlerine dışsal oldukları uzayla ilişkiye sokarlarken *uzayın kendisi* yine de *bizdedir*.[8] Buna göre biz maddenin dolaysızca uzay*da* olduğunun farkında olduğumuz gibi kendimizin de zaman*da* olduğunun farkındayızdır. Dolayısıyla Kant şu sonuca varıyor:

" Böylece (...) maddenin varoluşunu bizim salt kendimizi bilmemizin tanıklığı üzerinde kabul etmenin ve onu böylelikle tıpkı kendimin varoluşunun düşünen bir varlık olarak tanıtlanması ile aynı tarzda tanıtlanmış olarak bildirmenin güçlüğü tümüyle ortadan kalkar".[9] O halde Kant'ın transendental idealizminin mantıksal sonucu bir empirik realizmdir: Biz doğrudan doğruya uzaydaki şeylerin farkındayızdır zira uzayın kendisi ve ondaki tüm şeyler "bizdeki" tasarımlar dizisinden başka bir şey değildir. Kant'ın işaret ettiği gibi[10] empirik ve transendental idealist arasındaki tartışma bu 'dışsal' ve 'içsel' ya da 'bizde/ zihinde' terimlerinin anlamları üzerinde dönüp duran bir tartışma görünümündedir. Bunlar empirik olarak görüldükte şüphesiz uzaysal bir yerlemi (location) işaret eder gibidirler. Empirik-ortak duyu açısından bir dış obje uzayda yer kaplayan, bedenimden ve diğer objelerden belli bir mesafede olan bir şey olarak tasarımlardan kesinkes ayrıdırlar ama bu tasarımlar, belirli fizik varlıkların 'zihinde/ anlıkta' olduklarının belirleyenidirler. Bir transendental düşünür için ise 'zihinde' terimi anlığa-bağlılık sorununa işaret eder. Transendental anlamda ele alındıkta uzayın kendisi dış görü formu olması itibarıyla *uzaydaki* dış objeler ya da görünüşler 'bizdedirler'. O halde transendental olarak dışsal obje bizim duyarlığımızın koşullarından bağımsız olarak var olan bir şey yani bir 'kendinde şey' olacaktır. O halde empirik idealizmin yanılgısı 'zihinde' ifadesini empirik, 'dışsal' ifadesini ise transendental anlamda ele alarak bir kategori hatası yapmasıdır. Böyle bir hata kuramın şu kalkış noktasının kaçınılmaz sonucudur: 'Real' şeylerin anlıktan bağımsız olarak var olmaları gerektiği ve bizim doğrudan bu 'real' şeyleri değil de sadece anlıktaki tasarımların farkında olduğumuz. Şimdi bu durum Kant'a göre salt kötü bir epistemoloji değil bunun mantıksal sonucu olan skeptisizme yol açması nedeniyle (Hume'un gösterdiği gibi) aynı zamanda da kötü bir psikolojidir. Bizim aslında doğrudan doğruya uzaydaki şeylerin farkında olmamız nedeniyle idealar/ tasarımlar kuramı tamamen empirik olarak yanlış olsa da transendental olarak doğrudur. Biz aslında 'bizdeki' tasarımların farkındayız ancak bu durum empirik psikolojinin değil transendental analizin sonucu olarak anlaşılmalıdır, yani yalın içebakışın değil Kopernik dönüşümünün...[11]

Transendental obje gibi tartışmalı bir problemin ortaya çıkmasına neden olan görüş Kant'ın Descartes, Locke ve Hume'u temsil eden idealar kuramının kendi transendental görüş açısından bir yeniden yorumuna girişmesidir. Şimdi bu problemin ayrıntılarına girmeden ve bu objenin empirik obje ile karşıtlık içinde sunu-

---

8. A.g.e., A370.
9. A.g.e.
10. A.g.e., A372,A73.
11. Henry Allison, "Kant's Concept of the Transcendental Object," *Kant-Studien* 59, no. 2 (1968): 169,70.

muna geçmeden önce Kant'ın transendental girişiminin ne olduğuna ve Kopernik Devriminin anlamına (!) göz atalım.

KANT'IN TRANSENDENTAL GİRİŞİMİ VE KOPERNİK DEVRİMİNİN ANLAMI

"Transendental Felsefe özel bir objesi (Object) olan bir bilim değil, bir bilimin kurulmasına yönelik genel bir akıl ilkesidir (Vernunftprincip) ki bundan, felsefe yapmanın (philosophemata) bütün kurallarının; bunun için de a priori objelerin (Gegenstaende) tamamının tek bir ilkeye geri götürüldüğü akıldan kaynaklanan bir bilim (Wissenschaft) olarak a priori bir sistem ortaya çıkabilir".[12]

"Objelerle olmaktan çok a priori olanaklı olduğu ölçüde objelere ilişkin bilgi tarzımız ile ilgilenen tüm bilgiyi transendental olarak adlandırıyorum".[13]

Bu sözlerle Kant okuyucularına transendental felsefe alanının yerini gösteriyor. Objelere ilişkin bilginin ve özellikle de a priori bilgimizin koşulları ile ilgilenme, geleneksel metafizikteki gibi objelerin kendileriyle ilgilenmenin yerini alacaktır. İşte Kopernik Devrimi bu yeni ilginin hem bir koşulu hem de bir sonucudur. Kopernik Devrimi Kant'ın ünlü "objeler bizim bilgimize uymalıdırlar"[14] şeklindeki vurgu değişikliği için apaçık felsefi bir doğrulama sağladığı gibi a priori problemine Kant'ın kritik çözümünü de oluşturur. Kopernik Devrimi sadece a priori bilgiyi –ki böyle bir bilgiyi olanaklı deneyim alanı ile sınırlama pahasına- doğrulamada başarılıdır. Deneyim dünyasına ilişkin bilimsel bilgimizin ve onun zorunlu yapılarından başka bir transendental felsefenin var olduğunu bildirir. Ancak Bird'ün de belirttiği gibi "Bu bize empirik olmayan ya da transendental varlıklara ilişkin bir bilgi sağlayan bir üst-bilim olarak değil yalnızca bizim sıradan bilimsel bilgimizin doğası, sınırları ve koşulları hakkında ikinci düzen bir düşünümsel önermelerden oluşan bir yapı olarak anlaşılacaktır".[15]

Bütün Kritik boyunca devam eden bu düşünce çizgisinin en açık anlatımını bulduğu yer Transendental Mantık'ın başıdır: "Burada etkisi bundan sonraki bütün irdelemeye yarayacağı için gözden kaçırılmaması gereken bir noktayı belirteceğim: Her tür a priori bilgi değil ama ancak belirli tasarımların (görülerin ya da kavramların) yalnızca a priori uygulanabilir ya da olanaklı olduklarını –ve bunun nasıl olduğunu- bilmemizi sağlayan bilgi transendental olarak adlandırılmalıdır. Yani transendental terimi bilginin a priori olanak ya da a priori kullanımını ilgilendiren bilgiye işaret eder. Ne uzam ne de onun herhangi bir a priori geometrik belirlenimi transendental bir tasarım olabilir; yalnızca bu tasarımların empirik kökenli olmadıklarının bilgisine bunların yine de deneyimin objeleriyle a priori ilişkili olabilme olanağına transendental denebilir. Uzayın, genel olarak objelere uygulanımı da benzer olarak transendental olacaktır; ama yalnızca duyu objeleriyle sınırlıysa o empiriktir. Transendental ve empirik arasındaki ayrım öyleyse sadece bilginin kritiğini

---

12. Kant, *Fragmanlar*, 30.
13. Kant, *Critique I*, B25.
14. A.g.e., BXVI.
15. Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge* (London: 1962), 38, A.g.e.

ilgilendirir; bu bilginin kendi objeleriyle ilgisini/ bağıntısını değil".[16]

Fakat eğer transendental ve empirik ayrımı bilginin objeleri ile ilgisini ilgilendirmiyorsa o halde bir 'transendental obje' fikri terimlerde bir çelişki olmaz mı? Kant'ın Kopernik Devrimi ya da Transendental Dönüş'ü yoluyla bu kavramın anlamına giremeyecekmişiz gibi görünmüyor mu? Ancak bu felsefenin aynı zamanda bir transendental idealizm de olduğu düşünüldüğünde bu bağlamdan hareketle 'transendental obje'nin anlamına girmeyi deneyelim. Bu idealizmin kaynağı a priori bilginin yapısının çözümlenmesidir. Aprioritenin iki ölçütü tümellik ve zorunluluktur. Bunlar deneyimden elde edilmediklerinden anlık tarafından deneyime yüklenmiş oldukları söylenebilir. Bu durum Kant'ı belki de Kritik'in temel görüşü olan şu olguya götürmüştür: "(...) Biz şeylerde sadece onlara kendimizin koyduklarını a priori bilebiliriz".[17] Biz şeyleri anlayış etkinliği aracılığıyla belirlediğimiz ölçüde biliyorsak o zaman onları kendilerinde oldukları gibi değil ancak sadece bize göründükleri gibi bilebiliriz. Ancak görünüşlerin kendileri, kavranılmış olmaktan bağımsız olarak var olan varlıklar değil sadece 'bizdeki' tasarımlardır ve böylece Kant'ın, 'anlama yetisinin' doğanın yasa koyucusu olduğu ve objelerin bizim kavrayışımızın koşullarına zorunlu olarak uymaları gerektiği iddiası, bu objelerin ve bir bütün olarak doğanın, anlıktaki tasarımlardan başka bir şey olmadığı olgusuna dayanır.[18]

"Transendental idealizm ile, genel olarak bütün görünüşleri kendilerinde şeyler olarak değil ama yalnızca tasarımlar olarak alan ve bundan dolayı uzay ve zamanı ne kendi başlarına var olan olarak verilen belirlenimler olarak ne de kendilerinde şeyler olarak görülen objelerin koşulları olarak alan değil ama yalnızca görümüzün duyulur biçimleri olarak alan öğretiyi anlıyorum".[19] Bu sözleriyle Kant, görünüşler ve kendilerinde şeyler ayrımını apaçık bir biçimde *empirik* bir ayrım olarak değil *transendental* bir ayrım olarak koyuyor. Yani bu ayrımı deneyim objeleri üzerinde doğrudan bir düşünme sonucu değil, onların bilinişlerinin zorunlu koşullarının bir ikinci düzen analizinin sonucu olarak ortaya koyuyor. Böylece de kendi transendental idealizmini bir empirik realizm olarak sunabiliyor: Deneyimde bilince sunulanlar olarak objeler gerçekten de uzay ve zamandadırlar. Burada yer darlığı nedeniyle ayrıntılarına giremeyeceğim bu görüş Estetik'te duyarlığın a priori formları olarak uzay ve zamanın empirik olarak real ve transendental olarak ideal oldukları tezi aracılığıyla tartışılır.

TRANSENDENTAL OBJE- EMPİRİK OBJE AYRIMI VE TASARIMLARIN OBJESİ PROBLEMİ

"Hiçbir obje (Gegenstand) üzerine, bu zaten verilmiş bir varlıkmış gibi felsefe yapılamaz; bu ilkin, öznenin kendinden çıkan salt bir düşünsel-şeymiş (Gedanken-Ding) gibi ele alınarak yapılabilir ve bunun için bu fikirleri (ideen) apriori ilkelere göre kendi kendinden yaratan felsefe Transendental Felsefedir".[20]

---

16. A.g.e., B80,B81.
17. A.g.e., BXVIII.
18. A.g.e.,A127,A30.
19. A.g.e., A369.
20. Kant, *Fragmanlar*, 41.

"Biz aslında (transendental anlamda) dışımızda olabilen birşeyin dış görüleri-mizin nedeni olduğunu kabul edebiliriz ancak bu, bizim maddenin ve cisimsel şeylerin tasarımları ile anladığımız obje değildir; çünkü bunlar yalnızca görünüş-lerdirler yani sadece tasarım türleridirler ki her zaman bizde bulunurlar ve gerçek-likleri dolaysız bilinç üzerine dayanır, tıpkı benim kendi düşüncelerimin dayandığı gibi... Transendental obje hem iç hem de dış görü açısından aynı derecede bilinme-yendir. Ama söz konusu olan o değil, tersine empirik objedir ki uzayda tasarımlan-dığında bir dış nesne, yalnızca zaman bağıntılarında tasarımlandığında ise bir iç obje olarak adlandırılır; ama uzay ve zamanın her ikisi de yalnızca bizde bulunur-lar".[21]

Burada Kant'ın 'transendental obje' nosyonunu 'empirik obje' nosyonuyla karşıtlık içinde ele aldığını görüyoruz. Böyle bir obje nosyonu onun empirik ve transendental bakış açıları arasındaki farkın zorunlu bir sonucudur. Şimdi, ideaların/ tasarımların 'dıştaki' objelerin neden oldukları ve en azından birincil nitelikler açısından bu objelere karşılık geldiklerine inanan idealar kuramı taraftarlarının görüşüne paralel olarak Kant yani tüm 'dışsal' dünyayı anlıktaki tasarımlar dizisi olarak kabul eden transendental idealist, bu tasarımların dışsal bağlılaşığına gönderim için bir 'transendental obje' nosyonuna ihtiyaç duyar. Fakat empirik idealistin transendental olarak real saydığı empirik objeden farklı olarak gerçekten de bir transendental objeyle karşı karşıya gelinmez; o sadece 'transendental anlamda' dışımızda 'olabilen', görülerimizin bilinmeyen bir nedeninin kavramıdır. İşte bu obje eğer transendental olarak yani tasarımlarımızın empirik-olmayan nedeni olarak anlaşılırsa onun "kendinde şey" ile özdeş olacağı ortaya çıkar ki bununla ilgili birçok pasajla karşılaşırız. Bunlardan ikisini verelim:

"Ne dış görünüşlerin ne de iç görünün temelinde yatan transendental obje, kendinde (in itself) ne madde ne de düşünen varlıktır, daha çok bize hem maddenin hem de düşünen varlığın empirik kavramını sağlayan görünüşlerin bizce bilinmeyen bir temeli/ zemini'dir".[22]

"Düşünen ve yayılımı olan ortaklığına ilişkin ünlü soru o halde, eğer bu konuda düzmece olan herşey bir yana bırakılırsa sadece şu sonuca varır: Düşünen bir öznede dış görü, yani uzayın görüsü, onun şekil ve hareket ile doldurulmasıyla birlikte nasıl *olanaklıdır*? Bu soruyu yanıtlamak hiçbir insan için olanaklı değildir ve bilgimizdeki bu boşluk hiçbir zaman doldurulamayacaktır; Bütün yapılabilecek şey, onu, dış görünüşlerin, bu tür tasarımların nedeni olan ancak bilgisine sahip olamadığımız ve hiçbir zaman ona ilişkin hiçbir kavrama sahip olamayacağımız transendental obje'ye yükleme aracılığıyla belirtmektir".[23]

Tasarımlarımızın transendental anlamda real olan ancak bilinemeyen zemini fikri Kant'ın İdealar teorisini transendental yeniden yorumunun zorunlu bir sonucudur. Burada transendental obje, transendental idealizmin bakış açısından görü-

21. Kant, *Critique I*, A372,A73.
22. A.g.e., A379,A80.
23. A.g.e., A393.

len" kendinde şey"dir ve deneyimin objesinden özellikle ayrı tutulmuştur. Kant'ın böylesi objelere gönderimi transendental idealizmin şu iki savına temel oluşturur: (1) Bilgimizin olanaklı deneyim ile sınırlandırılması (2) Fenomenal dünyanın 'bizdeki' tasarımlar dizisinden başka bir şey olmadığı, savlarına.

Ancak Kritik'te transendental objenin kendinde-şey'den ayrı tutulduğu pasajlar da vardır ancak bu Kant'ın bir dikkatsizliği olmayıp kendi idealizminin idealar/ tasarımlar kuramı üzerinden bir yeni yorumolarak ortaya konulmuş olmasıdır. Bu durumu kavramanın en iyi yolu Kant'ı bu kuramın tipik savunucusu Locke ile karşılaştırmak olabilir: Locke tasarımları (idea) sadece dış dünyadaki objelerin neden oldukları zihinsel varlıklar olarak değil en azından birincil niteliklerin tasarımları açısından bu objelerin tasarımları olarak kabul eder. Onun ünlü substans analizi ('ne- olduğunu- bilmediğim- bir şey' olarak) ve 'duyusal bilgi' tanıtlaması bu temel kabule dayanır. Bizim doğrudan doğruya kendi tasarımlarımızın farkında olmamız nedeniyle – ki Locke bunları öncelikle substansların niteliklerinin tasarımları olarak kabul etse de onları bazen niteliklerin kendileriyle de özdeşleştirir – substans ya da tasarımların gönderimde bulunduğu 'şey' bilinemez kalmak zorundadır. Yani Locke tasarımlarımızın objelerin temsilcileri olarak görülebilmesi ve yargılarımızın da objektif geçerli olarak bu tasarımlar üzerinde temellendirilebilmesinden dolayı bu tasarımların 'bilinmeyen bir dayanağı'nın varlığını varsaymak zorunda kaldı. Şöyle der:

"(...) herhangi bir tikel substanstan (at, taş vb.) söz ettiğimiz ya da düşündüğümüz zaman onların birinden ya da diğerinden elde ettiğimiz tasarım (idea), duyulabilir niteliklerin birkaç yalın tasarımının bir toplamından başka bir şey olmasa da yine de onların kendi başlarına nasıl mevcut olduklarını ve de birinin diğerinde nasıl mevcut olduğunu kavrayamamamızdan dolayı biz onların bir genel öznede varolduklarını ve bu özne tarafından desteklendiklerini varsayarız. Bizim bu 'şey'e, dayanağa ilişkin açık seçik bir tasarıma sahip olmasak da yine de bir dayanak/ destek varsayarız".[24]

Hume'un, bu görüşü eleştirisi ve 'şey'in bir 'tasarımlar topluluğuna' ya da 'izlenimler demetine' indirgediği iyi bilinir ancak Kant bu görüşü kabul edemezdi zira bu görüş, dünyaya ilişkin bir yargı ile, tasarımların salt öznel oyunu arasındaki ayrımı zayıflatırdı. Kant bu dünyanın ve bu dünyaya ilişkin yargılarımızın objektivitesini açıklamak zorundaydı yani 'tasarımlarımızın objesi' ile ne demek istediğini... Görüşüne göre empirik dünya transendental olarak idealdi o halde bu obje empirik obje olamazdı o halde transendental obje olmalıydı. Böylece kendi transendental idealizminin bir sonucu olarak transendental objenin tasarımlarımızın hem nedeni hem de objesi olduğu sonucunu kabul etti. O halde, o birincil anlamda kendinde-şey ile özdeşleştirilebilir görünse de ikinci anlamda o, Kritik'in bütün argümanının altı kazılmaksızın kendinde-şey olarak ele alınamaz.

Kant Kritik'in birinci basımında tasarımların objesi problemi ile uğraşır. Bu kısımda bütün ilgisi kendi transendental yapıları içinde deneyimin olanaklılığının a priori temelini oluşturan subjektif kaynakları betimlemekti. Bu özellikle bilgi-

24. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. A. C. Fraser (New York: 1959), vol I 359.

nin olanaklılığını açıklayacak olan üç katlı bir transendental sentez zorunluluğunun tanıtlanmasını içerir.Bu çözümleme açıkça transendental olsa da Kant işe bilincin zamansal doğasının olgusal kabulü ile başlar. Tasarımlarımızın kökü ister a priori ister empirik olsun onların hepsi anlığın değişkileri olarak iç duyuya ait kabul edilirler ve zaten Transendental Estetik zamanın iç duyunun formu olduğunu ortaya koymuştu. O halde "Bizim bütün bilgimiz en sonunda iç duyunun biçimsel koşuluna yani zamana tabidir. Onun içinde düzenlenmeli, bağlanmalı ve ilişkilendirilmelidir".[25] Kant, tasarımlara anlığın değişkileri diyerek empirik idealizmin bakış açısını kabul ediyor gibi gözüküyor ancak bir Transendental Türetimin (Deduction) tüm hedefi şu soruyu yanıtlamaktır: Anlık kendi farklı ve ardarda gelen tasarımların birlik ya da özdeşliğinin-yani dayanak olan objenin- bilincine nasıl varır? İşte bu sorun empirik terimlerle çözülemeyecek bir sorundur ve kavrayış (apprehension), tekrar üretme (reproduction) ve bilme/ tanıma (recognition)'dan oluşan üç katlı bir transendental sentezi gerektirir. Bunlar üç ayrı sentez değil tek bir sentezin üç yüzüdür. Bunların üçü de anlığın bir çokluğu bir çokluk olarak nasıl kavradığını açıklar. Burada görüleme edimi olarak anlaşılan görü (intuition) zaman içinde sürdüğünden anlık/ zihin bir objeyi- çokluk *qua* çokluk- eğer kendisi önceden farklı zamanlarda verilen tasarımları kabul etmedikçe kavrayamaz. Şöyle der Kant "Çokluk çabucak gözden geçirilmeli ve bir arada tutulmalıdır ve bu edim 'kavrayışın sentezi' olarak adlandırılır".[26] Anlık, geçmiş tasarımları yeniden üretmedikçe bu olanaksızdır. Burada imgelem yetisinin temel etkinliği olarak gösterilen bu tekrar üretim olmaksızın "uzay ve zamanın en saf ve en yalın tasarımları bile ortaya çıkamazdı".[27]

Kant'ın bu tartışmayı hem uzay hem de zaman açısından tasvir ettiği görülüyor: "Düşüncede bir çizgi çizmek, bir öğle vaktinden bir diğerine geçen zamanı düşünmek ya da giderek belli bir sayıyı tasarlamak istediğimde ilkin zorunlu olarak düşüncemde bu ardışık tasarımları birbiri ardına ayrımsamam gerekir. Fakat eğer önce gelen tasarımları- çizginin ilk kısımlarını, zaman süresinin önce gelen kısımlarını ya da tasarımlanan düzendeki birimleri- her zaman düşünceden düşecek ve onları bir sonrakine ilerlerken tekrar üretmeyecek olursam, hiçbir zaman tam bir tasarım, o sözü edilen düşüncelerin tümü, giderek uzay ve zamanın en saf ve en ilk temel tasarımları bile ortaya çıkamazdı".[28] Şimdi, kavrayış ve tekrar üretme (reproduction) birleştirilmiş bir çokluk bilincinin hesabını vermek için yeterli değildir ve anlık, yeniden ürettiği tasarımların özdeşliğinin bilincinde olmamış olsaydı bir 'bütünün bilinci' ortaya çıkamazdı. O halde bu tasarımlar anlığa farklı zamanlarda verildiklerinden onların özdeşliğinin farkına varılabilmesi onların imgelemde üretildikleri yasanın bilincinde olmayı gerektirir. İşte Kant bu bilince "bir kavramda tanımanın sentezi" der. Bu ek bir sentez değil anlığın/ zihnin kendi sentetik etkinliğinin bilincinde olabilmesi için gerekli bir refleksiyondur, yani sentezi kavramlara taşıma gereksinimi".[29] O halde anlık, kavradığı çokluğun birliğinin kaynağıdır ve bu birlik onun kendi etkinliğinin birliğidir. Zira çokluk ard arda verildiğinden ondaki birlik elbette ki bulunmuş olmamalı anlık tarafından konulmuş ol-

25. Kant, *Critique I*, A99.
26. A.g.e.
27. A.g.e., A102.
28. A.g.e.
29. A.g.e., B104.

malıdır. Şüphesiz anlık kendi türetimsel etkinliğinin her zaman bilincinde olmasa da ve genellikle sadece kendi sonucunun farkında olsa da Kant'a göre "Böyle bir bilinç her zaman bulunuyor olmalıdır üstelik seçiklikten yoksun olmasına karşın. Ve onsuz kavramlar ve onlarla birlikte objelerin bilgisi de tümüyle olanaksız olacaktır".[30] Burada Kant, önceden sadece bilinçteki tasarımların bağıntısı problemi hakkında konuşurken ve onların birlik ya da özdeşliklerinin tanınmasının zorunlu koşullarını betimlerken artık bu aynı koşulların yani bilincin birleştirici etkinliklerinin aynı zamanda bizim kavramlarımızın ve böylelikle de obje bilgimizin de temeli olduklarını öne sürüyor. Giderek bir objenin bilgisi tasarımlarımızın zorunlu sentetik birliğinin tanınması ile özdeşleştirilecektir. Ancak bundan önce, anlıktaki tasarımların tartışılmasından dünyadaki objelerin tartışılmasına geçişi haklı kılmak için Kant 'tasarımların objesi' ya da kendi ifadesi ile 'bilgimize karşılık gelen' ve sonuçta da ondan 'ayrı' olan bir 'obje' ile[31] ne demek istediğini belirtmek zorundadır.

Kant açıkça bu objenin sadece 'Genel olarak bir şey =X' olarak düşünülebileceğini kabul eder. Bu büyük ölçüde bize Locke'un 'something I know not what' olarak substans kavramını hatırlatır ve her ikisi de bu sonuca benzer bir akıl yürütmeyle ulaşmışlardır. Biz sadece kendi tasarımlarımızın farkında isek- ki bu ister empirik ister transendental anlamda alınsın- ortaya şöyle bir sonuç çıkacaktır: Tasarımlara karşılık gelen ve dolayısıyla da onlardan ayrı 'bir şey' nosyonu tamamen belirlenimsiz (indeterminate) kalmak zorundadır. Hume ve Berkeley bu kavramı boş, anlamsız diye bir kenara atarlarken Kant bunun bizim bütün empirik bilgimizde zorunlu olarak içerildiğini duyurur. Bilgi ve objesi arasındaki bağıntının kavranışında ana unsur zorunluluktur ve bu obje bizim bilgi tarzlarımızı gelişigüzel ya da keyfi olmaktan koruyan ve onları kesin bir tarzda a priori belirleyen olarak görülür. Yani anlık, tasarımlarını bir objeyle ilişkilendirdiği ölçüde bu tasarımları zorunlulukla birbirine bağlayabilir. Sadece kendi tasarımlarını tanıyan anlık, ancak bu bağıntı kavramı dolayımıyla imgelemindeki tasarımların subjektif bağlantısı ile 'bir şey'deki niteliklerin objektif bağlantısı arasındaayrım yapabilir. Objektif bağlantı zorunluluk ile karakterize edildiğinden dolayı Hume'un yaptığı gibi 'çağrışım' ile açıklanmaz zira çağrışım aracılığıyla elde edilen kavrayışların/ tasarımların subjektif bağlantısı ancak objektif bir bağlantı zemininde olanaklı görülür.[32] Locke bu bağıntıyı açıklarken tasarımlarımızın (ideas) bilinmeyen objesini dış dünyadaki bir substans olarak kabul ederek kaçınılmaz olarak bir skeptisizme gitmiştir. Oysa Kant'a göre tasarımların (representations) objektivitesinin temeli olarak hizmet eden obje artık realistik olarak bizim tasarımlarımızın 'nedeni' olarak görülen obje değil bu objenin 'kavramı' yani 'tasarımlarımızın zorunlu sentetik birliği kavramı'dır. Kant, tasarımların birliğini, bilincin birliği ile açıklamıştı şimdi de bunun tasarımlanan objenin birliğini açıkladığını göstermeliydi. Yani burada Kant'ın problemi 'objektif bağlantı'nın ne anlama geldiğini açıklamak; tasarımların bir objeyle bağlantısında neyin içerildiğini göstermektir. Şöyle diyordu: "Ancak açıktır ki bizim sadece tasarımların çokluğu ile ilgilenmek zorunda olduğumuzdan ve onlara karşılık gelen X, *bizim için* bir şey olmadığından –bizim bütün tasarımlarımızdan ayrı olması gereken bir şey olduğundan- bu objenin zorunlu kıldığı birlik, tasarımlar çokluğunun sentezindeki bilincin *formal* birliğinden başka bir şey olamaz".[33] Bu-

30. A.g.e., A104.
31. A.g.e.
32. A.g.e., A100, A12, A13, A22.
33. A.g.e., A105.

rada anlatılmak istenen, bağıntının, 'bir kavramda tanımanın sentezi' ile 'bir objenin bilgisi' arasında kurulduğudur ki bir objenin bilgisi derken anlaşılan da, objeyi kavramlaştırmak tasarımlarımızın sentetik birliği tarafından tüketildiğinden bu sentetik birliğin tanınmasıdır. Bu birlik de anlığın kendi tasarımlarının sentezindeki kendi etkinliğinin sonucu olduğundan onun 'objede' bulduğu birlik yine kendisinin üretmiş olduğu birliktir. Ancak anlığın onları bir kurala uygun olarak sentez ettiği sürece bu birliği ürettiği de eklenmelidir. Bunu şöyle ifade ediyor Kant: "Eğer görü, çokluğun tekrar üretimini a priori zorunlu ve içinde bunun birleştirildiği bir kavramı olanaklı kılan bir sentezin işlevi yoluyla *bir kurala göre* üretilmemişse bu birlik olanaksızdır".[34] Bu Kant'ın Transendental Dönüşümü'nün en açık ifadesidir: Objenin birliği tamamen onun imgelemde kurulmasını sağlayan kuralın birliği aracılığıyla açıklanır ve obje kavramı da bu kuralın bilincidir. Şöyle diyordu Kant "'Genel olarak bir objenin kavramları' olarak kategoriler herhangi bir objenin bilincinde oluşta içerilen 'sentezin işlevleri' ya da kurallarıdır".[35] Kant'ın bu temel tartışmayı, tam anlamıyla söylendikte hiç de bir obje olmayıp sadece olanaklı bir objenin biçimi olan bir üçgen açısından betimlediği görülür. Bir üçgeni bir obje olarak düşünmek, üç düz çizginin bir kurala göre sentezinin bilincinde olmak demektir ve bir üçgen görüsü daima böyle bir sentez aracılığıyla üretilebilir. Üçgenin birliği, objektivitesinin temeli, onun imgelemde oluşturulduğu kuralın birliği ile açıklanır işte bu birlik kavramı Kant'ın, bir üçgenin yüklemleri aracılığıyla düşündüğü bu obje (X) tasarımıdır.[36]

Tüm bu tartışmadan çıkan sonuca göre eğer bilinen objenin birliği. Bilen bilincin birliği ile açıklanırsa şüphesiz bu birlik deneyimin *zorunlu* koşulu olarak kabul edilecektir. İşte bu anlamda o empirik ya da psikolojik terimlerle açıklanamaz. Bu zorunluluk bir 'transendental koşul'da temellendirilmelidir. Kant işte bu koşula *transendental apperception* der ve iç duyu ile özdeşleştirdiği *empirik apperception*'dan bunu dikkatlice ayırır. Bunların her ikisi de ben-bilincinin (self-consciousness) tarzlarıdır ancak ikincisi iç görünüş akışının salt bir empirik farkındalığını ortaya koyarken ve bir 'ben'e/ özneye dayanmazken birincisi tüm deneyim boyunca önkabulü gereken 'bilincin birliği'ni ifade eder. İkincisi içebakış (introspection) psikolojisinin verisiyken birincisi bir transendental çözümlemenin sonucudur. Yani biz 'ben'i empirik terimlerle gösterdiğimizde Hume'un yaptığı gibi salt tasarımların/ izlenimlerin aralıksız, sürekli akışından başka birşeyle karşılaşmayız ancak Kant gibi düşünürsek yani bir transendental dayanak noktamız olursa o zaman deneyimimizin bütününün bizdeki tasarımlar dizisinden başka bir şey olmadığını anlarız. Yani 'ben'in birliği ya da özdeşliği, onun tasarımlarının birliğinin en son temeli olarak kabul edilmelidir. Burada önemli olan nokta ise Kant'ın bu *birliği* tüm düşünce ve deneyimin salt biçimsel bir koşulu olarak değil aynı zamanda da tüm deneyimde zorunlulukla içerilen bir *etkinlik* olarak düşünmesidir.[37] Böylece anlık, bilmede, kendi etkinliğinin birliği ya da özdeşliğinin bilincinde olma ile yani objenin belirlenim inde iş gören kural aracılığıyla sadece objenin birliğinin değil aynı zamanda da kendi kendisinin birliğinin de farkına varır. O halde

34. A.g.e.
35. A.g.e., B128,B46.
36. A.g.e., A105.
37. A.g.e., A108.

'bilincin birliği' ve 'birlik bilinci' aynı açının iki yanıdır ve her ikisi de anlığın sentezleme etkinliğinin ürünleridir:

"Ben'in özdeşliğinin zorunlu bilinci böylece aynı zamanda tüm görünüşlerin kavramlara yani kurallara göre sentezinin de zorunlu birliğinin bir bilincidir. Yani onları sadece zorunlu olarak yeniden üretilebilir kılmakla kalmaz aynı zamanda da böyle yaparken onların görüsü için bir objeyi yani içinde onların zorunlu olarak karşılıklı bağlandıkları birşeyin kavramını da belirlerler".[38] Burada Kant Alman İdealizmine kalkış noktası sağlayan bir tezi beyan etmiş olur: Ben bilinci ve obje bilincinin izole olgular olmayıp birbirlerinin karşılıklı koşullayanları oldukları tezini... Bu tez Kant'ı başladığı probleme geri götürür yani 'tasarımların objesi' ya da 'genel olarak obje'nin ne anlama geldiği problemine... Kant bilincin birliğinin, onun tasarımları bir obje ile bağlantılı olursa yani o bir 'bilme bilinci' olursa olanaklı olduğunu kabul eder. Artık Kant 'bir objeye bu gizemli/ belirsiz bağlılığın yapısını daha belirgin kılmak yani objektivitenin anlamının transendental açıklamasını vermek zorundadır. Bu açıklama tasarımların dual yapısını olumlama ile başlar. Kant empirik idealistlerle uyuşma içinde, tasarımların salt zihinsel varlıklar olmadıklarını yönletimsel/ gönderimsel bir işleve sahip olduklarını yani objelere gönderim yaptıklarını ve/ veya objelere sahip olduklarını onaylar. Görünüşler bize doğrudan verilebilen tek objelerdir ve onlarda doğrudan doğruya objeyle ilgili olan görü diye adlandırılır".[39] Görünüşler empirik olarak real olduklarından biz doğrudan doğruya kendi tasarımlarımızın değil, uzay ve zamandaki 'real' şeylerin farkında olduğumuzu olumlayabiliriz ve işte bizim tasarımlarımızın objesi bu 'real şeyler'dir. Buna karşılık bu durumu transendental olarak okur ve bu real şeylerin görünüşler olduklarını ve dolayısıyla bizdeki tasarımlardan başka bir şey olmadıklarını anlarsak onların bir objeye sahip olmaları gerektiğini de görürüz. Zira ancak bir objeyle bağlantılı olma koşulu ile tasarımlar bilincin birliğine taşınacaklardır. Şimdi *bu obje görülenemez zira görülenseydi kendisi bu kez başka bir tasarım olurdu ergo* tasarımların objesi, empirik olmayan =transendental obje=X olarak adlandırılabilir.[40] Burada transendental obje yani transendental olarak ideal kabul edilen, tasarımlarımızın 'görülenemediği için bilinemeyen ve bilinmesi de gerekmeyen' bu objesi artık onların objektivitesinin temeli/ zemini olarak yeni ve Kantçı felsefeye daha uygun bir rol içinde nihayet ortaya çıkıyor:

"Bir transendental obje saf kavramı (ki bütün bilgilerimizde her zaman bir ve aynıdır=X) tek başına bizim bütün empirik kavramlarımıza *bir objeyle genel bağlantı* yani *objektif geçerlilik* verebilendir".[41] Bu ifadeyle birlikte, belirsiz olan 'tasarımların objesi' ifadesi 'transendental obje =x olarak artık daha açık bir anlatım kazanmıştır. Bir obje ile bağıntının objektif geçerlilik ile eşitlenmesi Kant'ın transendental idealizmin zorunlu bir sonucudur. Bizim sadece kendi tasarımlarımızın bilincinde/ farkında olmamız ve onları transendental olarak real olan bir objeyle karşılaştıramamamız, tasarımların objeyle bağıntısını tasarımların kendi arasındaki zorunlu bir bağıntı haline getiriyor. Bunun önemi şuradadır: Objektivitenin temeli

---

38. A.g.e.
39. A.g.e., A109.
40. A.g.e.
41. A.g.e.

olan bu X herhangi bir real varlığa, kendinde şey olarak düşünülen bir real varlığa (kendinde varlığa) işaret etmez. Tersine bir objeyle bağlantıya dayanan her türlü bilgide kendisiyle karşılaşılması gereken BİRLİĞE işaret eder.[42] İşte birlik kavramı olarak hizmet eden X bize burada bir objektivite kavramı ya da formülü sağlar. Real bir kendiliğe (entity) değil bir objektivite formülüne gönderim yapmasından dolayı da real entiteler için söyleyemeyeceğimiz bir konumu, yani Kant'ın ifadesiyle bütün bilgimiz boyunca identik kalması olanaklı olabilecektir. Böyle okunduğunda transendental obje nosyonu Kritiğin geri kalanıyla tutarsız olmanın ötesinde tam da Kant'ın Transendental Dedüksiyon' unun (TD) şu temel tezinin bir başka ifadesidir, bu teze dayanak olur:

"Bütün görünüşler objelerin bize onlar yoluyla verilecek olmaları ölçüsünde sentetik birliklerinin a priori kuralları altında durmalıdırlar ki bu görünüşlerin empirik görüde karşılıklı bağlanmaları ancak bu kurallar uyarınca olanaklıdır. Diğer bir deyişle, deneyimdeki görünüşler apperception'un zorunlu birliğinin koşulları altında kalmak zorundadırlar tıpkı salt görüde onların uzay ve zamanın biçimsel koşulları olmaları gerektiği gibi. Ancak böylelikle tüm bilgi tümüyle olanaklı hale gelebilir".[43]

Objektivitenin tasarımların zorunlu sentetik birliği aracılığıyla bu yorumu ve bir transendental idealist olarak Kant'ın tüm görünüşlerin bizdeki tasarımlar olduğunu kabulü, tasarımlara karşılık gelen bir dışsal objeye gönderimi engeller ve görünüşlerin nesnelliğini onların içsel tutarlılıkları bağlamına çeker. Sonuçta da Kant'ın Yeniçağ tasarımlar kuramını (theory of ideas) transendental yeniden yorumu bizi 'doğruluğun tutarlılık kuramı' (coherence theory of truth) ile baş başa bırakır. Bütün tartışmaya ilişkin kafa karıştıran şey ve bazı yorumcuların transendental objeyi kendinde-şey ile özdeşleştirmelerinin böylece de bütün sava Kritik öncesi olarak karşı çıkışlarının temel nedeni onun 'karşılıklılık' söylemi ile formüle edilmiş olmasıdır. Önce obje, karşılık gelinen bir şey gibi sunulduğundan burada o sanki tasarımlarımızdan ayrı, transendental olarak real bir varlığa yani kendinde-şeye işaret ediyor gibi görünür. Bu prosedür sadece İdealizmin Reddi kısmında değil Kritiğin tümünde bulunan empirik idealizm ile polemik bağlamında görüldüğüne yanlışlanır. Son gelinen noktada Kant'ın problemi, bir yargının nesnel geçerliliğe sahip olmasının ne demek olduğunu açıklamaktır. Burada Locke ile uygunluk içinde bunun bir obje bağını gerektirdiğini kabul eder ve Berkeley ile Hume'un kökten subjektivistik tarzlarında yargının doğasının açıklanamayacağını görür. Fakat Locke problemi görse de yanlış yola gitmiş ve bu bağıntıyı realistik terimlerle açıklamaya çalışmıştır- tasarımlarımıza karşılık gelen objeyi salt bir 'ne-olduğunu-bilmediğim-bir şey' olarak kabul ederek. Berkeley ve Hume empirik idealizmleri ile uygunluk içinde böyle bir nosyonun anlamdan yoksun/boş/ içeriksiz olduğunu düşünmekte haklıydılar ancak Kant'a göre onun yerini alacak birşeye de sahip olamadıklarından bütün düşünme çizgilerinin sonucu skeptisizm olmuştur. Kant bir obje ile bağıntı fikrine karşı çıkmamış, Locke'un substans kavramının kritik çaresi/ düzeltimi olarak bir transendental objenin nosyonu ortaya atmış ve onu

42.A.g.e.
43. A.g.e.,A110.

karşılıklılık diliyle sunmuştur. Oysa savın bütün amacı tasarımlar ve onların objelerini ayırdığımızdaki gibi iki *varlık* türü –biri anlıkta diğeri orada- dışarıda –arasında değil de tasarımlarımıza iki farklı yöneliş biçimimiz arasında bir ayrım yaptığımızı göstermektir.

O halde transendental obje tartışması, kritik öncesi bir kalıntı, metnin geri kalanına dışsal bağlı, mitik bir kalıntı olmaktan ziyade tam da Kant'ın bizi transendental felsefe alanına götürdüğü bir köprü olarak anlaşılmalıdır. Bu tartışmada Kant'ın amacı objektivitenin dolayısıyla da tasarımların objesi ile kastettiğinin hiç de realistik terimlerle değil transendental terimlerle anlaşılması gerektiğini göstermektir. Burada kategorilerden söz edilmemiş olması şaşırtıcı olmamalı ve tüm tartışma Wolff'un düşündüğü gibi Dedüksiyonun baştaki yetersiz bir evresi olarak görülmemelidir.[44] Böylesi yorumlarda gözden kaçırılan nokta Kant'ın zaten transendental obje tartışmasını özellikle "okuyucuya ders vermekten onu eğitmekten çok hazırlamayı amaç edindiğini" vurgulamış olmasıdır.[45] Allison'ın belirttiği ve Ewing'in de buna katıldığı gibi çokluğun zorunlu sentetik birliğinin kuralları olarak kategoriler ya da objenin *genel olarak* kavramları aslında bütün tartışmada ima olunur ve böylece bu kısmın sonrakilerle çeliştiği kabul edilemez.[46]

"BÜTÜN OBJELERİN GENEL OLARAK FENOMENLER VE NOUMENLERE AYRILMASININ ZEMİNİ

"Transendental felsefe Bir idealizmdir; çünkü özne kendi kendini kurar. İnsan uzamda ışıkla görür, ışığı görmez".[47]

Kritik'in Transendental obje ve onun kendinde-şey ve noumenon ile ilgisinin bir başka açıklamasını bulduğumuz bu bölümü özellikle Analitiğin sonuçlarının bir özeti ve Diyalektiğe bir giriş olarak okunabilir. Kant burada şu ana savını güçlendirmeye çalışır: İnsan bilgisi ve dolayısıyla kategorileren real kullanımı fenomenal dünya ile sınırlıdır yani kategorilerin transendental değil empirik kullanımları vardır. Önce ilgili terimler tanımlanır:

"Görünüşler, kategorilerin birliğine uygun objeler olarak düşünüldükleri sürece fenomenler (phaenomena) olarak adlandırılırlar. Ancak sadece anlama yetisinin (verstand; understanding) objeleri olan ve yine de anlama yetisinin objeleri olarak bir görüye (anschauung; intuition)) ama duyusal olmayan bir görüye verilebilen (coram intuitu intellectuali) şeyleri varsayarsam bu tür şeyler noumenler (noumena; intelligibilia) olarak adlandırılabilir.[48] Burada noumenlere problematik bir konum verilir zira onlara nüfuz etme ancak duyulur-olmayan bir görüye sahip olmaya bağlıdır ki sonlu varlık böyle bir görüye sahip değildir. Yine de bu, bu kavramın

---

44. Wollf, *Kant's Theory of Mental Activity*, 117,18.
45. Kant, *Critique I*, A98.
46. Allison, "Kant's Concept of the Transcendental Object," 180, A.C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 102.
47. Kant, *Fragmanlar*, 39.
48. Kant, *Critique I*, A249.

reddine götürmez çünkü görünüşler kavramı zaten kendisinden noumenlerin objektif realitesini kurar ve objelerin fenomenler ve noumenler olarak ayrımını destekler. Burada 'ayrım' problematiktir. Leibniz'ci anlamda bilgimizin mantıksal biçimindeki bir ayrım değil duyular ve anlama yetisinin alanının bilgimize veriliş tarzını yansıtan bir ayrımdır dolayısıyla da onların oluşumları ve genel özellikleri bakımından farklı tarzlar olduklarına işaret eder. Bu durum görünüşün yapısından çıkarsanır: "(...) eğer duyular bir şeyi yalnızca göründüğü gibi temsil ederlerse bu şey aynı zamanda *kendinde bir şey* (in itself be a thing) de olmalı ve duyulur olmayan görünün yani anlama yetisinin bir objesi olmalıdır. Diğer deyişle, içinde hiçbir duyusallık bulunmayan ve yalnızca mutlak objektivite olan bir realiteye sahip olan bir bilgi türü olanaklı olmalıdır. Bununla objeler oldukları gibi (as they are) temsil edilirken buna karşın anlama yetimizin empirik kullanımında ise şeyler sadece göründükleri gibi (as they appear) bilinebileceklerdir.[49] Bu görüş Kant'ın metafiziğin yani düşünülür (intelligible) dünyanın bilgisinin olanağına yönelik daha Inaugural Dissertation'da kullandığı bir savdır: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*[50] Buradaki temel nokta duyulur kavrayışın, duyan öznenin öznel yapısına bağlı olması nedeniyle objenin kendinde olduğu gibi (as it is in itself) bir bilgisinin elde edilemezliğidir. Böyle bir bilgi ancak intellektüel bir kavrayışla bu da demektir ki kendi objesini *tahrif etmeyen* bir kavrayışla olanaklıdır. Böyle bir kavrayışın objesi de *in definitio* bir noumenon'dur : "Görünüş, tasarım tarzımızın dışında bir şey olamaz. Dolayısıyla bir döngü içinde sürekli dönüp durmamak için görünüş sözcüğü zaten birşey ile bir bağıntı belirtiyor olarak tanınmak zorundadır – öyle bir şey ki, kendinde birşey, yani duyarlıktan bağımsız bir obje olması gereken birşey. Bu aslında hiçbir biçimde *pozitif* bir şey değil ve herhangi bir şeyin belirli bir bilgisi değildir, sadece *genel olarak bir şeyin düşüncesini* belirtir ki bunda duyulur görünün formuna ait olan herşey *benim* tarafımdan soyutlanır".[51] O halde kendinde-şey burada duyarlığın koşullarından soyutlama ile ulaşılan, anlama yetisinin bir ürünüdür:

Verstandeswesen=noumena. Böylesi noumenal objeleri bilebilmemiz olanaklı değildir zira onlar *ex hypothesi* duyusal-girilmez olarak verildikleri (!) için bize objelerin verilmesini sağlayan duyarlığın (sensibility) ulaştığının ötesindedirler. Ancak bilinemezlik, düşünülemezliği gerektirmediğinden böyle şeyleri postüle edebiliriz: "(...) kendilerinde şeylerin[52] ne olabilecekleri konusunda bir şey bilemem ne de bilmem gerekir çünkü bir şey önüme görünüşü dışında hiçbir zaman gelemez".[53] Bu bir şey böyle kavrandığında ise yalnızca bir transendental objedir, X'dir. Bu X 'bizim için bir şey' değildir.[54] Kendinde bir bilgi objesi değildir. Öyle ise apperception'un (tamalgının) birliğinin bir bağlılaşığı/ korrelatı olarak sadece duyulur görüdeki çokluğun/ çeşitliliğin birliğine hizmet edebilir ki onun aracılığıyla anlama yetisi çokluğu bir 'obje' kavramında birleştirsin. Kant'ın ifadesiyle duyarlıktan ayrı/ farklı bir şeyin ancak belirsiz kavramına yani *genel olarak bir obje* kavramı altında

---

49. A.g.e., A249,A50.
50. Immanuel Kant, "Inagural Dissertation," in *Selected Pre-Critical Writings* (Walford: Manchester University Press, 1968), 4.
51. Kant, *Critique I*, A259.
52. 'şeylerin kendilerinde' diye okunmalı.
53. Kant, *Critique I*, A277,B333.
54. A.g.e., A105.

görünüşlerin tasarımına sahip olabiliriz. Eğer objesi bilinebilir olsaydı 'kavram' genel ve belirsiz olmaktan çıkar ve karşılık geldiği obje hiç de X değil belirli bir *varlık* –transendent entite anlamında- olurdu. Dikkat edilmesi gereken nokta *genel olarak obje* kavramına yine görünüşlerin çokluğundan gidilmesidir. Önem taşıyan bir diğer nokta da X'ın, Kant tarafından, transendent/ öte/ ontolojik bir varlığa işaret etmemesi anlamında transendental/ epistemik deyimiyle ifade edilmiş olmasıdır.

Özetle: Genel olarak görünün objesi olan bir şey yani transendental obje - ki bu, bilincin birliği ile zorunlu olarak bağlılaşık olan bir birlik bilincine işaret ettiği ve bir obje kavramını oluşturan bu birlik bilinci olduğundan belirli bir varlığın değil bir objektivite nosyonu ya da formülünün dile getirilmesidir:*Söylenemeyenin söylenmesi değil sadece söylenebilenin sınırının betimi.*[55] transendental obje, ne açıkça duyulur verilerden ya da görünüşlerden ayrılabilir ne de bir bilgi objesi yapılabilir. Bunun bir bilgi objesi olmadığını söylemek ya da bizim böyle bir objeyi tasarımlarımızın birliği aracılığıyla kavrayabileceğimizi söylemek, real şeylerin [kendilerinde şey(ler)] in olabileceğini yadsımak anlamına gelmez elbette. Tam tersine transendental obje bizim deneyimimizi, kendisi deneyime-dışsal olan birşeyin bir deneyimi olarak görmeye olanak sağlayan bir anlama yetisi postülasıdır. Burada belirsiz bir şey=x , insan zihninin *modus operandi*'si gereği ortaya çıkar. Görüsüne sahip olamadığımızdan kategoriler aracılığıyla bilinemez böylece de bizim için ya da bizim kavramamıza göre transendental obje belirlenmemiş kalır - bütün görünüşler için bir ve aynı şey olarak... O halde kendinde-şeyin tek ve yeterli temeli insan zihninin objektifikasyon ve externalizasyon eğilimidir. Zihnin kendinde-şey ile bağıntısı sorununu tartışmanın sağlayacağı en önemli hizmet, görünüşün kendisi ve görünen şey arasında bir kontrast sağlayarak fenomenleri fenomenler olarak kendi yerlerinde tutmak ve idealizme yasal yolu yani fenomenalizmi göstermektir. Bu işlev Kant tarafından olumsuz noumenon anlayışı bağlamında, insanın anlama yetisinin sınırlarına dokunma olarak belirlenir:

"Bir noumenon, anlama yetimiz için özel türden bir obje yani bir zihinsel (intelligible) obje değildir. Bunun ait olabileceği anlama yetisi türünün kendisi bir problemdir. *Çünkü en azından objesini kategoriler aracılığıyla discursive olarak değil ama duyusal olmayan bir görüde intuitive olarak bilecek bir anlama yetisi olanağının kendimiz için en küçük bir tasarımını oluşturamayız. Bir noumenon kavramı aracılığıyla anlama yetimiz negatif bir yayılım/ genişleme kazanır.* Yani O duyarlığı, kendinde şeylere Noumena terimini uygulayarak sınırlar (yoksa duyarlık tarafından sınırlanmaz). Ancak bunu yaparken aynı zamanda *kendi kendisini* de sınırlayarak noumenleri hiçbir kategori aracılığıyla bilemeyeceğini anlar ve dolayısıyla onları ancak *bilinmeyen bir şey* adı altında düşünmek zorunda kalır".[56] O halde noumenon kavramı duyulur görünün kendinde şeylere dek uzamasının önlemek ve böylece de duyulur bilginin nesnel geçerliliğini sınırlayacak olan salt bir sınır kavramdır ve negatif bir kullanıma açıktır: duyarlığın boş savlarına engel olmak. Duyarlık alanının ötesinde herhangi pozitif/ içerikli bir şey ifade etmese de duyarlığın sınırlanışı ile sınırlıdır.[57]

---

55. Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense* (New Haven: Yale University Press, 1983), 73.
56. Kant, *Critique I*, A256,B312.
57. A.g.e.

Transendental obje tartışması bizi bir objektivite nosyonu ya da formülasyonuna yani görünüşlerin zorunlu sentetik birliği zeminine; bilincin birliğinin bağlılaşığı olan bir birlik bilincine götürmüştü. Buna göre, bir objenin; objektif fenomenal dünyanın bilincinde olmak transendental olarak görüldükte tasarımlarımızın zorunlu sentetik birliğinin –ki burada 'tutarlılık' boyutu ile karşı karşıya kalınır- bilincine indirgenir. Buradan hareketle de Kant kategorileri, bilincin formel birliğini ifade eden bu sentetik birliğin kuralları olarak gördüğünden onların bir obje bilincinde zorunlu olarak içerildikleri ve dolayısıyla da deneyimin olanaklılığının zorunlu koşulları olduğu sonucuna varmıştı. transendental obje bize bir objektivite ve tamamlayıcısı olarak da bir externalite zemini sağlamıştı. Ewing'in de belittiği gibi burada objektivite deneyimdeki tutarlılık ve düzenliliğe, transendental obje de deneyimin birliğine işaret ediyor.[58] Objektivite externalite ile bağlanıyor ancak bir 'uzamsallık' olarak değil daha çok şematik temellendirme (grounding) olarak anlaşılan externalite ile.[59] Anlama yetisi modus operandi gereği kendinde-şey i postule eder derken burada Kant'ın Husserl'i etkilemiş olan intentionalite (yönelimsellik) anlayışını ortay koyduğunu söylemek mümkün görünüyor. kendinde-şeyin tasarımlarımızın objelerinin salt zihinsel kurgular olmadıklarını yani görünüşün hep bir şeyin görünüşü olarak ele alınmasını gerekli kılan bir obje temeli sağlaması bakımından önemi vardır. Anlama yetisi zihnimize, externalite üzerindeki ısrarının ürünü olan kendi icadının kavramsal kaynağı olarak kendinde-şeyi teslim ediyor. Elbette ki biz böyle şeylerin varolduğunu (existence) bildiğimizi iddia edemeyiz zira "Bir şeyin salt kavramında onun varoluşunun hiçbir işareti (token, character) bulunmaz. Çünkü... varoluş... sadece böyle bir şeyin algısının, kavramını önceleyebileceği bir tarzda verilip verilemeyeceği sorusuyla ilgilidir".[60] Bizim bu kavramla bağlantımız bilgi içermediği gibi *ontolojik bir sorun da ortaya koymaz.* Zira der Kant :

"Kavramın mantıksal olanağının yerine (kavram kendisiyle çelişmediğinden) şeylerin (things) transendental olanağını geçirmek (kavrama bir obje karşılık geldiğinden) ancak dar kafalıları aldatabilir ve hoşnut edebilir".[61]

Kendinde-şey alanı, var olduğunu bildiğimizi söyleyebileceğimiz bir alan değildir ancak Kant'ın postulasyonel anlamda ele aldığı 'düşünme' anlamında onu düşünmek zorunda olduğumuz söylenebilir. kendinde-şey kendisine kaçınılmaz olarak başvurduğumuz zihinsel bir keşiftir: *Verstandeswesen; Ens rationis; Noumenon.* kendinde-şey Kant'ın sistemine, belli tipten bir şey olarak, bir tür ontolojik kategori ile ilişkili olarak değil belli türden bir kavrayış olarak girmiştir. Bu kavrayış türü dünyayı belli bir tarzda yani birşeyin görünüşleri olarak tasarımlanabilirlikleri aracılığıyla gören bir zihnin düşünsel kaynağıdır. Böylece O, duyarlığın yaratımları olan uzay ve zaman ya da anlama yetisinin yaratımları olan nedensellik ve edimsellikte de söz konusu edilemeyecek olan bir ontolojik imlem taşımız. kendinde-şey anlıktan bağımsız bir dünyanın malzemesi olmayıp anlığın kurduğu bir kav-

---

58. A.C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago: The University of Chicago Press, 1938), 101.
59. Kant, *Critique I*, A243,A44 ve B301,B04, Nicholas Rescher, "On the Status of "Things in Themselves"," *Kant, Synthese*, no. 47 (1981): 294.
60. Kant, *Critique I*, A225.
61. A.g.e., A244,B302.

ramın, anlığın anlam verdiği bağlılaşığıdır. Kant'ın felsefesi bağlamında onun durumu son tahlilde ontolojik değil epistemolojiktir. kendinde-şey epistemolojik bir kaynaktır yoksa 'real şeylerin' anlıkça girilemez olan alanı değil. *Paradoksal görünse de kendinde-şey aslında hiç de 'şey' değildir.* Anlıktan bağımsız realitenin malzemesi değil düşüncenin aracıdır. Bir postulat yani zihnin şeyleri belli tarzda düşünmek zorunda olduğu gerçeğinin bir sonucudur. Başka türden şeyleri düşünme diyebileceğimiz çok problematik bir düşünme evresine işaret eder: zihnimizin belirli mekanizmlerinin varsayılın bağlılaşığına... Onun yasallığı ise salt kurgu olmayıp insan zihninin doğası gereği işleyen düşünülür-şey olmasıdır. Ancak Kant'a şu soruyu sormak da anlamsız bir taleptir: "Bana bizim kavramsal çerçevemizden ayrı olan- gerçek olan ve anlıktan bağımsız şeylerden söz edin". Kant'ın kuramı bu soruya yanıt vermek için tam da bu soruyu kaldırmak için düzenlenmiştir. kendinde-şey fenomenal alandan anlıktan-bağımsız realite alanına geçebileceğimiz kapıyı açacak bir anahtar değil bu kapının kilididir. Kendisi aracılığıyla kavramsal şemamızı -ki burada objektivite ve externalitenin kilit rol oynadığını gördük– işletebileceğimiz epistemik bir keşiftir. Onun, deneyime karşı duran, deneyimin dışında ya da ötesinde yatan bir entite (varlık, kendilik) olmadığı daha ziyade deneyimin kendi süreci içinde bir moment, bir unsur olduğu anlaşılıyor. Bu anlamda da ontolojik bir varoluşa sahip olmayan ancak bir birlik ilkesi olarak kavranıldığı sürece de deneyimi tamamlayan ve ona sistematik bir birlik kazandıran bir ilke olarak konum kazanıyor. Bir kez daha Kant'ın tüm çabasını aydınlatalım: Felsefeyi ontoloji ile sabitlenmişlikten epistemolojiye döndürmek: Transendental Dönüşüm.

Saf Aklın Kritik'inde kendinde-şeyin izini böylece sürdük. Başka iz sürme yolları da denenebilir ve denenmiştir de. Kant'ın teorik ilgisi epistemolojisinin temellerini atmasını sağlamıştır. Pratik ilgilerine gelince, Kant teorik akla pratik alanda nasıl yön bulabileceğini göstermekle de ilgiliydi. O alanda da teorik alanda olduğu gibi ayağımıza takılan taşlarla bizi sık sık tökezletse de yolu gösterene saygıdan bu yola çıkmaya da değer. Bunu bir başka yazıya bırakıyor ve kendinde-şeyin eşliğinde bu yeni yola çıkmayı deyim yerindeyse boynumuzun borcu olarak görüyoruz.

"Bazı bilge sözlerin bulanıklığı yalnızca görecedir. Bir şeyi uygulayanın kafasında çakan her şimşek dinleyiciye tam olarak anlatılmaz".[62]

"Meşhur bir adamın eserinde bıraktığı kısımlardan çok çıkarıp attıklarını okumak isterdim"[63]

---

62. Goethe *Der Ki*, 1068.
63. Georg Christoph Lichtenberg, *Aforizmalar*, çev. Tevfik Turan (Ankara: Dost Yayınları, 2000), 998.

KAYNAKÇA

Allison, Henry. "Kant's Concept of the Transcendental Object." *Kant-Studien* 59, no. 2 (1968).
———. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983.
Bird, Graham. *Kant's Theory of Knowledge*. London, 1962.
Cohen, Hermann. *Kant's Theorie Der Erfahrung*. Berlin, 1885.
Ewing, A.C. *Idealism*. London, 1934.
———. *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.
Goethe Der ki. Editör Aytaç Gürsel. Ankara: Kültürve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
Kant, Immanuel. *Fragmanlar (Opus Postumum'dan)*. Çeviren Oruç Aruoba. İstanbul: Altıkırkbeş Yay.
———. *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin Press, 1974.
———. "Inagural Dissertation." In *Selected Pre-Critical Writings*. Walford: Manchester University Press, 1968
Lichtenberg, Georg Christoph. *Aforizmalar*. Çeviren Tevfik Turan. Ankara: Dost Yayınları, 2000.
Locke, John. *An Essay Conceming Human Understanding*. Edited by A. C. Fraser. New York, 1959.
Paton. *Kant's Metaphysics of Experience*. London, 1936.
Rescher, Nicholas. "On the Status of "Things in Themselves"." *Kant, Synthese*, no. 47 (1981).
Smith, Norman Kemp. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, 1962.
Veer, G. Vander. *Bradley's Metaphysics and the Self*: New Haven, 1970.
Wollf, Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge: Mass, 1967.

Orta-avrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek: restorasyon mu, geçiş mi, yeniden yapılanma mı

Emil Visnovsky

GİRİŞ

Son on yıl içinde Avrupa'da, güçlü geleneklere kök salmış eski kültürlerin kıtasında, kökten ve uzun erimli değişimler meydana gelmektedir. Batı Avrupa'da ilerleyen entegrasyonla birlikte, birçok yeni sorunu doğurmuş olan çetrefilli ve bir çok bakımdan daha karmaşık başka bir süreç başlamaktadır: 1989'da komünist rejimlerinden ayrılmalarının ardından Orta ve Doğu Avrupa'da yeniden yapılanma. Bugün daha gerçekçi görülmeye başlayan tek ve birleşmiş Avrupa tasarısı hiç de öyle çok basit ya da çabuk değildir. Avrupa entegrasyonunun faillerinin hemen anlamaya başladıkları üzere, sorunların düğüm noktası kültürdür.[1] Kültürel bakış açısından Avrupa'nın çok-renk bir kıta olması ve siyaset, ekonomi, bilim ve teknolojinin onları bölen birçok farklı toplulukları, ulusları, dinleri, kültürü birleştirmesi herkesin gözünü kamaştırır. Peki, eğer mümkünse, birleşik Avrupa kültürü ya da birleşik Avrupa kültürel kimliği nasıl olanaklıdır?

Kültür entelektüel olarak ilginç bir konu haline geldiği kadar sosyal ve siyasi olarak da son derece önemli bir konu haline geldi. Samuel Huntington'un bir klasik olan eserinde ifade ettiği üzere:

"Soğuk savaş sonrası dünyada birleşme, dağılma ve çatışmayı biçimlendiren, kültür ve kültürel kimliklerdir?en geniş ölçüde uygarlık kimlikleri".[2]

Edward Said'e göre, kimliğin kaynağı olan kültür, ne politik olarak tarafsız ne de politik olarak masum olsa da o:

---

1. Bkz. Denise Dunne Ben Toma, *A European Cultural Identity: Mythy, Reality or Aspiragtion* (Dublin: The Institute of European Affairs, 1997).
2. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), 20.

"Çeşitli politik ve ideolojik sorunların iç içe geçtiği bir tür tiyatrodur. Kültür Apolloncu soyluluğun durgun alanı olmaktan çok uzak olmakla kalmaz; aynı zamanda sorunların kendilerini gün ışığına çıkardığı ve birbirleriyle çarpıştığı bir savaş alanı olabilir...".[3]

Bu yüzden, çeşitli kültürel kimlikleri ve farklılıkları göz önüne almayacak olan bütünleşme politikaları yalnızca kolonicilik ve emperyalizmin eski senaryolarını yineleyecektir. Böyle politikalardan kaçınmak insanları anlamak demektir, ama insanları anlamak için onların en derin kimliklerini biçimlendiren kültürlerini anlamak zorundayız.[4] Ama kültür bazen insan topluluğundaki en sabit ya da tutucu unsur olarak görünür ve onu değiştirme uğraşı, ancak çok yavaş biçimde ve türlü zorluklarla değişebilir olan bir şeyi değiştirmeye çalışmak demektir. Politik karışıklık asla kültürel bir değişimle özdeş değildir; ilki ikincisine neden olabilse de, belirli bir toplumun kültürü bakımından neyin nasıl değiştirilmesi gerektiği açık olmaktan uzaktır.

Orta Avrupa'nın günümüzdeki soyso-kültürel durumu halen bütünüyle karmaşıktır ve onu etkilemek ve yönetmek şöyle dursun, onu anlamak için çok daha derin bir biçimde üzerine düşünmek gerekir. Komünist yönetimin kırk yılı aşkın bir süredir ortadan kalkmasının ardından komünizm öncesi Orta Avrupa'ya geri dönmek ve zamanı geçmiş bir şeyi restore etmek yeterli değildir. Çok daha gerekli olan, belirli bir geleneksel Avrupa mirasına ve değerlerine dayanmış olsa da, yeni bir şey yaratmaktır.

Bu bölümde, komünizm sonrası OrtaAvrupa'daki sosyal dönüşümün şimdiki döneminde sergilen ve uygulanan kültürel kimlik sorunları, özellikle Slovak toplumundaki durum tartışılacaktır. Ama bu, özellikle ulus, ulusçuluk ve ulusal kimlik üzerine bir makale olmayacaktır.[5] Ulusal kimliğin anlamını tanımamıza karşın, daha geniş ve ucu açık bir kavram olarak "post-ulusal kimlik"ten bahseden Martin J. Matuštík ile yaklaşımımız ortaktır.[6] Odaklanacağımız nokta, biz Orta-Avrupalıların kim olduğunu ve kültürel kimliğimizin neye dayandığını açık kılmak olacaktır. Bizler Batılı mı, Doğulu muyuz yoksa kaderimiz hala "arada" duran biri olmak mı? Yine de, bu ampirik bir çalışma da değil, aksine Orta-Avrupa kültürü üzerine, onun şimdiki biçimi ve tarihsel kökleri üzerine bir (felsefi) düşünüştür. Şu gibi sorularla uğraşanlara yardım amacıyla bir katkı sağlamaya çalışır: Orta-Avrupa toplumunun iletişim, davranış ve düşüncesinde bizim kültürel örneklerimiz nelerdir? paylaştığımız ortak değerler nelerdir? Yaşamayı tercih ettiğimiz yaşam modelleri nelerdir? Biçimlendirdiğimiz ve içinde yaşamayı arzuladığımız toplum biçimleri nelerdir? Kültürel kimliğimizi değiştirmeli miyiz ve niçin değiştirmeliyiz? Bu olanaklı mıdır ve nasıl olanaklıdır? Bu sosyo-kültürel değişimler ve çatışmaları örnek almak için sahip olduğumuz işlerlikli araçlar nelerdir?

Doğu ve Kuzey Avrupa'nın bazı bölgelerinin aksine Orta Avrupa neredeyse

---

3. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994), xiv.
4. Filozoflar tanınma ve çok-Kültürcülük siyasetine ilişkin kendi kavrayışlarında bunu anlamışlardır. Bkz. Pavel Barša, *Politická Teorie Multikulturalism (Çokkültürcülük Siyaset Teorisi)* (Brno: CDK, 1999), *Multikulturalism*, der. Amy Gutman (Princeton: Princeton University Pres, 1994).
5. Son on yıl içinde bu konu üzerine, bilhassa Merkez ve Doğu Avrupa'ya ilişkin, çok sayıda yazı yayınlanmıştır. Bkz. Robert Pynsent, *Questions of Identity: Czech and Slovak Ideas of Nationality and Personality* (New York: Oxford University Pres, 1994).
6. Bkz. Martin J. Matuštik, *Postnational Identity* (New York: The Guilford Pres, 1993).

daima sakin ve istikrarlı bir bölgedir. Burası Avrupa'nın geçmişte yoğun çekişmelerin patlak verdiği bölge değildir ve gelecekte de böyle devam edeceği umudu vardır. Niçin böyledir? Orta Avrupa'daki insanların özel kültürel kimliğini biçimlendiren belirli gelenekler, değerler ve tutumlar yeniden incelenebilir.

Yine de, kültürel kimlik söyleminin anlamı nedir? Kimler için anlamlıdır? Sadece "biz"ler için mi yaksa "başkaları" için de mi? Kim olduğumuzla ve ne tür bir halk olduğumuzla kim ilgilenir?

KÜLTÜR VE KİMLİK. KÜLTÜREL KİMLİK KAVRAMI

İnsani olaylara ilişkin çağdaş düşüncede iki terim merkezi bir yere sahiptir: kültür ve kimlik. İnsanlar kültür yaratan ve farklı araçlara sahip bir doğanın devamı olarak kültürde yaşayan doğal varlıklardır. Kültür fikri, "toplum", "ideoloji", "uygarlık" hatta "doğa" kavramını merkeziliklerinden etmiştir[7]. İnsanları anlamak istiyorsak tamamen, geniş anlamda kültür üzerine çalışmamız gerektiği ileri sürülmüştür. Dahası, kültür beşeri ve sosyal bilimlerde çoğu ele alış biçiminin en önemli konusu haline gelmekle kalmamış, tüm insan dünyasını onun aracılığıyla görmemiz gereken bir tür "paradigma" olmuştur. İnsan kimliği için kültür fenomeninin önemi, teoride ve pratikte post-modern, "kültürcülük" ve "çok-kültürcülük" hareketini doğurmuştur[8]. Bununla birlikte, kültürün can alıcı anlamına ilişkin çağdaş düşüncenin bu çizgisi, (en azından) iki ana öncelinin olduğu üçüncü bir aşama olarak kabul edilmiştir[9].

İlki, Aydınlanma evrenselciliğinin romantik düşmanı, kültürün belirli bir toplum-temelli fenomen olduğu ve birçok topluluklar, yani uluslar olduğu gibi birçok kültürler olduğu; her bir belirli kültürün kendi karakterine ve kendi değerlerine sahip olduğu fikrini ortaya atan Johann Gottfried Herder'dir (1744-1803). Herder'e göre, her kültür gelişme potansiyeli taşır ve ender bir canlı organizma gibidir. İnsanlığın evrensel kültürü diye bir şey yoktur ve tek bir kültür için çabalamak yerine belirli kültürel kimliklere birbirinden farklı kültürler olarak değer vermeliyiz. Belirli bir sosyal grubun sınırları insanları hayvanlardan ayırt etmekle kalmaz bir insan grubunu bir diğerinden de ayırt eder. Evrenselcilik ve etnik-merkezciliğe karşıt olarak tarihcilik, bağlamcılık, çoğulculuk ve hatta görecelilik çoğu kez bu Herderci kültür felsefesine yapıştırılan etiketlerdir.[10]

İkincisi, 18.y.y.'ın bu romantik ruhundan, Batılı olmayan sözde primitif (ya da 'mantık-öncesi' ve 'bilim-öncesi') farklı kültürlerin karşılaştırmalı çalışmalarına ilgi neticesinde, 19.y.y. bitiminde (entnografi, etnoloji ve folklor bilimlerini içeren) Batı sosyal ve kültürel antropolojisi doğmuştur.[11] Bu Herder'ci kültür fik-

---

7. Modern düşüncede kültür fikrinin bir gelişimi için bkz. Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (Oxford: Blackwell, 2000).
8. Bkz. 1994, *Multiculturalism: A Critical Reader*, der. David T. Goldberg (Oxford: Blackwell). Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science* (Oxford: Blackwell, 1996).
9. Vico, Hume, Montesquieu, Rousseau ve Humann gibi isimlerin de pekala anılabilir olabileceğinden ötürü en azından ikisi.
10. Bkz. Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Chicago: University of Chicago Pres, 1968).
11. Bkz. Ivo T. Budil, *Za Obzor Západu (Batı Ufkunun Ötesinde)* (Praha: Triton, 2001), 365,69.

rinin daha ileri gelişimi ve tam desteklenmesi oldu. Bu disiplinin tanınmış kurucu babalarından biri olan Edwars B. Taylor (1832-1917), kendisi hala bir klasik etnik-merkezci olsa da, kültür tanımını şu şekilde genişletti:

Kültür ya da Uygarlık, geniş etnografik anlamda alındığında, bilgi, sanat, ahlak, yasa, adet ve toplumun bir üyesi olarak insan tarafından elde edilen diğer yetiler ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür.[12]

Sosyal ve kültürel antropoloji insan topluluklarının kültürel farklılıklarını (türlerin biyolojik farklılığına bir analoji olarak) desteklemek ve tanımlamak için başlamıştır. Her bir sosyal grup çoklu biçimlerde üyelerinin yaşamlarını ve davranışını biçimlendiren ve bilgilendiren kendine özgü kültüre sahiptir. Bu biçimde anlaşılan kültür en geniş anlamda yaşam biçimi ya da gündelik yaşamın pratikleri ve "metin"leriyle özdeştir. Kültür insanların çevrelerine uyum sağlamak için yarattığı her şeydir. Kültür bir sosyal grubun ya da toplumun ve üyelerinin temel karakteristiğidir.

Herder aynı zamanda kültür kavramını kültürel bir kimlik anlamında kullanan ilk düşünürdür.[13] Ona göre, her birimiz ona ve onun kültürüne ait olduğumuz sosyal grupla neysek oyuz. Yine de, Herder kültür fikrinden ayrı olarak, kültürel kimlik kavramını henüz geliştirmedi. Onun düşüncesi "ulusların tini" terimini kullanan Çağdaş (Kartezyen, zihinselci) söylemle (taraftarları arasında Vico, Montesquieu, Hume, Helvetius, Kant, Fichte, Hegel ve diğerleri de yer alır) aynı çizgidedir. Bu söylem diğer Alman romantikleri tarafından, özellikle de, ulusal karakter (Nationalcharacter) ve ulusal tinden (Volkgeist) ulusların olduğu kadar sosyal grupların da davranış ve tarihini açıklayan metafiziksel tinsel varlık olarak bahsetmiş olan Wilhelm von Humboldt (1767-1835) tarafından daha çok benimsenmiştir. Bu fikirler Heymann Steinthal (1823-1899) ve Moritz Lazarus'a (1824-1903) daha sonra Wilhem Wundt (1832-1920) tarafından on ciltlik klasikle taçlandırılmış olan "ulusların psikolojisi"nin ya da "halk-psikoloji"sinin (Völkerpsycologie) temellerini atmayı ilham etmiştir. "Ulusların Psikolojisinin Unsurları" 1911-1918 yıllarında yayımlandı. Amerikan sosyal antropolojisinin kurucusu Franz Boas (1858-1942) dahi, bu yaklaşımdan etkilendi ama ortak "tin" ve kimlik arasındaki ilişki sorunu onun ve öğrencilerinin aracılığıyla daha açık hale gelmeye başladı.

Bu tarihsel gezintiyi özetlemek gerekirse, psikolojiden ortak "ulusal tin" çağdaş söylemini ortak "kültürel kimlik" post-modern söylemiyle değiştirmiş olan antropolojiye bir geçiş olmuştu. Başka bir deyişle, çağdaş ruhbilimciler ve diğer entelellektüeller[14] için o, tüm biçimleri bakımından (dil, gelenekler, gündelik yaşam ve davranış biçimi v.b.) kültürü üretmiş tarihsiz bir "insan doğası"nın?ya ussal olarak, zihin ve bilinç ya da özünde duyu ve duygunun?bir parçası olarak bir

---

12. Edward B. Taylor, *The Origins of Culture, Primative Culture* (New York: Harper&Brotthers Publishers, 1958), 1.

13. Ayrıca krş. Geoffrey H. Hartman, *The Fateful Question of Culture* (New York: Colombia University Pres, 1997), 211.

14. Örneğin, en büyük Fransız teologu, Ernest Renan 1882 yılında Sorbonne'da yaptığı bir konuşmada kavrayışlı bir biçimde şuna dikkat çekmiştir: *"Bir ulus bir ruh, tinsel bir ilkedir. Gerçekte bu ruhu, tinsel ilkeyi yaratan iki şey vardır. İlki hatıraların ortak zengin bir mirasıdır; diğeri mevcut algı, birlikte yaşama isteği, bizlere bölünmemiş gelen mirası sürdürmek isteğidir".* Bkz.Ernst Renan, "Was Ist Eine Nation," in *Grenzfälle Über Neuen Und Alten Nationalismus* (Leipzig: Herausgegeben von M. Jeismann und H. Ritter, 1993), 290,311.

zihniyet iken çağdaş antropologlara göre durum tam tersidir; zihniyeti üreten kültürdür. Eğer "ulusal tin" ya da "ulusal karakter" gibi bir şey varsa o, metafiziksel zihinsel özü değil ortak grup kültürünün psikolojik ifadesini temsil eder. Geleneksel olarak şöyle düşünülmüştür: ulusal tin ya da karakter ya da zihniyet ulusal kültür bakımından ifade edilir. Bugün bu ilişki tersine dönmüştür: bu zihniyet kültürce biçimlendirildiğinden kültür zihniyet bakımından ifade edilir. Kültürel kimlik üzerine çalışmak (kültürel psikolojinin yeni bir disiplinine sahip olsak da) psikoloji değil kültür (kültürel çalışmalar, antropoloji) çalışmaktır. Dahası, çağdaş psikoloji tarafından yoğun biçimde araştırılmış ve anılmış olan sözde "insan doğası"nın içinde doğduğumuz ve yaşadığımız somut toplum içinde benimsediğimiz ve yeniden-yaratımına destek verdiğimiz sosya-kültürel kimlikten başka bir şey olmadığı ileri sürülebilir. İnsanın bireysel ya da kişisel kimliği anlayışında da tamamen benzer bir kavramsal değişim oluştu. İnsanlarla ilişkili olarak kimlik terimi[15] psikolojide[16] büyük ölçüde, o insani bireyin ruhu ya da kişiliğinin nispeten kararlı (sabit) yapısını yani, bireylerin yaşamları boyunca onlardan beklenen tutum ve davranışlarıyla sergiledikleri bir dizi psikolojik karakteristikleri ifade ettiği noktada, gelişti. Bu nedenle, bir kişinin kimliğini bilerek, kişiyi, onu kim olduğunu ve ondan beklenen şeyi biliriz. Bu kavramı tanımlayan birçok psikolojik teoriler gelişti ama günümüzde kimliği yalnızca bireye onun beden/zihin birliğine yerleştiren geleneksel Kartezyen-Locke'cu yaklaşım, her kişisel kimliğin soysa-kültürel düzenleme tarafından inşa edildiği anlayışı tarafından aşkın olarak görülür.[17] Yine, kültür burada can alıcıdır ve her insan kimliğinin kültürel bir fenomen, yani kültürel bir kimlik anlamı içinde varolduğunu ifade eder. Kültürel kimlik şu anlama gelir: Bir kişi tam olarak insanlığını, ve öz-bilinçli olarak kendilerini bir toplum olarak düşünen diğerleriyle olan ilişkileri, kabul edilmiş bir geleneksel semboller, yargılar, değerler, davranışlar bağlamında elde eder. Çağdaş beşeri bilimlerde bu tutum ortaktır ve aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Bir kültür bireysel üyelerine zihinsel (böylelikle belirli bir zihin-eğilimine sahiptirler), fiziksel (böylelikle belirli bir temel fiziksel mizaca sahiptirler) ve sosyal olarak (böylelikle birbirleriyle belirli karakteristik biçimlerde ilişki kurarlar) işler. Bu işleme onlarda kendi ayırt edici yetileri ve karakteristiklerini üretir...Kültürümüz ve toplumumuz bize olanak tanıyarak ve sınırlandırarak, belirli türden etkinlik ve sonuçları engelleyerek, seçerek ve dolayımlayarak kişisel ve sosyal kimliklerimizi biçimlendirir.[18]

Sorun insani kimlik için psikolojik karakteristiklerin ne denli önemli olabileceği sorunu değildir. İnsani ve psikolojik kimliğin özdeş kavramlar olmadığı açıktır. Kültür insan kimliği için, hatta bir bireyin psikolojik kimliği için en önemli şeydir. Yine de, kültürel kimlik terimi sadece bireysel insan varlıklarına uygulanmaz; aksine o ortak bir kimlik ya da onun tiplerinden biridir. Ulusal kimliği içeren herhangi bir ortak kimlik, siyasi, dilbilimsel, yerel, fiziksel v.b. psikolojik olmayan

---

15. Yine de, *Essay Conceming Human Understanding:* (1609), II. Kitap, 27. de kişisel özdeşlik sorununu ilk ortaya koyan filozof John Locke'dur (1632-1704).
16. Genel olarak kimlik, belirli bir varlığı başka bir şey değil de olduğu şey kılan bir dizi karakteristik anlamına gelir.
17. Bkz. Rom Harè, *Personal Being* (Oxford: Blackwell, 1983), *Texts of Identity*, der. John Shotter & Kenneth J. Gergen (London: Sage, 1989).
18. Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, 55,68.

nitelikleri de içerir. Ama, yine, kültürel kimliğin, her ulusun onun aracılığıyla kendi kültürel kimliğine sahip olduğu etnik bir fenomen olmadığı açıktır. Kültürel kimlik ulus-ötesilik için bir şanstır; o etnik-ötesi bir fenomendir. Kültürel kimlik olmadan ulusal kimlik olmasa da, kültürel kimlikten sadece ulusal kimlikle ilişkili değil, herhangi bir sosyal grupla ya da bireysel kimlikle ilişkili olarak da söz edebiliriz. Kültürel kimlik, herhangi bir ortak ya da bireysel kimliğin öz içeriğidir.

O halde, bir şey ifade ediyorsa eğer kültürel kimlik nedir? Terimin ("kültür" terimine kıyasla) çok iyi tanımlanmadığı kabul edilmelidir. Etienne Balibar en açık tanımlardan birini sunmuştur:

Kültürel kimlik özelliklerin,(o şekilde kendiliğinden ortak, sosyal ve tarihsel ölçekte düşünülmüş) nesnel yapıların bir toplamı ve ilkesi ya da ("yaşanmış deneyim", "bilinç" ya da bilinçsiz bireysellik ölçeğinde kendiliğinden düşünülmüş)bir öznelleşme süreci olarak görülür.

Bu kutuplar arasında, dışsallaşma ve içselleşme modelleri izlendiğinde, normalde tekabüliyet ve karşılıklılık olacaktır ; ama belirli durumlarda daima çatışma da yer alabilir...Kültürel kimlik çoğu kez "gruplar"ın, halkların ya da toplumların tekilliğini ifade eden ve onların düşünce ve pratiğinin bir tekbiçimlilik içinde bir arada bulunmasını engelleyen ve onları ayıran "sınırları" basitçe silen; dilbilimsel olgular, dinsel olgular, akrabalık olguları, geniş anlamda estetik olgular(müzik ya da edebi sitiller olduğu gibi yaşam biçimleri de vardır) ve siyasi olgular arasında en azından taraflı ilişkiyi dönüştüren şey olarak betimlenir. Ama aynı zamanda kültürel kimlik evrensellik ya da evrenselleşme sorusunu sorar.[19]

Bizim anlayışımıza göre kültürel kimlik sosyal bir grup ya da onun üyelerini onunla teşhis edebildiğimiz tipik kültürel karakteristikler dizisidir. Bir kültürün olduğu yerde, kültürel bir kimliğin de olması zorunlu olsa da kültürel kimlik belirli bir kültürün sadece onunla tamamen güvenli bir şekilde tanınabildiği (örneğin, izlenimciliğin boyama sitiline göre tanınabildiği gibi) en karakteristik özelliklerini kapsar. Bu nedenle, "kültürel kimlik" belirli bir tutumlar, alışkanlıklar, gelenekler, değerler ve yorumların belirli bir demetini, belirli bir topluma özgü, onun ortak ürününü temsil eden duygu, düşünce ve eylem biçimlerini temsil eder.[20] Bu kavrama göre, kültürel kimlik geleneksel "kimiz biz?" sorusundan çok, ne tür bir halk olduğumuz[21] , bizden neyin beklenebildiği, neye katkı yapabildiğimiz sorularına yanıt verir.

Bu kavram dahilinde, kültürel kimlikteki iki seviye ayırt edilebilir. Birincisi, "nesnel" seviyedir; sadece, sosyoloji, sosyal psikoloji tarafından keşfedildiği ve yorumlandığı gibi yaşam ve davranış biçimleri, gelenekler, zihin ve duygu alışkanlıkları, eylem ve iletişim, zihniyet değil; aynı zamanda tarih, kültürel çalışmalar, etnoloji, etnografı, kültürel ve sosyal antropoloji (Slovakya açısından aynı zamanda "folklorla ilgili olanlar") tarafından ortaya koyulduğu üzere gündelik kültür,

---

19. Etine Balibar, "Culture and Identity (Working Notes)," *The Identity in Question* içinde, der. John Rajchman (New York Routledge, 1995), 174.
20. Farklı bir kültürel kimlik kavramının temel olarak ulusal kimlikle bağlantısı için bkz. Erich Mistrik, *Culture and Multicultural Education* (Bratislava: IRIS, 1999), 86,97.
21. Bu terim kullanılmasa da benzer bir yaklaşım için bkz. Petr Rákos, *Národni Povaha Naše a Tech Dnihich (Ulusal Karakter: Bizim Ve Onlann)* (Bratislava: Kalligram, 2001). Yazar etnik yapı ya da etnik kimlik ile alakadar olmasa da *imago morum* (yaşam biçimi) ve *imago attnbotonim* (temel insan öz-nitelikleri) hakkında yazar.

kültler, değerler, dini törenler, ayinler, kültürel normlar, modeller, klişeler v.b. Ve ikincisi "öznel" seviyedir; öz-yorumlar, öz-imgeler, ortak "ideolojiler" ve mitler. Zorunlu olmasa da benim kimliğimin öz-düşünümü onun parçasıdır, çünkü kendimi nasıl gördüğüm ve nasıl tanımladığım toplumumun kültürel kimliğinden farklı olabilir. Hatta benim yerli kültürümden ya da ait olduğum kültürden farklı bir kültürden alınmış bir kelime hazinesiyle kendimi tanımlayabilirim. Bu insanların kendi kültürlerinin kölesi olmadığını anlatır.

"Kimlik" terimi sanki herhangi bir değişim ve ayrıma karşıtlığı ve dışarıda tutmayı ifade eder. Aksine, durum tam tersidir. Herhangi bir türde insan kimliğine ilişkin çağdaş fikirler iki önemli özellik içerir: Kimliğimizin gelişmekte ve değişmekte olduğunu ifade eden tarihsellik; ve birkaç kimliğe sahip olduğumuzu ya da olabildiğimizi ifade eden çoğulculuk. Kimlik tüm zamanlar ve mekanlar için aynı olduğumuz anlamına gelmez. Örneğin, çağdaş Orta-Avrupa kültürü ya da kültürel kimliği hakkında konuşmak, bu kültürel kimliği yüz yıl ya da bin yıl önceden olduğu gibi resmetmekle özdeş değildir. Kültürel kimliğimiz hep aynı olmadı; o gelişmektedir. Stuart Hall bunu aşağıdaki gibi özetler:

Kimlikler asla birlikli değildir ve modern çağın sonlarında, gittikçe parçalı ve kırıktır; asla tekil değil baştan başa farklı, çoğu kez kesişen ve karşıt kurulmuş diskursları, pratikleri ve konumları çoğaltır. Onlar köktenci bir tarihselleştirmeye tabi ve sürekli değişim ve dönüşüm süreci içindedir...onlara benzerliklerini sürdürdükleri tarihsel bir geçmişteki bir kökene başvurur görünseler de, aslında kimlikler varlıktan çok oluş sürecindeki kültür, dil, tarih kaynaklarını kullanma sorununa ilişkindir; "kimiz" ya da "nereden geldik"ten çok ne olabiliriz, nasıl temsil edildik ve bunun kendimizi nasıl temsil edebileceğimizle ilişkisinin ne olduğuyla ilgilidir.. Onlar geleneğin kendisi kadar geleneğin icadıyla da ilgilidir...kendinin anlatısallaştırılmasından doğarlar...[22]

Burada, bir ölçüde kültürel kimliğimizin nasıl biçimlendirildiği sorusunun yanıtı ana hatlarıyla verildi. Kendimiz onu yaratırız ama birlikte-yaratırız. Bizi biz yapan ne Tanrı ne de Doğadır; biz kendimizizdir. O, gereksinimlerimiz ve yaratıcı yetilerimize[23] göre biçimlenebilen -gerçekte öyle olan- kendi sosyal inşamızdır. Böyle bir değişim karmaşık bir süreç olsa da kültürel kimliğimizde değişememiş olan içkin ya da kaçınılmaz olarak verili bir şey yoktur. Kültürel değişim insan yaşamının en temel seviyesinde yatar ve bizler (Thomas S. Kuhn ile analoji yapacak olursak) kültürel paradigmaların dönüşümsel dönemleriyle birlikte normal kültürü ayırt edebiliriz.

AVRUPA VE ORTA-AVRUPA KÜLTÜREL KİMLİĞİ

Yukarıda ana hatları çizilen yaklaşım izlendiğinde, "Avrupalı" ve "Orta-Avrupalı" kültürel kimliği kavramlarının yeniden düşünülmesinin gerekliliği açık olsa gerektir. Bu kavramlarla ilişkili olarak hala kuşkucu olan entelektüeller -ve onların ara-

22. Stuart Hall, "Cultural Identity in Question," *Modernity and Its Futures* içinde, der. David Held, Stuart Hall, Anthony McGrew (Cambridge: Polity, 1993), 4.
23. Kültürel kimlik fikrinin taraftarları arasında, F. Nietzsche, L. Wittgenstein, M. Foucault ve öteki post-modernistler kadar pragmatist G. M. Mead, J. Dewey ve R. Rorty'de sıralanabilir.

sında çoğunlukla filozoflar- vardır. Örneğin, eğer kimliği birlik olarak alırsak, çağdaş Çek filozofu Bœetislav Horyna ile birlikte, Avrupa'nın herhangi bir türden -coğrafi, dinsel, hatta kültürel olarak- sabit, açık bir kimlikten yoksun olduğunu ileri sürebiliriz.[24] Böyle bir düşüncenin farklı uyarlamaları ileri sürülmüş olan Avrupa kültür kimliği tanımını hedef alsa da, o tek bir Avrupalı düşüncesi çabasını yararsız ve boş bir çaba olarak görür. Dolayısıyla, birçoklarına göre Avrupa'nın temeli Hıristiyanlıktır ve bu temel evrenseldir.[25]

Neredeyse aynı zorunluluk ve evrensellikle filozoflar, dikkate değer bir biçimde fenomonolojik kamptan olanlar, Avrupa'nın doğal olarak logos ve ussallığı (ve sonuç olarak doğruluk, felsefe ve bilim araştırmasını) amaçladığını ileri sürdü.[26] Ama birçoğu da aşağıda ifade edildiği gibi, Patoèka'nın, Avrupa'nın tinsel özünün bir türü olarak Hıristiyanlık ve ussallığı birleştirmeye uğraşan yaklaşımına katılacaktı:

> Avrupa Avrupa olarak bu motiften, ruha özenden doğmuştur...Avrupa, özellikle batı Avrupa, ama aynı zamanda bir diğeri de, ruha özenden hasıl olmuştur...[27]

Ne var ki, başkaları Ortega Y Gasset'in, "Avrupa kültürü sürekli bir yaratımdır" kavrayışını izlemeyi ve en sonunda tekçi Avrupa fikrini yadsıyan ve çoğulcu bir fikir geliştiren kişilere katılmayı yeğleyebilir. Bu çerçeve içinde farklı Avrupaları ayırt etmek açıkça olanaklıdır. Horyna, Josep Fontana'nın eserinden yola çıkarak, ayrıntılı olarak dört Avrupa resmeder: antik, Hıristiyan, çağdaş ve tarihin-sonu-ertesindeki Avrupa. Otakar A. Funda aynı zamanda Avrupa kültürel kimliğinin dört kaynağını teşhis etmiştir: Yahudilik, antik Yunan ve Roma, Hıristiyanlık ve yaşamımız ve davranışımız için en önemli altı sütunu -sorumluluk, insanlık, özgürlük, ussallık, doğruluk, tolerans.[28]- dikmiş olan dünyevileşmiş hümanizm. Avrupa tüm bunlar hatta daha fazlasıdır, örneğin insan hakları, hukukun egemenliği, dayanışma, barış, insanlık şerefi, eşitlik ve sosyal adalet, v.b.[29] Avrupa bir karışım ama aynı zamanda bir bütündür, o ne Yahudi ne Hıristiyan hatta ne de Yunan ya da Romalı herhangi bir münhasır kültürün ürünü değildir. Çek siyasetçi Petr Pithart'a göre, Avrupa'nın temel karakteristiği onun kültürel çeşitliliği ve çoğulculuğudur. Daima kendi yerini, kimliğini, sınırlarını ve öz-yorumlarını aramakta olmuş Avrupa dünyanın parçasıdır ve bu olumlu bir değer olarak kabul edilmelidir.[30] Avrupa

---

24. Bkz. Bœetislav Horyna, *Idea Evropy (the Idea of Europe)* (Praha: Argo, 2001), 20,21.
25. Bkz. Mikuláš Lobkowicz, *Duše Evropy (Avrupanın Ruhu)* (Praha: Vyšehrad, 2001), 102,17. 'Neexistuje idea Evropy, existuji ideje" (Avrupa'ya ilişkin hiçbirfikir yok, sadece Avrupalı fikirler var) Hans Dieter Zimmermann, *Jsme Evropané? Sind Wir Ezropäer? (Bizler Avrupalı Mıyız?)* (Praha: Prago Media, 1996), 54,57.
26. Örnek olarak bkz. Leon Brunschvicg, *Evropsky Duch (Avrupa Ruhu)* (Praha: Vyšehrad, 2000), Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), Jan Patoèka, *Péèe O Duši II (Ruh Bakımı)* (Praha: Oikoymenh, 1999).
27. Jan Patoèka, *Platón a Evropa (Platon ve Avrupa)* (1992), 210,27.
28. Ortega Y Gasset, *Evropa a Idea Národa (Avrupa ve Ulus Fikri)* (Praha: Mladá Fronta, 1993), 17.
29. Joseph Fontana, *Evropa Pøes Zrcadle (Aynanın Karşısında Avrupa)* (Praha: NLN, 2001).
30. Bkz. Otakar A. Funda, *Znavena Evropa Umírá (Yorgun Avrupa Ölüyor)* (Praha: Karolinum, 2000).

bunların tümüdür, hatta daha fazlası, örneğin, insan hakları, kanun yasası, dayanışma, barış ve insanlık onuru, eşitlik ve sosyal adalet gibi değerler ve fikirler.[31] Avrupa bir karışım ve aynı zamanda bir bütündür ve ne Yahudi ne Hıristiyan, hatta ne Yunanlı ne Romalı herhangi bir dışlayıcı kültürün ürünü değildir. Çek politikacı Petr Pithart'a göre, Avrupa'nın temel karakteristiği onun kültürel farklılığı ve çeşitliliğidir; Avrupa daima kendi yerini ve özdeşliğini, sınırlarını ve öz-yorumlarını aramakta olmuş dünyanın bir parçasıdır ve pozitif bir değer olarak kabul edilmelidir.[32]

Avrupa Batı Avrupa ile özdeş değildir, bu özdeşleşme geleneği çok güçlü olmuş olmasa da da günümüzde kimileri onu çok radikal biçimde ifade eder: Avrupa'nın yeniden doğumunun önkoşulu Batının dağılmasıdır.[33] Bildik hikaye şudur: Batı Avrupa kültürü, 20. y.y. dikkatle incelenecek olursa, sadece kendi krizine değil tüm kürenin krizine nedeni olmuştur. Bu kültür sanki kendi içinde öz-yıkım tohumunu içerir. Avrupa'nın üzerine inşa edildiği soysa-kültürel kimlik yine yok olmuştur.[34] Nietzsche bu krizin peygamberi ve nihilizmin önceden gören kişi olsa da, onu tanımlayan Husserl olmuştur. Diğer birçok kişi, örneğin Frankfurt Okulu ve teknoloji üzerine yazılarıyla geç dönem Heidegger, aklın araçsal kullanımı, Aydınlama hümanizmi ve bilim/teknoloji ittifakı gibi bu krizin temel bazı özelliklerine işaret etmiştir. Patoèka'ya göre, 1945 gibi geç bir zamanda, Entelektüel ve tinsel kültür alanında tözsel bir şeyleri yitirdiğimiz ya da terk ettiğimiz "geç Avrupa çağı"[35] olarak adlandırdığı bilim/teknoloji çağına girmişizdir. Avrupa'nın kendi akıbetine verdiği zararla ilgili bir diğer açıklama Peter Sloterdijk tarafından verilmiştir.[36] Ona göre, sosya-politik ve kültürel fenomen olarak Avrupa'nın doğası başlangıcından itibaren oynanmış olan güç oyununda içerilir ve bu oyun basitçe imparatorluğun yeni bir halidir. Bir zamanlar o Roma İmparatorluğu'ydu ve bu Almanlar, Fransızlar, İngilizler ve İspanyollar gibi tüm diğer önemli Avrupalı halklar, ayrıca bir ölçüde Avusturyalılar, İtalyanlar ve kuşkusuz Ruslar için model haline gelmiştir. Bu yüzden bu, Fransız filozof Rémy Brague'un etkili eserinde açıklandığı gibi Avrupa'nın "Roma yolu"dur.[37] Ama 1945'den sonra bu oyunun merkezi Avrupa dışına taşınmış ve baş oyuncu A.B.D. haline gelmiştir. Ne var ki, Sloterdijk bunun günümüzde marjinalleşmiş olan kimliğini ve dünyadaki yerini yeniden düşünmek yönünde Avrupa için bir meydan okuma olduğunu düşünür. Tek şans "Roman İmparatorluğu" yaklaşımını, çok farklı bir yaklaşımla, "imparatorluk-dışı" bir kavramla değiştirmektir ve Avrupa'nın kendini diriltebileceği nokta bu olacaktır.

Şimdi, Merkez Avrupa'nın sorunlarına daha yakından bakalım. Merkez Avrupa nedir? O var mıdır ve onun kimliği nedir? Bu kimlik ne olmalıdır ve ne olabilir? Ve Merkez Avrupalılar kimlerdir? Ne tür halktır onlar? Bizler farklı ve özel miyiz? Niçin ve hangi bakımdan?

---

31. Bkz. Avrupa kimliğinin sözde karakteri.
32. Bkz. Petr Pithart, *Po Devetaosmdesátem. Kdo Jsme? (1989'dan Sonra Biz Kimiz?)* (Bratislava: Kalligram, 1998), 45,53.
33. Bkz. Horyna, *Idea Evropy (the Idea of Europe)*, 199.
34. Bkz. Funda, *Znavena Evropa Umírá.*
35. Bkz. Patoèka, *Platón a Evropa*, 15,16.
36. Peter Sloterdijk, *Procitne Evropa? (Avrupa Kendini Diriltecek mi?)* (Olomouc: Votobia, 1996).
37. Bkz. .Rémi Brague, *Evropa, Øimska Cesta (Avrupa, Roman Yolu)* (Praha: UK, 1994).

Tarihsel olarak, Merkez Avrupa 11.y.y.'da biçimlenmiş ve dört kültürden oluşmuştur: Alman, Romalı, Bizanslı ve Slav.[38] Ama belirli bir soysa-kültürel bölge olarak Merkez Avrupa fikri Napolyon'un 1814'de kesin yenilgisinin ardından siyaset alanında doğmuştur.[39] Avrupa'nın bu bölümü, kuşkusuz, tıpkı Baltık, Balkanlar İskandinavya, v.b. gibi Avrupa'nın diğer birçok bölgesi gibi farklı ve özeldir. Bu açıdan, bölgesel kimlikler terimini Avrupa'nın bu bölümlerin her biri için kullanabiliriz. Bunlar çok-uluslu sınır-aşırı bölgelerdir ve onların kültürel kimlikleri ulusal kimliklerden daha geniş bütünlerdir. Bu nedenle Merkez Avrupa kültürel kimliği bir kültürü, özsel olarak karışık bölgesel kimlik türü olarak alınabilir. O ne Batı ne de Doğu Avrupa kültürüdür. İkisinin de bileşimidir. Örneğin, Merkez ve Doğu Avrupa Batıyla karşılaştırıldığında çok laikleşmemiştir ve bir ölçüde Aydınlanma öncesi Avrupa'da ussallaşmaktan çok Hıristiyanlaşmış modern-öncesi olarak kalmıştır.[40]

Bununla birlikte, bu bölgede en ayırt edici olarak görülebilecek olan şey Slav ve Slav olmayan unsurların karışımıdır. Bu nedenle Merkez Avrupa kültürünün tam kalbi, bir bütün olarak Avrupa'dan daha büyük ölçüde, çok-kültürlü ve çok-etnik yapılı karakterdedir. Slav ve Slav olmayan unsurlar arasındaki bazen tamamen temel ayrımlar vardır, yine de bu tam olarak, özellikle Slav-olmayan Batı Avrupa kültürü ve baskın biçimde Slav olan Doğu Avrupa kültüründen farklı olarak onların karışımı(katır) olan Merkez Avrupa kültürel kimliğini biçimlendiren şeydir. Tıpkı Merkez Avrupa'da geçmişte birleştirici etkenin Avusturya (Avusturya-Macaristan) İmparatorluğu olması gibi, 20 y.y.'da da bu Çek-Slovak devletidir. Bu nedenle bazı yazarlar Merkez-Avrupalı kimliğin uygun bir versiyonu olarak, Antik Büyük Moravya'lı kökleriyle birlikte (8y.y. ve 9.y.y.dan beri) Çek-Slovaklıktan bahsetmemiz gerektiğini ileri sürerler.[41]

Biz Merkez-Avrupalıların kim olduğu üzerine, özellikle de Slovaklar (ya da Çekler'in) kim olduğu ve nereye, Doğuya mı yoksa Batıya mı ait olduğu üzerine daima tartışmalar olmuştur ama çözüm tek ve ayrı Merkez-Avrupa fikridir. Kültürel kimliğimizin otantik olduğu ve daha öncekilerle ya da daha sonrakilerle karıştırılmaması gerektiği anlamına gelir. Kültürel kimliğimizin kesinlikle Batı ve Doğu, Slav ve Slav olmayan unsurların bu karışımından, kuşkusuz, Çeklerden farklı ölçüde Slovaklardan, Polonyalılardan farklı ölçüde Avusturyalılardan meydana geldiği anlamına gelir. Bu nedenle göz önüne alınması gereken benzersizliklerine kar-

---

38. Bkz. Frantisek Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe* (Gulf Breeze: Academic International Pres, 1974).

39. Coğrafi olarak Merkez Avrupa bölgesi Almanya ve Estonya'ya, Hırvatistan'dan Polonya'ya kadar yayılır, ama burada benim kafada olanlar beş ülkeyi içeren Merkez Avrupa'nın kendisidir sadece: Avusturya, Maceristan, Polonya, Slovakya ve Çek Cumhuriyeti. Bkz. Stanislava Kuéerová, *Ceskoslovenstvl, Støedoevropanstvl* (Brno: Konvoj, 1998), 527,32, Alois Matousek, "Dva Pohledy Na Evropu. Geopolitické Pøehledy a Tabulky (Avrupa Üzerine İki Görüş: Jeopolitik Tarife ve Çizelger)."

40. Merkez-Avrupa kültürünün köklerinden biri olarak tarım için bkz. Václav Frolec, *Kulturní Prostror Støednl a Jihovichodnl Evropy Dimenze Lidové Kultury (Merkez ve Kuzey-Doğu Avrupa'nın Kültürel Uzamı)* (Brno: Ethnologia Europae Centralis, 1992), 11,12, *Tradiéná Kultúra a Generácie (Geleneksel Kültür ve Nesiller)*, der. Hana Hlôšková (Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2000), 24,28.

41. Bkz. Stanislava Kuéerová, *Ceskoslovenstvl Souéást Evropanstvl (Çekoslavaklık-Avrupalılığın Parçası)* (Brno: Konjov, 1996).

şın Merkez-Avrupalıların Avrupalılar olduğu açıktır.[42]

Doğu ve Batıyla ilişkilerinde Merkez-Avrupa'nın oynadığı ya da oynaması gereken rol üzerine de tartışmalar olmuştur: Onlar arasında bir sınır mı yoksa köprü müdür? Cevap, kuşkusuz, felsefi bakış açısından çok siyasi bir bakış açısına dayanır, yine de Merkez-Avrupa'nın tüm sorunları hakkında olduğu gibi onun da bazı felsefi yorumları olmuştur.[43] Václav Belohradsky[44] kültürel çeşitliliğe, aynı zamanda Merkez-Avrupa kültürünün evrenselliğine vurgu yapar. İkincisi kişisel olmayan Avusturya bürokratik devlet gücü tarafından empoze edilir. O bu uygarlığı "aşırı-yasalcı" olarak tanımlar; üniformaları içinde otoriteler, yazıcılar ve onların "eski "C.K." rejiminde yaşamın her alanında dikte edilmiş emirleri anlamında. Wittgenstein, Freud, Musil, Broch, Kafka, Hašek ve sonradan Kundera gibi ünlü Viyana ve Prag entellektüelleri bunu, gelecekteki 20 y.y. krizini tüm yönleriyle önceden gördükleri Avrupa ussallığının saçmalığının bir ifşası olarak algılar. Sonuç, Merkez-Avrupa yaşamının bir resmindeki yaygın grotesklik ve anekdot, banallik ve ucuz edebiyattır. Macar siyaset bilimci Endre Kiss de "Merkez Avrupa'da ussallığın zaferi" olarak adlandırdığı şeyi, ama daha çok pozitif bakış açısından, ele alır; belirli Merkez-Avrupa tipinde modern ussallığın Viyana Çevresi'nin felsefesinde, Freud'un psikanalizinde ve Hayek'in liberal ekonomisinde kendini gösteren en büyük başarılardan biri olduğunu ileri sürer; bu tip ussallığın totaliter karakterini yadsır ve onu çoğulcu olarak düşünür.[45]

Merkez-Avrupa sorunu hakkındaki en ilginç felsefi tartışmalardan biri Çek filozof Karel Kosík'in eserlerinde bulunabilir.[46] Kısmen Patoèka'ya karşıt biçimde, Merkez-Avrupa'nın doğasını tinsel Platon'cu fenomen bakımından değil aksine araştırma, açıklık ve belirsizlik bakımından düşünür. Ona göre Merkez-Avrupa'nın kendisi bir sorun ya da açık bir soru olan tarihsel bir uzamdır; bir tartışma uzamı. Bu uzama karşı Alman ve Rus tutumları vardır, yalnızca Merkez-Avrupalıların kendileri tarafından yapılan öz-yorum Merkez-Avrupa'nın gerçekte ne olduğunun doğru anlaşılmasını sağlayabilir. O insan, dünya ve onların ilişkileri içinde kendi felsefesine sahiptir. Bu felsefe František Palackı tarafından daha 19.y.y.'da ifade edilmiş olan ve yazarının eşit ortaklar olarak ulusların işbirliğini savunduğu Modern federalci ve liberal düşünüştür.[47] Avrupa'nın bu ilk bölümündeki temel içkin eğilimlerden biri tikelliği ve hoşgörüsüzlüğü aşma uğraşıdır, yine de, Kosík,

---

a Nadeje Nové Evropy (Yeni Avrupa'nın Gözyaşları ve Umutları) (Praha: Melantrich, 1998), Stefan Polakovič, *Naše Korene V Základoch Európy (Avrupa'nın Temellerindeki Köklerimiz)* (Martin: Matica Slovenská, 1994).

43. Siyasi yönü için, Macaristan entelektüeli István Bibó'nun Avrupa'nın bu bölümündeki?Soğuk Savaş döneminde yaygın olduğu üzere, onu Doğu Avrupa olarak isimlendirmesine karşın? küçük devletlerin sorunlarına ilişkin çalışmasına bkz. Bieda Vichodo, *Európskych Malich Státov (Küçük Doğu-Avrupa Devletleri'nin Sefaleti)* (Bratislava: Kalligram, 1996).

44. Bkz. Václav Belohradskı, *Pøizození Svet Jako Politickı Problém (Siyasi Sorun Olarak Sıradan Dünya)* (Praha: Ceskoslovenskı Spisovatel, 1991), 39,125.

45. Bkz. Endre Kiss, "Triumf Racionality V Strednej Európe (Merkez Avrupa'da Ussallığın Zaferi)," *Identita, Racionalita, Demokracia (Kimlik, Ussallık ve Demokrasi)* içinde, der. Marta B. Zágoršeková (Bratislava: FU SAV, 1994), 31,37.

46. Bkz. Karel Koslk, *Století Markéty Samsové (Markéta Samsová Çağı)* (Praha: Melantrich, 1977).

47. Bkz. František Palackı, *Úvahy a Projevy (Refleksiyonlar ve Adresler)* (Praha: Melantrich, 1977), 333,90.

güçsüze karşı kibri ve Merkez-Avrupalı tipik işadamına sırnaşıklığıyla birlikte onun "küçüklük"ünün de çok iyi farkındadır. MerkezAvrupa'nın kendi titizliği, uyanıklığı, sıradanlığı ve hatta bürokratik "Avusturyalılık"ına uyan demokratik olmayan belirli özellikleriyle daima savaşması gerekmiştir.

Merkez-Avrupa kültürü, bir labirent yapısına sahip çok karmaşık bir kültürdür.[48] Bu kendi taşra geleneğiyle büyük ölçüde ilişkilidir. Böyle bir bileşimde değil ama başka herhangi bir yerde Doğuda, Batıda bulabileceğiniz her şeyle meydana gelen birçok paradoks içerir.

SLOVAKYA'NIN DURUMU VE KÜLTÜREL KİMLİĞİ

Eğer "İngilizlik"[49] diye bir şey varsa, o halde kültürel bir fenomen olarak "Slovaklık"ı teşkil eden nedir? Biz Slovaklar nasıl hisseder, nasıl düşünür ve nasıl davranırız? Kültürümüzde eşsiz, otantik bir şey var mıdır? Özgün bir şey mi yarattık, yoksa dışsal etkileri mi uyarladık, peki ama hangi yolda? Yukarıda ana hatları verilen yaklaşımımız temelinde bu sorulara yanıt vermek sözde ulusal psikoloji ya da ulusal karakterle ilgili değil, aksine bizim kültürel kimliğimizi teşkil eden Slovak kültürünün doğasıya ilgilidir. Bu biz Slovakların ne tür bir halk olduğu sorusuyla özdeştir.

Slovak kültürü Merkez-Avrupa kültürünün bir çeşitlemesi olarak tanımlanamadı. O açıkça ve doğal olarak çok-kültürlü[50] ve itirafsaldır. [51] Bu ikincisi aynı zamanda 1945'e değin Slovakya'daki daha önceki felsefe geleneğinin çapıcı bir özelliğidir. Buna karşın son 50 senedir karakter olarak ideoloji ve bilimcilik arasında bölünmüş hale gelmiştir.[52]

Slovak kültür kimliği araştırmasında onun Slav köklerine kısaca bir bakacak olursak, değişmez Slav karakterini tanımlama uğraşında aşağıdaki özelliklerden bahsetmiş olan, Çek tarihçi ve ulusal hareketin lideri, Habsburg İmparatorluğu'nun federal hale gelmesi fikrinin liberal taraftarı František Palackı(1798-1876)'ye bakabiliriz:

---

48. Joseph Kroutvor'un Merkez Avrupa üzerine denemesinde tanımladığı gibi. Joseph Kroutvor, *Poti:e S Dejinami (Tarihle Sorunlar)* (Praha: Prostor, 1990), 54.
49. İngiliz kültürü söz konusu olduğunda, Thomas S. Eliot şunları listeler: Derby Day, Henley Regatta, Cowes, the Twelftth of August, bir kupa finali, köpek yarışları, pintable, dart tahtası, Wensleydale satrancı, parçalara ayrılmış pişmiş lahana, sirkede pancar, ondokuzuncu yüzyıl Gotik kilisesi ve Elgar müziği. Bkz. Anthony Easthope, *Englishness and National Culture* (London: Routledge, 1999), Thomas S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber& Faber, 1962), Roger Scruton, *England. An Elegy* (London: Chatto and Windus, 2000).
50. Peter Zajac, *Multikulturalita Ako Základ Kultúmej Identity Slovenska (Slovakya'nın Kültürel Kimliğinin Bir Temeli Olarak Çok-Kültürcülük)* (Bratislava: Kalligram, 1996), 172,77.
51. Bkz. Anton A. Banik, *O Dialekickej Podstate Slovenského Konfesionalizmu (Slovak İtirafçılığının Doğal Diyalektiği Üzerine)* (Martin: Matica Slovenská, 2000).
52. Bkz. Teodor Münz, "Slovenská Filozofia V Minulosti a Pritomnosti (Geçmişte ve Günümüzde Slovak Felsefesi)," *Slovenská a Èeská Filozofia Na Prelome Tislcrocí (Milenyum Eşiğinde Slovak Ve Çek Felsefesi)* içinde, der. Viera Bilasová Frantisek Mihina, Rudolf Dupkala (Presov: Presov Univesity Pres, 1999), 18,22.

Slav liberalizmi ve demokrasiciliği,
Edilgencilik ve anarşizm
İhtilaf ve tutuculuk
Eşitlikçilik
Toplumculuk
Kültürel tezatlar bileşkesi
Dindarlık ve ruhanilik

Palacky'nin çağdaşı ve arkadaşı, Slovak lider Pavol Josef Safárik(1795-1861) temel eseri The Slavic Antiquites'de (1783), [Slav Eski Gelenekleri] Hint mitolojisiyle benzer özellikler bulduğu Slav mitolojisi gibi öğeleriyle birlikte eski Slav kültürünü analiz etti ve Slav etnik kültüründe aşağıdaki özgün yanları ayırt etti:

Yalınlık
Masumiyet
Folklordan haz
Duygudaki tutkululuk, sıcaklık ve iffetlilik,

Tüm bunlarla 'Slav ruhu'nun şiirsel doğasını, onun romantizmini, aşkınsallığını ve duyguculuğunu kanıtlamak istedi.[53]

Yine, açıktır ki Herder bu Merkez-Avrupa entelektüellerinin entelektüel kahramanıydı ve o Slav karakterini yerli Alman'ınkiyle keskin bir karşı tutum içinde tanımlamıştı. Herder'e göre, Slavlar hiçbir zaman savaşçı bir ulus olmamış aksine diğerleriyle barış içinde olmuşlardır. Onlar toprağa bağlı köylüler ve papazlardı; aynı zamanda zanaatçı ve tüccarlar, müziğe düşkün, şen insanlardı; ılımlı ama aynı zamanda önceden işgal ettikleri yerler için savaşmaktansa boş yerlere kaçan koyun gibi insanlardı; dış düşmanlara karşı oldukça savunmasız, bu anlamda oldukça Hıristiyan, kendini-kurban etmeye oldukça açık, hazırlardı; saldırgan ve sömürgeci olmayan, başkaları üzerine güç arzulamayan; çok yumuşak bir mizaçta bir halktı; tevekkül eden, bastırılan, endişesiz, karamsar ve doğrudan değil ama çoğunlukla sinsice bir tarzda kavga edebilen insanlardı.[54]

Kültürümüzün ve kültürel kimliğimizin özellikleri kendi ifadesini, geleneksel olarak "zihniyet"imiz olarak etiketlenmiş olan şeyde, bilinen en meşhur 'kumru karakter"imizde bulmuştur.[55] Bu muğlak bir biçimde kabul edile gelmiştir; zayıflıklarımız kadar erdemlerimiz de bağlama dayanır. Ama öz-düşünüm genel olarak bizim kültürümüzün tamamen aldatıcı bir fenomenidir. Geleneksel olarak bizler kimliğimizi doğrudan bir öz-düşünüm aracılığıyla değil çoğunlukla diğer uluslara, örneğin Macarlara, Çeklere, Ruslara, Almanlara karşı ve onlarla karşılaştırarak

53. Slovak kültürü ve kimliğinin değişmez bir özelliği olarak görülmüş romantizm için bkz. Michal Chorváth, "Romantická Tvár Slovenska (Slovakya'nın Romantik Yüzü)," *Slovenská Otázka V 20. Storoél (20. Yüzyılsa Slovak Sorunu)* içinde, der. Rudolph Chcmel (Bratislava: Kalligram, 1997), 242,61.
54. Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, XVI.
55. Bkz. Anton Kompánek, *Slovák, Jeho Povaha, Vlastnosti a Schopnosti (Slovak İnsanı, Karakteri, Erdemleri ve Yetileri)* (Praha: 1921), 13,27.
56 Alexander Matuska, *Slovenská Viers V Minulost (Geçmişteki Slovak İnancı)*, der. Rudofl Chmel, 121,22.

sunmuşuzdur. Bizim kültürümüze karşı?özellikle gelenekler gibi onun bileşenlerine karşı?tutumumuzun hala edilgenlik, dindarlık, yaratıcılık yoksunluğu ve hatta sosyal bir norm seviyesine yükselen bir atasözü anlamında?"gelenekleri tartışmak doğru değildir; onlara sadece itaat et"?tabulaştırmayla aşılandığından ötürü, bizlerin niçin hala öz-eleştirici değil de daha çok savunucu olduğumuzu bu belki açıklayabilir. Geçmiş geleneklerle bu ilişki bizim kültürümüzde çözümü çok zor bir konu olmuştur ve henüz 1931'de aşağıdakileri yazan, önde gelen Slovak edebiyat ve kültür eleştirmeni, Alexander Matuška(1910-1975) gibi cesur ve açık yürekli çok az kişi çıkmıştır:

Evvelce birçok kişi, biz Slovakları neyin engellediği, niçin böyle olduğumuz sorusunu sordu...Önümüzdekilerin dansına eleştirel olarak bakmak için...?geleneği kıracak olduğumuz için mi bizler aciz ve isteksiziz...tüm-ulusal kutsal yer dışında ne vardır? Geçmişimiz...geçmiş, "tarih" olmaksızın yaşayamayacaktık...Geçmişte, geçmiş için yaşıyoruz...[56]

Dolayısıyla, böyle bir tarzda kültürlenmiş halk yeni girmiş değerler ve çokkültürlü süreç için çok esnek değildir: Çoğu kez ya onları reddeder ya da eleştirel olmayan biçimde özümser. Matuška'nın gözlemlemiş olduğu üzere:

Bu inancın yaratmak için herhangi olumlu bir şey getirmemiş olduğu çok karakteristiktir...Geçmişe inancımız tanrıya, Hıristiyanlığımıza olan inancımıza tehlikeli bir biçimde benzer. Bunun anlamı şudur: Elindekileri göster!...işten ele çekme olarak inanç, bizlerin Tanrıya ve geçmişe inancı...Tarih, tarih yazımı, hikaye her şeyden önce bir model, taklit etmek için bir rehberdir, tercih ederseniz... Bizleri engelleyen şeyden kurtulmamız ve yaşamımıza yardım edecek şeyi seçmemiz için buradaki geçmiş yargılanmalıdır.[57]

Slovak kültürünün özgüllüklerine gönderme yaparak özetlemek gerekirse, bizlerin kültürel kimliğine özgü olan temel karakteristikleri ve değerleri şöyle sıralayabiliriz:

Saldırganlıktan çok dindarlık ve barışseverlik
Ussallıktan çok duygusallık
Açıklıktan çok kapalılık
İlerlemecilikten çok tutuculuk
Gelecekten çok geçmişe yönelim
Yeni bir şeye doğru onu aşmak yerine gelenek ve eskiyi koruma stratejisi
Değişimden çok istikrar
Olumsallıktan çok zorunluluk
Riskten çok güvenlik
Bireysellikten çok toplum
Liberalizmden çok toplumculuk
Devletten çok aile
Eylemden çok tefekkür
İyimserlikten çok kötümserlik
Protestanlıktan çok Katoliklik
Darwincilikten çok Kartezyancılık

56 Alexander Matuska, *Slovenská Viers V Minulost (Geçmişteki Slovak İnancı)*, der. Rudofl Chmel, 121,22.
57. A.g.e.

Endüstri-öncesi kültür Slovakya'da feodalizm çağı boyunca değişmemişti ve o bizlerin kapalılığının ve tutuculuğun temel nedenlerinden biridir. Bu tarım kültürü geleneksel büyük-aile ve ataerkil toplumlara dayalı, çok yerel, istikrarlı, sabitti. Değerlerin nesilden nesile intikali çok güçlüydü ve otoriterdi.

İlk olarak meydana getirilen etkili bir "vadi" ve "köy" kültürüydü, ancak büyük zorluklarla değişebilmiştir; sanki geçmiş belirsizce tekrarlanmalıydı. Ama halk olumsuz ya da tersi bir şey hissetmedi, bu birey ve aile, kültür ve doğa arasında bir tür uyum yaratmıştı. Slovak kültürel kimliğinin bu karakteri ancak 1918'den sonra kısmen, büyük ölçüde de sanayileşme süreciyle birlikte 1948'den sonra değişmeye başladı.

Çağdaş Slovak kültürel kimliği belki hala yeterince modern olarak kabul görmeyebilir; belki bu noktada asla modern olamadık. Bu yüzden tüm sonuçlarıyla birlikte bizim kültürel kimliğimizin temel direği Aydınlanma ussallığından çok Hıristiyanlıktır. Dolayısıyla "post-modernlik" bizim için daha eski kaynaklarımıza yeniden bir dönüş, modernlik öncesi en güçlü bazı geleneklerin restorasyonuna geri giderek ileriye gidiş anlamına gelir. Bizler ne ussalcı ne de bireyselci olduğumuzdan ötürü Avrupalı değiliz, Hıristiyan olduğumuz için Avrupalıyız.

Merkez-Avrupa Kültürel Kimliğinin Geleceği: Restorasyon mu, Geçiş mi yoksa Yeniden Yapılanma mı?

Bir olgu açıkça görülebilir: Merkez-Avrupa'daki (bu nedenle Slovakya'daki) kültürel kimliğimiz ne olursa ve ne olmuş olursa olsun, 1989 devrimi o kadar ağır ve önemliydi ki bu aynı kalamamıştı. Gerçekte, zaten değişmeye başlamıştı ve o en azından aşağıdaki üç temel nedenin sonucuydu:

1989'da eski rejimin çöküşü
Avrupa'nın bütünleşme süreci
Küreselleşme

Peki hangi yönde kendimizi değiştirmeye başladık? Bir yön açıkça ifade edilebilmiştir: Batılılaşma (hatta Amerikanlaşma) öte yandan diğerini, genelde onun tam tersini tanımlamak oldukça zordur; belki de "Slavlaşma"? Belki de "Avrupalılaşma" bu ikisi arasında doğru orta terimdir. Peki bu nedir, post-ulusal Avrupa'ya gidiş mi? O hala ihtilaflıdır ve görünen o ki uluslar burada kalacaktır. Hatta birleşmiş Avrupa, Pan-Avrupalı Ulusunun değil, ulusların ve etnik grupların Avrupa'sı haline gelecektir.

Her halükarda hesap edilmesi gereken şey kültürel değişimin tüm sosyal dönüşümlerin en zorlarından bir olduğudur. 1989'daki siyasi dönüşün ardından Merkez Avrupa'da tam soysa-kültürel dönüşüm, on yıldan fazla bir zaman sonra, hala çok karmaşıktır. Üstelik, kimi toplumbilimciler bu ülkelerde karşılaşılacak bunalımlardan bahseder.[58] Tümü kim olduğunu, kim olmuş olduğunu, kim olması gerektiğini bilme ihtiyacı hissetmiş olsa da, 1989'dan sonra yeni gelişmeler bir kırılma, süreksizlik getirmişti. Bu halk için kimliklerini yeniden-düşünmek için sadece bir meydan okuma değil aynı zamanda gelecekte olacak olana ilişkin bir belirsizlik anlamına gelir. Önceki, başka bir şeye geçişin kolay yolu hakkında ya-

58. Bkz. Peter Ondrejkovic, "Modernizácia a Anómia. Je Teória Anómie Aktuálna I V Súèasnej Slovenskej Spoloènosti? (Çağdaşlaşma ve Bunalım? Günümüz Slovak Toplumunda Bunalım Teorisi Aktüel midir?)," *Sociológia* 4, no. 32 (2000): 343,60.

nılsamalar duymuş olabilse de, o daha sonraki için soruna neden olmuştur, çünkü onun şimdi olana ilişkin hiçbir fikri yoktur. Bu durum halkta iki temel tutum yaratmıştı: 1. İlkin "bizim" olan her şeyi koruma isteği ve entegrasyon ve küreselleşmeyi bir kimlik yitimi ve onun tehlikesi olarak gören ulusalcılık ve kapalılık. 2. Aksine biçimlendirmek ve yeniden biçimlendirmekten, yeni ve açık kimlik yaratmaktan hoşlanan evrenselcilik ve açıklık. Her iki tutum temel kimlik anlayışında birbirine terstir: İlki kimliğin daima sabit ve değişmez olması gerektiğini düşünürken, ikincisi kimliği değişime ve geçişe ve sözde "yabancı" etkilere açık bir fenomen olarak düşünür.

Bizim anlayışımıza göre Merkez-Avrupa kültürel kimliği sorunu bakımından önümüzde üç ana seçenek vardır:

Tek görevin özellikle Merkez-Avrupa'nın geçmişte ne olduğunu araştırmak ve bunun yeni bir çağda yenilemesi ve diriltmesi olduğu anlamına gelen restorasyon. Ne var ki, böylece muhtemelen olacak olan şey geniş ölçüde modası geçmiş bir şeyi yaşama sokmaya çalışmaktır. Sonuç saçmalıktır.

Bu bölgede asla mevcut olmamış olan şeyden, örneğin, Batılılaşma ya da Slavlaşma, tamamen farklı bir şeye gitmenin ödev olduğu anlamına gelen geçiş.

Ödevin hem geçmişte güçlü olmuş olan şeyi korumak hem de çağdaş koşullar için yeterli yeni bir şey yaratmak olduğu anlamına gelen yeniden yapılanma. Bu nedenle sonuç yalnızca değerli burada mevcut olan şeyin sadece yenilenmesi değil aynı zamanda gelecek için yeni bağlamda hayatta kalma şansına sahip bir şey inşa etmektir.

Gerçekte durum şudur: Geçiş yanlıları kadar restorasyon yanlıları da başı çeker ve kendi aralarında bir tartışma içindedirler. 1839-89 yılları arasında nerdeyse yok olmuş ve gözden kaybolmuş olan Merkez-Avrupa kimliğimizin bugün yeniden kazanılacağını ve restore edileceğini düşünmek doğal olmuştur. Ne var ki, hangi geleneğe geri dönüleceği açık olmadığından?Aydınlanmadan çok Hıristiyanlığa mı??bu kamp içinde bile tam tersi olmaktadır. Öte yandan, sanki onun karanlıkta kalmış tüm eski kimliklerimizi atıp yeni bir kimlikle?post-modern, post-endüstriyel, post-komünist, aynı zamanda post-kapitalist, ekolojik, hümanist v.b., kimliklerle?değiştirmesi mümkünmüş gibi geçişe başvurmak alışıldık olmuştur.

Oysa ihtiyacımız olan şey, en zoru o olsa da en ilginç ve umut verici seçenek olan yeniden yapılanma üzerinde çalışmaktır. Yeniden yapılanma, yine de, bir yeniden-yapılanmadır ve politikanın da yer aldığı yaşamın tüm alanlarında yaratıcılık gerektirir. Merkez-Avrupalıların çok yaratıcı halk olduğu yönünde bir kendi-efsanesi var ise, o halde şimdi onu kanıtlamak için bir şansımız vardır. Siyasi kültür ve kimliğimiz sorununu bir örnek olarak alalım. Arka planda, Slav toplumları ve kültürleri geleneksel olarak ortaklaşacıdır ve önceki komünist rejimin mirasının bunu pekiştirdiği düşünülebilir. Böyle bir şey görünmemektedir. Durum aksine epey karışıktır: Bir yandan bireysel başarı nerdeyse sürekli olarak tercih edilmekte, diğer yandan da bireyin güvensizlik duygusu hala çok güçlü kalmaktadır. Toplumdan hem nefret edilir hem de sevilir. Bireyler özgür ve bağımsız olmak isterler ama aynı zamanda bu ya da şu ortaklaşacılık biçiminde güvenlik ve korunma arayışındadırlar. Bununla beraber, eğer toplumumuzu dönüştürmek ve modernleştirmek istiyorsak bireycilik ve liberalizmi kesinlikle kültürümüze katmamız gerekir. Soru şudur: Ne tür bir bireycilik ve liberalizm? Locke'cu ya da Dewey'ci mi? Özgürlükçü mü yoksa sosyal-demokrat mı?

Bu tip bir liberalizm için umut verici bir aday olabilir: Avrupa'nın bu bölü-

mündeki insan hayatını istikrarlı olduğu kadar daha dinamik kılmak için en iyi seçeneklerden ve umutlardan biri olarak yaratıcı ve katılımcı demokrasi tipiyle(ve yaratıcı zeka gibi araçla) yararcı liberalizm. Ama bizler onu kopyalamakla kalmamalı yeni bir bağlamda yeniden yaratmalıyız.

V.SONUÇ

Bugün kültürel çoğulculuğun neredeyse tartışmasız bir olgu olduğu çok kültürlü bir dünyada yaşadığımız açıktır. Kimliğin olduğu yerde bir ayrım da vardır ve farklı kültürler birbirleriyle temas halindedir. Ama ayrımların zorunlu olarak çatışması gerekmez. Ötekiliğe ve ayrımlara karşı iki tip tepki vardır: 1. Çatışma (kültür savaşı, kültür emperyalizmi, soyutlanma politikası), 2. Dayanışma (karşılıklı anlayış, saygı, belki yeni bir şeyin, kültürler arası bir şeyin yaratımı). Dolayısıyla, çokkültürcülük kendi içinde yeterli değildir, can alıcı biçimde gereksinen şey kültürler-arası'ndalığın, yani farklı kültürler arasında karşılıklı tolerans, saygı, tanınma, iletişim, alış veriş ve işbirliğinin yaratımıdır. Kimlik değişimlerinin bilgisi ve farkındalığı daha iyi karşılıklı iletişim ve anlayış için bir anahtardır.

Birleşik Avrupa'nın ve Avrupa kültürel kimliğinin inşası, 'Avrupa kültürü'nü bir kültürler mozaiğine dönüştürmeye yardım eden, kültürel farklılığa ve kültürel çeşitliliğe (dil, din, yaşam tarzları) saygı üzerine temellenir. Çağdaş Avrupa entegrasyonu iki ateş arasında?milliyetçi soyutlanma politikası ve milliyetçilik ötesi merkezcilik arasında?gidip gelir. Kimileri kültürel kimliğini yitirmekten korkarken (dolayısıyla onun uğruna savaşmakta kararlıyken), kimileri de onu göz ardı etme eğilimindedirler (dolayısıyla ona karşı savaşmakta kararlıdırlar). Her iki tehlike çatışmalar, hatta tözsel bir çatışma, yaratabilir. Avrupa entegrasyonu için tek sağlıklı temel, Avrupa'daki tüm kültürel kimlikler için karşılıklı saygı olarak görünüyor. Çünkü Avrupa geleneği için bakış açısının şu olması doğaldır: Bana saygı gösterirsen eğer seninle işbirliğine giderim. Küresel Avrupa kimliği onunla bazı ortak özelliklere sahip olsa da yok edilmemesi hatta tek bir Avrupa kimliği adına bile kurban edilmemesi gereken birçok yerel ve bölgesel kültürel kimliklere sahiptir. Çeşitlilik ve çoğulluk, kültürel-çeşitlilik bizlerin ortak Avrupa miraslarımız arasındadır.

Bugün Merkez-Avrupa, Avrupa'nın öncelikli derdi olmaktan uzaktır. Merkez-Avrupa artık ne "Avrupa'nın ortası"dır ne de Batı ve Doğu Avrupa arasındadır. O bağlamını yitirmiştir ve bütünleşmiş Avrupa ile güvensiz, istikrarsız ve kendi değerlerini ve gelişim tercihlerini çabucak yeniden değerlendirmesi ve yeniden onaylaması zorunluluğuyla sıkıştırılmış olan kaotik Doğu yanı arasında durur.

Merkez Avrupa daima açık bir tasarı olmuştur?evrensellik ve tikelliği karşı karşıya getirilmesi; göze çarpan kültürel çeşitlilik; bazı değerleri uyumlu ve standart hale getirmek zorunluluğu; belirli kültürlerin kendilerini tanımlama isteği; daha güçlü kültürel iletişim ve dayanışma ihtiyacı.[59]

Çeviri: Tanzer Yakar

---

59. Bu metin, Slovak Devleti araştırma projesinin, VEGA, No 2/7208/20, bir ürünüdür.

KAYNAKÇA

Balibar, Etine. "Culture and Identity (Working Notes)." *The Identity in Question* içinde, der. John Rajchman. New York Routledge, 1995.

Banik, Anton A. *O Dialekickej Podstate Slovenského Konfesionalizmu (Slovak İtiraf-çılığının Doğal Diyalektiği Üzerine)*. Martin: Matica slovenská, 2000.

Barša, Pavel. *Politická Teorie Multikulturalism (Çokkültürcü Siyaset Teorisi)*. Brno: CDK, 1999.

Belohradskı, Václav. *Pøizozenı Svet Jako Politickı Problém (Siyasi Sorun Olarak Sıradan Dünya)*. Praha: Ceskoslovenskı Spisovatel, 1991.

Ben Torna, Denise Dunne. *A European Cultural Identity: Mythy, Reality or Aspiragtion*. Dublin: The Institute of European Affairs, 1997.

Brague, Rémi. *Evropa, Øimska Cesta (Avrupa, Roma Yolu)*. Praha: UK, 1994.

Brunschvicg, Leon. *Evropsky Duch (Avrupa Ruhu)*. Praha: Vyšehrad, 2000.

Budil, Ivo T. *Za Obzor Západu (Batı Ufkunun Ötesinde)*. Praha: Triton, 2001.

Chorváth, Michal. "Romantická Tvár Slovenska (Slovakya'nın Romantik Yüzü)." *Slovenská Otázka V 20. Storoèl (20. Yüzyılda Slovak Sorunu)* içinde, Derleyen Rudolph Chcmel. Bratislava: Kalligram, 1997.

Dvomík, Frantisek. *The Making of Central and Eastem Europe*. Gulf Breeze: Academic International Pres, 1974.

Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell, 2000.

Easthope, Anthony. *Englishness and National Culture*. London: Routledge, 1999.

Eliot, Thomas S. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber& Faber, 1962.

Fay, Brian. *Contemporary Philosophy of Social Science*. Oxford: Blackwell, 1996.

Fontana, Joseph. *Evropa Pøes Zrcadle (Aynanın Karşısında Avrupa)*. Praha: NLN, 2001.

Frolec, Václav. *Kultumí Prostror Støední a Jihovichodní Evropy Dimenze Lidové Kultury (Merkez ve Kuzey-Doğu Avrupa'nın Kültürel Uzamı)*. Bmo: Ethnologia Europae Centralis, 1992.

Funda, Otakar A. *Znavena Evropa Umirá (Yorgun Avrupa Ölüyor)*. Praha: Karolinum, 2000.

Gasset, Ortega Y. *Evropa a Idea Národa (Avrupa ve Ulus Fikri)*. Praha: Mladá Fronta, 1993.

Hall, Stuart. "Cultural Identity in Question." *Modernity and Its Futures* içinde, Derleyen David Held Stuart Hall, Anthony McGrew. Cambridge: Polity, 1993.

Haré, Rom. *Personal Being*. Oxford: Blackwell, 1983.

Hartman, Geoffrey H. *The Fateful Question of Culture*. New York: Colombia University Pres, 1997.

Herder, Johann Gottfried. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*. Chicago: University of Chicago Pres, 1968.

Horyna, Bøetislav. *Idea Evropy (Avrupa Fikri)*. Praha: Argo, 2001.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. Evanston: Northwestem University Press, 1970.

Kiss, Endre. "Triumf Racionality V Strednej Európe (Merkez Avrupa'da Ussallığın Zaferi)." *Identita, Racionalita, Demokracia (Kimlik, Ussallık ve Demokrasi)* içinde, Derleyen Marta B. Zágoršeková. Bratislava: FU SAV, 1994.

Kompánek, Anton. *Slovák, Jeho Povaha, Vlastnosti a Schopnosti (Slovak İnsanı, Karakteri, Erdemleri ve Yetileri)*. Praha, 1921.

Kosik, Karel. *Století Markéty Samsové (Markéta Samsová Çağı)*. Praha: Melantrich, 1977.

Kroutvor, Joseph. *Potíl le S Dejinami (Tarihle Sorunlar)*. Praha: Prostor, 1990.

Kuèerová, Stanislava. *Ceskoslovenství, Støedoevropanství*. Bmo: Konvoj, 1998.

———. *Ceskoslovenství Souèást Evropanství (Çekoslavaklık-Avrupalılığın Parçası)*.

Brno: Konjov, 1996.
Lobkowicz, Mikuláš. *Duše Evropy (Avrupa'nın Ruhu)*. Praha: Vyšehrad, 2001.
Matousek, Alois. "Dva Pohledy Na Evropu. Geopolitické Pøehledy a Tabulky (Avrupa Üzerine İki Görüş: Jeopolitik Tarifeve Çizelgeler)."
Matuska, Alexander. *Slovenská Viers V Minulost (Geçmişteki Slovak İnancı)*. Derleyen Rudofl Chmel.
Matuštik, Martin J. *Postnational Identity*. New York: The Guilford Pres, 1993.
Milén, Petr. *Pláè a Nadeje Nové Evropy (Yeni Avrupa'nın Gözyaşları ve Umutları)*. Praha: Melantrich, 1998.
Mistrik, Erich. *Culture and Multicultural Education*. Bratislava: IRIS, 1999.
Multiculturalism: A Critical Reader. Derleyen David T. Goldberg. Oxford: Blackwell, 1994.
Multikulturalism. Derleyen Amy Gutman. Princeton: Princeton University Pres, 1994.
Münz, Teodor. "Slovenská Filozofia V Minulosti a Prítomnosti (Geçmişte ve Günümüzde Slovak Felsefesi)." *Slovenská a Èeská Filozofia Na Prelome Tisícroci (Milenyum Eşiğinde Slovak ve Çek Felsefesi)* içinde, Derleyen Viera Bilasová Frantisek Mihina, Rudolf Dupkala. Presov: Presov Univesity Pres, 1999.
Ondrejkovic, Peter. "Modernizácia a Anómia. Je Teória Anómie Aktuálna I V Súèasnej Slovenskej Spoloènosti? (Çağdaşlaşma ve Bunalım?Günümüz Slovak Toplumunda Bunalım Teorisi Aktüel midir?)." *Sociológia* 4, no. 32 (2000).
Palacki, František. *Úvahy a Projevy (Refleksiyonlar ve Adresler)*. Praha: Melantrich, 1977.
Patoèka, Jan. *Péèe O Duši Ii (Ruh Bakımı)*. Praha: Oikoymenh, 1999.
———. *Platón a Evropa (Platon ve Avrupa)*, 1992.
Pithart, Petr. *Po Devetaosmdesátem, Kdo Jsme? (1989'dan Sonra Biz Kimiz?)*. Bratislava: Kalligram, 1998.
Polakovič, Stefan. *Naše Korene V Základoch Európy (Avrupa'nın Temellerindeki Köklerimiz)*. Martin: Matica Slovenská, 1994.
Pynsent, Robert. *Questions of Identity: Czech and Slovak Ideas of Nationality and Personality*. New York: Oxford University Pres, 1994.
Rákos, Petr. *Národni Povaha Naše a Tech Druhich (Ulusal Karakter: Bizim ve Onların)*. Bratislava: Kalligram, 2001.
Renan, Ernst. "Was Ist Eine Nation." *Grenzfälle Über Neuen Und Alten Nationalismus* içinde, Leipzig: Herausgegeben von M. Jeismann und H. Ritter, 1993.
Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Vintage, 1994.
Scruton, Roger. *England. An Elegy*. London: Chatto and Windus, 2000.
Sloterdijk, Peter. *Procitne Evropa? (Avrupa Kendini Diriltecek mi?)*. Olomouc: Votobia, 1996.
Taylor, Edward B. *The Origins of Culture, Primative Culture*. New York: Harper&Brotthers Publishers, 1958.
Texts of Identity. Derleyen John Shotter & Kenneth J. Gergen. London: Sage, 1989.
Tradièná Kultúra a Generácie (Geleneksel Kültür ve Nesiller). Derleyen Hana Hlôšková. Bratislava: Ústav etnológie SAV, 2000.
Vichodo, Bieda. *Európskych Malich Státov (Küçük Doğu-Avrupa Devletleri'nin Sefaleti)*. Bratislava: Kalligram, 1996.
Zajac, Peter. *Multikulturalita Ako Základ Kultúmej Identity Slovenska (Slovakya'nın Kültürel Kimliğinin Bir Temeli Olarak Çok-Kültürcülük)*. Bratislava: Kalligram, 1996.
Zimmermann, Hans Dieter. *Jsme Evropané? Sind Wir Ezropäer? (Bizler Avrupalı mıyız?)*. Praha: Prago Media, 1996.

Postmodern pratik aklın eleştirisi

Yavuz Adugit

GİRİŞ

Felsefenin bir dalı olarak etik, Platon'dan bu yana erdemin, değerin, ahlaki[1] ilişkinin, ahlaki eylemin neliğini sorgulayagelmiştir. Ne var ki, her alanda olduğu gibi etikte de belirli sorunların çözümü yeni sorunlar yaratmış, araştırılması gereken yeni meselelerin doğmasına yol açmıştır. Bu nedenle, filozoflar temelde ahlaki ilişkiyi, erdemi, değeri, felsefe etkinliğinin özüne uygun bir biçimde *nelik* bakımından sorgulamışlarsa da, bu, zorunlu bir biçimde, onları ahlaki eylemlerin belirleyici özelliklerini ve bu eylemlere yol açan kaynağı araştırmaya itmiştir. Kaynak sorunu, erdemi ve erdeme ilişkin meseleleri felsefi araştırmaların merkezine yerleştiren Platon'un "erdem bilgidir" tanımıyla başlamış ve felsefe tarihine kök salmıştır. Buna göre, neyin iyi neyin kötü olduğuna ilişkin bilgiye bağlı olan erdemli eylemlerin kaynağı akıldır; çünkü bilgiye *-episteme-* akılla ulaşılır. Platon'un bu belirlemesiyle başlayan tartışma, sürekli bağlam ve biçim değiştirerek günümüze kadar gelmiştir. Aristoteles ve Kant'la sürdürülen Platoncu akılcı gelenek ile buna tepki olarak Hutcheson ve Schaftesbury gibi İngiliz Duygucuları tarafından başlatılan, Hume ve 20. yüzyılın önemli etikçilerinden Max Scheler ve Nicolai Hartmann'la sürdürülen duygucu gelenek arasındaki tartışma, halihazırda, günümüzün popüler felsefelerinden postmodernizmin etik yaklaşımı tarafından devam ettirilmektedir. Her felsefi anlayış ait olduğu dönemin sorunlarına çözüm önerileri getirme çabasında olduğuna göre, günümüzün yaygın pratik sorunlarını anlamak ve felsefenin bu sorunlara yaklaşımının, yani onlara getirdiği olası çözüm önerilerinin yol gösterici ve sorun yaratıcı yanlarını görmek bakımından, postmodern

---

1. "Etik ilişki" ve "etik eylem" kavramları tercih edilmesine rağmen, postmodern felsefenin bu kavramlara yaygın kullanımlarından oldukça farklı anlamlar yüklemesi nedeniyle, herhangi bir kavram kargaşasına yol açmamak ve dilsel bir bütünlük sağlamak amacıyla, "ahlaki ilişki" ve "ahlaki eylem" kavramları kullanılmıştır.

felsefenin bu konuya yaklaşımını incelemek oldukça önemlidir. Bu bağlamda ilkin, "postmodern felsefe için ahlaki eylemlerin kaynağı nedir?" ya da başka bir şekilde formüle edilirse, "postmodern perpespektiften bakıldığında, insanların ahlaki eylemlerde bulunmalarına yol açan akıl mıdır, duygu mudur?" sorusuna cevap aranacak, daha sonra postmodern etik yaklaşımı bu soruya verilen cevap temelinde değerlendirilecektir.

AHLAKİ İLİŞKİ VE AHLAKİ EYLEM

Postmodern perspektifin, etik eylemlerin kaynağına yönelik tartışmadaki yerini belirlemek için ilkin, postmodern felsefenin ahlaki ilişki ve ahlaki eylemden ne anladığını, yani ahlaki ilişki ile ahlaki eylemlerin ayırıcı özellikleri olarak neleri gördüğünü belirlemek gerekmektedir; çünkü, "kaynak sorunu", bu özelliklerin temeli, bunların gerçekleşme imkanı sorunudur. Dolayısıyla ahlaki ilişki ve eylemlerin özelliklerinin belirlenmesi, onlara ilişkin kaynağın belirlenmesine giden yolun ilk adımıdır.

Ahlaki ilişki açıktır ki, dostluk ilişkisi, arkadaşlık ilişkisi, aşk ilişkisi...v.b ilişkiler gibi iki taraf arasında yaşanan bir ilişkidir. Ama ne tür bir ilişki? Postmodern felsefenin önemli filozoflarından Bauman bu soruya, Levinas'ın yüzün fenomenolojik çözümlemesini temele alarak cevap verir. Levinas'ın yüz kavramına başvuran Bauman, ahlaki ilişkiyi kişi ya da insan ile değil, yüz ile karşılaşmayla başlayan sorumluluk ilişkisi olarak görür. Ötekiyle kişi olarak değil, yüz olarak karşılaşmak ne demektir? Ya da yüzün "kişi"den ve "insan"dan farkı nedir? "Benim çözümlememde, yüz, hiç de bir portre gibi plastik bir biçim değildir"[2] diyen Levinas, yüzü görülmez olarak tanımlar; çünkü görünmek, görünüşe gelmek, dokunulmak fenomenal varlığın bir modudur. Oysa Levinas'ın fenomenolojik çözümlemeleri miras aldığı Husserl, fenomenolojik *ephoke* ile uzamsal-zamansal varoluşa sahip dünyayı, "bizim için orada olan, elimizin altında olan, sürekli orada olan bu doğal dünyayı ayracaalarak"[3] dünyadaki varlığın tüm deneysel özelliklerini dışta bırakır. Buna uygun bir biçimde Levinas, yüzden her tür uzamsal-zamansal özelliği soyutlar. O halde yüz neden ibarettir?

"Yüz, kişisel bir gerçekliğin olduğu gibi bir görünüşü ya da işareti değildir, fakat fizyonomi tarafından gizlenen ya da dışa vurulan ve kendini görülmez bir tema olarak sunabilen şeydir. Burada açıklanan savın özü, yakınlığın temaların bir tür birliği, onların üst üste konulmasıyla oluşturulan bir yapı olmadığıdır. Yüz, yakınlıkta, komşuyu bana kabul ettiren gizli bir Tanrı'nın işareti olarak işlev görmez. O kendisinin izidir, çok anlamlılığın hiçbir zaman yok olmadığı terk edişin izinde bir izdir. Yüz, özneyle karşılıklı ilişki içinde olmaksızın onu meşgul eder, bir bilinçte benimle eşit olmaksızın, yükümlülüğün muazzam artışıyla, görünmeden önce bana emreder. Bunlar, var olanlara (*presents*) ve var olandan farklı olan mevcudiyete (*presences*) indirgenemeyen anlam tarzlarıdırlar, *sonsuzluğun aşırılığını*

---

2. Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk," *Felsefelogos* 7 (1999): 100.
3. Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, çev. W.R. Boyce Gibson (New York: Collier Books, 1962), 100.

ifade eden anlam tarzları."[4] Levinas'ın yüzü bir *anlam* olarak gören bu bakışından hareketle Bauman, ötekiyle yüz olarak karşılaşmayı, onun varlık olma özellikleri bakımından kendisine ait hiçbir şeyin hesaba katılmadığı bir öteki olarak karşılaşma olarak görür. Öteki, en genel biçimiyle ifade edilirse, Ben-olmayandır. Ancak Ben-olmayan olarak adlandırılmakla öteki, belirsiz de olsa, belli özelliklerle donatılı bir varlık olarak konumlandırılmış olur; çünkü bu ifade hem ötekinin "benim" özelliklerini paylaşmadığını hem de kendine özgü belirli özellikler taşıdığını imler. Ne var ki, ahlaki ilişkinin pasif ucu olan öteki, yüz olarak belirleyici olduğunda, bütün özelliklerinden soyutlanır; kim olduğundan, ne yaptığından, neler düşündüğünden, neler arzuladığından, neleri savunup nelere karşı olduğundan haberdar olunmayan, kısacası hakkında hiçbir bilgiye sahip olunmayan biridir. Bu anlamda öteki ile yüz olarak karşılaşma, onun bir türün üyesi olarak sahip olduğu özellikleri -belirli türsel özellikleri- ve bir kişi ya da birey olarak sahip olduğu özellikleri -kişisel özellikleri- hesaba katmayan bir karşılaşmadır.

Bütün bu paranteze alınmış özelliklerden geriye yalnızca bir anlam olarak yüzün zayıflığı, kırılganlığı ya da savunmasızlığı kalıyor. Buna göre, ötekinin yüzü ile karşılaştığımda gördüğüm ve eylemime yol gösterecek ilk şey, onun zayıflığıdır. Ötekiyle zayıf, çıplak, mutlak bir şekilde savunmasız bir yüz olarak karşılaşmak, onun benim üzerimde hiçbir gücünün olmadığı anlamına gelir. Zaten öteki bir güç olsaydı, artık bir yüz değil, ontolojik bir varlık -bir insan, bir kişi ya da birey- haline gelirdi.

Ancak buradaki güç ibaresi, sadece karşımızdakinin fiziksel ya da siyasal yaptırım kapasitesine göndermede bulunmaz, onun kişi olarak sahip olduğu özellikleri ve olanaklarına da göndermede bulunur. Bu nedenle yüzün benim üzerimde bir güce sahip olmaması, yüzde benim kişisel hesaplarıma ilişkin hiçbir şeyin olmaması anlamına da gelmektedir. Bu geniş anlam hesaba katıldığında, yüzün bir güce sahip olmaması, yüzün kırılganlığından, zayıflığından farklıdır. Yüzün zayıflığı, kırılganlığı, onun ölümlülüğüdür; yüzün güce sahip olmaması ise, ona yönelik tavır ve eylemlerimin yönünü belirleyecek şu ya da bu özelliklere -benimle bir kan bağına sahip olması, bir dostum olması, benimle aynı ilgileri paylaşması, benim kimi beklentilerime yanıt vermesi, çıkarlarımı karşılayacak ekonomik, siyasal bir güce sahip olması vb- aşkın olmasıdır. Ama bu, karşımda bulunan ötekinin herhangi bir özelliğe sahip olmadığı anlamına gelmez, yalnızca sorumluluk ilişkisinde ötekinin sahip olduğu hiçbir özelliğin, benim sorumluluğuma olumlu ya da olumsuz hiçbir etkide bulunmadığı anlamına gelir. İşte bu nedenle yüze karşı duyulan her şeyi yalnızca ben isterim, ben kabul ederim, yani yüzle girilen her ilişki benim tarafımdan başlatılır. Bu nedenle yüzle ilişkide yüze karşı duyduğum ya da duyacağım sorumluluk, öteki için yaptığım ya da yapacağım şeyler, onun tarafından bana kabul ettirilmemiştir.

Ama yüzün ahlaki ilişkiyi başlatma konusunda hiçbir gücü yoksa, beni yüzle ilişkiye sokan nedir? Levinas yüz ile ilişkiyi başlatan bir buyruk olduğunu düşünür. Bauman da, Levinas gibi yüzün bana buyurduğunu düşünmektedir, fakat Levinas genel de olsa, bir buyruk, "öldürmemelisin" buyruğunu dile getirmesine rağmen, Bauman herhangi bir buyruk dile getirmemekte, yüzün sadece sorumlu

---

4. Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, çev. Alphonso Lingis (Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997), 93,94.

olmayı buyurduğunu söylemektedir. Kuşkusuz yüz, bana herhangi bir dille bir buyruk vermiş değildir. Ama bu, ötekinin, yüzün benim ile bir diyalog kurmadığı anlamına gelmez, çünkü, diyalog kurmak, sözcüklerden kurulu bir dille yapılan bir konuşmayla sınırlı değildir. Buber'in dediği gibi, "sadece duyulan bir konuşma, bir konuşma, bir sohbet değildir, konuşma için ne ses ne de mimik gereklidir."[5] Yüz ile karşılaşınca, ilkin onu gözlemlerim, sonra seyrederim, en sonunda da bilincine varırım. Bu üç adım, yüz ile bir diyaloğun kendisine işaret eder. Yüzün içinde bulunduğu durumun bilincine varmak, yüzün ifadesinde görülen anlamın okunması, yorumlanmasıdır. Böylece yüz ile ben arasında içinde tek kelimenin bulunmadığı sessiz bir konuşma geçer. Ancak yüz zayıf olduğu için, sorumluluk almaya yönelik buyruğu zorla kabul ettirmez; bu buyruğu, sorumluluk duyan, ilişkinin aktif ucu başlatır. Bu nedenle, yüzün buyurmasını sağlayan, onun buyruğuna öncülük eden benim. Bu, yüzün anlamını anlamak, neye ihtiyacı olduğuna karar vermek ve ona göre bir etkinlik gerçekleştirmek demektir. Ahlaki ilişki bu buyrukla başladığı için, ötekini ahlaki ilişkinin içine çeken benim. Ahlak, benim kendi seçimimdir.

Zayıf yüze karşı sorumluluk almaya çağıran buyruk, tamamen ötekini eylemin hedefi haline getirir. Bu nedenle Bauman, ötekinin bu buyruğu vermesini sağlayan, ona buyurma hakkını sunan, onu konuşturan ben olduğum için, ben tamamen "öteki içinim" demektedir. Öteki için olmak, kendimi bir rehine olarak ötekine vermem demektir. Bu durumda cevabı aranmasını gereken soru, öteki için sorumluluk almak, niçin "öteki için olmak" anlamına gelsin?

Sorumluluk, ötekine adanmayı bekler, çünkü bu sorumluluk bakışımlı değildir. Benim sorumluluğum ötekine ilişkin bilgiye bağlı değildir, hiçbir ilgili amaca sahip değildir, karşılıklı yarar hesaplarıyla hiçbir ortak yanı yoktur. Benim sorumluluğum başkasının bana sorumlulukla karşılık verme beklentisi içinde değildir. Bu sorumluluk herhangi bir korkudan –cehennem, hapis korkusu– dolayı değildir. Bu sorumluluk her türlü nedeni ve temeli reddeden bir sorumluluktur. Bu sorumluluk bir sözleşme gereği olmayan, koşulsuz bir sorumluluktur; ne ötekinin kazandığı bir hak, ne de ona ödenmesi gereken bir borçtur. Bir şeyin karşılığı ya da bedeli olmayan, tamamen benim denetimimde olan, alma ve reddetme konusunda sınırsız ölçüde özgür olduğum bir sorumluluktur. Bu bir anlamda Levinas'ın, ötekinin ölümünden sanki ben sorumluymuşum gibi, "öteki için olmak" dediği şeydir. Ötekinden herhangi bir beklenti içinde olmadan ondan sorumlu olmak, kendimi ona adamak anlamına gelir. Bu nedenle sorumluluk, ben ile öteki arasında sınırsız bir yakınlık durumudur. Öyle ki, "öteki için ölmek, bütün ahlakın ölçüsü olan, bütün ahlakın alegorisi olan bir edimdir".[6]

Ancak, bu bitmeyen ve sınırsız sorumluluğun neden olduğu yakınlık beni bir çatışma ortamına sürükler. Ötekine karşı sorumluluk tamamen karşılıksız olduğu için, "ben öteki için"im. Bu, kendimi tamamen ötekine adamam, ötekinin rehinesi olmam demektir. Ancak sınırsız sorumlulukta ben sınırsız olarak rehineyim, yani kendimi sınırsız bir şekilde ona adıyorum. Ama rehine olarak ne kadar kalabilirim?

---

5. Martin Buber, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 43.
6. Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Stanford, California: Stanford University Press, 1992), 200.

Sorumluluk tamamen bana ait olduğu için, sınırsız sorumluluk durumunda sınırsız özgürüm demek. Bu nedenle, sorumluluğu almak ya da reddetmek tamamen benim seçimimdir. Öyleyse sorumluluğu reddedip rehine olmaktan kurtulmak isteyebilirim. Dolayısıyla, "yakınlık durumu, ahlaki benliğin doğum yeri, başlangıçtan itibaren [yakınlıkta] kalma dürtüsü ile kaçma dürtüsü tarafından yıpratılır."[7]

Bu denli geniş ve nedensiz bir sorumluluğa dayanan ahlak, tamamen tehlike içindedir. Bu, ahlakın hiçbir şekilde kaçınılmaz olmadığını gösterir. Bu, ahlaka ilişkin korkunç bir hakikattır. Sadece bana ait olan bir sorumluluğu kabul edebilir, reddedebilirim. Bu nedenle "ahlaki olmakta zorunlu hiçbir şey yoktur."[8] Çünkü "ahlak için ne bir neden ne de bir sebep vardır; ahlaklı olma gerekliliği ve ahlaklı olmanın anlamı ne gösterilebilir ne de mantıksal olarak çıkarılabilir."[9] Ahlak, kaygan bir zeminde hareket etmektir. Adımlarını sağlam atıp atmamak da failin sorumluluğundadır. Bu nedenle ahlak, sorumluluğa karşı sorumlu olmayı gerektirir. Aksi taktirde, daha ilk adımında failin ayaklarının altındaki toprak kayacaktır. Bu ise basit bir tehlike değildir. Dikkatlice atılmayan her adım, benliği üstesinden gelinmez tehlikelerle yüz yüze getirir; çünkü ahlaki sorumluluk, benliği kuran bir sorumluluktur. Attığı her adımda kendi benliğini inşa eder ahlaki fail. Ben kimim? sorusunun cevabı şudur: *Ben, herhangi bir beklenti içinde olmadan ötekine karşı özgürce sorumluluk duyan biriyim.*

AHLAKİ EYLEMİN KAYNAĞI

Buraya dek dile getirilenlerden, ahlaki ilişkinin sorumluluk ilişkisi olduğunu öğrenmiş bulunuyoruz. Sorumlu olmak, sorumluluğun gereklerini yerine getirmekle yükümlü olmak demektir. Sorumluluğun gerekleri ise, belirli bir durumda yapılması gerekenlerdir ve eylemler aracılığıyla yerine getirilirler. O halde ahlaki eylemler, sorumluluğun gereği olarak, belirli bir durumda öteki için yapılması gerekeni yerine getiren eylemlerdir. Bu bağlamda, postmodern felsefede kaynak sorunu, sorumluluğun kaynağı sorunu olarak ortaya çıkar. O halde, beni tamamen "öteki için olma"ya, kendimi koşulsuz ve sınırsız bir şekilde ötekinin hizmetine adamaya götüren sorumluluğun dayanağı nedir? Daha spesifikleştirilirse, sorumluluğu almamıza akıl mı, duygu[10] mu yol açar?

Postmodern Etik adlı yapıtında, "ahlaki benliği hiçbir temeli (*foundation*) olmayan bir benlik" olarak tanımlayan Bauman, hemen arkasından "bu benliğin

---

7. Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford: Cambridge, 1993), 89.
8. A.g.e., 77.
9. Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford: Cambridge, 1995), 18.
10. Bauman bu konuda oldukça dağınık bir terminoloji kullanmaktadır. Hem farklı eserlerde hem de aynı eserlerde dürtü (*impuls*), duygu (*feeling* ve *emotion*), itki (*drive*), itilim (*urge*), tutku (*passion*) ve duyarlılık (*sentiment*) kavramları aynı bağlamda ve aralarında herhangi bir ayırım yapmaksızın kullanmaktadır. Belirli bir yerde "dürtü" kavramıyla ifade ettiğini, başka bir yerde duygu kavramıyla karşılamaktadır. Fakat genelde tüm kavramları akla karşı bir anlam içeriğiyle kullanıyor. Bu nedenle, tartışmanın etikte genel olarak akıl ile duygu karşıtlığı çerçevesinde yapıldığı göz önünde bulundurularak, tüm öteki kavramlar yerine, konunun anlatım bütünlüğünün sağlanması için, doğrudan alıntılar dışında, duygu (feeling ve emotion) kavramı kullanılacaktır.

üzerinde duracağı tek zeminin (*ground*) ahlaki dürtü ya da duygu olduğunu"[11] söylemektedir. Peki ama, bu ne demektir? Acaba bu, -ahlak, sorumluluk alma olarak tanımlandığı ve ahlaki benliğin dürtü ya da duygu üzerinde hareket ettiği düşünüldüğü için- sorumluluk dürtü ya da duyguya dayanıyor anlamına mı gelmektedir? Öyle görünüyor ki, Bauman'ın dediği şey bu anlama geliyor, çünkü "ahlaki benliği oluşturan şey, yapma dürtüsüdür, yapılması gereken şeyin bilgisi değil; yerine getirilmemiş görevdir, doğru bir şekilde yapılmıyan ödev değil"[12] demektedir. Ayrıca yine aynı anlama gelen şu ifadeyi kullanıyor: "Ahlakın özü, güçsüz, talihsiz ve acı çeken insanların bütünlüğü ve mutluluğu için sorumluluk dürtüsüdür..."[13]

O halde, dürtü ya da duygu nasıl sorumluluk almamıza yol açar? "İçin olma" ile tanımlandığı zaman, ahlak alanı sempatinin, hizmet etmenin ve kendini ötekine feda etmenin alanıdır. Kendini ötekine adayan, sorumluluğunun gereklerini yerine getirecekse, ne pahasına olursa olsun ötekinin sorunlarıyla ilgilenmek zorundadır. O zaman öteki için yapılması gerekenler vardır. Peki ne yapılabilir ya da ne yapılmalıdır? İlk bakışta böyle bir soru, belirli bir yapılması gerekenler ya da ödevler ile kaçınılması gerekenler listesinin çıkarılmasını gerektiriyormuş gibi görünür. Ne var ki, Bauman ahlaki ilişkinin özü olan "için olma"nın bu soruya verilebilecek olası bir cevap karşısında varlığını sürdüremeyeceğini söyler, çünkü, "için olma" dile getirilmiş hiçbir talebe dayanmayan bir ilişkidir.

Ahlakın dile getirilmiş taleplere dayanmadığı düşüncesi, faile, kendiyle baş başa kaldığı, kendi yolunu kendisinin çizdiği sınırsız bir özgürlük hakkı tanır; çünkü ötekiyle girilen ilişkinin alacağı yönün iyi mi kötü mü olacağı, fail dahil hiç kimse tarafından önceden belirlenemeyeceği ve bunu belirleyecek kurallar konamayacağını varsayar. "İçin olma, iyi ve kötü ayırımını *ready-made* olarak ortaya koymaz. İyi ve kötü için olmanın tarihinde şekillenir."[14] Bu nedenle sınırsız sorumluluk durumunda, ahlaki kişi, sadece sınırsız sorumlu olduğunun bilincinde olan biridir. Belirli olan yalnızca sorumluluktur. Failin bildiği tekşey, sorumluluğunun *orada* olduğudur. Bu, şu anlama gelir: Fail ötekine karşı sorumludur, eylemlerinin ya da eylemsizliğinin öteki için yaratacağı sonuçlardan sorumludur. Ancak, sorumluluğunun uygulanmasının ne anlama geldiğini, sorumluluğun ne yapmayı gerektirdiğini bilmemektedir.

Ama bu, faili bir eylemsizliğe mahkum etmek anlamına gelemez. Sonuçta öteki ile karşılaştıktan sonra fail, ahlaki sorumluluğunun gereklerini yerine getirmenin ya da sorumluluğa kayıtsız kalmamanın ifadesi olan bir etkinlik içinde olacaktır. Belirsiz bir yolda yürümekle anlatılan şey, yalnızca failin eylemlerinin yönünün, ötekiyle karşılaşma ve onun yüzündeki buyruğun anlamlandırılmasından önce belirlenemeyeceğidir. Başka bir deyişle ahlak, fail tarafından belirlenmiş olsa dahi, önceden saptanmış hiçbir kural ya da ilkeye dayanmaz. Fail sorumluluğunu kabul edip eyleme geçmeye hazırlandığı sırada öteki için yapılması gerekeni belirler ve yapar; çünkü sorumluluk ondan, öteki için iyi ve kötü olanın ne olduğunu belirlemeyi ve ötekinin gereksinimlerini karşılamayı beklemektedir ve bunlar an-

---

11. Bauman, *Postmodern Ethics*, 62.
12. A.g.e., 80.
13. Zygmunt Bauman, *Çalışma, Tüketicilik Ve Yeni Yoksullar*, çev. Ümit Öktem (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999), 114.
14. Bauman, *Life in Fragments*, 62.

cak ve ancak karşılaşma esnasında belirlenebilir. Kurallardan her zaman daha geniş bir içeriğe sahip olan yaşam, ötekini öyle durumlar içinde karşımıza çıkarır ki, bu durumlara belirli kurallarla karşılık vermek, çoğu zaman ötekine yönelik sorumluluğu sınırlandırır, onun için yapılması gerekenlerin sınırlarını daraltır, hatta engeller; çünkü kurallara dayalı her ahlak, kişiyi dışardan belirlenmiş belirli eylemleri yapmaya, belirli ödevleri takip etmeye zorlar ki bu da, hem kişinin hem de ötekinin her yönüyle belirlenmesi ve eylemlerin yasalarla şekillendirilmesi anlamına gelir. Yasalarca belirlenen eylemler ise, ötekinin ihtiyaçları tarafından değil, doğru ya da iyi olduğu varsayılan ve somut koşullardan kopuk belirli inançlar tarafından belirlenirler. Yasa, ötekini değil, kendisinin amaç olarak kabul ettirir. Yasa, meşruluğu kendinde olan bir amaçtır. Bu nedenle, eylemleri yasalarca belirlenmiş kişinin ötekiyle gireceği ilişkiler, onun doğal duygularından soyutlanmışlardır. Bu ise, Bauman'a göre kişinin ötekiyle ilişkisini, ötekiyle ahlaki birlikteliğini yok etmek demektir, çünkü yasalar belirli varsayımlara, bu varsayımlar da insanlar arasında bir mesafeye dayanarak varlığını sürdürür. Bu yüzden yasayla tanımlandığında, öteki sonsuz derecede uzaklaştırılmış bir mesafeye itilir, ahlaki birey ile öteki arasındaki mesafe ahlaki yakınlığın ortadan kaldırıldığı bir mesafe haline getirilir. Oysa ahlaki ilişkide öteki sınırsız derecede yakın bir mesafede bulunur ve sınırsız bir biçimde ahlaki bireyin ilgi alanındadır.

İşte ahlakın kaynağına ilişkin soru, burada cevap bulmaktadır, çünkü ötekini benim ilgi alanıma yerleştiren, onu benim ilgim haline getiren neyse, ahlaki eylemlerde bulunmaya da o götürür. Ötekini, postmodern yaklaşıma göre, benim ilgim haline getiren duygudur, çünkü "için olma" ötekiyle duygusal bir buluşma anlamına gelir. Duygular üç yolla için olma ilişkisini yaratır: "İlkin duygu, şeyleşmiş ötekiler arasında yaşanan kayıtsızlıktan bir çıkış yolu belirler. İkinci olarak duygu, ötekini sonlu ve stereotip kesinlik dünyasından çıkarır ve belirlenmemiş, sorgulanan bir açıklık evrenine sokar. Üçüncü olarak duygu, ötekini uzlaşımsal, rutin ve normatif bir şekilde kurulmuş olan tekdüzelik dünyasından kurtarır ve hiçbir evrensel kuralın uygulanamadığı, fakat yüz yüze [gelindiğinde] kendi kendine doğan ve şekillenen, duygu duvarı tarafından dış etkilerden korunan spesifik, açık ve bariz bir şekilde evrensel olmayan kuralların uygulandığı bir dünyaya yerleştirir."[15]

Bu üç özellik nedeniyle duygu, ötekini benim için problem, ilgilenilmesi gereken biri haline getirir. Böylece duygu, ötekini sorumluluğun ilgi odağına yerleştirir. Duygu dünyası, ahlakın iyi ya da kötü seçimler yapma olanağı olarak başladığı yerdir. Duygunun önemi, ötekini eylemin hedefi haline getirmesidir. Burada öteki duyguyla tanımlanır. Bu ise, onu nesneleştirme, şeyleştirme tuzağından korur. Duygular ötekini sınıflandırmaz, belirlemez, kalıba sokmaz; ötekini yalnızca öteki, olarak alır. Duygusal bir tavır geliştirmek, ötekini öteki olarak görüp, onu ahlaki sorumluluğun alanına yerleştirmektir. Ötekini bir kümenin bir elemanı, bir sınıfın temsilcisi olarak değil, bağımsız bir öteki olarak gören duygunun bu tanımlamayan, sınıflandırmayan, belirlemeyen saf çocuksulluğu, takip edilecek bir kural vermeksizin bizi belirsiz bir dünyanın içine yerleştirir, bizi kendimizle başbaşa bırakır ve ötekini özen gösterilecek biri olarak konumlandırır.

O halde duygular dünyasında haritası çizilmemiş, herhangi bir yolun belirlenmemiş olduğu bir durum içindeyiz. Bu, kesin ve açık bir şekilde akla kayıtsızlıktır.

---

15. A.g.e.

Duygu, aklın hiçe sayılması, reddedilmesidir, çünkü akıl, kural-koyucu, yargı vericiyken, duygu kurallara meydan okur, yargıyı bozar. Duygunun esnek yapısı ve taşkın doğası ötekine doğru yönelir. İşte duyguların asıl karşı olduğu şey, yasa-koyucu aklın, bireyin sorumluluğunu etik kodla değiştiren emredici otoritesidir. Bu nedenle, postmodern etik, "için olma"nın akıl tarafından ne değerlendirilebileceğini ne de yargılanabileceğini kabul eder. Akıl, değerlendirme ve yargılama yetisi olabilir, ama onun bu etkinliği, ahlak alanına uzanabilecek denli uzun bir menzile sahip değilidir. Aklın değerlendirici, yargılayıcı, yasa-koyucu gücü ahlak alanında hükümsüz kalır; "çünkü akıl mahkemesi Niçin?, Neden?, Hangi temelde?, Kimin otoritesiyle? gibi sorular sorar, ki bu sorulara 'için olma'nın iyi cevapları yoktur ve bunları cevaplandıramaz. 'İçin olma' aklın bir skandalıdır; bir olgu durumu olarak aklın skandalı, çünkü akıl kendini, yargılama ağından kaçan her şeye karşı kavgada ortaya koyar ve koymaya devam eder. [Ancak] 'için olma' ağdan kaçan en büyük balıktır -öyle büyük ki, önündeki ağları parçalar."[16]

Akıl, bu sorularla değerlendirmeye aldığı için, ötekini "Varlık" tarzında anlamaya çalışır; sınıflandırır, sınırlandırır, belirler. Ötekini her türlü bilgiden önce gelen salt ötekilik olarak değil, her türden içkin özelliği ve kimliğiyle bir kendisi olarak görür. Bu ise, tek, yeri doldurulamaz, biricik olan ötekini, nesneleştirmek demektir. Nesneleştirilmiş, varlık haline getirilmiş olanla girilen hiçbir ilişki, "için olma" ilişkisi değil, sorumluluk gerektirmeyen "yan yana olma" ilişkisidir. Aklın amaç ve neden belirlemeye yönelik sorularının rehberliğinde yürümek, sonu belli olan bir yolda yürümektir, çünkü sorular her zaman bir talep dile getiren cevaplar gerektirirler; nelerin yapılacağını, nelerden kaçınılacağını belirlerler. Neyin, niçin yapılacağı ise, karşımızdakine ilişkin bir bilgi gerektirir. Ötekinin ne tür özelliklere sahip olduğunu, neler yaptığını, ne tür amaçları ve hedefleri olduğunu, nelere sahip olduğunu, nelere sahip olmak istediğini, neler düşündüğünü, hangi ideolojiyi savunduğunu, nelerden yana nelere karşı olduğunu bilmeyi gerektirir. Oysa ahlaki sorumluluk kendinden öncesi olmayan bir başlangıçtır. "Ben düşünmeden önce ahlakiyim."[17] Ahlak düşünme kapasitesine sahip olmakla değil, sorumluluk alma kapasitesinde olmakla varlık kazanır.

Demek ki akıl, ne bizi ahlaki bir durum içine sokar, ne de ahlaki eylemlerde bulunmamızı sağlar. Daha da önemlisi, bu sorular ve bu sorular dolayısıyla akıl ahlak için tamamen olumsuz sonuçlar doğuran bir yeti olarak görülür, çünkü akıl herşeyden önce belirleme ve sınıflandırma yapar. Oysa ötekinin ötekiliğiyle girilen ilişki olması nedeniyle, ahlaki ilişki her tür belirlemeyi ve sınıflandırmayı dışta bırakır. Aksi durumda, ahlaki sorumluluğa sınır çizilmiş, bu sorumluluğun yönü belirlenmiş olur ki bu da, sorumluluğun koşullu bir sorumluluk haline getirir. Aklın bu soruları ahlaka yöneltildiğinde daima hesap ve neden arayan sorular olarak ortaya çıkarlar. Dolayısıyla, akıl hesaplar yapan, nedenler araştıran ve onlara nasıl ulaşılacağını gösteren bir yetidir. Akıl, hesap yapar. Hesaplayıcı akıl, Bauman tarafından hemen hemen tüm ahlakdışı edimlerin sorumlusu olarak görülür.

Bu noktada Holocaust deneyimini örnek veren Bauman'a göre, "modern uygarlık Holocaust'un yeterli koşulu değildir, kesinlikle gerekli koşuludur. O olmaksızın Holocaust düşünülemez. Holocaust'u düşünülebilir kılan modern uygar-

16. A.g.e., 52,53.
17. Bauman, *Postmodern Ethics*, 61.

lığın akılcı dünyasıdır."[18] Holocaust deneyimi aklın ahlakdışı, insanlıkdışı edimlerin nedeni olduğunu gösteren biricik kanıttır. Hiçbir aşamasında akılcı ilkelere aykırı olmayan Holocaust, akılcı verimlilik, amaç için en uygun akılcı aracı seçme düşüncesiyle çatışmayı bir yana bırakın, gerçek akılcı düşünceden doğmuştur. Katliamın Naziler açısında başarıyla sonuçlanması, onun akılcı ilkelere sadık kalınarak gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak katliamın başarılı olmasını sağlayan akılcı ilkeler sadece Naziler tarafından değil, aynı zamanda bazı Yahudiler tarafından da takip edildiğinden, katliam başarılı olmuştur. Sonuçta katliamın başarılı olmasında rolü olan her iki kesim de akıldan yararlanmıştır. Naziler aklın, *neden arama* ve *planlama* kapasitesi ile *verimlilik* ölçütlerine başvururken, Yahudiler daha çok onun *hesapçı* yönünden yararlanmışlardır. Naziler, Yahudileri yok etme gerekçelerini akıldan ve akılcı bilimden almışlardır. Neden basittir: Pislikten arındırılmış, uygar, medeni, düzenli bir toplum yaratma arzusu. Toplumun kendisinden arındırılması gereken bu kesimin özürlü olduğunu da akılcı bilim kanıtlama çabasındaydı. Genetik bilimi genetik özürlüler olarak tanımlamıştı bu kesimi. Nazilerin bu düşüncesini gerekçelendiren sayısız bilimsel çalışma yapılmıştır Nazi taraftarı bilim adamlarınca. Neden belirlendikten sonra ne yapılacağını belirlemek daha kolay bir işti. Islah edilemez suçluların ayırım yapılmaksızın yok edilmesiyle sadece dünya daha iyi insanların barınağı haline gelmeyecek, aynı zamanda yapay bir seleksiyon süreci de uygulanmaya konulmuş olacaktı. Öyleyse hemen yapılması gereken şey, mümkün olduğunca kısa sürede çok Yahudiyi fazla zorluk çekmeden katletmenin akılcı hesaplarını yapmaktı. Akıl ve bilim bir kez daha yardıma koşacaktı. Ama akıl bu kez Nazilere hem araçları veriyordu hem de araçların uygun bir şekilde kullanılmasını. Araçlar, bilim destekli teknolojiden geliyordu. Teknolojinin uygun kullanılması ise, fazla para ve zaman harcamaksızın, daha fazla Yahudiyi katletmeyle eşanlamlıydı ve akıl bu amaç için neyin nasıl kullanılacağını gösteren hakim yetiydi.

Akıl Nazilere, eylemlerine gerekçe bulmaya, uygun bir şekilde tasarlanmış ve akılcı bir biçimde örgütlenmiş bir katliamın gerçekleşmesine bu şekilde yardımcı olurken, bazı Yahudiler de akılcı hesaplar yapmanın peşine düşmüşlerdi. Onların hesaba kattığı tek şey, bu vahşetin içinden sağ çıkmak ve bunun için yapılması gerekenleri belirlemekti. Bazı Yahudilere bu hesabı yapmalarını salık veren akıl, bu amaç için de Nazilerle işbirliğine gitmelerini öneriyordu. Bazı Yahudiler işbirliği yaparak daha fazla yaşamayı seçtiler. Eğer insan birşey seçiyorsa, o seçimin gereklerini yerine getirmek zorundadır. Ölümün dehşet verici bir şekilde yaygınlaştığı bir ortamda, hedef kitlenin içinde yer alıyorsa biri, o zaman bundan ancak bu yaygın öldürme eylemine destek vermekle kurtulabilir. İşte akıl bu şekilde Yahudilere seçim yapmaktan yoksun olmadıklarını gösteriyordu. Yaşamayı seçtikten sonra, yapılacak şey de belliydi artık: Herkesin gücü ölçüsünde katliama destek vermesi. Gücü olan ekonomik destek verecek, bu güçten yoksun olan silahların üretimine katkıda bulunacak ya da bizzat Yahudi öldürecek. Dolayısıyla Yahudilerin seçim yapmaktan tamamen yoksun olmadıklarını söyleyen Bauman'a göre, "seçim yapma olanağının olduğu her durumda, akılcı davranma olasılıkları vardır. Ve çoğu kişi akılcı davrandı."[19]

---

18. Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Suha Sertabipoğlu (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 32.
19. A.g.e., 176.

Böylece Bauman aklı Holocaust'un ortaya çıkmasında ve başarılı olmasında en büyük araç olarak görüyor; çünkü ona göre akıl, Nazilere katliamı hangi temelde yapacaklarını, Yahudilere de niçin işbirliği yapmaları gerektiğini söyleyerek, yapılmak istenenin başarılı olmasını sağlamıştır. Bauman, çağımızın bu insanlık dışı katliamı hiçbir noktada akılsallık ilkesine aykırı olmadığını düşünür. Varılan sonuç hiçbir şekilde akılcı verimlilik ve hesaplarla çatışmamıştır. Tam tersine, Holocaust gerçek akılcı düşünceden kaynaklanmıştır. Holocaust deneyiminde yaşananların tümü aklın sorduğu sorulara uygun cevapların verilebileceğini göstermektedir.

Öyleyse, Holocaust bir yandan "akılsallık ilkelerinde zaten varolan ahlaki kayıtsızlığı"[20] gösterirken, diğer yandan "kötünün akılsallığını"[21] göstermektedir. Holocaust deneyimini yaşamış ve yardıma muhtaç birini katliamdan kurtarma gibi bir seçeneği reddetmiş kişinin, bunun akılcı nedenlerini anlatması pek zor olmayacaktır, ancak bu durum karşısında akıldışı utancı duyacağından hiçbir kuşku yoktur. Böylece Bauman, aklı ahlaki açıdan daima kötülük üreten bir yeti olarak görür. Ona göre, farkına varılması gereken nokta şudur: "Aklın hesaplayıcı ve yasa koyucu çabalarıyla ne ahlaki sorunların çözülebileceği ne de insanlığın ahlaki yaşamının garanti altına alınacağıdır. Ahlak, akıl savunucularının yaptıkları açık vaatlere rağmen, aklın elinde güvenlikte değildir. Akıl ahlaki benliği ahlaki yapan şeyi; şu temelsiz, rasyonel olmayan, tartışılamaz, bağışlanacak özrü olmayan ve hesaplanamaz olan ötekine doğru uzanma, okşama, 'için olma' 'için yaşama' dürtüsünden yoksun bırakmaksızın ona yardımcı olamaz. Akıl doğru kararlar vermekle ilgiliyken, ahlaki sorumluluk kararlar hakkındaki tüm düşünceleri önceler ve bir edimin doğru olarak onaylanmasını sağlayan herhangi bir mantıkla ilgilenmez".[22]

"İYİ VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE" YA DA AKIL İLE DUYGULARIN BİRLİKTELİĞİ

Postmodern felsefenin etikte akıl ile duyguların yerine ilişkin bakışı özetlenirse, akıl 'kötülük' üreten bir fabrika olarak görülürken, duygular ahlaki sorumluluğun kaynağı olarak 'iyilik'le özdeşleştirilmektedir. O halde temel soru şudur: İnsanın birer kapasitesi ve yetisi olan, insanın varlık yapısının temel özellikleri olan akıl ile duygulardan herhangi birinin tamamen kötülükten, diğerinin ise iyilikten sorumlu tutulması olanaklı mıdır?

Postmodern felsefeyi bu soru çerçevesinde değerlendirmeden önce, Bauman'ın bu konuda herhangi bir kavramsal ayırım yapmamış olmasının oldukça sorun yarattığının ifade edilmesi gerekir; çünkü aynı anlamda ve aynı amaçla kullanılan duygu ve dürtüler oldukça farklı şeylere göndermede bulunurlar. Dürtüler biyolojik ve bedensel kökenliyken, duygular psişik kökenlidirler. Bu nedenle sorumluluğu dürtüye dayandırmak ile duyguya dayandırmak arasında büyük bir fark vardır ve bu görüşlerden her biri etik sorunlarla iligili tartışmalarda farklı sonuçlara yol açar. Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* adlı yapıtındaki ufuk açıcı çözümlemesiyle gösterdiği gibi, insanın biyolojik yapısında temelini bulan ve yalnızca

20. A.g.e., 186.
21. A.g.e., 254.
22. Bauman, *Postmodern Ethics*, 247.

beslenme ve büyümeyle ilgili olduğu için eylemler ve etkilenimlerle ilgisi olmayan dürtülerin erdemli olmaları ya da erdeme uygun olmamaları söz konusu olmadığı halde, birer etkilenim olan ve eylemlere yol açan duyguların erdemli bir şekilde ya da erdeme uygun olmayan bir yolda yaşanmaları söz konusudur. Ancak hem bu yazının amaçlarını aştığından hem de başlı başına bir çalışmanın konusu olacak denli geniş olduğundan, bu sorun konusunda bir kavramsal çözümlemeye girmeksizin, burada yalnızca duygu ile akıl sorunu çerçevesinde postmodern etik yaklaşımı değerlendirilecektir.

Şimdi iyi eylemleri duyguya, kötü eylemleri de akla dayandıran bu görüş, duyguların tamamen iyi, aklın ise tamamen kötülük üreten hesaplayıcı bir yeti olduğundan hareket eder. Dolayısıyla bu görüş, adı ne olursa olsun, bütün duyguların iyi, aklın her sorusunun ve bu sorulara verilen her cevabın kötü olduğunu varsayar. Eğer bu görüş doğruysa, bütün duygular aynı nitelikte olmalıdır. Ne var ki, sevgi, merhamet, saygı, acıma birer duygu olduğu gibi, nefret, gaddarlık, kıskançlık, kin ve öfke de birer duygudur. Öyleyse, yalnızca isimleri göz önünde bulundurulduğunda dahi, duyguları tamamen iyilikle özdeşleştiren bir görüş sorunlarla karşılaşacaktır; çünkü ya duyguların tümü iyidir ve kötü -kötü eylemlere yol açan- duygular yoktur, ya da duyguların tamamen iyilik yarattığı söylenemez. Aksi durumda, kötü duyguların da -örneğin kin, haset, saygısızlık *koşulsuz-şartsız* -ya da *zorunlu olarak*- iyi eylemlere yol açtığı gibi ilginç bir sonucun benimsenmiş olması gerekir.

Bunun yanısıra, olumsuz olarak nitelendirilen duyguların mutlak bir şekilde olumsuz olduklarını söylemek için hiç bir neden yoktur, çünkü, Nietzsche'nin belirtmiş olduğu gibi, onların da yaşam içinde düzenleyici bir işlevi vardır. Haksızlığa duyulan öfkenin, kötü birine duyulan hıncın, adaletin ve erdemin takip edilmesinde yadsınamaz bir rolü vardır. Bu nedenle Nietzsche şunları söyler: "İnceleyin en iyi ve en verimli insanların ve ulusların yaşamlarını ve gururlu bir yüksekliğe eriştiği varsayılan bir ağacın kötü havalar ve fırtınalarla yıkılıp yıkılmayacağını; aksilik ve dış direnişin, kinin, kıskançlığın, inatçılığın, güvensizliğin, sertliğin, tamahın ve şiddetin herhangi bir türünün, kendileri olmaksızın erdem bakımında kaydadeğer bir gelişmenin pek olanaklı olmayacağı *uygun* koşullar arasında yer alıp almayacağını sorun kendinize. Zayıf doğaları yıkan bu zehir, güçlü olanları daha da güçlendirir -yine de onlar buna zehir demezler."[23]

Nietzsche'nin olumsuz duyguların doğasına öteden beri yüklenen olumsuz özelliği kimi bakımlardan olumlu özelliğe dönüştüren bu belirlemesini, Oakley olumlu olan duygulara da aksettirir. Oakley'e göre, "örneğin sempati ve ilgi bütünüyle kötü olduğu bilinen birine karşı duyulduklarında ahlaki olarak iyi değil, yine böyle bir kişiye duyulan nefret ve hınç ahlaki olarak kötü değiller."[24] Oakley'in söyledikleri genelde olumlu olarak görülen duyguların her zaman iyi olmadıklarını gösterse de, aslında kimi sorunlara da yol açabilir; çünkü kötü birine karşı duyulduklarında, sempati ya da ilgi genel olarak iyi olmayabilir, ama bu durumda mutlak olarak kötü oldukları da söylenemez. Genel olarak olumlu olan duygular, bu durumda da sahip oldukları işleve göre kötü olurlar. Bu duygular kötü birine duyulduklarında, kişinin, onun kötülüklerini görmesine engel oluyorlarsa ya da kötü şeyler gerçekleş-

23. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, çev. R. J. Hollingdale Walter Kaufman (New York: Random House Inc., 1974), 91,92.
24. Justin Oakley, *Morality and the Emotions* (London: Routledge, 1992), 40.

tirmesinde ona yardımda bulunmasına yol açıyorlarsa, ya da ona özenip kötü şeyler yapmasına neden oluyorlarsa kötüdürler. Ayrıca, kötü kişilere duyulan kötü duyguların iyi olduğu söylenemezse bile, onların kötü olmadıkları da söylenemez, çünkü kötü kişilere kötülük yapmanın ahlaki olduğunu söylemek için hiçbir neden yoktur. Etik, ne iyiliği ne de kötülüğü koşulla bağlar. Etiğin temel beklentisi şu şekilde ifade edilebilir: İyilik koşulsuz bir şekilde yapılmalı, kötülük ise koşulsuz bir şekilde reddedilmeli.

Bu nedenle Oakley'in kötü duyguların kimi zaman kötü olamayacaklarına ilişkin gerekçeleri pek haklı görünmese de, iyi olarak addedilen duyguların zaman zaman kötü olabileceğini ilişkin görüşleri önemli bir tespittir. Genelde iyi olarak görülen duyguların bazen herhangi bir kötü duygudan daha büyük olumsuzluklar yarattıklarına her insan şahit olmuşutur. Sevgi, olumlu niteliklerle yüklü bir duygu olarak görülür, ama sevgi uğruna nice insan harcanmıştır. Merhamet, uygun olmayan yer ve zamanda uygun olmayan kişilere karşı duyulduğunda, büyük felaketlere yol açabilir.

Bauman'ın aklı kötülükten sorumlu tutma gerekçelerine bakılırsa, yukarıda yapılan tespite benzer bir durum karşısında kaldığı görülmektedir. Bauman'a göre, aklın sorduğu sorular tamamen hesaplayıcı sorulardır ve bu nedenle failin kendisini eylemin hedefi haline getiren cevaplar vermeyi gerektirirler. Oysa, bu sorulara yalnızca belirli bir tarzda cevap verildiğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Ne soruların grameri ne de içeriği tek yanlı cevaplar vermeyi olanaklı kılar. Aklın sorduğu "Niçin?" sorusuna "çıkarlarımı korumak için" cevabı verilebileceği gibi, "insanın değerini korumak için" cevabı da verilebilir; "Kimin için?" sorusuna "çıkarlarını korumak ve bu nedenle başka insanları bunun için araç olarak kullanmak isteyen kendim için" cevabı verilebileceği gibi, "bir değere sahip ve bu nedenle hiç bir eylemde araç olarak kullanılmayacak bir insan için" cevabı da verilebilir. O halde, yalnızca soru soran ve onlara cevap veren yetinin akıl olduğunun kabul edilmesi dahi, aklı belirli sorular nedeniyle kötülükten sorumlu tutan bir görüşün sorunlu olduğunu gösteren yeterli bir delildir; çünkü bu tür sorulara iyi eylemlere yol açan cevaplar da verilebilmektedir. Demek ki, aklın soruları -en azından burada dile getirilen soruları- kendi başına kötü değil, onlara verilen cevaplar kötü olabilir. Ancak bu, her cevabın zorunlu bir biçimde kötü olduğu imlemez; cevaplar kişilerin amaçlarına göre iyi de olabilir kötü de. Ama şu soru sorulabilir: Eylemlerin gerçekleşmesi zorunlu bir biçimde bu tür sorulara mı bağlıdır? Her eylem belirli amaç/amaçlar taşıdığına göre, belirli soruların sorulması ve cevaplandırılması zorunludur, çünkü uygun amaçların belirlenmesi bu sorulara verilecek cevaplarla mümkündür.

Her amaç, ancak belirli hedef ve onlara ulaştıracak belirli araçlarla gerçekleşebildiğinden, her eylem belirli araçlara gereksinim duyar. Dolayısıyla, eylemin olduğu her yerde araca gereksinim vardır. Amaçları akıl belirlediğinden, bu amaçlara ulaştıracak uygun araçların seçiminde de akıl iş başında olacaktır. Öyleyse, akıl amaç belirleyen bir yeti olmanın yanısıra, araçları da belirler, yani araçsaldır. Ancak bir yeti sırf araç belirlediği için iyi ya da kötü olabilir mi? Bu soruya verilecek herhangi bir olumlu cevap, aynı zamanda genel olarak "arac"ın "kötü" olduğunu bildiren bir cevap olacaktır. Belirli amaçlara ulaştıran araçlar tamamen kötü bir imleme sahipse, amaç için de aynı durum söz konusu olmaz mı? Genel olarak amacın ve aracın kötü olduğu iddia edilecekse, bütün iyi amaçlar ve araçlar, böylece bütün iyi eylemler ve dolayısıyla bütün bir ahlak alanı reddedilmiş olur.

Ne var ki, her adımında bir tavır almaya, eylemde bulunmaya yönelen insan, ancak insansal öz-niteliklerden feragat ederse, eylemsiz kalmayı yeğleyebilir; çünkü eylem, insansal öz-nitelikleri gerçeklik düzeyine taşır ve bu nedenle insanın varolma koşuludur. Ancak eylemler yaşamın sınırsız olanak ve durumları karşısında şekillendiğinden, sınırsız sayıda eylemden her biri farklı amaç(lar) taşır ve farklı sonuç(lar)a yol açar. Dolayısıyla, eylemler arasında bir eşdeğerlik söz konusu değildir; her biri taşıdığı amaç(lar) ve yarattığı sonuç(lar) aracılığıyla dünyaya kattıklarıyla değer kazanır ve bu değere göre kötü ya da iyi olur. İyi eylemler varsa, iyi amaçlar da vardır; iyi amaçlar varsa, onlara ulaştıran uygun ve dolayısıyla iyi araçlar da vardır. İyi araçlar varsa, akıl sırf araç belirlediği için kötüolarak nitelendirilemez, çünkü araçları akıl belirliyorsa, iyi araçları da o belirleyecektir.

Öyleyse, akıl ve duygulardan birini tamamen iyi ya da kötü olarak nitelendirmek, hem akıl hem de duygular açısında önemli sorunlara yol açmaktadır. Nietzsche, insanın varlık yapısını oluşturan öğeleri "iyinin ve kötünün ötesi"ne taşırken, buna, onların yaşama hizmet etmelerini gerekçe gösterir. Belirli bir türün varlığında köklenen ve onu diğer türlerden ayıran her özellik, kapasite ya da yeti, o türün o tür olarak yaşamını sürdürmesine yardım eder. Bu nedenle temel özelliklerinden biri ya da bir kaçı soyutlandığında, tür ya kendisi olmaktan çıkar ve yeni bir şeye dönüşür ya da tamamen yok olur, çünkü türsel yaşamın gerektirdikleri karşılanamaz olur. Dolayısıyla bir türe ait bir kapasite ya da yeti yalnızca kötüyse, türün yaşamına katkıda bulunmayı bir yana bırakın, türü bozar, zayıflatır ya da yok eder. Bu durumda yalnızca belirli bir varlığın yaşamını zorlaştıran ya da tahrip eden bir yeti ya da kapasitenin neden ona ait olduğu açıklanamaz kalır. Bu açıdan bakıldığında, insanın varlık yapısının özellikler arasından en önemli yeri kapsayan akıl ile duygular, insanın her tür varlıksal olanağının gerçekleşmesini sağlarlar. Akıl ile duyguların insan yaşamına katılması ise ancak, eylem ve etkinlikler aracılığıyla mümkün olur. Bu, insanın her eylem ve etkinliğinde görülebilir bir etkidir; çünkü insanın her eylem ve etkinliği duyguların ve düşüncelerin ürünüdür.

İyi ve kötü eylemler olduğuna göre ve nasıl bir niteliğe sahip olursa olsun her eylemde aklın ve duyguların belirli etkileri olduğuna göre, sorun bunlardan hangisinin ahlaki açıdan olumlu, hangisinin olumsuz etkide bulunduğudur. Ancak akıl ile duygulardan birine olumluluk yüklendiği zaman, diğeri tamamen olumsuz etkileri olan bir yeti ya da kapasiteye indirgenmiş olur. Oysa, gösterildiği gibi, akıl ve duyguları yalnızca iyi ya da kötü olarak nitelendirmek, onların etkilerini yanlış anlamaya yol açtığı gibi, böyle bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, eylem ve etkinliklerin kimisi tamamen, kimisi de birçok yönüyle açıklanamaz kalmaktadır. Her eylemde akıl ile duyguların çift yönlü etkilerini görebiliriz; kimi zaman yüz yüze geldiğimiz durumlar karşısında merhamet ve sevgi *duygusuyla* mümkün olduğunca insanları korumaya çalışırken, kimi zaman bir insanı araç olarak kullanmanın insanca bir şey olmadığını *düşünerek*, çıkarlarımıza ters geldiği halde birini araç olarak kullanmaktan vazgeçeriz. Ancak yine kimi zaman nefret, kin ve kıskançlık *duygularıyla* bir başkasına zarar vermek için fırsat kollarken, kimi zaman çıkarlarımızı iyi hesaplayarak, insanları bu çıkarlar için araç olarak kullanmanın en iyi yolunu *düşünürüz*.

Dolayısıyla, "akıl ve duygulardan hangisinin "iyi" eylemlerde motive edici bir güç olduğu?" sorusu çerçevesinde gelişen tartışma, pek çözüme kavuşacak gibi görünmüyor; çünkü her iki tarafı da destekleyen çok sayıda kanıt vardır. Bauman eğer Holocaust deneyimini yaşasaydık, katliama katılmak için birçok akılcı neden

sayabilirdik, ama içimizdeki utancın sesine kulaklarımızı kapatamazdık diyor. Gerçekten bu utancı duyabiliriz, ancak katliama katılmanın haklı bir gerekçesini de bulamayız. Elbette Hitler "akılcı" hesaplar ve planlar yapmıştır, ama Yahudilere karşı bir nefret ve kin duygusu da beslemiş olmalı. Hitler ya daha baştan, Yahudilerden nefret ederek onları yok etmek istemiş ve "aklı" bu isteğin gerçekleşmesinin aracı olarak kullanmıştır ya da zaten "akıl" aracılığıyla onların yok edilmesi gereken bir kesim olduğuna karar verıniştir, ki bu durumda da onlara karşı olumsuz -kin, nefret ya da hınç- bir duyguya sahip olmuştur; çünkü olumsuz bir niteliğe sahip olduklarına karar verilen herhangi bir şeye karşı olumlu bir duygu taşımak ya da duygu bakımından kayıtsız kalmak olanaksızdır. Bunun yanısıra Hitler'in hesapçı planlarını eleştirmek, katliamın ne olursa olsun insanlık dışı bir deneyim olduğunu söylemek için de çok sayıda "akılcı" neden vardır. Ve bu nedenler çok sayıda insan tarafından, Hitler ve Hitler taraftarı sayısız politikacı, asker ve bilim adamının dile getirdiği nedenlere karşı sürekli dile getirilmiştir.

Bu yüzden sonuçta, "insanlar akıl sahibi varlıklar oldukları için mi, yoksa duygu sahibi varlıklar oldukları için mi ahlaklı eylemlerde bulunurlar?" sorusuna gelip dayanan bir tartışmadan kaçınmak için, soruna farklı bir açıdan yaklaşmak daha uygun bir yol gibi görünüyor; çünkü insanlar hem akıl hem de duygu sahibi varlıklardır ve ikisi de insanın eylemlerinde belli bir rol oynamaktadır.

Bu durumda, *akıl ve duygunun insan eylemlerindeki rolü nedir*? sorusu temel soru olmaktadır, çünkü etiğin nesne edineceği şey insan eylemleridir. Dolayısıyla, akıl ve duygunun insan eylemlerindeki rolünün ortaya çıkarılması, onların insan eylemlerindeki işlevlerinin ortaya çıkarılmasıyla mümkün görünüyor. Bu ise, her şeyden önce akıl ve duygunun ne olduğunu belirlemeyi gerektirir.

Akıl, en genel anlamıyla bir yetidir, bilme yetisidir[25]. Buna karşın duygular, yaşantılardır. Yeti bir *şey* olmasına rağmen, yaşantı bir *süreç*tir. Bir yeti olarak akıl, çıkarım yapma, akıl yürütme, karşılaştırma yapma, değerlendirme, karar verme, ölçme, hesaplama...vb gibi işlemler gerçekleştirir. Yaşantı ise, genelde kişi, eylem, durum, olay ya da olguların sonucu olan bir tür etkilenimdir; belli bir eylem, durum ya da tutum karşısında ona verilen anlam karşısında yaşanılan, duyulan her şeydir.

Nelik bakımından tamamen faklı olan akıl ile duygular, işlev bakımından da farklıdırlar, çünkü bir yeti ile bir yaşantı aynı işlevlere sahip değildir. Akıl insanı -doğru ya da yanlış- bilgilendirirken, duygu bir durumun içine yerleştirir, olumlu ya da olumsuz bir duyarlılık kazandırır. Bu belirleme, akıl ile duygular arasında zorunlu herhangi bir çatışmanın olmadığını gösterir, çünkü çatışma, aynı işlevlere sahip yetiler ya da kapasiteler arasında olabilecek bir durumdur. Bu nedenle, "insanı etik bir eyleme götüren akıl mıdır, yoksa duygu mudur?" sorusunu sormaksızın, bu yönlerin insan eylemlerinde nasıl bir rol oynadıklarına bakılması gerekir. Ancak bir yeti olarak akıl ile bir yaşantı olarak duygunun insan eylemlerindeki rolünün ortaya çıkarılması eyleme bakmayı gerektirir.

Eylem, insanın bir tür etkinliğidir. Ama ne tür bir etkinlik? Bu soru, ancak eylemin yapısına ilişkin bazı tespitlerle cevaplandırılabilir. Eylemin yalnızca bir hareket olmadığını ilkin Aristoteles, her eylemin belirli bir amaç taşıyan, belirli bir akıl

25. Bu yetinin neyi, nasıl ve ne kadar bildiği epistemolojik bir sorun olarak başka bir tartışmanın konusudur.

yürütme sürecini takip eden ve bir sonuca ulaşan karmaşık bir yapıya sahip olduğu düşüncesiyle gösterir. Yalnızca bir hareket olarak görülecekse, eylem, *yapma* ya da davranışla özdeşleştirilmiş olur. Bu ise, eylemin birçok öğesinin gözden kaçırılmasına yol açar. O halde eylem ne tür öğelerden oluşur? "Eylem yalnızca bir yapma değildir. Her kişi eylemini oluşturan ve bu yapmadan önce gelen, eylemin daha iki tane öğesi: değerlendirme ve ilgili yaşantı aşamaları vardır. Her eylem bu üç ana öğenin bütünüdür."[26] Öyleyse, bu aşamaların ayırıcı özellikleri nelerdir?

Kişi, belli bir kişiyle ya da durumla karşılaştığında, her şeyden önce, karşısındakinin o andaki eylemini, tavrını, tutumunu ya da o durumun kendisini değerlendirir. Değerlendirme, değerlendirileni anlama, onun kendisine cinsindeki -kendine benzer- şeyler arasındaki yerini belirleme, böylece değerini ya da bilgisel konumunu –iyiliğini/kötülüğünü, güzelliğini/çirkinliğini, doğruluğunu/yanlışlığını- ortaya çıkarmadır. Buna göre değerlendirme, değerlendirilenin ne tür özellikler taşıdığını, ne ifade ettiğini, nelere yol açtığını belirlemeye yönelik bir tür bilgi - doğru ya da yanlış- ortaya koyma sürecidir.

Her değerlendirmeden sonra kişi, değerlendirdiği nesnenin değerine göre bir yaşantı yaşar. Bu yaşantı, bir hoşnutluk ifadesi olabileceği gibi, bir hoşnutsuzluğu da gösterebilir. Örneğin belirli bir durumda, bir kişinin bir eylemini değerlendiren, o eylemi değerli bulduğunda, eylemin failine karşı saygı, sevgi, merhamet gibi bir yaşantı yaşayacaktır; eylemi değersiz bulduğunda ise, kin, nefret, hınç, tiksinti v.b. yaşantılardan birini yaşayacaktır. Eylemin niteliğine göre bu yaşantılar, acıma, öfke, acımasızlık gibi yaşantılar da olabilir. Değerlendirmeden sonra, "bir yaşantıyı istese de istemese de kişi onu yaşadığı anda yaşamak zorundadır"[27], çünkü insan değerli ya da değersiz bulduğu her kişi, eylem, durum ya da esere karşı bir etkilenim duyar. Başka bir deyişle, her eylem, durum, kişi, eser sahip olduğu niteliklerle belirli bir etkilenim uyandırır.

Değerlendirme ve yaşantıdan sonra 'yapma' gelir. Belli bir eylem ve durum karşısında yaşanılan yaşantıdan sonra, bu eylem ya da durumun gerektirdiklerine göre bir şeyler yapar kişi, çünkü her yaşantı bir etkinliğe yol açar. Bu nedenle yapma, kişi ya da durumun gerektirdiklerine uygun bir amacın belirlenmesi, amaca ulaştıracak hedeflerin seçilmesi sonucu davranışla son bulan bir süreçtir.

Böylece genel olarak eylem, değerlendirme, yaşantı ve yapma aşamalarından oluşan karmaşık bir süreç olarak ortaya çıkar. Aklın ve duygunun ne olduğu kısaca belirlendikten ve eylemin yapısı ortaya konulduktan sonra, "akıl ve duygunun eylemlerde nasıl iş gördükleri?" sorusu cevap aranabilir.

Eylemin ilk aşaması olan değerlendirme bilgisel bir süreç olduğundan, aklın yaptığı bir iştir; duygularla değil, bilme yetisiyle değerlendirme yaparız. Öyleyse, herhangi bir eylemi başlatan akıldır. Ancak bu yalnızca eylemi tetikleme gibi basit bir etki değildir, aynı zamanda eylemin yönünü belirleyen bir etkidir; çünkü değerlendirme nesnesine verilen, biçilen ya da atfedilen değer, eylemin gelecekteki seyrini belirler.

Her değerlendirmeyi, aynı zamanda eylemin ikinci aşamasını oluşturan bir yaşantı takip eder. Duygunun bir yaşantı olduğu ifade edilmişti. Öyleyse duygular herhangi bir durumda değerlendirmeyi takip eden ve eylemin ikinci aşamasının

---

26. Ioanna Kuçuradi, *Etik* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 12.
27. A.g.e., 38.

kurucu öğeleri olan yaşantılardır[28]. Duygu*ların* *birer* yaşantı olması, onların kendi başına bir *şey* olmadığını gösterir. Başka bir deyişle, *duygu* diye bir şey yoktur, daima birer yaşantı olarak ortaya çıkan, somutluk kazanan ve bu somutlaşmayla hem varlık hem de *belirli bir ad* kazanan *duygular* vardır. Sevgi, saygı, merhamet, acıma, kin, nefret, öfke, kıskançlık, hınç yaşanarak ortaya çıkarlar; çünkü bu duygulardan hiçbiri durup dururken kendi başına doğmaz; bir kişiyi, bir eylemi, bir tutumu değerlendirmenin sonucunda doğar. Sevgi, saygı, acıma, merhamet, kin, nefret, öfke gibi duyguları kendisine karşı hissettiğimiz şey her ne olursa olsun, daima bu duyguların nedeni/nedenleri ya da gerekçesi/gerekçeleri olan çeşitli özellikler -belirleyiciler- taşır. İnsanlara, herhangi bir kişi, durum, nesne, eser karşısında bir duygu taşıdıkları zaman, "neden o duyguyu hissettin?" diye sorulduğunda, o duygunun doğmasına yol açtığı düşünülen çeşitli gerekçeler ya da nedenler -bunlar ne olursa olsun- sıralar. Örneğin birine duyduğumuz saygı, değer ölçütlerimize uygun kimi nitelikler taşıdığına ilişkin bir bilgi/kanı/düşüncenin sonucudur. Saygı ne buyrulan bir şeydir ne kural ne de karar gereğidir. Saygı bir tercih değil, bir zorunluluktur. Saygı duyulan kişinin sahip olduğu değerli -ya da değerli olduğuna inanılan- niteliklerin bizde uyandırdığı bir duygudur. Saygı duyanın, bu duygunun uyanmasındaki tek rolü, değerlendirme yapmasıdır; çünkü söz konusu kişinin niteliklerini belirleme süreci bir değerlendirme sürecidir. Bu nedenle, zaman zaman istemesek dahi, kimi kişilere karşı bir saygı uyanır bizde. Kant'ın diliyle ifade edilirse, bedenimiz eğilmese de, ruhumuz eğilir. Saygı örneğiyle açıklanmaya çalışılan, her duygunun kimi nedenlerin ve gerekçelerin sonucu olduğudur. Tıpkı sevgimizin nedeni olarak, sevdiğimizin üstün niteliklere -buna güzellik de dahildir- sahip olduğunu düşünmemiz ya da inanmamız gibi. Bu gerekçeler ya da nedenler ancak değerlendirme aracılığıyla belirlendiğinden, her duygu bir değerlendirmeyi takip eder; yani bir değerlendirme aracılığıyla varlık kazanır.

Bir yaşantıdan sonra *yapma* gelir. *Yapma*, Kuçuradi'nin *Etik* adlı eserinde ayrıntılı bir biçimde göstermiş olduğu gibi, farklı aşamalardan oluşan karmaşık bir süreçtir. Bu süreçte ilkin amaçlar, daha sonra hedefler belirlenir. Amaçlar, gerçekleştirilmek istenenlerdir. Gerçekleştirilmek istenenlerin ise, farklı belirleyicileri olabilir. Bu nedenle aynı durumlarda, kişileri farklı amaçlar harekete geçirebilir. Belirli bir kişinin amacını, kişinin tatmin bekleyen bir ihtiyacı belirleyebileceği gibi, onun insana ilişkin sahip olduğu düşünceler de (insana bakış perspektifi) belirleyebilir. İşte akıl, Bauman'ın sorduğunu söylediği soruları asıl bu noktada sorar; "Kimin için?" "Neden" "Hangi temelde?"... Ancak dahaönce ifade edildiği gibi, bu sorular zorunlu olarak failin çıkarlarını koruyan sorular olmadığı gibi, yalnızca kötü olarak nitelendirilecek sonuçlara yol açan cevaplar arayan sorular da değildir. Akıl, bu sorulara sadece kişinin ihtiyaçlarını hesaba katacak ya da karşıdakine zarar verecek eylemleri tetikleyecek cevapların verilmesine yol açacak denli dar sınırlara sahip değildir. Kimin için? Sorusuna, "çıkarlarım gereği benim için" ya da "çıkarlarımı koruyacak olan dostum için" şeklinde cevaplar verilebilir; "Niçin?" so-

28. Duyguların birer yaşantı olması, tüm yaşantıların duygularla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Yaşantıların farklı belirleyicileri olduğundan, farklı türden yaşantılar vardır. Ancak çalışmanın amacı yaşantılar ve belirleyicilerini çözmlemek olmadığı için, burada yaşantı türleri üzerinde bir tartışma yapılmayacak, yalnızca bir tür yaşantı olan duyguların varlık koşulları ve eylemlerde nasıl bir işleve sahip oldukları belirlenmeye çalışılacaktır.

rusuna "belirli bir ihtiyacımın giderilmesi için" ya da "bir yakınımın mutluluğu için" cevapları verilebilir. Fakat "Kimin için?" sorusuna, "hiçbir eylem için araç olmayan bir *kişi* için", "onuru zedelenmemesi gereken bir *insan* için" şeklinde cevap verilebileceği gibi, "Niçin?" sorusuna, "bir değere sahip bir kişiyi korumak için" cevabı da verilebilir. Bu sorulara verilecek olası cevaplar, *kişilerin amaçları* tarafından şekillendiğinden, akıl bu sorulara bireyin kendi çıkarlarını korumaya götürecek cevaplar verebileceği gibi, insanın değerini korumaya, insanı araç olarak görmeye engel olabilecek cevaplar da verebilir. Dolayısıyla soruların cevaplarının hazır kalıpları yoktur; her sorunun cevabında, dünyaya, insana ilişkin genel tutumlarını belirleyen *kişilerin dünya görüşleri* belirleyicidir.

Akıl bu soruları kaçınılmaz olarak sorar, çünkü her eylem belirli bir amaç taşır ve bu amaçlar, ancak belirli sorular aracılığıyla belirlenir. Bu sorular yalnızca amaçların belirlenmesine değil, aynı zamanda varılmak istenen hedeflerin seçilmesine de yol açarlar; çünkü hedefi belirleyan amaçlardır. Ancak amaçları farklı belirleyiciler belirlediği için, hedefler de farklı olabilir. Hedef, kişinin *belirli bir andaki* bir çıkarını korumak olabileceği gibi, karşıdaki kişinin *belirli bir durumda* değerini korumak da olabilir. Bu anlamda amaç ile hedef zaman zaman çakışabileceği gibi, kimi zaman bir amaç olan, bir başka zaman hedef olabilir. Ancak kesin bir biçimde ifade edilmesi gereken şey, amacın, hedeften daha genel olduğu ve zamansal ve mantıksal olarak ondan önce, gerçekleşme bakımından ondan sonra geldiğidir. Hedefin belirlenmesinde de akıl, "Ne?", "Ne olabilir?", "Kime yönelik?", "Ne için?" gibi sorular sorar. Fakat amaçlar konusunda olduğu gibi, bu sorulara da farklı perspektiflerden cevap verilebileceğinden, yalnızca soruların sorulmuş olması, aklın kötülüğe yol açtığı anlamına gelmez.

Amaç ve hedeflerin seçilmesi, uygun araçların belirlenmesini gerekli kılar, çünkü gerçekleştirilmek ve varılmak istenenler, ancak onlara uygun araçlar ve yollarla mümkün olabilir. Aksi taktirde, her eylem ya amaçlarına ulaşmada başarısız olacak ya da amaçlarına rastlantısal olarak ulaşacaktır. Öyleyse araçların belirlenmesi zorunludur. Ama uygun araçların seçimi nasıl mümkündür? Uygun araçlar, amaç ve hedefin gerçekleşmesini sağlayan araçlardır. Bu araçların seçimi ise belirli sorular gerektirir: "Nasıl?", "Hangi temelde?", "Hangi yolla?", "En uygun yol hangisidir?", "Neyle?", "Neye göre?"...v.b. Ancak aklın araç belirlemesi, onun salt araçsal olduğu anlamına gelmez. Akıl gösterilmeye çalışıldığı gibi, amaçları ve hedefleri *de* belirleyen bir yetidir. Bu nedenle, yalnızca araçsal bir yeti olduğu düşüncesi, aklın yalnızca bir yönünü hesaba katan indirgemeci bir yaklaşımdır.

Peki ama, araç belirliyor olması, aklın kötülüğün kaynağı olduğu anlamına gelir mi? Bu soru, araç kavramına bakmayı gerektirir. Eğer araç kendi başına -kendinde- "kötü" ise, o zaman amaç ve hedefleri belirlemesini hesaba katmaksızın, aklın kötülüğe yol açtığı söylenebilir; eğer araçlar kendi başına/kendinde "kötü" değilse, o zaman yalnızca araç belirliyor olması, aklın kötülüğü için bir veri olarak kullanılamaz. Şimdi genel olarak araç, amaç ve hedeflere ulaşmak için yararlanılan şeyler -nesne ya da kişi[29]- demektir. Öyleyse, araçları kendi başına mut-

29. Kişinin araçlar arasında sayımlaş olması, "insanın araç olmadığı" düşüncesiyle çelişmez, çünkü "insan araç değildir" ifadesi, "hiç kimsenin hiçbir durumda araç olmadığını" imlemez. Bu ifade, Kant'ın özellikle vurguladığı gibi, "insanın *sırf* araç olmadığını" bildirir. Örneğin belirli bir anda bizi gideceğimiz yere ulaştıracak olan bir şoför, o an "gideceğimiz yere ulaşma amacımız" için bir araçtır, ama *yalnızca* bir araç değildir, aynı zamanda kendinde bir değeri olan bir *kişi*dir.

lak bir şekilde değersiz ya da kötü olarak nitelendirmek, hem onları amaçlardan bağımsız değerlendirmek hem de genel olarak *aracı* belli araçlarla karıştırmak demektir. Araçlar ancak amaçlarla ilişkisi ve yarattıkları sonuçlar bakımından iyi ve kötü olurlar: Amaçlar ve hedefler değerli ya da iyi olduğunda, araçlar da değerli ya da iyi; amaçlar ve hedefler değersiz ya da kötü olduğunda, araçlar da değersiz ya da kötü olurlar. Başka bir deyişle araçlar, amaçlarla iligili olduğundan dolayı, akıl amaca göre insanlara çıkarlarını koruyacak eylemler için uygun yolları ve araçları belirleyebileceği gibi, insanları korumak için ne yapılması gerektiğini ve buna ulaşmak için ne tür araçlara gereksinim olduğunu da belirleyebilir. Öyleyse amaç iyi olduğunda, ona *uygun* araçlar iyi; amaç kötü olduğunda, ona *uygun* araçlar kötü olacaktır. Buna göre, amacın iyi olması, zorunlu bir şekilde aracın iyi olmasını sağlamaz; çünkü amaç iyi olduğu halde araç kötü olabilir. Araç-amaç ilişkisi açısında bakıldığında, araçların iyiliğini yalnızca amaca uygunluk belirler, yani ilkin amaç iyi olacak, ikinci olarak araç bu amaca nitelik bakımından *uygun* olacaktır. Araç, her halükarda amacın iyi olmasına gereksinim duyar, ama o da amaca *uygun*, onunla tutarlı ise iyi olacaktır.

Böylece genel olarak, eylemin nasıl bir yapıya sahip olduğu ve akıl ile duyguların bu yapıda hangi aşamalarda yer aldıkları ve ne tür işlevlere sahip oldukları konusuna açıklık getirilmeye çalışıldı. Şimdi, "ahlaklı olmaya akıl mı götürür,yoksa duygu mu?" ya da bu sorunun örtük bir biçimde içerdiği, "iyi eylemlere akıl mı yol açar, yoksa duygu mu?" sorusunun cevabı da ortaya çıkmış oluyor. Akıl ve duygular farklı aşamalarda eyleme katılan ve farklı işlevlere sahip yeti ve yaşantılardır. Bir yeti ile bir yaşıntı farklı işler gördüklerinden, akıl ve duygular eylemlerde farklı öğelerin gerçekleşmesine yol açarlar. Akıl ve duygunun ne olduğu belirlendiğinde, onların aynı şeyler olmadıkları ve eylemde aynı işlevlere sahip olmadıkları ortaya çıkmaktadır. Bir eylemin yapısal çözümlemesi yapıldığında ise, bunlardan birini mutlak bir şekilde "iyi" diğerini de "kötü" olarak nitelendirmek olanaklı görünmüyor; çünkü akıl da duygu da hem değersiz ya da kötü hem de değerli ya da iyi eylemlere yol açabilir. Bu yüzden hiçbiri tek başına eyleme götüren bir güç olarak ele alınamaz.

Öyleyse tüm eylemlerde olduğu gibi, değerli ya da iyi eylem ancak bu üç aşamanın -değerlendirme, yaşantı ve yapmanın- ürünüdür. Bir eylem doğru bir değerlendirmeye, sevgi, saygı, merhamet gibi bir "değerlilik yaşantısına"[30] dayanıyorsa, insanın değerini koruyan bir amaç ve hedefi gerçekleştiriyorsa değerli ya da iyi; yanlış bir değerlendirmeye, kin, nefret, öfke, kıskançlık gibi bir "değersizlik yaşantısına"[31] dayanıyorsa, insanın değerini harcayan bir amaç ve hedefi gerçekleştiriyorsa değersiz ya da kötüdür.

Böylece "insanları etik ya da iyi eylemlerde bulunmaya götüren akıl mıdır, duygu mudur?" sorusu çerçevesinde yapılan ve kimi zaman aklın, kimi zaman duyguların iyi olarak nitelendirildiği, bunlardan birinden yana tavır takınıldığı bir perspektiften değil, akıl ve duyguların eylemlerde nasıl bir rol oynadığından hareketle soruna yaklaşmak daha uygun bir yol gibi görünüyor; çünkü akıl ve duygulardan herhangi birinin etkide bulunmadığı hiçbir eylem yoktur, başka bir deyişle, her eylem, akıl ve duyguların ortak ürünüdür.

---

30. Kuçuradi, *Etik*, 38.
31. A.g.e.

Aklı iyi, duyguları kötü olarak gören filozofların böyle düşünmelerinin nedeni, aklı eylemlerde sadece insanın değerini korumaya yönelik yollar arayan bir yeti olarak görmeleri, duyguların ise nefret, kin, öfke gibi genelde olumsuz olan duygularla sınırlamaları ve bu duyguların da her durumda olumsuz olduğunu düşünmelerinden; aklı kötü, duyguları iyi olarak gören filozofların böyle düşünmelerinin nedeni ise, aklı sadece kişinin kendi çıkarlarını ön plana çıkaran, kişinin kendisini eylemin hedefi haline getiren, ya da eylemin yöneldiği kişiye zarar veren hesaplar yapan bir yeti olarak görmeleri, duyguyu da sadece sevgi, saygı, merhamet, acıma gibi insanın değerini korumaya götüren belirli olumlu duygularla sınırlamaları ve bu duyguların da kayıtsız şartsız iyi olduklarını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bunun dışında, araçsal olduğundan hareketle aklı kötülüğün kaynağı olarak gören anlayış, hem aklın yalnızca araç belirleyen bir yeti olduğunu hem de genel olarak aracın kötü olduğunu varsaymaktadırlar. Ne var ki, akıl ne yalnızca araç belirler, ne de araç kendi başına kötü bir şeydir. Akıl, araç belirlemenin yansıra, değerlendirir, temellendirir ve amaç belirler. Aracın iyiliği ya da kötülüğü ise, amaçların niteliğine ve araçların amaçlarla uygunluğuna bağlıdır.

KAYNAKÇA

Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketicilik ve Yeni Yoksullar*. Çeviren Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1999.

———. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Cambridge, 1995.

———. *Modernite Ve Holocaust*. Çeviren Suha Sertabipoğlu. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

———. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Stanford, California: Stanford University Press, 1992.

———. *Postmodern Ethics*. Oxford: Cambridge, 1993.

Buber, Martin. *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Çeviren W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.

Kuçuradi, İoanna. *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Levinas, Emmanuel. "Felsefe, Adalet Ve Aşk." *Felsefelogos* 7 (1999).

———. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Çeviren Alphonso Lingis. Boston: Kluwer Academic Publisher, 1997.

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Çeviren R. J. Hollingdale Walter Kaufman. New York: Random House Inc., 1974.

Oakley, Justin. *Morality and the Emotions*. London: Routledge, 1992.

Varoluşçuluğun varoluşu

Örsan K. Öymen

Felsefeden nasibini almış nadir edebiyatçılardan birisi olan Fransız yazar Albert Camus, "Sisyphos Söyleni" (Le Myth de Sisyphe) adlı eserine şöyle başlar: "Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır: İntihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir".

Camus, bunun dışındaki felsefi sorunların aslında bir oyundan ibaret olduğunu düşünür ve ardından "Hiç kimsenin varlığın özüyle ilgili bir kanıt uğruna öldüğünü görmedim" der. Varoluşçuluğun önde gelen filozoflarından birisi olan Danimarkalı Soren Kierkegaard da 1 Ağustos 1835 tarihinde günlüğüne yazarken, "Bilginin eylemi öncelemesi yolu dışında, gerçekten ihtiyacım olan şey, neyi bilmem gerektiği değil, ne yapacağım konusunda açık olmaktır. Mesele, kaderimi anlamak, Tanrı'nın benden ne yapmamı istediğini görmektir. Mesele, benim için doğru olanı bulmak, uğrunda yaşayacağım ve öleceğim düşünceyi bulmaktır" der.

Camus, yaşamın yaşanmaya değip değmeyeceğini Tanrı'da ve Hazreti İsa'da aramadı. Ancak, hem Kierkegaard hem de diğer varoluşçu filozoflar gibi, insan varlığı bağlamında öncelikli olanın ne olduğu konusunda nesnel olana sığınmadı. Gerçi Kierkegaard'ın Tanrısı da sadece Tanrı'ya yönelik öznel bir inanç ve tutkudan ibaretti; özneyi asimile eden bir Tanrı değildi, tam tersine, öznede asimile olmuş bir Tanrı'ydı.

Buna rağmen Fransız filozof Jean-Paul Sartre "Varoluşçuluk ve İnsancılık" (L'Existentialisme etu Humanisme) adlı bir konuşma metninde, varoluşçuları, hıristiyan varoluşçular ve ateist varoluşçular olarak ikiye ayırır ve ateist varoluşçuların kendi felsefeleriyle daha tutarlı olduğunu savunur. Yirminci yüzyıl varoluşçuluğundan söz eden Sartre'a göre, birinci kategoride Alman filozof Karl Jaspers ve Fransız filozof Gabriel Marcel vardır, ikinci kategoridekiler ise kendisi ve Alman filozof Martin Heidegger'dir. Sartre'a göre, Tanrı'nın olduğu bir evrende, varoluş özü tam olarak önceleyemez, Tanrı'nın olduğu bir evrende insan önceden tanımlanmıştır, özü bellidir ve bu durumda insan kendisini tanımlayamaz, oysa varoluşun özü öncelemesi demek, insanın kendisini tanımlaması demektir. Tanrı insanı belli bir özle yarattığı zaman değil, insan Tanrı olmaya çalıştığı zaman ve kendi

özünü kendi yarattığı zaman özgürlüğün kapısı aralanmış olur.

Bunu daha iyi anlamak için elbette Sartre'ın ünlü "Varlık ve Hiçlik" (L'etre et le Neant) adlı eserine bakmak gerekiyor. Sartre burada varoluşun özü öncelediğini söylerken, Tanrı tarafından ya da başka dış etkenler tarafından ya da geçmiş tarafından belirlenmiş bir özün, insan varlığını açıklayamayacağını, çünkü insanı tanımlayan şeyin onun özü değil, onun eylemleri olduğunu düşünür. Eylem ise, bizim seçimlerimizdir ve seçimlerimiz Tanrı'dan, dış etkenlerden, geçmişimizden bağımsızdır. Seçimlerimiz henüz olmayandır, "kendi-için-varlık" (l'etre-pour-soi) boyutu henüz olmayan, henüz tamamlanmamış olandır. Kendi-içinde-varlık (l'etre-en-soi) ise, bunun aksine tamdır, katı bir biçimde var olandır ve belirsizlik içermez. Olumlu anlamdaki "hiçlik" (neant) kendi-için-varlık'ın en önemli özelliğidir. Varlık, insan boyutunda, bu nedenle varoluştur. Zira varoluş olan değil, olmakta olan, oluşan, ama henüz olmamış olandır. Hiçlik bu nedenle insan boyutunda varlığı açıklar ve insan hiçlik nedeniyle özgürdür, özgür olmaya mahkumdur. İnsan yetersiz olduğu için özgürdür. Seçim ve eylem özdeştir ve insan seçtiği sürece bir eylem içerisindedir, bir eylem içerisinde olduğu sürece de özgürdür.

Özgürlük, arzu ettiklerimizi, hedeflediklerimizi elde etmek de değildir. İsteklerimizin karşısına her zaman engeller, dış etkenler çıkacaktır. Belirlenimcilik yaşamın olgusal bir gerçeğidir, seçimlerimiz ise geleceğe yönelik ortaya koyduğumuz projedir, amaçtır, niyettir, tavırdır. Bunun gerçekleşip gerçekleşmemesi özgürlük bağlamında konu dışıdır; biz niyeti ortaya koymakla zaten bir seçimi ve bir eylemi ortaya koymuş oluyoruz. Bu ise ancak varoluşun özü öncelemesi durumunda olabilecek bir şeydir. Özün varoluşu öncelemesi durumunda eylem ve seçimden, dolayısıyla da özgürlükten söz edemeyiz. Oysa insan özgürlüğe mahkumdur. İnsanın seçmediği tek şey özgür olmaktır. Özgür olmayı seçmeyiz, özgür olmaya zaten mahkumuz. İnsan seçmemeyi seçemez. Hatta yaşamı seçmemek, intihar etmek de bir seçimdir. İntihar saçmadır, ancak bir seçimdir. Ölümümüz, nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, doğumumuz kadar saçmadır.

İntihar, yaşayan insanın önündeki seçeneklerden bir tanesidir. Eğer insan intihar etmiyor da yaşamayı tercih ediyorsa, aslında içinde bulunduğu koşulları da kapsayacak bir biçimde yaşamdan yana bir tercih yapıyor demektir. İnsan içinde bulunduğu koşulları ve ortamı beğenmiyorsa, intihar yoluyla buradan çıkış yolu bulabilir; eğer intihar etmiyorsa, içindeki koşulları da seçmiş demektir. Bu bile aslında, içinde yaşadığımız ortamı bizim seçtiğimizi göstermektedir ve bu anlamda bile özgür olduğumuzu, her şeyi seçtiğimizi ve her şeyden sorumlu olduğumuzu söyleyebiliriz. İntihar etmemek de yaşama karşı bir tavrın dışavurumudur. Ancak intihar etmeden de, içinde bulunduğumuz koşullara ve durumlara karşı bir tavır koyarak, bir seçimde bulunabiliriz. Kendi-içinde-varlık anlamında bir varlık biçiminde, öze dayalı bir varlık biçiminde endişe olmaz, endişe, varoluşsal bir varlık boyutunda, kendi-için-varlık boyutunda söz konusudur. Endişe henüz olmayan olduğu zaman olan bir şeydir ve özgürlüğün kapısını açan da bu endişedir. Endişeden kaçmak, kendi-için-varlık boyutundan kaçmaktır.

Sartre'ın bir varlık felsefesi ortaya koyarken en fazla etkilendiği kişi şüphesiz ki Heidegger'di. Heidegger, insan varlığını açıklarken, "Oradaolmak" (Dasein) kavramına başvurmuş ve öncelikle bir nesnenin varlığı ile insanın varlığı arasında bir ayrım yapılması gerekliliğinden söz etmiştir. Bu çerçevede, Oradaolmak kavramını analiz ederken de, Oradaolmak'ın özünün varoluşunda yattığını söylemiştir. Heidegger, "ontolojik" (ontologisch) ile "ontik" (ontisch), "elehazır varlık/elaltın-

da varlık" (zuhanden sein) ile "elönünde varlık" (vorhanden sein), "varoluşsal" (existenzial) ile "varolansal" (existenziell) arasında bir ayrım yapmış ve bu ayrımların sonucunda Oradaolmak'ı analiz ederken, bu kavramı, "Dünya-içinde-olmak" (In-der Welt-sein), "kaygı" (Sorge), "asıllık/otantiklik" (eigentlichkeit), "ölüme-doğru-varlık" (Sein-zum-Tode) ve "endişe" (Angst) kavramları ile açıklamıştır.

Heidegger'in "Varlık ve Zaman" (Sein und Zeit) adlı eserindeki ontik, varolansal ve elönünde varlık ile Sartre'daki kendi-içinde-varlık, Heidegger'deki ontolojik, varoluşsal ve elehazır varlık/elaltında varlık ile Sartre'daki kendi-için-varlık arasında ciddi paralellikler bulunmaktadır. Aynı biçimde, Heidegger'in, Fransız filozof Rene Descartes'ın ve Alman filozof Immanuel Kant'ın özne-nesne ikililiğini ve ikilemini eleştirmek amacıyla ortaya attığı Dünya-içinde-olmak kavramı da Sartre tarafından aynen kullanılmakta ve Sartre da Heidegger gibi, fenomenolojik yaklaşım aracılığıyla, özne-nesne arasındaki keskin ayrımı reddetmektedir. Sartre her ne kadar Heidegger'in asıllık/otantiklik kavramını ortaya atarak, üstü örtülü bir ahlakçılığa soyunduğunu savunsa da, (oysa Heidegger böyle bir şeye soyunmadığını özellikle vurgulamaktadır), ayrıca Heidegger'in savunduğu gibi, ölümün bize henüz olmayanın, yani potansiyel olanın önünü açacak bir şey olmadığını düşünse de, Sartre'ın sözünü ettiği yabancılaşma ile Heidegger'in sözünü ettiği asıllıktan, otantiklikten uzaklaşmak arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Ayrıca, hem Sartre'ın hem Heidegger'in varlık felsefelerinde, endişe kavramı kilit bir rol oynamakta ve henüz olmayanın bilincine sahip olmamızı sağlayan temel ve olumlu bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasal düşünce bağlamında Sartre ile Heidegger'i ayıran en önemli özellik, Sartre'ın bir çeşit Marksizmi savunması ya da en azından Alman filozof ve siyaset bilimci Karl Marx'a büyük bir saygı duyması, ona önem vermesi ve ondan etkilenmesi, Heidegger'in ise tam tersine, Marksizmden hiç haz almaması, Marksizmi varlık felsefesinin dışında tutmak bir yana, Marksist bir perspektifle kendisinin ortaya attığı varlık felsefesinin hiçbir biçimde uyuşmayacağını düşünmesiydi (İki filozofun somut yaşam tercihlerine de bakacak olursak, Heidegger İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki yıllarda Almanya'daki Nazi yönetimi ile işbirliği yapmış, Sartre ise savaş sırasında Almanya'yı işgal eden Nazilere ve onların Fransız işbirlikçilerine karşı direniş harekatına katılmıştır). Ancak konuyu, en azından bu yazıda, siyasal tercih bağlamının dışında tutarak kavramaya çalışacak olursak, iki filozof arasındaki asıl önemli ayrım, özgürlük, eylem ve seçim kavramı bağlamında ortaya çıkmaktadır. (Elbette bu ayrılık ile siyasal düşünce arasındaki ayrılık arasındaki ilişkiyi kurma hakkını da her zaman saklı tutmakta yarar olduğunu belirtelim).

Heidegger'in felsefesinde özgürlük kavramının bir önemi olmadığını öne sürmek elbette olanaklı değildir. "Varlık ve Zaman" eserinde de görülebileceği gibi, endişe, Oradaolmak'taki varlığın kendi potansiyelini, yani kendisini seçmek özgürlüğünü ortaya çıkartan bir şeydir. Heidegger'e göre insan, asıl olmak ya da olmamak, otantik olmak ya da olmamak arasında bir seçim yapmanın içine atılmıştır ve endişe bunun bilincine varmamızı sağlayan bir şeydir. Bu konuyu biraz daha anlaşılır kılmaya çalışacak olursak, endişe, Sartre'da da söz konusu olduğu gibi, henüz olmayanın, potansiyelin bilincine varmamızı sağlayan, dolayısıyla da özgürlüğün kapısını aralayan bir özelliktir. Endişeden kaçmak ise, henüz olmayandan kaçmak, otantiklikten uzaklaşmak, anonim olmak, günlük dertlerin, monoton ve rutin yaşamın akışına kapılıp gitmek demektir.

Ancak şu da bir gerçek ki, Heidegger eserlerinde özgürlük, seçim ve eylem

kavramlarını Sartre kadar sık kullanmamakta, özgürlüğün tanımını, özgürlük ile eylem ve seçim arasındaki ilişkiyi, ayrıca belirlenimcilik sorununu Sartre kadar ayrıntılı bir biçimde irdelememektedir. Bu açıdan bakıldığında, Sartre'ın Heidegger'in felsefesini çıkış noktası olarak almakla birlikte, Heidegger'in yeterince açıklığa kavuşturmadığı bir şeyi tamamlamaya çalıştığını rahatlıkla söyleyebiliriz (Sartre, Heidegger ile aralarındaki siyasi görüş ayrılıklarına rağmen, Heidegger'in varlık felsefesinden ne kadar çok etkilendiğini açıkça söylese de, Heidegger, bu etkilenişten ve Sartre'ın kendi felsefesini yorumlamaya çalışmasından rahatsız olduğunu gizlememekte, hatta Sartre'ın kendisini anlamadığını düşünmektedir).

Camus'nün her filozofun hesaplaşması gereken temel ve yaşamsal değerdeki sorusuna dönecek olursak, ki bu aynı zamanda felsefenin felsefesiyle ilgili bir sorudur, Heidegger ve Sartre'ın felsefelerinden yola çıkarak, yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varabilir miyiz? Yoksa bu felsefeler de aslında, sadece bir akıl oyunundan mı ibarettir? Hem Heidegger hem de Sartre, en azından "Varlık ve Zaman" ile "Varlık ve Hiçlik" eserlerinde, ahlakın temel kavramları olan eylem ve seçim kavramlarını irdelemekle birlikte, ahlakçılıktan kaçtıklarına göre ve bir ahlak öğretisi ortaya atmamak konusunda özel bir özen gösterdiklerine göre, Heidgegger ve Sartre'ın yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bize bir yol göstermesi olanaklı mıdır? Yoksa Heidegger ve Sartre'ın felsefelerinde üstü örtülü bir ahlak öğretisinin de gizli olduğu sonucuna varıp, buradan yaşama yönelik bir anlam ve umut mu çıkartmalıyız (Sartre'ın "Varlık ve Hiçlik"ten sonra bir ahlak öğretisi geliştirmeye çalıştığı savunulabilse de, Sartre'ın bu projesini tamamlayıp tamamlamadığı ciddi bir tartışma konusudur. Sartre'ın "Etik Üzerine Notlar" adı altında toplanan notlarını hayattayken hiç yayınlamamış olması da bunun göstergelerinden bir tanesidir)?

Hem Heidegger'i hem de Sartre'ı etkilemiş olan Kierkegaard, yirminci yüzyılda yaşamış olup Heidegger'in "Varlık ve Zaman" eseriyle ve Sartre'ın "Varlık ve Hiçlik" eserlerini okusaydı, muhtemelen, hem yazdıkları birçok şeye katılırdı, hem de, (Hıristiyanlık ve Tanrı konusundaki görüşlerini şu aşamada bir kenara bırakacak olursak), onların ahlak felsefesinden, yani etikten kaçmalarını ve varoluşçuluğu sistematik bir felsefe haline getirmelerini eleştirirdi. Hem Heidegger'in hem de Sartre'ın yukarıda sadece kısaca özetlediğimiz, aslında yüzlerce sayfaya sığan devasa ve anlaşılması oldukça güç bir felsefi sistem geliştirdikleri ve bunu yaparken de elden geldiğince etikten kaçındıkları, kendi ifadelerinde de görüldüğü gibi, bir ontoloji yaptıkları doğrudur. Onlarıntemel iddiası varlık kavramının çeşitli açılımlarını analiz etmek ve kavramaktı; insanın nasıl var olması gerektiği konusunda önerilerde bulunmak, bu konuda ortaya yeni değer yargıları ve yeni bir ahlak öğretisi ortaya atmak değildi. Oysa Kierkegaard, her şeyden önce, hem genelde felsefenin, hem de özelde varoluşçu felsefenin sistemleştirilmesine ve tutkulardan, öznel boyuttan soyutlanmasına karşıydı. Bazıları Heidegger ve Sartre'ın felsefelerinin bu ilkeye bir aykırılık oluşturmadığını, Kierkegaard'ın sistematik felsefe konusunda Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel'i hedef aldığını, Heidegger ve Sartre'ın sistemlerinin ise Hegel'den ayrıldığını savunabilir. Ancak öte yandan, hem Heidegger'in hem de Sartre'ın Hegel'den de önemli ölçüde etkilendikleri, ayrıca, Kierkegaard'ın Hegel'e yönelik eleştirileri ile Heidegger ve Sartre'ın Hegel'e yönelik eleştirileri arasında bazı önemli ayrılıklar olduğu da unutulmamalıdır.

Kierkegaard varlık felsefesinin etik bağlamda açıklanması gerektiğini savun-

muş, ayrıca etik boyut ile estetik boyut arasında da önemli bir ilişki kurmuştur. Varoluşsal bağlamda, yani varlığın statik bir şey olarak değil, varoluş olarak algılandığı bağlamdaki etik boyut ise, içsel olanla, insanın kendi gerçekliği ile, öznel olanla ilişkilidir. Gerçek olan öznelliktir, bu öznellik de tutkularla ilgilidir, (gençlik döneminde yazdığı gibi), uğrunda yaşayıp öleceğimiz şeyle ilgilidir, (daha sonraki yıllarda ifade etmiş olduğu gibi), içinde yaşanan ve ölünen bir şeydir. Kierkegaard'ın tutkusu ise, nesnelleştirilmemiş, evrenselleştirilmemiş, sistemleştirilmemiş, teorize edilmemiş bir Hıristiyanlığa, bir Hazreti İsa'ya, bir Tanrı'ya yönelik bir tutkuydu.

Kierkegaard ile aynı çağda yaşayan ve Heidegger ile Sartre'ı, özellikle de Heidegger'i çok etkileyen başka önemli birisi olan Alman filozof Friedrich Nietzsche'nin, Kierkegaard gibi sistematik felsefeye soğuk bakmasına rağmen, Kierkegaard'dan haberdar olmuş olsaydı onu nasıl yanıtlayacağını tahmin etmek güç olmasa gerek. Aslında Nietzsche ve Kierkegaard'ın birbirlerinden haberdar olmamış olmaları, felsefe açısından, ondokuzuncu yüzyılın en talihsiz olaylarından birisidir. Birçok yorumcu tarafından, yirminci yüzyıl varoluşçuluğunun iki önemli öncüsü olarak kabul edilen bu iki büyük filozoftan birisi Tanrı'da varolmaktan söz ederken, diğeri Tanrı'nın öldüğünü beyan ederek, Hıristiyanlığı da sürü ahlakı olarak niteleyerek, Tanrı'sız ve dinsiz bir var olma biçiminin altını çiziyordu. Bu iki farklı bakış açısından doğabilecek sentezler ve anti-tezler kendisini yirminci yüzyıla bırakmış olsa da, bu konularda Jaspers, Marcel, Sartre ve Heidegger'in söylediklerinden çok, Nietzsche ve Kierkegaard gibi iki büyük "romantiğin" söyleyecekleri daha ilginç olabilirdi.

Nietzsche'nin varoluşçuluğa en önemli katkısı, hem statik bir varlık anlayışını, hem de somut insan gerçekliğini içeren bu dünyanın dışında yapay bir öte dünya yaratılmasını eleştirmesiydi. Nietzsche'ye göre ister Antik Yunan filozofu Platon'un yaptığı gibi olsun, ister Kant'ın yaptığı gibi olsun, ister Hıristiyanlığın yaptığı gibi olsun, bir öte dünya yaratmak ve burada gerçeklik aramaya ve/veya huzur bulmaya çalışmak, sadece içinde yaşadığımız dünyanın küçümsenmesi anlamına geliyordu. Bu bağlamda Nietzsche, Herakleitos'un görünüşler dünyasını ve her şeyin bir akış içinde olduğu görüşünü savunmuş, Platon'u, Kant'ı ve onların (filozof olmayan yığınlar için yaratılmış) bir uzantısı olarak gördüğü Hıristiyanlığı eleştirmiştir. Nietzsche, aynen Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Heidegger ve Sartre'ın da yaptığı gibi, keskin bir özne-nesne ikiliği ve ikilemi yaratılmasına karşı çıkmış, özneyi öncelikli gören ve özneden bağımsız bir nesne dünyası oluşturmayan bir felsefe ortaya koymuştur. Nietzsche sık sık açık bir biçimde ifade etmiş olmasa da, aslında sürüde asimile olmuş, potansiyelinden ve yaratıcılığından yabancılaşmış ve özgürlüğünü kaybetmiş insanın trajik öyküsünü anlatmaya çalışmıştır. Ancak Nietzsche'nin de sık sık ahlakçılıktan kaçındığını, daha çok mevcut ahlakçıların bakış açısını analiz ettiğini ve onları eleştirdiğini, ancak onun yerine somut olarak neyin konması gerektiği konusunda sık sık belirsizliğini koruduğunu, yaşamın yaşanmaya değip değmeyeceği konusuna da yeterince açıklık getirmediğini, olsa olsa üstü örtük bir ahlakçılık yaptığını söylemek herhalde yanlış olmaz.

Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Jaspers ve Marcel gibi filozofların varoluşçuluk adı altında tek bir felsefi akımı temsil edip etmedikleri konusunda ciddi tartışmalar vardır. Bilindiği gibi, bu filozofların hiçbirisi, felsefelerine "varoluşçuluk" adını takmamışlardır. Buna, en azından ilk yola çıkış aşamasında, bu kavramla adeta özdeşleşmiş olan Sartre bile dahildir. Bir iddiaya göre Marcel,

Sartre'ın varlık felsefesine "varoluşçuluk" adını yakıştırmış, Sartre ilk aşamada bundan rahatsızlık duymakla birlikte, bu yakıştırmanın genel bir kabul görmesi üzerine, daha sonra bu terimi benimsemiş ve felsefesinin bu isimle anılmasında bir sakınca görmemiştir. Sartre dışında "varoluşçu" filozof olarak anılan söz konusu filozofların hiçbirisi, felsefelerine bu adı uygun görmemişlerdir. Bu nedenle, söz konusu filozofların varlık felsefelerinin, (ki Nietzsche'nin bir varlık felsefesi yapıp yapmadığı da ayrıca bir tartışma konusudur), varoluşçuluk adı altında genellenebileceği düşüncesine de karşı çıkılabilir.

Ancak şu da unutulmamalıdır ki, Descartes, Alman filozof Gottfried Wilhelm Leibniz ve Hollandalı filozof Baruch Spinoza felsefelerine "rasyonalizm" adını vermemişlerdi ve üçü de rasyonalist filozoflar olarak anılsalar da, felsefelerinde çok önemli ayrılıklar bulunmaktaydı. Örneğin, Descartes ve Spinoza'nın Tanrı kavramı arasında ciddi ayrılıklar vardı, bununla ilişkili olarak, neyin töz neyin öz olduğu konusunda da ayrılmaktaydılar. Ancak bu durum her iki filozofun da rasyonalist olmalarına bir engel teşkil etmemektedir. Benzer bir biçimde, İngiliz filozof John Locke, İrlandalı filozof George Berkeley ve İskoç filozof David Hume felsefelerine "empirisizm" adını vermemişlerdi ve üçü de empirisist filozoflar olarak anılmalarına rağmen, felsefelerinde çok önemli ayrılıklar bulunmaktaydı. Örneğin, Locke ile Berkeley'in madde kavramı arasında ciddi ayrılıklar vardı, Locke nesnelerin birincil ve ikincil özellikleri arasında bir ayrım yapıp, uzamın nesnenin içinde olan bir özellik olduğunu, ancak renk, koku gibi özelliklerin zihnin nesneye yüklediği özellikler olduğunu savunurken, Berkeley bu ayrıma şiddetle karşı çıkmış ve bütün özelliklerin zihinde olduğunu savunmuştu. Ancak bu durum da, her iki filozofun empirisist olmalarına bir engel teşkil etmemektedir.

Burada önemli olan, Descartes, Leibniz ve Spinoza'yı, yani rasyonalistleri, Locke, Berkeley ve Hume'dan, yani empirisistlerden ayırmamızı sağlayacak ve bununla da ilişkili olarak, rasyonalizmi rasyonalizm yapan, empirisizmi de empirisizm yapan bazı unsurların olmasıdır. Filozofların yaşarken söz konusu etiketleri kullanıp kullanmadıkları bu bağlamda konu dışıdır. Eğer bir filozofu daha iyi anlamamızı ve onu başka filozoflardan ayırmamızı sağlıyorsa, bazı adlandırmalara başvurmanın yararları da olabilir.

Bu çerçevede yapılması ve araştırılması gereken, bu yazının konusu olan filozofların, aralarındaki ayrılıklara rağmen, ortak noktalarının bulunup bulunmadığıdır. Bu ortak nokta bulunduğunda, bu filozofların birbirlerini nasıl etkiledikleri de ortaya çıkacaktır. Varoluşçuluk araştırmalarında öncelikle yapılması gereken budur; bundan sonra yapılması gereken ise, varoluşçuluğun bir yeniden yapılandırmaya gereksinim duyup duymadığını araştırmaktır.

Nietzsche konusunda daha ihtiyatlı davranmak koşuluyla, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre ve Marcel'in varlık felsefelerini bu çerçevede kısaca ve kabaca değerlendirecek olursak, ortaya şöyle bir sentez ve sonuç çıkmaktadır:

1) Felsefenin öncelikli amacı, insan varlığına, yani özneye, yani kendisine açıklık getirmek olmalıdır. İnsan varlığı ise, bir nesnenin varlığının açıklandığı gibi açıklanacak bir şey değildir. Özne açıklanırken, öznenin bir nesne olmadığının bilincine varmak önemlidir. İnsan gerçekliğinden soyutlanmış bir varlık felsefesi eksik kalmaya mahkumdur.

2) İnsan, bir nesnenin varlığı için yapıldığı gibi, sadece nesnel ve bilimsel bir

araştırmanın konusu olamaz. Bilimin konusu olan insan, varoluşsal bağlamda varlığa açıklık getiremez. Ayrıca özne açıklanırken, özne bir bütün olarak ele alınmalı, özne araştırması, felsefede de sık sık olduğu gibi, sadece zihnin bir incelemesinden ibaret olmamalıdır. Başka bir deyişle, insan aklının ve algılarının ne olduğu, nasıl çalıştığı konusunda epistemolojik yargılara varmakla, insan varlığını açıklığa kavuşturmuş olmuyorsunuz. Zira insanın, aklının ve algılarının yanısıra, duyguları, tutkuları, beklentileri, endişeleri de vardır.

3) İnsan varlığı önceden belirlenmiş ve statik değildir. İnsan varlığı bağlamında, varlık varoluştur. Varlık henüzolmayandır, potansiyel olandır, olmakta olandır, tamamlanmamış olandır. Potansiyel olan, seçimlerimizle, seçme özgürlüğümüzle birlikte ortaya çıkacak bir şeydir. Ruhumuzda içselleşmiş endişeler varoluşu belirleyen en önemli unsurlardan birisidir. İnsan yaşamın içine atılmıştır ve bu atılmışlık içinde kendi varlığını oluşturmak durumundadır. İnsanın kendisinden kaçması, başkalarında asimile olması, yabancılaşmasıyla, asıllığından uzaklaşmasıyla sonuçlanır. Ancak bu da ona potansiyelinin bilincine varmasına yardımcı olabilir.

Varoluşçu felsefeyi bu biçimde sınırlayarak tanımlayacak olursak, zira tanımı genişletmemiz durumunda, tanımı ortaya koymak olanaksız hale gelebilir, varoluşçuluğun hem felsefe tarihi hem de insanlık tarihi açısından büyük bir aşama, büyük bir yenilik ve büyük bir umut olduğunu söylemek gerekir. Felsefe tarihine baktığımızda, genellikle yapılan, yukarıda anlatılanlardan çok uzaktır. Varoluşçuluğun ilkeleriyle bazı kesişme noktaları her zaman yaşanmıştır; örneğin Herakleitos'ta, Carneades'te, Augustinus'ta bunları görüyoruz. Ancak bu ilkelerin, geçmişte olduğu gibi bölük pörçük değil, başka temel kaygıları olan felsefelerin içine yedirilmiş biçimde değil, bir bütün olarak ve başlı başına bir felsefe olarak karşımıza çıkması son iki yüzyıla ait bir gelişmedir.

Ancak buna rağmen, varoluşçuluğun kendisini yeniden yapılandırmasına ve bazı eksiklerini ortaya çıkartmasına gerek vardır. Varoluşçu yaklaşımı varoluşçuluğun kendisine uygulayacak olursak, yani varoluşçuluk açısından henüz olmamış olanı ortaya çıkartıp, bugünkü haliyle varoluşçuluğu yetersiz görürsek ve onun tanımını sorgulamaya başlarsak, yani onu yeniden tanımlarsak, varoluşçuluğa da en büyük iyiliği yapmış oluruz.

Camus'nün "Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır: intihar. Yaşamın yaşanmaya değip değmediğinde bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir" biçimindeki görüşü varoluşçuluk açısından bu nedenle son derece yaşamsaldır ve temel bir çıkış noktası olmalıdır. Ancak görünen o ki, özellikle Heidegger ve Sartre'ın "Varlık ve Zaman" ile "Varlık ve Hiçlik" eserlerinde yaptıkları gibi, bir ahlak felsefesinden uzak kalındığı sürece, yaşamın yaşamaya değip değmeyeceği konusunda bir yargıya varmak olanaklı değildir. Başka bir deyişle, sadece ontoloji yaparak, intihar edip etmemek, yaşamaya devam edip etmemek konusunda bir yargıya varmak ya da uğrunda yaşayacağımız ve öleceğimiz şeyi bulmak olanaklı değildir. Bazı varoluşçuların en büyük eksiği bu olmuştur.

İkinci eksik ise, Kierkegaard, Jaspers ve Marcel'in yaptığı gibi, bu eksiğin din ve Tanrı ile doldurulmaya çalışılmış olmasıdır. Elbette herkesin tutkusu, yaşamlarına anlam veren şey, yaşamda kalmalarına yol açan ya da uğrunda yaşayacakları ve ölecekleri şey farklıdır. Bunların herkeste aynı olmasını beklemek ola-

naklı değildir. Ancak bir yandan varoluşçu bir felsefeye sahip olmak, bir yandan da yaşamın anlamını din ve Tanrı dışında aramak ve/veya bulmak olanaklıdır. Başka bir deyişle, hem Nietzsche ve Sartre gibi din ve Tanrı'dan uzak durmak, hem varoluşçu bir felsefeyi savunmak, hem de bir ahlak felsefesi, ahlak öğretisi, ahlakla ilgili, yaşamın değeriyle ve anlamıyla ilgili bir perspektif geliştirmek ve ortaya koymak olanaklıdır. Tanrının ve dinin işin içinde olmadığı bir doğa felsefesi, bir aşk felsefesi, bir sevgi felsefesi, dürüstlük, cesaret, dayanışma gibi değerleri içeren bir ahlak felsefesi, varoluşçuluğun temel ilkelerini yitirmeksizin de geliştirilebilir.Üçüncü önemli eksiklik, epistemolojiyle, yani bilgi felsefesiyle ilgilidir.[1] Varoluşçu filozofların hepsi, ne yazık ki, epistemolojiden uzak durmuşlardır. Oysa birçok epistemik sorundan kaynaklanan belirsizlik ve bilinemezlik durumu, insanın yaşamını da yönlendiren temel bir unsurdur. Epistemolojik sorunların insanın somut yaşam gerçekliğinden kopuk olduğunu düşünmek, aslında epistemolojiyi bütün boyutlarıyla tam olarak bilmemekten ve irdelememekten kaynaklanmaktadır. Nitekim, varoluşçuların sözünü ettiği endişe duygusu, büyük ölçüde bilinemezliğin sonucunda ortaya çıkan bir şeydir.[2] İnsan geleceği bilmez, bazı durumlarda geçmişi bilmez, insan kendini bilmez, başkalarını bilmez, nesneyi bilmez, ölümü bilmez, ölümden sonra ne olacağını bilmez, doğumdan önce ne olduğunu bilmez, inançlarını bilmez, Tanrı'nın varlığını bilmez v.s. Epistemolojideki birçok kuşkucu akıl yürütme, bizim aslında ne kadar büyük bir bilinemezlik durumunda olduğumuzu gösterir ve bizi endişeye sokan şeylerden birisi de, belki de en temel etken, söz konusu epistemik belirsizliktir. Antik Yunan filozofu Aristoteles'in dediği gibi insan doğası gereği bilmeye yönelir, ancak Antik Çağ'daki Pironcuların ya da Hume'un dediği gibi, aynı insan, doğası gereği birçok şeyi de bilemez. Eğer insan bazı şeyleri bilmek olanağına sahip olsaydı, hiç kuşku yok ki, varoluşumuza yol açan endişeler de ona paralel olarak azalmış olurdu.

Doğası gereği bilmeye yönelen ve belki de bunun sonucu olarak bilmek isteyen insanın bilememesi, onun en büyük trajedisi ve en büyük şansıdır.

KAYNAKÇA

Blackham, H. J. *Six Existentialist Thinkers*: Routledge, 1952.
Bretall, Robert. *A Kierkegaard Anthology*: Princeton University Press, 1946.
Camus, Albert. *Sisyphos Söyleni*: Adam Yayınları, 1983.
The Complete Works of Aristotle. Editör Jonathan Barnes: Princeton University Press, 1984.
Cooper, David. *Existentialism*: Blackwell, 1990.
Heidegger, Martin. *Being and Time*: Blackwell, 1962.

---

1. Filozofların büyük çoğunluğu tarih boyunca, görünüşlerin ötesinde nesnel bir gerçeklik olduğu varsayımıyla ve inancıyla, belirsizliği ve onun neden olduğu korkuyu ortadan kaldırabileceklerini düşünmüşler, episteme, yani bilgi kavramıyla, insan algılamasından ve kavramasından bağımsız, ancak insan algılamasıyla ve/veya kavramasıyla elde edilebilecek bir dış gerçekliğin varlığı düşüncesinde huzur bulmaya çalışmışlardır. İster doğrunun ve yanlışın, ister iyinin ve kötünün, ister Tanrı'nın, özün, tözün, kendinde şeyin bilgisi olsun, bilgi, yani episteme, nesnel varsayımlar üzerine kurularak, insan gerçekliğinden, insan varoluşundan soyutlanmaya çalışılmış, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, bir öteki dünya anlayışı ortaya konmuştur. Yani sözde aldatıcı görünüşler dünyasının panzehiri olan bir öteki dünya, öznenin kısmen ya da tamamen

Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*: Penguin Books, 1990.
———. *Enquiries Concerning Human Understanding and the Principles of Morals*: Clarendon Press, 1975.
———. *A Treatise of Human Nature*: Clarendon Press, 1978.
Kaufmann, Walter. *The Portable Nietzsche*: Penguin Books, 1976.
Kierkegaard, Soren. *Papers and Journals*: Penguin Books, 1996.
Mates, Benson. *The Sceptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*: Oxford University Press, 1996.
Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*: Penguin Books, 1973.
———. *Human, All Too Human*: Penguin Books, 1994.
———. *Twilight of the Idols / The Anti-Christ*: Penguin Books, 1968.
Öymen, Örsan K. "Doubt and Anxiety: an Existentialist Reconstruction of Pyrrhonism (Kuşku ve Endişe: Pironizmin Varoluşçu Yeniden Yapılandırılması)." Metin Assos'ta Felsefe konferansında sunuldu, Temmuz 2005.
———. "Varoluşun Temeli Olarak Skeptisizm: Epistemik Skeptisizm İle Varoluşçuluk Arasında Bir Sentez Kurma Denemesi." Metin Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Konferansları'nda sunuldu, 4 Haziran 2003.
Pojman, Louis P. *Classics of Philosophy*. Vol. 2: Oxford University Press, 1998.
Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*: Washington Square Press, 1956.

---

anlayabileceği, ancak özneden bağımsız bir varlığı olan nesne dünyası, nesnenin özneleştiği değil, öznenin nesneleştiği bir öteki dünya anlayışı. Bu açıdan, hem felsefe, hem bilim, hem de din ve teoloji, öznenin nesneleşmesi sürecine meydan okumak yerine, bu anlayışın mimarı olmuşlar, farklı kulvarlarda, hayali bir öteki dünya anlayışı yaratarak, insanları gerçek varoluş sürecinden, görünüşlerin kendisinden kopartmışlar, insanı, hiçbir zaman ulaşamayacağı bir şeyin peşinden koşturarak, yapaylığa, aldatıcılığa, komplekse ve yabancılaşmaya mahkum etmiştir.

Buna alternatif bir anlayışın çıkması, bilimlerde ve dinde, bilimlerin ve dinlerin yapısı ve tanımı gereği olanaklı değildir. Hem bilim hem de din, bilim ve din olabilmeleri için, bir öteki dünya varsayımına dayanmak zorundadırlar. Bu aşamada, sanatın öteki dünya anlayışını yıkabileceği gibi bir düşünce akla gelse bile, bu sanatı bile aşan bir misyondur, çünkü sanat önermelerden yoksun bir yaratıcılık etkinliğidir, yaratıcıdır, ancak mistiktir, düşünsel yoğunluğu zayıf olduğu gibi, tartışma yeteneğine sahip değildir, çünkü tartışmayı olanaklı kılacak dilden, önermelerden yoksundur. Bu sanatı değersiz kılan bir unsur değil, sadece sanatı sanat yapan bir şeydir; yani sanat da, yapısı ve tanımı gereği, dinlerin, bilimlerin ve felsefenin ortaya attığı öteki dünya, dış gerçeklik, özne nesne örtüşmesi düşüncesine meydan okuma olanağına sahip değildir.

Bu olanağa sahip olan tek şey, yine felsefenin kendisidir. Çünkü felsefe, bilimlerin ve dinlerin aksine, hem yaratıcıdır, hem de iddialar, savlar, tezler yoluyla her şeyi açık bir biçimde tartışma ve sorgulama olanağına sahiptir. Felsefe hem yaratıcıdır, yani bilimlerde ve dinde olduğu gibi belli sınırlar içerisinde hareket etmez, her şeyin, hatta kendisinin bile sorgulanmasına açıktır, hem de bir tez ortaya atma yeteneğine sahiptir; sanat gibi bir dışavurumdur, ancak sanattan farklı olarak, bir tez ortaya atma yeteneğine sahiptir, sanat gibi mistik ve dolaylı değildir.

Nitekim felsefe tarihine baktığımızda, şu anda öteki dünya anlayışı olarak özetleyebileceğimiz söz konusu egemen anlayışa karşı ciddi eleştiriler getirmiş düşünceler, felsefi akımlar, filozoflar olmuştur. Bu düşünceler ve felsefi akımlar sayesinde, öteki dünya anlayışı olmadan da bir dünya anlayışının olabileceğini anlamamız olanaklı hale gelmiştir.

Pironizm, yani skeptisizmin Pironist versiyonu, bu akımlardan birisidir. Yani, hem görünüş ötesi belirsiz dünya konusunda hem de görünüşlerin kendilerinin öteki dünyanın yansıması olduğu konusunda kuşku duyan ve bu doğrultuda bir yargıda bulunmayan, bu konuda, aksine dair bir durum ortaya çıkmadıkça sessizliği seçen, insan zihniyle, insan zihninin sınırlarıyla yetinmesini bilen, üstelik de bunu bir korku

nedeni olarak değil, aslında gereksiz bir yere, bir mutluluk nedeni olarak gören, görünüşselci bir felsefe. Yani hem görünüşleri reddederek hem de görünüşlerden yola çıkarak nesneye gitmeyen, görünüşlerle, yani özneyle yetinmesini bilen bir anlayış. Buna bir nevi felsefi dürüstlük ve cesaret demek de mümkün. Yani psikolojik dürtülerin sonucunda dogmatik sistemler kurarak metafizik ya da anti-metafizik bir öteki dünya anlayışı ile kendi kendisini aldatmayan ve hayali bir öteki dünyanın peşinden giderek mutluluğu aramaktansa, insan zihninin gerçekliği ile yüzleşmekten korkmayan bir tavır. Bu tavırda saklı sonuçlara da, epistemik akıl yürütmelerle ulaşan bir felsefe; yani skeptik akıl yürütmelerle, görecelilikle, döngüsellikle, sonsuz gerilemeyle ilgili akıl yürütmeler sonucunda ortaya çıkan görünüşselci bir felsefe; yani öteki dünyanın yıkılması. Canımız istediği için ya da tutkularımız öyle gerektirdiği için değil, zihnimiz öyle gerektirdiği için, zihnimizin sınırlarını gördüğümüz için yıkılan öteki dünya.

Bu nedenledir ki, insanın yaşamına anlam katabilecek ve felsefi açıdan herhangi bir değer taşıyabilecek tek felsefi akım olan varoluşçuluğun skeptisizmden yeterince faydalanmamış olması, genellikle, skeptisizmin akıl yürütmelerini ve konularını kendi kaygıları ile ilişkili bulmamış olması, büyük bir talihsizliktir. Aynı biçimde Pironizmin de, görünüşselci bir felsefeyi insan yaşamını doğrudan ilgilendiren ya da ilgilendirmesi gereken bir felsefeye dönüştürememiş olması, felsefi sorunları, Albert Camus'nün deyişiyle, teorik bulmacalar olarak bırakmış olması ve yaşamın yaşamaya değer olup olmadığı sorusuna, yani Camus'ye göre felsefenin tek önemli sorusuna yanıt vermemiş olması, etik boyutta, yani eylem ve seçim boyutunda, bizi geleneklerimizle, yasalarımızla, alışkanlıklarımızla ve içgüdülerimizle baş başa bırakmış olması ve öteki dünyayı yıkarak huzur bulmaya çalışması, korkularımızdan ve belirsizliklerimizden bir anlam çıkartmaya çalışmak yerine, yapay bir huzur kavramı ortaya atması, ayrı bir talihsizliktir. Varoluşçuların, epistemik akıl yürütmelerin öznedeki korkuları ve endişeleri nasıl arttırdığını tam olarak görememeleri ya da bunu yeterince açık kılmamaları, ayrıca karşı durmaya çalıştıkları özne ve nesne ikiliğini, bu dünya ve öteki dünya ikiliğini öne süren anlayışların, bu korkuların ve endişelerin bir sonucu olduğunu görememeleri ya da bunu yeterince açık kılmamaları, bunu satır aralarında geçiştirmeleri, bazı şeyleri açık ve net kılmak yerine, egzantrik bir kavram kargaşası, bir kavram enflasyonu ve iletişimsizlik yaratmaları nasıl bir talihsizlik ise, Pironistlerin de yaşamın anlamı ve amacı konusunda sessiz kalmaları, yıkılması gerekeni yıktıktan sonra, yerine bir şey koymamaları o kadar büyük bir talihsizliktir.

Epistemik skeptisizm sonucunda, epistemolojinin skeptik akıl yürütmeleri ve argümantasyonları sonucunda ortaya çıkan epistemik belirsizlik, varlığımızı da temelinden sarsan, bizi korku ve endişelere sokan, bu sayede varoluş sürecinin içinde yer almamıza, ancak bu süreci hiçbir zaman tamamlayamamamıza neden olan, zaten bu nedenle varoluş süreci içerisinde yer almamızı sağlayan, temel etkendir. Öteki dünyanın bilinememesi, bununla birlikte, geleceğin, hatta geçmişin de bilinememesi, anlarımızla ve görünüşlerimizle baş başa kalmamız, yalnızlığa itilmemiz, hatta benin bile bilinememesi, nesneyle birlikte öznenin de belirsizliği, özneyle birlikte her şeyin belirsizliği, yaşamın da ölümün de belirsizliği, ölümün belirsizliğinin yaşamı, yaşamın belirsizliğinin ölümü belirsiz kılması, yaşamın ölüm karşısında, ölümün yaşam karşısında anlamsızlaşması ya da anlamsızlığıyla anlam kazanması, bütün bunlar varoluşumuzu tanımlayan şeylerdir. Bilmek, epistemeyi ve/veya epistemolojinin nesnesini "keşfetmek", daha doğrusu icad etmek rahatlatıcıdır, ancak aldatıcıdır. Oysa varoluşumuzu anlamlı kılan aldatıcı olmayan şeydir. Bazı şeylerin bilineceğini, nesnel boyutta var olabileceğini ve/veya kavranabileceğini, ancak insanın farklı bir boyutta algılanması gerektiğini, insan varlığının nesne varlığı gibi algılanamayacağını söylemek, her şeyden önce özne nesne ikiliğine ve ikilemine karşı çıkışa aykırı bir tutumdur. Özne ne kadar öznelse, nesne de o kadar özneldir. Özne ne kadar bilinemezse, nesne de o kadar bilinemezdir ve her şeyden önemlisi, özne bilinemediği için ve özneyle birlikte nesne de bilinemediği için özne öznel boyutta ele alınmalıdır. Eğer nesnelcilikle ilgili bu epistemik olanaksızlık ya da epistemik agnostisizm, (ki bunun kendisi de bir bilgi değil, sadece bunu söyleyen öznenin salt inancıdır), devre dışı bırakılırsa, özne varlığının öznel boyutta ele alınması gerektiği iddiası özneler için

yeterince ikna edici ve bu iddianın sonucu olan agnostisizm yeterince sarsıcı olmaz. Hem özne tutunacak bir dal ve kaçacak bir delik bulur, hem de özneyi nesne gibi anlamak isteyenler öznelciliği sarsmaya ya da öznelcilerin nesnelcileri konu dışı bulmaları gibi, öznelciliği konu dışı bulmaya devam ederler. Evren gerçekten bir bütünse, belirsizlik bağlamında, nesne ile özne, beden ile ruh, olgu ile yorum, akıl ile tutku arasında bir ayrım yapılamaz. Özne ne kadar bilinemezse nesne de o kadar, ruh ne kadar bilinemezse beden de o kadar, yorum ne kadar bilinemezse olgu da o kadar, tutku ne kadar bilinemezse akıl da o kadar bilinemezdir. Her şeyden önemlisi bütün bunlar bilinemez olduğu için insana rahat yoktur, insan arar ancak bulamaz, insan varlığı statik olmaz, akış içerisinde olur, insan sadece var olmaz, varoluş içerisinde, oluşum içerisinde olur; insan kendisini hem evinde hisseder, hem de bir yabancı gibi, insan anlaşılmaya çalışılırken, öznelciliğin önceliği, yani nesnelciliğe önceliği olmaz, insanla birlikte her şey öznelleşir ve bunun yaşanması için de evrenin bilinemeyeceğini ya da bilinmez olduğunu ya da evrenin bir sır olduğunu söylemek yetmez, bunu varsaymak ya da beyan etmek yetmez, bunu göstermek, zihnin sınırlarını zorlayarak felsefece açıklamak, sorgulamak, akıl yürütmek ve kuşku duymak gerekir. Hem algının hem de düşüncenin göreceli olduğunu, kanıtın ölçüte, ölçütün kanıta dayandırılması durumunda ya da "nasıl?" ve "ne?" soruları birbirleriyle yanıtlanmak zorunda kalındığında, bunların bizi nasıl bir kısır döngüye soktuğunu, "nasıl?" ve "neden?" sorularının tek başına ortaya atılması durumunda, bu soruların sonsuza dek sorulabileceğini, ancak sonsuz yanıt verilemeyeceğini kavradığımız sürece, bilimlerdeki, dinlerdeki ve felsefelerdeki kaçış delikleri tamamıyla kapanır. Gerçek korkuyu ancak o zaman hissedebiliriz, gerçek yalnızlık, gerçek ölüm, gerçek mutsuzluk ve belki de gerçek anlam o zaman ortaya çıkar. Ancak o zaman sürüde, başkalarında, diğerinde asimile olmanın bir sonucu olarak yabancılaşmanın getirdiği yalnızlığın üstüne, bir de belirsizliğin getirdiği yalnızlık eklenmiş olur ve böylece bütün kaçış kapıları kapanır, nadiren yaşadığımız otantik anlarla bile yetinemez hale geliriz. Böylece, özgürlüğün kapılarını daha fazla aralamış oluruz. Örsan K. Öymen, "Varoluşun Temeli Olarak Skeptisizm: Epistemik Skeptisizm ile Varoluşçuluk Arasında Bir Sentez Kurma Denemesi" (metin Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Konferansları'nda sunuldu, 4 Haziran 2003).

2. Assos'ta Felsefe toplantısında yaptığım konuşmamda da belirttiğim gibi, Pironist kuşkuculuğun da bir yeniden yapılanmaya gereksinimi vardır. Zira sonsuz gerileme, döngüsellik, görecelilik gibi akıl yürütmeler Pironizmde ruhun huzuru ve barışı anlamına gelen "ataraxia" ile sonuçlanmaktadır. Oysa söz konusu akıl yürütmeler sonucunda ortaya çıkan bilinemezlik durumu insanda genellikle endişenin oluşmasına yol açmaktadır. Burada sözünü ettiğimiz endişe elbette korkudan farklıdır, Kierkegaard'ın ve Heidegger'in de söylediği gibi, korku bilinen bir şeyle ilişkilidir, bilinen ve belirgin bir şey insanda korku yaratır, endişe ise doğrudan belirgin olmayanla, henüz olmayanla, potansiyel olanla ilgilidir. Bu anlamda da epistemik bilinemezlik durumu endişeyi tetikleyen bir şeydir. Endişe elbetteki "ataraxia"nın zıttı olan "tarache"den farklı bir durumdur, yani psikolojik bir iç huzursuzluğundan ibaret değildir, bu nedenle Pironist kuşkuculuğun hem amacı hem de sonucu olan "ataraxia"nın yerine "tarache"yi koymak değil, endişe kavramını yerleştirmek, varoluşçulukla Pironizm arasında bir senteze yol açacağı gibi, epistemoloji ile varoluşçuluk arasındaki potansiyel bağlantıyı da ortaya çıkartacaktır. Örsan K. Öymen, "Doubt and Anxiety: An Existentialist Reconstruction of Pyrrhonism (Kuşku ve Endişe: Pironizmin Varoluşçu Yeniden Yapılandırılması)" (metin Assos'ta Felsefe konferansında sunuldu, Temmuz 2005).

Bilme bakımından kantçı öznenin sınırları*

Yücel Dursun

18. yüzyılın Aydınlanmacı büyük düşünürü Immanuel Kant'ın, "Aydınlanma nedir?"deki şu ünlü mottosunu bilirsiniz: Sapere aude! "Kendi aklını kullanma cesaretini göster!" diye çevrilen bu sözü, "bilge olma cesaretini göster" diye de çevirebilirdik. "Bilge olmamızı ya da kendi aklımızı kullanmayı" engelleyen ne vardı ki, Kant bunu demek zorunda kalmıştı?

Aydınlanma dönemini, yani Akıl çağını, tarihsel bir perspektif içinde hatırlayalım. Aydınlanma döneminin hazırlayıcısı Rönesans'ın öncesi Ortaçağ'a baktığımızda, dinin ve Kilise otoritesinin güçlülüğü, Teokratik yönetim anlayışı, Bacon'a gelinceye kadar doğa biliminin Aristoteles'in Fizik'ine endeksli olması, günlük ve siyasi ilişkilerin dönüşümlerinde, gerek yasalar açısından olsun, gerekse bilimler açısından olsun bir üst Aklın belirleyiciliği, hepsi Rönesans'a gidişte bir negasyonun/olumsuzlamanın kurucu parçalarını oluşturmuştu. Daha sonra, doğal bilimlerdeki ilerleme, tekilde Isaac Newton'un dehşet başarısı, dini hoşgörüye yönelik hareket ve Kilise otoritesindeki azalma, burjuvazinin yükselişiyle ilişkili siyasi dönüşümler[1] vs... olumsuzlamanın gerçekleştiği tarihi momentlerdi. Bu basit bir reddetme, öncekini sıfırlama işlemi değildi elbette. Hegel'in deyişiyle, Dünya Tininin içerik kazanarak geride bıraktığı ama sonraki aşamalar için yukarı taşıdığı momentlerin adları idi bunlar. Üstelik bu tarihi momentler, Hegelci bir diyalektik ile bakıldığında, mutlak olarak ayrı, fakat bir üçüncü reflektif noktadan bakıldığında aynı olan, birçok tarihi iki'li momentler arasındaki yalnız bir iki'li momentti.

Bu İki momentten biri olan Aydınlanma, kendi momentinde, "geçmiş" momentin insan aklının üzerindeki belirleyiciliklerinin gözden kaybolmakta olduğu bir konumda yer alıyordu. Geçmiş momenti bu bakımdan, özgürlükleri ve aklın kullanımını kısıtlayıcı olarak görüyordu. Akla daha fazla özerk bir kullanım alanı ve özgürlük tanımak istiyordu. Akıl özerk ve özgür olmalı, yani her türlü dış belirle-

---

* Bu metin, 6-8 Ekim 2004 yılında Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünce Düzenlenen "Uluslararası Kant Sempozyumu"nda sunulmuş metinin gözden geçirilmiş halidir.

1. Sebastian Gardner, *Kant and Critique of Pure Reason* (London: Routledge, 1999), 3.

yiciler karşısında kendisi de belirleyici olabilmeliydi. Kant bu hissiyatı özetlemişti: Sapere aude! demişti. Fakat Kant'ın bu anlamda akla tanıdığı özgürlük elbette sınırsız, hudutsuz bir özgürlük değildi. Onun anlayışına göre, özgürlük özgürlüğe rağmen olamazdı. Yani özgürlüğü yok eden bir özgürlükten söz edilemezdi. Bu anlayış kendisini bir yanda siyasi, pratik alanda gösterdi. Örneğin Kant, "Aydınlanma nedir?" yazısında askerin işini yaparken emirlere uymasını, emirlere ya da yönetime ilişkin uygun bulmadığı şeyler varsa da, bunları kamuya açık bir alanda ayrı olarak ifade etmesini istedi. Kant'ın politik öznesi, başka işler ve görevlerde de benzer şekilde davranmalıydı. Sözünü ettiğimiz anlayış, diğer yandan, Kant'ın teorik aklı ele alışında da gösterdi: Akıl, kendi yapısı itibariyle bilme bakımından sınırlılıklara sahipti.Teorik akılda, özne, bilme bakımından bazı sınır durumlarını aşarsa olur olmaz antinomilere düşüp, bocalayıp durabilirdi.

Burada sizlere, Kant'a göre, bilen özneyi teorik akılda ne gibi sınır durumlarının beklediğini göstermeye çalışacağım. Aklın kendi yapısından kaynaklanan bu sınır durumlarıyla da özne, dış belirleyiciliklerin yanı sıra, iç belirleyiciliklerle de karşılaşmıştır. Aydınlanmacı özne de, daha bu dönem kapanmadan Kant'ın felsefesi üzerinden bir kırılma yaşamıştır. Şimdi Kant felsefesi üzerinden gerçekleşen bu kırılma anına odaklanalım.

Kantçı öznenin bilme bakımından sınırlarından söz etmek istiyoruz. O halde ilk önce Kant'a göre "bilme"nin ne olduğuna bakmamız gerekmiyor mu? Kant, Saf Aklın Eleştirisi'nde, A97'de, "bilgi, temel olarak tasarımların karşılaştırıldığı ve bağlandığı bir bütündür" der. Aynı yapıtın bir başka yerinde A15/B29'da da, "ortak bir kaynaktan doğan, fakat bizim için bilinmeyen bir kökeni olan insan bilgisinin iki kökeni vardır; duyusallık ve anlık...Birincisiyle nesneler bize verilir; ötekiyle düşünülürler..." der. Demek ki bilgi, tasarımların karşılaştırılıp, bağlanması ile ilgili bir şey. Üstelik söz konusu tasarımlar da iki yönden gelmekte: Duyusallığın tasarımlarından ve Anlığın tasarımlarından. Yani, saf ve empirik olmak üzere görüler, görünüşler, çokluklar ve saf ve empirik olmak üzere kavramlar söz konusudur burada. O halde bilgi'nin oluşumunda iki ayak söz konusudur. Kant'ın, tasarımların bağlanmasıyla söz ettiği şey de bir "sentez" aşamasıdır. Bu iki ayağı birleştiren genel anlamda bir üçüncü durum, gövde de diyebiliriz buna. Şimdi bu noktada, Kant'ın deney anlayışı önemlidir. Kant'ta deney bir dar anlamda bir geniş anlamda kullanılır. Geniş anlamıyla deney, "duyusallığa ait olan görülerden ve yalnız anlama yetisinin işi olan yargılardan oluşur".[2] Dar anlamıyla da, "duyusal izlenimlerin ham gereçlerini geliştirirken, anlığımıza verilen ilk ürün"[3] diye tanımlanır. Deney kavramının geniş kullanımıyla öğrenmekteyiz ki, Kant'ın bilgi tanımı, temelde "deney" oryantlı bir tanımdır. Çünkü duyusallığın ve anlığın tasarımları ile bunların bir sentez aşamasıyla bir yargıda birleştirilmesini kapsar bu tanım. Kant, "yargı"yı da, "nesnenin dolaylı bilgisi", "onun tasarımının tasarımı"[4] olarak kavrar. Tam bir yargı biçimini almamış olan sözde yargılar olan Algı Yargılarını bir yana bırakırsak, üç tür yargı söz konudur burada: Analitik a priori, sentetik a posteriori ve sentetik a priori. Analitik a priori yargılar için sentez söz konusu değildir. Çünkü burada, "kavramın nesnelerle herhangi bir ilişkisinin mi olduğu,

2. Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. Yusuf Örnek Ioanna Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983), §21a.
3. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin Pres, 1965), a1.
4. A.g.e., a68/b93.

yoksa yalnızca düşüncenin birliğini mi işaret ettiği belirsiz olarak kalır. Anlık, yalnızca kavramda neyin yattığını bilmekle ilgilenir. Kavramın neye uygulanabileceğine duyarsızdır".[5] Diğer iki yargı türü için kategorilerin görünüşlere uygulanması, yani görüdeki çokluklarını/çeşitlilerin (mannigfaltige) kavramlar altına alınarak, bunlara bir sentetik birliğin verilmesi ve nihayetinde de bu sentetik birliğin bir kendilik bilinci sayesinde bilincine varılması söz konudur. İki yargı tipi arasındaki fark ise, hem içerik bakımdan hem de sentez aşamalarındaki noktaların a priori ya da empirik olmasıyla ayırt edilebilir.[6]

Şimdi bu noktada biraz soluklanalım ve deney merkezli bilgi tanımının çerçevesini iyice belirlemeye çalışalım. İki uç var: Anlık ve duyusallık ve bunları bir araya getiren bir ara durum, sentez. Dolayısıyla Kantçı öznenin akıl mimarisi de, bu anlayış doğrultusunda kaba hatlarıyla belirmiş oldu. Bilen özne önce bir görüleme işlemi yapıyor, sonra bu görüleme sonucunda da düşünüyor. Bunlar, bir yargı formunda oluşuyor, çünkü düşünme kavramlarla oluyor ve anlığın bütün edimleri yargılara indirgeniyor.[7] Tabii bu arada özne, bu işleme son noktayı koymak amacıyla yargılarda sentezlenenin bilincine, "Kendilik-bilinci" sayesinde varıyor. Bilgi denen şey de bu işlemin toplamı. İşte hepsi bu.

Doğal olarak bu tabloda bir takım sınır durumları yer almaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: 1) Görülemenin en son noktası 2) Kavramların ötesinde yer alan şeylerin durumu 3) Oyunun yönetmeninin, yani "Kendiliğin" (selbst)in bilinme bakımından durumu 4) Bu çerçevenin dışındaki (eğer varsa) herhangi bir şeyin de bilip bilinemeyeceği...

Bu dört sınır durumunu tek tek ele alalım: 1) Görülemenin en son noktası derken, kastettiğimiz şey, görünüşün nesnesidir. Kant, görünüşe ilişkin tanımlarından birinde, onu, "bilinmeyen bir şeyin duyularımızı uyarma şekli (die Art)"[8] diye tanımlar. Bu bilinmeyen şeyi de, "kendinde şey" anlamına gelen Ding an sich olarak adlandırır. Kant, "kendinde şey"in bizim tarafımızdan bilinemez olduğunu iddia ediyordu, çünkü onu görüleyemiyorduk. Görüleyemeyince de, ona ilişkin bilginin oluşumundaki ayaklardan biri, görü ayağı eksik kalıyordu. Doğal olarak da onun bilgisi olmuyordu. Yani Ding an sich, bilme bakımından sınırın ötesinde kalıyordu. Çünkü deney ötesi bir yerdeydi. Ding an sich kavramından temelde farklı olan, buna rağmen kendisi de bir Ding an sich olan noumenon'a ilişkin de bilgimiz olamazdı. Saf Aklın Eleştirisi'nin, B307/A250'sinde, Kant, noumenon'a ilişkin biri negatif diğeri pozitif olmak üzere iki tanım vermişti. Negatif tanımla, yani duyusal görünün nesnesi olmaması bakımından, bir kere noumenon, deney alanının dışındaydı. O, pozitif bir tanımla, olsa olsa, duyusal olmayan bir görünün (intellektüel görünün) nesnesi olabilirdi. Ama böyle bir görü, intellektüel görü de bizde yoktu.[9] Dolayısıyla, insani bilgide söz konusu olan tek görü duyusal görü idi, ve bu görüyü kullanırken de, sözünü ettiğimiz sınır durumlarından dolayı bilemediğimiz şeyler oluyordu. Noumenon ve Ding an sich gibi... 2) Şimdi kavramların ötesinde yer alan şeylere bir bakalım. Aklın birer ürünü olan idea'lardan söz

---

5. A.g.e., b314/a259.
6. Yücel Dursun, *Felsefe Ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı* (Ankara: Elips, 2004). 67-72.
7. Kant, *Critique of Pure Reason*, a69/b94.
8. Kant, *Prolegomena*, §32.
9. Kant, *Critique of Pure Reason*, a252.

ediyoruz. Teorik akılda bunlara ilişkin bilgimiz de sorunludur. Örneğin Tanrı, ruh gibi ideaların işaret ettikleri şeylerin var olup olmadıklarını bilemeyiz. Çünkü onlar da deneyin ötesinde, sınırın dışında kalırlar. Gerçi bu tür yüksek kavramlar, Pratik akılda nesnel bir geçerlilik kazanırlar, fakat bu yalnızca onların etik kullanımı ile ilgilidir. Yani pratik alandaki kullanımı ile ilgilidir. Yoksa bu idea'ların işaret ettikleri nesnelerin varlığı problematiktir: var olması da olmaması da olası olan bir durumdur. Örneğin Tanrının varlığı bu noktada ancak postule edilir.[10] Onlara ilişkin bilgimiz yoktur. Buna neden de, Kant'ta bilginin, deney oryantlı olması, deneyin ise duyusallık, anlık ve sentez'ten oluşan üç ayağının olması, daha da önemlisi, bilginin oluşumunda kullanılan görünün yalnızca duyusal görü olmasıdır. Yani bir başka deyişle Kantçı özne yine sınırını görür ve bilemez. Fakat bu defa, sınırın diğer bir ucunda, anlığın kavramlarının ilerisinde yer alan şeyleri bilemez. 3) Peki sınırın içinde kalalım şimdi. Önümüzde anlığın kavramları, duyusallığın görüleri ve bu iki ucu bir bilgi ediminde birleştiren, sentezi olanaklı kılan yetilerimizin işlevleri var. Örneğin, son adımda yargıyı olanaklı kılan Transendental Bilinçlialgı (apperzeption) var.[11] Transendental Bilinçlialgı işlevini gerçekleştirebilmesi bakımından bir Kendilik (selbst) durumunu şart koşar. Şimdi sorumuz şu olsun: Bilgiyi son kertede olanaklı kılan, deney sahnesi içinde bilginin oluşumuna ilişkin oynanan bu oyunu yöneten Kendiliğe ilişkin bir bilgimiz olabilir mi? Yanıt, hayır. Kant şöyle der bu konuda: "Kendim olarak kendimin bilgisine sahip değilim, yalnızca kendime göründüğüm biçimde bu bilgiye sahibim".[12] Yani bir kendinde şey olarak kendiliğimi (selbst) bilememekteyim, yalnızca iç duyuda, yani zamanda kendime göründüğüm şekliyle kendiliğimi bilebilirim. Buna rağmen kendimi kendim olarak bilemesem de onun bilincine sahibim.[13] Demek ki bilme söz konusu olduğunda, deney alanının bütünlüğünün sınırında görüldüğü için, kendimi kendim olarak da bilememekteyim. 4) Bir kez bilme böyle bir deney anlayışına dayandığında, artık o deneyin sınırları dışında kalan her şey bilinemez olurlar. Bu şeylerin statüleri de, Kantçı anlamda çoğunlukla problematik olur. Bilme ancak deneyin bütünlüğü içinde gerçekleşir. Herhangi bir şeyin kendiliğinde değil.

Kant'ın deney anlayışı, keyfi bir anlayış değildir. Bu anlayış, Kant'ın aklın mimarisini nasıl gördüğüyle çok ilintilidir. Eğer Kant'ın iddia ettiği akıl böyle bir mimaride olmasaydı, onun deney anlayışı da bu şekilde kalmazdı şüphesiz. Gelinen bu noktada bir şey göze çarpmaktadır: Kantçı öznenin aklının bu şekilde yapılanmış olması, onu bilme bakımından içten içe sınırlayan bir durumdur. Bu noktada Kant'ın mottosunu tekrar hatırlayalım: Sapere aude! Kendi aklını kullanma cesaretini göster! Ama görülmektedir ki, teorik alanda, özellikle bilme söz konusu olduğunda, akıl bu cesareti gösterebilecek donanıma sahip değildir. Ya da bir başka deyişle sahip olduğu donanım, bu bakımdan onu yüreklendirici değildir. Deleuze, sentetik a priori yargıları nitelerken, "garabet" sözcüğünü kullanır'[14]. Aynı

10. Gardner, *Kant and Critique of Pure Reason*, 315-19.
11. Kant'tan aktaran Howard Caygill, *A Kant Dictionary* (Massachusetts: Blackwell, 1995), 82.
12. Kant, *Critique of Pure Reason*, b158.
13. Çünkü Kant'a göre, "Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst" (Kendiliğin bilinci, böylece kendiliğin bir bilgisinden oldukça uzaktır). A.g.e., b157,58.
14. Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki yay, 2000), 28.

şeyi, Kantçı öznenin akıl kuruluşuna ilişkin de söyleyebilir miyiz? Ya da biraz daha yumuşatarak, bu özne tasarımı için, bilemediği şeylerden dolayı fazlasıyla haddini bilen bir özne diyebilir miyiz?

Başlangıçta sözünü ettiğimiz kırılma noktası da bununla ilgilidir. Acaba Kant, kendinden önceki dönemin özneye getirmiş oldukları sınırlamalara, başka bir açıdan yeni bir sınırlama daha mı getirmekteydi? İki tarihi momentten birinin gözden kaybolarak gelindiği bu momentte, yeniden bir gözden kaybolma mı gerçekleşmişti? Belki de Dünya Tini, bu gözden kaybolmanın gözden kaybolduğu bir aufhebung noktasında, içerik kazanarak ve zenginleşerek yoluna devam etmişti, Hegelci anlamda. Her ne olursa olsun, dış belirleyiciliklerin kısıtlamalarıyla karşılaşan ve Kant tarafından bu noktada "aklını kullanma yönüne sevk edilen" Kantçı özne, Kant'ın eliyle iç belirleyiciliklerin sınırlayıcılıklarıyla da karşılaşmıştır. Ve bu kısıtlamalar, Aydınlanmanın duruş noktasında, akla güven noktasında, özneye, kendi aklını kullanabilmesi bakımından, Kant'ın felsefesi üzerinden bir güvensizlik durumu daha yaşatmıştır denilebilir.

KAYNAKÇA

Caygill, Howard. *A Kant Dictionary*. Massachusetts: Blackwell, 1995.

Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren Ulus Baker. Ankara: Öteki yay, 2000.

Dursun, Yücel. *Felsefe Ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı*. Ankara: Elips, 2004.

Gardner, Sebastian. *Kant and Critique of Pure Reason*. London: Routledge, 1999.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kemp Smith. New York: St. Martin Pres, 1965.

———. *Prolegomena*. Çeviren Yusuf Örnek Ioanna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1983.

Antik yunan felsefesinde ve genç marx'ın yazılarında materyalizm[1]

Tony Burns

GİRİŞ

Genç Marx'ın psikoloji sorununa karşı tutumu neydi?[2] Daha açık bir şekilde, insan zihni ve onun beden ile ilişkisi karşısında tutumu neydi? Bu konunun yeterli şekilde üstesinden gelmek, Marx ile Feuerbach arasındaki ilişkinin incelenmesini ve aynı zamanda Aristoteles'in düşüncesi hakkında birtakım tartışmaları da gerektirir. Çünkü Feuerbach ve genç Marx'ın görüşleri (bazı bakımlardan) tamamiyle orijinal değildir. Daha çok, esas olarak Antik Yunan felsefesinden ve özellikle Aristoteles felsefesinden türeyen bir sürekliliği temsil ederler. Bilindiği gibi Aristoteles'in psikoloji sorununa ilişkin görüşleri çoğunlukla, kendi dönemindeki filozofların öğretilerinin bir eleştirisi yoluyla, *De Anima*[3] adlı yapıtında açıklanır. W.H. Walsh kapsamlı incelemesinde Aristoteles'in görüşlerini bir yandan genellikle Platon'un idealizminden, diğer yandan ise Demokritos'un materyalizminden kaynaklanan tuzaklardan sakınan, üçüncü bir yaklaşım tarzı geliştirme girişimi olarak görür.[4] Aristoteles'in kendi döneminin idealist ve materyalist düşünürleri ile ilişkisi

---

1. Historical Materialism 7, 1, 2000.

2. *Historical Materialism* editör kuruluna, özellikle bu makalenin erken bir biçimine yaptığı katkılarından dolayı Martin McIvor'a ve aynı sebeplerden dolayı anonim bir eleştirmene, teşekkür ederim.

3. Aristotle, *De Anima*, çev. J. A. Smith, The Works of Aristotle ed., vol. 3 (Oxford: Clarendon Press, 1908-52). Aynı zamanda bkz. Donald J. Allan, *The Philosophy of Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1970), 46, Jonathan Barnes, *Aristotle* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 66-7, Frederick Copleston, *Greece and Rome, A History of Philosophy* (New York: Double Day, 1962), 71-2, David Ross, *Aristotle* (London: Methuen, 1964), 131-2.

4. William H. Walsh, *Metaphysics* (London: Hutchinson, 1963), 56. 63-5. Aynı düşünce Guthrie tarafında da dile getirilir. William K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (London: Methuen, 1967), 142-3.

ve Marx'ın 1840'ların başında karşı karşıya geldiği durum arasında bir benzerlik kurulabileceği iddia edilebilir. Tıpkı Aristoteles gibi Marx da böyle üçüncü bir yaklaşım geliştirme girişiminde bulunuyor gibi görülebilir. Ayrım basitçe Marx açısından sorun olan idealizmin Platon'unkinden çok Hegel'in idealizmi; materyalizmin ise Demokritos'unkinden çok on sekizinci yüzyılın mekanik materyalizmi olmasıdır. Bu açık benzerlik, Marx'ın, konusu tam olarak Antik Yunan atomcuları Demokritos ve Epikürос'un materyalist felsefeleri olan doktora tezinin hazırlık çalışması sırasında ve sonrasında Aristoteles'in *De Anima*'sına neden büyük ilgi duyduğunu da açıklayabilir.[5]

Marx'ın psikoloji sorunları ile ilgili görüşlerinin temelde Aristotelesçi olduğunu ileri sürebiliriz.[6] Marx'ın ve Aristoteles'in ruh üzerine düşünceleri arasında bir benzerlik olduğuna dair doğrudan bir kanıt olmasa da bu geçerlidir. Aslında bununla birlikte, doğrudan bir kanıt elde etmek mümkündür. Scott Meikle'ın da belirttiği gibi Marx'ın doktora çalışmasını[7] hazırlarken Aristoteles üzerine kapsamlı bir araştırma yaptığı bilinmektedir. Hatta David Depew, bir noktada, Marx'ın tezini Aristoteles'in *De Anima*'sı üzerine yazmayı düşündüğü iddiasında bile bulunur.[8] Bununla birlikte, Meikle'ın da gözlemlediği gibi buradaki 'en çarpıcı' olgu şudur: Marx 1842 yılında Aristoteles'in özellikle insan türünün belirli özü sorununu ele alan çalışması *De Anima*'nın, bir sunuş ile birlikte, ilk Almanca çevirisini yapmıştır'.[9] Bize göre, Marx'ın, Aristoteles'in *De Anima*'sı ile, onu Almanca'ya çevirme zahmetine girişecek kadar, ilgilenmesi bu iki düşünürün eğilimleri arasında bir benzerlik olduğuna dair en önemli göstergedir. Bu, henüz Marx'ın Feuerbach etkisi altına girmekte olduğu 1840'ların başındaki düşüncesinin ana hatlarının açık işaretlerini verir. Aynı zamanda Marx'ın hem hümanizme hem de materyalizme olan o zamanki bağlılığının özel doğasına ilişkin bir kavrayışı bize sunar.

ANTİK YUNAN FELSEFESİNDE MATERYALİZM / DEMOKRİTOS'UN MATERYALİZMİ

Demokritos düşüncesi en iyi biçimde ayrıştırıcı (eliminative) materyalizmin uç bir

5. Bu ifade için dolaysız kaynak Marx'ın kendisidir; bkz. Karl Marx, *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, *Marx and Engels, Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 85-6, Karl Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, *Marx and Engels, Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 491-3.
6. Bunun için bkz. David Depew, "Aristotle's De Anima and Marx's Theory of Man," *New School of Social Researches, Graduate Faculty Philosophy Journal* 8, no. 1-2 (1981-2): 137, Jonathan E. Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology* (Aldershot: Ashgate, 1999), ch 3-4.
7. Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx* (London: Duckworth, 1985), 58.
8. David Depew, *The Polis Transfigured: Aristotle's Politics and Marx's Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, McCarthy ed. (1992), 40.
9. Bkz. Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, 58. Meikle şuna dikkati çeker, 'Marx'ın elyazması çevirisi Amsterdam'dadır'. Bu, bize göre, metnin Marx ve Engels'in *Toplu Eserler*'inin İngiliz dilindeki baskısına dahil edilmemesinden kaynaklanan sorundur. Ayrıca bkz. Scott Meikle, *Engels and the Enlightenment Reading of Marx*, Steger and Carver der. (1999), 94.

biçimi olarak nitelenebilir. Kendisinin geç dönem ardılı olan Epikürос için olduğu gibi Demokritos için de bütünüyle gerçek olarak var olan, madde veya 'atomlar ve boşluktur'[10] . Bedenin içinde ya da dışında varolan, maddesel olmayan bir akla ya da ruha olan inancımız bu yüzden bir yanılsamaya dayalıdır. Böylece, Theophrastos'a göre, Demokritos 'ruhu bir *beden* yapmasıyla birlikte düşünceyi ona mal ettiği bedensel durumlara bağımlı kıldı'.[11] Demokritos'un psikolojiye yaklaşımı genel olarak modern zamanlardadünyaya bilimsel yaklaşımla ilişkilendirilebilir. Bu materyalist dünya görüşüne göre varolan herşey devinim halindeki maddedir. Demokritos'un ünlü öncülü olan Leukippos'un sözleriyle evrendeki hiçbir şey "rastlantısal olarak meydana gelmez; fakat herşey nedenin ve zorunluluğun bir sonucudur".[12] Aristoteles'in çok da iyi farkında olduğu gibi, Demokritos tarafından tasarlanmış olan dünya 'ereği bir yana bırakan' ve 'doğanın zorunluluğa sunduğu herşeye gönderme yapan' belirlenimci bir evrendir.[13] Bu yüzden Aristoteles'ten farklı olarak Demokritos'un tüm fenomenleri ortaya koyma girişimindeki kök metafor, mekanistik bir metafordur. Geç aydınlanma materyalistleri gibi, Grek atomistleri de dünyayı temelde dev bir makina olarak düşünürler.[14] Bu bakış açısından tüm devinim basitçe bir bedenin ötekisi üzerindeki etkisi tarafından üretilen tipte mekanik bir devinimdir. Simplikus'un sözleriyle, "Demokritos atomların doğal olarak devinimsiz olduğunu söyler, onların bir düşme tarafından harekete geçirildiklerini belirtir".[15] Bu ilkeler tüm fenomenlere ya da bir bütün olarak 'kosmos'a ve aynı zamanda bireysel insan davranışlarının yönetimine de uygulanır. Bu nedenle Demokritos'un da ortaya koyduğu gibi bireysel insanın kendisi mikrokozmos'tan başka bir şey değildir.[16]

PLATON'UN MATERYALİZMİ REDDİ

Platon'un geç dönem diyaloglarından biri olan Sofist diyaloğunda materyalizmin sınırları üzerine bir tartışma yapılır.[17] Platon burada iki kilit nokta ortaya koyar.

---

10. Richard D. McKirahan, *Philosopy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary* (Indianapolis: Hackett, 1994), 335.
11. A.g.e., 332.
12. A.g.e., 321.
13. A.g.e.
14. A.g.e., 318.
15. A.g.e., 329.
16. Bkz. Paul Cartledge, *Democritus* (London: Phoenix Books, 1998), 5-6. 11,15, 27, John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 28. Samuel Sambusky, *The Physical World of the Greeks* (London: Routledge, 1960), 84, 102,03, 18, 59, 60,61, Georgio Santillana, *The Origins of Scientific Thought: From Aniximander Proclus: 600 B.C. - 500 A. D.* (New York: Mentor, 1961), 145.
17. *Tanrıların ve Devlerin Savaşı* üzerine Platon'un belirli tartışmaları için bkz. Plato, "Theatetus," *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* içinde (London: Routledge, 1970), 245E-47E, 28,34. Platon'un ruh hakkındaki görüşleri için bkz. Plato, *Phaedo*, çev. Hugh Tredennick (Harmondsworth: Penguin, 1972), 64B-65C, 108; 80B-81C, 32 81D-83A, 35. Plato, *Phaedrus*, çev. Walter Hamilton (Harmondsworth: Penguin, 1973), 31, 246. Bu konuda önemli bir çalışma; Plato, *Alcibiades*, çev. W. R. M. Lamb (London: 1955). Bu diyalogla ilişkili açıklamalar Anthony Flew, der., *Body, Mind and Death* (NewYork: Collier-Macmillan, 1964), 34,37.'de bulunabilir. Platon'un görüşleri George Novack, *The Origins of Materialism* (New York: Pathfinder, 1972), 221,22.

İlki ontolojiye ilişkindir: Platon gerçeğin doğasının materyalist tanımına karşıdır. İkinci nokta ise psikolojiye ilişkindir: Ontolojik sorun göz önünde bulundurulduğunda, "Tanrılar ve Devlerin Mücadelesi" tartışmasında Platon materyalizmi sert bir biçimde reddeder ve "onların (materyalistlerin) gerçekliği yalnızca elle tutulur ve dokunulur olana karşılık gelir" der. Platon'a göre materyalistler "tüm gerçekliği bedenle aynı şey olarak tanımlarlar". Sonuç olarak "gerçekliğin bedenin dışında olacağını öne süren karşı görüştekileri hor görüp, sözlerini dinlemezler". Platon, eleştirisinin aşırılaştığı noktada bu görüşü savunanlara 'Dev' benzetmesini yakıştırır: "Önerebildikleri en son şey, 'fiziksel' ya da 'somut' olmayan hiçbirşeyin elle tutulur olmadığını söylemektir, bundan daha fazlası değil".[18] Platon'un ontolojinin sorunlarına yönelik bu yaklaşıma itirazlarından biri de tabii ki algılanamaz tözler olan 'form'ların gerçekliğinin reddi ile ilgilidir. Sonuç olarak Platon'a göre materyalistlerin gerçeğin doğası üzerine yaptığı tanımlar doğru değildir.

Konu psikoloji olduğunda ise Platon kendine yine benzer uslamlama yolunu seçer ve materyalist varlık anlayışının yanlışlıklarını gösterebilmek adına özel ruhsal örneklere başvurur. Platon kimsenin, hatta bir materyalistin bile kendisinin "ölümlü yaşam canlısı"[19] dediği insanın varlığını görmezden gelemeyeceğini söyler. Açıktır ki Platon bütün böyle canlıların "ruh tarafından canlandırılmış birlik"[20] den başka bir şey olmadıklarında ısrar eder. Sonuç olarak bir kez böyle bir canlının varlığı kabul edildiğinde ruhun da varlığı kabul edilmiş olur. Bununla birlikte ruh özü itibariyle ne fiziksel, ne görünür, ne de algılanabilirdir. Bu nedenle psikoloji için, materyalist yaklaşımda bir şeyler sorunlu olmalıdır.[21]

Şüphesiz Platon'a göre gerçekliğe sahip olan açıkça nesnel, fiziksel ya da algılanabilir özellikleri olmayan tözlerdir. Bu bizim birey anlayışımıza uygulanan genel bir gözlemdir. Ben neyin ben'i "ben" yaptığını, bir olgu olarak bedenimle olan özel bireşimselliği varsayarım. Açıkça Platon eğer bu beden benim bedenimse, yalnızca bu nedenin, benim bedenimle özdeş olabilmem için yeterli bir neden olamayacağını belirtir. Daha çok, ben ikamet etmek zorunda olduğum bir bedene sahibimdir. Böylece Platon'a göre "ya insanlar hiçbir şeydir, ya da eğer bir şey iseler de ruh'tan başka bir şey değildirler".[22] Bu açıdan kişi özünde ruhsal ya da soyut bir tözdür ve bu, gerçekte insan bedeni adı verilen tikel fiziksel töz ile hiçbir biçimde bağdaşmaz ya da ilişki kuramaz. Bu mantık olarak mümkündür, Platon bizim için ruhu bedenden ayrı bir varlık olarak tasarlamakta ısrar eder.[23]

ARİSTOTELES'İN DEMOKRİTOS'UN MATERYALİZMİNİ ELEŞTİRİSİ

Aristoteles'e göre Demokritos düşüncesinin en önemli noktası, gerçekte evrenin doğasının fiziksel tanımını ve dahası buradan hareketle ruhun doğasının tanımını

18. Plato, "Sophist," *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* içinde (London: Routledge, 1970), 246A-B 30; 47C 33. Ayrıca bkz. Plato, "Theatetus," 155E, 46.
19. Mortal living creatures (ç.n.)
20. Body animated by soul (ç.n.)
21. Plato, "Sophist," 246E-47C, 32,33.
22. Plato, *Alcibiades*, 129B-30C. Ayrıca bkz. Flew, der., *Body, Mind and Death*, 35,36.
23. Plato, *Phaedrus*, 246, 31. Ayrıca bkz. Plato, *Phaedo*, 64B-65C, 108; 78E-80A, 30; 80B-81C, 32.

yapmaya çalışmasıdır. Aristoteles Demokritos düşüncesinde "ruh ve aklın bir ve aynı şey" değil, ama aynı zamanda bu şeylerin "birincil olan ve bölünmez maddeler" olduklarını ve atomları yönlendiren parçacıkların kusursuzluğundan dolayı da "hareketin kaynağındaki güce sahip"[24] olduklarını belirtir. Aristoteles'in bu görüşe temel itirazı, dünyadaki nesnesi olmayan varlıkların varoluşunun yadsınmasıdır. Buna göre Aristoteles Demokritos'un ruhun doğasını hatalı olarak kavradığını öne sürer. Aristoteles şunları söyler: "Evrenin bir olduğunu söyleyen ve maddesi olarak, cisimsel ve uzamlı maddesi olarak, tek tür bir şeyi kabul edenler kuşkusuz bir sürü yanlışa düşmektedirler. Çünkü onlar, cisimsel olmayan şeyler de var oldukları halde onların öğelerini değil, yalnızca cisimsel varlıkların öğelerini kabul etmektedirler".[25] Yeterince açıktır ki Aristoteles burada gerçekliği sadece insan aklı gibi bir şey olarak değil aynı zamanda özünde cisimsel olmayan bir varlık olarak düşünür.

Aristoteles'in Demokritos'a ikinci eleştirisi, Demokritos'un ruhun doğası anlayışının kaçınılmaz bir şekilde insan hareketlerinin mekanik tanımına yönelmesinedir. Demokritos sadece ruhun doğasının fiziksel tanımını göstermeye çalışmaz, ayrıca "ruhun bedeni nasıl harekete geçirdiği üzerine fiziksel bir tanım arar".[26] Ama bu da Aristoteles'e göre temel olarak oldukça yanlıştır. Demokritos, "kendine göre ruhu oluşturan küre şeklindeki atomların, kendilerinden dolayı durmadan hareket halinde tüm bedenleri sürükledikten sonra hareketin yaratıldığını" öne sürer. Fakat Aristoteles bu iddianın eleştiriye açık olduğunu söyler: Bu şekilde ruh insanın bireysel hareketlerinin bir ortaya çıkışı değildir. Aksine insan davranışları "niyetler esnasında ya da düşünme sürecinde" akıl tarafından başlatılır ve bu yüzden herhangi bir süreçten bahsedildiğinde o aynı zamanda açıklanmış olmalıdır.[27]

Aristoteles'in Demokritos'un "ruhun bedeni nasıl harekete geçirdiği" tanımlamasında itirazda bulunduğu nokta, bu tanımın mekanistik, nedenselci ya da dünyaya bilimselci yaklaşmakla olan bağlantısınadır. Aristoteles'e göre bu belirlenimci dünya anlayışı insan davranışının tikel karakterini anlamayı olanaksız kılar. Jennifer Trusted Aristoteles'in "bedenlerin özgür aracılar olduğundan kuşku duymadığını" öne sürer.[28] Aslında bu, Jeniffer Trusted'a göre bir kesinliktir, çünkü Demokritos kendi ruh ve ruhun bedenle olan ilişkisine dair görüşlerini reddeden Aristotelesin bu düşüncelerini kabul etmez.

ARİSTOTELES'İN PLATON'UN İDEALİZMİNE ELEŞTİRİLERİ

Aristoteles'in Platon'a olan eleştirilerinden biri Platon'un insanın ya da kişinin tikel ruhu ile özdeşlik kazandığı yönündeki görüşünedir. Bu, bu bakışın mantıksal sonucudur, Aristoteles ruhtan "sıkıntılı veya mutlu bir şekilde"; "cesur veya korkak; "sinirli olarak, algılayarak veya düşünerek" söz edebileceğimizi belirtir. Ama aynı zamanda Aristoteles açıkça bununla ilgili bazı şeylerin mantıksal olarak uygun

---

24. Aristotle, *De Anima*, I, II, 405A; ayrıca I, II, 03B-04A.
25. Aristotle, *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, *The Works of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1908), I. VIII, 988b.
26. Aristotle, *De Anima*, I, III, 406B, 15,25.
27. A.g.e.
28. Jennifer Trusted, *Free Will and Resposibility* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 12,20

olmadığını gözlemler. Örneğin Aristoteles hakkımızda şunun söylenebilmesine karşı çıkar "Öfkelenen ruhtu". Aristoteles bunun "inşa edilen evlerin ya da örülen ağların ruhu vardır demek kadar yanlış" olduğunu söyler. Aristoteles "ruhun acıdığını, öğrendiğini, düşündüğünü söylemekten kaçınmanın daha iyi" olacağını belirtir. Çünkü "bunu yapan insandır ve bunu ruhuyla yapar" demek kesinlikle daha doğrudur.[29] Bu açıdan sinirlenmek, sevmek, düşünmek gibi akılsal faaliyetler, "akıl tarafından değil ama şimdiye kadar sahip oldukları akıl tarafından" etkilenirler.[30] Ama bunun ardından, Aristoteles aklın ya da ruhun açıkça insandan ya da kişiden daha yetkin olmasına karşı çıkar. Aristoteles'e göre, açıkça ortadadır ki tikel insanın bedenin etkisi ya da ruhun etkisi altında olduğu söylenebilir, ama bu kendi ruhu ve aynı şekilde kendi bedenidir.

ARİSTOTELES'İN DEMOKRİTOS VE PLATON DÜŞÜNCELERİNİ SENTEZLEMESİ

Aristoteles'e göre, bu durumda, insanı ya da bireyi Demokritos'un yaptığı gibi bedenle *yada* Platon'un yaptığı gibi ruhla *özdeşleştirmek* bir hatadır. Aristoteles, Demokritos'a karşı insanların *yalnızca* bedenlerden daha fazla bir şey olduklarının farkında olmazsak, insanın ne olduğunu anlayamayacağımızı ileri sürer. Diğer yandan, Platon'a karşı da insanların yalnızca ruhlardan daha fazla şeyler olduklarının farkında olmazsak, insanın ne olduğunu anlayamayacağımızı ileri sürer. Sırasıyla Demokritos ve Platon'la ilgili bu iki uç ve karşıt kuramsal pozisyonun aksine, Aristoteles'in kendi görüşü, temelde karmaşık bir varlık olarak insan varlığının düşüncesine ihtiyacımız olduğudur.[31] Bu karmaşık varlık mutlaka *hem* bir bedene *hem de* bir ruha ya da zihine sahiptir. Bunların her biri bireysel bir insan varlığının zorunlu bir bileşen unsuru ya da bölümüdür. Bununla birlikte, bunların hiçbiri kelimenin tam anlamıyla insanı kendi başına kurmaya yeterli değildir.[32]

Aristoteles ruh 'bir beden değildir fakat bedenle ilişki içinde olan bir şeydir' der. Gerçekten de o (ruh) kaçınılmaz olarak 'bir beden *içinde*' bulunur. Üstelik, bu beden zorunlu olarak belirli bir şeyin bedeni olmalıdır. Aristoteles bunun özel olarak *insan* bedeni olduğunu ve öyle olması gerektiğini iddia eder. Sonuç olarak, Aristoteles (Platon'unkine bütünüyle karşıt olan) 'ruh bir beden olmadan var olamaz' görüşünün apaçık 'doğruluğu' üzerinde ısrar eder.[33] Aristoteles'in bakış açısından, zihnin ya da ruhun içine yerleştirildiği insan bedeninden, doğru bir biçimde, bir 'araç' olarak söz edilebilir. Bununla birlikte kendi durumu ile Platon'un durumu arasındaki fark, Aristoteles'in ruh ile bu araç arasındaki ilişkiyi rastlantısal bir ilişkiden çok bir zorunluluk olarak düşünmesidir. Aristoteles'in gözlemine göre Platon'un durumu şudur: Ruh 'ayrı bir varoluşa yatkındır'. Buna karşın Aristoteles, düşünmeyi kapsayan tüm ussal faaliyetin mutlak suretle onun varoluşunun bir koşulu olarak bir beden gerektirmesinde ısrar eder.[34] Aristoteles'in başka bir yer-

29. Aristotle, *De Anima*, I, IV, 408B, 1,15.
30. A.g.e., I, IV, 408B, 25,30.
31. A.g.e., I, I, 403A; I, IV, 08B, 25-30; II, I, 12A, 5-20.
32. Aristoteles'in benden ve ruh arasındaki ilişki üzerine görüşleri için bkz. William F. R. Hardie, "Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body," *Philosophical Quarterly*, no. 14 (1964).
33. Aristotle, *De Anima*, II, II, 414A, 15-25.
34. A.g.e., I, I, 403A.

de söylediği gibi 'ruhun etkileri, hayvansal yaşamın maddi temelinden ayrılabilir değildir'.[35] Aristoteles'in bakış açısından insan zihninin ya da ruhunun çeşitli faaliyetlerine dayanak oluşturan ve onları destekleyen insan bedeni, yalnızca maddedir ya da maddi temellidir. Bu yüzden, zihin ya da ruh, daima tikel insanın zihni ya da ruhudur. Bundan dolayı, o (zihin ya da ruh) zorunlu olarak tikel bir (insani) beden ile ilgilidir. Benzer biçimde zihinle bağlı olan beden, daima ve zorunlu olarak insan bedenidir. Sonuç olarak, o (beden) zorunlu olarak tikel insan zihni ya da ruhu ile ilişkili olmak durumundadır. Tüm bunların sonucunda Aristoteles'in kendi başına ulaştığı "kesin sonuç" "ruhun ait olduğu bedenden ayrılamaz oluşu"dur.

ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE PSİKOLOJİ İLE METAFİZİK ARASINDAKİ İLİŞKİ

Yukarıda sunulan ruh görüşü ve onun beden ile olan ilişkisi Aristotelesçi metafiziğin diliyle kolayca formüle edilebilir. Aristoteles'e göre dünya genel olarak bireysel şeylerin ya da tözlerin çeşitliliğinden oluşmuştur. Bunların her biri bir yandan belirli 'madde' ile ilgili karmaşık birer varlıktır; diğer yandan belirli bir 'öz' ya da 'formdur'. Bu ayrımı göstermek için Aristoteles'in kendi çalışması olan *De Anima*'daki bir örneğe başvurabiliriz. Ev örneğini düşünelim. Aristoteles'in bakış açısında bu tikel bir tözdür, böylece hem madde ile hem form ya da öz ile ilgilidir. Bir evin formu ya da özü sahip olduğumuz ev kavramının tanımında içerilmiştir. Bu kavram bize evin ne tür bir varlık olduğunu açıklar ve bu kavramla zorunlu olarak ilişki içinde olan karakteristik özellikleri sıralar–evler olarak tanımlamak istediğimiz bütün bireysel şeylerin sahip olmak zorunda oldukları özellikleri. Böylece Aristoteles belki şunu öne sürebileceğimize dikkati çeker: Bir evin özü 'rüzgar, yağmur ve ateş ya da buna benzer bir şey tarafından verilebilecek yıkıma karşı bir koruyucu olarak formüle edilebilir'. Bu yüzden evleri, ya da gerçekten herhangi bir şeyi düşünmenin bir yolu 'formüle edilebilir özler' gerçeğine odaklanmaktır. Böyle bir çalışma, onların hakiki tanımlarının gerçek olana göndermelerinin ve kavramlarının çeşitli biçimlerinin açıklamalarını zorunlu olarak içerir. İlginç bir biçimde, Aristoteles *De Anima*'da 'diyalektikçi' tarafından kendine mal edilen varlık olarak bireysel şeylerin ya da tözlerin araştırılması yaklaşımına başvurur.[36]

Diğer yandan Aristoteles, dünyaya ve ona ait olanlara başka bir açıdan bakabileceğimize de işaret eder. Aristoteles açısından şurası açıktır ki gerçekten varolan, şeyin veya tözün genel türünün özgül örneği olarak anlaşılan herhangi belirli şey ya da töz için, bahsi geçen şeyin türünün formüle edilebilecek özü veya kavramı zorunlu olarak maddesel bir töz ile ilişkili veya birleşik olmalıdır. Aristoteles'in söylediği gibi herhangi bir bireysel şey söz konusu olduğunda, onun edimsel varoluşu yüzünden, bir maddede, bir tür somut hali bulunmalıdır. Şeyleri özel olarak bu şekilde düşünmek, der Aristoteles, diyalektiçinin değil, en azından fizikçi kavramının genel olarak anlaşıldığı anlamda, fizikçinin bakış açısını devşirmektir. Böylece ev örneğine dönüldüğünde, fizikçinin ev hakkında görüşleri diyalalektikçiden oldukça farklıdır. Öyle ki fizikçiler, *fizikçiler olarak* bir eve baktığında gördükleri maddesel tözden başka bir şey değildir. Yani gördükleri aslında bir ev de-

35. A.g.e., I, I, 403B.
36. A.g.e., I, I, 403B.

gildir; gördükleri sadece taş, tuğla ve kalasların bir toplamıdır.[37]

De Anima'da Aristoteles ev gibi bireysel şeyleri veya tözleri anlayışımıza bir yanda diyalektikçinin, diğer yanda da fizikçinin (geleneksel anlamında) bulunduğu iki yaklaşımın da parçalı ve tek taraflı olduğunu güçlü bir şekilde vurgular. Açıkça ikisinin de söyleceği birşeyler vardır. Bununla birlikte yalıtık bir düşünme bağlamında, her iki yaklaşım da hayati önemi olan ve diğeri tarafından yakalanmış olan birşeyleri kaçırır. Bu yüzden Aristoteles'in ileri sürdüğü üzere yapılması gereken, genel olarak dünyayı ve onun kapsadıklarını anlamak için fizikçinin ve diyalektikçinin düşüncelerinin bir bileşimi veya sentezi olan üçüncü bir yol inşa etmektir. Aristoteles ısrarla bir evin, doğrusu herşeyin, sadece özüne ve formuna değil aynı zamanda maddesine ve maddesel tözüne de göndermede bulunan 'üçüncü bir olanaklı açıklama'nın olduğunu dile getirir. Bu üçüncü yol tikel bir ev, her tikel şey veya töz, hakkında 'o maddenin içindeki formdur' diyecektir. Bu üçüncü yol Aristoteles'e göre hakiki veya gerçek fizikçinin bakış açısını yansıtır. Aristoteles'in retoriksel olarak ortaya koyduğu gibi bu farklı yaklaşımlardan hangisi gerçek fizikçi görüşleri olarak adlandırılmalıdır? Kendisini maddi olana hapseden mi; yoksa kendisini formüle edilebilir öz ile sınırlayan mı? Yoksa bunlardan öte iki görüşü bir formülde birleştiren mi?[38]

Aristoteles, *De Anima*'da ruh ile akıl, beden ile akıl arasında varolan ilişki üzerine olan çalışmalarında bu tarz bir yaklaşımı benimsememiz gerektiğini öne sürer. Bu bakımdan Aristoteles "her doğal birliğin kendi maddi yaşamı vardır" örneği üzerinde durur–denebilir ki bu "bütünlüğün algılanmasıdır". Böylece özellikle insan varlığının gerçeğidir. Buradan devam ederek, insanın bedeni bir şeyin bedeniyse ve bu beden bir tür ise, bu yaşayan bir tür olarak özgül beden demektir. Öyleyse ruhu beden ile tanımlamak veya genel olarak Demokritos'un yaptığı gibi ruhu bedenli tanımlamak yanlıştır. Açıkça görülüyor ki Aristoteles bedenin ruh olamayacağını belirtir. Ona göre ruh bedenin formu veya tözü olarak kabul edildiğinde, beden bireysel bir insan veya kişi ile ilişkilendirdiğimiz 'özne veya maddedir'. Ruh, Aristoteles'e göre potansiyel olarak kendinde yaşam bulunan doğal bir bedenin formudur.[39]

Aristoteles'in sorunu, Demokritos'un ruh ve beden aslında birbiriyle özdeştir savıyla birlikte ele aldığına değinmiştik. Aristoteles ruh ve bedenin veya akıl ve bedenin gerçekten bir ve aynı şey olmadığı konusunda kesin kararlıdır. Aynı zamanda bununla birlikte Aristoteles'in bu iki şeyin tamamiyle biribirinden ayrılabileceğini düşünmediği yukarıda söylenenlerde açıkça ortadadır. Çünkü eğer akıl ve beden diğeri ile tıpkı bireysel bir tözün özünün veya formunun onun maddesi ile içinde bulunduğu gibi bir ilişki içindeyseler, açıktır ki bu ikisi arasındaki yakınlık oldukça fazla olmalıdır. Gerçekten de Aristotelesçi metafiziğe göre tıpkı formu olmayan bir maddenin olanaklı olamayacağı gibi; maddesi olmayan bir form da olanaksızdır. Aristoteles'in anladığı şekliyle 'madde' ve 'form' kavramları mantıksal olarak karşılıklı bir ilişki içindedir. Birisi diğeri olmaksızın varolamayacağı gibi, birinin manasını anlamadan diğerinin manasını kavramak olanaksızdır. Bu durumda Aristoteles'e göre (...) akıl ve bedeni birbirinden ayrı olarak kavramak yine de,

---

37.A.g.e.
38.A.g.e.
39.A.g.e., II, I, 412A, 20-5.

Sir David Ross'un da işaret ettiği gibi, sadece entelektüel soyutlama eylemi ile olanaklıdır. Aristoteles için madde ve form gibi akıl ve beden de sadece 'felsefi göz ile' ayırt edilebilir.[40]

Aristoteles *De Anima*'da madde ve form, ruh ve beden gibi ikilikler arasındaki ilişkiyi yakalamak yerine onları diğeri ile birlik içinde varlık olarak düşünmenin de olanaklı olduğunu söyler. Buna göre ruh, form ve madde bileşik varlık veya töz olarak bireysel insanın merkezi parçalarıdır. Aristoteles ruh ve bedenin haklı olarak bir düşünülebileceğini öne sürer. Kendisinin ortaya koyduğu gibi 'ruh ve bedenin bir olup olmadığı sorusunu önemsiz bir soru olarak tamamiyle göz ardı edebiliriz'. Çünkü bu soruyu sormak, der Aristoteles, 'bal mumu ve mühür tarafından ona verilen şeklin bir olduğunu söylemek kadar anlamsızdır'.[41]

İyi bilindiği gibi Aristoteles'in metafiziği temelde bir şekilde her zaman bireysel şeyleri veya tikel niyet, işlev, amaç ve hedefin birleştirilmesinin ışığındaki özleri düşünen, teleolojik bir metafiziktir. Bireysel özlerle madde arasında yapılan ayrım tözün özü veya formuyla ilişkilidir; bu nedenle Aristoteles daima konu olanın ereğinin veya amacının şeyine veya tipine gönderme yapmak zorunda olan sorunda nesnenin şeyi veya tipini tanımlamaya alışık olan kavramın tanımına vurgu yapmaya dikkat eder.[42] *De Anima*'da, Aristoteles ruh ve beden arasında varolan ilişkinin spesifik doğasını okuyucusuna açıklamaya kalkıştığı zaman yarattığı iyi etkiye bu fikri uygular.

Aristoteles burada örnek olarak gözü kullanır. Aristoteles'in bakış açısından bu bir bireysel nesne veya özdür. Aynı zamanda bu bir birleşik varlıktır. Bu iki kısımdan oluşan bir varlıktır; yani bir yandan kesin bir madde iken diğer yandan belirli formüle edilebilir bir özdür. Madde gözle ilişkili olarak fiziksel bedenimiz veya organımızdır. Bizim gözü anlamamızı sağlayan gözün formüle edilebilir özü, özsel doğasının verili terimlerinde, erek veya işlev, kavrama karşılık gelen tanımda içerilir. Aristoteles açıkça bu ikincisinden görülenin eylemine veya görüş kavramına gönderme yapmayı anlar. Gözün özsel doğası kesin olarak görmedir. Bu anlamda Aristoteles görüş gözün doğası olmalıdır diye sürdürür, görüş "gözün özüdür". O böylece sahip olduğumuz göz kavramında içerilir veya sahip olduğumuz gözün "formülüne uyar". Aristoteles'e göre gözün fiziksel organı basitçe görme eylemine temel oluşturan ve bu eylemi destekleyen maddedir. Aristoteles bunu takiben eğer "görme yok edilirse" "adının dışında göz artık göz olmayacaktır"diye sürdürür. Bu koşullarda, gözün fiziksel organ olarak varoluşu sürmesine rağmen yine de bu organ gerçek bir göz olarak "resmedilmiş bir figür veya statü olarak gözden daha fazla gerçek değildir".[43]

Aristoteles bu göz örneği aracılığıyla, insan denen varlıklar olarak bizim anlamamız için bunun işaretlerini göz önünde tutmayı sürdürmekle ilişkili olarak bu nesnenin maddesinin bireysel öz veya nesneden başka bir şey olmadığı ilkesini kurar. Bizim bu örnek temelinde genelleme yapabileceğimizi öne sürer. Bu özel durumda, gözün bir tartışmasından bedenin çeşitli parçalarının tartışmasından "bir bütün olarak canlı bedenin" tartışmasına doğru düşünceyi genişletebiliriz. Çünkü belirli olan "kısmi olarak duyum olan şey" (eg. görüş) özgül olarak "onun organı-

40. Ross, *Aristotle*, 131-2.
41. Aristotle, *De Anima*, II, I, 412B, 1-10.
42. A.g.e., I, I, 403B. ayrıca bkz. II, II, 14A, 15-20.
43. A.g.e., II, I, 412B, 15-35.

nın bedensel parçasıdır" (eg. göz), aynı zamanda "duyumun bütün bölümleri duyarlı bedenin tümüdür." Böylece Aristoteles'in bakış açısından bütün insan bedeni basitçe madde veya insan zihninin veya ruhunun çeşitli etkinliklerini destekleyen veya ona temel olan maddi dayanaktır. Böylece "göz görmek için göz bebeğine muhtaçtır" ve ayrıca tikel insan olarak "hayvan ruhu da öyle bedene muhtaçtır".[44]

ARİSTOTELES BİR PSİKOLOJİK MATERYALİST MİDİR?

Bazı yorumcular Aristoteles'in materyalizmi reddettiği konusunda katıdırlar. Örneğin, R.D. Hicks Aristoteles'in "gözde materyalizmden uzak olduğunda" ısrar eder; tersine Aristoteles her halükarda ruhun kesin olarak maddesel olmadığı" fikrini korur.[45] Walsh "nesne tartışmasında Aristoteles'in motiflerinden birinin Empedokles ve Demokritos'un çalışmasından bildiği kadarıyla materyalizme bir alternatif üretmiş görünmektedir" diye sürdürür.[46] Bununla birlikte diğerleri bu görüşe karşıdır. Örneğin Spragens Aristoteles'in pozisyonunu en iyi şekilde karakterize edecek olanın "henüz başlamakta olan materyalizmin bir biçimi olarak tanımlanması" olduğunu söyler. Spragens bu anlamda materyalizmin Aristoteles'in reddettiği Demokritos'un kaba atomculuğa göndernne yapmayı kastetmediğini vurgulamakta gecikmez. Bununla birlikte bunu söyleyerek Spragens Aristoteles'in kendi görüşlerinin "materyalist sonuçlardan kolayca etkilendiğini" kabul etmeyi de sürdürür.[47] Antony Flew ayrıca Aristoteles'in "ruhu bedenden ayrılamaz olarak" düşündüğünü gözlemler; özellikle bu "ayrılamazlık" durumu, "insan doğasına ilişkin bütün monistik ve materyalistçe görüşleri koruyan olarak dikkate aldığını" açıkça ilan eden Aristoteles tarafından "fiziksel değil fakat mantıksal olarak olanaksız olan bir maddeye" verilir.

Ateizm ve materyalizmin her ikisiyle deAristoteles'in görüşleri arasında ilişki kurulabileceği açıktır. Aristoteles basitçe bir materyalist olarak ele alınabilir. Çünkü Aristoteles zihnin veya ruhun Platon ve Descartes gibi isimler tarafından ileri sürülen türde her mümkün soyutlamasını reddeder. Aristoteles'in ısrarı tüm psikolojik fenomenin zorunlu bir biçimde insan bedeninde kökleşmiş olmasınadır ya da aslında kendi materyalist psikoloji anlayışının sonuçlarını doğrulayan psikolojik olguların kesinlikle insan bedeninin psikolojik süreçleriyle ilişkili olduğu üzerinedir. Bu belirli anlamda kesin olarak zihinsel etkinliklerin her türüne temel olan destek veya olmazsa olmaz (*sine qua non*)olarak bedenin zihne önceliği veya üstünlüğü olduğu düşüncesi olmalıdır. 1830'ların sonlarında ve 1840'ların başlarında Feuerbach'ın ve genç Marx'ın materyalist anlayışa sahip oldukları iddia edilebilirdi. Bu on yıllık zaman dilimi içinde Feuerbach ve Marx'ın her ikisi de Aristotelesçi anlamda psikolojik materyalisttirler.

44.A.g.e., II, 1412B, 15-25; 13A, 1-5.
45. Robert D. Hicks, *Aristotle's De Anima* (Cambridge: Cambridge University Press, 1907), xliii. Ayrıca bkz. Roger Trigg, *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 30.
46. Walsh, *Metaphysics*, 57, 69.
47. Thomas A. Spragens, *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes* (Lexington: University Press of Kentucky, 1973), 81,83.

FEUERBACH VE HÜMANİZM

Geleceğin Felsefesinin İlkeleri'nde (1843) Feuerbach eski ve yeni olarak gördüğü felsefeleri karşılaştırır. O eski felsefenin ayırıcı özelliğinin, insanı yanlış bir şekilde "özün bedene ait olmadığına ilişkin soyut ve basit bir düşünme" olarak ele almak olduğunu söyler. Öte yandan yeni felsefe bu görüşü reddeder. Yeni felsefe sözüne "ben gerçeğim, duyguları okşayıcı varlığım ve aslında beden bütüncül olarak benim egomun benim özümün kendisidir."diyerek başlar. Bu eski felsefe düşünüldüğünde ister istemez akla Platon ve Descartes gelir. Feuerbach görüşlerinin kendisi, felsefe için orijinaldir. Şu açıktır ki Feuerbach yeni felsefenin ilkelerinden bahsederken kastettiği Aristoteles'in ilkeleridir.

Feuerbach "yeni felsefenin nesnesi" olan şeyin kendi "bütünlüğü" içindeki "gerçek" olduğunda ısrar eder. "Yeni felsefenin nesnesi", insanın doğası söz konusu olduğunda tikel insanı bireysel parçalarının toplamından daha büyük bir bütün olarak ele almalıdır. Feuerbach insanın düşündüğünde, sadece ego ya da "soyut zihin" üzerine odaklandığının ve bedeniyle ilişkisinden yalıtık olarak düşündüğünün yanlış olduğunda ısrar eder. Bizim yapmamız gereken daha çok insanın gerçek varlığına ya da "insanın tüm varlığı"na bakmaktır. Çünkü düşünen insandır, ne ben, ne de akıl değil. Yeni felsefenin odağı böylece "bütün olarak insanın gerçeği" diğer deyişle "insan varlığı" üzerinedir.[48]

Platon ve Descartes'ın insanın özsel olarak "düşünen varlık" olduğu üzerine düalist görüşleri için Feuerbach'ın kaybedecek zamanı olmadığı, insanın şarta bağlı bir olgunun tikel bir bedendeki maddesi olarak meydana gelen ve özselleştirilmemiş ruh ya da tin olduğu ifadesiyle hemen görülebilir. Dahası tıpkı Aristoteles gibi Feuerbach'ın da bu görüşü reddetme nedenlerinden biri zihnin bedenin her türünde mevcut olabilmesidir. Düalizm zihni ve bireysel insanın bedenini ayrı ve birlikte verili olabilen ya da olamayan öz-varoluşsal[49] varlıklar olarak görür. Sonuç olarak bu bedenin ve zihnin bir olgu tarafından değiştirildiğini algılamaz ki bu olgu onların daha yüksek bir bütünlüğün parçalı elemanları, tikel insan, veya tüm olarak insan varlığının bir araya gelmesidir. Feuerbach bu noktayı *Hıristiyanlığın Özü*'nde açık bir şekilde ortaya koyar. O işe "insan ve hayvan arasındaki özsel fark"ın ne olduğu sorusunu cevaplamakla başlar. Feuerbach geleneksel olarak insanı hayvandan ayırt eden niteliğin "bilinç, akıl" olduğunun düşünüldüğünü gözlemler. Bu nedenle bazı insanlar insanın "yalnızca bilinçle hayvandan ayrıldığına" inanırlar. Onlar insanı "bilinçli (superadded) bir hayvan olarak" düşünürler. Fakat Feuerbach onların görmeyi beceremedikleri şeyin "bilinci uyanan varlıkta niteliksel bir değişim meydana gelmesi" ve bunun sonucu olarak da "söz konusu varlığın tüm doğasının değişmesidir" diye belirtir.[50] Böylece Feuerbach için insanı "bilinçli bir hayvan"dır. Hatta insan bir karmaşık varlıktır. Sonuç olarak bizi insana bağlayan bilinçlilik, bir yandan bizi insana bağlayan hayvansallık, diğer yandan bireysel insanın her gerekli farklı unsurlarıdır. Üstelik Feuerbach'ın bu hayvansallık ve bilinçliliğin her

---

48. Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, çev. Manfred H. Vogel (Indianapolis: Hackett, 1986), 50,66.
49. Self-subsistent (ç.n.)
50. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Stepelevich ed. (1983), 130.

ikisinin de özgül doğasına ilişkin görüşleri önemli oranda bu gerçek tarafından koşullanmıştır. Feuerbach bu özgül doğanın kaçınılmaz bir şekilde karşılıklı ve parçası oldukları bütün olarak bir ilişki içinde olmaları zorunluluğu olgusu tarafından değiştirildiği konusunda ısrar eder. Feuerbach'ın başka bir yerde ortaya koyduğu gibi, "felsefenin kendisiyle bağladığı varlık bilinçlilikten ayrılamaz tıpkı bilinçliliğin varlıktan ayrılamaması gibi".[51]

Kendisinden önceki Aristoteles gibi Feuerbach'a göre de bireysel insan zihni ve bedeni ya da "bilinçlilik" ve "hayvansallık" birbirinden ayrı olarak ne kavranabilen ne de var olabilen bir varlıktır. Feuerbach eski felsefede (onun kastettiği 'erken zamanların soyut felsefesidir') beden ve ruh basit "soyutlamalardır" der. Eski felsefe için beden ve ruh safça "soyut varlıklar"dan daha fazla bir şey değildir. Yani bu felsefe bu iki şeyi birbiriyle zorunlu veya özsel bir ilişki içinde değil bütünüyle bağımsız varlıklar olarak düşünür. Bu yüzden Feuerbach, Descartes'ın zihin-beden problemini çözemediğini gözlemler. Feuerbach'ın ortaya koyduğu gibi biz Descartes'ın görüşlerini bir benzetme olarak ele almalıyız, "takip eden sorun" tamamıyla bu "erken zamanların soyut felsefesi"nin karakteristiğidir, yani "özsel olarak farklı ve bağımsız varlıklar birbirlerini nasıl olur da etkileşirler?" Yani nasıl olur da "beden ruhu, ben'i etkiler?" Feuerbach'a göre beden-zihin problemi onu bu belirli açıdan gören biri için çözülemezdir. Çünkü kartezyen felsefe, beden ve zihni "birbirini etkileyen" tözler veya bütünüyle soyut varlıklar olarak düşünür. Bu nedenle bu felsefe zihin ve bedeni birbirleriyle zorunlu veya karşılıklı bir çeşit ilişkiye girmiş olarak görmemiştir.[52] Feuerbach'ın başka bir yerde de söylediği gibi, "eski felsefenin öz bilinçliliği" açıktır ki o "insandan ayrı" "gerçeklik olmaksızın bir soyutlama"dan daha fazla bir şey değildir.[53]

Feuerbach, insanın kesin olarak düşünen bir varlık olduğunu söyler. Sonuç olarak, o, yeni felsefeyi eskisi gibi aklın yetisine önem atfeder biçimde görür. Bununla birlikte, bu felsefenin yalnızca bu yetiye dayanmadığını ileri sürer. Onun ortaya koyduğu gibi, 'yeni felsefe gerçekten ayrıca akla dayanır, insan varlığının özü olan akla'. Böylece yeni felsefe, 'varlıksız, cansız ve isimsiz bir akla değil' daha çok 'insan kanıyla doyurulmuş bir akla dayanır'. Bu yüzden, yeni felsefe Hegelci felsefe tarzında 'yalnızca ussal olan doğru ve gerçektir' savını oldukça emin adımlarla ileri sürmez. Bunun sonucu olarak 'ussal olan yalnızca insandır' belirlemesine karşı, Feuerbach ileri sürer ki, 'yalnızca insan doğru ve gerçektir'.[54] Böylece yeni felsefe 'insanı – insanın temeli olarak doğanın kapsamı ile- biricik, evrensel ve felsefenin en yüksek nesnesi yapar'. Feuerbach, bu yüzden yeni felsefede felsefe ile antropolojinin özdeş olduğundan söz edilebileceğine dikkati çeker ve böylece antropolojinin kendisini 'en yüksek bilim' yapar.[55]

Feuerbach'a göre, bu durumda insan 'kendini yalnızca düşünme ile hayvanlardan ayırt edemez'. Daha çok, 'onun hayvanlardan farkını oluşturan' onun 'tür varlığıdır'. Feuerbach 'düşünmeyenin insan olmadığını' onaylar. Bununla birlikte Feuerbach ileri sürer ki, bu durum, Platon ve Descartes'in ileri sürmediği gibi, insan olmanın düşünen varlık olma ve daha fazla bir şey olmama durumu değildir.

51. Ludwig Feuerbach, *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*, Stepelevich ed. (1983), 162.
52. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, No. 32, 51,52.
53. Feuerbach, *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*, 169.
54. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, No. 50, 67.
55. A.g.e., No 54,70. Aynı zamanda A.g.e. No 52, 68.

Bu, daha çok, düşünmenin bir yetkinlik değilse de basitçe bir zorunluluk, 'insan özünün sonucu ve doğal özelliği' olmasıdır.[56]

Bu yeni felsefenin önemli bir varsayımı şudur, insan diğer hayvanlar gibi 'tikel bir varlık' değildir; Feuerbach'ın önerdiği gibi 'evrensel bir varlıktır'. Bu anlamda Feuerbach için insan 'sınırlı ve dar bir varlık' değil, ama daha çok 'sınırsız ve *özgür* bir varlıktır'. Aristoteles gibi Feuerbach da sağlam bir biçimde inanır ki, diğer hayvanların davranış biçimlerinden farklı olarak insanların davranışları nedensel olarak belirlenmiş değildir, önemli bir ölçüde özgürdür. Bununla birlikte Feuerbach, bundan, -kendinde özgür olan özel bir yeti olarak yani istem olarak- özgür istem sahibi olan insanın genel olarak özgür olduğu anlamı çıkarılamayacağına dikkat çeker. Şu daha doğru bir ifadedir, Feuerbach ileri sürer ki, özgür olan istem değil, ama daha çok (Aristoteles'in tarzında) özgür olan insanın kendisi ya da daha çok bireysel insan varlığıdır. Bu özgürlük Feuerbach'a göre 'özel bir yetiye, yani isteme dayanmaz', ama kendini 'tüm insanlığın bütün varlığına' yayar.[57]

Buradan hareketle, Feuerbach 'düşünce ile varlığın birliği'ne ya da başka bir deyişle, zihin ve bedenin birliğine gönderme yapan hükümde bir gerçeklik olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte, Feuerbach göre, 'insan bu birliğin zemini ve öznesi olarak kavranır' olduğu sürece 'anlam ve gerçekliğinde' ısrar edilebilir.[58] Bu bağlamda, Feuerbach'ın düşünce ile varlığın *özdeşliğinden* değil *birliğinden* söz etmesi dikkat edilmesi gereken bir noktadır. Bu, Feuerbach'ın 'özdeşliğin felsefesi' olarak gönderme yapmaya eğilimli olduğu Hegel felsefesine yönelik bir eleştiri girişimidir.[59] Feuerbach Hegel'i bir Spinoza takipçisi olarak yorumlar.[60] Bu nedenle, O (yanlış bir biçimde) Hegel'e mutlak 'zihin ve madde özdeşliği' inancını yükler. Feuerbach'a göre, zihin ve bedeni ya da Feuerbach'ın deyişiyle zihin ve gönlü[61] tanımlama girişiminde yanlış olan, böyle bir tanımlamanın bu iki şey arasında varolan farklılıkların ortadan kalkmasına sebep olmasıdır. Bu yüzden, yeni felsefenin amacı, zihin ve bedenin *özdeşliğini* değil, ama onların temel *birliğini* tesis etmektir. Feuerbach'ın görüşünde, yeni felsefenin hedefi zihin ve gönül arasındaki farklılıkları 'sönümlendirmek ya da gizlemek değil'; 'zihin ve gönlün ussal birliğini' tesis etmektir.[62]

Gördüğümüz gibi, Feuerbach zihin ile beden arasında bir ayrım yapar. Zihni düşüncenin alanı, özgürlük ve usla ilişkilendirir. Diğer yandan, bedeni, insanın ya da insan varlığının entelektüel olmayan yönüyle ilişkilendirir. İnsan doğasının bu bedensel bileşenleri Feuerbach'ın önerdiği 'duyumculuğu' ve 'güçlüğü' içerir. Kısaca, onlar, duyguları ve insan varoluşunun Feuerbach'ın gönül ile ilişkilendirdiği tüm yönlerini kapsar. Bu yüzden, Feuerbach'a göre, insan doğasının iki özsel bileşeni arasında, 'kafa' ve 'gönül' ya da başka bir deyişle 'düşünce' ve 'sezgi' arasında rahatlıkla ayrım yapabiliriz. Feuerbach düşünmenin 'okul' felsefesinin[63] temel ilkesi ve kendi çağında Alman idealist felsefesiyle ve özellikle Hegel felsefe-

---

56. A.g.e., No 53, 69.
57. A.g.e.
58. A.g.e., No. 51, 367,68.
59. A.g.e., No. 24,38.
60. Feuerbach, *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*, 156.
61. Heart (ç.n.)
62. Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, No. 57, 71.
63. Philosophy of the school (ç.n.)

siyle ilgili olan 'sistemin' mantıksal ruhu olduğunu söylemeye devam eder. Diğer yandan buna doğrudan karşıt olarak, Feuerbach ileri sürer ki, 'sezgi yaşamın ilkesidir'. Bu, 'bütün arzuların ve ihtiyaçların kaynağı olan' bedensel tutku ile ilişkili bir ilkedir. Bunun gibi, Feuerbach sezginin ilkesinin, Alman idealizmi ile değil ama on sekizinci yüzyıl Fransız filozoflarının materyalizmi ile açık bir ilişki içinde olduğunu söyler. Şunu gördük ki, Feuerbach'ın görüşünde, aklın ve gönlün ya da zihnin ve bedenin tüm bu karşıt ilkelerini aynı zamanda kendi içinde barındıran bireysel insan varlığı somut bir varlıktır. Bu durumda Feuerbach'ın bakış açısından bu ilkelerin her birine özel önem atfeden insan doğasına ilişkin anlayışımıza yönelik her yaklaşım kaçınılmaz olarak abartılı ve şişirilmiştir. Bu yüzden, gereken, somut bir varlık (entity) –bir 'düşünen varlık' ya da bir 'bilinçli hayvan' olarak insanın özsel doğasını kuşatan üçüncü bir yaklaşımdır.

Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler'inde Feuerbach, hem Alman idealizmini ya da Alman 'diyalektik felsefesini' hem de Fransız materyalizmini yan tutma ve tek taraflı olmaları bakımından yukarıda gösterilen biçimde eleştirir. Feuerbach'a göre, gereken, bu iki çelişen felsefenin bir sentezidir. Feuerbach'ın yeni felsefesi ya da felsefi antropolojisi böyle bir sentez girişimi olarak değerlendirilebilir. Feuerbach'ın kendisinin ortaya koyduğu gibi, yalnızca 'sezgi' ile 'düşünmenin' birleştiği yerde ya da 'Fransız duyumculuğunun ve materyalizminin anti-skolastik, iyimser ilkesi ile Alman metafiziğinin skolastik eski kafalılığının' birleştiği yerde yalnızca 'yaşam ve gerçeklik' vardır. Feuerbach'ın görüşünde, bu yüzden gerçek filozof, 'Franko-Germen soyundan olmalıdır'. Daha doğru bir söyleyişle, belirtir ki, 'Franko-Germen mizacı bir filozof için en sağlıklı olanıdır'.[64]

FEUERBACH VE MATERYALİZM[65]

Feuerbach'ın 18. yy.daki eğiliminin mekanik materyalizmi savunmak olmadığı, ortaya koyduğu düşüncelerden anlaşılabilir. Böylesi bir materyalizm açıkça Feuerbach'ın hümanistl antropolojisiyle çelişir. Eugene Kamenka ve Sidney Hook'un her ikisi de Feuerbach'ın 1830'un sonlarındaki yazılarında mekanik maddeciliğe karşı bir savaş bulunabileceğini belirtirler. Bu savaş özellikle Feuerbach'ın 1838'den önce[66], F. Dorguth'la olan tartışmasına bağlı olarak kaleme aldığı eleştiri yazısında açıkça ortadadır. Kamenka'ya göre burada Dorguth'un pozisyonu aşırı fizikalist görüşü temsil eder. Bu bakış açısından "her şey bir bedendir". Bu nedenle "düşünme" "sadece bir beyin etkinliği"[67] olarak değerlendirilmelidir. Dorguth'un kitabına

64. A.g.e., No 57, 71.
65. Feuerbach, *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*, 164,65.
66. Bu konuda genel olarak bakılabilir. Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971), 237,38. Ayrıca Eugene Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London: Routledge and Kegan Paul, 1970), 103,07. Feuerbach bakışını değiştirir. Biz burada onun 1830 sonları ve 1840 başlarındaki yazılarına odaklanacağız.
67. F. Dorguth *Kritik der idealismus und materialen zur Grundeldung einess apodiktischen Real-Rationalismus (1837)*. Feuerbach'ın eleştirisi '*Zur Kritik der Empirismus' (Towards the Critique of Empirism)* olarak adlandırılır. Bu konu Kamenka ve Hook'un her ikisi tarafından tartışılır. Bkz. Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* 237-8, Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, 103.

getirdiği eleştiride Feuerbach bu düşünceye "mutlak materyalizmin" bir görünümü olarak değinir. Bununla birlikte Feuerbach'a göre böylesi bir materyalizm tamamen yanlıştır. Feuerbach ekler:

"Dorguth'un temel savı olan 'düşünmenin bir beyin etkinliği' olduğu savına ve Dorguth'un bunu, düşünce aynı zamanda bir beyin etkinliğidir olarak değil de sadece bir beyin etkinliğidir şeklinde ortaya koymasına daha başında karşı olmalıyız".[68]

Feuerbach'a göre, insan varlığının bedeni olmadan ya da daha açıkça sadece beyin olarak düşünülemeyeceği doğrudur. En azından bir anlamda akıl açıkça bedene ya da beyine bağlıdır. Bu yüzden Feuerbach bedensiz olanın zihinden da yoksun olacağını kabul eder.[69] Bununla birlikte ona göre bu durum ne zihnin ve düşüncenin etkinliklerinden öte bir şeyin olmadığı anlamına; ne de düşünce süreçlerimizin nedensel belirlenimindeki tek açıklayıcının beynin fiziksel süreçleri olduğu anlamına gelir. Kamenka'nın belirttiği üzere, Feuerbach Dorguth'a yaptığı eleştiride, zihin ya da düşünce faaliyeti bir anlamda beyin tarafından üretiliyor olsa da, bununla birlikte zihnin belli ölçülerde kendinden menkul olan bağımsız bir şey olduğunu söyler. Sonuçta Aristoteles'te olduğu gibi Feuerbach'a göre de beynin ya da bedenin fizyolojik süreçleri, düşünme işlemindeki nedenselliğin insan zihniyle olan ilişkisini açık bir biçimde gösteremez. Dahası düşünme işlemi onlar tarafından desteklenilen bir *sine qua non*'dur. Çünkü açıktır ki Feuerbach bedenin ya da beynin yokluğunda düşünme işleminin tamamen varolamadığında[70] ısrar eder. Bu aynı zamanda Marx'ın *Paris Elyazmaları*'ndaki görüşüdür.

Marx'ın Antik Yunan Felsefesi üzerine görüşlerini anlamada bizim için temel kaynak onun 1839 ve 1841 yılları arası kaleme aldığı Demokritos ve Epikürос düşüncesini anlatan doktora çalışmasıdır[71]. Marx belirttiği gibi, Epikürос'un Demokritos'un bir öğrencisi olmaktan öteye gidemediği, bu nedenle de her ikisinin ele aldığı konuların tek bir akla göre şekillendiği sıklıkla yinelenir.[72] Marx'ın çalışması

---

68. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, 107.
69. Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* 237.
70. A.g.e.
71. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, 107.
72. Scott Meikle 'Doktora Tezinin Marx'ı yeniden anlamada çok az başvurulan bir kaynak olduğunun üzüntü verici olduğunu belirtir'. Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, 15. Bununla birlikte bkz. Henry P. Adams, *Karl Marx in His Earlier Writings* (London: Alien and Unwin, 1940), Cyril Bailey, "Karl Marx on Greek Atomism," *The Classical Quarterly* 1928, Laurence Baronovitch, *Karl Marx and Greek Philosophy: Some Explorations into the Themes of Intellectual Accomodation and Moral Hypocrisy*, McCarthy ed. (1992), Laurence Baronovitch, "Two Appendices to a Doctoral Dissertation: Some Light on the Origin of Karl Marx's Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians," *Philosophical Forum* 1978, Gary K. Browning, *Marx's Doctoral Dissertation: The Development of an Hegelian Thesis*, Burns and Fraser ed. (2000), Peter Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian

Demokritos ve Epikûros arasında kökten farklılıklar olduğunu göstererek; gerçekte böylesi bir aynılık olmadığını temel tartışma konusu yapar. Öte yandan dikkat çekici olarak bu konuyu özgür istenç ve belirlenim karşıtlığında ortaya koyar.

Marx'ın kendisinin de tez çalışmasıyla dahil olduğu birçok yorumcu[73], belki de Demokritos ve Epikûros düşüncelerinin en temel ayrımının Demokritos'un mekanizmindeki belirlenime karşın Epikuros'un özgür istenç'in varoluşuna dair sahip olduğu katı inanç olduğunu gözlemlemiştir. Marx Demokritos düşüncesinin temelinde yeralan ve özellikle insan davranışlarına uygulanan nedensel belirlenimi kendinden emin bir biçimde reddeder.[74] Özgür istenç fikrine bağlılık eğer Demokritos'un düşünceleriyle anlaşılmaya çalışırsa Epikûros'un atomizm düşüncesine olan desteğiymiş gibi yanlış algılanabilir. Özellikle Epikûros'un ruhun materyalist tanımına gösterdiği kesin bağlılık onunla tutarsızlık içinde gözükür. Çünkü Lukretius'un belirttiği gibi, Epikûros'un bu konuya bakışı "aklın ve ruhun maddi doğası" olduğu yönündedir. Bunun gibi Epikûros'a göre onlar, Demokritos'un daha önceden belirttiği gibi, "parçaların tutamağını oluştururlar" ya da ruh "atomlarını".[75]

Marx'ta doktora tezi boyunca genel olarak, anlaşamadıkları noktalarda Epikûros düşüncesini Demokritos düşüncesine tercih etme eğilimi vardır. Gerçekten de uygun bir şekilde sürdürülebilir ki, Marx bu dönemde kendi konumunu açıklamak için Epikûros'unkini kullanır. Bu özellikle Demokritos ve Epikûros'un özgür istenç ve belirlenimcilik üzerine tartışmaları bağlamında doğrudur. David Mclellan, Marx'ın doktora çalışması 'Demokritos ve Epikûros'un atomların hareketi düşüncesini karşılaştırır ve Demokritos'un katı belirlenimciliğini eleştirirken; yerine Epikûros 'un insanın çevresini değiştirme bilinçliliği özgürlüğünü önerir' şeklinde özetlenebilir derken doğruyu söylemektedir.[76] Marx güçlü bir şekilde Epikûrosun görüşlerini açık mantıksal tutarsızlıklarına rağmen onaylar. Marx için gerçekten de Yunan Aydınlanması'nın en önemli temilcisi ve 'Lukretius'un övgülerini hak

---

72 DEVAM: Interpretations," *Journal of the History of the Ideas* 1986, M. de Golyer, *The Greek Accent of the Marxian Matrix*, McCarthy ed. (1992), Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy* (The Hague, 1967), George E. McCarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteeth-Century Political Economy* (Maryland: Rowman and Littlefield, 1990), George E. McCarthy, ed., *Marx and Aristotle: Nineteeth Century German Social Theory and Classical Antiquity* (Maryland: ROwman and Littlefield, 1992), Herbert Mins, "Marx's Doctoral Dissertation," *Science and Society* XII, no. 1 (1948), John Evan Seery, "Deviations: On the Difference between Marx and Marxist Theorists," *History of Political Thought* 1988, John L. Stanley, "Marxism of Marx's Dissertation," *Journal of the History of Philosopy* 33, no. 1 (1995).

73. Marx, *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, 38.

74. A.g.e., 42,43, 46,47, 50.

75. Bunun için bkz.: Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, 61, Bertrand Russell, *History of Western Philosopy* (London: Unwin, 1974), 254, Sambusky, *The Physical World of the Greeks* 161-3, 68-9, Santillana, *The Origins of Scientific Thought: From Aniximander Proclus: 600 B.C. - 500 A. D.* , 290-1, Martin Ferguson Smith, "'Introduction' to Lucretius, on the Nature of Things," in *On the Nature of Things*
(London: Sphere Books, 1969), 23,24, Rex Warner, *The Greek Philosophers* (New York: Mentor, 1963), 150,51.

76. Lucretius, *On the Nature of Things*, çev. M. Ferguson Smith (London: Sphere Books, 1969), 3, 50,51, 161,80.

eden' Epikûros'tur, Demokritos değil.[77] Bu değerlendirme birçok modern yorumcununkiyle çelişir. Örnek olarak A.E. Taylor, Epikûros düşüncesini daha büyük bir düşünür olan Demokritos'un gerçek bilimsel atomculuğunun pot üstüne pot kıran sapkın bir hali olarak tanımlar.[78]

Bunun yanı sıra Marx doktora tezinde, Epikûros'un atomların ona göre kaçınılmaz bir şekilde zaman zaman meydana gelen hareketindeki değişimlerin, kendiliğinden ve böylece nedensiz veya belirlenmemiş karakterini dikkate alan pozisyonunu savunur. Böyle bir 'atomsal sapma' veya 'atomun düz bir çizgiden düşmesi' inancı Epikûros tarafından postüle edildiğinden beri kaba eleştiriye tabi kılınmıştır. Marx'ın da not ettiği gibi antik zamanlarda özellikle Cicero tarafından alay konusu edilmiştir.[79] Marx'a göre Cicero'nun bu eleştirilerde yapmaya çalıştığı şey 'atomun düşmesini, kaldırılabilecek olanın açıkça dışında olan belirlenimciliğin alanına geri fırlatmaktır'.[80] Böylece Marx'ın bakış açısından Cicero'nun özgür istenç - belirlenimcilik karşıtlığı konusundaki görüşleri, felsefe tarihinde geriye doğru giden bir basamağı temsil eder.[81] Marx Epikûros felsefesi üzerine defterlerinde, özellikle de Epikûros hakkında Lukretius'un "*De Rerum Natura*" adlı yapıtında bulunabilecekler üzerine yaptığı yorumlarda benzer şeylerden söz eder. *Defterler*'inde Marx açıkça Demokritos düşüncesinin belirlenimciliği üzerine Epikûros'un Lukretius tarafından aktarılmış olan şüphelerini paylaşır. Lukretius'a göre Epikûros şu düşünceyi savunaktadır:

"...eğer tüm hareketler değişmeyecek şekilde birbirine bağlı ise, eğer yeni hareketler değişmeyen bir düzenden doğuyorsa, eğer kaderin emirlerini bozacak ve nedenselliğin bitimsiz bir zincirinin varoluşunu koruyacak olan hareketi başlatacak 'atomsal sapma' yoksa; o zaman tüm dünyada yaşayan yaratıkların sahip olduğu özgür istencin kaynağı nedir?"[82]

Defterler'de Marx Lucrecius'dan (tercihen) bu pasajı aktarır. Daha sonra Epikûros tarafından gösterilen '*declinatio a recta via*' '*arbitrium*[özgür istem]dur' ve böylece belirli töz ya da 'atomun gerçek niteliği' ilkesinde ısrar eder. Gerçekten de, Epikûros tarafından göndermne yapılan '*declinatio*', ne [mekan tarafından tanımlanan] *regione loci certa* ne de [zaman tarafından tanımlanan] *tempore certo*, iddiasının atomun ruhunu temsil edebileceğini söyleyecek kadar ileri gider.[83] Marx burada fizikalizminden, indirgemeciliğinden ve belirlenimciliğinden dolayı Demokritos'un atomculuğunu eleştirir. Kısacası ruhsuzluğundan, bilinçlilik fenomeninin öneminin farkına varmada yetersizliğinden dolayı, gizil olarak ise onun felsefi ide-

---

77. David McLellan, *The Thought of Karl Marx: An Introduction* (London: Macmillan, 1972), 7. Ayrıca bkz. David McLellan, *Marx Before Marxism* (Harmondsworth: Penguin, 1970), 83.
78. Marx, *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, 73.
79. Alfred E. Taylor, *Epicurus* (London: Constable, 1911), 24.
80. Marx, *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, 46,47, 50, 81,82, 89,90. Marx Cicero'dan konuyla ilgili pasajları bu metinde aktarır.
81. A.g.e., 50.
82. Ayrıca bkz. Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, 472.
83. Lucretius, *On the Nature of Things*, II, 251ff, 72, Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, 474.

alizmin bakış açısına olan uzaklığından dolayı eleştirir.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, dilinin kapalılığı dolayısıyla Marx'ın o dönemdeki (1839-41) ontolojik pozisyonu ile ilgili bazı anlaşmazlıklar bulunur. Daha açık olmak gerekirse, tartışma Marx doktora tezini yazarken bir Hegelci midir değil midir tartışmasıdır. Bu yüzden aynı zamanda Marx'ın 1839'dan 1945'e kadar olan dönemdeki entelektüel gelişimini bir bütün olarak değerlendirmenin açık yörüngesi ile ilgili olan bir anlaşmazlık da bulunur. Buradaki önemli nokta doktora çalışmasının felsefi materyalist bir bakış açısından mı; yoksa felsefi idealist bir bakış açısından mı kaleme alındığıdır. Bu soruya geleneksel cevap, belki de yorumcuların (ironik olarak Althusser'i de içeren[84]) çoğunun devşirdiği şekliyle Marx'ın 1841 doktora çalışmasında hala hümanizmin veya materyalizmin altenatif bakış açısına dönüştüremediği Hegel'in felsefi idealizminin varsayımlarını yansıttığı şeklindendir. Buna göre Marx'ın Hegel'e karşı mevcut tutumu hala eleştirel değildir ki şaşırtıcı bir şekilde Epikürос'un atomculuğunu idealist bir perspektifte alır ve bu sebepten iddialı idealist Epikürос'un görüşlerini materyalist Demokritos'un görüşlerine tercih eder.[85] Son zamanlarda ise bir takım yorumcular Marx'ın 1839-41 döneminde dahi sonraki materyalizm ve hümanizmine doğru önemli bir adım attığını savunurlar; öyle ki Hegel felsefesi karşısında aldığı tutum olukça eleştireldir, bu sebepten kendi konumunu tanımlarken Epikürос'unkini kullanır. Bunu yapmasının nedeni Epikürос'u bir idealist olarak değil bir çeşit felsefi materyalist olarak yorumlamasından kaynaklanır- Marx'a göre bununla birlikte Epikürос ve Demokritos arasında hala bazı temel farklılıklar bulunur.[86] Bir üçüncü eğilim olarak Marx'ın doktora çalışmasında Epikürос ne idealist ne de materyalist olarak ele alınır; Epikürос böyle sentetik bir proje düşüncesine olan eğilimi dolayısıyla bu iki uç felsefi pozisyon arasında bir *via media* (orta yol) olarak yorumlanır.[87] Son olarak mevcut problem bağlamında bu iki görüş arasında gelip giden birtakım yorumcular da vardır. Bu yorumcular Marx'ın Epikürос'u idealist olarak mı yoksa materyalist olarak mı ele aldığına karar veremez. Sonuç olarak Marx'ın az veya

---

84. Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, 474.
85. Louis Althusser, *For Marx* (Harmondsworth: Penguin, 1969), 35.
86. Bkz. A.g.e., Bailey, "Karl Marx on Greek Atomism," 206, Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations," 434,35, 41, 43,45, Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, çev. P. S. Falla, vol. Volume 1, The Founders (Oxford: Clarendon Press, 1978), 100,07, Livergood, *Activity in Marx's Philosophy*, viii-ix, David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (London: Macmillan, 1973), 39, Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life* (London: Alien and Unwin, 1966), 30,32, Mins, "Marx's Doctoral Dissertation.", Pike, *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*, 23, 24, 27, 29, Georgii Plekhanov, *Selected Philosopical Works* (Moscow: Progress Publishers, 1976), 119, Tom Rockmore, *Marxian Subjectivity, Idealism and Greek Philosopy*, McCarthy ed. (1992), 364. Mins'e göre bu aslında Lenin'in Marx'ın doktora çalışmasına yaptığı yorumdur.
87. Bkz. Baronovitch, *Karl Marx and Greek Philosophy: Some Explorations into the Themes of Intellectual Accomodation and Moral Hypocrisy*, 158,59, Kenneth N. Cameron, *Dialectical Materialism and Modem Science* (New York: International Publishers, 1995), 20, 24, 47 ve 212, Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* 18, Siegbert S. Pravler, *Karl Marx and the World Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1978), 26,28, Stanley, "Marxism of Marx's Dissertation," 133, 35,36, 38, 51, 53, 57,58, Gary Teeple, *Marx's Critique of Politics: 1842-47* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), 3, 10, 16,17, 48, 285,86.

çok kendisini Epikürос'un pozisyonu ile tanımladığı noktada bu yorumcular Marx'ın kendisinin entelektüel gelişiminin bu belirli döneminde idealist olarak mı yoksa materyalist olarak mı yorumlanması gerektiğine de karar veremezler.[88]

Daha öncede belirttiğimiz gibi şimdiye kadar ki bizim görüşümüze göre bu belirli sorun geleneksel olanla ilgilidir. Öyle ki doktora tezinde Marx daha çok Hegel'in ve anladığı kadarıyla Hegel'in felsefi idealizminin bir ardılı olarak gözükür. Örnek olarak *Paris El Yazmaları*'ndan farklı bir şekilde doktora çalışmasında Marx insanın hiç bir şeklide doğal bir varlık olarak düşünülmemesinde kararlıdır. Marx'a göre bu çok açıktır. Çünkü insan davranışı nedensel olarak belirlenmiş değildir. Buna karşılık insan "özbilinçli", dolayısıyla özgür bir varlıktır. Bireysel bir insan varlığı için "insan" olmak için, açıkca, kendisinde bulunan arzunun gücü ve saf doğa ile çarpışması gerekliliğinde ısrar eder.[89] Marx, Epikürос'un gerçek ilkesinin, doğanın gerçekliğini yakalayan ve yok'eden bir soyut bireysel öz bilinçlilik olduğunu söyler.[90] Marx'a göre Epikürос felsefesinin temel ilkesi öz bilinçliliği'n mutlaklığı ve özgürlüğüdür. Buradan hareketle Marx insan davranışının türbilimsel açıklamanın konusu olamayacağını savunur. Çünkü eğer soyut insan özbilinçliliği mutlak bir ilke olarak olumlanabilirse tüm doğru ve gerçek bilimler onunla işleyebilirdi.[91] Kısaca Marx'ın doktora tezindeki argümanı Epikürос'un belirlenimciliği reddettiği ve özgür istem düşüncesine sarıldığı için hiçbir zaman kelimenin tam anlamıyla bir materyalist olarak yorumlanamayacağıdır. Bu nedenle felsefesinin popüler anlaşılmasıyla karşıtlık içinde ve Demokritos'unkinden farklı olarak Epikürос'un duruşu, felsefi idealizmin bir biçimidir.-Marx'ın belirli bir dönem açıkca sempatik olarak yaklaştığı bir doktrindir.

Doktora çalışmasının bu belirli okunmasına yapılacak ilave de, daha sonraki materyalizm ve hümanizm üzerine sözleriyle belirgin karşıtlık içinde Marx'ın Epikürос felsefesi üzerine defterlerlerindeki "eğer bir filozof insanı bir hayvan olarak ele almayı fazlasıyla acayip bulmuyorsa hiç birşeyi anlamayı başaramaz ifadesidir. Şu gözönünde bulundurulmalıdır ki Marx'ın bu son önerme ile neyi kast ettiği çok açık değildir.[92] Örneğin insanın herhangi bir hayvan davranışına sahip olduğunu düşünmenin yanlış olduğuna dair güçlü bir savı açıklayabilmiş oldu. Bu bakış açısından zorunlu olarak insani olanlar açıkca insana özgü olan ve hayvanlar ile müşterek sahip olmadığı belirli niteliklerdir. Bu Marx'ın düşüncelerinin idealist bir yorumu olabilir. Bu felsefe yapmanın Platon'cu geleneğinin sağlam bir şekilde içine düşen ve Marx'ın 1841'de anladığı şekliyle Hegelci'liğin bakış açısını yansıtan bir yorumdur. Eğer Marx'ı bu şekilde yorumlarsak, şu kesinlikle tartışılır ki bu bakış açısı daha sonraki *Paris El Yazmaları*'ndaki hümanizm ve materyalizmden oldukça uzaktır ve Marx ne Aristoteles ne de Feurbach'ın etkisi altına hala girmemiştir. Alternatif bir biçimde Marx'ı insan hayvandır, veya insanı özsel olarak hayvandan

---

88. Seery, "Deviations: On the Difference between Marx and Marxist Theorists," 318. Bunun ipuçları için bkz.: McCarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteeth-Century Political Economy*, 43, 53.
89. Böyle bir belirsizlik (hatta düşüncesiz bir şekilde) McCharty'de görülebilir: McCarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteeth-Century Political Economy*, 23,24, 27,28, 54.
90. Marx, *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature*, 52.
91. A.g.e., 72.
92. A.g.e., 73.

farklı görmemek yanlıştır şeklinde daha zayıf bir iddiayı ortaya atan olarak da yorumlamak mümkündür. Bu Marx'ın konumunun daha hümanist ve böylece materyalist bir okumasıdır. Bu Platon'unkinden ziyade Aristoteles'in geleneğinin içine düşen ve belki de Marx'ın Aristoteles felsefesine artan ilgisini yansıtan bir yorumdur- bir ilham ki Marx'ın bir yıl sonra 1842'de aldığı Aristoteles'in *De Anima*'sını çevirme kararı ile sembolize edilebilir.

Bu okumalardan hangisinin doğru olduğu tamamiyle açık değildir. David Mclellan'a göre Marx'ın doktora çalışmasındaki görüsü Demokritos'un mekanik yasalar tarafından yönetilen hareketsiz doğanın dünyasını Epikürос'çu insanların yöneteceği hareketli doğanın dünyası ile yer değiştirmiştir. Mclellan aynı zamanda Marx'ın tutumunun, bu bağlamda, 1839 kadar erken bir dönemde hümanist bir bakış açısından Hegel'in diyalektiğini eleştirmeye başlayan Feurbach'ın ilk baskılarından doğrudan ilham aldığını öne sürer.[93] Bu iddialar açıkca Marx'ın yukarıdaki duruşunun iki farklı yorumundan ikincisine dayanır. Bununla birlikte az önce belirttiğimiz Marx'ın doktora çalışmasında natüralizmi sakıncalı reddi ışığında birinci yorumun bir taraftarı Mclellan'ın burada çok ileri gittiğini öne sürer. Mclellan 1839-41'deki Marx'ı gerçekten olduğundan daha fazla bir biçimde Feuerbach'ın takipçisi olarak görür. Aynı zamanda Marx'ın pozisyonunun bu ilk yorumun taraftarı Mclellan'ın daha sonraki Marx'ın Epikürос düşüncesini Demokritos'unkine tercih etmesinin temel nedeni açıktır; çünkü Demokritos'dan farklı olarak Epiküros insan ruhunun mutlak otonomisini vurguladığı iddiasını tamamıyla reddetmez.[94] Çünkü şu açıkca iddia edilebilir ki ilham alınan sezgi hümanizme bir bağlılık amacında değil, Marx'ın anladığı şekliyle felsefi idealizmin prensiplerini mekanik materyalizme açık düşmanlığı ile birleştirme amacındadır.

Epikürос'un neden Demokritos düşüncesini keskin bir biçimde değiştirmesi ve onu nedensel belirlenime uyumlu olmayıp daha çok atomizm düşüncesine yakın olan bir özgür istenç fikri ile birleştirmesi üzerine düşünmek gerekir. Buna ilişkin mümkün bir açıklama olarak J. Burnet ve A. E. Taylor'ın her ikisi de buradaki entelektüel esinin ilkesinin Epikürос üzerindeki Aristoteles etkisi problemi olduğunu ileri sürdüler. Taylor'ın oldukça sert bir şekilde ortaya koyduğu gibi, Epikürос'un atomculuğuna "Bir filozofun Demokritos'un fizik üzerine düşüncelerini gerçekte bununla tutarlı olmayanAristoteles'in Atina'daki düşüncelerine başarısız bir adapte etme çabası"dır der.[95] Belki de bu öneme açık mantıksal tutarsızlıklar içermesine rağmen Epikürос'un düşüncelerini güçlü bir şekilde onaylamaya hazır olan Marx'ın, doktora tezini yazdığı sırada özgür istenç nosyonuna bağlanması bir delil olabilir. Bununla birlikte şu açıktır ki Marx onun özgür istenç nosyonunu teslim ettiğini ve aynı zamanda farklı bir açıdan fiziksel belirlenimi reddettiğini savunmayı istedi. Marx eğer Demokritos'un görüşünü eleştirdiği zaman Aristoteles'in felsefesine daha doğrudan bir şekilde gönderme yaptıysa bu Epikürос'un karşılaştığı mantıksal zorluklardan kaçınmak içindir. Bu belki de Marx'ın tezinin sunumunu hemen takip eden periyoda Aristoteles'in *De Anima*'sına böyle güçlü bir ilgi gösterdiğini açıklamaya yardımcı olabilir.

Aynı zamanda Marx'ın (1844 yazdığı) *Kutsal Aile*'de materyalizm tartışmasında açıkça doktora tezindeki pozisyonundan hareketettiğini gözlemek de ilginç-

93. Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, 453.
94. McLellan, *Marx before Marxism*, 84,85.
95. A.g.e., 84.

tir. Özellikle onun Epikürос'un felsefesine yönelik bu tavrı doğrudur. Bu çalışmanın "Fransız Materyalizmine Karşı Eleştirel Savaş" olarak adlandırılan iyi bilinen bir kesitinde Marx idealist bir felsefe olarak Epikürос'un erken yorumunu terk eder. O Demokritos ve Epikürос'un açıları arasında ve 19. yüzyılın mekanik materyalizminin açısıyla ilgili her ikisinin de görüşleriyle bağı arasında fark olmadığını söyler. Örneğin o "Epikürosçu materyalizmi restore eden kişi" olarak Gassendi'ye gönderme yapar. Aynı zamanda, 19. yüzyılın "Fransız ve İngiliz materyalizmi"nin "Demokritos ve Epikürос'la yakın ilişkisi" olduğunu da söyler.[96] Marx özellikle Hobbes'un yazılarında bulunduğu şekliyle bu yaklaşımın mekanik nedeninin kesin olarak materyalizmin bu belirli tipi olduğunda ısrar eder. "Fiziksel devinim mekaniğe feda edilir." Sonuç olarak "materyalizm hümaniteye düşmandır". Materyalizm anti-hümanizmdir.[97] Marx'ın 1842-44 yılları arasında doktora tezinin sunumunu hemen takip eden periyoda (onun anladığı anlamda) Hegelciliğe teslim olmuşluğu terk ettiği ve ne belirlenimci ne de mekanist olan fakat spesifik olarak hümanist olan materyalizmin bir biçimini onaylamaya başladığı tahmin edilebilir. O Demokritosçu atomizmin felsefi idealizmi kucaklamaksızın reddedilebildiğini ve mantıksal olarak tutarlı bri hümanizmin mantıksal olarak tutarsız bir mekanik materyalizme tercih edilebilirliğini görmeye başladı. Kısaca Epikürosçuluğa tercih edilebilir olan hümanizm 1842'den önce Marx'ta varoduğu görülen Demokritosçu atomizmin yalnızca bir eleştirisidir. Böylece bu periyoda Marx artık genellikle Epikürос'un felsefesinde kurumakta olduğu kendi görüşleri için entelektüel temellerin önemini anlamaya başlar. Çünkü Cicero'nun oldukça doğru bir şekilde gözlemlediği gibi ve Marx'ın da er geç kabul edeceği gibi Epikürос mantıksal olarak tutarsız olan mekanik bir materyalistten daha fazla bir şey değildi. Belki de bu Marx'ın 1842'den sonra Aristoteles ve Feuerbach'ın her ikisinin de düşüncelerine ilgisinin gelişimine yol açtı – ki bu iki filozof da Epikürос'un felsefesinden çok daha farklı bir öneme sahipti.

Marx'ın entelektüel yaşamı boyuncaAristotelesin de dahil olduğu tüm diğer Grek filozoflarıyla ilişkili olan ilkelere karşıt olarak özellikle Epikürос'a ve Epikürcü ilkelere büyük ilgisi olduğu on more than occasion önerilebilir. Bununla birlikte bizim görüşümüzce bu bir abartıdır.[98] Peter Fneves'in işaret ettiği gibi Marx'ın 21 Aralık 1857'de bu konuya da değindiği eski Grek felsefesiyle ilgili Lassale'a yazdığı mektupta çok ilginç bir pasaj vardır. Bu mektup Lassale'ın pre-sokratik bir filozof olan Herakleitos üzerine yazdığı kitabının son yayımına bir yanıttır. Pasajın sorun açısından ilginç olmasının nedeni onun muğlaklığıdır. Bu belirsizlik yaşamsal bir öneme sahip bir ifadenin doğmasına neden olur ki bu ifade okunaksızdır ve onun anlamı bir sonuç olarak yalnızca konjonktürel olabilir. Bu pasajda Marx Herakleitos'a karşı "büyük duyarlılık"a sahip Lassale'a bilgi verir. Tüm Grek filozofları içinde der "Ben yalnızca Aristoteles'i tercih ederim". Sonra Marx geçmişte "özel çalışmanın konusunu" Grek filozofları içinde Epikürос'un düşüncesi yaptığını kabul ederek sürdürür. Üstelik o hiç çekinmeden bunun "felsefi ilgiden...

---

96. Taylor, *Epicurus*, 40,60. Aynı zamanda bkz. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4th der. (London: Black, 1965), 396,97, McLellan, *Marx before Marxism*, 83.
97. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, çev. Martin Milligan (Moscow and London: Progress Publishers and Lawrence and Wishart, 1967), 170.
98. A.g.e., 173.

daha fazla" bir şey olduğunu da itiraf eder.[99] Marx- Engels'in toplu eserlerinin editörleri buraya "politik" ifadesini eklemenin mümkün olduğunu söyler. Veya onu karşılık düşen diğer bir ifadeyle "kariyer"i de eklemek olanaklıdır. Marx daha 1839-41'de Alman Üniversitelerinde veya birinde felsefe dersi vermeyi ciddi olarak düşünüyordu. Bu gerçekten onun doktora tezini yazması için ilkesel motivasyonlardan biriydi. Üstelik belki de bu spekülasyonu yapmak akılsızlıktan daha çok bu kayıp ifadenin kesin özdeşliği hakkındadır. Açıkça görünen o ki 1857'ye kadar Marx kendisinin gerisindeki Epikürosçu ilkelere duyduğu büyük ilgiyi terk etmiştir. Artık Antik Yunan felsefesine ilgisi söz konusu olduğunda inkar edilemeyecek bir şekilde olan 1842'de doktora tezini sunduktan sonra gelişen, Aristoteles'e olan ilgisiydi.

Daha önce vurgulandığı gibi, *Felsefe Defterleri*'nde Lenin, Epikürос'un ruhun doğası üzerine olan görüşlerini över ve onları *Tarih Felsefesi Üzerine Dersler*'de Hegel tarafından geliştirilmiş eleştirilere karşı savunmaya çalışır. Doktora çalışmasındaki Marx'tan farklı olarak ve *Dersler*'deki Hegel'e benzer biçimde Lenin, Epikürос'u bir materyalist olarak yorumlar. O, Epikürос'a göre, ruhun bütünüyle doğanın içinde maddi ve fiziksel olan "atomların 'belirli' bir düzenlenişinden" daha fazla bir şey olmadığını gözlemler. Lenin, Hegel'in, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu materyalist öğreti için çok az zamanı olduğuna dikkat çeker. Hegel *Dersler*'inde, Epikürос'un ruhun doğası üzerine olan görüşlerinin boş sözlerden daha fazla bir şey olmadıklarında ısrar eder. Bununla birlikte Lenin'e göre Epikürос'un materyalist görüşleri "dehanın rastlantısallığını" gösterir. Epikürос, insan zihninin modern "materyalist" (yani Marksist) kuramının uzak müjdecisidir. Bunun gibi, onun görüşleri yol göstericidir, "keşişçilik" için değil ama tam olarak "bilim için" – ve özellikle bir psikoloji bilimi için.[100] Lenin daha sonra, söylediği gibi Epikürос'un "deneysel doğa bilimi"nin değil, ama ayrıca "deneysel psikoloji"nin de keşfedicisi olduğunu söylemeye devam eder.[101] Bu açıklamalar materyalist psikoloji anlayışının Lenin tarafından yorumlanışının iyi bir göstergesidir. Bununla birlikte, açıktır ki, Lenin'in Marx için Epikürос düşüncesinin önemi konusunda burada dile getirdiği görüşler eleştiriye açıktır. Örneğin, Lenin Demokritos ve Epikürос düşünceleri arasında varolan uyuşmazlığın farkında değilmiş gibi görünmektedir. O ayrıca, Demokritos'unkinden farklı olarak, Epikürос felsefesinin merkezi özelliği olan özgür istem fikrine bağlılık olgusunun farkında değildir. Böylece, Lenin övgü için tam olarak, doktora çalışmasında, genç Marx'ın az bir sempati duyduğu Epikürос düşüncesinin bu özelliklerini – başka bir deyişle, mekanik materyalist Demokritos ile paylaştığı düşüncelerinin özelliklerini seçer. Lenin Epikürос'un (açık bir biçimde tutarsız) görüşlerinin Aristotelesci bakış açılarını ve

---

99. Laurence Baronovitch, "German Idealism, Greek Materialism and the Young Karl Marx" *International Philosophical Quarterly* 24, no. 3 (1984): 246, 61, 66, McCarthy, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteenth-Century Political Economy*, 53,54.

100. Bkz. Fenves, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations" 433.

101. Lenin Epikürос'un ruh üzerine görüşleri konusunda övücüdür. Sayfa kenarında şöyle yazmıştır: "Bu auch (aynı zamanda) muhteşem !". Bkz. Vladimir I. Lenin, *Conspectus of Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. 38, *Collected Works* (Moscow and London: Foreign Languages Publishing House and Lawrence and Wishart, 1961), 294.

özellikle Epikürос'un özgür istem fikrine bağlılığını görmezden gelme eğilimindedir. Bununla birlikte, belirtildiği gibi bu, genç Marx'ın kendisinin en çok ilgilendiği Epiküros felsefesinin tikel yönleridir. Gerçekten de, bu, Epiküros'un görüşlerini Demokritos'unkilere tercih etmesinde Marx'ın asıl gerekçesidir.

Marx'ın 1843-44'te Feuerbach hümanizmine dönüşünün bu görülen boyutu *Epiküros Defterleri*'nde ve *Doktora Çalışması*'nda ortaya koyduğu görüşlerden radikal bir sapma olarak dikkate alınmalıdır. Elbette bu geçiş, felsefi materyalizme doğru felsefi idealizmin görüş noktasından bir uzaklaşmanın temsili olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte, Marx tarafından onun özgür istem öğretisine erken dönem Epikürosçu bağlılığının terk edilişinin bilimselliği ve Demokritos gibi (ve zaman zaman Lenin gibi) mekaniksel belirlenimciliği benimsemesinin bir işareti olarak düşünülüp düşünülemeyeceği açık değildir. Bunun için özgür istenç fikrinin oyunun önemli bir parçası olduğu materyalizmin kendi içinde indirgemeci-olmayan ve belirlenimci-olmayan biçimleri tartışmalıdır. Gördüğümüz gibi, tam olarak bu bakımdan Aristoteles'in kendi görüşlerinin de materyalist olduğu ileri sürülebilir. Belirtildiği gibi, bu ayrıca hem Feuerbach hem de Marx hümanizminin Aristoteles düşüncesi ile çarpıcı bir yakınlığı için de öne sürülebilir.

MARX VE FEUERBACH

David McLellan, Marx'ın erken gazete yazıları olan *Fransız-Alman Yıllıkları* 'nda Feuerbach'ın geç 1830'lardaki ve erken 1840 lardaki yazılarından esinlendiğini belirtir. McLennan'ın kendisinin dikkat çektiği gibi, Genç Hegelciler "bu anda Fransızlar ile işbirliği yapma konusunda ciddi biçimde düşünmeye başladılar". McLellan'a göre, Feuerbach, "bunun sayesinde son dönemlerde anlaşılır olmuştur". Sonuç olarak Marx ve Arnold Ruge kafalarındaki bu hedef ile hızla "bir dergi yayınlama fikrini tasarladılar".[102] Bu, Marx'ın Fransız materyalizmi ve Alman idealizminin Feuerbach felsefesi tarafından sunulan sentezini çok ciddi bir biçimde ele aldığının bir göstergesidir. Franz Jakubowski'nin ortaya koyduğu gibi, genç Marx'ın düşüncesinin 'hem idealizmden hem de soyut, metafizik materyalizmden farklılaştığı doğrudur, bununla birlikte genç Marx'ın "ayrıca onların tezlerini sunduğu" da doğrudur. Dahası, Jakubowski'ye göre, "bunların her birinin tek yanlılığından kaçındı ve yaşayan insanın bilinçliliğini ve gerçek bir birlik içinde oluşunu ortaya koydu".[103]

Marx'ın *Paris Elyazmaları*'nda ortaya koyduğu "burada tutarlı bir doğalcılığın ya da hümanizmin nasıl kendini hem idealizmden hem de materyalizmden ayırt ettiğini ve aynı zamanda her ikisinin gerçekliğini nasıl bütünleştirdiğini görürüz" savının önemi de buradadır. Burada Marx tam olarak kendi durumunu, materyalizmin bir biçim olarak değil, ama belirli bir biçimde materyalist ufkun sınırlarını aşan hümanizmin bir biçimi olarak ortaya koyar.[104] Bununla birlikte, açıkça görülür ki, Marx'ın "materyalizm" olarak anladığı, on sekizinci yüzyılın mekanikçi

---

102. A.g.e., 296.
103. David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan, 1980), 33.
104. Franz Jakubovski, *Ideology and Superstructure in Historical Materialism* (London: Pluto Press, 1990), 27.

materyalizmidir. Bu nedenle, bu sözler, genel olarak materyalizmin Marx tarafından bir reddinin iması olarak alınmamalıdır. Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, Feuerbach hümanizmi haklı olarak materyalizmin bir biçimi olarak ele alınmalıdır. Bu, Marx'ın 1843-44'teki erken dönem yazılarında ortaya koyduğu bir şeydir. Gerçekten, Marx o zaman kendi görüşlerini materyalist biçimde ortaya koyduğu için oldukça memnundur. Örneğin, *Paris Elyazmaları*'nda Feuerbach hümanizmini açıkça materyalizmin bir biçimi olarak tanımlar. O, Feuerbach'ın "doğru materyalizmin ve gerçek bilimin kurulduğu" "büyük eserine" gönderme yapar.[105] *Kutsal Aile*'ye katkısında, Hegel felsefesinde ortaya konulan spekülatif idealizm olgusuna değinir "[spekülatif idealizm] daima kendi spekülasyonunun çalışması ve hümanizmle uyuşması açısından mükemmelleştirilmiş materyalizm tarafından yıkılacaktır".[106] Açıktır ki, Marx bir yandan materyalizme bağlılık ile diğer yandan Feuerbach tarafından savunulduğu biçimiyle hümanizme bağlılık arasında mantıksal hiçbir tutarsızlık görmez.

Marx'ın 1843 ve 1844'te Feuerbach'a karşı görüşleri en iyi *Kutsal Aile*'nin pasajlarından edinilebilir. Bu ve bunu takip eden Hegel pasajında, Marx 18.yy. Fransız materyalizmini "Spinoza'nın töz kavrayışının gerçekleştirilmesi" olarak sunar. Ama Marx'a göre, bu Spinozacı materyalizm insandaki doğal yalınlığın metafiziksel ifadeden başka bir şey değildir. Öyle ki bu kısmi ve tek taraflı bir doktrindir, çünkü tüm insan varlıklarının özü olan "kendinde akıl"ı ve bunun sonucu olarak insan yaşamı ve doğası anlayışımızı tamamıyla görmezden gelir. Bir de bununla birlikte, Marx böylesi bir doktrinin "kendinde akıl"a ayrı bir önem atfeden Fichte'nin yazılarındaki (Marx'ın iddia ettiği) gibi benzer bir yanlışa düşeceğini ileri sürer. Çünkü böylesi bir doktrin "doğanın yalın ruhunun metafiziksel karikatürünü" tamimiyle göstermekte eşit ölçüde kısmı ve tek taraflı olurdu. Bu nedenle Marx bu iki muhalif doktrinin sentezi olmaya çabalayan üçüncü bir fikrin gerekliliğinde karar kılar. İlginç biçimde Marx, Hegel'in böylesi bir sentezi ortaya koyabilecek şekilde düşünebildiğini belirtir. Bu nedenle Marx bu durumda Feuerbach'ın aksine Hegel'i (bizce doğru bir biçimde) varlığın ya da düşüncenin *özdeşliği* yerine *birliğini* ortaya koyan olarak yorumlar. Bununla birlikte Marx'a göre Hegelci sentez metafizikle olan bağlantı ile kurulmuştur. Sonuç olarak, bir yanda Spinoza diğer yanda Fichte, Hegel fikirlerinin "metafiziksel ifadesi" gibidirler. Marx'a göre Feuerbach'ın çalışmaları sadece gösterilmiş olanları sınıflayan yeterli bir sentezdir. Feuerbach için metafiziksel mutlak ruhu "doğanın temelindeki gerçek insanın" içinde çözmek Hegel'e yapılacak ilk eleştiridir. Böylece Marx'a göre Feuerbach düşüncesi ilerleme fikrini Spinoza ve öncesi arasındaki kıyas ile açıklamaya ve göstermeye çalışan, materyalizmin indirgemeci bir formudur[107].

Buradan da anlaşılacağı gibi Marx Feuerbach'ı 18.yy Fransız filozoflarının çıkarımcı ya da indirgemeci materyalist anlayışı içinde düşünmez. Marx Feuerbach düşüncesine getirilen eleştirilerin bazılarını erken dönem yapıtlarında gösterir –ama buradaki elbette onlardan biri değildir. Marx Feuerbach'ı yaptıklarından dolayı değil yapmadıklarından dolayı eleştirir. O Feuerbach'ı mekanik materyalist olduğundan dolayı değil, aksine tarihsel materyalist olmadığından dolayı eleştirir.

---

105. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 144.
106. A.g.e., 135.
107. Bkz. Frederick Engels Karl Marx, *The German Ideology* (Moscow and London: Progress Publishers and Lawrence and Wishart, 1965), 169.

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde belirttiği gibi, "Feuerbach materyalist olana dek tarihi göremez ve tarihi görmeye başladıktan sonra da materyalist olamaz"[108].

Marx'ın insan doğası ya da insan varlığının neliği hakkında Aristoteles ve Feuerbach'ın görüşlerini paylaştığını belirttik. Marx'ın yapıtlarından özellikle 1844 *Paris Elyazmaları* bu iddiayı destekleyen en büyük kanıttır. Örneğin, Marx burada "insan yaşamını hayvanınkinden doğrudan ayırt edici" olarak "bilinçli yaşam faaliyeti"nden bahseder.[109] O bununla birlikte "zihni" ve "bedeni" ya da Marx'ın ifadesiyle "düşünmeyi ve varlığı", "şüphesiz bu nedenle farklı" olarak ve yine de ikisini de aynı zamanda "birlik içinde beraberce" gözlemler.[110] Bunun yanında, biz Erich Fromm'un belirttiği insan varlığının "türsel karakter" fikrinin "özgür, bilinçli faaliyet" ile ilişkili "hayvanın doğası" ile karşıtlık halinde bulunduğunu açıkça *Paris Elyazmaları*'nda bulabiliriz.[111] Böyle bir fikir zaten Marx'ın *Kutsal Aile* ve *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* eserlerinde bulunabilir. Buralarda, Marx örneğin kaba materyalizmle ilişkilendirildiğinde "akıl" ve "beden" olarak, bunun sonucunda da aynı zamanda "insanı" "hayvansal gerçeklik" olarak tanımlayan "bedenin ve ruhun" ya da "doğanın ve ruhun" "yanlış tanım"ından ne anladığına değinir.[112] Bu fikirlerin doğrudan kaynağı Feuerbach'tır. Marx bunları Feuerbach'ın materyalizme büyük bir katkısı olarak değerlendirir. Marx'a göre Feuerbach'ın asıl başarısı açıkça kendine özgü anlayışı ile "gerçek materyalizmi" kurmuş olmasında yatar.[113]

SONUÇ

Marx'ta olduğu gibi Feuerbach için de (aslında Aristoteles için de), tikel insan varlığındaki akıl ve beden ilişkisi diyalektik bir birlik olarak açıklanabilir. Sean Sayers'ın da doğru olarak belirttiği gibi bu ilişki "farklılığın-içindeki-özdeşlik"[114] ilkesinde temellenir. Bu bakış açısından akıl ve beden bir diğeri yoluyla tam olarak tanımlanabilir değildir, bu anlayış çıkarsamacı idealistler ve materyalistler ve ayrıca Spinoza felsefesi tarafından basitçe sürdürüldü. Marx bu tarz açıklamaları erken dönem yapıtlarında açıkça reddeder. Bunlar burada aslında bir değil iki şekildedir. Yine de ikili halde olmalarına rağmen birbirlerinden tam olarak ayrılamazlar. Bunlar daha doğrusu bütün olarak bireysel insan varlığı ya da kişi olan ile zorunlu

---

108. Frederick Engels Karl Marx, *The Holy Family: Or Critique of Critical Critique* (Moscow and London: Foreign Languages Publishing House and Lawrence and Wishart, 1956), 186,87. Felsefe Yazılarında Lenin bu pasajları "hiçbirşeye değmez" olarak kaydeder. Bkz. Lenin, *Conspectus of Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, 44. İlginç biçimde sayfa. 41'de Lenin Marx'ın asıl amacının "insancılık" ve "materyalizm"in gerçekte birbirleriyle "uyuşmaları" olduğunu gözlemler.
109. Karl Marx, *The German Ideology*, 59,60.
110. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 71.
111. Erich Fromm, "Marx's Contribution to the Knowledge of Man " *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology* içinde (Harmondsworth: Penguin, 1973), 70, Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 98.
112. Fromm, "Marx's Contribution to the Knowledge of Man ", 70, Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 69,72.
113. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, 173,74.
114. A.g.e., 134,35.

olarak bir diğeriyle bileşenin tamamlayıcı parçası ya da bazı üç bileşiğin varlıkgı olarak ilişkidedirler. Genç Marx'ın fikirlerinin doğrudan kaynağı Hegel'in diyalektik Alman Felsefesi'ni, 18.yy Fransız materyalizminin bir görünümü olan Feuerbach ile sentezleme çabasıdır. Bu akla yatkın bir iddiadır, bununla beraber bu iki ayrı yöntemin beraberindeki en son fikirler (İdealizm ve Materyalizmin eski görünümlerindeki sınırlayıcılığı aşmak için) Aristoteles Felsefesinde açıkça bulunabilir. Çünkü görüldüğü gibi. Aristoteles'in *De Anima*'da amacı açıkça kendinden öncekilerin –özellikle Platon idealizminin ve Demokritos materyalizminin yapmaya çalıştığı teorik sentezi geliştirmektir. Feuerbach'ın veAristoteles'in fikirleri arasında verilen çarpıcı benzerlikler, tamamen şaşırtıcı değildir, Marx 1842'de Aristoteles'in *De Anima*'sına daha güçlü bir ilgiyle yönelmiş olmalıdır. Böylesi bir teorik sentezi canlandırmanın tek yolu bunun özellikle diyalektik materyalizmin bir formu olduğunu söylemekdir.[115] - Buna rağmen kabul edilmelidir ki diyalektik materyalizm teriminin bu bağlamdaki özel görevi su götürmez bir biçimde tartışmalıdır.[116]

Çeviri: Güleren Ülker, Ekrem Ekici, Aras Ergüneş, Fehmi Ünsalan

KAYNAKÇA

Adams, Henry P. *Karl Marx in His Earlier Writings*. London: Alien and Unwin, 1940.
Allan, Donald J. *The Philosophy of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
Althusser, Louis. *For Marx*. Harmondsworth: Penguin, 1969.
Aristotle. *De Anima*. Çeviren J. A. Smith. The Works of Aristotle ed. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1908-52.
———. *Metaphysics*. Çeviren W. D. Ross, *The Works of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1908.
Bailey, Cyril. "Karl Marx on GreekAtomism". *The Classical Quarterly* 1928, 205-6.
Barnes, Jonathan. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
Baronovitch, Laurence. "German Idealism, Greek Materialism and the Young Karl Marx". *International Philosophical Quarterly* 24, no. 3 (1984): 245-66.
———. *Karl Marx and Greek Philosophy: Some Explorations into the Themes of Intellectual Accomodation and Moral Hypocrisy*. McCarthy ed, 1992.
———. "Two Appendices to a Doctoral Dissertation: Some Light on the Origin of Karl Marx's Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians". *Philosophical Forum* 1978, 219-40.
Browning, Gary K. *Marx's Doctoral Dissertation: The Development of an Hegelian Thesis*. Derleyen Burns ve Fraser, 2000.
Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. 4. baskı. London: Black, 1965.
Cameron, Kenneth N. *Dialectical Materialism and Modern Science*. New York: International Publishers, 1995.
Cartledge, Paul. *Democritus*. London: Phoenix Books, 1998.
Copleston, Frederick. *Greece and Rome, A History of Philosophy*. New York: Double Day, 1962.

---

115 Sean Sayers, "'Dualism Materialism and Dialectics'," in *Hegel Marx and Dialectics*, ed. Richard Norman and Sean Sayers (Harvester: Brigthon, 1980), 85,86.
116 Bu fikir için bkz. George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (London: Routledge, 1964), 14, Sayers, "'Dualism Materialism and Dialectics'," 85,86.

Depew, David. "Aristotle's De Anima and Marx's Theory of Man". *New School of Social Researches, Graduate Faculty Philosophy Journal* 8, no. 1-2 (1981-2): 133-87.
———. *The Polis Transfigured: Aristotle's Politics and Marx's Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Derleyen McCarthy, ,1992.
Fenves, Peter. "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations". *Journal of the History of the Ideas* 1986, 433-52.
Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Derleyen Stepelevich, 1983.
———. *Principles of the Philosophy of the Future*. Çeviren Manfred H. Vogel. Indianapolis: Hackett, 1986.
———. *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy*. Stepelevich der, 1983.
Derleyen Flew, Anthony, *Body, Mind and Death*. New York: Collier-Macmillan, 1964.
Fromm, Erich. "Marx's Contribution to the Knowledge of Man" *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology* içinde. Harmondsworth: Penguin, 1973.
Golyer, M. *The Greek Accent of the Marxian Matrix*. Derleyen McCarthy 1992.
Guthrie, William K. C. *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. London: Methuen, 1967.
Hardie, William F. R. "Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body." *Philosophical Quarterly*, no. 14 (1964): 53-72.
Hicks, Robert D. *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
Hook, Sidney. *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1971.
Jakubovski, Franz. *Ideology and Superstructure in Historical Materialism*. London: Pluto Press, 1990.
Kamenka, Eugene. *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
Karl Marx, Frederick Engels. *The German Ideology*. Moscow and London: Progress Publishers and Lawrence and Wishart, 1965.
———. *The Holy Family: Or Critique of Critical Critique*. Moscow and London: Foreign Languages Publishing House and Lawrence and Wishart, 1956.
Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism*.Çeviren P. S. Falla. Vol. 1, The Founders. Oxford: Clarendon Press, 1978.
Lenin, Vladimir I. *Conspectus of Hegel's Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 38, *Collected Works*. Moscow and London: Foreign Languages Publishing House and Lawrence and Wishart, 1961.
Lichtheim, George. *Marxism: An Historical and Critical Study*. London: Routledge, 1964.
Livergood, Norman D. *Activity in Marx's Philosophy*: The Hague, 1967.
Losee, John. *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*
Oxford: Oxford University Press, 1972.
Lucretius. *On the Nature of Things*. Çeviren M. Ferguson Smith. London: Sphere Books, 1969.
Marx, Karl. *Difference between the Democritean and the Epicurean Philosophy of Nature, Marx and Engels, Collected Works*. London: Lawrence and Wishart, 1975.
———. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Çeviren Martin Milligan. Moscow and London: Progress Publishers and Lawrence and Wishart, 1967.
———. *Notebooks on Epicurean Philosophy, Marx and Engels, Collected Works*. London: Lawrence and Wishart, 1975.
McCarthy, George E. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice and Nineteeth-Century Political Economy*. Maryland: Rowman and Littlefield, 1990.
———. *Marx and Aristotle: Nineteeth Century German Social Theory and Classical Antiquity*. Maryland: Rowman and Littlefield, 1992.
McKirahan, Richard D. *Philosopy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary* Indianapolis: Hackett, 1994.
McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. London: Macmillan, 1973.
———. *Marx Before Marxism*. Harmondsworth: Penguin, 1970.

———. *The Thought of Karl Marx: An Introduction*. London: Macmillan, 1972.
———. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: Macmillan, 1980.
Mehring, Franz. *Karl Marx: The Story of His Life*. London: Alien and Unwin, 1966.
Meikle, Scott. *Engels and the Enlightenment Reading of Marx*. Steger and Carver der., 1999.
———. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. London: Duckworth, 1985.
Mins, Herbert. "Marx's Doctoral Dissertation." *Science and Society* XII, no. 1 (1948): 157-69.
Novack, George. *The Origins of Materialism*. NewYork: Pathfinder, 1972.
Pike, Jonathan E. *From Aristotle to Marx: Aristotelianism in Marxist Social Ontology*. Aldershot: Ashgate, 1999.
Plato. *Alcibiades*. Çeviren W. R. M. Lamb. London, 1955.
———. *Phaedo*. Çeviren Hugh Tredennick. Harmondsworth: Penguin, 1972.
———. *Phaedrus*. Çeviren Walter Hamilton. Harmondsworth: Penguin, 1973.
———. "Sophist." *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* içinde. London: Routledge, 1970.
———. "Theatetus." *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist* içinde. London: Routledge, 1970.
Plekhanov, Georgii. *Selected Philosopical Works*. Moscow: Progress Publishers, 1976.
Pravler, Siegbert S. *KarlMarx andthe World Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
Rockmore, Tom. *Marxian Subjectivity, Idealism and Greek Philosopy*. Derleyen McCarthy 1992.
Ross, David. *Aristotle*. London: Methuen, 1964.
Russell, Bertrand. *History of Westem Philosopy*. London: Unwin, 1974.
Sambusky, Samuel. *The Physical World of the Greeks* London: Routledge, 1960.
Santillana, Georgio. *The Origins of Scientific Thought: From Aniximander Proclus: 600 B.C. - 500 A. D.* . New York: Mentor, 1961.
Sayers, Sean. "'Dualism Materialism and Dialectics'." *Hegel Marx and Dialectics* içinde, Derleyen Richard Norman, Sean Sayers. Harvester: Brigthon, 1980.
Seery, John Evan. "Deviations: On the Difference between Marx and Marxist Theorists." *History of Political Thought* 1988, 303-25.
Smith, Martin Ferguson. "'Introduction' to Lucretius, on the Nature of Things." *On the Nature of Things* içinde. London: Sphere Books, 1969.
Spragens, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.
Stanley, John L. "Marxism of Marx's Dissertation." *Journal of the History of Philosopy* 33, no. 1 (1995): 133-58.
Taylor, Alfred E. *Epicurus*. London: Constable, 1911.
Teeple, Gary. *Marx's Critique of Politics: 1842-47*. Toronto: University ofToronto Press, 1984.
Trigg, Roger. *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction* Oxford: Oxford University Press, 1990.
Trusted, Jennifer. *Free Will and Resposibility*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
Walsh, William H. *Metaphysics*. London: Hutchinson, 1963.
Warner, Rex. *The Greek Philosophers*. New York: Mentor, 1963.

Frankfurt okulu'nun "diyalektiği"

Taşkıner Ketenci

2003 yılında Frankfurt Okulu'nun kurucularından Adorno'nun düşünceleri doğumunun 100. nedeniyle pek çok kongre ve sempozyumda ele alındı. 2004 yılında ise Kant'ın düşünceleri 200. ölüm yıl dönümü nedeniyle kongreler ve sempozyumlarda enine boyuna tartışıldı. Hem Kant'ın hem de Adorno'nun düşünceleri üzerine yapılan çalışmalardünyaya felsefe ile bakabilmenin ne kadar önemli olduğunu, bazı doğruların yalnızca filozof gözüyle görülebileceğini bir kez daha kanıtladı. Kant'ın ve Adorno'nun eserleri, bir filozofun içinde yaşadığı çağın "tinini" nasıl özünden kavrayabileceğinin örnekleri olarak karşımıza çıkıyorlar. Aralarında aşağı yukarı iki yüz yıl olsa da, Kant ve Adorno arasında kimi ortak noktalar, benzeri kaygılar olduğu görülüyor.

Kant ve Frankfurt Okulu'nun bir üyesi olan Adorno'nun ortak noktası, Aydınlanma kavramıdır. Hem "Okul" hem de Kant, Aydınlanmanın ne olduğunu ve günlük yaşama etkilerini sorgular. Kant kendine "aydınlanma çağı" adını veren bir çağın içinde Aydınlanmayı gelecekte gerçekleşebilecek bir hedef olarak savunurken, Adorno (Horkheimer ile birlikte) artık "aydınlanmış" olması gereken bir çağda Aydınlanmayı hedefleri ve sonuçları bakımından sınamadan geçiren bir "Okul"un üyesidirler. Kant ne kadar dünyanın bir gün aydınlanacağından, insanların "kendi akıllarını" kullanacağından umutluysa, "Okul" da artık "aydınlanmış", kendi akıllarını kullanan insanların yaşadığı dünyadan o kadar şikayetçidir. Kant Aydınlanmanın gelecekte bir gün insanlığı özgürlüğe ulaştıracağını savunuyordu, Adorno ve Horkheimer ise Kant'tan 150 yıl sonra faşizme varan "aydınlanmış" Batı uygarlığı karşısında derin bir hayal kırıklığı yaşar[1].

Bu çalışmada Adorno ve Horkheimer'in yapıtlarından --özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nden– hareketle Frankfurt Okulu'nun ve Kant'ın Aydınlanma'ya bakışları birey ve otorite arasındaki ilişki üzerinden gidilerek tartışılıyor.

Adorno ve Horkheimer ilk kez 1947 yılında yayınlanan "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" adlı kitaplarında ikinci dünya savaşını yaşamış batı uygarlığını, bu uy-

1. Minima Moralia'nın alt başlığı olan "Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar", tam da bu hayal kırıklığına işaret eder. Theodor Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak, 4. baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

garlığın başlıca kaynağı sayılan Aydınlanma ile ilgisinde inceleme konusu yaparlar[2]. *Aydınlanmanın Diyalektiği* 20. yüzyılda artık tamamlanmış olması gereken Aydınlanma sürecini 18. yüzyılda dile getirilen iyimser öngörülerle sınamayı ve bir bilanço çıkarmayı amaçlar. Bu iki düşünürün bilmek istediği "insanlığın doğru bir insansal duruma ulaşmak yerine neden yeni bir barbarlık türüne gömüldüğü"dür[3].

Adorno ve Horkheimer'in kitaplarının adında yer alan "Aydınlanma" kavramı *yalnızca* 18. yüzyılın felsefi bir akımına karşılık gelmez. "Aydınlanma", Adorno ve Horkheimer'e göre, "ilerleyen düşünme", tarihte insansal olanın gelişmesi biçiminde bir ilerleme bulunduğu düşüncesi (fortschreitenden Denken) anlamına gelir[4]. Böylece Adorno ve Horkheimer Aydınlanma (Aufklärung) kavramıyla yalnızca 18. yüzyılın önde gelen bir felsefe akımını değil, tarihe bir ilerleme olarak bakan anlayışı da kastederler. Bu nedenle onların Aydınlanma eleştirisi aslında Antik Yunan'dan başlayarak Batı uygarlığı tarihinin bütünsel bir bakış açısıyla eleştirisi olarak görülmelidir.

Adorno ve Horkheimer'in Aydınlanma eleştirisine göre insanlık bir "barbarlık" durumunun içine düşmüştür. Çünkü insanı özgürlüğe, bilimsel olarak düzenlenmiş bir toplumsal yaşama götürmesi umulan Aydınlanma, yirminci yüzyılda iki dünya savaşı olarak karşımıza çıkan barbarlık potansiyelini içinde barındırır. Bu nedenle Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Auschwitz Aydınlanmanın (ilerleme denilen şeyin) zorunlu sonuçlarından biridir.

Adorno, milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle "vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı" sonucuna varır. Adorno ve Horkheimer'e göre yalnızca "sapandan megabombalara giden" bir tarih söz konusudur. Eğer tarihte Aydınlanmacıların genellikle inandıkları gibi içkin bir "ilerleme" ilkesi varsa, bu zorunlu olarak "cehenneme doğru bir ilerleme"dir. "Aydınlanmış" toplumun varacağı umulan yer özgürlük ve adalet değil, yıkımdır[5]. Adorno ve Horkheimer'a göre, akla dayalı düşünmenin insanları despotluğa ve ırkçı "paranoya"ya götürmesi olgusu en başta akıl hakkındaki kuramsal anlayışın bozukluğunu göstermektedir. Aydınlanmanın Batı uygarlığında ulaştığı nokta –yaklaşık elli milyon insanın ölümüne yola açan barbarlık–, Aydınlanmanın diyalektiğini gösterir: Aydınlanma kaçındığı şeyin içine düşmüştür. Bu nedenle tüm politik öğretim Auschwitz'in tekrarlanmaması üzerine odaklanmalıdır[6].

Aydınlanmayı bütün ana amaçlarının tam tersine götüren bu kuramsal anlayış kökenini Batı uygarlığının kaynağı olan eski Yunan'daki günlük yaşamda[7] bu-

2. *Aydınlanmanın Diyalektiği*, *Akıl Tutulması* ve *Minima Moralia* "Batı toplumunu ve Batı düşüncesinin öylesine köktenci bir eleştirisi olmuştur ki", Adorno ve Horkheimer'in daha sonra yazdıkları, bu kitaplardaki görüşlerinin biraz daha açık bir dille ifadesi olarak görülmektedir. Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989).

3. T.Adorno M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği- I*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995), 11.

4. A.g.e., 19.

5. Adorno ve Horkheimer "hilesi bol Odysseus"u Aydınlanmış insan tipinin ilk örneği abul ederler. Bkz. A.g.e., 14.

6. T. W. Adorno, "Auschwitz Sonrasında Eğitim," *Cogito*, no. 36 (2003).

7. M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği- I*, 63-98.

lur ve burjuvazinin kendini iyiden iyiye belli ettiği 18. yüzyılda gerçek felsefi temellerine kavuşur. Adorno ve Horkheimer'e göre bu akıl anlayışı dünyaya ve insanlar arası ilişkilere "hesaplanabilirlik ve yararlılık" ölçütleriyle bakma ilkesini yerleştirir. Aydınlanmanın beraberinde getirdiği "rasyonellik" bu iki ilkeye dayanır. Doğaya ve insana bu "rasyonellik" ölçütleriyle bakmak totalitarizme, dolayısıyla totaliter ilkelere dayalı yönetimlere kapıyı açar.

Aydınlanmış bir dünyaya ulaşmayı amaçlayan Batı kültürünün belirleyici öğelerinden birisi doğanın egemenlik altına alınması düşüncesidir. Çünkü bir "şey" olarak doğadan yararlanabilmek öncelikle onu egemenlik altına almakla olanaklıdır. Adorno ve Horkheimer'e göre bu durum Aydınlanmanın "totaliter" ırasına işaret eder. Aklın giderek daha fazla öznelleşmesi, biçimselleşmesi karşısında "nesnel" yapısını koruyan tek insansal etkinlik de egemenlik kurma halini alır[8]. Böylece "Aydınlama'nın aklı", iktidar ve egemenlik anlamına gelir. Faşist ilkelere dayalı yönetimlerin ortaya çıkışı ve toplu katliamlara varması iktidar bağımlısı bireylerin varlığıyla doğrudan ilişkilidir. Aydınlanmanın beraberinde getirdiği dünyaya bakış tarzı bu tür bireylerin ortaya çıkışını kolaylaştırır. Jay'a göre "totaliteryanizm Aydınlanmanın kendisine dayanarak aldığı değerlerin ve liberalizmin reddinden çok, bu düşünce geleneğinin bağrında taşıdığı dinamiğin kendi iç gelişiminin bir sonucu görünmekteydi Horkheimer ve Adorno'ya"[9]. Bu yaklaşım ise tarihin itici gücü Marx'ın ileri sürdüğü gibi sınıf çatışması tarafından değil, insan ve doğa arasındaki bu ilişki kurma tarzı tarafından belirlendiği anlamına gelir.

Doğanın egemenlik altına alınması bütün bir toplumun egemenlik altına alınmasına dönüştüğünde, sanayi kültürü tarafından norm haline getirilen davranış tarzları bireylere biricik makul (vernünftig) davranış olarak dayatılır hale gelir: birey, tıpkı doğa gibi, artık bir "şey"dir, istatistik bir öğedir. Bireylere dayatılan makul davranış ölçütü de kendini korumak, toplumsal yapı içerisinde üstlendiği işlevin nesnelliğiyle uyum sağlamaktan ibarettir. Doğanın öğelerinin bir araç konumuna indirgenişi gibi, toplumsallığın öğeleri de birer işlev ilişkisine indirgenirken, biricik doğru eylem "kendini koruma" (Selbsterhaltung) haline gelir. Kendini koruma, toplumsal yapının üst katmanlarına çıkıldıkça faşist iktidarı ele geçirme mücadelesi olarak ortaya çıkarken, alt katmanlarda "ne pahasına olursa olsun haksızlığa uyum sağlamak" olarak kendini gösterir[10]. İnsanlığı refaha kavuşturma amacıyla doğa üzerinde egemenlik kurma çabalarının bu dönüşümü, Batı insanının kuşaklar boyunca doğa karşısındaki acımasız ve yıkıcı sömürüsünün zorunlu sonucu; sanki doğanın bir tür, öc alması"[11] olarak görülmektedir.

Adorno ve Horkheimer'e –ve daha sonra bu iki düşünürün izinden giden kimi postmodern[12] yazarlara– göre Aydınlanmayı temsil eden bir filozof olarak Kant'ın bilgi görüşündeortaya konan akıl anlayışı genel olarak dile getirildiği biçi-

---

8. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 120.
9. Jay, *Diyalektik İmgelem*, 377.
10. M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği- I*, 109.
11. Jay, *Diyalektik İmgelem*, 370.
12. Horkheimer ve Adorno tarafından yazılan "Aydınlanmanın Diyalektiği" özellikle "postmodern" düşünürler için çok önemli bir başvuru kitabı oldu. Söz gelimi Aydınlanmaya çok sert (ve genellikle yanlış!) eleştiriler yönelten Baumann, Aydınlanmanın Diyalektiği'nde dile getirilen "iskeleti tarihsel ve sosyolojik bir ete büründürdüğü" iddiasındadır. Zygmund Baumann, *Modernlik Ve Müphemlik*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003).

miyle: "Aydınlanma aklı"¦ dünyayı sistemli bir bütünlük, ¦"totalite"¦ içinde kavrama yetisidir. Adorno ve Horkheimer'e göre Kant'ın dilinde Aydınlanmamış bireyi temsil eden "ergin olmamışlık" durumu, aslında yapılıp edilenlerde bu sistemli bütünlüğe –totaliteye– ulaşamamışlık durumudur. Adorno ve Horkheimer'e göre bu bütünlüğe ulaşmanın ilkeleri "kendini korumanın ilkeleridir". Böylece Kant'ın insanların içinden çıkarılması gerektiğini savunduğu "ergin olmama" durumu bir "kendini koruma acizliği" –yararını iyi hesaplayamama durumu– olarak ortaya çıkar[13]. Adorno ve Horkheimer'e göre 18. yüzyılın Aydınlanmadan anladığı şey, sonuçta, Spinoza'nın dile getirdiği "kendini koruma" ilkesini yeniden güncel kılmaktan –"araçsal aklı" baskın belirleyici kılmaktan– öteye geçemez[14].

Böylece Frankfurt Okulu düşünürlerine ve "Okul"un izinden giden postmodern düşünürlere bakılırsa, Kant'ın ve genel olarak Aydınlanmanın dünyaya bakış tarzı, totaliter iktidarların ortaya çıkışının "olanağının koşulu"dur. Bu yaklaşıma göre, aydınlanmış bir dünyaya ulaşmayı amaçlayan düşünceler ve politikalar totaliterizmin yaygınlaşmasını olanaklı kılmış, totaliter düşünce ve politikalar ise sonuçta faşizmi ortaya çıkarmıştır. Doğanın ve insanın egemenlik altına alınması ile aydınlanmış bir dünyaya ulaşılabileceği savı amaçlananın tam karşıtını doğurmuştur. İşte Adorno ve Horkheimer'i içinde yaşadıkları dünyayı "Aydınlanmanın Diyalektiği" kavramıyla adlandırmaya götüren durum budur.

"Frankfurt Okul"unun *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nin yayınlanmasından birkaç yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleştirdiği "Önyargı Üstüne Çalışmalar", *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde eleştiri konusu yapılanlarla birlikte düşünüldüğünde oldukça ilginç sonuçlara ulaşmamızı sağlar. Bu çalışmanın Adorno tarafından kaleme alınan "Otoritaryen Kişilik Üstüne"[15] adlı cildi, Okul'un erken dönem çalışmalarında dile getirilenAydınlanma'nın ve özellikle de Kant'ın akıl ve Aydınlanma anlayışının Avrupa'da 1930'larda faşizm olarak karşımıza çıkan totaliterizmin hareket ettirici nedeni olduğu savını kuşkulu bir hale getirmektedir.

Adorno tarafından kaleme alınan bu çalışmada anketler uygulayarak faşizmin hangi psikolojik yapıdaki bireylerde taşındığı ve hangi psikolojik yapıdaki sahip bireylerde taşınmadığı aydınlatılmaya çalışır. Anketlerden yüksek puan alan "otorite bağımlısı" denekler, faşizmin olası taşıyıcıları olarak görülürler. Uygulanan anketlerden düşük puan alan denekler ise, başlarında ne yapacaklarını söyleyen bir otorite olmadan da yaşamlarını sürdürebilen, olup bitenleri önyargılarla değil de bilgilerle değerlendirebilen, en azından neyin bir önyargı olduğunu ayırt edebilen bireylerdir.

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanmanın önyargılara karşı yürüttüğü "savaş"ın[16] dünyayı "büyüden," nesnel akıl"dan uzaklaştırdığını, "öznel akıl"ın yaygınlık kazanmasını olanaklı kıldığını savunuyorlardı.

---

13. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, 101.
14. Soykan'ın bu konudaki yorumuna göre Adorno, "aklın özellikle negatif yönünü ya da kişinin, öznenin toplumsal alanla ilişkisinde özgürleşmeyi değil, hep iktidarı, denetimi, kontrolü ima eden yönünü öne çıkartır". Ferda Keskin Ömer Naci Soykan, Besim Dellaloğlu, "Adorno Ve Yapıtı," *Cogito*, no. 36 (2003): 44.
15. Theodor. W. Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Om Yayınevi, 2003). Bu çalışmanın Frankfurt Okulu'nun diğer çalışmaları arasındaki yeri ve çalışmanın metodolojisi için bkz. Jay, *Diyalektik İmgelem*, 317-63.
16. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 8-9.

Adorno önyargılar ve faşizm arasındaki bağlantıyı incelediği *Otoritaryen Kişilik Üzerine* adlı çalışmasında, dünyaya "önyargılar" ile bakan –dünyayı ikinci dünya savaşına ve milyonlarca insanın ölümüne götüren– bireylerin faşizmin en önemli taşıyıcıları olduğunu gösterir. Yani Aydınlanmanın en önemli eleştirmenleri insanlararası ilişkilerde temel belirleyicilerin "önyargılar" değil de bilgiler olması gerektiği konusundaAydınlanmacılarla uyuşurlar[17].

Adorno'ya göre anketlerden yüksek puanlar alan "önyargılı özneler" ırk ayrımı konusunda başkalarının yaptığı saptamaları "sanki genel olarak kabul edilen şeylermiş gibi" kabul eden kişilerdir[18]. Genel kabul gören bir düşüncenin taşıyıcısı olmak, tek tek kişilerde çoğunluğun bir parçası olmak duygusu uyandırır. Sözgelişi bir önyargı olarak antisemitizm, kişiye aynı önyargıları taşıyan belirli bir gruba aidiyet ve buna bağlı "mutlak güvenlik duygusu" kazandırır"[19]. Adorno böylelikle genel olarak önyargıların , "soğuk, yabancılaşmış ve büyük ölçüde anlaşılmaz bir dünyaya zahmetsizce intibak" edebilmenin araçlarından biri olduğu sonucuna varır.[20] Önyargılı özneler olan antisemit bireylerde ırkçılığa yönelmelerini sağlayan "önyargılar"ın, –"önyargı modelleri"nin– sağladığı "klişeler" "olaylara rahatlatıcı bir şekilde bakma"yı sağlar. Yani önyargılı bireyler "azınlık grubu üyeleriyle klişedekinden ne kadar farklı koşullarda karşılaşırlarsa karşılaşsınlar, onları gene de klişenin mercekleriyle algılayacaklar ve ne olurlarsa olsunlar ya da ne yaparlarsa yapsınlar, onlara karşı çıkacaklardır"[21].

Toplumsal süreçlerin birey üstü yapısı karşısında yaşanan "entelektüel yabancılaşma"nın doğuracağı uyumsuzluk sorunlarından kaçının en kolay yolu "politik klişe ve kişiselleştirme"lere kaçmaktır. Önyargılara sahip kişiler böylelikle, kendini içinde bulunduğu toplumla "uyumlu"[22] kılmış olur. Antisemitizm bu nedenle kişiye bir "mutlak güvenlik duygusu" kazandırır. Ona göre faşizmin kitlelerde bu kadar kolay taraftar bulmasının nedeni de işte bu "kendini güvenlikte hissetmeyenleri büyüleyen, belki de bu hezeyana benzer güvenlik duygusudur".

Adorno, faşizmin bir ideoloji olarak kitle iletişim araçlarının da desteğiyle daha kolay etkide bulunabildiği bireylerde "yaygın bilgisizlik ve kafa karışıklığı" bulunduğunu saptar. Adorno'ya göre antisemitik kanı ve tutumlarıyla faşizme yatkın bireylerin ortak genel özellikleri arasında sayılabilecek ana öğeler "kendi en dolaysız yaşantılarının ötesine geçen toplumsal konulardaki tam bilgisizlik ve kafa karışıklığı"dır[23]. Bireyler "neden söz ettiklerini bilmiyorlarsa" faşizmin dayandığı önyargıların beslenebileceği en uygun zemin yaratılmış olur[24].

Anketlerden "düşük puan"lar alan deneklere gelince, bu kişiler otorite bağımlısı kişilerden pek çok bakımdan radikal farklılıklar gösterirler. En başta bu kişilerin "rasyonellik" anlayışları, yüksek puanlı öznelerden farklıdır. Adorno, faşist kişilikleri saptamak için düzenlenen anketlerde düşük puan alan, yani çevrelerinde olup bitenleri önyargılardan bağımsız değerlendirmeye çalışan, siyasi konu-

---

17. Üstelik bu uyuşma hiç de "metafizik" bir uyuşma da değildir. Anketlerin bir sonucu olarak ulaşılan, tekrar tekrar deney konusu yapılabilir "bilimsel" bir bilgidir.
18. Adorno, *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, 19.
19. A.g.e., 44.
20. A.g.e., 21.
21. A.g.e., 23.
22. A.g.e., 43.
23. A.g.e., 42.
24. A.g.e., 119.

larda "kafa karışıklığı" yaşamayan deneklerde "empatik rasyonellik" bulunduğu sonucuna varır. Empatik rasyonalite, çağın yaygın akıl anlayışı olan ve özellikle anketlerden yüksek puanlar alan önyargılı bireylerde taşınan "kendi avantajlarını gözetmek" rasyonalitesinden farklı bir amaç güder. Düşük puanlı öznelerde "...sempati ile rasyonellik arasındaki halka, belli insanlarda kendiliğinden, adeta içgüdüsel olarak iş gören adalet düşüncesidir. Düşük puanlı açısından, ırksal ayrımcılık bütün insanların eşitliği temel ilkesini zedeler. Bu kişiler insan hakları adına, kendilerine ayrımcılık uygulanan ve ezilenlerle kendilerini özdeşleştirmeye yatkındır"[25]. Bu özneler önyargıları azınlıklara değil, onlardan nefret edenlere bağlarlar. Bu kişiler söz gelişi Japonların güvenilmez bir ırk olduğu ve güvenilmezliğin de kalıtımla aktarıldığı düşüncesini "akıl dışı" bulurlar[26]. Böylece önyargısız öznelerin rasyonelliği kendini en başta onların azınlıklara karşı klişeleri "bilinçli ve açık olarak" reddetmesinde dile gelir[27].

Adorno'ya göre anketlerde otorite bağımlısı oldukları ortaya çıkan "yüksek puanlı" kişilik tipi, "katılık ve klişelerle düşünme" gibi özelliklerle karakterize edilmelidir. Yüksek puanlı ve düşük puanlı arasındaki ayrım noktası ise, "kişinin kendini standartlaştırarak standart bir tarzda mı düşündüğü, yoksa gerçekten "bireyselleşmiş" ve insani deneyim alanında standartlaşmaya karşı mı olduğu sorusunda yatar[28].

Okulun bu iki ayrı çalışmasında çok önemli yaklaşım farklılıkları olduğu görülüyor. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Aydınlanma felsefesinin açar kavramlarından olan "önyargı" kavramını "dünyanın büyüden arındırılmasının" bir aracı olarak görülüyordu. Oysa *Otoritaryen Kişilik Üzerine*, önyargı kavramının tam da Aydınlanmacıların anladığı gibi konumlandırılması gerektiğini gösteriyor.

Ayrıca hem *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde hem de *Otoritaryen Kişilik Üzerine*'de ana temalardan biri olan, otorite bağımlısı öznenin "uyumluluk" gereksiniminin ele alınması gerekiyor. ÇünküAdorno ve Horkheimer'in faşizmin başlıca kaynağı olarak gördüğü ve eleştirdiği bu uyumluluk, "*Aydınlanma nedir? Sorusunun Yanıtlanması*" başlıklı yazısında tam da Kant'ın eleştirdiği bir tutumdur. Kant'ın "*Aydınlanma Nedir*?"[29] başlıklı yazısının ana izleklerinden biri olan bireylerin akıllarını "kamusal" alanda kullanması, bir tür "uyumsuzluk" gösterme cesaretidir aynı zamanda[30]. Kant'ın ve genel olarak[31] Aydınlanma'nın insan anlayışı, öncelikle dinsel alandan başlayarak iktidarın görünümlerinin toplumsal yapı içerisinde eleştirilmesini temel şart kabul eder. Aklın "kamusal" kullanımı tam da bu eleştiriye yöneliktir.

Kant, kendisi yerine düşünen bir kitap satın alabilecek, vicdanı yerine geçecek bir din adamı, ya da sağlığı için tasalanan bir doktor tutabilmeyi erdem sayan

25. A.g.e., 96.
26. A.g.e., 92.
27. A.g.e., 93.
28. A.g.e., 283.
29. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir," in *Seçilmiş Yazılar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984).
30. Umberto Eco "ortalama insanın gerçeği kendi başına keşfederek oluşturmak yerine, dışardan dayatılan varsayımlardan kurtulamamasını" "çağdaş burjuva uygarlığının geçirdiği krizlerden biri" olarak görür. Umberto Eco, *Açık Yapıt* (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 110.
31. Özellikle Alman ve İngiliz Aydınlanması

kişilerin yaşadığı bir çağın "eleştirisi"ni yapar: "Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir"[32]. Kant'ın çağına yönelik bu saptamaları, Horkheimer ve Adorno bunun pek farkına varmamışlarsa da, tam da Adorno'nun "yüksek puanlı özneler" olarak adlandırdığı bireylere yöneliktir. Kant'ın Aydınlanmanın sloganı haline gelen "kendi aklın kullanma cesaretine sahip ol" ifadesi, Adorno ve Horkheimer'in düşündüğü gibi, dünyayı faşizme götüren totaliter düşünme tarzına bir çağrı değil, içinde yaşanılan topluma eleştiri yöneltme cesaretine bir çağrıdır.

Kant Aydınlanmanın manifestosu olarak görülen bu yazısında kamusal yaşamın bütün alanlarının, bu alanlarda etkin aktörlerin etkisinin büyüklüğüne bakılmaksızın, eleştiri sürecine tabi kılınmasını savunur. Kant bu yazısında, Aydınlanmanın varacağı hedef olarak, bir yandan tek tek bireylerin kendi ayakları üzerinde durarak eleştiri sürecine katılmalarını, diğer yandan da eleştiriye açık bir toplumsal alanın kurulmasını gösterir. Eleştiriye açıklık, ona göre, "özgürlüklerin en zararsızı"dır.

Kant'ın bu bağlamda kullandığı temel kavramlardan birisi de "kişinin kendi kendisinin düşünmesi" ("Selbstdenken") kavramıdır. "Selbstdenken" öncelikle "önyargısız düşünme"[33] anlamına gelir. "Selbstdenken hakikatin en üst mihenk taşını kişinin kendisinde (yani kendi aklında) araması anlamına gelir"[34]. Kant'a göre kişinin kendisinin düşünmesi anlamındaki "kendi aklını kullan" buyruğu, kabul edilmesi gereken her şeyde, kişinin kendi kendisine, kabul ettiği şeyi neden kabul ettiğini ya da bir şeyi kabul etmeye götüren kuralın aklın genel kullanım ilkesi yapılıp yapılamayacağını sorması anlamına gelir.

"Kendisi düşünen" bireylerin "eleştiri" yöneltebilmeleri için toplumsal konulara yönelik ilgi ve bilgi sahibi olmaları gerekir. Böylece Kant'ın Aydınlanma yolundaki bireylerinin, dinsel, geleneksel ya da yönetsel iktidar mekanizmaları ile bir uyumluluk ilişkisi içerisinde olan bireyler olmadıkları görülüyor. Eş deyişle, "düşük puanlı" özneler, garip bir şekilde tam da Kant'ın eserlerinde betimlenen "aydınlanmış" kişinin özelliklerini taşırlar. Oysa ne Adorno ve Horkheimer'in beraber yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, ne Adorno'nun yazdığı *Otoriteryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*'nde ne de Horkheimer'in yazdığı *Akıl Tutulması*'nda Kant'ın bu düşüncelerinin önemine ilişkin olarak tek bir cümle bile geçmez.

Bu noktada "Okul"un eleştirileriyle Aydınlanmacıların ve özellikle de Kant'ın eleştirilerinin aynı bağlama," kendi akıllarını yine kendileri kullanamayan" insanların yaşadığı bir topluma yöneltildiğini görüyoruz. Ancak Aydınlanmacılar insanların kendi akıllarını kendilerinin kullanamamalarının sorumluluğunu, dinlere ve "önyargılara" bağlarken Frankfurt Okulu düşünürleri doğrudan Aydınlanmacıları hedef alırlar. Okul'un bu eleştirilerinde Aydınlanmanın din ve önyargı eleştirisinin

---

32. Kant, "Aydınlanma Nedir," 214.
33. Immanuel Kant, *Kritik Der Urteilskraft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001), 175.
34. Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen: und die Maxime, jederzeit selbst zu denken,. Kant 1977, Bd.5 s:10 (was heisst: sich im Denken Orientieren) 7. dipnot

tarihsel değerinin okul düşünürleri tarafından yeterince değerlendirilmemiş olmasının da payı vardır.

Adorno ve Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği'nde* Aydınlanmanın ve özel olarak da Kant'ın akıl anlayışının ve dünya görüşünün dünyanın bugünkü sorunlarla dolu görünümlerinin ardındaki kuramsal temeli oluşturduğunu savunuyorlardı. Ama aynı filozoflar, *Otoritaryen Kişilik Üstüne İncelemeler'de* ise kendi akıllarını kullanamayan, kamusal alanda etkin güçlerin kontrolüne açık bireyler yetiştirmenin sonuçlarını açıkça göz önüne sererler. Üstellik bu sonuçları dile getirmede dayanılan en önemli kavram, *Aydınlanma'nın Diyalektiği*'nde Aydınlanma eleştirisinin en önemli dayanağı olan "önyargı" kavramıdır.

Aydınlanma dönemi düşünürlerinin temel vurgusu, tıpkı "düşük puanlı" özneler gibi, insan olmanın dinler, diller, uluslar üstü olduğudur. Aydınlanma dönemi düşünürlerine göre belirli bir dinin ya da ulusun üyesi olmak kimseyi suçlu ya da kutlu kılmaz[35]. Bu düşünceye aykırı dinsel ya da başka kaynaklardan gelen bütün düşünceler, onlara göre, bir önyargıdır ve süratle toplumsal hafızadan temizlenmeleri gerekir. Aydınlanmacılar bir "mit" olarak kabul ettikleri önyargılarla bu nedenle "savaşırlar". Antisemitizm gibi önyargılardan bağımsız olarak düşünmenin ve eylemenin kadar önemli olduğunu Adorno'nun "yüksek puanlı" özneler olarak adlandırdığı denekler gösteriyor. Yani, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde eleştiri konusu yaptığı Aydınlanmanın önyargı karşıtı tutumunun *gerçek hayatta* ne kadar önemli olduğunu kabul ediyor.

Kant için bir kişinin değeri eylemlerini dayandırdığı ilkelere bağlıdır. Dolayısıyla Kant'ın akıldan anladığı şey,Adorno ve Horkheimer'in iddia ettiği gibi aralarında değerce ayrım yapmaksızın belirli hedeflere ulaşmakta başarılı olmak ya da olmamak ya da dünyaya totalite kazandırma yetisi değildir. Kant'a göre aklın yerine getirmesi gereken "işlev" başarıya ulaşmakta yapılması gerekenleri bulmak ve yapmak için kişileri yönlendirmek değil, kişiyi insanın türünün değerini tek eylemlerde karşıdakinde ("ötekinde") koruyacak eylemlere yönlendirmektir. Kant'ın ahlaksallığın biricik kaynağı olarak gördüğü pratik buyruğun[36] bundan başka bir anlamı olduğu düşünülemez bile.[37].

İnsana "değerliliğini", "onurunu" veren, kendi istememizin yine kendi koyduğu yasaya uygun eylemde bulunmasıdır. İnsanı evrende biricik kılan akıl, eylerken insanın değerini göz önünde tutarak eylemin *oluşturucularını* belirleyebilen yetidir. Dolayısıyla Aydınlanmanın "önyargılarla savaş" sloganı insanın varlıktaki özel yerini görmeyi engelleyebilecek her türlü düşünceye karşı savaşmak gerektiği anlamına gelir. Kant'ın "insan değeri" hakkındaki düşüncelerinin anketlerden

---

35. Lessing'in *Bilge Nathan*'ı bu konuda çok şeyler söyler

36. Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun". Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Yusuf Örnek Ioanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 46.

37. Gerçi Adorno da eylemde insanın "salt" araç olarak görülmesinin yol açtığı sonuçların farkındadır. "Auschwitz Sonrasında Eğitim" başlıklı yazısında şöyle yazar: "...insanlar... çıkar ilişkileriyle doğrudan bağlı oldukları kişiler dışındakilere neler olduğuna tamamen kayıtsız olmasalardı, Auschwitz ortaya çıkmazdı ve insanlar onu kabullenmezdi"37. Ama Adorno Auschwitz'in kaynaklarından biri olarak, kapitalizmin öncüsü saydığı Kant'ı göstermekle yanlış yoldadır. Çünkü Kant kapitalizmin ideologlarından biri değildir. Adomo, *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, 240.

düşük puan alan deneklerin insanın değeri hakkındaki düşünceleriyle gösterdiği benzerlik gerçekten ilgi çekici. Adorno sanki Kant'ın kitaplarında betimlediği "amaçlar krallığı"nın üyelerinden birine anket uygulamış gibi görünüyor.

Sonuç olarak, Horkheimer ve Adorno'nun "*Aydınlanmanın Diyalektiği*"nde dile getirdikleri saptama ve eleştiriler, Adorno'nun *Otoriteryen Kişilik Üstüne Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* karşısında kısmen yitirmektedir. Çünkü Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Aydınlanmaya ait görülen ve eleştirilen düşünceler, *Otoriteryen Kişilik Üstüne'de* bu kez savunulan *olgular* haline gelir. Adorno'nun deneysel çalışmalardan yola çıkarak savunduğu öğelerin ise neredeyse tam olarak Kant'ın düşünceleriyle örtüştüğünü görebiliyoruz.Bu *olgusal* durum ise Aydınlanma'nın *hala* ne kadar önemli olduğunu gösterir. Aydınlanmanın asıl hedeflerinden biri dünyaya *bilgilerle* bakabilen, eleştirel sorgulamaya ve sorgulanmaya açık, eylemde karşıdakinde "değerli" bir türün üyesini gören bireylerin yetişmesini "rastlantıya" bırakmamaktır. Adorno'nun psikolojik yapısını açığa çıkartmaya çalıştığı "faşist karakter" Aydınlanma döneminin yetişmesi için çaba harcadığı "aydınlanmış" kişinin tam zıt bir örneğidir. "Faşist karakter" dünyaya "önyargılarla bakar", "çarşaf liste halinde" düşünür, politik konularda bilgisiz ve ilgisizdir. Buna karşın Adorno'nun övdüğü "düşük puanlı özneler" politik konularda bilgilerle düşünmeye çalışırlar, "içgüdüsel" olarak adalete inanırlar, bütün insanların eşitliği temel ilkesini savunurlar, insan hakları adına ezilenlerle dayanışmaya yatkındırlar. Adorno bu kişileri betimlerken sanki Kant'ın ahlak yasasından esinlenmiş gibidir. İşte bu çalışmada Frankfurt Okulu düşünürlerinin iki kitabı arasındaki bu çelişki, 'Frankfurt Okulu'nun diyalektiği' olarak adlandırılmaktadır.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. "Auschwitz Sonrasında Eğitim." *Cogito*, no. 36 (2003).

Adorno, Theodor. *Minima Moralia*. Çeviren Orhan Koçak. 4. baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Adorno, Theodor. W. *Otoritaryen Kişilik Üstüne*. Çeviren Doğan Şahiner. İstanbul: Om Yayınevi, 2003.

Baumann, Zygmund. *Modernlik Ve Müphemlik*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003.

Eco, Umberto. *Açık Yapıt*. İstanbul: Can Yayınları, 2001.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. Çeviren Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem*. Çeviren Ünsal Oskay. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren Yusuf Örnek Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

———. "Aydınlanma Nedir." In *Seçilmiş Yazılar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

———. *Kritik Der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001.

M. Horkheimer, T. Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği- I*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.

Ömer Naci Soykan, Ferda Keskin, Besim Dellaloğlu. "Adorno Ve Yapıtı." *Cogito*, no. 36 (2003).

Honneth'in tanınma etiğini siyasileştirme

Emmanuel Renault - Jean-Philippe Deranty

Axel Honneth'in tanınma kuramının çarpıcı özelliği, temel normatif ve eleştirel boyutlarına rağmen Honneth'in bilinçli bir çaba göstererek kurama bir tanınma *siyaseti* olarak gönderme yapmaktan kaçınmasıdır. Siyasi olanı tartışmaktaki isteksizliği ve etik olanın üzerine yoğunlaşması kuramı içinde anlaşılır nedenlere sahiptir. Modelinin hareket ettirici itkisi, toplumsal gelişmenin bireylerin sosyo-ekonomik çıkarlardan çok ahlaki talepler olarak yorumlanması gereken normatif beklentilerine dayanmasıdır. Sonuç olarak, bir tanınma mücadelesinin çerçevesinden türetilecek olan siyasi model belirgin bir Hegelci çok katmanlı toplumsal ahlakilik anlamında, yalnızca yasal ilkelerle düzenlenmiş kurumsal bir çerçeve olarak değil, bireylerin tanınma yönündeki taleplerinin tüm yönleriyle karşılandığı bir saygın toplumun yapısal modeli olarak da bir "etik yaşam" formudur (*Sittlichkeit*).

Yine de, onun siyasi terimini kullanmaktan kaçınması bir zayıflık belirtisidir.[1] Honneth'in projesi eleştirel kuramın ilk projesini yenileyecek bir normatif toplumsal kuram icat etmektir[2] : Toplumsal eleştirinin çağdaş rahatsızlıkları tanımlayabileceği ve özgürleşme yollarına işaret edebileceği sağlam bir normatif temel kurmak. Ancak bu tamamıyla siyasi bir görevdir. Gerçekte Honneth'in toplum kuramı, siyasileştirilmiş toplumsal hareketlerin tarihsel örneklerini paradigmatik durumlar olarak kullanır.[3] Kuram, kurumların ve kültürün siyasi eleştirisine kavramsal bir destek olarak algılanır ve sunduğu normatif model çağdaş siyaset felsefesinde eleştirel bir müdahaledir.[4] Ancak "siyaset" teriminin kullanımından kaçınması *Ta-*

---

1. Roger Foster, "Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory," *Radical Philosophy* 94 (1999).
2. Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," *Critical Theory* içinde (New York: Herder and Herder, 1972).
3. Barrington Moore, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* (New York: Mc Millan, 1978), George Rudé, *Ideology and Popular Protest* (New York: Pantheon Books, 1980), Edward Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Gollancz, 1963).
4. Axel Honneth, *Das Andere Der Gerechtigkeit. Aufsätze Zur Praktischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), Axel Honneth, *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. J. Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995).

nınma Mücadelesi adlı yapıcı temel eserinin sonunda sergilediği aşırı düzeydeki ihtiyat ile ilişkilidir. Hatırlanacak olursa bu kitabın tam da son cümlesi "etik model"in biçimselliğini çok özel bir anlamda tanımlar ve kuramcının tanınmanın yapısal ölçütünün herhangi bir bağımsız yorumunu önermek konusundaki yetersizliğine işaret eder.[5] Etik yaşam modelinin biçimselliği bir çeşit siyasi bilinemezcilikle aynı şeydir. Bu ihtiyat daha önce de söylendiği gibi Honneth'in kendi projesini, mevcut toplumsal mücadelelerde yerleşik olan bir toplumsal özgürlük kuramı olarak ele alınan eleştirel kuramı yenileme denemesi biçiminde tanımladığı düşünülürse şaşırtıcıdır.

Bizim kanaatimiz Honneth'in tanınma etiğinin, siyasi boyutlarından geri adım atılmazsa yenilenmiş bir eleştirel toplum kuramı için bugün en güçlü modeli sunduğudur. Biz iki ana özellik üzerine yoğunlaşmak istiyoruz: İlkin, tanınma etiğinin kavramsal düzeyde savunulabilir kalması için siyasi durumunun netleştirilmesi gerekir; ikincisi, tanınma etiği radikal siyasi eleştiri olanağı barındırır ve bu olanağı açık hale getirmek hiçbir biçimde olağandışı değildir, hatta siyasi radikalliğini vurgulamak ona hak ettiği değeri vermenin en iyi yöntemidir.[6] Aşağıda, Honneth'in tanınma etiğinin siyasi boyutlarını vurgulamadan önce terimin kavramsal ve uygulamalı anlamları açısından ana özelliklerini özetliyoruz.

1) HONNETH'İN TANINMA ETİĞİ

A) YÖNTEMBİLİMSEL VE EPİSTEMOLOJİK ÖN KABULLER

Honneth'in çerçevesini toplumsal felsefede benimsemenin akla yatkın nedenlerinden biri, kuramının bir öz-eleştirisel vicdan yolu ile bir uca itilmesi ve bunun sonucunda modelinin kuramsal olarak yetkin ve görüngübilimsel olarak güvenilir olmasıdır. Honneth, yapıcı önerilerinde, diğer düşünürleri değerlendirirken gösterdiği türden bir ihtiyatla hareket eder. Sürekli olarak savlarının yöntembilgisel, epistemolojik, kavramsal ve normatif sağlamlığı üzerine düşünür. Frankfurt Okulu'nun biçemini ve araştırma yöntemlerini bilinçlice uyarlayan Honneth, hem içsel olarak dar anlamda Eleştirel Kuram söz konusu olduğunda ve hem de çağdaş felsefenin ve sosyolojinin daha geniş çerçevesi içinde, kendi zamanının araştırmalarına açık biçimde eleştirel ve yapıcı müdahalelerde bulunur.

Honneth'in toplumsal kuramı biri olumsuz biri olumlu, biri tarihsel ve yeniden kurucu, diğeri programatik ve yapıcı olmak üzere iki kaynağa sahiptir. Olumsuz özellik diğer tarih türleri gibi bilim tarihinin de bir ilerleme tarihi, bir öğrenme süreci olduğu yönündeki Hegelci varsayımdan kaynaklanır. Honneth'in bilimsel yaklaşımı toplumsal araştırmaya uygulanan bir çeşit yeni-Hegelci epistemolojidir, ki bu epistemoloji araştırma tarihinin bir ilerleme tarihi olduğu ve sonuç olarak toplumbilimcinin deneysel ve kavramsal alanlarda diğer araştırmacılardan elde edilen sonuçları kendi kuramının eleştirisini içeriyor olsa bile ve hatta özellikle bu durumda tanıması ve onlardan yararlanması gerektiği yönündeki aksiyoma dayanır. Toplumsal bilimlerin tarihindeki anahtar kavramsal aşamalarını eleştirel olarak yeniden

5. Honneth, *Struggle for Recognition*, 9. bölüm.
6. Jean-Philippe Deranty, "Injustice, Violence and Social Struggle: The Critical Potential of Honneth's Theory of Recognition," *Critical Horizons* 1-2 (2004).

kurmak bu nedenle yalnızca tarihsel değil, daha da önemlisi gerçek bir kuramsal öneme sahiptir. 1985'de basılan *İktidarın Eleştirisi*, Bir Eleştirel Toplum Kuramı'ndaki yansıtıcı aşamaları yeniden kurarak kuramı yedi yıl sonra *Tanınma Mücadelesi*'ndeki (1992) olumlu-yapıcı bir biçime taşıyacak olan olumsuz-yeniden kurucu bir yolculuğu başlatır. Honneth araştırmasına yön veren farklı ön varsayımları tanımladığında onları toplumun eleştirel kuramında ortaya çıkan temel probleme çözüm olarak sunar. Bu açık seçik öz tarihselleştirme tezlerini düzenli olarak Horkheimer ve Habermas'ın ünlü programlı metinlerinde tanımlanan ölçütler karşısında teste tabi tuttukça, onların bütünlüklü ve derinlikli olmasında önemli rol oynar. Bu ölçütler, hatırlarsak, toplumsal kuramdan tam olarak şunu talep etmek için vardır: normatif ön kabulleri ve uygulama bağlamları ile toplumsal kuramın dayandığı ve kuramsal olarak meşruiyet kazandırıp uygulamada hizmet edeceği toplumsal mücadelede temsil edilen özgürleşme ilgileri üzerine düşünerek kendi amaç ve yöntemleri konusunda duyarlı olması. Honneth'in modelinin yapıcı yanlarını özetlerken, bu ölçütleri akılda tutup tutmadığını soruşturacak ve modeli onlar aracılığıyla değerlendireceğiz. Buna uygun olarak, sunumumuza olumsuz biçimde, Honneth'in modelinin nasıl 20. yüzyılın sonlarında toplumsal kuramın karşılaştığı bir dizi çelişki ve karışıklığın içsel çözümü olarak görüldüğünü göstererek başlıyoruz.

B) HONNETH'İN OLUMSUZ YENİDEN KURMASINI OLUMSUZ OLARAK YENİDEN KURMA

Honneth'i bugünkü toplumsal kuram modeline taşıyan olumsuz yolculuğu yeniden kurmanın bir yolu bu modeli modern eleştirel kuramın iki anahtar öğesinin, Foucault'nun ve Habermas'ın, olumlu sonuçlarının bir sentezi ve bilinen karışıklıklarının bir düzeltmesi olarak yorumlamaktır.

Foucault. Foucault'nun yapıtlarını çalıştığı süre boyunca Honneth, onun yöntem bilgisindeki önemli bir karışıklık üzerinde yoğun olarak durur: Foucault özne kategorisinin ve ona bağlanan kavram ve yöntemlerin yapısalcı reddini hiçbir zaman terk etmemiştir. Zihin felsefesinin kalıntıları olarak algılanan şeye karşı bu sabit kuşku ilk yazılarında hermeneutik tarafından ortaya konan kurumsal kaynaklardan kökten biçimde kopmasına neden olmuştur. Bu kopma, kültürel bilgiyi yapılandıran dilsel kuralları çalışmayı amaçlayan bir kuram için (soykütüğü) zorlu bir yöntembilimsel sorun haline gelir. Daha sonraları Foucault söylem kuramından iktidar kuramına yöneldiğinde özne kategorisine karşı duyulan bu kökten kuşku yeni bir karışıklık yaratır: İktidarı toplumsal özneler arasındaki mücadelelerin ürünü olarak tanımlayan bir iktidar teorisi toplumsal mücadele alanında ahlaki boyutun kavramsal olasılığını ve toplumsal tahakkümün değerler ve normlar konusunda bireyler ve gruplar arasındaki çatışmanın bir sonucu olduğu fikrini terketmişse, iktidar ilişkilerinin kurumsallaştırılmasını ve sabitlenmesini nasıl olur da bir tahakküm düzeninin ortaya çıkışı ile açıklayabilir? Böyle bir kuram iktidarı toplumsal mücadelenin bir ürünü olarak ele alan ilk iktidar tanımıyla çelişen bir dizge-kuramsal modele dönüşür. Toplumsal tahakkümün ardındaki özneler artık bireyler, sınıflar ya da ayrıcalıklı gruplardan ziyade genel olarak toplum, kurumlardır. Bu tür bir dizge-kuramsal indirgemenin uygulamalı sonuçları eleştirel bir toplum kuramı açı-

sından korkunçtur. Toplumsal tahakkümün dizgesel bir açıklaması normatif taleplere zemin oluşturmada doğrudan bir temel sunmaz. Bu tür bir açıklama iktidarın toplumsal etkilerini incelemesi noktasında ahlaki olarak nötrdür. Sonuç olarak kuram, toplumsal ilişkileri yalnızca dizgesel güçlerin ortaya çıktığı bir araç olarak görür. Adaletsizliğin ve tahakkümün yaşanan deneyimlerini dikkate alınamaz. Bulgusal olarak ekonomik sömürünün mevcut etkilerine ya da iktidar konumlarını güvence altına almada ideolojinin rolüne, bilgi iktidarının ardındaki kendini etkin kılan güçlere nazaran çok daha az ilgi gösterilir.

Foucault'nun toplum kuramının bu olumsuz değerlendirilişi olumsuz bir yol açar. Eleştirel kuramın önemli gereklerinden biri gerçek (mevcut) mücadelelerin geçerli bir açıklamasını vermeye muktedir olmasıdır. Toplumsal kuram tahakkümün görüngübiliminden yola çıkmalıdır. Bu, toplumsal ve ahlaki psikolojinin yapısalcı azline karşı ezilen kişi ve grupların ahlaki taleplerinin ve toplumsal tahakkümün onların bedeni ve ruhu üzerinde bıraktığı bozucu etkilerinin kuramsal öncelik kazanması anlamına gelir. Bu, onlara yalnızca örnek olaylar ya da vaka analizleri olarak gönderme yapmak yerine, onlara kuramda gerçekten öncelikli bir yer vermek anlamına gelir. Eleştirel kuramın anahtar kavramları bu tür deneyimlerden çıkarılmalıdır. Bu yöntembilimsel olumsuzluğa göre adalet tanımı, kurumlarımızın yeniden yapılanması ya da haklı çıkarma söylemlerinin ilkelerinin netleştirilmesi yoluyla değil, daha çok adaletsizlik deneyimlerinin sunduğu ölçüt ile sağlanacaktır.

Honneth, yine de, Foucault'nun bazı temel dürtülerini taşımaktadır. Foucault'nun toplumsal özneler arasındaki çatışmaların kırılgan ve açık-uçlu sonucu biçimindeki iktidar tanımı[7] Honneth'in tanınma modeline bağlanmakta ve onun anahtar özelliklerinden biri konumuna gelmektedir. Honneth, Foucault'nun bir zihin (reflection) felsefesinin çerçevesine itirazına karşı da aynı derecede duyarlıdır. Hermeneutik ve görüngübilimin zarar verici azli ile iktidar ve toplumsal ilişkilerin gelişkin olmayan kavramsallaştırmaları arasında bir yol bulmak, olgun, tam anlamıyla yansıtıcı bir eleştirel toplum kuramının en çetin görevi olarak durmaktadır.

Habermas. Foucault'da Honneth, ahlakiliğin kavramsal bir açıklamasının yokluğundan ve toplumsal yaşamın ahlaki ve psikolojik boyutlarına yönelen bir yoğunlaşma eksikliğinden dertlenmişti. Habermas'a bu iki boyutu toplumsal kurama yeniden taşıması açısından değer verir. İlk epistemolojik yazılarında Habermas, maddi yeniden üretimin, doğa üzerinde bilimsel-teknolojik denetimin kendisinin, öznel olarak tasarlanan anlam ve değerler üzerinde karşılıklı bir mutabakat yoluyla dilsel olarak ortaya çıkan toplumsal yeniden üretimin daha ilksel süreçlerinde yerleşik olduğunu tartışmaktaydı. Sonraki hermeneutik eleştirisine rağmen Habermas toplumsal uzlaşma çalışmasında hermeneutik unsurun gerekliliğini böylece ortaya koymuştu. Daha sonra, bilim öncesi bilişsel ilgilerin ve toplumsal kaynakların özgürleşmesindeki normatif ilgiyi temellendirme görevi ile karşılaştığında, özneler arası iletişimsel eylem kavramı toplumsal iktidarın ortaya çıkışını ve toplumsal tahakküm olgusunu açıklamak için hem normatif beklentilerin tipolojisini hem de bir kuramsal zemin sağlamıştır.

Ancak, Habermas Foucault'da tanımlanan sorunlara çözümler üretmiş gibi dursa da, sonuçta, *İletişimsel Eylem Kuramı*'ndan sonra onun toplum kuramı da

---

7. Axel Honneth, *The Critique of Power*, çev. Kenneth Baynes (Cambridge: Mass, 1991), 156,57.

Foucault'nun aldığına oldukça benzer bir yön aldı. Etkileşimin normatif potansiyelini temellendirmek için felsefi antropoloji yerine aşkın bir pragmatizme dönmek toplumsal uzlaşma kuramının hermeneutik ve görüngübilimsel özelliklerinin bastırılması anlamına geliyordu. Öznel deneyim ve simgesel dolayımlar toplumsal tahakküm açıklamasındaki önemini yitirdi[8]. Buna uygun olarak, dizgenin ve yaşanan dünyanın kopukluğu ile tetiklenen toplum rasyonalizasyonunun evrimci fikri, önceki etkileşimin eylem-kuramsal modeli ile çelişkili biçimde dizge-kuramsal dönüşe yol açtı. Böylelikle bu yapıya ait Foucault'da ifade edilene benzer olan son teşhis yapılmalıdır: Eleştirel kuramı toplumsal mücadelenin mevcut deneyimlerinde temellendirmek için ortaya konan önceki seçenek dizge-kuramsal varsayımlarla bastırılmıştır.

Honneth'in toplumsal kuramdaki özgün müdahalesi Foucault ve Habermas'da en verimli görünen yanların bir birleşimini taşıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumsal yaşamın hem kurumsal düzeyde hem de kültürel, sembolik ve mikro fiziksel (beden ve tutumlar) düzeylerdeki çatışmalı doğasına yapılan Foucaultcu vurguyu korur, ancak bu çatışmayı normatif açıdan yeniden yorumlar ve böylece çatışma içindeki birey ve grupların çıkarları ahlaki kimlik talepleri olarak yorumlanacaktır.

C) OLUMLU YENİDEN KURMA.

Bu olumsuz yolculuğun olumlu sonucu tanınma mücadelesinin anahtar kavramına dayanan bir tanınma etiğidir. Honneth'e göre, özne kategorisinin post-yapısalcı eleştirisi yadsınamaz.[9] Ancak özne eleştirisi zorunlu olarak tüm öznel kategorilerin çözülümü ya da bireysel özerklik kavramının terk edilmesiyle sonuçlanmak durumunda değildir. Yalnızca bireysel öznelliğin özneler arası ilişkilere dayandığını ve bireysel tanınma taleplerinin ereği biçiminde işleyen bireysel özerkliğin merkezi olmayan özerklik olduğunu ifade eder.[10] Bu, yalnızca toplumsallaşma, toplumsal tanınma yoluyla ulaşılabilen bir özerkliktir. Honneth, tanınmanın sadece bireyselleşmenin ve özerkliğin psikososyal bir koşulu olmadığını, ayrıca kendisine karşı olumlu bir bağ muhafaza edecekse her bireyin kendi değerinin (saygınlığının) tanınmasına ihtiyaç duyması anlamında bir ahlaki talep olduğunu da vurgulamaktadır. Bu, onun tanınma kuramının temelde neden bir tanınma etiği olduğunun açıklamasıdır.

Eğer adaletsizlik deneyimlerinin açıklaması bir tanınma etiği biçimini almak durumundaysa çeşitli adaletsizlik duygularının tanınmanın üç ana alanına işaret etmesi nedeniyledir. Özetle bu alanları hatırlamak gerekirse: İlk alan öznenin duygusal ihtiyaçlarının karşılandığını hissettiği yakınlık alanıdır. Erken dönem fiziksel ve duygusal taleplerin gerçekleştirilmesi bireye başarılı bir toplumsal özerklik sürecinin temelini oluşturan *öz-güveni* sunar. Normatif açıdan bu tanımlamaların ilk dizisi bu alana aittir: Bir insanın bedenine ve duygusallığına saygı. İkinci tanınma

---

8. Honneth, *Das Andere Der Gerechtigkeit.*
9. Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy* (New York State University of NY Press, 1995).
10. A.g.e., 16. bölüm.

alanı kişilerin eşit saygınlığının yasal tanınmasıdır. Bu sağlandığında, bireyin kendini tümüyle yetkin bir ahlaki özne olarak görmesi anlamında bireysel *öz-saygı*yı sağlar. Bu tanınma reddedildiğinde bu talep, haklar alanını o zamana dek dışlanmış gruplar ve bireylere genişletmek anlamında klasik bir talep olarak ortaya çıkar. Sonuncu olarak, tanınmanın üçüncü alanı toplumsal iş bölümüne bireysel katkının tanınmasıdır. Bu başarıldığında, kişi *öz-beğeni*yi kazanır.

Tanınma kavramının amacı yalnızca adaletsizliği tanımlamak değildir, aynı zamanda adaletin bir çatışma konusu olduğunu da vurgulamaktır. Hegel'in *Tinin Fenomenoloji*'sinde açıkladığı gibi, bireyler ya da gruplar tanınmanın reddi ile karşılaşırlarsa tanınma yolunda savaşmaktan başka çareleri kalmaz. Bu olgu, sosyolojik olduğu kadar siyasi bir öneme de sahiptir. Bireysel ve toplumsal olanın uzlaşımı açık dillendirme süreçleri yoluyla ya da öznesiz dizgesel yetkinleştirme sürecinde gerçekleşmez, ancak çatışma yoluyla hayat bulur. Sonuç olarak toplumun evrimi, verili bir zamanda toplumsal grupların değeri üzerine çatışan grupların arasındaki tanınma uzlaşmazlıklarının sonucudur. Toplumsal tanınmanın reddi, bu durum bireylerin ve cemaatlerin toplumsal ve kültürel değerlerinin tanınması yönünde verdikleri mücadeleleri tetikler.

2) TANINMAYI SİYASİLEŞTİRME

Tanınma etiğinin toplumsal gruplar arasındaki kurumların değeri konusundaki çatışmayı tanımlamayı denediğini kabul edersek, kuram etik olduğu kadar siyasi bir kuram haline de gelir. Axel Honneth ağırlıklı olarak etik yanını geliştirmiştir. Biz siyasi potansiyeli üzerinde yoğunlaşacağız. Kuram, bir yandan siyaset ve adaletsizlik ilişkisine diğer yandan toplumsal hor görme ve kurumlar arasındaki ilişkiye dayanır.

A) ADALETSİZ TOPLUMLARDA SİYASET

Siyaset felsefesinde, yöntembilimsel olumsuzluk siyasetin adaletsizlik ile ilgilenmesi zorunluluğu gerçeği ile uyumludur. Siyasi eşitlik kavramı kadar toplumsal adaletsizlik kavramı da yok edici bir kavramdır ve bu ahlak ile siyaset arasındaki ilk farkı oluşturur. Ahlaki ve siyasi soruların kapsamı farklılık gösterir, çünkü siyasi eylem özgün toplumsal durumların reddi ile işe başlar, bu toplumsal durumların sürekliliği ile ilgili toplumsal gruplara karşı bir çarpışmaya dönüşür ve daha eşitlikçi bir toplumu amaçlar. Tanınma kuramı siyasetin bu üç düzeyini dikkate alabilmektedir.[11] İlkin, siyasi eylemin motivasyonel temelinin ahlaki ilkelerin olumlu sunumu değil, adaletsizlik deneyimleri olduğu kabul edilmelidir: Bir adaletsizliğin kurbanı olmak akılcı bir iknadan daha çok bir duygu meselesidir. Ne var ki, bu duygunun irrasyonel olduğu ve toplumsal adaletsizlik sorunundan bağımsız olarak yalnızca kişisel, psikolojik unsurlara dayandığı sonucuna varmak yanlış olacaktır. Aksine, muhtemelen toplumsal olarak tanınmanın reddinden kaynaklanmaktadır.

11. Emmanuel Renault, *L'expérience De L'injustice: Reconnaissance Et Clinique De L'injustice* (Paris La Découverte, 2004), giriş ve 1. bölüm.

Bu nedenle, tanınma etiği onun ahlaki dinamiği ve geçerlilik yönündeki özel taleplerini tanımlamak için tam da siyasi eylem düzeyinde ahlaki bir çerçeve geliştirmek için kullanılmalıdır. Siyasi eylemin ahlakiliği toplumsal adalet açısından ve siyasi eylem içinde anlaşılacaktır, ve (ama) toplumsal adaletin açık sunumlarında değil, artık dayanılmaz hale gelenin deneyimlerinde, kendine özgü toplumsal durumlara verilen duygularda ve pratik tepkilerde, deneyimlerde tasarlanacaktır. İkincisi, siyasi eylemin mantığının yalnızca fikir birliği için harcanan bir çaba olarak ele alınamayacağı, fikir ayrılığı mantığı biçiminde de düşünülmesi gerektiği kabul edilmelidir. Siyaset kuramındaki problemlerden biri her iki boyutu da dile getirebilmektir ve tanınma kuramı onların indirgenemez bağlantısını vurgulayan bir model önermektedir. Bireyler ve toplumsal gruplar bir tanınma reddinin kurbanları durumuna düştüklerinde, onlar için tanınmayı sağlamanın tek yolu bunun için mücadele etmektir. Böyle bir mücadelenin daha önce şiddet içermeyen araçlarla elde edilemeyen şeyi şiddet araçları ile sağlamaya çalışacağı anlamına geldiği açıkça ortaya çıkar: Başkalarını tanımayı reddeden bireyler ve gruplar reddin kurbanlarını onlarla bir mücadele içinde oldukları basit gerçeği yüzünden dikkate almak zorundadırlar. Ancak siyasi eylemin tartışma yoluyla istediğini elde etmeye çalışan bu yönü, adaletsizlik deneyimi reddin dinamiğini tetikleyerek toplumda daha eşitlikçi bir tanınma dağıtımı türünün amacı biçimindeki olumlu bir karşılığa bağlandığı sürece uzlaşmacı boyutla yakından ilişkilenir.

Bireyler ve gruplar aşağılamaya karşı savaş açtıklarında yalnızca tanımayı reddeden bireylere ve gruplara karşı savaşmazlar. Aslında hemen hemen açık bir biçimde öz-güveni, öz-saygıyı ve öz-beğeniyi toplumun bütün bireylerine sunacak bir toplumsal düzeni amaçlayan normatif bir dürtü ile de hareket ediyorlardır. Açıktır ki, bu amaç siyasi eylemin normatif dinamiğine aittir ve onun görünen amaçları için gerekli değildir. Bir toplumsal hareket, gelişimi içinde, düşman ve dostların belirlenmesinin yanında kendi değerleri ve amaçları konusunda bir çeşit öz-yansıma da doğurur. Bir siyasi söylem normatif bir bakış açısından değerlendirilmesi gereken bir öz-yansıma sonucu ortaya çıkar. Tanınma kuramının ilk derdi, siyasi eylemin normatif dinamiği probleminin siyasi eylemin araç ve amaçlarından ayrılması gerektiğini göstermektir. Bazı siyasi eylemler meşru bir amaca yönelik çalışmadan (örneğin, kentsel kolektif şiddet örneğinde olduğu gibi) ya da meşru araçlar kullanmadan meşru taleplere dayanıyor olabilir. İkinci dert, bu amaçların gerçek bir siyasi değerlendirmesini sunabilmek için ahlaki bakış açısı gibi dışsal olan bir bakış açısını değil, siyasi ahlakiliğin kendisinin bakış açısını ele almaktır.

Tanınma reddine karşı her tür mücadelenin siyasi olmadığı bir gerçektir. Bu nedenle tanınmanın siyasileşmesinde anahtar kavram toplumsal aşağılamadır. Ancak bireylerin veya grupların toplumsal yaşamın kurumları tarafından üretilen tanınma reddi karşısında savaştıkları durumda mücadeleleri siyasidir ve gerçekten siyasi ahlakiliği içerir. Tanınma kuramı, yalnızca kurumların hangi durumlarda tanınma ya da tanınma reddi ürettiğini açıklayabildiğinde toplumsal adaletin bir tanımını ve böylece siyasi ahlakiliğin bir açıklamasını verebilir.

B) SİYASET VE KURUMLAR

Eğer bir toplumsal grubun çoğunluğu kendini aşağılanmış hissediyorsa, bu duygu açıkça bir toplumsal olgu olarak ortaya çıkar. Ancak tanınmada ve aşağılamada

toplumsal olan tam olarak nedir? Honneth'in kuramında, tanınma benim ve sizin aranızdaki tekil bir etkileşim olarak algılanıyor gibidir. Tanınma temelde benim kendi değerime sahip olduğum fikrinin başkaları tarafından onaylanmasıdır. Bu nedenle tanınma kavramı çeşitli kurumlara ve genel olarak topluma yalnızca açıklayıcı bir kavram olarak uygulanabilmektedir. Kurumlar bireylerin tanınma ilişkilerini korumalarını sağlayabildiğinde tanınmayı, tanınmayı engelledikleri ölçüde bir tanınma reddini ifade ederler. Kurumlar tanınma yerleri değildir, yalnızca onların sonuçları ve dışsal koşulları öyledir. Bu nedenle ancak toplumsal olarak koşullandıkları ölçüde tanınma ve aşağılama toplumsaldır. Tanınmanın asıl yeri, insanların talepleri ve tepkileri arasındaki etkileşimdir: Tanınma özsel olarak kurumsal öncesidir. Tanınma kuramı bir normatif toplumsal felsefe olarak anlaşılmalıdır ve Honneth'de de ahlaki psikolojiye dayanmaktadır. Bize göre, bu açıklayıcı tanınma kavramı ve toplumsal felsefenin ahlaki psikolojide temellendirilmesi Axel Honneth'in tanınma kuramında siyasi olanın azgelişmişliğinin nedenleridir. Hem kuramsal hem de siyasi düzeyde yetersizdirler.

Kuramsal düzeyde söz konusu olan soru öznellikle kurumların ilişkisi hakkındadır. Açıklayıcı tanınma kavramına göre, bireysel tanınma talepleri temelde kurumlardan bağımsızdır: Bireyler tanınmak isterler çünkü buna bireyler olarak ihtiyaç duyarlar ve yalnızca bu temelde tanınmanın kurumsal koşullarının da yerine getirilmesini talep ederler. Ancak bireyselleşmeyi kurumsal bir çerçevenin dışında cereyan ediyormuş gibi ele almak hatalıdır. Bireylerin tanınma talepleri her zaman başka bireyler ve kurumlar karşısında dile getirdikleri kurumsal çerçeveler içinde gerçekleşir. Bu konu, tanınma kuramında etkileşimsel ilkeler tarafından oynanan rol sorusunu ortaya koymuştur. Biz tanınma etkileşimleri üzerine eğilmenin toplumsallaşmanın normatif içeriğini ve toplumsal çatışmaları tanımlamada en iyi araç olduğu konusunda Honneth ile hemfikiriz. Ancak Honneth'in aksine, varolan tanınma etkileşimlerinin her zaman maddi nesneler, bedenler, kurumlar gibi maddi koşullar ile yapılandırıldığına ve ayrıca bu etkileşimlerin normatif içeriğinin onların maddi koşullarından bağımsız olarak tanımlanamayacağına inanıyoruz. Kurumların bu maddi koşullar içindeki özel konumu bireysel tanınma etkileşimlerinin toplumsal boyutunu tanımladıkları olgusuna dayanır. Ancak bu etkileşimin toplumsal bağlamının bütünlüklü bir açıklamasını yapmak için kurumların birbirleri ile de ilişkide oldukları ve onların toplumsal etkileşimler üzerindeki etkisinin de bir parçası oldukları toplumsal yapılara dayandığı unutulmamalıdır. Tanınma mücadeleleri yalnızca kurumlara yönelik değildir, ancak bazı zamanlarda kapitalizmin feodalizmi gibi toplumsal yapılara da yönelir, fakat her zaman kurumların belirli ilişkilerinden doğarlar.

Bireyin davranışı üzerindeki kurumsal etki türlerinden üçü ayırt edilmelidir. İlk olarak bir kurum, davranışları kurallar aracılığıyla düzenlemenin bir yolu anlamına gelmektedir. İkinci olarak bir kurum, bireysel eylemleri yalnızca kurallar yoluyla değil, aynı zamanda "istizah" yoluyla da düzenlemek için bireysel öznelliğin mobilizasyonu gerektirebilir.[12] Üçüncü olarak kurumlar, ayrıca toplumsallaşma ve kimlik oluşumu mekanlarıdır. Bu üç etkiye üç tür tanınma denk düşmektedir. Kurallar başkalarının bana karşı davranışını belirlediği sürece başkaları tarafından değerimin tanınmasında dolaysız bir etkiye sahiptir. İlk tanınma türüne tanın-

12. Louis Althusser, "Idéologie Et Appareils Idéologiques D'etat," *Positions* içinde (Paris: Editions Socials, 1976), 179,38.

ma reddinin özel bir biçimi denk düşer: Küçültücü tanıma. Toplumsal ilişkiler gruplar arasında hiyerarşik ilişkiler yaratmak amacıyla yapılanır ve etkileşim kuralları da gündelik uygulamalardaki bu hiyerarşiyi yeniden üretmek için oluşturulur. İkinci tür özneleştirme etkisi bireyi bir toplumsal rolle tanımlamaya çalışır. Tanınma reddinin yeni bir biçimine bağlanan bir tanınma üretir. Burada, kurum yalnızca bireyler kendilerini verili bir kurumsal rolle tanımlamaya çalışıyorsa tanınma sağlar: Sonuç küçültmeden çok, yanlış tanınma ve görünmezliktir; kurumlar içinde yanlış tanınma, kurum dışında görünmezlik (kurumlardan dışlananlar için görünmezlik ya da toplumsal ölüm). Özneleştirmenin üçüncü etkisi kimlik oluşumu ile ilgilidir. Çeşitli kurumlar (aile, okul, iş yeri vb.) kişisel kimliğin farklı özelliklerini de üretirler. Bu unsurlar önem verilen diğer insanlarla özdeşleşme yoluyla kuralların içselleştirilmesine dayanır, ki bu süreç kişilerin değerlerini önem verdikleri diğer insanların tanımasıyla inşa ettikleri bir süreçtir. Bu kurallar ve roller kurumsal işleyiş ile belirlendiği sürece kurumlar yine tanınma üretir. Bu tür bir tanınma, tanınma reddinin üçüncü biçimiyle ilişkilenir: Yetersiz tanınma. Toplumsal yaşam çeşitli kurumların özneleşmenin uzlaşmaz sonuçlarını üretmesine neden olacak biçimde oluşur, öyle ki bireyler içinde toplum tarafından tanınmaya çalıştıkları toplumsal rollerle tam olarak özdeşleşemezler. Kişisel kimliğin bu tür bölünmesi, bölünmüş toplumun içselleştirilmesi olarak anlaşılabilir.

Kurumları dikkate almak bizi açıklayıcı bir tanınma kavramı yerine kurucu olan bir tanınma kavramını yerleştirmeye götürür. Kurumlar yalnızca tanınmayı ya da tanınma reddini ifade etmezler, aynı zamanda farklı tür tanınmaları ve tanınma retlerini de üretirler. Bu sonuç, kuramın yenilenmesi açısından önemlidir. Eğer kurumlar tanınma ve tanınma reddi yerleri ise, tanınma talepleri de her zaman kimlik tanınması ile ilgili şeyler olacaktır.[13] Kimlik, bir insanın kişisel değerinin temsili demektir ve kişinin başkalarının tanıması yoluyla güvence altına almak istediği şey tam da kendi değerini konusunda ikna olmaktır; değer kaybı, yanlış tanınma, görünmezlik ve doyum sağlayamama bu talebin yerine getirilmesinin başarısızlığa uğradığı dört biçimdir. Bu nedenle kimlik sorunu, adaletsizlik duygusu ve siyasi eylemin mantığı ile yakından ilişkilidir. Kimlik siyaseti sorunu kültürel ve cinsel kimliklere indirgenemez, çünkü toplumsal ve mesleki kimliklerle de ilişkilidir. Bu açıdan anlaşıldığında, tanınma kuramı toplumsal adaletsizliğin bütün kapsamı kadar siyasi eylemin ardındaki geniş çaplı motivasyonları da dikkate alabilmelidir.

Bu yoruma olası bir itiraz tanınma etiğinin tüm normatif içeriğini kaybedeceği ve tanımlayıcı bir kavrama indirgeneceği yönünde olabilir. Bu itirazı karşılayabilmek üzere bir tanınma kuramında temel amacın meşru ve meşru olmayan eylemleri ayırt etmek için aşkın bir ölçüt sağlamaktan çok, siyasi eylemin içsel normatif dinamiğini tanımlamak olduğunu hatırlamalıyız. Etik yaşamımız kendimizle kurduğumuz olumlu ilişkiye dayanır, çünkü biri ancak kendi varlığı hakkında olumlu bir tahayyüle sahipse iyi ya da adaletli olanı seçmeye çalışır. Bu nedenle tanınma talebi iyi ve adaletli olan için doğrudan bir ölçüt sunmuyor da olsa çok yüksek oranda ahlakiliğe aittir. Bir sonraki bölümde bu ahlakiliğin hem pozitif hem de negatif özgürlükle temellendiğini göreceğiz ve açıktır ki bu tür bir özgürlük yalnızca tek bir biçimsel haklar listesi ile tanımlanamaz. Son olarak, tanınma siyaseti-

13. Renault, *L'expérience De L'injustice*, 4. ve 5. bölümler.

mizde varolduğu iddia edilebilecek eksiklik ahlak, hukuk ve siyaset arasındaki farktan başka bir şey değildir: Ahlaki ve yasal ahlakilik değişmez ölçütlere dayanırken, siyasi olanı pratik dinamiğe dayanır.

C) KİMLİK SİYASETİ, KİMLİKTEKİ SİYASET

Kimlik siyaseti etrafındaki tartışmada kimlik ve siyaset arasındaki bağlantı bizim modelimizde ele alındığından çok daha farklı gözükmektedir. Nancy Fraser'e göre, toplumsal adalet fikri iki karşıt anlama sahiptir: Bir yandan kültürel kimliklerin tanınması diğer yandan malların eşitlikçi dağıtımı. Honneth yeniden dağıtım olarak adaletin topluma ekonomik, toplumsal ve kültürel bireysel katkının tanınmasının belli özellikleri açısından yeterli biçimde kavramsallaştırılabileceği biçiminde yanıt verir.[14] Fraser bu çözümün siyasi soruların vahim biçimde yok edilişine neden olduğunu söyleyerek karşı çıkar.

Eleştirisi tüm diğerleri içinde açıkça Honneth'i hedef alır. Fraser Honneth'in tanınma etiğinin "kültürcü" bir toplum görüşünü öne sürdüğünü ve böyle bir görüşün ekonomik alanı bağımsız bir alan olarak ele alamayacağını ve bu nedenle ekonomik eşitsizliğin giderilmesini kültürel ve toplumsal yanlış tanınmaya indirgediğini öne sürer. Bu, Honneth'in adil bir değerlendirilmesi değildir. Honneth tanınma kuramının toplumsal rahatsızlıkların bir tanımını verdiğini tartıştığında açıkça toplumsal eleştirinin nesnesinin kötü işleyen kurumlar olması gerektiğinde ısrar etmektedir. Ne var ki Honneth'in siyasi konumunun açıklayıcı tanınma kavramı nedeniyle belirsiz olduğu da teslim edilmelidir. Eğer kurumlar yalnızca tanınmayı engellemeleri anlamında hastalıklı ise, olasılıklı bir çözüm bu kurumlara getirilen değişikliklerden farklı olarak bireylere tanınma önermek olurdu, örneğin diğer kurum araçları üzerinden telafi edici bir tanınma sunarak. Öyle ya da böyle Honneth'in etiği hakkındaki bizim siyasi yorumumuz bu belirsizliği taşımamaktadır. Biz varolan kurumların toplumsal adaletsizlik deneyimi ürettiğini tartışmaktayız. Bizim inancımız siyasetin bu deneyimlerden kaynaklandığı ve bu tür hastalıklı kurumlara karşı yapılan bir mücadele ile tanımlandığıdır. Bize göre, siyasi ahlakilik iki ilişkili boyutu gerektirir: Şeylerin halihazırdaki düzeninin reddi ve daha adaletli bir toplum projesi. Çerçevemizdeki hiçbir şey bizi bu reddi toplumun ekonomik örgütlenmesine bir müdahale olarak yorumlamaktan alıkoyamaz. Aksine, ekonomik kurumların tanınmanın üçüncü alanı için ana mekan olduğu açıktır. Bireysel etkinliklerin toplumsal değerinin tanındığı yer her şeyden önce emeğin kurumsal çerçevesi ve toplumsal onaylama yeri olarak pazardır. Tanınmanın ahlakiliğini temellendirmek için kişisel kimlik kavramının kullanılması toplumun kültürcü bir yorumuna yol açmaz, çünkü biz kişisel kimliği oluşturan kurumsal ve duygulanımsal olmayan (çatışmalı ve evrenselci) öğeyi vurgulamak istiyoruz. Ekonomik eşitsizliği, ekonomi politik üzerine alternatif bir eleştirel söylem içinde biçim verilebilecek ve açık hale getirilebilecek bir adaletsizlik duygusu açısından ifade etmek ekonomi politik eleştirisinin değerini düşürmez. Aksine, bir ekonomi politik eleştirisinin ampirik temelini ve böylece olanaklılığının uygulanabilir koşullarını ortaya koyar.

---

14. Axel Honneth Nancy Fraser, *Umverteilung Oder Annerkennung? Eine Politisch-Philosophische Kontroverse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

Axel Honneth eşitlikçi bir dağıtımın koşulunun bireylerin değerinin tanınması koşulunun bir sonucu olduğu konusunda haklıdır. Ancak, Honneth ayrıca kültürel kimliklerin kendinden bir adalet biçimi olarak kabul edilemeyeceğini ama her zaman tanınmanın üç alanı ile tanımlanan adalet ölçütlerine bağımlı olması gerektiğini de düşünür. Bize göre, bir kişinin kendisi ile kurabileceği üç tür olumlu ilişkinin tanınması ile kimlik tanınması arasında böylesi kesin bir ayrım yapabilmek o denli kolay değildir. Görüngübilimsel analizdüzeyinde, öz-güven, öz-saygı ve öz-beğeni her zaman kişisel kimliğin çeşitli yönleriyle ilişkilenir. Aynı derecede, varlığımın psiko-biyolojik, ahlaki ve toplumsal değeri toplumsal kimliğin değişik özelliklerinin tanınmasına bağlıdır. Örneğin, bir işçi maaşının varlığının toplumsal değerinin tanınmasının bir reddini içerdiğini düşünürse, biz bu değerdüşürücü tanınmayı bir insan olarak onun değerinin tanınmasının bir reddi ya da onun saygınlığının toplumsal bölümünde tanınma talebinin reddi olarak yorumlayabiliriz. Ancak onun bakış açısına göre, bu maaşın onun profesyonel kimliğinin tanınmasının reddi anlamına gelen, işinin özel toplumsal değerinin bir reddi olduğu açıktır. Sonuç olarak, tanınmanın normatif içeriği kimlik tanınması kadar saygınlık tanınmasını da kapsayacak biçimde geniş bir anlam içinde anlaşılmalıdır. Böyle anlaşıldığında tanınma koşulu bir adalet ölçütü olarak ele alınamaz. Yine de siyasi ahlakiliğin özel düzeyine ve toplumsal adalet alanının toplumsal yaşamın çeşitli yönleriyle ve kurumlarla olan ilişkimizle ilgili olduğu gerçeğine uygun düşen bir toplumsal adalet tanımını üretebilecektir. Burada yine, ahlaki yargının değerleri ile siyasi eylemin değerleri arasındaki ayrımı vurgulamak önemlidir.

Tanınma kuramının bakış açısından ele alındığında kimlik siyaseti kavramı bir başka önemli değişikliğe tabiidir. Kişisel kimlik öğeleri üretildiği sürece kimliğin kendisi siyasileşmektedir.[15] Bireyler söz konusu olduğunda sorun kendi kimliklerinin farklı öğelerini birleştirmektir ve bu tür birleştirme tanınmacı ilişkilerde sağlanır. Bu öğeler yalnızca kurumların ürünleri değildir, çünkü her bir birey onları kendi kendine bir araya getirmelidir ve kurumlar tarafından tanınmasını sağlamalıdır. Örneğin, bir şirketin çalışanı şirket tarafından yalnızca bir çalışan olarak tanınamaz, çünkü o, profesyonel kimliğini kişisel kimliğinin diğer öğeleri ile ilişkili biçimde düşünmektedir. Yanlış tanınmayı (yalnızca şirketinin soyut çalışan modeli olarak tanınma) ya da yetersiz tanınmayı (şirkette olmayı kabullendiği biri gibi tanınma ama gerçekte olmak istediği gibi tanınmama) reddetmek istiyorsa, profesyonel kimliğine verdiği kişisel anlam içinde tanınmayı talep etmelidir. Sonuç olarak, toplumsallaşma bireylerin kurumlardaki yeni kimlikleri kendilerine mal ettikleri ve kurumları kimliklerde yerleşik olan taleplerine uydurmaya çalıştıkları bir süreç olarak anlaşılacaktır. Toplumsallaşma yalnızca toplumsal rollerin içselleştirilmesi değildir, çünkü bu tür içselleştirme kurumları dönüştürmek yönündeki çaba ve onların ürettikleri tanınma sonuçları ile el ele yürür. Tanınma kuramı yalnızca siyasi ahlakiliği yaratmanın bir yolu değildir, aynı zamanda kimlikte neyin siyasi olduğunu ve toplumsallaşmanın nasıl hem toplumsal yeniden üretime hem de toplumsal dönüşüme yol açtığını betimlemenin bir yoludur da.

---

15. Craig Calhoun, *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference* (Oxford: Blackwell, 1995).

3) ÖZGÜRLÜK VE OLUMSUZLUK
A) ÖZNELLİK VE OLUMSUZLUK

Biz tanınma taleplerinde içkin olan ahlakiliğin, kurumsal bağlamları sorgulaması ve bir evrensel toplum projesi için gizil olanak içermesi anlamında hem etik hem de özü itibariyle siyasi olduğunu tartışmaktayız. Bu sav toplumsallığı ele alan ikinci birtezle desteklenmektedir. Kimliğin kurulması gerçekte kurumsal zorlamalarla ve onların disiplinlerini dayatması ile şekillenir; ancak aksine ayrıca bu kimlik oluşumu sürecinde bir siyasi boyut da vardır. Özneler dayatılan disiplini kişilik projelerine uydurmaları anlamında kurumlarla pazarlık sürecine girme yeteneğine sahiptirler. Bu işlerin itici gücü olan öznel güç, öznelerin kişiliklerinin farklı yönlerini kendi değerlerini anlamlandırabilecekleri bir bütünsel öykü etrafında bir araya getirme ihtiyacıdır. Daha önce söylediğimiz gibi, tanınma ve kimlik alanları arasında yapılabilecek belirgin bir ayrım yoktur. Kişisel kimlik kimliğin farklı bölümlerinin bireşimidir. Sonuç olarak, toplumsallaşma yalnızca yeniden üretimle ilgili değildir, aynı zamanda toplumun dönüştürülmesi ile de ilgilidir. Tanınma bu nedenle iki ilişkili anlamda siyasidir: İlkin siyasi mücadelenin temel prensiplerini ortaya koyduğu ve ikinci olarak öznel kimliğin olasılıklı siyasi, birleştirici boyutunu desteklemesi açısından.

Kimlik oluşumu süreçlerinde temel bir siyasi boyutun olduğu yönündeki fikir yeni değildir. Sartre'ın öznellik kuramının özneler arasına vurgu yapan bir düzeltimi olarak okunabilir. Ayrıca toplumsallaşmayı, toplumsal benliğin sürekli olarak benlik tarafından bir araya getirilen rolleri ve değerleri sorgulayan ve böylece farklı değerlerin birleştirilebildiği bir ideal topluma göndermne yapabilen bir alt bilinç Ben ile desteklendiği süreç olarak ele alan Mead'in kuramında da bulunabilir.[16]

Mead'in toplumsallaşma kuramı siyasi öznelliğin ontolojik statüsünün düğümünü çözmenin bir yolunu sunar.[17] Siyasi mevcudiyet bir özne kavramını gerektirir. Mead'in öznelliği, özneler arası süreçlerin bir sonucu olarak kuran ve "merkezsiz özerklik" modelini kurmakla tamamlanan toplumsallaşma kuramı, zamanı geçmiş bir bilinç felsefesine dönmeden kendi, kimlik, birlik ve özerklik kavramlarının nasıl anlamlandırılacağını gösterir. Yine de, Mead'in kişisel gelişimin normatif desteği olarak ideal bir iletişime (siyasi) gönderme olan içselleştirilmiş değerler arasındaki çelişkiler sorununa çözümü, Honneth tarafından tüm olanakları dahilinde kullanılmaz. Onun Nesne olarak Ben/ Özne olarak Ben (me/ I) diyalektiğinden çıkışı evrenselleşmenin belirleyici anını dikkatinden uzaklaştırır.

Honneth'in önerisinin siyasi zayıflığının algılanması ile birleşen, tanınmanın siyasi ahlakiliği destekleyen toplumsallaşma kuramını sadeleştirme ihtiyacı merkezsiz özerklik kavramının farklı bir yorumuna yol açar. Biz tanınmanın Hegelci daha yalın bir okumasına ve kişisel kimlik ontolojisine geri dönmenin gerekli olduğuna inanıyoruz.[18] Honneth'in yapmamızı istediği gibi *Hak felsefesi*nin yapısını

16. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, çev. J. Shapiro (New York: Beacon, 1971), 36,59, Emst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination*, çev. Peter Stem (Cambridge Mass: MIT Press, 1986), 12. bölüm.
17. Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions," *Praxis International* 1, no. 3 (1981).
18. Emmanuel Renault, "Identité Et Reconnaissance Chez Hegel," *Kairos* (2001).

daha biçimsel olarak okursak, öznenin kısmi kimliklerinin evrensel olanda, metatoplumsal bir projede bir araya gelmesi fikrinin Hegel'de zaten mevcut olduğu açık hale gelir.[19] Bulgusal olarak, Honneth'in Hegel'in olgun siyasi felsefesini "kendine mal etmesi" devlet kurumlarının siyasi düzeyinde durmaktadır.[20] Honneth tanınmanın üç alanı ve özerklik arasındaki bağlantının bir analizini sunmaz. Biz Hegel'i izleyerek, bu bağlantının siyasi olduğunu düşünmekteyiz. Bununla kişisel kimliğin kurulmasının siyasetin antropolojik, toplumsal ve kültürel bir koşulu ve siyasetin kimliğin oluşumunda son aşama olduğunu söylemek istiyoruz.

Hegel'in tanınma yoluyla öznelliği kurmasında kimliğin statüsü nedir? Öznelliği andığı her an Hegel onu "saf" ya da "mutlak" olumsuzluk olarak tanımlar. Bununla bir ikili hareketten söz etmektedir.[21] Öznellik ilkin doğa ya da toplum tarafından verilen herhangi özel bir kimliği soyutlama gücü olarak mutlak olumsuzlama gücüdür. "Mutlak" ya da "saf" olumsuzluk öncelikle kendi kendini olumsuzlama mutlak gücüdür. Ancak bu güç, sürekli olarak kendini olumsuzlamalıdır; aksi halde mutlak olmayacaktır. İlk olumsuzlamanın olumsuzlanması, ki tamı tamına kendini olumsuzlamadır, böylelikle kendini belirlemeye, benliğin olumlu özelliklerini "yerleştirme"ye yol açar. Böylece, benliğin herhangi bir olumlu özelliği, herhangi bir kısmi kimliği, yalnızca olumsuzlamanın mutlak gücünün kendi üzerine düşünümü/ yansıması olması anlamında olumludur. Öznenin kimliği, olduğu haliyle, kendi hakkında olumlu biçimde olumlu bir şey taşımaz. O kendi içine ve üstüne olumsuzlanmanın bir yansımasıdır, birinin sürekli olumsuzlama gücünün sürekli olumsuzlanmasıdır, kendine karşı olumsuzluğun içkin çelişikliğidir. Bu Hegelci model elbette kişisel kimliğin genel bir açıklayıcı tanımı olarak yorumlanamaz, ancak özerklik ile uyumlu bir kimlik türünün normatif tanımı olarak ele alınabilir. Bir birey için, özerklik hem kendisinin özel kimliklerine müstesna bağlılıklarından biri ile -örneğin, bir dinsel (kökten dincilik) ya da cinsi kimlik (maçoluk)- hem de diğer tüm kimliklerine karşı genel bir ilgisizlik ile uyumsuzdur.[22] Bu nedenle, özgürlük hem negatif özgürlük olarak bizim özel kimliklerimizden başka bir şey olma olanağı, hem de pozitif özgürlük olarak her biri ile ilgili olabilme olarak anlaşılmalıdır. Bu çelişkili gözükebilir ama özgürlüğün kendini-gerçekleştirme olarak Hegelci savunusu bu mutlak olumsuzluk olarak kimlik tanımında temellenir. Hegel bir kimlik tanımı ile uyumlu olumlu birlik ve öz uyum anlamında herhangi bir tinsel kimlik tanımından sıyrılmış bir özgürlük tanımı sunar ve olumsuzluğun kendine göndermne yapması olarak bu kimlik tanımı bizim amacımız açısından biri kuramsal diğeri uygulamalı olmak üzere iki nedenden dolayı önemlidir.

B) OLUMSUZLAMA VE KİMLİK

Öznelliği olumsuzluk döngüsü olarak tanımlamak yeniden dağıtıcı adalet ile farklılık siyaseti arasındaki Amerikan kaynaklı tartışmada alternatif bir konum almamı-

---

19. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
20. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit* (Frankfurt am Main: Reclam, 2002).
21. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, 37,42.
22. Etienne Balibar, "Homo Nationalis: Esquisse Anthropologique De La Forme Nation," içinde *Nous, Citoyens D'europe* (Paris: La Découverte, 2001).

za yarar. Olumsuz öz-gönderim olarak Hegel'in kimlik tanımına başvurmamız bizi kimlikleri ve grupları maddeleştirme suçlamasından kurtarır. Bu, Fraser'in modelini liberal öznenin sorunsuz kimliğine postmodern bir itiraz olarak geliştirdiği için Young'a yönelttiği ilginç bir suçlamadır.[23] Fraser'in suçlaması onun temel toplumsal haklardan yoksun grupların öz-bilincine yaptığı sorunsuz göndermeyi göz önüne alırsak oldukça geçerli gözükmektedir. Hegelci öncüllerimizi sağlam biçimde koruyarak, kimliği karşılıklı olumsuzlanma anlamında mutlak biçimde tanımlanan farklı anların olumsuz bir birleşiminin ürünü olarak tanımlarken diyalektik bir kimlik görüşü öne sürüyoruz. Her bir kısmi kimlik olumluluğunu, yalnızca diğer olasılıklı kimliklerin olumsuzlanmasına borçludur. Böylece yapısal olarak diğer olasılıklara açık kalır. Ötekiliğe bu açıklık birinin kısmi kimliklerinin birleşimi yoluyla kişisel kimliğinin kurulumunda gerçekleşir, çünkü biz bunun tanımı gereği diğer projelere karşıt olan bir siyasi proje olarak anlaşılabileceğini düşünüyoruz ve ayrıca bir ortak alanının tanımlanması olasılığını öneriyoruz. Bu, kimlik siyasetinin ayrımcı eğilimlerinin grupları birbirine karşı kışkırtarak tam da siyasetin olanağını yok ettiği suçlamasına yanıt verir. Bir başka biçimde ifade etmek gerekirse, siyasetin kimlik tanınması ile (burada farklılığı ile) sınırlı olması anlamında kimliğin (ya da farklılığın) siyasetin kaynağı olduğuna inanmıyoruz. Biz tam tersinin geçerli olduğunu düşünüyoruz: Kişisel kimlik ayrı kısmi kimliklerin birleşimi sürecinin bir sonucudur ve bu süreç tüm kısmi kimliklerimizi kişisel değerin ve bütünlüğün olanaklı hale geldiği bir toplum tahayyülümüzün çerçevesi içinde yeniden tanımladığı için özü itibariyle siyasidir.

Sonuç olarak, Fraser'in Young'ın farklılık siyaseti eleştirisini kabul ederken, onun düşüncesinin aksine Young'ın yeniden dağıtıcı adalet fikirleri eleştirisinin de önemli olduğuna inanıyoruz. Young'ın ahlaki ahlakilik temelindeki bir adalet kuramının darlaştırılmasına dair güvensizliğini paylaşıyoruz. Eğer siyasi ahlakilik adaletsizlik deneyimlerinde temellenecekse, adalet tanımı malların adaletli dağıtımının biçimsel gereklerinden daha geniş tutulmalıdır. Özel olana kurumsal olarak odaklanma en önemlisidir. Aslında bu tam da tanınma paradigmasından anlaşılan siyasi bir kuramın kuramsal artısıdır: Kant'tan esinlenerek oluşturulan farklı adalet kuramları dışlama, baskı, hükmetme gibi modern fenomenleri açıklayamayan kurumsal modelleri oluşturmakla sonuçlanırken, adalet toplumsal adaletsizliğin mevcut deneyimlerini içeren açılarla tanımlanabilir.[24]

C) OLUMSUZLAMA VE ÖZGÜRLÜK

Kimliğin olumsuz çekirdeği üzerine yaptığımız vurgunun ikinci artısı *uygulamalı*dır. Öz-bilinç tanınma mücadelesinde neyin tanınması için uğraş verir? Hegel'in asıl fikrinde kimliğinin değil, fakat özgürlüğünün.[25] "Saf tanınma kavramı" aşağıdaki soruna bir yanıttır: Bilinçler, ki kendi özerkliklerinin kesinliğine sahiptirler, bu kesinlikten nasıl bir doğruluk çıkarırlar? Yanıt özerkliğin ancak karşılıklı tanınma yolu ile doğruluğa dönüşmesidir. Ancak Hegel'de özgürlük olumsuzluk çemberi-

24. Renault, *L'expérience De L'injustice*.
25. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 111,12.

nin yalnızca diğer adıdır. Daha önce izlediğimiz diyalektikte olumsuzlama gücü ve öz-belirlemenin birleşimi olarak üçüncü durak gerçek özerklik anıdır, "iradenin özgürlüğü". *Fenomenoloji* 'nin "saf tanınma kavramı"nın tanımlandığı ünlü pasajında, tanınma olarak özerlik tanımı karşılıklı olumsuzlama/ öz-olumsuzlama sürecinin olumlu yönlerine doğru tek biçim değiştirmedir (anlık tersine çevirme). Tanınma mücadelesinde insanların tanınmasını istediği şey buna göre, dar anlamda, kendilerinin olumlu kimliğinden çok olumsuz olarak kimlikleri, yani kendi kimlikleri olarak konumlandırdıkları özgürlükleridir. Tanınma sabit kimlikleri genişletme amacıyla değil öz-güç kazanımı hakkı, öz-yaratıcılık ve kendini gerçekleştirme olarak ortaya konur.

Tanınmanın ahlakiliğini anlamlandırmak için eski özgürlük kavramını kullanma seçimimiz iki nedenden ortaya çıkmaktadır. İlkin, özgürlük fikri tanınma mantığında açık hale gelen değerlerin klasik adalet kuramlarının ölçütleri ya da ilkelerinden farklı olduğu yönündeki örneğimizi güçlendirmektedir. Siyaset uygulamada olduğu kadar kuramda da toplumsal öznelerin gerçek deneyimlerine dayandığı için, siyasi anlamı olan bir adalet tanımının iyi adaletli arasındaki ayrımdan öteye geçmesi gerektiğine inanıyoruz. Bu Honneth'in ilk kanısında zaten mevcuttur.[26] Ancak Honneth, ahlakiliği kendini gerçekleştirme olarak özgürlük kuramından çok ahlak psikolojisinde temellendirir. Bütünlüğün yapısını ya da kişisel kimliği tanımlayan ve toplumsal eleştirinin değerlerini sunan öze ilişkin üç katlı uygulamalı ilişki tarafımızdan bir ahlaki ilişki olarak değil bir özgürlük ilişkisi olarak algılanmaktadır. Özneler tanınma mücadelelerine dışarıdan dayatılan rollerle birlikte ilişkiler üzerinden, kendi kimliklerini varsayma güçleri olarak tanımlanan özerkliklerini savunmak ve ortaya koymak için girerler. Özerklik ve bütünlük olarak tanımlanan kişisel kimlik yapısal olarak siyasidir, çünkü bir evrensel benlik projesini içerir. Bu proje mevcut toplumun eleştirisini ve bir toplum projesini destekler. Tanınma mücadelelerinin ahlakiliği, onların gerçek özerklik talebini ve savunusunu dile getirme yeteneğinde yatmaktadır.

İkinci olarak, özgürlük fikrine yapılan göndermne bizim önerimizin toplumsal eleştirel boyutlarını tanımlamak ve onun toplumsal bağımsızlık projesi ile olan bağlantısını daha açık hale getirmek için önemlidir. Özgürlük ya da özerklik kategorisi normatif adalet ilkelerinin onların kurumsal ve toplumsal gerçekleşmesinden bağımsız göründüğü ve toplumsal deneyime iade edildiği liberal çerçeveden çıkarılır. Toplumsal tanınma üzerinden tanımlanan bir özgürlük kavramına dayanan bir adalet kuramı bu nedenle kendisini toplumun eleştirel bir kuramı olarak adlandırdığında meşruluk kazanır. Adaletsizlik deneyimlerini yalnızca iyinin özel kavramsallaştırmaları açısından özel toplumsal veya öznel beklentilere göreceli olarak değil, fakat daha çok temel olarak uygulanabilir ahlaki beklentiler olarak yorumlayabilir. Ayrıca, toplumsalın çağdaş rahatsızlıklarını yabancılaşma biçimleri olarak yorumlayabilir: kendini gerçekleştirmenin özneler arası koşullarının (bir kişinin saygınlığı, değeri ve bütünlüğünün bireysel ifadesi olan) tehlikeye atıldığı ya da yok edildiği yaşam biçimleri olarak. Bir ahlaki veya hukuki temelli adalet kuramı maddi veya sembolik malların dağıtımındaki eşitsizlikleri yakalayabilir ama toplumsal dışlama, lekeleme ve uzaklaştırma çağdaş fenomenlerini inceleyecek kavramsal aletlere sa-

26. Axel Honneth, *Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. J. Anderson (Cambridge: Polity Press, 1995), 9. bölüm. (Daha fazla açıklama için "Notlar"a bakınız.)

hip değildir. Onları yabancılaşma deneyimleri olarak anlamamızın nedeni yalnızca öz-gerçekleştirmeyi gizlemeleri değil, ayrıca onlarda bireylerin özneler arası bağımlılığının kişilerin kimliklerini yıkması ve onları adaletsizliğe uyum göstermekten ya da onunla mücadele etmekten başka yol bulamayacakları duruma taşımalarıdır. Yabancılaşma deneyimleri olarak adaletsizlik deneyimleri yalnızca ahlaki yaralanmalar değildir, ayrıca siyasi çözümlere de ihtiyaç duyar.

NOTLAR

Honneth, bir çok savaş sonrası Alman filozofu gibi Michael Theunissen'in "diyalektik olumsuzluk" kavramından etkilenmiştir. Kavram, doğruluğa, kabul edilemeyecek olanın olumsuzlanması üzerinden erişileceği anlamına gelir. Bkz. Emil Anghern, *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen Zum 60. Geburtstag* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992). Ancak bundan da önce bu açıkça Adorno'nun kendi yönteminin bir sonucudur. Horkheimer'in ünlü metni dışında. Horkheimer, "Traditional and Critical Theory." Ayrıca bkz. Habermas ve Honneth, Habermas, *Knowledge and Human Interests*, 301,17. Honneth, *The Critique of Power*, 1 ve 7. bölümler. *İktidarın Eleştirisi* Foucault'nun yazınındaki son dönemi dikkate almaz. Örneğin, eylemin iki alanının şeyleştirilmesi iletişimsel eylemin iktidardan bağımsız alanına karşı araçsal eylemin değerden bağımsız alanına götürür. Bkz. *İktidarın Eleştirisi* son bölümler. Honneth, Manfred Frank'ın öznelliğin postyapısalcı yorumlarını eleştirisini bir ölçüye dek paylaşır gibi durmaktadır: Manfred Frank, *What Is Neo-Structuralism?*, çev. R. Gray, S. Wilke (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989). Normatif temel olarak psikolojiye yüklenen işlev ayrıca bazı psikolojik kuramsal sorunlara da yol açmaktadır. Jean-Philippe Deranty, "Mésentente Et Lutte Pour La Reconnaissance," *Où En Est La Théorie Critique ?* içinde. der. Yves Sintomer, Emmanuel Renault (2003). Bireyler ve kurumlar arasındaki ilişki ile ilgili olan çeşitli kuramlar için bkz. Emmanuel Renault, "Radical Democracy and an Abolitionist Concept of Justice. A Critique of Habermas' Theory of Justice," *Critical Horizons* 6 (2005). Bir as ya da aşağı olarak tanınma, yetkisizleştirme ve küçük düşürme onun çeşitli biçimleridir. Görünmezlik kavramı yakın zamanlarda Honneth tarafından ortaya atılmıştır. Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen Einer Theorie Der Intersubjektivität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003). Dışlamanın, varlığın kurumsuzlaştırılması ve toplumsal ölüme yol açan bir toplumsal aşağılama olarak yorumu için bkz. Renault, *L'expérience De L'injustice*. Emek örneklerindeki tanınma reddinin üç farklı türünün bir sunumu için bkz. a.g.e., 3. bölüm. Bu, Foucault'nun son yazılarındaki etik kavramı ile önemli bir benzerliktir. Aksine, eleştirel kuram aynı zamanda öznel yabancılaşmanın eleştirisini de kapsar. Siyasi uygulamayı toplumsal deneyimden ayrı tutmak yönünde Badiou gibi hareket etmek kamusal düşünüşe aykırıdır. Siyasi kuramı toplumsal eleştirinin farklılaştırılmış herhangi bir biçiminden alıkoyar. Rancière'in siyasi düşüncesi aksine adaletsizlik deneyimlerinde temellenen radikal eşitlik siyasetinin daha geçerli bir modelini sunar. Rancière ve Honneth arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. Jean-Philippe Deranty, "Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition," *Political Theory* 31 (2003), Jean-Philippe Deranty, "Rancière in Contemporary Political Ontology," *Theory and Event* 6, no. 4 (2003). Öznelliği olumsuzluk olarak tanımlanması açıkça varoluşçu etiğin de temel taşıdır. Varoluşçu etik ile tanınma etiği arasındaki fark ilkinde (kendini) olumsuzlama gücü bilince verilmişken, ikincisinde bu gücün özneler arası süreçlerle kuruluyor olmasıdır. Hegel ve Mead'in toplumsallaşma kuramları toplumsallaşmanın bir özneye "hayır demeyi" öğretmeyi nasıl başardığını Sartre'ın kuramından daha iyi göstermektedir. Honneth, *Unsichtbarkeit*. Bu bakış açısından, Honneth'in bir insanın kendisi ile olumlu ilişkisi olarak kimlik tanımının bir eleştirisini çıkarmak mümkündür. Deranty, "Mésentente Et Lutte Pour La Reconnaissance." Kantçı bir ahlaki ya da liberal, yasal özerkliğe karşıt olarak gerçek.

Çeviri: Çiğdem Şimşek

KAYNAKÇA

Althusser, Louis. "Idéologie Et Appareils Idéologiques D'etat." *Positions* içinde. Paris: Editions Socials, 1976.

Anghem, Emil. *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen Zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Balibar, Etienne. "Homo Nationalis: Esquisse Anthropologique De La Forme Nation." *Nous, Citoyens D'europe* içinde. Paris: La Découverte, 2001.

Calhoun, Craig. *Critical Social Theory. Culture, History and the Challenge of Difference*. Oxford: Blackwell, 1995.

Deranty, Jean-Phillppe. "Injustice, Violence and Social Struggle: The Critical Potential of Honneth's Theory of Recognition." *Critical Horizons* 1-2 (2004).

———. "Jacques Rancière's Contribution to the Ethics of Recognition." *Political Theory* 31 (2003).

———. "Mésentente Et Lutte Pour La Reconnaissance." *Où En Est La Théorie Critique ?* içinde, Editör Yves Sintomer Emmanuel Renault, 2003.

———. "Rancière in Contemporary Political Ontology." *Theory and Event* 6, no. 4 (2003).

Foster, Roger. "Recognition and Resistance. Axel Honneth's Critical Social Theory." *Radical Philosophy* 94 (1999).

Frank, Manfred. *What Is Neo-Structuralism?* Çeviren R. Gray, S. Wilke. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989.

Fraser, Nancy. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions." *Praxis International* 1, no. 3 (1981).

Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Çeviren J. Shapiro. New York: Beacon, 1971.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Çeviren Allen Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *Phenomenology of Spirit*. Çeviren A. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Honneth, Axel. *The Critique of Power*. Çeviren Kenneth Baynes. Cambridge: Mass, 1991.

———. *Das Andere Der Gerechtigkeit. Aufsätze Zur Praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

———. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of NY Press, 1995.

———. *Leiden an Unbestimmtheit*. Frankfurt am Main: Reclam, 2002.

———. *Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Çeviren J. Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995.

———. *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Çeviren J. Anderson. Cambridge: Polity Press, 1995.

———. *Unsichtbarkeit. Stationen Einer Theorie Der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Horkheimer, Max. "Traditional and Critical Theory." *Critical Theory* .içinde. New York: Herder and Herder, 1972.

Moore, Barrington. *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt* New York: Mc Millan, 1978.

Nancy Fraser, Axel Honneth. *Umverteilung Oder Annerkennung? Eine Politisch-Philosophische Kontroverse* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

Renault, Emmanuel. "Identité Et Reconnaissance Chez Hegel." *Kairos* (2001).

———. *L'expérience De L'injustice: Reconnaissance Et Clinique De L'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

———. "Radical Democracy and an Abolitionist Concept of Justice. A Critique of Habermas' Theory of Justice." *Critical Horizons* 6 (2005).

Rudé, George. *Ideology and Popular Protest*. New York: Pantheon Books, 1980.

Thompson, Edward. *The Making of the English Working Class*. London: Gollancz, 1963 .

Tugendhat, Ernst. *Self-Consciousness and Self-Determination.* Çeviren Peter Stern. Cambridge Mass: MIT Press, 1986.
Young, Iris M. *Justice and the Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Karl marx'ın toplum kuramı[1] ile thomas kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumu

Eyüp Erdoğan

Her şeyde bir gelişme durumu arama eğilimi olan *ilerlemecilik*[2] düşüncesi, özünde örtülü olarak, birbirlerinden çok ayrı görülen, birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen dikotomik alanları dahi, yetkinliğine (*arete*)[3] ulaştırmak uğruna gerçekleşen nedene dönüşen ereksel tasarı olmaklığı içermektedir.

Bu ad tanımı[4] çerçevesinde sınırlayacağımız ilerlemecilik düşüncesi, insan bilgisinin sürekli gelişmekte olduğunu, bu nedenle insanlığın giderek daha fazla ve yetkin bir bilgiye ulaşacağını, evrenin sırlarını çözebileceğini, bunun sonucunda da doğaya egemen olacağını varsayar. Söz konusu tavrın, iyimser sonucu ise, daha gelişmiş siyasal sistemlere, koşulları daha iyileşmiş ve sosyal adalete kavuşmuş toplumlara ulaşılacağı ve böylece insanların daha mutlu yaşayacağıdır.

İyimser bir tavır olarak karşımıza çıkan ilerlemecilik düşüncesi, kaplamda; daha yetkine, daha yükseğe ulaşma ereğiyle tekil bir görünüm sergilese de, içlemde söz konusu ereğe ulaşmak için izlenilecek yol, yöntem açısından çokluğu barındırmaktadır. İşte bu çokluktan ilki olarak ele alacağımız, değişme ya da oluş türlerinden biri olarak da görülebilecek olan ilk yöntemin temelinde, ilerlemeye duyulan inancın bir ürünü olan, değişim ve gelişim dizisinin, yavaş yavaş, farkına dahi

---

1. 'Marxçı toplum kuramı' ifadesi bir bütün halindeki Marxçılığı ifade etmektedir. Çünkü, "Karl Marx'ın öğretisi saf felsefe, tarih felsefesi, ekonomi bilimi ve siyasal bilim öğretilerinden oluşmuş toplumsal bir felsefedir". Bülent Daver, "Çağdaş Siyasal Doktrinler," *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını* 254 (1968): 53.
2. "İlerlemecilik" kavramı, Bedia Akarsu "*Felsefi Terimler Sözlüğü*", ve Ahmet Cevizci "*Felsefe Sözlüğü*"nde temel anlamları bakımından ele alınmakla birlikte, yukarıdaki tanım bağlamında genişletilerek kullanılmıştır.
3. *Arete*; Antik Yunan felsefesinde bir şeyin yetkinliğine karşılık gelmektedir. Her ne olursa olsun, kendine uygun olan işi yapma, kendine özgü işlevi yerine getirme, kendine uygun gerçek ereğe erişme durumudur.
4. Ad tanımlaması (nominal definition), yanlış anlaşılmalara yol açmamak ve sözcüğe bağlanarak saptama yapabilmek için *ilerlemecilik* sözcüğünün anlamını açıklayan tanım olarak kullanılmıştır.

varılmayan bir tempo ile gerçekleştiğini varsayan, *evrimsel oluş*[5] düşüncesi yatmaktadır. Bu temel üzerinde yükselen anlayış ise; ilerlemenin, değişme süreci içerisinde, gelişmemiş olandan daha yetkin olana doğru geliştiğini, daha karmaşık ve daha farklı bir organizma ya da organizasyona doğru dönüştüğünü ifade eden *evrimsel ilerleme düşüncesi*dir.

Söz konusu çokluğu oluşturan ikinci yöntem ise; kısmen gerçekleşmeyen, yerleşik düzeni, yani sistemi tamamen değiştiren, eskinin yerine konan yeninin, eskiyle hiçbir bağlantısı, hiç bir geçmiş referansı olmadığını savunan köklü, hızlı ve kapsamlı dönüşümünü temsil eden *devrimsel ilerleme düşüncesi*dir.

Ereksellikte aynı olmalarına karşın, yöntemde birbirlerinden ayrılan ilerleme arketiplerinin[6] felsefe tarihindeki derin kökleri, insanlığın, uygarlık ve kültür sistemlerinin gelişmesine ait teoriler ileri sürerek, siyasal rejimlere dair dönüşsel teorilerin en eskisini ortaya koymuş olan Platon ve Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. İnsanlığın evrimine ait tablo taslakları hazırlamış olan Vico ve Condorcet ise, yaklaşımlarının özünde ilerlemecilik düşüncesi yatan Aydınlanma Çağı düşünürleridir.[7]

Evrimsel ilerleme arketipi, Darwin'in, insanı da içine alan tüm canlı varlık türlerinin doğuşunu ve ilerlemesini yaşama savaşı ile açıklayan araştırmaları çerçevesinde ortaya koyduğu, doğal ayıklanma, türlerin kökeni ve insanın ortaya çıkışı ile ilgili doğal olayları birbirine bağlayan zorunlu ilişkileri ifade eden *biyolojik evrim kuramı* ile en güçlü bilimsel temellendirimine kavuşmuştur.

Biyolojik evrim kuramından aldığı güçle, evrimci ilerleme düşüncesini felsefesinin temeline yerleştirmiş olan H. Spencer, evrimsel ilerleme düşüncesinin felsefi ve toplumsal yansımasına verilebilecek çağdaş felsefenin en iyi örneklerindendir.[8] Evrim düşüncesini toplumbilim ve felsefeye uyarlamasıyla dikkatleri üzerine çeken, doğayla toplum arasında koşutluk kurarak organik bir toplum görüşünü savunan Spencer, yaşayan ve büyüyen bir organizma olarak toplumda da evrim kuramı uyarınca en uygun olanların hayatta kalarak en iyi toplumu oluşturacağını öne sürer. Bu anlamda, Spencer, sosyal Darwinizm öğretisinin ilk kurucuları arasında da gösterilir.[9]

Evrimsel ilerlemecilik çerçevesinde irdelenmesi gereken bir diğer isim ise O. Spengler'dir. Liberal devlet ve klasik siyasal demokrasi anlayışını reddeden, fakat aynı zamanda Marksçılığa[10] da karşı çıkan, otoriter ve totaliter bir sistem ortaya

---

5. Evrimsel oluş (evolutionist genesis); evrimsel değişme süreci, bir durumdan diğer duruma, olanaktan gerçekliğe, sürekli evrimsel süreçle geçiş anlamında kullanılmıştır.

6. *Arketip*; gelip geçici, yetkinlikten yoksun şeylerin, kendisinden pay aldıkları, ona göre biçimlendikleri model, ilke anlamında kullanılmaktadır.

7. Vico bu konuda kötümser olmasına karşın, Condorcet iyimserdir ve insanlığın sürekli bir gelişme ve iyileşme süreci içinde bulunduğu inancındadır.

8. Evrimsel ilerleme düşüncesinin, deneysel olarak test edilebilir, bundan dolayı da temellendirilebilir olduğunu düşünmüş olan Spencer, basitten karmaşığa doğru gerçekleştiğini düşündüğü evrimsel sürecin, doğadaki, toplumsal ve ahlaki yaşamdaki örneklerini ortaya koymaya çalışmıştır.

9. İsmail MetinAyçiçek, *Felsefe ve Bilimde Irkçı Düşünce* (İstanbul: Pencere Yayınları, 1996), 254.

10. Yaşamı bir savaş olarak gören Spengler'e göre, bu savaşta yaşamaya layık olan sadece savaş ve istila güdüsüne itaat eden ırktır. Zira, her kültürün belli evrelerden oluşan bir yaşam süresi, kendine özgü bir uygarlığı ve her ulusun yerine getirmekten kaçınamayacağı bir yazgısı, tarihi bir misyonu vardır. Daver, "Çağdaş Siyasal Doktrinler," 82,83.

koyarak faşizm ve özellikle nasyonal sosyalizme kaynaklık etmiş olan Spengler de, yaşamı bir savaş olarak görmektedir.[11]

Evrimci ilerleme düşüncesinin bilim felsefesi alanına yansımasının en iyi örneği ise, *deneyci olgucu yaklaşımlar*da sergilenmektedir. Bilimin de, canlı dünyadaki gibi evrim modeli uyarınca bir ilerleme ve gelişme içerisinde olduğunu, bilimsel bilginin süreç içerisinde artarak gelişen yığılgan (kümülatif) bir bilgi olduğunu, süreçte eskinin doğrularına yeni doğruların katıldığını, bu anlamda bilimin hiç durmadan, düz bir çizgi boyunca ilerlediğini ve başarısız kuramların elendiğini iddia eden deneyci olgucu bilgi kuramı, burjuva sınıfının egemenliği veya üretim araçlarının özel mülkiyete ait olması şeklinde özetlenebilecek olan kapitalist üretim biçimiyle birleşince, oluşturduğu toplumsal dönüşümün ideolojik bir ürünü haline gelmiştir.

İlerleme düşüncesinin devrimsel arketipinin ılımlı versiyonuna verilebilecek en tipik örnekler 19. yüzyılın başlarında İngiltere ve Fransa'da görülmektedir. Toplumu bütün kötü yönleriyle değiştirip yerine ideal, yeni ve iyi bir toplum düzeni kurma yolunda çalışmalar yapmış olan *ütopyacı sosyalistler*, eski ekonomik düzenin yerine, üretim araçlarının ortaklaşa kullanılacağı yeni bir ekonomik düzen tasarlamışlardır. C. Fourier ve R. Owen gibi isimlerin önderliğini yaptığı ütopyacı sosyalistler, gelecekteki mutlu toplumun şiddet ve devrim yoluyla değil, ikna yoluyla, barışçı yollarla gerçekleştirilebileceğini öne sürmüşlerdir.[12]

İlerleme düşüncesinin devrimsel arketipinin en karakteristik örneğini ise, *bilimsel toplumculuk* doğrultusundaki felsefe, toplum ve ekonomi öğretisi olarak özetleyebileceğimiz; varolan her şeyin maddenin diyalektik devinimi sonucunda ortaya çıktığını, bu nedenle, diyalektiğin yalnızca düşünceler için geçerli olan bir yasa değil, aynı zamanda doğada da gerçekleşen aktüel bir süreç olduğunu, hatta devletlerin varlığa geliş ve yıkılışlarının dahi sözkonusu diyalektik ilerleme sürecine göre gerçekleştiğini, bu ilerleme sürecinin devindirici gücünün ise toplumların içindeki sınıfların olduğunu savunan Marx oluşturmaktadır. Bu yüzdendir ki, Hegel'de, idealist bir nitelik taşıyan diyalektik, Marx'ta materyalist bir karaktere bürünmüştür. Marx, kendi deyimiyle Hegel'de baş aşağı durmakta olan diyalektiği tersine çevirmiş, yani ayakları üzerine oturtmuştur.[13]

Marx'ın, ilerleme düşüncesinin devrimsel arketipine örnek olarak gösterilmiş olması, Marx'ın evrim kuramını dışladığı anlamına gelmemelidir. Marx'a göre, *evrim* ve *devrim* toplumsal süreçlerin iki farklı evreleridir. Toplumsal istikrarın yaşandığı, gelişmenin hakim olduğu dönem evrim dönemi iken, istikrarın ortadan

---

11. Yaşamı bir savaş olarak gören Spengler'e göre, bu savaşta yaşamaya layık olan sadece savaş ve istila güdüsüne itaat eden ırktır. Zira, her kültürün belli evrelerden oluşan bir yaşam süresi, kendine özgü bir uygarlığı ve her ulusun yerine getirmekten kaçınamayacağı bir yazgısı, tarihi bir misyonu vardır. A.g.e: 82,83.

12. A.g.e: 35,36.

13. Karl Marx, *Kapital - I*, çev. Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları, 1993), 28. Marx ve Engels, diyalektik yöntemlerini tanımlarlarken, genellikle, Hegel'i diyalektiğin temel niteliklerini formüle eden filozof olarak gösterirler. Ama bu, Marx ve Engels diyalektiğinin Hegel diyalektiğinin aynısı olduğu anlamına gelmez. Çünkü, Marx ve Engels, Hegel diyalektiğinin idealist kabuğunu bir yana iterek, onun yalnızca rasyonel özünü almışlar ve daha da geliştirerek, ona modern, bilimsel bir biçim vermişlerdir. Nitekim, Hegel'e göre dünya tarihi mantıksal idenin gelişmesini, açılmasını ortaya koyarken, Marx, tarihi, insanın daha aşağı katmanlarından kalkarak belirlemiştir.

kalktığı, çelişkilerin şiddetli çatışmalara yol açtığı dönem ise devrim dönemidir.

Nitekim Marx Lasalle'a 16 Ocak 1861 'de yazdığı mektupta "Darwin'in yapıtı büyük bir yapıttır. Tarihteki sınıf mücadelesinin doğa bilimleri açısından temelini oluşturmaktadır"[14] diyerek, evrim teorisine verdiği önemini vurgulamıştır. "Marx, Darwin'e olan sempatisini Das Kapital'i Darwin'e ithaf ederek de göstermiştir. Kitabın Almanca baskısına el yazısıyla şöyle yazmıştır: *Charles Darwin 'e, gerçek bir hayranı olan Karl Marx 'tan*".[15]

Evrimin önemi sadece tarihsel materyalizmde değil; *diyalektik materyalizm*de[16] de son derece önemli bir yere sahiptir. Söz konusu önem en iyi V. İ. Lenin'in şu sözlerinde görülmektedir:

Bilinen evreleri, ama başka bir biçim altında, daha yüksek düzeyde (inkarın inkarı) gözümüzün önüne seren bir evrim; söz uygunsa, doğru şeklinde değil de *helezon* (sarmal) şeklinde bir evrim; sıçramalar, katastroflar, devrimler, "süreklilik çözümleri" ile gerçekleşen bir evrim; nitelikten niceliğe dönüşüm; gelişmenin çelişkiler tarafından yaratılan içtepileri; belirli bir cisim üzerinde, belirli bir olay çerçevesinde ya da belirli bir toplum bünyesinde etki yapan çeşitli güç ve eğilimlerin çarpışması; her olayın *bütün* yönleri (ki tarih bunları durmadan yeniden ortaya çıkarmaktadır) arasındaki karşılıklı bağımlılık ve yakın ilişki; evrensel devinim sürecini, yasaların yönettiği tek bir süreci belirleyen bir ilişki: İşte genellikle geçerli sayılan doktrinden çok daha geniş içerikli evrim doktrini olarak diyalektiğin bazı belli başlı özellikleri...[17]

Marx'ın kapitalizmin yıkılması gerektiği, bununda yalnızca devrim yoluyla olacağı, aksi halde sosyalizme geçişin barışçıl yollarla gerçekleşmesinin mümkün olamayacağı düşüncesi -ki Marx'a göre bunun nedeni, devleti kontrolü atında bulunduran egemen sınıfın statükoyu korumaya çalışacak olması, proleteryanın da devrim dışında bir yolunun bulunmamasıdır- kuramındaki devrimci unsurun öne çıktığı yerdir. Bu yüzdendir ki Marx için önemli olan insan toplumlarının değişmelerinin ve gelişmelerinin, yani bir biçimden başka bir biçime, bir ilişkiler düzeninden farklı bir ilişkiler düzenine geçişlerinin yasalarını bulmaktır.[18]

Bilimsel ilerlemenin doğasını ortaya koymaya çalışan, öne sürünüş olduğu arketipte bilimin tarihsel gelişiminin; bilim öncesi dönem - olağan bilim dönemi - bunalımlar- devrim - yeni olağan bilim dönemi - yeni bunalımlar şeklindeki evreler sürecinde gerçekleşmekte olduğunu iddia eden Kuhn ise, devrimsel ilerleme

---

University of Pennsylvania Press, 1959), 85,87.

15. S. Gould Jay, *Ever since Darwin* (New York: Northon Campany, 1992), 26.

16. Doğa olaylarına yaklaşımın, onları inceleme ve anlama yönteminin *diyalektik*, doğa olaylarını yorumlayışın, bu olayları kavrayışın ve teorisinin *materyalist* olduğu dünya görüşüne *diyalektik materyalizm* denilmektedir. Bu anlamda, diyalektik materyalizm, Marxist-Leninist Parti'nin dünya görüşlüdür. Farklı bir ifade ile, "Sovyetler Birtiği başta olmak üzere doğu bloğu ülkelerinin Marxçı felsefeye vermiş oldukları addır. 'Diyalektik materyalizm' terimini bu anlamda ne K. Marx ne de F. Engels kullanmıştır". E. Uzun A. Güçlü, S. Uzun, Ü. H. Yolsal, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003).

17. Viladimir İliç Lenin, *Karl Marx ve Doktrini*, çev. Şiar Yalçın (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990), 18,19.

18. Marx, *Kapital - I*, 26

düşüncesinin bilim felsefesi alanındaki yansımasına verilebilecek en iyi örneklerden birisi olmakla kalmayıp, Marx'ın en önemli benzeşenlerinden (analogos) birini de oluşturmaktadır.

Kuhn'a göre de, *evrim* ve *devrim* bilimsel süreçlerin iki farklı evreleridir. Zira Kuhn'un bilimsel gelişim hakkındaki şematik betimlemesi düzenli olarak ileri gitmektedir. Özellikle olağan bilim dönemlerinde gerçekleşen evrimsel ilerleme çok açıktır. "...herhangi bir tek topluluğun içinden bakıldığında, başarılı yaratıcı çalışmanın sonucu gerçektende ilerlemedir. Başka türlü olmasına da zaten olanak yoktur ... Kısacası ilerleme yalnızca olağan bilim dönemleri sırasında tartışmasız ve kendinden emin olarak varlık gösterebilmektedir". [19]

Kuhn'un arketipindeki olağan bilim döneminde gerçekleşen evrimsel ilerleme, bilimlerde gerçekleşen ilerleme resminin yalnızca bir yüzünü oluşturmaktadır. Asıl ilerleme olağan üstü bilim döneminde elde edilen ilerlemedir. Olağanüstü bilim dönemlerinin, yani bunalım dönemlerinin sonucunda gerçekleşen devrimler karşıt kuramları savunan bilim topluluklarından birinin tam zaferiyle sonuçlanır. Bu durumda kazanan kesimin zaferini ilerleme olarak nitelememek düşünülemez. Hiç değilse kazanan kesim için, devrim sonucunun ilerleme olması gerekir ve vardıkları konum da, kendi çevrelerinin gelecekteki üyelerine geçmiş tarihi bu şekilde göstermek için son derece elverişlidir. Kazanan kesimin önderliğinde şekillenen yeni bilim dünyası, devrim sonucunda eski paradigmayı terk ederken, eski paradigmayı kapsayan kitap ve makalelerin çoğunu, eski soruları ve cevaplarını, kısacası eski doğayı bir kenara bırakır. Yeni paradigma, eskisiyle kıyaslanamayacak kadar farklıdır. Bu yüzden ilerlemenin doğası devrimseldir. [20]

Klasik bilim felsefesi olarak adlandırılan deneyci olgucu bilim görüşünün; bilimin tarihsel süreç içerisindeki gelişiminin evrimci ilerleme düşüncesi doğrultusunda gerçekleştiği iddiasına karşıt bir iddia ortaya koyan Kuhn'a göre bilim, kesintisiz bir birikim halinde değil, aksine bilgiyi büyük kesintilere, hatta kopmalara uğratan, helezon (sarmal) şeklindeki devrimsel dönüşümlerle ilerler. Bu nedenle Kuhn'a göre, bilimsel devrimlerin en önemli özelliği eski bir paradigmanın yerine onunla bağdaşmayan bir yenisinin tamamıyla ya da kısmen alınmasıdır.[21] İlerlemeyi sağlayan bilimsel devrimleri birikimci olmayan ama gelişimci bir sürecin parçaları yapan da budur.

Kuhn'un bilim kavrayışı, bilimin ve tarihinin, toplumların [genel tarihi], devletlerin tarihi, toplumsal kurumlar ve dinler tarihi ile az çok aynı tempoda geliştiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda bilim tarihsel gelişiminde sosyal sistemden etki almış, aynı zamanda sosyal sistem üzerine etki yapmıştır. Zira her toplumun bilimsel bir düzeyi vardır. Bu düzey, soyut ve alabildiğine bağımsız bir aklın eseri olamayacağı için, bilim adamının kendisini dış dünyadan soyutlayıp, salt ussal düşüncenin öncüllerinden yola çıkarak en son keşiflere ulaşabileceğini düşünmek de pek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Bilimsel gelişme ve değişmeleri ve bu süreç üzerindeki etkenleri açıklamaya çalışan Kuhn'un, Marx'tan aldığı etkileri görebilmek zor değildir. Bunun için konuya dikkatli ve önyargılardan arınmış bir bakış açısıyla yaklaşılması yeterlidir.

---

19. Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 3. baskı. (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991), 153,54.
20. A.g.e, 156.
21. A.g.e, 105.

Zira yaklaşımı varolan ve geçmişte varolmuş olan toplumlara ilişkin bir analiz ve açıklama, özellikle de kapitalist topluma yönelik bir eleştiri olarak özetlenebilecek olan Marx'ın başlıca hedefi, toplumsal gelişme ve değişmeyi ve bu süreç üzerinde ki etkenleri açıklamak olmuştur. Nitekim, tarihsel materyalizme göre, her toplumsal düzende maddi üretim güçleri açısında sürekli bir değişme yaşanır. Bu değişmeyi yaratan şey, üretim araçlarındaki gelişmedir. Söz konusu değişme, varolan mülkiyet ilişkilerini zorlar ve sınıf mücadelesini artırır. Bu anlamda, doğanın bir parçası olan insan, insanların oluşturduğu topluluklar ve hatta devletlerin varoluş ve yok oluşları bu temel kabul çerçevesinde şekillenmektedir. Tarihin asıl itici gücü, toplum içindeki bireylerin, temel ihtiyaçlarını temin ederken izledikleri yöntemleri betimleyen üretim araçlarının gelişimidir.

ÜRETİM BİÇİMİ

Marx'la Kuhn arasındaki, birbirlerinden ayrı, fakat birçok belirtilerde uyuşmakta olan en önemli benzerlik, *üretim biçimi* ve *paradigma* kavramları arasında mevcuttur. Her şeyin ona göre yapıldığı, biçimlendiği düşünülen temel ilke, yani ilk örnek (arkhe-typos) olarak değerlendirebileceğimiz üretim biçimi; toplumun maddi hayat şartlarının tümünü toparlayan, o topluma damgasını vuran, kuramlarını, bilincini ve kuruluşunu belirleyen, toplumsal sistemi kalıplayan, belirleyici etken olarak bir anlamda Marx'ın kuramının temelini oluşturmakta olan kavramlardan biridir.

Toplumsal gelişimin nesnel yasalarına ulaşmayı amaçlamış olan Marx, bunun için, öncelikle toplumun ve bu toplumun temelini oluşturan maddi hayatın ne olduğunu ortaya koymak gerektiğini düşünmüştür. Marx bu doğrultuda, toplumu oluşturan, insanları bir araya getiren, ilişkilerine yön veren, bilinçlerini şekillendiren, yani toplumsal yapıyı belirleyen şeyin *iktisadi yapı* olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, *maddi hayatın üretim biçimi*, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. Marx'ın maddi hayatın üretim biçimi dediği bu iktisadi temel bir yönüyle toplumun kendisidir ve insan iradesinden bağımsızdır.

Toplumsal üretimde insanlar, aralarında zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine karşılık gelir. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine karşılık gelen bir hukuki ve siyasal üst yapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim biçimi, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilinçlerini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. [22]

Marx ve Engels'e göre "üretim biçimi daha çok, bireylerin belli bir etkinlik biçimini, onların yaşamlarını ortaya koyan belirli bir biçimi, belirli bir *yaşam tarzını*

---

21. A.g.e, 105.
22. Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, 5. baskı. (Ankara: Sol Yayınları, 1993), 23.

temsil eder. Bireylerin yaşamlarını ortaya koyuş biçimi, onların ne olduklarını çok kesin olarak yansıtır. Şu halde, onların ne oldukları, üretimleriyle, *ne* ürettikleriyle olduğu kadar, *nasıl* ürettikleriyle de örtüşür."[23] Üretim biçimi üretimin yanında, değiş-tokuş, paylaşım ve yoğaltım ilişkilerini de düzenleyen çeşitli öğelerin bir karmaşık birleşimidir.

Üretim biçimiyle, ortadoks iktisatçılar tarafından kullanılan *iktisadi sistem* terimi arasında farklılıklar vardır. İktisadi sistem, iktisat-içi etkenlerle açıklanırken, Marx ve Engels'in üretim biçimi kavramı, daha geniş olarak, hem iktisat-içi, hem de iktisat-dışı etkenleri kapsamaktadır. İktisadi sistem; durağan, devinimsiz, evrensel bir kavram iken, üretim biçimi; Marx'a ve onun ortaya koyduğu tarih bilimine uygun olarak, devinim halinde bir kavramdır.

Her üretim biçimi; üretim, değişim, paylaşım ve yoğaltım etkinlikleri içinde veya arasında oluşan karşılıklı ilişki ve bağıntılarla devinir; her devinme ile öz değişir ve her öz değişmesi ile birlikte üretim biçimi evrilir. "Her üretim biçimi kendi hukuksal ilişkilerini, yönetim biçimini vb. yaratır".[24] Yani üretim biçiminde değişmezlik ve evrensellik yoktur.

Üretim biçiminin ilk öğesi emektir. Emek, değer yaratan etkendir: "Emekçi üretim sırasında, emeğiyle üretim araçlarını tüketir ve bunları, yaratılan sermayeden daha değerli ürünlere dönüştürür".[25] "Üretimin toplumsal biçimi ne olursa olsun, emekçiler ile üretim araçları daima onun etmenleri olarak kalırlar. Ama birbirlerinden ayrılmaları halinde bu etmenlerden birisi ancak potansiyel olarak bulunabilir. Çünkü üretimin devamı için bunların birleşmeleri zorunludur".[26] Üretim biçiminin ikinci öğesi, üretim araçlarıdır; bunlar toprak ve ham madde gibi emeğin öznesi ile iş aletlerinden oluşur. Emeğe doğrudan etki yapan bilim, teknoloji ve üretim örgütlenişinin de üretim güçleri kavramına katılması mümkündür.

Toplumsal üretim sürecinde insanlar sadece emeğin öznesi olan toprak, ham madde ve bunlarla bütünleşen iş aletleri ile ilişki kurmayıp, ayrıca kendi aralarında da toplumsal ilişkiler kurarlar. Üretimde insanlar sadece doğayı etkilemeyip, birbirlerini de etkilerler. Ancak belirli bir biçimde işbirliği yaparak ve etkinliklerini değiş-tokuş ederek üretimde bulunurlar. Üretmek için birbirleri ile belirli-ilişki ve bağıntı kurarken, bu toplumsal ilişki ve bağıntıların sınırları içinde doğayı etkilerler, yani üretimde bulunurlar.

"Üretim süreci, aynı zamanda, kapitalistin, emek-gücünü yalnız metalara değil, sermayeye, değer yaratıcı gücü emen değere, emekçiyi satın alan geçim araçlarına, üreticilere komuta eden üretim araçlarına da dönüşür".[27] Bütün olarak bu ilişkiler, toplumsal üretim ilişkilerini ya da genel değimi ile üretim ilişkilerini oluştururlar.

PARADİGMA

Marx'ın kuramının temel kavramlarından birini oluşturmakta olan üretim biçimi

23. Friedrich Engels Karl Marx, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, 5.
24. Karl Marx, *Felsefe Yazıları*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Hil Yayın, 2004), 185.
25. Marx, *Kapital - I*, 587.
26. Karl Marx, *Kapital - II*, çev. Alaattin Bilgi, 5. baskı. (Ankara: Sol Yayınları, 2003), 43.
27. Marx, *Kapital - I*, 586.

kavramının, Kuhn 'un bilim anlayışındaki bezerlik ortaya çıkaran yansıması *paradigma* kavramıdır. Bilim topluluğunun bilimsel etkinlik şartlarının tümünü toparlayan, "bir bilimsel topluluğun üyelerince paylaşılan bütün bir bağlanmalar takımı olan"[28], bilime damgasını vuran, bilimsel kuramları, bilimsel bilinci ve bilim topluluklarını belirleyen, "bilimsel bir topluluktaki üyelerin ve de yalnız onların paylaşmış olduğu bir şey olan, tam tersine, başka bir yolla birbirinden çok farklı insanların oluşturduğu bir grubun bilimsel topluluğunu kuran"[29] ve bilimsel yapıyı kalıplayan, belirleyici etmen olarak tanımlanabilecek paradigma kavramı bir anlamda Kuhn'un bilim anlayışının odak noktasını oluşturur.

Paradigma, bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama olanağı veren arketip, model, kavramsal çerçeve ya da ideal kuramdır. Yönlendirdiği bilim dalında araştırmanın kurallarını ve standartlarını koyan, bu alanda çalışan bilim adamlarının problem çözme çabasını koordine eden ve yöneten kavramsal çerçeve, başka bir ifadeyle belli bir topluluğun üyeleri tarafından paylaşılan inançların, değerlerin tekniklerin bütününü temsil eden modeldir.[30]

Paradigma. genel kuramsal varsayım ve yasalarla, bu yasaların uygulanmaları için, belirli bir bilim topluluğunun üyeleri tarafından benimsenen yöntem ve tekniklerden oluşur. Başka bir deyişle, paradigma, bilim adamının dış dünyaya bakışını belirleyen, yönlendirdiği bilim dalındaki araştırma faaliyetinin standartlarını koyan bir kuramdır.

Paradigma, üretim biçimi gibi, devinim halinde bir kavramdır. Bu devinim, paradigmal yapının iç dinamiğini oluşturur. Paradigmalar arası geçiş devrimseldir ama paradigma içi gelişim evrimseldir. Paradigma yeni keşiflere, bulgulara, gözlemlere kısacası doğaya uyarlanmaya çalışılır, bu da açık uçlu olduğunu, yani yeni gelişmelere açık olduğunu gösterir.[31] Bu yüzden de dış sınırları sürekli genişler. Bu devinim evrimseldir. Ortaya çıkan her *aykırı örnek (anomali)*[32] kuram çerçevesinde çözülmeye çalışılır. Bu dönem, yani olağan bilim dönemi, nispeten istikrarlı ve kararlı bir dönemdir. Sakin bir gelişmenin yaşandığı bir dönemdir. Anomaliler bunalım yaratacak kadar ciddiye alınmamaktadır. Topluluk içinde bir uyum hakimdir.

Görüldüğü gibi, Kuhn'da da, Marx'ta olduğu gibi, *evrim* ve *devrim* aynı sürecin iki yanıdır. Nitekim, Marx ve Engels'in devrim teorisine göre de, toplumsal süreçler, evrim ve devrim dönemleri olarak ikiye ayrılırlar. Evrim dönemi, toplumun nispeten istikrarlı ve kararlı bir görünüme, sakin bir gelişmeye sahip olduğu dönemdir. Sınıflar arasındaki ilişkiler belli yasa ve kurallarla dengelenmiştir. Çelişkiler şiddetli çatışmalara yol açacak kadar keskinleşmemiştir. Sınıf ilişkilerinde genel olarak *barışçıl* bir hava hakimdir.

Marx'ın toplumsal ilerleme kuramından, Kuhn'un bilim anlayışına yansımış olan ve paradigma kavramı içerisinde değerlendirilmesi gereken diğer bir nokta ise

---

28. Thomas Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997),XIX.
29. A.g.e, 294.
30. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 162.
31. A.g.e, 45.
32. Kuhn, *aykırı örnek (anomali)* terimiyle; paradigmanın genel karakterine ters düşen, temel kurallarından sapma hali yaratan, paradigmanın sınırları içerisinde kalınarak çözülemeyecek olan, yeni keşif, gözlem veya bulguların genellikten ayrılma halini anlatmaktadır.

Marx'ın, *insan eyleminin toplumsal gelişmelerdeki rolünü* ortaya koymaya çalışmış olmasıdır. İnsan eylemini göz ardı etmeden, tüm toplumların tarihini ve toplumların gelişimindeki nesnel yasayı ortaya koymayı amaçlamış olan Marx'a göre, Feuerbach da dahil önceki tüm materyalistler, toplumsal yaşamda insanın dönüştürücü eylemini göz ardı etmiş, toplumsal değişmelerdeki insan pratiğine önem vermemişlerdir. Bu yüzden, Marx, Feuerbach'ın görüşlerini temel alarak, toplumsal değişmelerdeki insan eyleminin etkisini göremeyen düşünceleri ve insanların, ortamın ve yetişme biçiminin ürünleri oldukları ve dolayısıyla değişik insanların başka ortamın ve değişik yetiştirme biçiminin ürünleri oldukları yolundaki materyalist öğretiyi, ortamı değiştirenin insanın kendisi olduğunu ve eğiticinin kendisinin de eğitilmeye ihtiyacı olduğunu unutuyorlar[33] diyerek eleştirmiştir.

Marx'ın felsefesi toplumsal değişmelerin felsefesidir ve bunu Marx *Feuerbach Üzerine Tezler* 'in onbirincisinde çok açık ifade etmiştir: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir."[34]

Tüm bilimlerin tarihini ve gelişimindeki yasayı ortaya koymayı amaçlamış olan Kuhn' da insan eyleminin bilimsel gelişmelerdeki rolünüortayakoymayaçalışmıştır. Önceki deneyci olgucu düşünürler, bilim etkinliğinde insanın dönüştürücü eylemini göz ardı etmiş, bilimsel değişmelerdeki insan pratiğine önem vermemişlerdir. Kuhn ise, tıpkı Marx'ın toplumsal değişmelerdeki insan eyleminin etkisi üzerinde önemle durması gibi, bilimsel değişmelerdeki insan eyleminin etkisi üzerine önemle eğilmiştir. Kuhn'a göre de insanlar ortamın ve yetişme biçiminin ürünleridir, dolayısıyla değişik insanların başka ortamın ve değişik yetiştirme biçiminin ürünleri oldukları gibi, ortamı, yani paradigmatik yapıyı değiştiren de insanın kendisidir. Belli bir bilimsel etkinliğin, geleneğin yürütüldüğü ortam içerisine doğan bilim insanının bilim yapma yöntemi, cevabını arayacağı sorular ve hatta soruların cevapları önceden belirlenmiştir. Var olan bilim etkinliğini genç bilim insanlarına aktaran, bu sayede bilim yapma biçimini, yani paradigmanın devamlılığını sağlayan en önemli öğe ise *ders kitaplarıdır*. Bu anlamda "...ders kitapları olağan bilimin yaygınlaştırılması amacını güden eğitim araçlarıdır... her bilimsel devrimden sonra yeniden yazılmaları gerekir".[35]

TOPLUMSAL BUNALIM

Marx'la Kuhn arasındaki bir başka benzerlik yaratan benzeşen, *bunalım* kavramıdır. Marx'a göre, toplumsal gelişim seyrinin insan iradesinden bağımsız nesnel yasası, üretim ilişkileriyle üretici güçler arasındaki *zorunlu uygunluk yasasıdır*. Belirli bir üretim biçiminin egemen olduğu her toplumda, üretim ilişkileri, bir yere kadar üretici güçleri geliştirir, toplumu daha üst bir yaşam düzeyine çıkarır. Ancak sınıflı toplumlarda öyle bir noktaya gelinir ki, sömürü ve kârın devam etmesinin zorunluluğu, bu gelişimin önünde set oluşturur. Artık üretim ilişkileri, üretici güçlerle çelişmeye başlamış, zorunlu uygunluk yasası ile sağlanan uyum bozulmuştur. Üretim ilişkileri, üretici güçleri engelleyen bir duruma gelmiş, sonuçta da üretici

33. Marx, *Felsefe Yazıları*, 22.
34. A.g.e, 28.
35. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 136.

güçlerle üretim ilişkileri arasındaki çelişki uzlaşmaz boyutlara ulaşmış ve genel bunalım dönemine girilmiştir.

Zorunlu uygunluk yasasının bozulması, toplumu ileriye götüren üretici güçlerin gelişiminin engellenmesi demektir. Bu durum, mevcut üretim ilişkilerinin ve üretim biçiminin tasfiye edilmesini, toplumsal gelişmelerin önünü açacak yeni bir üretim biçiminin egemen hale gelmesini zorunlu kılar. Bu Marx'ın devrim teorisinin *belirlenimci* yönüdür. Yani toplumdaki çelişkilerin, yeni üretim ilişkilerini gerektirecek bir düzeye varmasının zorunluluğudur.

Üretici güçler ile üretim ilişkilerinin çeliştiği, bu çelişkinin uzlaşmaz boyutlara ulaştığı noktada, bu çelişkileri içinde barındıran üretim biçiminin, kendi alternatifinin tohumlarını, yine kendi içinde beslemiş ve büyütmüş olduğu anlaşılmaktadır. Belirlenimciliğin bu kuralını Marx şöyle ifade eder: "İçerebildiği bütün üretici güçler gelişmeden önce, bir toplumsal oluşum asla yok olmaz; yeni ve daha yüksek üretim ilişkileri, bu ilişkilerin maddi varlık koşulları, eski toplumun bağrında çiçek açmadan, asla gelip yerlerini almazlar".[36]

BİLİMSEL BUNALIM

Kuhn'un bilimsel ilerleme arketipinde yer alan ve Marx'ta ki toplumsal bunalım kavramıyla benzerlik yaratan benzeşen, *bilimsel bunalım* kavramıdır. Bilimsel bunalım paradigma ile doğa arasındaki zorunlu uyumun bozulmasıyla ortaya çıkar. Paradigma ile doğa arasındaki *zorunlu uyum*, paradigmatik yapının dayantısını oluşturmaktadır. Aksi halde o kuram paradigma olarak genel kabul görmez. Nitekim, olağan bilim döneminde bilim adamlarının yaptıkları da bu uyumun daha derinleştirilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü, "hiçbir paradigma ele alınan sorunların hepsini tam olarak çözemez".[37] Ortaya çıkan problemleri paradigmanın kavramsal çerçevesi içinde çözmek paradigmaya bağlı bilim adamlannın en önemli görevini oluşturur. Nitekim, bu problemler sadece çözülmeyi bekleyen bulmacalar olarak görülür ve olağan bilim döneminin en belirgin özelliğini de bu bulmaca çözme etkinlikleri oluşturur. Bu dönemde, yani olağan bilim döneminde, paradigma içindeki aksamaları gösteren ve çözülemeyen aykırı örneklerin varolması dahi paradigmaya olan güveni sarsmaz. Bu yüzden de, aykırı örneklerin çözülememesi bilim adamlarının başarısızlığı olarak görülür.

Belirli bir paradigmanın egemen olduğu bilim topluluklarında, paradigma söz konusu bilim dalındaki bilimsel gelişimi bir yere kadar sağlayabilir. Aykırı örneklerin bir türlü tükenmemesi, bulunan çözümlerin kısa ömürlü olması, kuramın doğruluğu hakkında ciddi soru işaretleri doğmasına neden olur. Bu noktada, ele alınan bulmacaların beklenen sonuçlara sürekli olarak direnmelerinden kaynaklanan belirsizlik yaşanmaya başlar.[38] Sonunda bilimsel toplulukta öyle bir noktaya gelinir ki, paradigmanın doğaya uygunluğu, yani yeni keşifleri, gözlemleri, bulguları açıklayabilmesi çok zorlaşır ve bu durum paradigma-içi ilerlemeye engel oluşturur. Artık kuramın temel yasaları, ortaya çıkan yeni bulgularla çelişmeye başlamış, paradigma ile doğa arasındaki uyum bozulmuştur. Kimi zaman dini kurumlar, kimi

36. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 24.
37. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 96.
38. A.g.e, 86.

zaman devlet hatta bazen bilimsel kurumlar tarafından desteklenmiş ve dogmatik bir hal almış olan kuram, dogmatik yapıdan henüz etkilenmemiş genç bilim adamlarıyla çatışır bir durum almıştır. Sonunda bu çelişki uzlaşmaz bir hale gelmiş ve bunalım dönemi başlamıştır.

Kuhn, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> ... aykırılık olağan bilimin sıradan bulmacalarından daha ciddi bir hal almaya başladığı zaman bunalıma ve olağan üstü bilime geçiş de başlamış demektir. Bu durumda aykırılığın kendisi de meslek çevresinde ön plana çıkar. İlgili bilim dalının giderek daha çok sayıda ileri gelen üyesi, aykırılığa giderek daha çok zaman ve çaba sarf etmeye başlar. Bu tür aykırılıklar genellikle çözüme ulaşmakla beraber, direnç gösterdikleri durumlarda bilim adamları bu çözümün bulunmasını ilgi dallarının en önemli konusu olarak kabul ederler. Onlar için artık bu bilim dalının eskisi gibi olmasına olanak yoktur.[39]

Paradigma ile doğa arasındaki uyumun bozulması, bilimsel topluluğu ileriye götüren bilimsel etkinliklerin engellenmesi demektir. Paradigmanın dogmatik yanı engel olmaya çalışsa da farklı bakış açıları, yöntem ve teknikler denenmeye başlanır. Zamanla paradigma bağlayıcı olmaktan çıkar. Mevcut paradigmanın ve bilimsel etkinlik biçiminin tasfiye edilmesi, yani bilimsel ilerlemenin önünü açacak yeni bir paradigmanın egemen hale gelmesi bir zorunluluk halini alır. Bu durum, Kuhn'un bilim arketipinin belirlenimci yönüdür. Yani bilim topluluğundaki çelişkinin yeni paradigmaları gerektirecek bir düzeye ulaşmasının zorunluluğudur.

Bilim adamları ile dogmatik üst yapının çeliştiği ve bu çelişkinin uzlaşmaz boyutlara ulaştığı anda, -üretim biçiminde olduğu gibi- bu çelişkileri barındıran paradigma kendi alternatiflerini de içinde barındırıyor demektir.

TOPLUMSAL DEVRİM

Marx'la Kuhn arasındaki bir başka benzerlik yaratan benzeşen, *devrim* kavramıdır. Bunalım, devrimin gerçekleşebilmesi için gereklidir. Marx'ın toplumsal devriminin de, Kuhn'un bilimsel devriminin de alt yapısını oluşturan en önemli etkenlerden biridir. Zira Marx'a göre, bunalıma girmiş bir üretim biçiminde değişmeler bir devrim ile mümkündür ve bir devrim ancak toplumun maddi koşulları uygun olduğunda ve bu toplumsal koşulların belirleyiciliği altındaki insan gruplarının etkinlikleri ile gündeme gelebilir. Devrimin maddi temeli zorunlu uygunluk yasasının bozulmasıdır. Emperyalizm döneminde bu zorunlu uygunluk yasası bozulmuş ve kapitalist üretim ilişkileri genel bunalım evresine girmiştir. Bu durum, mevcut üretim ilişkilerinin tasfiye edilip, yeni üretim ilişkileriyle yeni bir üretim biçiminin egemen hale gelmesini zorunlu kılar[40] ki, bunun Marx'ın devrim teorisinin belirlenimci yönünü oluşturduğu ve bunalımı devrime götüren bir özellik olduğu yukarıda ifade edilmişti.

---

39. A.g.e, 98.
40. Friedrich Engels Karl Marx, *Komünist Parti Manifestosu*, çev. Cenap Karakaya, 2. baskı. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003), 63.

Toplumdaki çelişkilerin yeni üretim ilişkilerini zorunlu kıldığı böylesi bir durumun yaşandığı koşullar için Marx şunları söyler:

Gelişmelerin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine, ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkisine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar.[41]

Ancak devrimin olabilmesi için tek başına belirlenimci yönün olgunlaşmış olması yeterli değildir. Eskimiş, tarihsel olarak ömrünü tamamlamış bu düzeni yıkacak bir irade, örgütlülük olmadan da devrim gerçekleşemez. Çünkü, egemenler, baskıyla, terörle, hileyle iktidarlarını sürdürürler. Bu yüzdendir ki, devrim, diğer bir deyişle yeni üretim biçiminin egemenliği ancak eski üretim biçimini ayakta tutan devletin, yeni üretim biçimini egemen kılmaya çalışan sınıflarca yıkılması ya da ele geçirilmesi ile mümkündür. Yani ilerici durumda olan sınıfın, devrimin nesnel koşulları üzerinde mevcut devlet cihazını parçalayarak yeni üretim ilişkilerini egemen kılacak bir iradeyi ortaya koyması gerekmektedir. Yeni bir toplumun inşasını sağlayacak irade ve bu iradenin tespit ettiği strateji doğrultusunda yürüteceği mücadele ise, Marx'ın devrim teorisinin *iradeci (volontarist)* yönünü oluşturur.

Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni adlı eserinde Engels, devletin sınıfsal niteliğine ve rolüne ilişkin şunları söylemektedir:

Artık bir tek şey eksikti; yalnızca özel kişiler tarafından az zamanda edinilmiş bulunan zenginlikleri... koruyan ve sadece eskiden o kadar hor görülen özel mülkiyeti kutsallaştıran ve bu kutsal şeyi bütün insan topluluğunun en yüce ereği olarak bildiren bir kurum değil, ayrıca mülkiyet edinmenin, başka bir deyişle, zenginliklerde ki durmadan daha hızlı bir büyümenin ard arda gelişmiş yeni biçimleri üzerine, genel olarak toplum tarafından yasaya uygunluk mührünü de basan bir kurum; yalnızca toplumda başlamış bulunan sınıflar halindeki bölünmeyi değil, ayrıca mülk sahibi sınıfın hiçbir şeye sahip olmayan sınıfı sömürme hakkını ve onun üzerindeki egemenliğini de sürdürüp götüren bir kurum.

Ve bu kurum çıkageldi. *Devlet* icat oldu.[42]

BİLİMSEL DEVRİM

Kuhn'un bilimsel ilerleme arketipinde belki de en önemli yeri alan ve Marx'ta ki toplumsal devrim kavramıyla benzerlik yaratan benzeşen, *bilimsel devrim* kavramıdır Marx'ın sosyal devriminde olduğu gibi, Kuhn'un bilimsel devriminde de eski anlayışın güvenilirliğini kaybetmiş olduğu, fakat yerine tüm muhalefeti susturacak yeni bir açıklamanın konulamamış olduğu bunalım durumu devrimle sonuçlanır. Devrim, yeni başarılarla desteklenen bir paradigmayla aşılır.

41. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 23.
42. Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer, 11. baskı. (Ankara: Sol Yayınlar, 1998), 127.

Bir paradigmadan diğerine geçiş ve yeni paradigmanın egemenliği; ancak, eski paradigmayı ayakta tutan, eski paradigmaya bağlı çoğu zaman yaşlı bilim adamlarından, genç bilim adamlarının bilim yapma etkinliğini devralmalarıyla gerçekleşebilir. Fakat, bilim yapma etkinliğini genç ve yeni paradigmayı savunan bilim adamlarının yönlendirmesi o kadar kolay olmayabilir. Çünkü eski paradigmaya inananların fikrini değiştirmek genellikle çok zordur.

Devrim zamanlarında kaçınılmaz olarak bu inanç, bazen görüldüğü gibi, gerçekten inatçı ve kalın kafalı hale gelebilir... Her ne kadar bu değişikliği gerçekleştirmek için bazen bütün bir kuşağın geçmesi gerekiyorsa da... bazı bilim adamlarının, özellikle daha yaşlı ve deneyimli olanların, süresiz olarak direnebilmelerine karşın, çoğu ile şu ya da bu şekilde bir iletişim kurulabilmektedir.[43]

Mevcut paradigmayı yıkarak yeni paradigmayı yaratacak olan; genç ve ileri-ci bilim adamlarının devrimin maddi koşulları üzerinde etkin olabilmelerini sağlayan şey iradeleridir. İşte, yeni bir bilimsel topluluğun inşasını sağlayacak irade ve bu iradenin tespit ettiği strateji doğrultusunda yürüteceği mücadele, Kuhn'un bilim arketipinin iradeci yönünü oluşturmaktadır.

İster bir keşif, ister bir kuram olsun, doğanın değişik tarzda yorumlanışı ilk önce birkaç bireyin zihninde ortaya çıkar. Bilimi ve dünyayı farklı şekilde görmeyi ilk öğrenenler onlardır. Onların bu geçişi yapabilme yeteneklerini kolaylaştıran ve mesleğin diğer üyelerinin farkında olmadıkları iki koşul vardır. Bu gibi insanların dikkati, her seferinde bunalım yaratan sorunlar üzerinde yoğun şekilde toplanmıştır. Ayrıca hepsi de ya o kadar genç yahut da bunalımın baş gösterdiği alanda, o kadar yenidirler ki, uygulama onları eski paradigmanın belirlediği kurallara ve dünya görüşüne, çağdaşlarının çoğunluğu gibi koşullayamamıştır.[44]

İlerlemenin birikimsel olmadığı temel kabulü üzerine kurulmuş olan devrimci ilerleme düşüncesinin Marx tarafından toplumlara, Kuhn tarafından bilimlerin tarihine uyarlandığı görülmekle birlikte, her iki düşünürün de birikimsel ilerleme düşüncesinden tamamen vazgeçmiş olduğu söylenemez. Marx, birikimsel, yani evrimsel ilerlemeyi; herhangi bir üretim biçiminin egemen olduğu dönemin ilerleme biçimi, iç dinamiği olarak kabul ederken, Kuhn, herhangi bir paradigmanın hakim olduğu dönemin ilerleme biçimi, iç dinamiği olarak belirlemiştir.

Fakat her iki düşünürde de, tarihin bütünsel ilerleme arketipi birikimsel değil, değişimsel bir sistem üzerine kuruludur. İlerleme ve gelişme herhangi bir üretim biçimi veya paradigma içinde söz konusu olabilse de, bir üretim biçiminden diğerine veya bir paradigmadan diğerine geçiş devrimsel bir nitelik taşımaktadır.

Toplumlar bir üretim biçiminden diğerine, bilim adamları ise bir paradigmadan diğerine neden geçerler? Bu sorunun yalın cevabı, Marx için, eski üretim biçiminde ortaya çıkan aksamaların, sosyal adaletsizliklerin varolan üretim biçimi içerisinde çözülemeyeceğinin anlaşılması iken, Kuhn içinse, yürürlükteki paradigmanın ortaya çıkan aykırı örneklere çözüm getirememesinden, yani doğayla ara-

---

43. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 146.
44. A.g.e, 141.

sındaki uyumu yitirmiş olmasındandır.

Üretim ilişkilerinin, üretim güçlerinin gelişimini bir noktaya kadar destekleyebileceğini savunan tarihsel materyalizme göre de, üretim ilişkilerinin zamanla üretim güçlerinin gerisinde kalması kaçınılmaz olduğundan, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki süreçte, varolan üretim ilişkilerinin yerini yeni, toplumun üretim gücüne daha uygun, daha yüksek üretim ilişkilerinin almasına yol açan bir çatışma doğar. Bu çatışmayla birlikte insanların üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin bilincine varıp onunla mücadele edecekleri toplumsal devrim çağı başlayacaktır. Tarihsel materyalizme göre, bu çatışma kaçınılmaz olarak üretim güçlerinden yana sonuçlanıp tarihin evrimi üretici güçler tarafından belirlenecektir.[45]

Kuhn ise, aynı çatışmayı birbirine karşıt evrenler resmeden rakip kuramlarda, okullarda ve bu kuramlara inanan bilim topluluklarında sergilemektedir. Ortaya çıkan ise, doğada, toplumda ve bilimde, birbirleriyle savaşan ve birbirlerini dışarıda bırakmaya çalışan çelişkiler olduğudur. Bu çelişkiler, bir birlik ya da bir özdeşlik oluşturmaktadırlar.

Marx da, bir çok örnekle, bir toplumun değişim yasalarının ne olduğunu ortaya koymaya, her üretim biçiminin, çelişkiler ve çözüm mekanizmasıyla doğup geliştiğini, son bulduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre, "toplumun maddi üretim güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkilerine ters düşerler, çelişirler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir *toplumsal devrim* çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üst yapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder".[46]

Marx'ın verdiği en bilinen örnekler, ilerlemeyi sağlayacak sınıf olarak burjuvazinin derebeylik üretim biçimi içinde gelişmesi ve bu üretim biçiminin uzun süre biriken çelişkilerinin, 17. yy'da İngiltere'de, 18. yy'da Fransa'da büyük devrimlere yol açtığını göstermiş olduğu örneklerdir. Marx, kapitalizmin içine düştüğü çelişkileri ve nedenlerini, bu çelişkilerin geniş kapsamlı bunalımlarla (üretim fazlalığı ve savaşlar) nasıl su yüzüne çıktığını, sömürülen sınıf olan işçi sınıfının bu çelişkiler içinde nasıl geliştiğini ve yeni bir sosyalist toplumu nasıl oluşturacağını anlatmaya çalışmıştır.

Marx'ta, devrimlerin birtakım sıçramalara, birtakım sert kesikliklere yol açtığı görülmektedir. Bu devrimleri gerçekleştiren etkenler, sistemin iç dinamikleridir. Bu da göstermektedir ki, her sistem kendi içinde çelişkilerini de beraberinde doğurup, geliştirmektedir. Her sistem doğar, büyür ve ölür. Eğer ölürse ölüm nedeni, kendi içerisinde beslediği, büyüttüğü çelişkilerdir. Başka bir ifadeyle, sistem, *kendini öldürecek çelişkileri doğurduğundan ölür*. Sonuç olarak, çelişki, Marx'ın öğretisinde, hemen hemen olumlu bir değer kazanır. Zira, ilerlemeye yol açan çelişkinin ta kendisidir.

Kuhn'da, bilimin tarih içindeki ilerleyişinin, devrimsel ilerleme düşüncesine uygun olduğunu ortaya koyabilmek için sayısız örnekler vermiştir. Eski ve yeni sistemlere, daha doğrusu paradigmalara verdiği en önemli örnekler, Aristoteles'in,

---

45. Marx tarihin gidişatının zorunlu olarak üretim güçleri tarafından belirlense de her toplumsal grubun aynı süreçten geçmek zorunda olmadığını ifade etmekten de geri durmamıştır.
46. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 23.

Newton'un ve Einstein'ın fizik sistemleridir. Aristoteles fiziği uzun yüzyıllar bilimsel etkinlikleri yönlendirmiş, aynı zamanda kendi çelişkilerini de içerisinde beslemiş ve büyütmüştür. Kendisinin yarattığı ve geliştirdiği bu çelişkiler, yine kendisinin yıkılma nedeni olmuştur. Yıkımı, yani bilimsel devrimi gerçekleştirende, kendi sistemi içerisinde yetişmiş olan genç Newton'dan başkası değildir. Her sistem doğar büyür ve ölür denmişti. Bu kurala Newton'un ortaya koyduğu fizik sistemi de uymuş kendi içerisinde geliştirdiği çelişkileri yüzünden, kendi içerisinde yetişmiş genç Einstein tarafından yıkılmıştır.

Kuhn'un, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde, bilimsel devrim gerçekleştirmiş bilim adamlarına verdiği bir çok örnekten ilk göze çarpanlar; astronomide Kopernik, elektrikte Fraklin, biyolojide Darwin, kimyada Lavoisier, jeolojide Lyell'dır. Bu ve benzeri bir çok bilim adamı, eski paradigma içerisindeki çelişkilerden yola çıkarak, eskiyle kıyaslanamayacak yeni bir paradigma oluşturmuşlardır. Bu kuramlar eski kuramla bağdaşmayan, söz konusu alanı ve hatta doğayı değiştirecek kadar yenidirler. Bu bilim adamları kendilerini dış dünyadan soyutlayıp, tek başlarına gelişmiş, salt ussal düşüncenin öncüllerden yola çıkarak zamanlarının en son keşiflerine ulaşabilmiş değillerdir. Onlarda diğer insanlar gibi öncelikle içinde yaşadıkları sosyal toplum içinde, birde bilimsel etkinliklerini gerçekleştirdikleri bilimsel topluluk içinde yaşamaktadırlar. Kuhn'a göre bütün bilim, tarihsel gelişiminde, sosyal sistemden etki almış, hatta sosyal sistem üzerine etki yapmıştır. Zira, her toplumun bilimsel bir düzeyi vardır. Bu düzey, soyut ve alabildiğine bağımsız bir aklın eseri değildir.

Kuhn'un, bilimsel devrim gerçekleştirmiş bilim adamları hakkındaki düşünceleri çok açıktır:

> Kopernik, Newton, Einstein. Bunlar, bilimsel devrimlerin ne olup ne olmadıklarını, hiç değilse fizik bilimlerinin tarihinde yer alan bir çok diğer olaydan yahut isimden daha büyük bir açıklıkla sergilemektedirler. Her biri bilim topluluğunun, bir zamanlar en büyük saygının duyulduğu bir kuramı reddedip, yerine onun tersini benimsemesini gerektirmiştir. Her birinin ardından, bilimsel inceleme alanına giren sorunlarda ve nelerin kabul edilebilir sorunlar, nelerin geçerli çözümler olduğunu belirlemek için meslekte baş vurulan ölçütlerde büyük değişim meydana gelmiştir ... her biri...içinde bilimsel çalışma yapılan dünyanın artık bambaşka bir dünya olduğunu söylemeye zorlayacak kadar köklü bir dönüşüme uğramıştır. Bu tür değişiklikler ve hemen her zaman beraberlerinde getirdikleri çatışmalar, bilimsel devrimleri tanımlayan başlıca özelliklerdir.[47]

Görülen o ki, Kuhn'un bilimsel ilerleme arketipinde çok önemli bir yer tutan *bilimsel devrim* kavramıyla, Marx'ta ki *toplumsal devrim* kavramı, iki kuram arasındaki benzerlik yaratan benzeşenlerin en açık örneğini oluşturmaktadır.

TOPLUMSAL İLERLEMEDE TARİHE VERİLEN ÖNEM VE BÜTÜNSELCİLİK

Marx ile Kuhn arasında ki, benzeşime, başka bir ifadeyle aralarında -aynı anlam-

47. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 42.

da, somut olarak- aynı bağıntı bulunan terimler dizisine örnek olarak, *tarih* ve *bütünselcilik* kavramları gösterilebilir. Marx'ta toplum kuramı, toplumların doğuşunu ve gelişimini, sınıfsız yaşayıştan, sınıflı topluma geçişi araştırıp genelleştiren yanıyla tarihsel bir boyutu da içinde barındırmaktadır. Kimine göre "Marx, çok güçlü bir tarih bilgisine sahip olduğu için teorisini tarihe dayandırmıştır. Daha sonra bu alanları, yani materyalizmle tarihçiliği birleştirmiştir".[48] Nedeni ne olursa olsun, gerçek olan Marx'ın tarihe büyük önem vermiş olduğudur. "Benim uzmanlaşmış çalışmalarımın konusu, felsefe ile tarih yanında ikincil bir bilgi kolu saymış olmama karşın, hukuktu"[49] sözünden de bu önem anlaşılmaktadır.

Tarihte sırasıyla ilkel komünizm, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve komünizm gibi beş ayrı toplum modelinin ortaya çıktığını savunan tarihsel materyalizm, tarihi önemli bir konuma getirdiği gibi, içinden geçilen dönemlerin bir birlerinden çok farklı yapılar sergilemesi, her dönemin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, yani bütünselci tavrı ön plana çıkarmaktadır.

Toplumsal sistemler, toplumsal etkenlerden kaynaklanan yükseliş ve çöküşler yaşarlar. Varolan her kültür, öğeleri arasında karşılıklı ilişkiler bulunduran yapısı ile bir bütün oluşturur. Bir kültürün dini, sanatı ya da hukuk sistemi kendi başına anlaşılamaz ya da toplumların karmaşık yapısını tümüyle açıklayamaz. "Din, aile, devlet, hukuk, ahlak, bilim, sanat vb. sadece tikel üretim biçimleridirler ve tüketimin genel yasalarına tabidirler".[50] Nitekim, Lenin'e göre de Marx, "toplumsal ilişkiler ağının ve bir sınıftan bir başka sınıfa, geçmişten geleceğe *geçişin* karmaşık niteliğini son derece aydınlık bir biçimde ortaya koymaktadır".[51] Unutmamak gerekir ki, bütünsel incelemenin en önemli yanını da "ezen ve ezilenler arasındaki antagonisma (uzlaşmaz çelişki)"[52] oluşturmaktadır.

Bu bütün aynı zamanda gelişen bir yapı sergiler. Gelişen toplumsal bütündeki bağımsız değişken olan iktisadi üretim biçimi, yalnızca toplumun iktisadi yapısının, toplumlar arasındaki farklılıkların açıklanmasında değil, aynı zamanda egemen olan toplum ya da kültür modelini açıklamada da anahtardır.

Marx, bu durumu ortaya koyan en açık ifadelerinden birini *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserinde verir:

> Tarihte toplumun ve devletin bütün ilişkileri, bütün dinsel ve hukuki sistemleri, ortaya atılan bütün torik görüşleri, ancak bunlara karşılık gelen çağlardaki maddi hayat koşulları anlaşılırsa ve bu birinciler, maddi koşullardan tümdengelim yoluyla çıkarılırsa, anlamak mümkündür.[53]

Görülen o ki, Marx'ın tarih anlayışına, yani *tarihsel materyalizm*e göre, üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun iktisadi yapısını oluşturmaktadır. Buradan da, üretim ilişkilerinin toplumun, bütün bir kültürel dokusunun gerçek temelini oluşturduğu anlaşılır. İktisadi üretim biçimi, anlamını belirli toplumsal ilişkilerde bulur,

---

48. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını*, no. 167 (1965): 581.
49. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 22.
50. Karl Marx, *Alman İdeolojisi*, 43.
51. Lenin, *Karl Marx ve Doktrini*, 23.
52. Karl Marx, *Komünist Parti Manifestosu*, 78.
53. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 29.

ancak bu ilişkiler bireylerden bağımsızdır. Çünkü, toplumun mülkiyet ilişkileri insanlar daha dünyaya gelmeden önce belirlenmiştir, bu yüzdende toplumun mülkiyet ilişkileri önsel bir yapıya sahiptir. Farklı sınıflar tanımlayan bu mülkiyet ilişkileri, varolan sınıf ilişkilerini dile getiren farklı politik, ahlak ve felsefi kuramsal düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu anlamda bir çağın, bir toplumun düşünceler dünyası, bilinç yapısı toplumsal ve iktisadi ilişkilerin ürünüdür, idelerle ilgili üst yapıdır.

Üretim araçlarındaki gelişmeler, toplumsal düzende maddi üretim güçleri açısından, mevcut mülkiyet ilişkilerini zorlayan ve sınıf mücadelesini hızlandıran, devamlı bir değişmeye yol açar. Başka bir ifadeyle, iktisadi ihtiyaçlar üretim biçimleriyle birlikte durmadan değişir ve sonuçta yeni çatışmalar ortaya çıkar. Bu nedenle, Komünist Manifesto'nun ünlü tümcelerinde de ifade edildiği gibi- insan topluluklarının tarihi, karşıt kuvvetler arasındaki kavgadan doğan bir sıra bunalımlardan oluşur ki bu kavga, tarihsel bir olgudur, bir gerçektir.[54]

Kuhn'un bilim anlayışı da, tıpkı Marx'ta olduğu gibi, tarihselci ve bütüncü açıklama biçimi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Belli bir paradigma etrafında toplanmış olan bilim adamlarından oluşan topluluk ve grupları bütünler olarak gören Kuhn, bu anlamda bilime sosyolojik bir boyut kazandırırken, tarihin önemini vurgulayarak, bilimsel etkinliklerin her zaman tarihsel gelişme seyirleri içinde görülmesi gerektiğini, her çağın, her tarihsel dönemin bilim anlayışının, o döneme damgasını vuran düşünceler ve ilkeler aracılığıyla yorumlanması gerektiğini düşünmüştür. Bu anlamda, Kuhn, tarihçinin, bilim tarihini kendi çağına ait değerleri, inançları ve motifleri temele alarak açıklayamayacağını savunmuştur. Kuhn'un sözleri açıktır:

> Bilim tarihini kavramak için birikimci olmayan bir tavır sergilenmelidir. Eski bir bilim dalının bu günkü ilerlemiş bilimsel seviyeye yapmış olduğu kalıcı katkıları araştırmaktansa, o bilimin kendi zamanındaki tarihsel bütünlüğü sergilenmelidir. Örneğin Galileo'nun görüşleri ile modern bilimin görüşleri arasındaki ilişki hakkında soru sormaktan çok, Galileo'nun görüşlerinin kendi çevresi ile, yani öğretmenleri, çağdaşları ve kendinden hemen sonra gelen bilim adamlarıyla olan ilişkisi sorgulanmalıdır. Bunu yaparken çağdaş biliminkinden çok farklı bir bakış açısı takınılmalıdır.[55]

Görüldüğü gibi, bilim tarihinde sırasıyla; "paradigma ya da bilim öncesi dönem, paradigmanın ortaya çıkması, olağan bilim dönemi, bunalım dönemi, devrim" gibi beş ayrı bilim ve bilimsel toplum dönemi ve arketipinin ortaya çıktığını savunan Kuhn, tarihi önemli bir konuma getirmiştir. İçinden geçilen dönemlerin bir birlerinden çok farklı yapılar sergilemesi ise, her dönemin kendi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, yani bütünselci tavrı ön plana çıkarmaktadır.

Bütünselci izler paradigma kavramında da görülebilir. Nitekim, paradigma kavramına yüklenen içeriklerin kesiştiği nokta, bilginin, içinde üretildiği topluluğa, döneme, yani dönemi kuşatan kavramsal çerçeveye göreli olarak tanımlanmasıdır. Yeni bir yaklaşım olmayan, bilginin onu üreten insanlarla veya o insanlarında içinde yer aldığı sosyo-kültürel ortamla kayıtlanması, bilimsel açıdan incelenmesi ge-

54. Marx, *Kapital- II*, 57.
55. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 40.

reken dönemin bir bütün olarak ele alınması gereğini ortaya çıkarmıştır.

Bilime bu çerçeveden bakan Kuhn'a göre, bilim, tek tek icatların birikmesiyle gelişmemiştir. Herhangi bir paradigma içerisinden, eski paradigmalara bakıp, onlar hata, boş inanç olarak değerlendirilemez. Doğa hakkında bir zamanlar geçerli olan bu görüşler, bir bütün olarak, günümüzde geçerli olanlardan daha az bilimsel, ya da daha fazla kişisel tercih ürünü değildir.[56]

SONUÇ

Marx'ın toplum kuramı ile Kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumunun incelenmesinin sonucunda ortaya çıkan benzerlik yaratan benzeşenlerin başında, karşıtlar içinde ilerleyen diyalektik değişmenin Marx'ta sınıfların savaşımını temellendirirken, Kuhn'un bilim anlayışına, kuramların savaşımını temellendiren benzeşen olarak yansımış olması gelmektedir. Bu pencereden bakıldığında anlaşılabilecek olan benzerlik yaratan diğer benzeşenin, Makx'ta, insan toplumunun tarihi, sınıfların savaşım tarihinden başka bir şey değilken[57], bu yaklaşımın Kuhn'a, bilim tarihi, kuramların savasından başka bir şey değildir şeklinde yansımış olmasıdır. Diğer bir benzeşen, Darwin'in kuramının, Marx'ta, sınıfların savaşımına dayanak oluştururken, Kuhn'a kuramların savaşımına dayanak olarak yansımış olmasıdır. Zira, Marx, doğadaki yaşama savaşını insan topluluklarına aktarırken, Kuhn, bilimsel kuramlara aktarınıştır. Bu nedenle de, diyalektik gelişme Marx'ta toplumsal gelişimin yöntemi iken, Kuhn'da, bilimin tarihsel gelişiminin yöntemi olmuştur.

Marx, toplumların tarihsel seyrini, üretim araçları ve ürünlerden herkesin yararlanmakta olduğu, ilk ortaklaşalığın (komünizm) yaşandığı, özel mülkiyetin, sınıfların ve dolayısıyla sınıf savaşlarının olmadığı, bu yüzden de asıl tarihin yazılmaya başlanmadığı, *tarih-öncesi dönemden* başlatırken, Kuhn, bilimlerin tarihsel seyrini, kendisini diğer modern bilim felsefecilerinden ayıran en önemli konulardan birisi olan -çünkü Kuhn, bilimin sadece olgun dönemiyle değil "hem doğuşu hem de çöküşüyle ilgilenir... Şimdiye kadar rastlanan daha önceye dönmüş hiçbir modern bilim felsefecisi yoktur"[58]- *paradigma (bilim) öncesi dönem*le başlatmıştır. Hazırlık niteliğindeki ilk dönem ardından gelen *olağan dönem*, ardından *bunalımların yaşandığı dönem* ve bunalımı sonlandıran *devrim* dönemleri Marx'ta toplumsal yapıya, Kuhn'da bilimsel yapıya bürünmüştür. Nitekim Kuhn'un kendisi de, siyasi ve bilimsel gelişme arasındaki koşutluğun oluşsal yönü hakkında hiçbir kuşkuya yer olmaması gerektiği inancını açıkça ifade etmekten kaçınmamıştır.[59]

Marx'taki, "toplumdaki üretim araçlarına aynı ilişkiyle bağlı olan insan grubu", "toplumların gelişimini sağlayan güç"[60] olarak nitelendirilebilecek olan, top-

---

56.A.g.e.

57. Karl Marx, *Komünist Parti Manifestosu*, 57.

58. M. Masterman, "Paradigmanın Doğası," *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde (İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992), 84,85.

59. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 105,06.

60. Toplumların gelişimini sağlayan güç, tarihin zorunlu yürüyüşünde, toplumu sürükleyen olgu, maddi temel üzerinde insan gruplarının yani sınıfların karşılıklı ilişkileri ve çelişkileridir.

lumların *üretim biçimleri* tarafından belirlenen[61] *sınıf* anlayışının, Kuhncu bilim arketipine, "bir *paradigma*yı paylaşan kişilerin oluşturduğu *camia* olarak tanımlanabilecek olan *bilimsel topluluklar*"[62], yani bilimsel bir uzmanlığı uygulayan kişilerden oluşan, aldıkları eğitim ve mesleki çıraklık deneyimleri diğer alanlarda görülmeyen ölçülerde benzerlikler taşıyan, aynı teknik yazınla beslenmiş ve bundan çoğunlukla aynı dersleri çıkarmış olan, aynı konuda birbirleriyle bağdaşamayan çok farklı okullarda bulunan ve bu yüzden yoğun bir rekabet eden bilim insanlarının oluşturduğu topluluk[63] şeklinde yansıması, iki kuram arasında benzerlik yaratan benzeşenlere bir başka örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Marx'ın toplumsal ilerleme arketipi ile Kuhn'un bilimsel ilerleme arketipi arasındaki gerek biçimsel, gerek öze ilişkin benzerlik yaratan benzeşenlerin bir kısmının ortaya çıkarılmış olması, önemli bir eksik olarak durmakta olan konunun aydınlatılmasına sadece bir başlangıç oluşturmaktadır. Ancak, daha aydınlatılması gereken bir çok nokta olduğu da inkar edilemez bir gerçektir.

KAYNAKÇA

A Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü. H. Yolsal. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Ayçiçek, İsmail Metin. *Felsefe ve Bilimde Irkçı Düşünce*. İstanbul: Pencere Yayınları, 1996.

Daver, Bülent. "Çağdaş Siyasal Doktrinler." *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını* 254 (1968).

Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin Ve Devletin Kökeni*. Çeviren Kenan Somer. 11. baskı. Ankara: Sol Yayınlar, 1998.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. "İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm." *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını*, no. 167 (1965).

Jay, S. Gould. *Ever since Darwin*. New York: Northon Campany, 1992.

Karl Marx, Friedrich Engels. *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*. Çeviren Sevim Belli. 5. baskı. Ankara: Sol Yayınları, 2004.

———. *Komünist Parti Manifestosu*. Çeviren Cenap Karakaya. 2. baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2003.

Kuhn, Thomas. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren Nilüfer Kuyaş. 3. baskı. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1991.

———. *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

Lenin, Viladimir İliç. *Karl Marx ve Doktrini*. Çeviren Şiar Yalçın. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1990.

Marx, Karl. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çeviren Sevim Belli. 5. baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1993.

———. *Felsefe Yazıları*. Çeviren Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayın, 2004.

———. *Kapital - I*. Çeviren Alaattin Bilgi. Ankara: Sol Yayınları, 1993.

———. *Kapital - II*. Çeviren Alaattin Bilgi. 5. baskı. Ankara: Sol Yayınları, 2003.

---

61. Bir toplumun sahip olduğu üretim teknolojisinin türü, bu toplum içinde, söz konusu teknolojiye karşılık gelen bir sınıf yapısının oluşmasına yol açar, başka bir deyişle, "sanayi ve ticaret zorunlu gereksinimlerin üretimi ve mübadelesi (değiş-tokuş), bölüşümü, farklı toplumsal sınıfların yapısını belirlerler ve sırası geldiğinde sürdürülme tarzları bakımından bölüşüm tarafından belirlenirler" Marx, *Felsefe Yazıları*, 139.

62. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 162.

63. A.g.e, 163. baskı. (Ankara: Sol Yayınları, 2004), 39.

Masterman, M. "Paradigmanın Doğası." *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde. İstanbul: Paradigma Yayınevi, 1992.
Zirkle, Conway. *Evolution, Marxian Biology and the Social Science*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959.

Kimlik diyalektiği

Stefan Gandler

ÖN GÖZLEMLER

a) Aşağıdaki on savın bağlamı, ırkçılık, cinsiyetçilik ve varolmaksızın azınlıklar konumuna sahip olan toplumsal azınlık ya da gruplara karşı diğer baskı biçimleriyle mevcut yüzleşme çabalarıdır. Baskı altındaki her toplumsal özne için kendini savunma ve baskıyla mücadele hakkı yadsınamaz. Yine de arzulanan özgürleştirme arayışında betimlenen biçimler üzerinde bazı eleştirel gözlemler yapmak meşrudur. Toplumsal olarak "beyaz", "erkek", "Avrupalı" vb. olarak tanımlanan yazar bu savları, muhtemelen bu sıfatları nedeniyle sahip olabileceği toplumsal konumunu onaylamak için değil daha ziyade özgürleştirme arayışında kimlik ve ayrım kavramlarını kullanarak ima edilen bazı sınırlamalara işaret etmek için formülleştiriyor.

b) İki yüz yıl önce eşitlik kavramı kullanılırken günümüzde ayrım kavramından yani baskının aşılmasından ya da özgürleşme arayışından söz ediliyor. İlginç olan, bu değişikliğin ayrım konusundaki mevcut tartışmalarda pratik olarak hiç tartışılmamasıdır. Bunun nedeni nedir?

c) Dünyanın dört devasa filin sırtında durduğunu kabul eden eski bir toplumdan söz eden bir hikaye vardır. Bütün düşünürler ve bilgeler kendilerini fazlasıyla meşgul eden bir soruyu durmaksızın tartıştılar. Yani fillerin hangi renkte olduğu sorusunu... Kimileri onların pembe, kimileri gri olduğunu düşünürken bir başka felsefi eğilim onların ya pembe ya da farklı renklerde olduklarını savundular. Eşitlik ve ayrım konusundaki mevcut tartışmalar bu fil tartışmalarına benzetilemez mi?

1. Ayrım ve kimlik kavramları eşitlik kavramıyla aynı tarihsel ve mantıksal kökene sahiptirler. Bunlarla, aydınlanmış düşünce ya da aydınlanma felsefesi, liberal kültür, burjuva toplumu ve kapitalist üretim biçimi tartışılır.

Burjuva bireyciliği tam da dinler, kültürler, vs. arasındaki gerçek ayrımların bütün toplumsal ilişkilerin ve onların öznelerinin çok kuvvetli masifikasyonu nedeniyle ortadan kaldırıldığı anda gelişmiştir.

Kapitalist üretim biçimi zorunlu olarak bir yandan değerde ya da mübadele değerlerinde, üretimin ve üreticilerin toplumsal niteliğinde, öte yandan da eşitsizlik yani ayrımda ifadesini bulan çifte bir eşitlik oyununda temellendirilir. Bu ayrım kullanım değerinde ve üretimin ve üreticilerin özel niteliğinde ifade edilir. Yani malın ve üreticilerin çifte karakteri eşitlik ve ayrımın birliği ya da bir diğer deyişle bütün mevcut toplumsal oluşumun temeli olan kimlik ve kimliksizliğin birliğidir.

2. Ötekinin kimliğine karşıt olarak her birinin ayrımı ve kimliği üzerinde ısrar eden kendini vaz'etmiş "postmodern" konumlar son çözümlemede modernliğin kendini anlama kapasitesizliğinden yani aynı zamanda hem eşit hem de eşitsiz olan toplumsal ilişkilerinin çifte karakterini kavrama yetersizliğinden başka bir şey değildir. Bu kavrayışsızlığın aslında iki biçimi vardır. Klasik konum bir yandan eşitlik yani yasa önünde eşitlik hakkını korur fakat bu konumda eşitliğin aynı zamanda mevcut sömürü ve baskının zorunlu bir temeli olduğu safça unutulur. Öte yandan, ayrımı ilan eden "postmodern" eşitlik eleştirmenleri bu ayrımın mevcut baskıcı ve sömürücü toplumsal ve ekonomik sistemin ayrılmaz bir parçası da olduğunu unuturlar. Kapitalist modernliğin iç çelişkisi ya da çifte karakteri ne ayrımı unutmakla ne de eşitliği unutmakla değil yalnızca aralarındaki diyalektik ilişkinin eleştirel çözümlenişiyle aşılabilir. Yani mevcut modernliğin sınırlamalarının aşılması ondan sözüm ona çıkışta (abartılı olarak "post" ön ekini kullanarak) temellendirilmez daha ziyade, varolan modernliğin içersinde mevcut kapitalist modernliğin yanlış temelinin olanaklı olduğunca derinden çözümlenmesi gereklidir.

Artı değer mevcut ekonomik sistemde, aynı zamanda gerçek ve hayali olarak sadece kapitalizmin asıl malının yani işgücünün alım satımı anındaki eş değerde olanların mübadelesi temelinde yaratılabilir. Bu mübadele bir yandan satması gereken malın değerini diğer bir deyişle kendi çalışma kapasitesinin işçiye – genel olarak- ödenmesi anlamında eşdeğerlilerden biridir. Öte yandan, aynı anda bu mübadele, eşitlerden biri değildir zira işgücü onunla değiş tokuş edilen başka hiçbir malın mutlaka sahip olmadığı bir kapasiteye sahiptir; *değer yaratma* kapasitesi.

Bu karmaşık *eşitlik* ve *ayrım* oyunu aynı zamanda bir yandan birinci dünya diye adlandırılan öte yandan da üçüncü dünya denilen ülkeler arasındaki mevcut uluslar arası ilişkilerin de sırrıdır. NAFTA gibi uluslar arası sözleşmelerde ifade edilen eşitlik malların ve değerlerin serbest dolaşımını güvence altına alır. Sözgelimi farklı maaş düzeylerinde yansıtılan eğitim ve teknolojik gelişme düzeylerinde bu ayrım bir sömürü derecesini güvenceye alırken her farklı/ayrı durum sözgelimi iş haklarında en yüksek derecesine ulaşır ve hiçbir eşitlikle sınırlandırılmaz. İki uluslu (ya da çok uluslu) İşçi Birlikleri kurmaya karşı yasal engel, NAFTA'ya üye ülkelerin yatırımcıları için koşulların *eşitliğine* farklı karşılıktır. Ancak eşitlik ve ayrımın bu tamamen gelişkin bileşimi bazı toplumsal sınıfların ebedi düşünü yani *en yüksek* kazançları gerçekleştirir. Ayrım kavramı onları korkutmaz. Hayır, onu severler, tıpkı iki yüz yıl önce eşitlikten de korkmayan fakat kapitalist üretim biçiminin conditio sine qua non'u olarak onunla savaşan burjuva öncellerinin yaptıkları gibi.

Hatta, eğer *ayrım* kavramı bir şekilde mevcut burjuva kinisizmi ile uyuşmadığında artık *herkes için mutluluk* tarihsel sözünü; popüler kitleleri devrimci- burjuva savaşımı için harekete geçirdikleri bir sözü hatırlamayı isteyip istemeyecekleri bile sorulabilir. Ortaklaşa bellekte bu vaatler eşitlik kavramı ile yakından ilişkili olduğundan, hatta özgürleştirme niyetleri ile bu kavramın reddi ve *ayrımın* teyidi burjuva perspektifinden bile onaylanabilir.

3. Ayrım kavramının bir başka eksikliği daha vardır. Genellikle, sözgelimi ırkçılıkta, yahudi-karşıtlığında ya da cinsiyetçilikte ifade edildiği gibi öteki düşmanlığının bir yabancı, bilinmeyen, tanınmayan yani sözcüğün en tam anlamında "öteki" düşmanlığı olduğu düşünülür. Bu açıklama ırkçıya, yahudi karşıtına ya da cinsiyetçiye inanma tuzağına düşer fakat bu tür sözcükler ve başka ifadeler mutlaka doğru değildirler. Bunun yerine, "öteki" denilenin düşmanlığının en merkezi nedenlerinin derinden incelenmesi gerekir.

Eğer ırkçı, başka deri renginden olan birinin kendisi yerine kirli ve ağır iş yapmasını haklı çıkartma niyetiyle başka renkten olan birinin tembel olduğunu ve çalışmak istemediğini söylerse o zaman bu gerçekten bir "öteki" düşmanlığı olur mu? Eğer bir Yahudi karşıtı, "Arisierung" u kullanarak hızla mükellef bir plana sahip olmasını yani Yahudi-karşıtlarının çıkarına Yahudilerin istimlakını muhtemelen mazur göstermek için Yahudilerin sadece parayı düşündüklerini söylerse, bu Yahudi-karşıtı gerçekten de "öteki" nden nefret ediyor mudur? Eğer cinsiyetçi, kendisinin en basit gündelik akılcı düzenlemeyi bile yapamaması nedeniyle bir kadının onun bütün yaşamını düzenlemek zorunda olması gerçeğini haklı çıkarmak için kadınların zayıf ve akıldışı olduklarını söylerse bu cinsiyetçi ötekinden gerçekten nefret ediyor mudur?

Horkheimer ve Adorno'dan aldığımız sav, söz konusu öteki düşmanlığının daha çok, kendisinde en çok tanınana bir düşmanlık olduğudur.[1]

Mevcut toplumda, insanın bazı toplumsal kurallar nedeniyle kabul edemediği kendi kısımları için sahip olduğu düşmanlığın gerçekte, sözüm ona ötekinden, aslında kendisine en yakın olan ötekine düşmanlık olarak yansıtılmasının bir sonucu olarak pratik anlamda bir kendini-eleştirme ve kendini düşünümlemenin yeri yoktur. Ötekinde nefret edilen, bilinmeyen değil fazlasıyla iyi bilinendir. Yaygın mantığa göre, insanın kendisinde nefret ettiği şey aslında "öteki"nde yansıtılır ve düşmanca görülür.

Çok göze çarpan tarihsel bir örnek Nazi Almanya'sından teşkil edilen Avrupalı Yahudilerin yıkımıdır. Avrupa'da, Almanlar (genel olarak) ve Yahudiler gibi yakından bağlı ve karşılıklı etkileşim içinde olan çok az kültür vardır. Bütün Alman kültürü Yahudi geleneksel etkileriyle doludur ve aynı zamanda Avrupa'nın doğusundaki Yahudiler, Alman diline benzeyen ve en güçlü köklerini Alman dilinde bulan İbraniceyle karışık bir dil konuşurlar ya da konuşmuşlardır.

1. T. Adorno M. Horkheimer, *Dialektik Der Aufklarung, Philosophische Fragmente*, vol. 5, *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, 197,238. "Was als Fremdes abstößt, ist nur allzu vertraut". Horkheimer ve Adorno burada Sigmund Freud'a işaret ederler. Bkz. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, vol. 12, *Gesammelte Werke* (Frankfurt am Main: 1968), 254 ve 59.

Alman kültürünü (genel olarak)Avrupadaki Yahudi kültüründen ayırmak son derece güçtür ve bir dereceye kadar olanaksızdır. (Bu en azından Nazizmden önce böyleydi, Naziler her şeyi unutturdular.) O halde soykırımın tarihteki en tam icrasını olanaklı kılan, Alman Yahudilerle diğer Almanlar ya da Almanlarla genel olarak Avrupalı Yahudiler arasındaki mesafe değil Alman ve Yahudi kültürü arasındaki yakınlıktır. Kendilerini model olarak gören Almanlar, Alman Yahudiler ve diğer Avrupalı Yahudilere onların farklı olmaları nedeniyle değil fazlasıyla benzer olmaları nedeniyle düşmanlık beslediler. Bu yakınlık nedeniyle Yahudiler, Nazilerin "ırkçı saflık" ve sözde "aşılmaz ırksal ayrımlar" ideolojisini en çok sorgulayan gruptu. Bu yakınlık aynı zamanda daha önce sözü edilen yanlış yansıtmayı daha kolaylaştırmıştır. Bunlar, onların Nazilerin yıkım politikasıyla karşı karşıya kalan grup olmalarına yol açan ana etmenlerden ikisiydi.

4. O halde *öteki*'nin tanınması son örnekte kendinin tanınmasıdır. Yani öteki düşmanlığı kendisiyle karşılaştırarak *öteki*'nin ayrımının kabulüyle aşılamaz daha ziyade her birinin sahip olduğu iç çelişkilerin bir sonucu olarak ve böylece de hepimizi baskı altına alan toplumsal kurallara bağlılığın aşılmasıyla ele geçirilir.

5. Mevcut modern toplumun birtakım baskılayıcı özelliklerine karşı (ırkçılık, cinsiyetçilik gibi) eleştirel olan kuramlarda kullanılan *kimlik* kavramı, insanları kendi içsel ayrımından kurtarma olanağını değil daha ziyade içsel çelişkilerin olumsuzlanmasının bir canlanışını gösterir. Kimlikler, genel olarak düşünüldükleri ve uygulanmaya çalışıldıkları gibi, toplumsal olan ya da gruplara ilişkin olan kadar kişisel olanda da bulunan içsel çelişkileri ortadan kaldırmaya yönelirler. Mecburi bir kimlik kavramı, *ötekinin bir başka kimlik* olarak kabulü ile değil daha ziyade içsel çelişkilerin baskılanması ve bununla da bastırılmış isteklerin "öteki" üzerine yansıtılması arzusu ile ve böylece de mecburi kimlik kavramının engel olduğu *öteki içsel*'in seçilmiş temsilcisi olarak sözde ötekinden nefretle sonuçlanır.

İnsan kendisiyle ancak ölü insan olarak özdeştir. Yaşam sürdürürken onun bütün deneyimleri, dışardan aldığı etkileri, hayalleri ve düşleri, hoşnutlukları ve hayal kırıklıkları, hatta çocukların büyümesi, olgunlaşması ve yaşlanması gibi biyolojik süreçler, hiçbir anda onun daha önceki an ile özdeş olmasına neden olmazlar. Fakat bu sorun yine de daha derindir, hatta aynı zamanda yadsınamayan iç çelişkiler vardır. Sözgelimi bir kimse genellikle heteroseksüel olabilir ve aniden homoseksüel ve başka tarzda isteklere sahip olabilir. Fakat genel olarak hiçbir grup bu aşırılıkları kolayca kabul etmez. Hatta azınlıklar ya da sözgelimi homoseksüeller gibi baskı altındaki toplumsal gruplar bile onlardan birinin kendi grup kimliğinin tanımından vaz geçmesini genellikle kabul etmezler.

Fakat insanlar genel olarak kendilerine böylesi kimlik bozulmalarına izin vermezler. Hepsi bir gün sözgelimi bir kadınla yatmayı arzulayarak uyanabileceklerini ve bir başka gün bir erkekle yatma arzularının olabileceğini bilseler de yine de kimse kendisi bu lükse, her sabah daha önce açıkça belirlenen kimliğinden kopma lüksüne izin vermez. Hemen hemen her sabah farklı biri olarak uyanırız ama sadece birkaç durumda gözlerimizi açtığımız anda bunu kabul ederiz.

Sürekli bir kimlik yokluğu toplumumuzda delilik ya da en azından tutarlılık-

tan yoksunluk olarak düşünülür. Bu, toplumsal kontrolün mantığına uygundur. Bu mantıkta en kötü şey açıkça betimlenemeyen tavırlardır. Bir gay çift yönetimlerin istatistiğinde yer alabildiği gibi bir evlilik de yer alabilir fakat tanımlanmayan bir kişi her şeyi daha az öngörülebilir yapar ve sonuç olarak, yasa koyucu sınıfların kendi özneleriyle ilgili olarak neyin olup bittiğini bilmeleri gereken klinik-sosyolojik bakış için gerçek bir tehdittir.

Fakat aynı zamanda toplumun kendisi de sabit kimliklerin kontrolünü talep eder. Eğer insanlar artık özgür bir toplum olasılığını hayal edemezlerse en azından bir başka şekilde adalet isterler. "Kimse çoğunluktan daha az baskı altında olmamalıdır."Bu, toplumumuzun yeni düsturu, kendi ifadelerinden birini mecburi kimlikte bulan bir düsturdur.[2]

6. Irkçılığın, Yahudi-karşıtlığının ve cinsiyetçiliğin aşılması, sözüm ona postmodern kuramcının bizi inandırmak istediği gibi ötekinin (dışsal) kabulü ve almaşık bir kimliğin inşasından ibaret değildir. O daha ziyade, toplumumuzda sahip olduğumuz eşitlik, ayrım ve kimlik kavramlarının iç ilişkisinin bir analizi ile aşırı ölçüde saldırgan bir konuma sahip olan toplumumuzun özelliklerinin bir analizinden oluşur, öyle ki son örnekte bu ötekine karşı bir saldırganlık değil daha ziyade, zorunlu olarak bizim akıldışı ve yıkıcı toplumsal oluşumumuzu gösteren kendini-yıkıcı bir eğilimdir.

7. *Ayrım* ve *kimliğin* yüceltilmesi, kapitalist modernliğin ötesinde olmak şöyle dursun ("post" anlamında) nesnel olarak bu, kavramsal sisi kalınlaştırır ve mevcut toplumun iç çelişkilerini görmemizi engeller. Bu, burjuva toplumunun kendini-yıkıcı eğiliminin kendi sınırları içinde aşılabileceği saçma hayalini bir kez daha yeniden kullanışlı hale getirir.

[Cizvitler katolik kilisesi için ne idilerse, postmodernler de modernlik için öyledirler: Onlar görülebilir olanda köktenci, kavramsal ve özsel olanda zayıftırlar. Sahte-köktenci eleştirileriyle ortadan kaybolmaya yüz tutmuş olanın imdadına yetişirler, bu, baskıcı gerçekliğin devam etmesini tehlikeye düşüren köktenci eleştiriyi geçersizleştirir. Bu, bazı durumlarda, sonuçları değiştirmeyen, son örnekte özgürleşme için olumsuz olan, insanın insana hükmetmesinin aşılması öznel istenciyle tamamen uygun olabilir.]

8. Eğer *eşitlik* ya da *ayrım*, *ulusal* ya da "etnik" kimlik, veya belki de (neden olmasın?) *bireysel kimlik* bizim parçası olduğumuz toplumdan daha az muhalif bir toplumun sırlarıysa bu tartışma (son örnekte) *skolastik* bir tartışmadır zira o aslında aynı bütüncül fenomen: kendi zorunlu temeli olarak *mecburi eşitliğe*, *mecburi ayrıma* ve *mecburi kimliğe* sahip olan burjuva toplumu üzerindeki farklı sınırlı bakış açıları arasındaki bir tartışmadan başka bir şey değildir.

2 Kimlik sorunu hakkında ayrıca bkz. Bolivar Echeverria, *La Identidad Evanescente : Bolivar Echeverria, Las Ilusiones De La Modernidad* (Mexico: D.F. UNAM/ El Equilibrista, 1995), 54,74. Echeverria bu metinde, Wilhelm von Humboldt'un kuramından ayrılarak "insanın evrenselliği"ni, bizim eşitlik ve aynı zamanda ayrım kavramlarımız kullanılarak kurtarılabilecek olanla birlikte "somut bir tarzda kavrama" önerisini yapar [concebir la universalidad de lo humano de manera concreta].

Farklı birey, tarihsel olarak, toplumun yekpareleştirilmesinin başladığı anda ortaya çıkmaya başlar, tikel kimlik tam da kaybolmaya yüz tuttuğu anda ilan edilir. Her *farklı* ve *özdeş* bireyin yalnızlığı yekpareleştirmenin zorunlu temelidir, yani *mecburi eşitlik*, *mecburi ayrım* üzerinde temellenir.

Aynı şekilde, bu genelleştirilmiş yekpareleştirme, isteği ve toplumsal yükümü, kullanılan arabanın markası, tutulan futbol takımı, kullanılan parfüm, gözde tv dizisi ve hatta seçilen hobi gibi önemli açılardan *ayrımlaştırılmış* olmaya kışkırtır.

Uluslararası düzeyde bu *ulusal fark* kat kat yüceltilir, oysa aslında onun hızla ortadan yok olmakta olduğu tam da iyi bilinir. Bu *mecburi eşitlik*, *mecburi ayrımı* kışkırtır.

9. Özgürlük yokluğunun belirli bir biçiminin çözümü bir başka özgürlük yokluğu olamaz. Zorunlu olarak mecburi eşitliği gösteren bu baskı mecburi ayrım ile aşılamaz. Mecburi ulusal kimliği gösteren özgürlük yokluğu kendi panzehirini mecburi "etnik" kimlikte ve hatta özgürleşmeye diğer kimliklerden daha yakın olsa da bireysel kimlikte bile bulamaz, mevcut toplumda bir baskı unsuru olmaksızın var olamaz. Fakat burjuva toplumunda bir özgürlük talebi ya da hayali – hatta en sınırlı ve geçici olan bile- mutlaka bir başka özgürlük kaybına neden olur.

10. Özgürlüğe onu feda ederek ulaşılmaz, bu sanki ortak bilgiymiş gibi duruyor ama değildir. Özgürlüğe ancak onun günümüzdeki başlıca sınırını yani burjuva-kapitalist toplumu aşarak ulaşılabilir. Eşitlik, ayrım ve kimlik ancak özgür bir toplumda özgürce geliştirilebilir. Yerlilerin, kadınların, homoseksüellerin, lezbiyenlerin ve çoğunluğun "ötekiler" dediklerinin özgürleşmesinin sırrı toplumun toplum olarak özgürleşmesidir. Başka her şey, bir baskıyı yeni bir baskıyla aşma ters girişiminden başka bir şey değildir. İnsanlık tarihi bu girişimlerle doludur ve bunu bir kez daha tekrar etmenin bir anlamı yoktur.

Çeviri: Deniz Kanıt

KAYNAKÇA

Echeverria, Bolivar. *La Identidad Evanescente : Bolivar Echeverria, Las Ilusiones De La Modernidad*. Mexico: D.F. UNAM/ El Equilibrista, 1995.
Freud, Sigmund. *Das Unheimliche*. Vol. 12, *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main, 1968.
M. Horkheimer, T. Adorno. *Dialektik Der Aufklarung, Philosophische Fragmente*. Vol.5, *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*.

Liberal demokrasinin maksimizasyonu ekseninde macpherson'un utilitarizm eleştirisi

Naci İspir

Liberalizm, bireyin özgürlüğünü, özerkliğini, temel haklarını garanti altına almayı amaçlayan ve bu nedenle siyasal iktidarın sınırlandırılması gerektiğini vurgulayan bir düşüncedir. Bu düşünce, bireylerin kendi seçimlerinde, inançlarında, günlük yaşamı etkileyen ekonomik ve siyasi olaylarda özgür olma arzularının sonucunda ortaya çıkmıştır.[1] Liberal demokrasi ideali, dünyada yeni taraftar kitleleri kazanmakla birlikte, kavramın geleneksel ahlaki temeli, daha genel bir bağlamda, felsefi evrensellerin reddinde gözlemlenen kuramsal bir şüphe konusu olmaya devam etmektedir. Söz konusu bu kuramsal şüphe giderilemezse, insan haklarının ihlalleriyle ilgili protestolar, kolaylıkla bir hiç etrafında çıkartılan bir sürü patırtı olarak geçiştirilecek ve liberal demokrasiye de herhangi bir ahlaki iddiadan yoksun, olsa olsa diğerleri arasında yalnızca faydayı hedefleyen bir siyasal seçenekten öteye herhangi bir konum izafe edilemeyecektir.[2] Liberal demokrasinin içerisinde hem ahlaki hem de siyasal anlamda birtakım yetersizlikleri barındırdığını göz önünde bulundurarak onu temelden bir eleştiriye tabi tutan Neo-Marksist düşünür C.B. Macpherson'un düşünceleri bir yönüyle liberal demokrasinin bir kritiği, diğer yönüyle liberal demokrasinin kendisini yeniden üretmesi için önemli bir katkı niteliğindedir.

Macpherson liberal demokrasinin gelişimini anlatırken, öncelikle liberal düşüncenin ve liberal devletin daha sonra liberal demokrasinin ve liberal demokratik devletin ortaya çıktığını söyler.[3] O, bu sürece bağlı olarak liberal demokrasinin iki farklı anlamını verir: Birincisi, hala çoğunlukla kullanılan anlamıyla kapitalist piyasa toplumunun demokrasisi olarak liberal demokrasi; diğeri ise, J.S. Mill ve 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında Mill'i takip eden etik liberal demok-

---

1. David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1987), 41.
2. Sanford Lokoff, *Özerklik ve Liberal Demokrasi*, çev. E. Seber (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993), 142.
3. C.B. Macpherson, *The Real World of Democracy* (New York: Oxford University Press, 1966), 6.

ratların savunduğu toplumun bütün üyelerinin yeteneklerini geliştirmek için eşitlik içinde özgürlüğü sağlamaya çalışan liberal demokrasi anlayışıdır.[4] Ne yazık ki, "Liberal Demokrasi" kavramı iki anlamda da kullanılmaktadır. Çünkü "liberal" sözcüğü, pazar kurallarının takip edilmesiyle daha güçlünün özgürlüğü için daha zayıf olanı daha aşağı çekmek olarak da adlandırılabilir; ya da toplumdaki tüm bireylerin kapasitelerini geliştirmek ve ondan yararlanmak için eşit özgürlüğe sahip olmaları anlamında da kullanılabilir.

Macpherson'a göre liberal demokrasi kavramındaki temel zorluk şu ana kadar olan süreçte söz konusu iki anlamı birleştirmeye çalışmasındadır. Liberal demokrasi, kapitalist pazar toplumunda başlamıştır. Bu dönemdeki liberal demokrasi anlayışı, "marketh man"(pazar insanı) olarak ifade edilebilecek temel bilinçsiz bir varsayıma dayandırılmıştır. Ancak, 19. yüzyılın ortalarında Mill, bireyin kendini geliştirmesi için eşit bireysel haklara vurgu yapmıştır. Mill, herkes için en iyi yaşamın, bireyin yeteneklerinin çok boyutlu gelişmesine dayandığına inanmaktadır. Böyle bir bakış açısı, ancak bazı yeteneklerimizin gelişimi, ötekilerin yeteneklerinin gelişimini engellememesi halinde anlamlıdır.[5] Mill'in bireyin kendisini geliştirmesinin başkalarının gelişimine engel olmaması anlayışının yangınlaşmasından beri, liberal demokrasinin bu iki anlayışı mücadele içerisindedir.[6] Macpherson bu noktadan hareketle siyasi düşüncesinin amacını, liberal demokrasinin temel bozukluklarını tespit etmek ve ihtiyaçlar doğrultusunda onu yeniden inşa etme olarak belirlemiştir.[7] Ona göre Batılı liberal demokrasiler bunalım içerisindedir.[8] Bu bunalım büyük ölçüde Batı demokrasi kuramının ontolojik varsayımlarından ve gerekçelendirme (justifying) teorisinin dayandığı iddialardan kaynaklanmaktadır. Batı demokrasi kuramının ontolojik varsayımları, insan doğasının iki farklı anlayışında kendi içinde tutarsızlıklar barındırmaktadır. Bunlardan birincisi, sonsuz arzulayıcı, sınırsız sahiplenici ve özellikle yararlılıkların tüketicisi olarak liberal, bireyci insan anlayışı; diğeri ise, insanın kendi kapasitelerinin ve vasıflarının ortaya çıkarıcısı ve çabalayıcısı olarak insan anlayışıdır.[9]

Macpherson, mevcut sosyal yapının şu anki kararsız ontolojinin kılavuzluğuna bırakılması durumunda, liberal demokratik amaçların gerçekleşmesinin mümkün olmayacağını, bundan dolayı liberal demokrasinin gerekçelendirme kuramının yeniden ele alınması gerektiğini öne sürmektedir. O, bu konudaki kesin tavrını "Batı, demokratik toplumlarının sürekliliği ve meşruluğu açısından kendi ontolojik temellerini yeniden gözden geçirmedikçe demokratik toplumun devamı mümkün olmayacaktır"[10] şeklindeki ifadesiyle ortaya koymaktadır.

Macpherson, batı demokrasini gerekçelendirme kuramının iki maksimize iddia üzerine dayandığını söyler: Birincisi, bireysel faydanın maksimize edilmesi;

---

4. C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (New York: Oxford University Press, 1977), 1.
5. John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev. K. Değirmenci (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003), 58.
6. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, 2.
7. C. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 3.
8. C. B. Macpherson, *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984), 7.
9. Macpherson, *Democratic Theory*, 24.
10. A.g.e.

diğeri ise, bireysel kabiliyetlerin maksimize edilmesidir. Ona göre, her iki iddia da kısmen doğalarında varolan bozukluklardan dolayı, kısmen de değişen koşullardan dolayı amaca uygun şekilde gerçekleşememektedir. Çünkü değişen koşullar, aynı ölçüde mevcut teorinin varsayımlarının da değişmesini zorunlu kılmaktadır.

Macpherson'a göre değişen koşullar, iddialarının çok geniş olmasından dolayı demokrasi kuramı için yeni zorluklar yaratmıştır. Batı demokrasi kuramının merkezi değerlerinden birisi seçme özgürlüğünün önemini en üst düzeyde vurgulamasıdır. Macpherson, seçme konusunda piyasa ekonomisiyle siyasi tercih arasında bir bağ kurmak suretiyle konuyu açıklamaya çalışır. Ona göre, değişen koşullar, tüketici tercihinde büyük rol oynamaktadır. Öte yandan, batı demokrasisi, piyasa ekonomisinde olduğu gibi fiili taleplerin değişimine cevap vermek üzerine yükselir.[11]

Macpherson, bu ilişkide sıkça gözden kaçırılan önemli bir hususa dikkat çekmektedir: Dünya çapında politik pazar olarak isimlendirilebilecek tüketicilerin tercihleri hızlı bir şekilde değişmektedir. Fakat batı, özgür toplum için halen aynı üstün tercihi savunmaktadır. Oysa dünyanın geri kalan üçte ikisi küresel anlamda yeni talepleri olan ve farklı şeyleri talep etme noktasına gelen ülkelerdir. Eğer iddia edildiği gibi tüketicilerin egemenliğine inanılıyorsa, onlar kendi tercihleri konusunda özgür bırakılmalı ve bu taleplere cevap vermeye hazırlıklı olunmalıdır. Bu, var olan demokratik kuramı ortadan kaldırmak anlamına gelmemelidir. Yapılması gereken farklı kuramların birlikteliği için yeni bir argüman geliştirmektir.[12]

Macpherson'un ifade ettiği liberal demokrasinin her iki iddiası da (bireysel faydanın ve bireysel kabiliyetlerin maksimize edilmesi) bireysel kişiliğin gelişimi adına yapılmıştır. Her iki iddianın da temel argümanı, bireyin farklı tarihsel köklere ve farklı kişiliklere sahip olmasına rağmen, "liberal toplumu" insan kişiliğinin gerçekleşmesinde en büyük kriter olarak ele almalarıdır.

Birinci iddia şudur: Liberal demokratik toplum, bireysel tatmini ve faydayı en üst noktaya çıkarmada ve bireysel seçim özgürlüğünü genişletmede liberal olmayan toplumlara göre çok daha iyi gerçekleştirir. Bu iddia yalnızca bireysel arzuların maksimize edilmesini değil aynı zamanda bunun hakkaniyetle yapılmasını da içerir. Ancak faydacılık, insanlara eşitler olarak davranmaya çalışsa da insanları eşitler olarak değerlendirmenin gerçekte ne anlama geldiği yönündeki çok sayıda inancı hiçe sayar. Bu nedenle faydacı olmayan inançların güvenilmez olmasını da yadırgamamak gerekir. Ancak faydacılığın her insanın çıkarını eşit değerlendirme idealini yanlış yorumladığını ve bunun sonucu olarak bazı insanlara yeterince eşit davranmadığını, dolayısıyla bu insanlara başka insanların amaçlarına yönelik birer araç olarak davranılmasına izin verdiği de söylenebilir.[13] Çünkü her birey bunu eşit derecede hak etmektedir. Burada Bentham'ın "en çok sayıda insana en fazla mutluluğun sağlanması" şeklinde ifadesini bulan utilitarist yaklaşımı temele alınmıştır. Bentham'a göre refahın (maddi zenginliğin) artışıyla, mutluluğun artışı doğru orantılıdır. Eşit olmayan fırsatlarla iki bireyden hangisi daha çok refaha sahipse o daha çok mutludur.[14] Dolayısıyla refahın en yüksek seviyeye çıkarılması mutluluğun en

---

1. A.g.e., 3.
12. A.g.e., 4.
13. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 37.
14. J. Bentham, *The Theory of Legislation* (New York: C. M. Ogden, 1931), 103.

yüksek seviyeye çıkarılmasıdır. Başka bir ifadeyle faydalılığın en yüksek seviyeye çıkarılmasının temel koşulu budur. Benthamcı anlayışla liberal kuram, bireysel yararlılıkların en yüksek noktaya çıkarılmasını, iyi toplumun ölçüsü olarak ele almış ve bireyin yararlılıklarını en yüksek noktaya çıkarma arzusu, insan doğasının temel özelliği olarak düşünülmüştür. Bu da Bentham'ın insanı bir tüketici olarak gördüğü anlamına gelmektedir.

İkinci iddia ise, liberal demokratik toplumun insan kabiliyetlerini en üst noktaya çıkardığıdır. Yani insanların sahip olduğu potansiyellerini ve yeteneklerini en üst düzeyde gerçekleştirmesinin böyle bir siyasi yapıda gerçekleşebileceği iddiası.

İlk iddia, liberal demokratik toplumun herhangi bir liberal olmayan toplumdan daha fazla bir şekilde bireysel tercih oluşturarak bireysel tatmin veya yayarlılıkları en yüksek seviyeye çıkarmaktır. İddia, liberal demokrasinin sadece toplu tatminleri en yüksek seviyeye çıkartmasını değil, fakat aynı zamanda bunu eşit bir şekilde yapması yani tatminleri herhangi bir denklik açısından her bir bireyin hak ettiği en yüksek seviyeye çıkartmasıdır.[15]

Elbetteki bu iddia bir insan doğası tanımına dayanmaktadır. Yararlılıkların yükseltilmesini toplumun nihai hakkı olarak ele almak, insanı temelde yararlılıkların bir tüketicisi olarak görmektir. Bu durum, sadece iyi toplumun, memnuniyetleri en yükseğe çıkaran seviyede tatmin isteyen bir bütün olarak görüldüğü zaman geçerlidir. Benthamizmde hakim olan bu insan anlayışı klasik politik iktisatçıların da çok ötesine geçmektedir. Bu anlayış, liberal gelenekte sağlam bir şekilde yerleşiktir ve günümüzdeki liberal demokratik toplumun önemli bir parçası olarak kalmıştır.

İkinci iddia, liberal demokratik toplumun, insanların beşeri güçlerini yükseltmek yani, kendilerine özgü insani kapasitelerini kullanma ve geliştirme potansiyellerini artırmaktır. Macpherson'a göre bu iddia insan doğasını, yararlılıkların bir tüketicisi olarak değil, fakat bir yapıcı, yaratıcı ve insani davranışlarından (vasıflarından) zevk alıcı olarak gören bir anlayışa dayanmaktadır.[16]

Bu vasıflar değişik şekilde listelenip değerlendirilebilir. Örneğin, rasyonel anlayış, moral muhakeme ve faaliyet, estetik yaratıcılık veya düşünme, duygusal arkadaşlık ve sevgi faaliyetleri ve bazen de dini tecrübeleri de içine alacak bir kapasite olarak düşünülebilir.[17] İnsani vasıflar ne olarak ele alınırsa alınsın, bu insan anlayışında bunların ortaya çıkışı ve gelişimi kendi içlerinde amaç olarak görülürler yoksa tüketici memnuniyetlerine basit birer araç değildirler. Çünkü insan, memnuniyeti arayan istekler yığını değil, ortaya çıkarılmayı bekleyen bilinçli enerji kümesidir.[18]

Fark edileceği üzere insan doğasına ilişkin bu yaklaşım, utilitaristlerinkinin tam tersi bir insan anlayışıdır. Esasında bu yaklaşım Benthamiklerin insanı tüketici olarak gören ham görüşüne bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Benthamizm 19. yüzyılda Carlyle, Nietzsche ve J.S. Mill vasıtasıyla Ruskin ve Marx'a kadar değişen tutucu, radikal ve orta yolcu olarak birçok tepkiyi ortaya çıkarmıştır. Bütün bu düşünürler şu veya bu şekilde insan doğasını tüketimden çok bir faaliyet olarak

---

15. Macpherson, *Democratic Theory*, 4.
16. A.g.e.
17. J. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. H. L. A. Hart J. H. Burns (London: New York, 1982), 3.
18. Macpherson, *Democratic Theory*, 32.

tekrar ileri sürünüşlerdir. Tekrar ileri sürünüşlerdir çünkü Aristoteles'ten 17. yüzyıla kadar insan doğası, tatminlerin tüketiminden daha ziyade amaçlı faaliyetler yani herhangi bir rasyonel amaca göre kişinin enerjisini kullanması olarak düşünülmüştür.

17. yüzyılın başlarına kadar geri götürebileceğimiz modern piyasa toplumunun ortaya çıkmasıyla birlikte insan doğasına ilişkin bu anlayış daraltılmış ve hemen hemen tersine döndürülmüştür. İnsan hala amacı olan rasyonel bir varlık olarak ele alınmış, fakat bu rasyonel davranış sınırsız arzuların bir karşılanma aracı olarak sınırsız bireysel sahiplenme düşüncesini ortaya çıkarmıştır.

Macpherson'a göre insan doğasına ilişkin bu bakış açısı insanı, sınırsız sahiplenici ve sonsuz bir tüketici haline getirmiştir.[19] İnsanın sınırsız sahiplenici olması onun sonsuz arzulayıcı olarak tanımlanmasının bir sonucudur.

Kabul etmek gerekir ki, liberal gelenek, temel özelliği yararlılıkların rekabetçi bir şekilde yükseltilmesi olan piyasa toplumunda oluşturulmuştur. Dolayısıyla yukarıda bahsettiğimiz iki farklı insan doğası anlayışı ve iki yüceltici iddianın bir araya getirilmesi çabası şaşırtıcı değildir. Bundan dolayı 19. yüzyılda liberal demokrasi düşünürlerinin karşılaştığı en önemli problem, önceki iki yüzyılın demokrasi öncesi liberal geleneğini, yeni demokrasi moral iklimine yerleştirecek bir yol bulmaktır. Bunun için de liberal demokratik toplum imajını daha ahlaki bir zeminde meşrulaştırmak gerekliydi. Bu durum bireysel özgürlüğün liberal icraatla uygunluğu içerisinde, herhangi birinin kendinden beklenenin en çoğunu elde etmek için özgürlüğü liberal demokratik toplumun ana prensipleri olarak sunmasıyla gerçekleştirilebilirdi. Böylece birinin güçlerini en yükseğe çıkarmak için bireysel özgürlük, faydaları en yükseğe çıkarmak özgürlüğüne eklenmeliydi. Sonuç olarak yeni bir moral kazanmış olan liberal demokratik toplum bir piyasa toplumu olarak bireylerin seçilmiş faydalarını ve özgür bir toplum olarak da güçlerini en yükseğe çıkarmayı iddia edebilirdi.

Macpherson, bu iddiaların hiçbirinin çok sağlam biçimde ayakta duramadığını ifade etmektedir. Ona göre, liberal demokratik toplumun bireysel yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkardığı iddiası, ekonomik bir iddiaya indirgenebilir.[20] Gerçekten de sınırsız sahiplenme içinde bireysel teşebbüs ve bireysel hakların piyasa ekonomisiyle sosyal ve politik kurumların talebi üzerine bireysel yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkardığı iddiası inkâr edilemez bir gerçektir. Aslında yararlılığı en yüksek seviyeye çıkarma iddiasını Macpherson'un yaptığı gibi ekonomik bağlama indirgemek, liberal demokratik iddialardan yola çıkarak diğer liberal kurumlara yüklenen değeri dışlamayı haklı kılmayacaktır. Çünkü sivil ve siyasi özgürlüklerin kendilerine ait enstrümental ekonomik değerlerden başka bir değere sahip olduğunu göz ardı edemeyiz. Kaldı ki, bireysel güçlerin gelişimi ve ortaya çıkması için sivil ve siyasi özgürlüklerin ön koşul olarak kabul edilmesi gerekir.

Liberal demokratik toplumun bireysel yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkardığı iddiasını Macpherson'un iddia ettiği gibi ekonomik bir iddiaya indirgeyecek olsak bile burada tartışılması gereken problem bu iddianın gerçekten doğru olup olmadığıdır. Macpherson'a göre, kapitalist piyasa ekonomisinin bireysel yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkardığı iddiası 20. yüzyılın iktisatçıları tarafından yeterince eleştirilmiş, ancak bunu çok az siyasi teoriysen fark edebilmiştir. Macpher-

19. A.g.e., 5.
20. A.g.e., 6.

son, bunun temel nedeninin bu bireysel yararları en yüksek seviyeye çıkarma iddiasının üstesinden gelinemeyecek mantıki bir zorluk içermesi olduğunu söyler. Zira, farklı kişilerin farklı şeylerden tatmin olmaları tek bir ölçme şekliyle kıyaslanamaz. Dolayısıyla bunlar birbirlerine eklenerek bir araya getirilemezler. Yine bu yüzden piyasanın gerçekte ürettiği yararlılıklar kümesinin başka bir sistem tarafından üretilebilecek diğer bir kümeden daha büyük olduğunu göstermek mümkün değildir. Macpherson, bu noktadan hareketle, piyasanın toplu yararlılığı en yüksek seviyeye çıkardığı iddiasının ispatlanamayacağını vurgular.[21] Zaten serbest piyasanın özgürlükleri ve yararlılıkları artırdığıyla ilgili yaygın söylemin büyük bölümü, özgürlüğün ahlakileştirilmiş tanımına dayanmaktadır. Ahlakileştirilmiş bir tanımla, serbest piyasanın hiç kimsenin özgürlüğüne kısıtlama getirmediğini, yalnızca insanların yapmaya hakları olmadığı şeyleri yapmalarını önlediği söylenebilir.[22]

Macpherson'un bu konuda dikkat çektiği ikinci problem, piyasanın yararlılıkları eşit derecede yükselttiği iddiasının bir geçerliliği olmadığı yönündedir. Macpherson burada eşitliği, toplumun bireysel üyeleri arasındaki dağılımına atfen kullanmaktadır. Liberal gelenekte eşitlik, her bir bireyin toplu ürüne yaptığı katkıyla orantılı dağılımını gerektirir. Sorun bunu piyasanın gerçekleştirmesinin mümkün olup olmadığıdır. Macpherson'a göre iktisatçılar, kaynakların veya gelirin özel dağılımını varsayarak mükemmel bir serbest rekabetçi piyasanın işleyişini her bir bireye katkısını hak ettirdiği kadar azami memnuniyeti vereceğini göstermişlerdir.[23] Ne var ki, kaynakların ve gelirin dağılımının adil olduğu ispatlanmazsa eşit en yüksek seviyeye çıkarma iddiası sürdürülemez. Bu bağlamda, iktisatçıların modeliyle gösterilebilecek azami durum salt rekabetçi piyasanın herkese sahip olduğu kaynaklar vasıtasıyla katkıda bulunduğu oranda bir ödül verebileceğidir. Bu kaynaklar bireyin enerjisi, becerisi, sermayesi, arazisi veya diğer kaynakları olabilir. Ancak bu durumda bütün kaynakların gerçek sahiplenme şeklinin eşit olup olmadığı sorun olarak ortaya çıkmaktadır.

Eşitlik bireyin enerji ve becerisine orantılı ödülleri gerektiriyorsa–ki bu J.S. Mill'in 'mülkiyette eşitlik prensibi'ni göstermektedir- piyasa modelinin eşit olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü piyasa modeli, ödülleri enerji ve beceri gibi diğer sahip olunan kaynaklara orantılı olarak dağıtır. Ancak diğer kaynakların mülkiyeti edinilmiştir. Macpherson, bu noktada hiç kimsenin diğer kaynakların mülkiyetinin sahipleri tarafından kullanılan enerji ve beceriyle orantılı olduğunu iddia edemeyeceğini söyler. Bu durumda piyasa, yararlılıkları işe göre eşit bir şekilde en yüksek seviyeye çıkaramayacaktır. İhtiyaca göre de, egaliteryan ihtiyaç anlayışı içerisinde yararlılıkla eşit bir şekilde en yüksek seviyeye çıkarılamayacaktır.

Macpherson'a göre Bentham, bireylerin hazlar açısından eşit kapasiteye sahip olduğu ve böylece eşit ihtiyaçları olduğu "egaliteryan" varsayımını ortaya atmış ve toplu yararlılığı belirlemede bireyin tek sayılamayacağını ve hiç kimsenin de tek olmanın ötesinde olamayacağını öne sürmüştür. Daha sonra azalan yararlılıklar kanunuyla, yararlılığın refahın (zenginliğin) mutlak eşit dağılımıyla en yüksek seviyeye çıkarılabileceğini göstermiştir. Bentham ayrıca, eşit dağılımın, üretkenliğin ayrılamaz teşviki olarak gördüğü kâr dâhil, mülkiyetin güvenliğiyle tamamen uygunsuz olduğuna da işaret etmiştir. Böylece yararlılıkların toplu üretimi en

21. A.g.e., 7.
22. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 151.
23. Macpherson, *Democratic Theory*, 7.

yüksek seviyeye çıkarmak için güvenlikle birlikte olması gerektiği sonucuna varmıştır.[24] Bentham'ın açık bir şekilde göstermek istediği, kâr teşvikleriyle ilgili piyasa varsayımını yapar yapmaz, azami yararlılığı hesaplamada her bir bireyi eşit derecede değerlendirme ihtimalini terk etmemiz gerektiğidir. Bentham, piyasanın kendi eşitlik anlayışına göre yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkardığını ileri sürmez, daha ziyade piyasanın bunu yapamayacağını iddia eder.

Yukarıda bahsettiğimiz iki eşitlik anlayışının dışında (işe göre dağılım ve varsayılan eşit ihtiyaca göre dağılım) eşitlikle ilgili farklı anlayışlarda ileri sürülebilir. Ancak Macpherson'a göre, demokratik teorinin asgari eşitlikçi varsayımlarıyla uyumlu olmayan hiçbir eşitlik anlayışı piyasanın yararlılıkları eşit bir şekilde en yüksek seviyeye çıkardığını göstermez. Macpherson, bu noktadan hareketle, yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkarmanın ve bunun eşit bir şekilde yapılması iddiasının, mükemmel rekabetçi bir yapıda bile başarısız olacağını iddia eder.[25]

Liberal demokratik toplumun insanların güçlerini en yüksek seviyeye çıkardığı iddiası yeterince açık olmasına rağmen, oldukça karmaşık sorunları da içinde barındırmaktadır. Bunu bireysel güçlerin en yüksek seviyeye çıkarılması prensibi içinde toplamak (ki, Macpherson'a göre liberal demokrasinin yararlılıktan başka bütün temel iddiası budur[26]) şüphesiz konuyu oldukça basite indirgemek olacaktır. Batı geleneği içerisinde insanın yegâne amacı, beşeri davranış ve kapasiteleri kullanma ve geliştirme önerisine dayandırılır. Bu varsayıma göre iyi bir hayat bu güçleri en yüksek seviyeye çıkarandır. Aynı şekilde iyi bir toplum da bu güçleri en yüksek seviyeye çıkaran veya bunu kolaylaştırıp izin veren ve böylece insanın kendisini en iyi konuma çıkarmasını sağlayan toplumdur.

Macpherson bu güçler anlayışının tanımlayıcı değil etik bağlamda düşünülmesinin önemine dikkat çeker. Bu bakış açısıyla bir insanın güçleri, doğa ya da Tanrı tarafından kendisine bahşedilmiş temel insani davranışları anlamak için kendisinde bulunan potansiyellerdir. Yoksa Hobbes'da olduğu gibi nasıl edinilirse edinilsin isteklerinin gelecekte gerçekleştirilmesini sağlayacak mevcut vasıtaları değildir.[27]

Macpherson için demokrasinin maksimizasyonu açısından insan güçleriyle ilgili söz konusu iki farklı anlayışı doğru anlamak, mevcut liberal demokratik teorinin eksikliklerinin giderilmesi açısından oldukça önemlidir. İnsan güçleriyle ilgili etik anlayış, bireyin amaçlarını gerçekleştirmede bu güçleri potansiyeller olarak insanın sadece doğal kapasiteleri şeklinde değil (enerji ve beceri) fakat aynı zamanda bunları dışa vurma kabiliyeti olarak ele alır. Bu dışa vurum, insanın kendi dışındaki şeylere erişimini sağlar. Dolayısıyla insan amaçlarını gerçekleştirirken karşısına çıkan olaylarda söz konusu erişimi sınırlamayı da kapsayacak şekilde insanın güçlerinde bir azalma kaçınılmaz olacaktır.[28]

Tanımlayıcı insan güçleri anlayışı ise başka insanların istekleriyle enerji ve becerilerinin kullanılması sonucu edinilmiş ilave güçlerle doğal kapasitelerini kapsar. Bu anlayış insan amacına ulaşması için beşeri kabiliyetlerini tamamen kullanmayı ve kapasitelerini kullanmak için ihtiyaç duyduğu şeylere özgürce ulaşmasını

---

25. A.g.e., 8.
26. A.g.e.
27. Thomas Hobbes, *Leviathan, the English Work of Thomas Hobbes*, ed. S. W. Molesworth Barth (Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966), 74.
28. Macpherson, *Democratic Theory*, 9.

da şart koşmaz. Dolayısıyla insan kapasitelerini kullanırken karşısına çıkacak herhangi bir şey için insanın güçlerinin azalması söz konusu olmayacaktır. Bu açıdan insanın güçleri tamamen insan olması için sahip olunması gereken güçler değil, sahip olduğu güçlerdir. Bu nedenle gelecekte elde etmek istediği şeyler için araç olarak tanımlanan insan güçleri başka insanların enerji ve becerileri vasıtasıyla edindiği güçlere hitap etmeyi de kapsayacaktır.[29] İnsanların amaçlarına ulaşmada erişimin geniş çapta sınırlandığı herhangi bir toplumda insan güçlerinin hangi anlamda tanımlandığına bağlı olarak sonuç farklılaşacaktır. Etik anlayışta bazı insanların güçlerinin bir kısmının başkalarına sürekli net bir transferi olacak ve gücün alındığı kişilerin insani varlığında bir azalma olacaktır. Tanımlayıcı anlayıştaysa net güç transferi ve insani varlıkta bir azalma olmayacaktır. Transferde azalma olmayacaktır çünkü güçler, insanın edinmiş olduğu veya kendisine bırakıldığı kadarıyla erişim vasıtalarıdır. İnsani varlıkta da bir azalma olmayacaktır çünkü, insanın varlığı fikri, bu anlayışta ima edilen, insanın tatminlerinin bir tüketicisi olduğu düşüncesine dayanmaktadır.[30]

Macpherson'a göre insanın güçlerinin etik anlayışı 19. yüzyılda batı geleneğine yeniden sokulan bir kavramdır. Bu giriş, liberali, liberal demokratik teoriye dönüştüren şeydir. Ona göre, 19.yüzyılda bu etik anlayış yeniden başladığında eski ve ortaçağlardaki durumunda ihtiva ettiğinden çok daha spesifik egaliteryan varsayım içermekteydi. Bu anlayış sadece her bir bireyin insani varlığını anlama fırsatıyla eşit derecede donatıldığını değil, ama aynı zamanda insanların kapasitelerinin önemli derecede eşit olduğunu ve bu dünyada eşit fırsatlarla donatıldığını da varsayar.

Böylece 19. yüzyılda piyasa toplumunu ve demokrasi öncesi liberal teoriyi insanileştirmeyi arayanlar tarafından bu etik anlayış, yeniden ileri sürüldüğünde, insanın temel davranış veya kapasitelerini kullanma ve geliştirmeyi en yüksek seviyeye çıkarma anlamında her bir bireyin güçlerini liberal demokratik toplumun en yüksek seviyeye çıkardığı iddiası haline gelmiştir. Ancak faydacılık, bazı insanların tercihlerinin başkalarının tercihlerinden daha fazla dikkate alınması gibi yanlış bir kuramın üstesinden gelmek ve bu yanlış kuramı içtenlikle savunanların dışarıya yönelik tercihlerini, başka tercihleri tatmin etmeye çalıştığı kadar büyük bir çabayla tatmin etmek gibi iki işlevi aynı anda üstlenemez.[31]

Macpherson, insanların beşeri güçlerini en yüksek seviyeye çıkarma anlayışının yararlılıkları en yüksek seviyeye çıkarma nosyonunu kuşatan mantıki zorluğu karşılamadığını söyler. Ona göre, her ne kadar farklı bireylerin aynı şeylerin tüketiminden almış oldukları yararlılıkları veya tatminleri ölçme ve kıyaslamada bir problem olmasa da bir insanın kendi enerjisini kullanma ve geliştirmeden elde ettiği hazzın bir başka insanın elde ettiği hazla ölçülmesi mümkün değildir.[32] Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus liberal demokratik toplumun her bir bireye sahip olduğu doğal kapasiteler ne olursa olsun onları kullanma ve geliştirmede azami özgürlüğü sağladığıdır.

Macpherson, bu iddianın da doğruluğunu tartışmaya açar. Ona göre, liberal

---

29.A.g.e.
30. A.g.e., 10.
31. Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (London: Harvard University Press, 1985), 363.
32. Macpherson, *Democratic Theory*, 10.

demokratik toplum kapitalist piyasa toplumudur ve kapitalist piyasa toplumu doğası gereği iddia edilen doğal kapasiteleri kullanmak ve geliştirmek için eşit bireysel özgürlüğü en yüksek seviyeye çıkarmaktan ziyade onu azaltarak bazı insanların güçlerinin bir kısmını başkalarına aktarmayı zorunlu kılar.[33] Çünkü kapitalist piyasa toplumu bireysel güçlerin sürekli olarak ve her zaman her yerde değişimini gerekli kılarak çalışır. Çoğu insan başkalarının enerji ve becerisinin ürünü ve kullanımı karşılığında kendi enerji ve becerisinin kullanımını piyasada satar. Böyle de yapmak zorundadırlar, çünkü çalışacakları yeterli sermaye ve diğer kaynaklara sahip değillerdir veya bunları kontrol edemezler. Bu da, kendi sermayelerini artırma çabası dışında hiçbir şeyden sorumlu olmayan çok az bir kısım tarafından sermaye ve diğer kaynaklara sahip olan kapitalist toplumun doğasıdır. Bu azınlık sermayelerini ne kadar artırırsa sermayesi olmayanların üzerinde o kadar çok kontrolleri olacaktır. Macpherson'a göre sermaye ve diğer maddi kaynaklar emeğin ayrılmaz araçlarıdır; onlara sahip olmaksızın birey hayatını kazanmada kendi beceri ve enerjisini kullanamaz. Dolayısıyla gerçek iş hayatında da kişinin güçlerinden haz duyması ve bu güçlerini geliştirmesi söz konusu olamaz.[34] Öyleyse, kişinin üzerinde çalışacağı bir şeyi olmalıdır. Kendi emek araçlarından yoksun olanlar, başkalarına ulaşmak için bedel ödemelidirler. Başkalarına bedel ödemeksizin kendi beceri ve enerjisini bireyin kullanamadığı bir toplumda başkalarının çıkarları için yani güçlere erişim için insanın güçlerini en yüksek seviyeye çıkardığı söylenemez.

Macpherson, 20. yüzyıl siyasi düşünürlerinin, mükemmel rekabetçi kapitalist piyasa toplumunda güçlerin net bir şekilde transferini görmezlikten geldiklerini söylemektedir.[35] Hobbes'tan Bentham'a kadar birçok düşünürün böyle bir insan anlayışının mirasçıları olarak bu transferi görmezden gelmelerinin sebebi, insan güçlerini, tatminleri sağlamak için insanın sahip olduğu araçlar olarak tanımlamalarından kaynaklanır. Yani, arazi ve sermaye edinimiyle bir insanın hali hazırda edindiği ne kadar güç varsa, başkaları arazi ve sermayeyi edindiği zaman kendisine kalan kadar az gücü olacaktır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi güçler, bu şekilde tanımlandığında emek- sermaye ilişkisinde net güç transferi olmayacaktır.

Anlaşılacağı üzere güçlerin bu şekilde tanımı, insanın güçlerinin etik tanımıyla oldukça uygunsuzdur. Dolayısıyla liberal demokratik kuram, bireysel güçleri en yüksek seviyeye çıkarma iddiasını gerçekleştirmek istiyorsa, etik tanımı dikkate almak zorundadır. Yoksa liberal demokratik yükseltme bağlamında, insanın güçleri onun doğal kapasitelerini kullanma kabiliyetini de içerecek şekilde ele alınacaksa, bazı insanların güçlerinin bir kısmının başkalarının çıkar ve hazzı için sürekli olarak başkalarına transferiyle işleyen kapitalist pisaya toplumu, her bir bireyin gücünü uygun bir şekilde en yüksek seviyeye çıkarmayı iddia edemez. Bu noktada kapitalist piyasa modelinin güçlerin devamlı olarak transferini gerektirmediği yönünde bir itiraz ileri sürülebilir. Demokratik hakların işleyişinin bir sonucu olarak, ödemelerin sahip olanlardan sahip olmayanlara yoğun ve sürekli transferiyle refah devletinin ortaya çıkabileceği söylenebilir. Bu transfer hizmetleri, devlet tarafından serbestçe veya sübvansiyon şeklinde gerçekleştirilir. Böylece modern refah devle-

---

33. A.g.e.
34. A.g.e., 11.
35. A.g.e.

tinin aslında kapitalist toplum modelinde olması gereken güçlerin, sahip olmayanlardan transferini dengelediği tartışılabilir.

Macpherson'a göre modern refah devleti, toplumun gerçekleştirmiş olduğu temel işleri yaptırmak için hala kapitalist teşviklere dayanmakta ve böyle olduğu sürece de herhangi bir refah devletinin sahip olanlardan olmayanlara transfer etmesiyle ters yönde aslına uygun ve sürekli bir transfer sağlayamayacaktır.[36] Bu durum haklı olarak kapitalizmin en güçlü savunucuları tarafından tamamen takdir edilir. Çünkü eğer refah transferleri kârları tüketecek kadar büyük olursa kapitalist girişim için teşvik olmayacak; dolayısıyla kapitalist girişim de olmayacaktır. Bunun doğal sonucu olarak refah toplumunun varlığı kapitalist modelde kalıtsal olarak gördüğümüz güçlerin sahip olmayanlardan olanlara net transferini engelleyemeyecek veya önemli derecede değiştiremeyecektir. Bu da liberal demokratik refah devletinin insan güçlerini en yüksek seviyeye çıkardığı iddiasının sürdürülemez olduğunu göstermektedir.

Macpherson'a göre liberal demokrasinin garanti etmesi gereken şey, her insanın kendisi için iyi olanı yapma eşit hakkına sahip olmasını sağlamaktır.[37] Piyasa işlemleriyle edinilen eşit olmayan mülkiyetler bazı insanların başkalarının güçlerini edinerek kendi güçlerini artırdıkları araç haline gelmiştir. Güçlerin yalnızca azınlık bir grup için en yüksek seviyeye çıkarılmasının demokratik bir toplumun kriteri olmayacağı açıktır.

Ne var ki, insanın yararlılıkların sonsuz arzulayıcısı olduğu anlayışını terk etmeksizin insanın başkaları üzerinde gücün sonsuz istekçisi olduğu gerçeğini değiştirmek ve net güç transferinden kaynaklanan eşitsizliği ortadan kaldırmak mümkün görünmemektedir.

Sonuç olarak Macpherson, liberal demokratik teorinin iddialarını gerçekleştirebilmesi için içinde barındırdığı çelişkileri çözmek zorunda olduğuna dikkat çekmektedir.[38] Bireyin insani güçlerini ve başkalarının güçlerinin sınırsız sahiplenme özgürlüğünü gerçekleştirme arasındaki eşit özgürlük çelişkisi veya etik manada güçlerin en yüksek seviyeye çıkarılması ile tanımlayıcı piyasa anlamında güçlerin en yüksek seviyeye çıkarılması arasındaki çelişki çözülmediği sürece demokrasinin maksimizasyonundan söz edilemeyecektir.

KAYNAKÇA

Bentham, J. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Editör H. L. A. Hart J. H. Burns. London: New York, 1982.

———. *The Theory of Legislation*. New York: C. M. Ogden, 1931.

Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. London: Harvard University Press, 1985.

Gray, John. *Liberalizmin İki Yüzü*. Çeviren K. Değirmenci. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Held, David. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1987.

Hobbes, Thomas. *Leviathan, the English Work of Thomas Hobbes*. Editör S. W. Molesworth Barth. Darmstadt: Scientia Verlag Aalen, 1966.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press,

36. A.g.e., 12.
37. A.g.e., 21.
38. A.g.e., 23.

2002.
Lokoff, Sanford. *Özerklik ve Liberal Demokrasi*. Çeviren E. Seber. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
Macpherson, C. B. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
———. *Demokrasinin Gerçek Dünyası*. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
———. *The Life and Times of Liberal Democracy*. New York: Oxford University Press, 1977.
Macpherson, C.B. *The Real World of Democracy*. New York: Oxford University Press, 1966.

Kant ve nietzsche'de eleştirel düşünce açısından insan sorunu

Berfin Kart

Felsefenin tüm alanlarında – toplum ve siyaset felsefesi, etik, varlık felsefesi, bilgi felsefesi gibi disiplinlerde de- insanla ilgili olan sorular, sorunlar tartışılmaktadır. "Ben kimim?", "Diğer canlılar arasında nasıl bir yere sahibim?", "Nasıl bir türün üyesiyim?" biçimindeki bazı alt soruları da içinde taşıyan "İnsan nedir?" temel sorusunun sorulması, insanın kendine yönelik yaptığı bu sorgulama Antikçağdan günümüze dek süregelmektedir. Epikuros ve Stoa okullarında da felsefenin ana konuları arasında yer alarak yanıtlanmaya çalışılan, Platon'un *Politeia* adlı yapıtında toplumsal ve siyasal düzenle ilgisinde, aynı dönemin düşünürlerinden Aristoteles'in de siyaset ve etik bağlamında ele alarak yanıtlamaya çalıştıkları bu sorulara en can alıcı yanıtlardan birini de Aydınlanma Dönemi olarak bilinen 18. yüzyılın düşünürlerinden Kant vermiştir. Ancak ne bu sorgulama ne de kuramların oluşumunda insanın önemi, Kant ile son bulmamıştır. Kant'ın, insanı, isteyen ve akıl sahibi olan dual varlık olarak tanımlamasının yanı sıra, Schopenhauer'ın, insanı, akıllı, yaratıcı ve ulu insan, Kierkegard'ın estetik tip, ahlaksal ve dinsel tip ya da Nietzsche'nin sürü ve trajik insan olarak ele almaları, kuramlarda sorgulamaların devamlılığının birer göstergesi olmuştur. Düşünürler felsefe tarihi boyunca ister istemez bu sorularla uğraşmak zorunda kalmışlar, bilgisel temelli insan görüşleriyle insanla ya da toplumla ilgili kimi sorunların aydınlatılmasına çalışılmışlardır.

On dokuzuncu yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen, günümüz felsefe tartışmalarında da sıkça adı geçen düşünürlerden biri olan Friedrich Nietzsche'nin öğretisinde insan görüşü, insan türleri önemli bir yer tutmaktır. "Çekiçle felsefe yapmak", "ebedi dönüş", "Tanrı öldü", "nihilizm" gibi Nietzsche felsefesini oluşturan temel kavramlarla birlikte, "sürü insanı", "özgür insan" ve "trajik insan" kavramları da Nietzsche felsefesini ve onun insan görüşünü oluşturan, felsefe tarihinde de yadsınamaz bir yere sahip olan temel kavramlar olarak bilinmektedir. Bu bağlamda bakıldığında çekiçle felsefe yapacak olan, değerleri yeniden değerlendirecek olan, ebedi dönüşü gerçekleştirebilecek ya da nihilizmi yaşayacak olan da yine insandır. Nietzsche'nin sınıflandırması çerçevesinde bu,

onun ifadesiyle, trajik insandır*. Nietzsche'nin trajik insanı hem çekiç hem de taş[1] olandır. Hem o çağdaki, o çevredeki geçerli moralin dışına çıkacak, belirli iyilerin ve belirli kötülerin ötesinde olabilecek, değerleri yeniden değerlendirecek hem de yeni başarılar, yeni değerler ortaya koyabilecek olandır. "Benim yargım benim yargımdır"[2] diyebilen trajik insan, kendi değerlendirmeleri, kendi gözleri, kendi kararları olan insandır. Bu bağlamda, Nietzsche, "Tan Kızıllığı"nın önsözüne şöyle başlar:

"Bu kitapta bir yer altı çalışanını bulacaksınız; burgulayan, kazan, toprağın altını oyan bir kimseyi. Onu ancak böyle bir dip çalışmasını görecek gözleriniz varsa görebilirsiniz"[3]

Ve onun sonunda ulaşacağı şeyi de şöyle dile getirir:

"...kendi sabahına, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızıllığına?...Mutlaka geri dönecek. Ona aşağıda ne yaptığını sormayın. Görünürdeki bu Trophonios ve yeraltılı yeniden "insan olunca" size onu kendisi söyleyecek"[4].

Bu iki ifadeden ilki *"didik didik araştıran bir insan"*a, ikincisi de bu araştırma -dip çalışması- sonucunda yeniden *"kendi"* olabilecek insana ilişkin birer göndermedir. Bu ifadeler, reddedilen *"ahlaklı kişinin"* karşısına konulmuş iki ayrı insan tipine işaret etmektedir. Yani, çalışmasının amacına ulaşmasında etkin bir rol oynayan "özgür insan" ile sonunda yalnız kalmaya mahkum olmasına rağmen kendi gözleriyle görüp, kendi yolunu çizmiş, kendi değerlendirmesini yapmış olan "trajik insanın" varlığına işaret etmektedir. Nietzsche'nin en başta insan türlerine ilişkin böyle bir ayırım yapmasının temelinde yatan neden, daha ileride saptadığı bir problemin bu insan türleri etrafında biçimleniyor olmasından kaynaklanır.

Nietzsche'nin ifadelerine bakıldığında onun hareket noktasını oluşturan, insan ve insanın yaşamını, kararlarını, yapıp etmelerini yönlendiren herşeydir. Bu bağlamda da şu sorular sorulabilir; "İnsanın kararlarında, yapıp etmelerinde belirleyici bir role sahip olan etken ya da etkenler nelerdir?", "Bunlar insanın 'kendisi' olabilmesine destek mi, yoksa engel midir?", "Bu belirleyiciler üzerine düşünülebilir mi? Onlara eleştiri yöneltmek de mümkün müdür?".

Ona göre, insanın yapıp etmelerini yönlendirerek onu sınırlamaya çalışan ve eleştiriye açık olmayan belirleyici *"ahlaktır"*. Hiçbir otoritenin eleştiri konusu ya-

---

*Burada sürü insanın ve özgür insanın kim olduklarına uzun uzadıya yer verilmeyecektir. Ancak kısaa bir kaç cümle söylenebilir. Nietzsche'ye göre sürü insanı, belirli bir morale sahip olan, tembellikten, korkaklıktan ötürü belirli bir morale boyun eğen, bu moral çerçevesinde ne söylenirse evet diyen insandır. Nietzsche'nin ifadesiyle o hastalıklı olan insandır, sağlıklı içgüdülerini sürüde kalabilmek uğruna bastırandır. Özgür insan ise ara tiptir. İçinde yaşadığı moralin dışına çıkmayı başarabilmiş, sürüden kopmuş kendi yolunu arayan, kendisi olmayı isteyen insandır.

1. Nietzsche'den aktaran Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 3. Baskı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997), 83.
2. Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev.Ahmet İnam, 3.Baskı (Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997), 45.
3. Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, 3. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), 7.
4. A.g.e., 7.

pılmaktan hoşlanmadığı gibi, "ahlakın" da kendine yönelik eleştiriye izin vermediğine dikkat çeken Nietzsche, karşı karşıya kalacağı tüm zorluklara rağmen ahlakı sorunlu bir şey olarak görerek, yine de onu eleştirecektir. "Ahlakdışı" bir iş yapmakla suçlanacak da olsa, pek çok kimsenin cesaret edemeyeceği bir şeyle -ahlaka duyulan güveni sarsmaya başlamakla ve onu sorunlu bir şey olarak ele almakla- uğraşacaktır. Önsözde dile getirilen bu ifadeler, tüm insanların yapmaya çekindiği bir şeyi yapabilmek -yani "törellik"i konu edinmek- amacını da taşımaktadır. Cesaret gösterilip de, daha önce hiç kimse tarafından törellik konu edinilmemiştir. Törel değerlendirmeler daha önce hiç kimse tarafından eleştirilmemiştir. Nietzsche'ye göre, törelliğe kişisel yolda yaklaşan, törelliği bir sorun olarak bilen, bu sorunu kendi kişisel derdi, işkencesi, kösnüllüğü, tutkusu olarak bilen birine kitaplarda dahi rastlanmamıştır. Besbelli, törellik şimdiye dek hiç sorun edinilmemiştir[5]. Şimdiye kadar üzerinde düşünülmemiş, sorgulanmamış, eleştirilmemiş olanın detaylı bir biçimde araştırılmasıyla ise, "yeraltılı" olarak nitelendirdiği, sıkıntı içindeki kişinin, içinde bulunduğu bu durumdan kurtulması, insanın yeniden *insan* olması hedeflenmiştir.

Nietzcshe'ye göre "ahlak" söz konusu olduğunda her otoriteye karşı alınan tavırda olduğu gibi, düşünmemek, pek de konuşmamak gerekir. Burada itaat edilmelidir. Ahlak denilen otorite, kendisine itaat edilmesini, boyun eğilmesini ve korku ile saygının da her zaman eylemleri yönlendirmesini ister. Kendine duyulan saygı ve korkunun yitirilmemesi, emir ve itaat kavramlarının anlamsızlaşmaması, dolayısıyla güç kaybına uğramaması adına 'tehlikeli' bulduğu düşünmeyi de yasaklar. Bu bağlamda ahlak denilen otoritenin istediği insan tipi de ortaya çıkar. "En ahlaklı kişi", saygı duyan, boyun eğen ve korkan, "kendini coşkuyla teslim eden" ve "kendini kurban eden"[6] dir. Aslında bu kişi Nietzsche'nin ifadesiyle söylersek "sürü insanı"dır. Nietzsche ona ilişkin olarak şöyle bir tanımlama yapar:

"Önce yasaya en çok boyun eğen kimse: Yani bilincini sağa sola ve en küçük zaman dilimine taşıyarak hepyasaya uyacak işlere katlanan Brahman gibi biri. Sonra ona en zor durumlarda bile boyun eğen kimse. En ahlaklı olan kimse kendini töreye en çok feda eden kimsedir"[7].

Nietzsche' ye göre böyle kimselerin eylemleri, temelinde korkaklık duygusu gizli olan, başkalarına gösterilen sempati eylemleridir. Onların eylemlerini güdüleyen, benimsedikleri ahlakın içerdiği yargılar ise *yanılgılardır* ve en ahlaklı kişi diye adlandırılanlar da aslında sözde, kurmaca bir ahlaka göre eyleyerek kendi kendini aldatır. Böyle kimselerin benimsedikleri ahlaklılığa ilişkin olarak Nietzsche şöyle der:

"Ahlaklılık törelere itaat etmekten başka bir şey değildir (özellikle artık değildir), töreler ne türden olurlarsa olsunlar bu ilke değişmez; bununla birlikte töreler geleneksel tarzda davranmak ve değerlendirmelerde bulunmaktır. Geleneğin emretmediği şeylerde ahlaklılık yoktur; ve gelenek yaşamı ne denli az belir-

---

5. Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, 1. Baskı (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 215.
6. Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 175.
7. A.g.e., 18.

lerse, ahlaklılık çemberi de o denli küçülür" [8].

Ahlaklılığın temelinde yatan, onu yönlendiren şey ise, Nietzsche'nin deyimiyle "bize yararlı olan şeyleri emrettiğinden dolayı değil, bize emrettiğinden dolayı itaat ettiğimiz yüksek bir otorite"[9] olan *gelenektir.* Bu aynı zamanda kişilerin eylemlerini yönlendirendir. Geleneğe uygun davranmak ahlaklılık, geleneğin emirlerine itaatsizlik ise ahlaksızlıktır. Bu bağlamda, kimilerince bir yoksayıcı, töre tanımaz ya da bugünün tanrısızı olarak da adlandırılan Nietzsche için, ahlaklılık da ahlaksızlık da reddedilmelidir. Ancak bu reddediş, her ikisinin de tamamıyla ortadan kaldırılması anlamında bir reddediş değildir. O, ahlaklılığı reddederken, onun önkoşullarını -çocukluktan beri benimsetilmeye çalışılan hazır kabulleri-, hiç kimsenin üzerine düşünmeden, çoğu zaman takdir edilmek ve en ahlaklı kişi olabilmek adına kabul ettiği türden ön koşulları -ön yargıları- inkar eder. Ona göre, "biz genellikle yaşam boyunca çocukluktan alışılmış yargıların budalasıyız, yakınlarımız hakkında (onların ruhları, payeleri, ahlakları, örnek oluşları, değersizlikleri) hüküm veriş biçimimiz ve onların değer verişlerine saygı göstermeye gerekli buluş tarzımızla"[10]. Ahlaksızlığı reddederken ise, aslında ahlaksız denilen eylemlerle mücadele edilmesini inkar etmediğini; bununla birlikte yine ahlaklı denilen bazı eylemlerin teşvikini de inkar etmediğini, esasında her ikisinin de yapılış *nedenini, ön koşullarını* inkar ettiğini belirtir. Bunu da şöyle ifade etmiştir:

"Birinin olduğu gibi öbürünün de şimdiye değin olduğundan farklı nedenlerden dolayı yapılması gerektiğini düşünüyorum"[11].

Buradan yola çıkılarak, Nietzsche'nin ahlaklılığın ya da ahlaksızlığın belirleyicisi olarak gördüğü ve insanın yapıp-ettiklerini de bu şekilde nitelendirilmesine yol açan bu nedenlerin, ön koşulların neler olduğu sorusu akla gelebilir.

Ahlaksal yargıları belirleyen ön koşullar, çocukluktan itibaren insanlara benimsetilmeye çalışılan ve onların üzerinde düşünmeden kabul ettiği *"iyiler"* ve *"kötüler"* dir. İnsanlar, "iyi" ve "kötü" kavramlarını miras almışlar, çoğu zaman da yeniden miras bırakmışlardır. Bunlar ahlakın kökenidir:

"Bana zararı olan şey kötü bir şeydir (kendi halinde zarar vericidir); bana yararı olan şey iyi bir şeydir (kendi halinde iyilik yapan ve yararlıdır). Bana bir kez ya da bir kaç kez zarar veren şey, kendi halinde ve kendiliğinde düşmandır; bana bir kez veya birkaç kez yararlı olan şey, kendi halinde ve kendiliğinden dosttur" [12].

Nietzsche'ye göre ise, iyi ve kötünün ölçüsü bu olmamalıdır. Ahlakın soykütüğünü arayanlar, "iyi" kavramını "bencil olmayan " eylemle ilgili de görmemelidir. Bununla birlikte, "iyi kendini hep yararlı olarak gösterrniş şeydir; bundan do-

8. A.g.e., 17.
9. A.g.e., 18.
10. A.g.e., 82.
11. A.g.e.
12. A.g.e., 80.

layı da "en yüksek derecede değerli", " 'kendinden değerli'dir"[13] biçiminde bir düşünce ile buna paralel, kötüyü de hep zararlı olarak kabul eden bir düşünce biçimini temele alan kuramlara da karşı çıkılmalıdır. Yüzyıllar boyu, her dönemde hazır iyiler ve hazır kötülere dayanan moraller arasındaki çatışmanın kaynağı da aslında buraya dayanmaktadır. Nietzsche'nin sorunlu gördüğü yer de burasıdır. "İyi nedir?" ve "Kötü nedir?" sorularını tekrar sorarak, bunların yeniden değerlendirilmesi gerekliliğini ifade eden Nietzsche, "..... iyidir" ya da ".....kötüdür" biçiminde bir yargıda bulunulurken "çoğunluk için faydalı" ya da "çoğunluk için zararlı" olması bakımından eylemlerin sınırlandırılmasına karşıdır. Böyle bir düşüncenin -çoğunluk için faydalı olduğuna ya da çoğunluk için zararlı olduğuna inanılan bir düşüncenin- yıkılması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda pragmatizmin, "faydalı" ya da "zararlı" oluşu, "iyi" ve "kötü" için birer ölçüt olarak kullanmasını da benimsememektedir. "Faydalı olanı iyi" ve "zararlı olanı kötü" olarak kabul eden, "iyi" ve "kötü" nün ölçütünün "faydalı" ve "zararlı olduğunu ileri süren ve böylesi yargılara dayanan, kişileri de buna göre "ahlaklı" ya da "ahlaksız" olarak nitelendiren bir ahlak anlayışına da karşı çıkılmalıdır. Böyle faydacı bir ahlak anlayışını benimsemeyen Nietzsche, bu tür bir ahlak anlayışının "iyilerinin" ve "kötülerinin" -hazır yargılarının- düşünmeksizin, sorgulamaksızın çocukluktan itibaren, aklın kullanımına engel olan "dogmatik düşüncelerin" -dolayısıyla pragmatizmle birlikte dogmatizmin de savunuluyor oluşunun- benimsetilmeye çalışılmasına karşı çıkmaktadır.

Ona göre ahlak, korkak, tembel ve sorgulamayan insanların "iyi" ya da "kötü" üzerine kurdukları yargılardan ibarettir. Ve insanlar, hem eylemleri hem de diğer insanları, bu türden yargıları esas alarak "iyi" ya da "kötü" olarak değerlendirmişlerdir. Bu "iyiler" ile "kötüler"i -yani "ahlaklılığın" ve "ahlaksızlığın" belirleyici ön koşullarını- değişmez değerler gibi görmüşlerdir. "Ahlakın değerlerinin bir eleştirmesine zorunluyuz; değerlerin kendilerinin değeri öncelikle sorgulanmalı"[14] diyen Nietzsche'nin sorun olarak gördüğü bizim eylemlerimizi belirleyen "ahlaklılık" ya da "ahlaksızlık" olarak adlandırılanın belirleyicisi olan bu nedenlerdir -hazır "iyiler" ve hazır "kötüler"dir-. İnsanlar, nereye bakarak birini ya da bir eylemi "ahlaklı" ya da "ahlaksız" olarak nitelendirebileceklerini bilmeksizin, farklı şekillerde düşünmeyi öğrenmeksizin kendilerine aktarılan yargıları sorgulamadan kabul etmişler ve bunlara göre de eylemişlerdir. Aslında insan, çocukluktan beri edindiği bu hazır yargılar -belirli "iyiler" ve belirli "kötüler"- üzerine düşünebilir, bunları sorgulayarak, bunların ötesine geçebilir, "iyinin ve kötünün ötesine geçerek" de geçerlilikte olan ahlaksal yargıları yoksayabilir. Böylelikle;

"...nedenselliğin anlamı arttığı ölçüde ahlaklılığın alanının kapsamı da daralır: Çünkü insan gerekli etkileri kavrayıp, bütün rastlantılardan ve buna ilişkin sonra olacaklardan ayırarak düşünmeyi öğrenince, şimdiye değin törelerin temeli olarak kabul edilen birçok fantastik nedenselliği tahrip eder...ve her defasında dünyadan bir parça korkaklıkla zorlama ve yine her seferinde bir parça da törenin otoritesine duyulan saygı kaybolur"[15].

---

13. Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, 1.Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 38
14. A.g.e., 30.
15. Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 20.

Görülen şudur ki, itaat edecek, korkacak ya da boyun eğecek olan da karşı çıkabilecek, düşünüp, sorgulayabilecek, korkudan sıyrılarak cesurca eyleyebilecek olan da *insandır*. Ahlakları yüzünden acı çeken yaratıklar olan insanlar, Nietzsche'ye göre, tembellikleri ve korkaklıkları yüzünden ve çocukluktan beri kendilerine yön verilmesi kolaylarına geldiğinden ahlaksal yargıları -belirli "iyileri" ve "kötüleri"- benimseyip, yapıp etmelerinin temeline de bunları yerleştirmişlerdir. Düşünmeden, sorgulamadan, aklın süzgecinden tüm bunları geçirmeden çağlar boyunca çeşitli nedenlerden ötürü en bilgili olarak nitelendirilebilecek kimseler bile belli törelerin sınırlarına dahil olmuşlardır. Böylelikle "eski insanların yararlı ve zararlı sanılan deneyimlerini yansıtan", eski olduğu için de "tartışılmaz", "kutsal" olan, "insanın yeni deneyimler oluşturmasına ve gelenekleri düzeltmesine engel olan"[16] töre-yani ahlaklılık- "yeni ve daha iyi geleneklerin ortaya çıkmasına engel olarak insanı aptallaştırır"[17].

Önyargılarla donatılmış ve "aptallaşmış" oluşa, bunu temel alan ahlaklılığa ve buna göre eyleyen "en ahlaklı kişi"ye karşı çıkılmalıdır. İnsan, *"yaşamın ve eylemin yasalarını yeniden inşa edebilir"*[18] ve *"birinci doğaya"*[19] -yani asıl doğasına- ulaşabilir, hazır yargıların dışına çıkarak daha çok şeyi kavrayıp, öğrenebilir. O, bunu yapabilecek yeteneğe ve isteğe sahiptir. Onun böyle bir olanağı vardır. İnsan kendi yolunu bulabilir, kendi gözleriyle görebilir. Bunu yapabilecek olan insan –Nietzsche'nin ifadesiyle trajik insan- aynı zamanda aklını kullanma cesaretini de gösterebilmiş insandır. Düşünerek, sorgulayarak, eleştiri süzgecinden geçirerek hazır bulduğu "iyidir" ve "kötüdür"leri böylesi bir cesaretle aşabilecektir. Bu durum için Kant'ın ifadeleriyle şöyle denilebilir: İnsan kendi aydınlanmasını gerçekleştirecektir. Bu aydınlanmanın gerçekleşmesi kamunun da daha yavaş adımlarla da olsa aydınlanmaya varabilmesini sağlayacaktır.

Nietzsche'nin trajik insandan yapmasını beklediği şey ile Kant'ın akla sahip olan insandan yapmasını beklediği şeyler benzerdir denilebilir. Aslında Nietzsche, pozitivizmi, pragmacılığı, Alman İdealistlerini, bu arada Kant'ı da yer yer eleştirir. Kendi başına hakikat diye bir şeyin, herşeyin kendisine dayandırılarak açıklanabileceği bir şeyin, kendinde şey diye bir şeyin kabul edilmesini eleştirir. Herşeyi yıkarken, Hegel'in dünyayı Geist ile açıklamaya çalışmasını ya da Kant'ın anlama yetisi kategorilerini de eleştirir. "Tanrı öldü" dedikten, içinde bulunulan morali, değerleri yıktıktan sonra yerine Geist'ı koymanın ya da aklı koymanın yeni Tanrılar yaratmaya benzediğini düşünür. Bu nedenle, aslında, kendini bir aydınlanmacı olarak da görmez. Ancak onun insandan, özellikle de trajik insandan bekledikleri ya da önyargıların, dogmaların, hazır bulunan ve sorgulanmaksızın kabul edilmiş morallerin ortadan kaldırılması, yadsıması aydınlanma ile yapılmak istenenlerden, "aydınlanma" kavramının tanımında içerilenden çok da farklı değildir. Akıl bütün bunları yapmayı sağlayacak bir araçtır, ama bu aklı, kendisine itaat edilmesi beklenen bir otorite de kılmamaktadır.

Nietzsche de çağını ve Avrupanın içinde bulunduğu durumu göz önünde tutarak, içinde bulunulan bu durumda neyin "iyi" ya da "kötü" olarak nitelendirildiğini, böyle bir yargıda bulunurken neyin ölçüt olarak alındığını, iyinin ve kötünün

16. A.g.e., 27.
17. A.g.e.
18. A.g.e., 248.
19. A.g.e., 249.

sınırlarının neye göre çizildiğini belirleyebilme isteğini taşımaktadır. Daha çocukluktan itibaren edinilen önyargıları kabullenmek, itaat etmek, belirli bir morale, belirli "iyiler" ve belirli "kötüler"e boyun eğmek, bunların içinde kalarak bir sürü insanı olarak yaşamak insanın kendi suçudur. İnsana daha çocukluktan itibaren "her yandan: Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın!"[20] diye bağırılır. Oysa ki, insan akıl sahibi bir varlık olmasından dolayı aklını kullanarak, sorgulayarak, düşünerek, eleştiri süzgecinden geçirerek içinde bulunduğu durumdan kurtulabilir. "Burgulayan, kazan, toprağın altını oyan bir kimse"[21] "kendi sabahına, kendi kurtuluşuna, kendi tan kızıllığına"[22] geri dönebilir, yeniden insan olabilir, ahlaksal yargıları, "iyidir" ve "kötüdür" denilenleri yeniden sorgulayabilir. İnsan, kendi suçu ile düşmüş olduğu bu ergin olamayış durumundan kurtulabilir, aklını başkasının kılavuzluğuna bırakmaksızın, başkasının yardımı olmaksızın kullanabilme kararlılığını ve yürekliliğini gösterebilir[23]. Her insan bunlardan sıyrılarak, "ahlaksal yargılar" denilenleri, ahlaklılığın ya da ahlaksızlığın ön koşullarını, nedenlerini -belirli "iyi"leri ve "kötü"leri-, dolayısıyla "ahlak"ı yeniden değerlendirebilir, bütün bunları yıkarak yerine yenilerini inşa edebilir. "İyi" ve "kötü"nün taşındığı "ahlak" anlayışı "...iyidir" ve "...kötüdür" yargıları içerisinde erimiş insan "yeniden insan" olabilir. Yeter ki insan aklını kullanmak cesaretini gösterebilsin –"Sapere Aude!"[24].

Araştırılacak şey; "iyi" veya "kötü" diye adlandırılan şeylerin *kendilerinin ne olduğu*, bunların *kendi değerlerinin ne olduğu* ve böyle –"iyi" ya da "kötü" diye adlandırdıklarımızın, *insanın gelişmesi, ilerleyebilmesi, kendi olanaklarını geliştirebilmesi* adına bir engel teşkil edip etmediğidir. Ona göre "iyi" ve "kötü" dediğimiz değerler-bu değerlere dayanan ahlaksal yargılar, ahlakın ön koşulları- yeniden değerlendirilmeli, bunların kendi değerlerinin ne olduğu da ortaya konulmalıdır. Bu bağlamda, "ilerleme sağlayan, gelişme sağlayanherşey "iyidir", "doğrudur", "faydalıdır" ya da bunun tam tersine yol açıyor olmasından ötürü "kötüdür", "yanlıştır", "zararlıdır" denilebilir mi?" biçiminde bir soru da sorulmalıdır.

KAYNAKÇA

Friedrich Nietzsche. *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*. Çeviren Ahmet İnam. 1.Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
_____. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Ahmet İnam. 3.Baskı. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 1997.
_____. *Şen Bilim*. Çeviren Levent Özşar. 1. Baskı. Bursa: Asa Kitabevi, 2003.
_____. *Tan Kızıllığı*. Çeviren Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2001.
Immanuel Kant. "Aydınlanma Nedir?". *Seçilmiş Yazılar* içinde. Çeviren Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
Ioanna Kuçuradi. *Nietzsche ve İnsan*. 3. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.

20. Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir?", *Seçilmiş Yazılar* içinde, çev. Nejat Bozkurt, (İstanbul: Remzi Kitabevi), 215.
21. Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 7.
22. A.g.e., 7.
23. Immanuel Kant,"Aydınlanma Nedir?", 213.
24. A.g.e.

Sempozyum raporu: kocaeli üniversitesi felsefe bölümü 4.uluslararası felsefe günleri'nin ardından

Kocaeli Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün geleneksel hale getirdiği *Uluslararası Felsefe Sempozyumu*'nun dördüncüsü 11-13 Mayıs 2006 tarihleri arasında Derbent Uygulama otelinde gerçekleştirildi. Daha önceki yıllarda Egemenlik, Sorumluluk ve Ayrımcılık konulu sempozyumların ardından bu yıl üzerine tartışılan konu *yozlaşma* idi. Türkiye'nin çeşitli üniversitelerinden ve Almanya'dan gelen toplam yirmi konuşmacının bildirileriyle katıldığı sempozyum, izleyicilerine felsefe dolu üç gün yaşattı.

Yöneticiliğini Harun Tepe'nin yaptığı sempozyumun ilk oturumuna Afşar Timuçin "Yozlaşma Ne Demektir?", Tüten Ang "Küreselleşen Dünyanın Küresel Küreselleşen Sorunu: Yozlaşma" başlıklı bildirileriyle katıldılar. Betül Çotuksöken de "Yozlaşma Olarak Yolsuzluk" Konulu bildirisiyle, ilk oturumun katılımcıları arasındaydı. Çotuksöken, ortak anlam alanı olan "yozlaşma" ve "yolsuzluk" sözcüklerinden hareketle bu konunun etik ve hukuksal boyutu üzerinde durdu. Ayrıca bu konuşmada "yozlaşmanın oluşumunda etkili olanlar nelerdir?" sorusu, toplumsal ve kamusal ilişkilerde sorulması gereken önemli bir soru olarak ortaya kondu. Harun Tepe de Kant'ın ahlak felsefesinden hareketle yozlaşma kavramına ilişkin çözümlemelerde bulundu.

Sempozyumun ilgiyle izlenen bir diğer sunumu, Galatasaray Üniversitesi'nden katılan Zeynep Direk'in "Dasein Analitiğinde Yozlaşma" konulu bildirisiydi. Direk, Derrida'nın yapısöküm hareketinden yola çıkarak onun "Avrupa nedir?" sorusuna vermiş olduğu cevabı, Türkiye'ninAvrupalılaşma sürecine uygulayarak bunun ne gibi sonuçlara yol açtığını güncel bağlamıyla ele aldı. Konuşmasının devamında Direk, aydınlanmayı yaşamış olan ulusların özeleştirisini, aydınlanma düzeyine erişmemiş olan üçüncü dünya ülkelerinin kendilerine uygulamaları ve ötekinin özeleştirilmesi üzerinden "yozlaşma" sorununa ilişkin görüşler ortaya koydu.

Yozlaşma kavramını estetik açısından ele alan Müslim Akdemir, Atatürk Üniversitesi'nden sempozyuma katıldı. Akdemir, postmodernist sanatın, modernizmin ahlaki ciddiyetinin yerine, ironiyi, ticari tutumu, kimi zamanda nihilizmi koyarak yozlaşmayı bir başka açıdan incelemeye çalıştı. Faruk Akyol ise yozlaşmanın bir insanlık durumu olarak ele alınması gerektiğini belirterek Hesiodos'tan Augustinus'a kadar ortaya konmuş felsefi metinler içerisinde yozlaş-

manın nasıl tanımlandığını serimledi. Akdeniz Üniversitesi'nden Aysel Doğan yozlaşma kavramının karşıtı olabileceğini ifade ettiği "otantiklik" kavramını ortaya koyarak bu kavram üzerinden yozlaşmış olanın yeni bir tanımlamasını ortaya koydu.

Zürich Üniversitesi'nden sempozyuma konuk olan Thomas Geisen "Toplumsalın Biçim Değiştirmesi, Aidiyet ve Dayanışma Talebi -(post)- Modern Koşullar altında Yozlaşmanın Farklı Yönleri" başlıklı bildirisinde yozlaşmanın, kapitalizmin temel bir koşulu olduğunu savundu ve toplumsal dayanışmanın yitişini yozlaşmanın ileri bir aşaması olarak tespit edip bu eksende bir tartışma ortaya koydu. Jörg Nowak yozlaşma üzerine biyolojik ve dinsel söylemin modernizmin çoğulculuğunu ve bireylerin öz-belirlenimlerinin gerçek değerini olumsuzlayarak, sağlıklı ve yozlaşamamış bir toplum inşa etmek istediğini ifade etti.

Sempozyuma ev sahipliği yapan Kocaeli Üniversitesi'nden Ayhan Çitil, bir metafor olarak "sahne"nin kendisinden hareketle felsefe tarihi içerisinde özne-aktörler ve nesnelerin bulunduğu mekan kurgusunu eleştirel olarak ele aldı. Yozlaşma kavramını bu metaforla birlikte tartıştı. Modernliğin ve hatta gerisindeki antikitenin Platon'un felsefi kurgusunu daralttığı ve kendisini bir unutuşun içinde biçimlendirdiğini ifade eden Çitil, asıl sorunun bu sahnenin unutuluşu olduğunu belirtti. Sempozyumun dikkat çekici konuşmalarından biri de, sorunu "Ahlaksal Çöküntü mü? Esnaf Ahlakı mı?" şeklindeki soruyla ortaya koyan Sinan Özbek'e aitti. Yozlaşmayı Türkiye'nin önemli ancak üzerine çokça düşünülmeyen bir sorunu üzerinden ele alan Özbek, ahlakın maddi temellerini sorgulayarak çoğunluğun varsaydığı biçimiyle mutlak ve ölümsüz ilkelerin olmadığını belirtti. Esnaf örneği üzerinden küçük hesaplar üzerine yaşamını kuran bu kesimin kendine uygun bir ahlakın şekillenmesine katkıda bulunduğunu ifade ederek koşullardan bağımsız olan bir ahlak düşüncesine karşı olan görüşlerini dinleyicileriyle paylaştı.

Ömer Naci Soykan, Önay Sözer, Yasin Ceylan gibi felsefecilerin de katıldıkları 4. Uluslararası Felsefe Günleri, yozlaşma sorunun çeşitli boyutlarıyla ele alındığı üç günün sonunda genel bir değerlendirmeyle sonlandı. Dinleyicilerinin büyük çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu sempozyum, daha önceki yıllara oranla daha çok sayıda katılımla gerçekleşti. Oturumlar sunumlar kadar katılımcıların sordukları sorularla da zenginleşti. 4.Uluslarası Felsefe Günleri ardında felsefe dolu bir ortamın yaşattığı mutluluğu ve gelecek yılın heyecanını bırakarak sona erdi.

Sema Ülper

İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler
Judith Butler
Çeviren Fatma Tütüncü
Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
190 sayfa.

Judith Butler, İktidarın Psişik Yaşamı adlı yapıtında, bir iktidar biçimi olarak ele aldığı tabiyet (subjection) sorununu tartışır. Butler'ın "tabiyetin paradoksallığı" olarak tanımladığı kavram özne ve iktidar arasındaki ilişkinin tartışılmasının çıkış noktası olarak ortaya konur. Birinin dışsal bir güç tarafından baskı altına alındığı iktidar biçimi olarak tanımlanan "tabiyet"in aynı zamanda "biri"nin özne olarak kuruluşunun temelinde yer alması Butler'a göre "tabiyetin paradoksallığı" denilen durumu meydana getirir. Bu durum aslında Foucault'cu iktidar anlayışının açıklanışıdır. Yani tabiyetin paradoksallığı, iktidarın yalnızca karşı konulan bir şey değil, varoluş için güçlü bir biçimde bağlı olunan şey oluşu şeklindeki düşüncenin ortaya konulmasıdır. Butler, yapıttaki çıkış noktasını ise, Foucault'nun böylesi bir formülasyonun paradoksallığını tespit etmiş olmasına rağmen öznenin nasıl boyun eğerek oluştuğuna ilişkin özel mekanizmaları açıklayacak ayrıntılara girmemesi olarak belirler. Bir anlamıyla, İktidarın Psişik Yaşamı, Foucault'nun teorisinde değinilmemiş olan bütün bir psişe alanını konu etmektedir. Butler, iktidar teorisi ile psişe teorisini bir arada düşünmeyi gerekli kılan bir sorgulamayı, boyun eğme tabiyetin bir koşulu olarak kabul edildiğinde anlamlı kılacak şu soruyla başlatır: "İktidarın aldığı psişik biçim nedir?" (10).

Butler, psişenin iktidarla olan ilişkisini ilk olarak Hegel'in "Tinin Görüngübilimi" adlı yapıtına göndermede bulunarak sorgular. Tabiyet sorunu ve öznenin boyun eğmekle nasıl oluştuğu Butler tarafından Hegel'in "mutsuz bilinç" kavramıyla birlikte ele alınır. Butler'a göre, kölenin özgürlüğe yaklaşmasının ve hayal kırıklığına uğratıcı bir mutsuz bilince ulaşmasının ele alındığı bölümde Hegel, tabiyet sorununu derinlemesine işlemiştir. Butler, aynı zamanda Hegel'in efendilik ve kölelikle ilgili yazdıklarının çeşitli ilerlemeci politik vizyonlara özgürleştirici bir anlatı sağlamasından dolayı, okuyucuların çoğunun bölümün sonundaki özgürlüğün özköleleşmeye doğru evrildiğini ihmal ettiğini düşünür. İktidarın, öznenin özkimliğini kuran psişik bir biçim kazandığını gösteren "kendine dönüş figürü" tanımlaması Butler tarafından, başlangıçta köleye dışsal olarak görünen efendinin, kölenin kendi "vicdan"ı olarak yeniden ortaya çıkışıyla betimlenir. Bu "kendine dönüş figürü" Butler'a göre, öznenin nasıl üretildiği konusundaki açıklamaların bir parçası olarak işlerlik kazanır ve dolayısıyla ortada gerçek anlamda bir özne yoktur. Tam tersine Butler, bu dönüşün, öznenin mecazi bir ifadeyle devreye sokulması gibi bir işlev gördüğünü düşünür. Burada Butler'ın ortaya koyduğu görüşlerin, soyut bir efendi-köle, özne-iktidar ilişkisini betimlediğini, dolayısıyla gerçek yaşam deneyimlerini esas almadığını düşünmeyi engellemek adına onun eleştirel bir kategori olarak gördüğü özne nosyonuna atıfta bulunmak gerekir.

Butler'a göre özne, "kişi" veya "birey" kavramlarıyla yer değiştirebilir bir kavram değildir. Ona göre özne, birey ile özdeşleştirilmek yerine dilsel bir kategori olarak, oluşum sürecindeki bir yapı olarak anlaşılmalıdır. Birey ile özne kavramları arasındaki ilişkiyi Butler şöyle açıklar: "Bireyler öznelerin yerini almak üzere gelirler (özne aynı zamanda bir 'yer' olarak belirir) ve anlaşılır olmaları ancak öncelikle dilde kurulmalarına bağlıdır. Özne bireyin anlaşılabilirlik kazanması ve bunu yeniden üretebilmesi için gereken bir fırsat, bireyin varlığının ve failliğinin dilsel koşuludur. Hiçbir birey tabi olmadan ya da

'özneleşme' süreci yaşamadan özne olamaz." (18). Butler için temel soru, yukarıda sözünü ettiği failliğin koşulu ve aracı olarak kabul edilen öznenin, nasıl olup da aynı zamanda faillikten mahrumiyet olarak anlaşılan bir "maduniyet"in sonucu olarak görülebileceğidir.

Butler, Althusser'in önerdiği "çağırma sahnesi"ni, toplumsal öznenin dilsel araçlar yoluyla nasıl üretildiğinin izah edilmesi konusundaki yarı kurgusal bir çabanın örneği olarak görür. Aynı zamanda Butler'a göre, Althusser'in "çağırma teorisi" açıkça Foucault'nun "öznenin söylemsel üretimi"ne ilişkin görüşlerine de bir zemin sunmaktadır. Butler, öznenin Althusser'ci bir çağırma dolayımıyla da, Foucault'cu anlamda söylemsel bir üretkenlik dolayımıyla da olsa iktidara ilksel bir boyun eğişle başladığını belirtir. Althusser ve Foucault'nun hem fikir olduğu nokta Butler'a göre, özneleşme sürecinde temel bir maduniyetin varolduğu fikrinde birleşmiş olmalarıdır. Butler, "toplumsal öznenin söylemsel kuruluşu"nun vuku bulduğunu düşündüğü Althusser'in çağırma teorisini, bireyin sesin kendisine yöneldiğini anlayarak ve bu sesin dayattığı maduniyet ve normalleşmeyi kabul ederek dönüp bakmasının nedeni konusunda herhangi bir ipucu vermemesi konusunda eleştirir.AyrıcaAlthusser'in görüşlerini yararlı bulsa da, bu görüşlerin gizliden gizliye ilahi otoriteye göre modellenmiş, sözü eylemine denk olan merkezi bir devlet otoritesi nosyonu ile sınırlanmış olduğunu düşünen Butler, Foucault'nun söylem nosyonunun Althusser'inki gibi çağırmacı konuşmanın egemen model olduğu teorilere karşı çıktığını belirtir.

İktidarın Psişik Yaşamı'nda Butler'ın üzerine görüş ürettiği temel kabul noktalarından biri de, öznenin kendi maduniyetine tutkuyla bağımlı olduğu düşüncesidir. Bu düşüncenin mantığının sonuçta özneyi kendi maduniyetinin sorumlusu kılacağı düşüncesine yönelik olarak Butler, şöyle bir iddiada bulunur: "Tabi kılınmaya bağımlılığın iktidarın işleyişi sonucu oluştuğunu, iktidarın bu tarz işleyişinin bu psişik etkide açıklığa kavuştuğunu ve bunun da iktidarın yapıp ettiklerinden en sinsisi olduğunu iddia ediyorum." (14).

Butler, Hegel ve Althusser'in yanı sıra Nietzsche'nin özne anlayışını da ele alır. Nietzsche'nin görüşlerinin kabulü durumunda ortaya çıkacak yeni bir özne tanımı ortaya koyar. Buna göre eğer özne Nietzsche'ci anlamda, kendisine karşı geri dönen bir irade ile biçimleniyorsa ve bu dönüşlü bir biçim varsayıyorsa, bu durumda "özne, kendisine dönen bir iktidarın kipliğidir; özne geri dönen iktidarın sonucudur."biçiminde tanımlanır. Butler toplumsal düzenlemenin basitçe içselleştirilmediğini, meselenin daha karmaşık ve hatta aldatıcı olduğunu öne sürerken Nietzsche'nin kendisi için önemini şöyle ifade eder: "Nietzsche'nin bize psişenin oluşumu ve tabiyet sorunu ile ilgili olarak, paradoksal bir biçimde öznenin hem norm karşısındaki maduriyetini hem de bizzat böylesi bir maduniyet yoluyla varolabildiğini hesaba katan politik bir anlayış sunduğunu ileri sürüyorum." (66). Butler'ın önce Nietzsche'yi göz önüne alarak, sonra da Freud'la ilişkilendirerek göstermek istediği şey, "kendi üzerine geri dönme"nin öznenin oluşturucusu olduğu ve tabiyete bağlılık olmaksızın özne oluşumunun mümkün olmadığıdır.

Butler özne ve iktidar arasındaki ilişkinin bir başka boyutuna daha dikkat çeker. Bu, öznenin varlık koşulu olarak düşünülen iktidar ile öznenin kullandığı söylenilen iktidarın aynı olmaması zorunluluğudur. Butler'a göre, özneyi hayata geçiren iktidar, öznenin eylemini teşkil eden iktidar olmayı sürdüremez. Aynı zamanda tabiyet de öznenin yalnızca tahakküm altına alınması değildir. Butler'ın iktidarı ya da tabiyeti olumladığını düşündürten şu görüşleri öznenin üretilmesine ilişkin olan boyuta dikkat çeker: "Tabiyet, öznenin

üretimi esnasında ortaya çıkan bir tür kısıtlamayı gösterir. Bu kısıtlama olmaksızın öznenin üretimi söz konusu olamaz." (83) Butler'ın İktidar'ın Psişik Yaşamı adlı yapıtındaki yönelimi bu bağlamda daha çok Foucault'nun psikanalitik bir eleştirisine yöneliktir. Çünkü Butler, özneleşmenin ve özellikle kişinin kendi tabiyetinin ilkesi haline gelişinin, kısıtlama ya da yasaklamanın biçimlendirici ya da üretici etkilerinin psikanalitik izahına başvurmadan açıklanamayacağını düşünür. Öznenin oluşumunun sınırlandırmalar dizisine başvurmaksızın tam anlamıyla düşünülemeyeceğini savunan Butler, yapıtının sonlarında kendi görüşlerinin psikanaliz içinde Foucault'cu bir perspektifin doğuşuna neden olabileceğini belirtir.

Sema Ülper

Herakleitos: Fragmanlar
Çeviren Cengiz Çakmak
Humanitas Yunan ve Latin Klasikleri
Kabalcı, 2005, İstanbul.
332 sayfa.

Cengiz Çakmak'ın Herakleitos'un fragmanlarının çevirisi (2005), Haydar Rifat'ın *Ayasluklu Heraklit* (1935), Samih Rifat'ın *Heraklitos* (1998) ve Alova'nın *Kırık Taşlar* (2002) isimli çevirilerinin ardından Türkçe'ye kazandırılan dördüncü çeviri. Öncelikle, Herakleitos'un fragmanlarını dirilten Çakmak'ı bu zorlu uğraştaki cesaretinden ötürü kutlamak gerekir. Fragmanların çevirisinde yararlanılan kaynak listesi bu eserin ne denli uzun erimli bir çaba sonucunda ve titizlikle yaratıldığının bir göstergesi. Çakmak'ın kitabında, diğerlerinden farklı olarak, çevirisi yapılan fragmanların Yunanca asıllarıyla birlikte verilmiş olması da bir başka olumlu özellik.

"Kendimi keşfettim". Çakmak'ın çevirisinde özgün olan, Heraklitos'u bir filozof olarak değil de bir bilge (*sophos*); kendini *arayan* değil de *keşfetmiş* bir insan olarak olarak yorumlanması. Çakmak bu fragmandaki "*edizesamen*" fiilinin "kehanetsözlerinin anlamını açığa çıkartmak, bir bilmeceyi çözmek, bir şeyin asıl yapısını ve işlevini açığa çıkartmak" anlamlarına gelecek biçimde kullanmış" olduğunu söylüyor (237).

Delphoi kentindeki kehânet tapınağında tanrısal esinle kendinden geçerek, *manias* halinde, anlaşılmaz sözcüklerle kehânette bulunan kâhinelerin ve bu kehânetleri yorumlayan, kehânet sözlerinin anlamını açığa çıkaran rahiplerin olduğunu biliyoruz. Bu kâhineler, *manias* halinde oldukları için, esrime geçtikten sonra ne söylediklerinin farkında değillerdir. Platon'un aktardığına göre, "tanrı geleceği görmek bilgisini, insanoğlunun *akıldan yana zayıf* (aphrosunê) tarafına vermiştir" (*Timaios*, 71e). Dolayısıyla bunlar, ne esrime halinden önce, ne de sonra kehânetlerinin anlamına varamazlar:"[B]ir insan sayıklama halinde iken, aklı başına gelmeden ne gördüğü ne de söylediği şeyler hakkında bir hüküm verebilir"(a.g.e.).

Bunları (keşfedileni) yorumlamak insanlara düşse de, insanlar Herakleitos'un *logos*'unu yalnızca işitmeden önce değil, işittikten sonra da anlamazlar. Bunun nedeni, Herakleitos'un sözlerinin kimi insanlar üzerinde Sappho'nun büyüleyen sözleri gibi, aynı tanrısal esrimeyi yaratması olduğu kadar sıradan insanların kâhinelerden farksız, *manias* halinde yaşamasıdır.

Çakmak'ın çevirisinde, Herakleitos bir bilge (*sophos*) olarak, hem tanrısal esinle konuşan hem de konuştuklarının anlamını bilen bir insan olarak karşımıza çıkıyor. Platon'agöre, "kendi işini kendi görmenin, kendi kendini bilmenin ancak bilge kimselere vergi olduğunu söyleyen atasözü çok doğrudur. İşte bunun içindir ki yasa, tanrıların ilham ettiği biliciliklere dair hüküm yürütmek için kahinler soyunu (*prophêtôn genos*) ortaya çıkarmış. On-

lara bazen bilici (*manteis*) diyorlar: Bu onların karanlık görünülerle sözlerin tercümanı olduklarını, bir bilici olmadıklarını tamamıyla anlamamak demektir. Bunun için onlara bilici değil, biliciliğin tercümanı (*prophêtai de manteuomenôn*) demek daha doğru olur" (*Timaios*, 71e).

Burada Herakleitos'un fragmanı, Çakmak'ın yerinde bir tespitiyle, bir bakıma *Gnothi s'auton* (kendini tanı) ifadesini çağrıştırmakla kalmaz; doğrudan onunla ilgilidir. *Sophos* (bilge) uyurken de uyanıkken de kendinin farkında olan adamdır(Bkz. *Devlet*, 572a). Başka bir deyişle *hem* kehanette bulunan *hem de* bu kehanetlerini açıklayan, yorumlayan kişidir. Herakleitos'un "Uykuda olmayanlar için tek ve ortak bir *kosmos* vardır. Uykuda olanlar ise kendi özel dünyalarına kapanırlar" (fr. 89.) fragmanı da aynı şeyi ifade eder.

Gnothi s'auton (kendini tanı) çağrısının muhatabı *birey* değildir. Modern bir ifadeyle "ben"in bilgisi değildir. Aksine, "ben" demedeki; özel bir dünya varsaymadaki yanılgıdan ötürü, uykuda olanlar kendilerine ait *özel bir dünyalarında* varmış gibi yaşarlar.

Platon'a göre yazı, yazılmış olan şeyleri zaten onu bilen adama hatırlatmaya yarayan bir andaçtan başka bir şey değildir. Herakleitos, anlatılanlara bakılırsa, zaten bunu biliyor olacak ki, eserini tapınağa sunmuştur. Bu bir anlamda, yorumlama işini kâhinelerin yorumcularına, bilicilerin tercümanına bırakmak demektir.

Eğer Herakleitos'un sözlerini bir kehânet olarak okursak, bunları tercüme etmek için, Platon'un dediği gibi biliciden de öte biliciliğin tercümanı (*prophêtai de manteuomenôn*) olmak gerekir. Ne yazık ki, farkında olmadan, bu role soyunan birçok Herakleitos yorumcusu ve çevirmeni oldu. Tıpkı Herakleitos'un kendi fragmanları gibi, onların da hangisinin gerçek hangisinin sahte olduğunu tespit etmek oldukça zor. Yine de okur, kendisinin gösterdiği mucizeleri gösterenleri onunla eş tutmak gerektiğini öğütleyen İsa'nın öğüdüne kulak vererek, sahte de olsa bir peygambere bağlanarak bu sorunun üstesinden gelmeye çalışılabilir.

II

Sokrates öncesi filozoflardan elimize kalanlar: a)onların öğretilerine ve yaşamlarına ilişkin açıklamaları (*testimonia*);b) onlara atfedilen kesin sözler (*ipsissima verba*); c)ve onları bir model olarak alan eserlerdir(*imitations*). Bunları standart bir edisyon olarak ilk derleyen, 19. yy'da Alman filologu Hermann Diels(*Die Fragmente der Vorsokratiker*) olmuş ve ardından Walter Kranz tarafından revize edilerek standart hale getirilmiştir.

Çakmak'ın *Fragmanları* Diels'in "B" edisyonu ile, *ipsissima verba*, sınırlanmış. Daha hacimli olan "A" edisyonu, "*testinomia*" hariç tutulmuş. Kuşkusuz bir filozofun (*sofos*'un değil!) öğretilerini anlamak için onun yaşamöyküsünü bilmek şart değildir. Yine de, elimizde Herakletios'tan artakalan bir harabe, kalıntı olduğundan *testimonia* kimi fragmanlarını anlama uğraşımızda ışık tutabilirdi?ya da tersi. Bir örnek vermek gerekirse, Diogenes Leartios'un *Ünlü Filozların Yaşamları ve Öğretileri* isimli eserinde Herakleitos hakkında aktardığı bir öykü, Theophrastos'tan aktarılan 125 nolu şu fragmanla ilişki içinde düşünülürse bambaşka bir yorum olanağı doğar: "Herakelitos'tan barış için bir konuşma yapması istenince, bir bardak su içine arpa unu serperek içmiş ve hiçbir şey söylemden çekip gitmiş" (DK22A3b). Çakmak'ın ve genelde Herakleitos çevirmenlerini yorumuna göre onun "su ile arpa ununu karıştırıp içmesi, Ephesoslulara aç gözlü olmamalarını ve basit bir yaşam sürmelerini anlatır" (19). Şimdi de şu kesin sayılan fragmana, "*Kykheon* karıştırılmazsa ayrışır" (fr.125), ilişkin yoruma bakalım: "Herakleitos *kykheon* ve *kozmos* arasında bir koşutluk kuruyor. Kozmos'un birliği onu meydana geti-

ren şeylerin devinim halinde olmasına bağlıdır. Eğer kozmosta bir devinim olmasaydı, her şey karıştırılmayan *kykeon*'da olduğu gibi birbirinden ayrışırdı" (287). Diogenes Leartios'un aktarımı ışığında bakıldığında ise, öyküde bahsedilen su-un karışımı *kykheon*'u nitelendirir. "Kykheon", Homeros'un *İlia*da eserinde şarap, arpa unu ve rendelenmiş peynirle oluşturulan bir içki olarak geçer (Homeros, *İlliada*, IX, 638). (Bkz. Aktaran Rifat, Sami: *Herakleitos*, 80) Bu noktada, bu fragmanı "barış" üzerine söylenmiş bir fragman olarak yorumlama olanağı doğar.

Theophrastos'un *Baş Dönmesi* isimli eserinde (9,10) cisimlerin ancak devinim içinde bir arada durabileceğinden söz ederken Herakleitos'a gönderme yapar: "Hareket ettirildiklerinde belli bir doğal devinime sahip olan nesneler, bu devinim nedeniyle tutarlar, yoksa Herakleitos gibi 'kykheon'da yeniden ayrışır çevrildikten sonra bile demeye geliriz".(Roussile, a.g.e.) Bu noktada, Çakmak'ın yorumu Theophrastos'un yorumunun bir tekrarına dönüşüyor. Ne var ki okuyucu bu yorumun Theophrastos'un yorumu olduğundan habersiz kalıyor. Oysa Herakleitos *logos*'u sözleriyle ve *yaptıklarıyla* açıklayan bir adamdır (fr.1): *filozof* değil *sofos*'tur (!). Bu nedenle yaşam öyküsü de sözde ona aktarılan kesin fragmanlar kadar değerlidir. Kahn'ın belirttiği gibi, Herakleitos'un orijinal eserine ulaştığı düşünülen antik yazarlar dahi, kendi kişisel görüşlerini ve anlama biçimlerini fragmanlara yansıtmış, kimi kez de kaynaklarda yapılan göndermeler yazarların kendi görüşlerini desteklemek için yapılmıştır.

Kitapta *Yöntem* isimli bölümde yöntemsel hiçbir tartışılmaya girişilmeksizin Diels'in B edisyonun izlendiği söyleniyor. Niçin Kranz'ın düzelttiği edisyonun değil de özellikle bu edisyonun dikkate alındığı da belirsiz. Kitabın girişinde, "Ateşten Fragmanlarve Herakleitos'un Dile Gelişi" isimli giriş yazısında Çiğdem Dürüşken yöntem sorununun varlığına dikkat çekmekle yetiniyor: "Ama Herakleitos yorumcularının çoğu fragmanların yer aldığı eski metinlerin içerdiği konuların, fragmanların özünü yansıtacağına dikkat çekiyor ve Herakleitos'u kavramada fragmanlann geldiği kaynakların önemini vurgulayarak Diels'in fragmanları sıralama yöntemini, birtakım sorunları da beraber getirmesine karşın, daha sağlıklı bulacağı söyleniyor" (13).

Burada daha sorunlu olan nokta, ki bu yöntem sorununun üzerinde çok fazla düşünülmediğinin bir göstergesidir, Dürüşken'in yöntem sorununa dikkat çekerken düştüğü dipnotta gösterdiği (Miraslav Marchovich'in, *Heraklitus: Grek Text with a Short Commentary, 1967, 2000, International Presocratic Studies 2. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, 81)* künyeli kaynağın doğru olmamasıdır. Dürüşken'in alıntısı Daniel W. Graham'ın bu söz konusu kaynak *üzerine* yazdığı *bir kitap eleştirisi*nden alınmıştır: "Today some scholars would defend Diels' curious order on the grounds that it forces us to pay more attention to the sources from which the fragments come, and that this can allow us to understand their meaning beter. Yet for the purposes of philosophical reconstruction, Diels' approach is frustrating" (bkz. Daniel W. Graham, *Aestimatio* 1 (2004) Review: "Heraklitus by Short Commentary", 81).

Çakmak'ın *Fragmanlar*ındaki en büyük eksiklik, Heraklitos'tan alıntı yapan yazarların, bu alıntıları hangi bağlamda yaptığına ilişkin çok nadir açıklama yapılmasıdır. Fragmanların derlenişinde Diels'in yönteminin seçilmesine karşın, bunların eksik kalmasıyla metodolojik açıdan tam bir naiflik açığa çıkıyor. Başka bir deyişle, yöntemsel açıdan, Diels'in tercih edilmesinin, fragmanların geldiği kaynakların öne çıkarmak için sağlıklı olması açısından savunulabilir olduğu iddiası hiçbir yere oturmuyor.

Bu derleme biçimi Dürüşken'in

belirttiği gibi sadece nehir fragmanlarıyla ilgili sorun oluşturmuyor. Fragmanlara parçalı bakış, çevirmenin kendisi için de sorun teşkil ediyor. Bunu en açık biçimde "Kendimi keşfettim" biçiminde çevrilen fragmanda görüyoruz. Kuşkusuz bunun altında "kendini bil!" *çağrısının* bir buyruk olarak okunmasının yanı sıra, bütünlüklü bir bakışın olmaması da var. Gramsci'den yola çıkarsak, "kendini bilmenin" önündeki en büyük engel "fragmantal bir bilinç"in kendisinden kurtulamamak olup çıkıyor. Nitekim, Çakmak'ın ağzından "kendimi keşfettim" diyen bilge Herakleitos, bu kez filozof Herakleitos olarak bunun imkansızlığını şu fragmanıyla açık seçik dile getiriyor:

"Bütün yollarını yürüsen bile ruhun sınırlarına varamazsın, öyle derindir ruhun *logos*'u"(fr. 45).

Tanzer Yakar

Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri
Donald Tannenbaum ve David Schultz
Çeviren Fatih Demirci
Adres Yayınları, 1. Basım, Ankara, 2005.
410 sayfa.

Amerika'da Gettysburg Koleji Siyaset Felsefesi kürsüsü profesörlerinden Donald Tannenbaum ve Hamline Üniversitesi Kamu İdaresi ve Yönetimi bölümü öğretim üyesi David Schultz'un birlikte yazdıkları, orijinal adı Inventors of Ideas - Introduction to Western Political Philosophy (Fikirlerin Kaşifleri – Batı Siyaset Felsefesine Giriş) olan bu kitap, batı siyaset felsefesi geleneği ile ilişki kurmak adına bir giriş kitabı olarak tasarlanmıştır. Kitap yirmi bölümden oluşmakta ve çok da alışık olunmayan bir tarzda, batı siyaset felsefesi geleneğini Antik Yunan tragedyalarından psikanalizm geleneğine uzanan geniş bir çerçeve içerisinde ele almayı denemektedir. Kitabın her bir bölümünün sonundaki ek okumalar rehberi ve yazarların yer yer bu kitabın öğrenciler için yazılmış bir giriş kitabı olduğunu vurgulamaları, okuyucuya, kitabın batı siyaset felsefesi geleneğini tartışmacı bir üslupla ele almaktan çok, bu geleneğin temel bazı isimlerini ve temel tartışma başlıklarını ana hatlarıyla tanıtma amacında olduğunu düşündürmekte. Fakat yine de, aşağıda tartışılacağı üzere, yazarlar, batı siyaset felsefesi geleneğini ortaya koyarken temel bazı tutumlara sahiptirler ve bu tutumlar yazarların bu tarihe bakış biçimlerini belirlemektedir.

İlk olarak, yazarların temel tutumu, siyaset felsefesini kendi başına, kişisel deneyimden ve toplumsal yaşamdan soyut, tümel bir alan olarak görmek değil, birey ile toplumsal bütün arasındaki ilişki sorunsalından yola çıkarak, siyasi eylemlerin ve filozofların fikirlerinin, çağın pratik toplumsal sorunları ile ilişki içerisinde düşünmek gerekliliğine vurgu yapmaktır. Bu konuda yazarlar –hissedilir biçimde didaktik bir üslupla- kitabın başında şunları söylemektedirler: "Onların [filozofların] fikirleri bir tehditti, çünkü siyaset felsefeleri insanlarla, hükümetler, dinler, aileler ve toplumun üyeleri arasındaki ilişkileri tanımlayan alternatif dünya görüşlerini temsil etmekteydi. Bu nedenle siyaset felsefesi, fikirler ve onların siyasal sonuçları üzerindeki umut, hüsran ve kavgadan ibaret olan yaşayan bir duvar kilimidir" (3). Yazarlara göre bu kilimin ilk motifleri Antik Yunan tragedyalarında ortaya çıkmaktadır. Kitapta, Sophokles'in Antigone ve Aristophanes'in Lysistrata adlı eserleri Antik Yunan'daki siyasal ortamı sorgulayan, toplumsal çelişkileri, birey ve kolektif bütün arasındaki karşıtlaşma noktalarını deşifre eden, siyasal düşünüş biçimi bakımından Antik Yunan'ın kendine özgü tikelliğinden evrenselliğe açılmayı deneyen birer örnek olarak alın-

makta. Burada tikellikten kasıt, Antik Yunan'da bireysel yaşamın alanının toplumsal alandan –diğer bir deyişle, özel alanın kamusal alandan- bağımsız düşünülememesi olgusudur. Antik Yunan'da insan ile yurttaş sözcükleri eş anlamlıdır. Kamusal alan, Antik Yunan'da birey için en belirleyici varlıksal dayanaktır. Özellikle, iyi bilinen bir örnek olarak, Sokrates'in idama mahkum edilmesi karşısında almış olduğu tutum bu durum için bir örnek oluşturur. Platon'un Kriton adlı diyalogunda Sokrates, yakınlarının onu bu durumdan kurtarmak için sundukları önerileri reddeder ve bunun adil ve bilgece bir tutum olmadığını dile getirir. Bu noktada yasalara boyun eğmek ve onu uygulamak doğru ve adil olandır. Tragedyalarda da bu durum tartışılmaktadır. Tragedyalar, özellikle kitapta ele alınan iki örnek, bireyin politik bütüne olan bu kökten bağlılığını radikal bir biçimde tartışmaya açmaktadırlar. Bu bağlamda Antigone ve Lysistrata, kitapta, batı siyaset düşüncesinin verimli kaynakları olarak görülmektedir.

Bireysel ahlak ile toplumsal yasaların buyrukları arasındaki karşıtlaşmalar, buradan hareketle yasanın niteliği, karmaşık toplumsal olgular karşısında toplumsal yasanın (*physis*) yetersizliği ve buna bağlı olarak *physis*'in işlevsiz ve anlamsız kaldığı noktalarda bir üst başvuru kaynağı olarak evrensel doğal yasalarının (*nomos*) düşünülmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin tartışılması ve buna bağlı olarak toplumsal örgütlenme sorunu gibi başlıklar ilk olarak tragedyalarda tartışılmış ve yazarlara göre batının siyaset anlayışına yön ve biçim vermiş başlıklar olarak göze çarpar. Bu konuda yazarlar şunları söylemektedirler: "Pek çok siyasal soruna ek olarak, her iki oyun da aile, cinsiyet rolleri ve erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıklar hakkında önemli sorunlardan bahseder. Bu iki oyunda açığa çıkan toplumsal çatışmalar, gelecek 2500 yıl için hem Antik Yunan hem de batı siyasal felsefesindeki önemli konuları önceden ima eder" (26). Bu yorum, tragedyaların belirli toplumsal olguları ilk defa ve radikal bir biçimde tartışmaya açmış olmaları bakımından, bir yönüyle doğru olsa da, bir başka yönden zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Çünkü anlatım tarzları ve ele aldıkları sorunlar bakımından ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, tragedyalar çağlarının ürünleridirler ve esas olarak güçlerini de bu sorunları işleyiş tarzlarından alırlar. Ancak tarih içinde ortaya çıkan, örneğin sömürgecilik gibi, ırkçılık ve cinsiyetçilik gibi toplumsal ve siyasal sorunlar, trajik bir yöne sahip olsalar da maddi arka planları bakımından sadece tragedyalardan ilham alınarak çözülebilecek sorunlar değildirler. Çünkü tarih ilerledikçe toplumsal alanda ortaya çıkan çelişkiler ve dönüşümler, bazı benzerlikler ve ortaklaşmalar olsa da artık Antik Yunan'daki olduğu biçimiyle düşünülebilir değildir. Böyle düşünmeye çalışmak da bir anakronizme düşmek olacaktır.

Kitap, birçok benzerlerinde de görüldüğü gibi, sistematik bakımdan batı siyaset felsefesinin kurucusu olarak Platon'u görmektedir. Platon'un Devlet isimli diyalogunda ortaya koymuş olduğu ideal devlet perspektifi, Platon'un bireysel doğanın niteliğinin toplumsal alanın, başka bir ifadeyledevletin niteliğine bağlı olduğu görüşü ekseninde sunulmaktadır. Burada Platon'un devlet diyalogunda ortaya koymuş olduğu görüşler ve bu görüşlerin sonucunda ortaya çıkan devlet kuramı, kuramdaki bütünlüğe çok fazla müdahale edilmeden ortaya konulmaktadır. Ancak Platon ile ilgili bölümün sonlarından itibaren, ileride kitabın bütününe yayılacak biçimde, her bir siyaset felsefecisi cinsiyet sorunu bağlamında sorgulamaya tutulmaktadır. Örneğin yazarlar şöyle demektedir: "Platon, devrimci ve feminist olarak adlandırılmış ve onun, biyolojinin bir kader olmadığı ve kadınların zekasının hükümete olumlu katkıda bulunabileceği düşüncesine sahip olduğu düşünülmüştür. Fakat Platon gerçek-

te ne kadar radikaldir?" (55). Burada iki temel sorun göze çarpmaktadır. Birincisi, yukarıdaki alıntıya ilişkin kitapta verilen dipnotta Elisabeth V. Spelman'ın "Inessential Women: Problems of Exclusion in Feminist Thought" (Boston: Beacon, 1988) adlı kitabına gönderme yapılmaktadır. Fakat söz konusu görüşlerin adı geçen kitabın yazarı Spelman'a mı, yoksa yazarlara mı ait olduğu açık değildir. Bu durum da, kitaptaki argümantasyonun izlenmesinde sorun yaratmaktadır. İkinci ve daha önemli sorun ise, Platon'da cinsiyet sorununun hangi verilere göre tartışılacağıdır. Tarihsel konjonktür göz önüne alındığında, Antik Yunan'daki toplumsal formasyonun kadını ikincil bir role atadığı ve bu durumun felsefi düşüncede de karşılık bulduğu görülecektir. Ancak, Platon'u modern kavramlar ile sorgulamak, örneğin çağdaş bir kuram olan feminist düşünce ile Platon'u bir araya getirmeye çabalamak, cinsiyet sorununu mutlaklaştırmak ve bu sorunun çağdaş köklerini, kapitalizm ile olan ilişkisini gündemden düşürmek anlamına gelecektir. Bu noktada yazarlar başlangıçta ortaya koydukları tarihsellik savıyla, yani bir felsefeyi ya da filozofu onun tarihsel koşulları bağlamında ele almak savıyla çelişmektedirler. Çünkü yazarlara göre filozofları yazmaya iten nedenlerin en başında kendi çağlarında ortaya çıkmış olan toplumsal ve siyasal sorunlardır: "Filozoflar, onları yazmaya iten kendi dönemlerinin siyasal krizini ya da sorunlar dizisini göz önüne alırlar" (4). Bu görüşdoğru olmakla birlikte, filozofları güçlü kılan şey de onların bu sorunlara getirmiş olduğu çözümlerin evrensellik iddiasına sahip olmasıdır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, çağdaş bir sorundan hareketle, bu sorunla yüzleşemeyecek durumda olan bir felsefe sorumlu tutulamaz. Sorumlu tutulduğu noktada, bunun açıklaması, asıl sorunun bir biçimde üzerinin kapatılması, maniple edilmesi çabasının var olduğudur.

Bir başka sorun, Platon ile Aristoteles karşılaştırılırken ortaya çıkmaktadır. Söz konusu karşılaştırma iki filozofun siyaset anlayışlarından önce, bilgi anlayışlarının karşılaştırılmasıdır. Burada yazarların felsefe tarihi, özellikle de siyaset felsefesi tarihi dışında genel felsefe terminolojisine pek hakim olmadıkları göze çarpmaktadır. Yazarlara göre; "Aristoteles'in Platon'la anlaşmazlığının kaynağı, onların, gerçekliğin ne olduğu ile ilgili farklılaşan görüşleridir. Oysa Platon gerçekliğin cennette bulunan ebedi formlardan oluştuğunu düşünürken, Aristoteles, herhangi bir şeyin gerçek doğasının, nesnenin kendisinin dışında bulunamayacağını düşünür" (62).

Burada, yazarların bu görüşünü tartışmaya geçmeden önce, çeviri ile ilgili bazı sorunlara dikkat çekmek gerekmektedir. Kitapta göze çarpan en büyük çeviri hatalarından birisi, İngilizce yazılışı Aristotle olan Aristoteles'in adının, tüm metin boyunca, ısrarlaAristotales olarak çevrilmesidir. Bu, bir felsefe metni için mazur görülebilir bir durum değildir. Burada editoryal dikkatsizliğin yanı sıra, yazarlar kadar çevirmenin de felsefeye uzak olduğu görülmektedir. Ayrıca, Platon'un adıyla özdeşleşmiş olan idealar kuramının "formlar öğretisi" olarak çevrilmesi de bir başka gaftır.

Yazarların görüşüne dönülürse, bu okumanın dikkatli ve sağlıklı bir okuma olmadığı açıktır. Çünkü gerçekte Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı nokta gerçekliğin nerede olduğu değil –ki cennet sözcüğü Platon terminolojisinde bu bağlamda karşılaşılabilecek bir sözcük değildir- nesnel ve zorunlu olandan hareketle ahlakın, bilgeliğin ve iyi yaşamın hangi temellerde gerçekleşeceği noktasındadır. Yazarlar devam eder: "Aristoteles onları [ideaları] tecrübeyle ilişkilendirdiği için formları çok fazla reddetmez ve böylece Platon'u yeryüzüne indirir" (63). Bu türden bir söylem felsefe tarafından kabul edilebilir gibi görünmemektedir. Böyle, de-

rinlikli bir okuma ve sağlıklı akıl yürütme gerektiren konularda yazarların bu bulanık üslubu ve buna ek olarak çevirmenin hatalı sözcük seçimleri metnin okunmasında yer yer büyük sıkıntılar yaratmakta ve yanlış yönelimlere sebep olmaktadır.

Yazarlar, Platon ve Aristoteles ile ilgili bu sorunlu açıklamalardan sonra Cicero ve Stoa Okulu üzerinden pagan Roma İmparatorluğu dönemindeki siyaset düşüncesini incelemektedirler. Buradaki temel belirleyici unsur, Antik Yunan'dan sonra siyaset felsefesinin yeni bir perspektifle yapılmak zorunda kalınması olarak göze çarpmakta. Buradaki başat olgu, kitapta, Alexandros'un yayılmacı politikaları ile birlikte sitenin yıkılıp yerini İmparatorluğun alması ve kendini sitede, sitenin fiziksel ve düşünsel sınırları içerisinde karakterize eden toplumsallık algısının yerini, imparatorluğun bünyesinde, farklı toplumların aynı sınırlar içerisinde birbirleri ile karşılaşması üzerinden tanımlanan siyaset düşüncesinin alması olarak ortaya konulmakta. Yazarlar, bu noktada gerçekleşen dönüşümle ilgili gündeme gelen sorunlar ile ilgili şunları söylemektedir: "O halde insanlar hangi topluma mensup olacaklardı? Bireyler evrende hangi rolü üstleneceklerdi? Kim yönetmeliydi ve siyasal otoritenin haklılaştırılması nasıl olacaktı? Bunlar polisin yıkılmasının tahrik ettiği sorulardı" (80). Buradan sonra, yazarlar, Aziz Paulus ve Aziz Augustinus'tan başlayıp, Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinden geçen ve Aziz Tomasso'da sonlanan bir çizgide Ortaçağ siyaset düşüncesinin ana hatlarını ve dönemin kendine özgü koşullarını rahat izlenebilir bir tarzda incelerler.

Tannenbaum ve Schultz'a göre, "Eğer Ortaçağ'dan modern döneme geçişi şahsında temsil eden bir siyaset filozofu varsa, o, İtalyalı Niccolo Machiavelli'dir" (143). Siyasi Düşünce tarihinde –Marx ile birlikte- en kapsamlı biçimde incelenen filozof Machiavelli'dir. Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Machiavelli'nin siyasete getirmiş olduğun yeni bakış açısı devrimci bir tutum olarak görülmektedir. Gerçekten de Machiavelli'nin adı, modern siyaset düşüncesi için tartışılmaz bir öneme sahiptir. Tarih boyunca en çok tartışılmış düşünürlerden biri olan Machiavelli, siyaseti tüm ahlaksal, tanrısal ve aşkınsal bağlamlardan koparark, onun dünyadaki yaşamın düzenlenmesine ilişkin bir pratikler disiplini olmasını sağlamıştır. Bu anlamda onun ünlü eseri Hükümdar, kendisinden sonra gelecek olan modern siyaset kuramcılarının ihtiyaç duyacağı zemini sağlayan bir yapıya sahiptir. Politik alanın kuruluşunda bireylerin edimlerini ve bu edimler sonucunda ortaya çıkan bütünlüğü öne çıkaran sözleşmeci düşünce de temel argümanlarını önemli ölçüde Machiavelli'nin açtığı alana borçludur. Yazarlar, ona ayrılan bölümün hemen hemen tamamında Machiavelli'nin bu "yeni ve devrimci" üslubuna vurgu yaparlar. Örneğin şöyle demektedirler: "Onun vardığı cesur sonuçlar, kendisinden önceleri çok geride bırakmış ve modernitenin nihai zaferi için bir temel sağlamıştır" (150). Buradaki asıl vurgu, Machiavelli'nin ulus devleti belirli tarihsel ve sosyolojik unsurlardan/örneklerden hareketle düşünülebilir bir olgu haline getirmekteki başarısıdır. Yazarların Machiavelli için kullandıkları övgücü üslup bu noktada anlam kazanmaktadır. Esas olarak modern siyaset anlayışının kurucusu sayılabilecek Machiavelli yazarların övgülerine ulus devleti olanaklı kılacak bir düşünsel arka plan geliştirdiği için muhatap olmaktadır. "Ulus-devletin önemini ve potansiyelini ilk fark eden filozof olan Machiavelli, yalnızca üç yüz yıldan fazla bir süre sonrasına kadar birleşemeyen İtalya'ya değil, bütün dünyaya hitap etti" (166). Yazarlar, ulus-devlet konusundaki kendi görüşlerini de bir biçimde buraya dayandırmaktadırlar: "Sonuç olarak, uluslar arası ilişkiler, güç politikası üzerine kuruludur, eğer üzerindeanlaşılan davranışı zorlayacak daha üst bir otorite yoksa,

ulusal araçların seçimi elde edilecek çıktıyı belirler" (167). Yazarların Machiavelli'ye dayanarak ürettikleri bu görüş, onların da politik duruşlarını ortaya koyuyor gibi görünmektedir. "Uluslar arasındaki" güç ilişkileri yazarların bakış açısından bir yasa biçiminde işlemektedir ve dolayısıyla, verili olan durum mutlaktır. Ulus-devletlerin kapitalist üretim biçiminin –kapitalizm tarafından halihazırda aşılmakta olan- bir aygıtı olduğu düşünüldüğünde ve uluslar arası alanın da güç ilişkileri üzerinden kurulduğu göz önüne alındığında yazarların Amerika'da etkili bir biçimde varlığını sürdüren neoliberal ideoloji ile iş gördükleri anlaşılır hale gelmektedir.

Modern siyasi düşüncenin kurucu kategorilerinden birisi olan sözleşmeci gelenek de, bu geleneğin en çok bilinen üç ismi, Hobbes, Locke ve Rousseau üzerinden, kitapta önemli bir yer tutmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, yazarlar, hemen tüm metin boyunca her düşünürde ya da her düşüncede cinsiyet sorununu tartışmaya çalışmaktadırlar. Bunun bir örneği de Hobbes ile ilgili olan bölümde ortaya çıkmaktadır. Hobbes'un olumsuz bir bakış açısıyla nitelediği doğa durumundan çıkmanın tek yolu bir egemenin var edilmesidir. Doğa durumunu Hobbes şöyle tanımlar: "Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur (...) ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gerekli şeyler, ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı, ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer" (Thomas Hobbes, Leviathan, Çeviren Semih Lim, Yky, 2004, 94). Buna göre doğa durumu, insanların kurtulması gereken bir durumdur. İnsanların bu durumdan kurtulmak için yapacakları bir sözleşme ile bir kişide ya da heyette cisimleşmiş olan egemenliği kurumsal olarak var etmeleri gerekir. Yazarlar buraya kadar Hobbes düşüncesinde bir sorun görmemektedirler. Yazarlar için sorunu Hobbes'un egemene nasıl hitap ettiği oluşturmaktadır: "Egemeni tartışırken Hobbes, tek bir birey ve bir erkek olması kişisel tercihini yansıttığı egemene çoğunlukla 'erkek' (he) olarak gönderme yaptığı belirsiz bir dil kullanma eğilimindedir. Fakat bu terim, Hobbes için aynı zamanda bir meclisi ya da heyeti de gösterebilir. O halde egemen bir büroyu işgal eden bir bireyi zorunlu olarak işaret etmez, ama egemenin büro ya da kurum olduğu anlamına da gelmez" (212). Ancak Leviathan'da Hobbes yeterince açık konuşuyor gibi görünmektedir. Şöyle der Hobbes: "İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir" (Hobbes, Leviathan, 130). Ayrıca yazarlara göre Hobbes, cinsiyet sorunu bağlamında kendi mantığı ile çelişki göstermektedir: "Açıkça, Hobbes, eşitlikçi görüşünü mantıksal sonuca ulaştırmada başarısızdır ve bu nedenle de kadınları ve hizmetçileri hem ailede hem de hükümette ikincil statüde bırakır. Sanki Hobbes, mantıksal düşüncesini aniden terk eder ve çağının tipik ön yargılarını iyice düşünmeden kabul eder gibidir" (219). Bu eleştiri biçimi, daha önce Platon ile ilgili bölümde görüldüğü gibi, yüzeysel ve olguya dışsal bir nitelik taşımaktadır. Çünkü Hobbes'un temel amacı egemenliği temellendirmek ve bunu yaparken de bir tür hiyerarşi inşa etmektir. Eğer bu hiyerarşiye bir eleştiri getirilecekse, bu kuramın bütününü kapsayan, bu hiyerarşinin temellendirilmesine yönelik bir eleştiri olmak durumun-

dadır. Dolayısıyla, salt cinsiyet sorunu üzerinden burada bir eleştiri başlığı geliştirmek çok anlamlı görünmemektedir.

Kitap, bir giriş kitabı olma iddiasında olduğundan yazarlar, –kitabı okuyacak öğrencilere karşı- elden geldiğince tarafsız bir tutum ortaya koyma çabasındadır. Ancak yazarlar her ne kadar böyle bir tarafsızlık iddiasına sahip olsalar da, bu iddia zaman zaman kendi kendisini ortadan kaldırmaktadır. Bu durum, Siyasi Düşünce Tarihi'nde, sorunlu bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Örneğin yazarlar Marx ve Marksizm ile ilgili olarak şunları söylemektedirler: "On dokuzuncu yüzyıl yazarı Karl Marx'ın fikirleri, çok sayıda farklı yirminci yüzyıl durumlarına ve toplumlarına uyarlanmıştır. Eski Sovyetler Birliği tarafından kurulan ve Marx'ın fikirlerine dayalı birçok rejimin çökmüş olmasına rağmen, Marx'ın yazılarının bizim dünyamızla hala ilişkili olduğuna inananlar vardır. Aynı şey, büyük siyaset filozoflarının her biri için söylenebilir" (20). Sovyetler Birliği'nin çözülüşü ile birlikte Marksizm'in ölümünü ilan etmenin ne kadar sağlıksız ve keyfi bir yorum olduğunu tartışmaya gerek yoktur. Ayrıca, hiçbir yazarın Marx'ın görüşlerini savunmak ya da onaylamak gibi bir zorunluluğu da yoktur. Ancak buradaki söz konusu görüşün, kitabın oturduğu bağlam her ne olursa olsun, Marksizm'i neredeyse bir inanç noktasına indirgemesi bakımından kabul edilmesi ya da ciddiye alınması olanaksızdır. Burada ayrıca yabancı metinlerin Türkçeye çevrilmesinde, hangi tutumdan kaynaklandığı belli olmayan bir sorunla yeniden karşılaşılmaktadır. Bu sorun, bir özel ad olan Marx'ın ısrarla Marksolarak çevrilmesi sorunudur. Sıklıkla karşılaşılan bu tutum belirli dil kuralları gereği yanlış ve anlamsız bir tutum olmakla birlikte, okuyucuyu da rahatsız etmektedir. Yabancı kökenli özel adların yazımı konusunda Türk Dil Kurumu şunları söylemektedir: "Latin yazı sistemini kullanan dillerdeki özel adlar özgün biçimleriyle yazılır: Beethoven, Byron, Cervantes, Chopin (...) Ancak Batı dillerinde kullanılan adların okunuşları ayraç içinde gösterilebilir: Shakespeare (Şekspir) vb." (Bkz. http://tdk.org.tr/yazim/kurallar.htm).

Marksizm ve Sovyetler Birliği'nin yapısı arasındaki ilişki, kitabın Marx düşüncesine ayrılmış olan bölümde farklı bir bağlamda ve farklı bir tonda yeniden kurulmaktadır. Bu sefer, Sovyetler Birliği ve diğer eski komünist rejimler, Marx düşüncesinin yanlış ya da eklektik bir yorumu olarak sunulmaktadır. "Marx'ın öğretilerine dayandığını iddia eden ama diğer noktalara, Marx'ın başarılı olabilecek son bir proleter devrimden önce kapitalizmin tam gelişmesi gerektiği ısrarına aldırmayan Rusya'daki komünist partinin bir kanadı [Bolşevikler] kraliyet yanlısı bir hükümeti ve çoğunlukla feodal ekonomiyi alt etti ve Rusya'yı Sovyetler Birliği olarak yeniden adlandırdı" (356). Yukarıda da söz edildiği gibi, Marx'ı ve onun öğretisini Sovyetler Birliği'nde yaşanan pratikler bağlamında dışsal bir biçimde tartışmak ve bundan dolayı mahkum etmek verimli bir tutum olarak görünmemektedir. Bu, hiç değilse, Marx'ın geride bıraktığı devasa entelektüel birikime haksızlıktır. Bir siyasal düşünceler tarihi ya da siyaset felsefesine giriş kitabı, amacı gereği, bu tartışmayı verimli bir biçimde sürdürecek zemini oluşturmaktan her zaman uzak olacaktır. Tartışmayı kuşatamayacağından dolayı, dışsal yorumlarla tartışmayı maniple edecek ve bağlamından koparacaktır.

Son olarak, yazarlar, başlangıçta modernizm tanımı yaparken, modernizmi bir bütün olarak ele almak yerine, birden fazla modernizm olduğu görüşünü savunmayı tercih ederler. Buna göre, modernizm, Machiavelli ile başlayan, yazarların tabiriyle "Nietzche'nin postmodernizmine" (9, 370) kadar uzanan bir süreçtir. Yazarlara göre, Machiavelli'nin öncülüğünü yaptığı ilk dönem modernistler, Hobbes, Locke,

Bacon, Descartes gibi, felsefeci olmakla birlikte aynı zamanda bilim dünyasının da içinde olan, yazarların tanımına göre deneyci-materyalist ya da rasyonalist isimlerdir. "İlk modernlerin yöntemi, maddi öncelikleri daha pratik bir akla başvurarak amaçlara, antiklerin onayladıklarından daha ampirik bir amaca bağlar. Bu yazarlar, bu nedenle, yapay siyasal varlıklar veya maddi amaçlarını elde etmelerine imkan veren hükümetler meydana getirirler" (9). Yazarların "neomodernler" olarak adlandırdıkları ikinci dönem modernizm ise, Hume, Kant, Burke, Rousseau, Hegel ve Marx'ı kapsayan bir çizgisellikte verilir. Tannenbaum ve Schultz'a göre bu ikinci kuşak modernizm şu şekilde karakterize edilir: "Onlar, bilgi ve hakikat hakkındaki pek çok ilk varsayımlara, onların ne kesin, ne de modernlerin düşündükleri gibi tam olmadıklarını ileri sürerek meydan okurlar. Bu neomodern eleştiricilere göre, modern materyalizm, eğer biz hakiki insanlığımızı gerçekleştireceksek, bir yöntem ve hedef olarak yerinin alınması gereken lüzumlu fakat geçici bir amaçtır" (9). Üçüncü kuşak modernizm ise, Jeremy Bentham ve John Stuat Mill'in temsilcisi oldukları, "neomodernizmin eleştirisi" üzerinden karakterize edilen geç modernizmdir. Son olarak, yazarlar tüm modernizmlerin bir eleştirisi olan postmodernizmi koyarlar ve bunu Nietzsche ile başlatırlar. Lyotard'ın "Postmodern Durum" adlı kitabında "Üst anlatılara inançsızlık" olarak formüle ettiği postmodernizm ile Nietzche arasında kurulan ilişki, modernizmin "araçsal aklının" eleştirisi üzerinden temellendirilmektedir. Yazarlar göre; "Nietzsche, Kuhn ve Feyerabend gibi bilim filozoflarından yararlanan Rorty, Lyotard, Foucault gibi postmodernler, modernlerin aklı, etik, siyaset ve felsefe için bir temel olarak kullanmalırını eleştirirler" (372). Yazarların Nietzsche ve postmodernler arasında kurdukları bu türden bir bağın var olabileceği düşünülebilse bile, Nietzsche'yi postmodenizmin öncüsü olarak görmek tartışmaya açık gibi görünmektedir. Çünkü Nietzsche'nin insanlığın geleceğine yönelik "üst-insan" kavrayışı, herşeyerağmen bir hakikat ve gelecek fikrini varsayar. Bu da, postmodernler için kabul edilebilecek bir durum değildir.

Tannenbaum ve Schultz'un Siyasi Düşünce Tarihi adlı kitapları hakkında son olarak söylenebilecek olan, tarih ya da felsefe ile ilişki kuracak bir öğrenci ya da okuyucu için, temel kaynak metinlere ulaşma adına ?merkeze alınmadan? rehberlik edebilecek bir nitelik taşımasıdır. Kitap, bu niteliği, içerdiği görüşlerin savunuluş tarzından değil, siyaset felsefesinin yaşamla ilişki içinde olan bir düşünme etkinliği olmasını gündeme getirmesi ve siyaset felsefesinin sorduğu temel soruları okuyucuya sunması yoluyla elde eder.

Ekrem Ekici

Karakter Aşınması
Richard Sennett
Çeviren Barış Yıldırım
Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2002.
172 sayfa.

Geçtiğimiz yıl ikinci baskısını yapan Karakter Aşınması adlı çalışma kolay kolay güncelliğini yitirmeyecek bir konuyu ele alıyor. İş yaşamını sürdürürken, içinde bulunulan iktisadi ve toplumsal koşulların dayattığı biçimde birey özyapısının nasıl sarsıntı geçirdiği ve bu durumun bireysel ve toplumsal yansımaları üzerinde duruluyor. Yazar örnek bir olaydan yola çıkarak, çeşitli öğretileri kullanarak konuyu enine boyuna tartışıyor. Daha çok toplumbilimsel olmak üzere iktisadi ve ruhbilimsel açıdan konuyu ele alırken felsefi bir temele çalışmasını oturtmaya çalışıyor. Ayrıca tartışmayı sürdürürken, istatistiksel verilerin desteğinde kendi bakışını bize sunuyor.

Yazar genel olarak sorunu incelerken her ayrı başlık altındaki ilgili kavramı, eğer bölüm için doğrudan önemli bir kavram olarak görmüşse, etimolojik açıdan inceleyip ele alıyor. Karakter Aşınması adlı çalışmada doğal olarak bu kavramlardan ilki özyapıdır. Sennett'in bu kavramı açıkladığı bölüm aynı zamanda bize örnek olay ya da daha doğrusu örnek olaylardaki kişileri tanıttığı ve onlarla ilgili gerekli bilgileri verdiği bölümdür. Yazarın konuya nasıl baktığı büyük ölçüde bu bölümde bize yansır. Kitabın tanıtımını vermeden yazarın karakter ya da özyapı tanımını vermek yararlı olacaktır. Sennett'e göre, "karakter kendimizde değerli bulduğumuz ve başkalarının değer vermesini beklediğimiz kişisel özelliklerimizdir" (11), ayrıca "karakter kendi arzularımıza ve öbür insanlarla aramızdaki ilişkilere yüklediğimiz etik değerdir" (10).

Sennett'in ilk bölümün başlığını Sürüklenme koyması anlamlı görünmektedir. Çünkü kişinin karakteri ya da özyapısı onun temel kişilik özelliklerini göstermektedir. Bu kişilik özelliklerinin belirleyeni bu temel özelliklerin sürerliliğiyle ilgilidir. Bu bağlamda özyapısının bütünlüğünü çalışma ve aile yaşamında yakalayamayan birey Sennett'in yansıtmaya çalıştığı şekilde iş ve aile yaşamında bir sürüklenmeyi yaşayacaktır.

Yazar konuyu iki ayrı kuşağın üyesinden, bir baba ve oğuldan giderek açıklar. İkisinin aile ve iş yaşamları, kişilik özellikleri ve yaşama bakışları ayrı ayrı ve karşılaştırmalar yapılarak gösterilir. Örnek olayda hademelik gibi daha "aşağı düzeyde" görülebilecek bir işi yapan ve yirmi senedir tuvalet temizleyen ama istikrarlı bir işi olan baba Enrico ile elektrik mühendisi olan ve bilgisayar teknolojisi sektöründe teknoloji danışmanı olarak işini sürdüren ama devamlı iş değiştiren Rico'nun karşılaştırması veriliyor. İlki kısmen eski tanışıklıklarını koruyarak ayrı bir zümreye geçerken ikincisi tamamen ayrı bir tabakanın içine girip, konumsal bir aşama kaydetme beklentisini kendinde barındırır.

Bu örnek olaydan giderek açıklanmak istenen, geçmişin emek piyasasından ayrı olarak günümüzün iktisadi yapısında hızlı biçimde yayılan esnek emek piyasasında kişinin özyapısının aşınması ve bunun aile yaşamı ve toplumsal yaşam üzerindeki bozucu etkileridir. Rico örneğine bakılırsa, o eğitimli, üst tabaka değerlerine özenen ve biçimsel olarak da dışa karşı abartılı görüntüsüyle (günlük yaşamda pahalı takım elbiseler giymesi ya da gösterişli bir yüzük takması) babasından ayrı bir yaşam tarzını yansıtır. Aile değerlerinin önemine her ikisi de inanır. Ama çalışmada görülebileceği gibi genel olarak kişilikte, yazara göre daha geniş anlamıyla özyapıda bozulmayı yaratan temel sorun günümüzde uzun vadeli hedeflerin ortadan kalkmasıdır. Yazar burada Rico'nun kitapta belirtilen yaşamın içinde olan sıkıntı yaratabilecek durumların akışına kendini kaptırdığını ve yaşamla ilgili ilkeleri (karşılıklı bağlılık, güven ve kararlılık vb.) ise zamandan kopuk olarak kendinde barındırdığını söylüyor. Belki burada vurguyu yazarın kişinin içsel zamanına yapması sorun için daha açıklayıcı olabilirdi. Ancak öbür bölümlerde bu vurgu okuyucuya yansımaktadır. Bu ilkelerin işte yaşanılır kılınamaması günümüzün esnek iş yaşamında katı kurumsal yapıya karşı dirençli olmayı kırar. Geçmişte bir ölçüde sendikaların desteğinde sağlanan bu dirençli yönelime Rico uzak görünmektedir. Yazara göre o kendi edilgenliğini benimsemeden etkin biçimde 'mutlak sorumluluk'la hareket eder. Bu iş değiştirmenin sorumluluğunu kendine yansıtma şeklindedir. Böylece sürüklenmeyi durdurmuş olur. Ama ilkelerini belli bir zamansallıkta gerçekleştirememesi onu dayanaksız bir konumda bırakır. Sonuçta önceden sözünü ettiğimiz değerler zamanda ve uzamda, aynı zamanda toplumsal yaşamda değerli kılınacak değerlerdir. Oysa yazara göre Rico bu değerlere za-

manı aşan değerler olarak bakmıştır.

Böylece ondaki bu ilkesel 'kafa karışıklığı ve kaygı' yalnız onu toplumsal yaşamda sürüklenmeye götürmeyecek, aynı zamanda onu aile yaşantısında çocuklarına güven oluşturamayan bir baba konumuna sokacaktır. Yazara göre Rico'nun sıkıntısı kendi tarihini, istemiyle davranışlarını uyuşturacak biçimde kuramamasıdır.

Günümüzün çalışma sistemi gittikçe piramit şeklindeki hiyerarşik örgütlenmeden uzaklaşır gibi görünen esnek ve takım çalışmasına vurgu yapan bir şekil almıştır. Özellikle piyasa tüketime yönelik çalıştığından piyasalarda bir iş bir seneyi geçmeden anlayış değiştirmekte ya da tümüyle iş ayrımlaşmasına gidilmektedir. Bu değişim yukarıda sözü edilen 'kaygı ve kafa karışıklığı'nı kolaylaştırmaktadır. Yazara göre böylece "yeni kapitalizmin zaman boyutu insanın karakteri ile bu karakterin süregiden bir anlatıya dönüşmesini engelleyen çılgın zaman deneyimi arasında bir çatışma yarattı" (30).

Yazar sorunun içine özellikle esnek çalışma sistemini ele aldığı bölümde iyice girer. Bu açıdan bu bölüm önemli görülebilir. Esneklik ağacın rüzgarda eğilip bükülüp tekrar eski durumuna gelmesi gibidir. Yani rüzgarda denenme ve eğilip düzelme gücünden buradasöz edilir. Yazara göre aynı biçimdeki özyapısı sağlam birey böyle bir elastik güce sahip olup değişen koşullara uyum sağlayıp ondan zarar görmeyecektir.

Yazara göre Locke ve Hume'daki benliğin üzerindeki duyumun etkisi yazarın belirttiği gibi 'sempati ahlakçısı' olarak nitelenen A. Smith'de iç düzenleme ilkelerinden giderek değişimin ilkesiydi. Mill'de ise kişisel davranışlar kişisel anlamda özgürlükle ilgilidir.

Modern anlamda esneklikse yazar açısından üç ayrı biçimde görülebilir: Kurumların kökten dönüşümü; üretimde esnek uzmanlaşma; iktidarın merkezileşme olmadan yoğunlaşması. Birincisi değişme isteğini sürekli gösterse de tamamen zaman duygumuzu değiştirir. Örneğin antropolog Edmund Leanch bununla bağlantılı iki ayrı zamansal değişim algılayışı biçimimizle ilgili şunu söyler: "İlkinde şeylerin değiştiğini biliriz, ama bunların geçmişle bir süreklilik arz ettiğini hissederiz. Diğerindeyse, olaylar yaşamımızı geri dönülmez biçimde değiştirdiğinden, bir kopuş söz konusudur" (49). Buradaki önemli nokta bugünle geçmiş arasındaki sürerliliğin bozulmasıdır. Üretimde esnek uzmanlaşmaysa daha önce söz edildiği gibi tüketim açısından düşünülebilir. Yazara göre özellikle sonuncusunun kişilik üzerindeki etkilerini görmek zor olacaktır.

Sonuçta esnek uzmanlaşma ileri teknoloji ister. Böylece eski rutin iş düzeni değişir. Ama artık çalışanlar yaptığı işi içselleştirmekten uzaktır. Yazarın fırıncı örneğindeki gibi fırıncı eğer işe yeni alınmışsa eski iş sürecinin gelişiminden bile kopuktur. Makine bozulduğunda ne yapacağını fırıncı bilemez. Bu nedenle esnek uzmanlaşma yüksek teknolojiyle uyumlu olmalıdır. Bu kapsamlı yapıda bugün aldığımız marka bir bilgisayar çok değişik yerlerde üretilmiş parçalardan oluşmuştur ve görünmesi zor bir otorite bu iş düzenini ayarlar. Çalışanlarsa takım çalışması düzeninde yazara göre yalnızca yüzeysel bir ilişki çerçevesinde çalışmaktadır. Böylece yazara göre yeni kapitalizmin temel iki özelliği geçmişini terk edebilme ve parçalanmışlığı kabullenme yeteneğidir. Bu esnek rejimde doğal olarak altta bulunan daha fazla sıkıntı çekmektedir.

Alttakilerin daha fazla sıkıntı çektiği bu yüzeysel ilişkiyle ilgili olarak düşünür, Oscar Wilde'ın bir sözünü iş etiğine uyacak biçimde verir. "Bütün sanat eserleri bir yüzey ve sembolden ibarettir. Yüzeyin ötesine geçmeye kalkanlar kendilerini büyük tehlikeye atarlar" (103). Bu biçimde yazarın belirttiği biçimde iktidarın bulunduğu yüzeyin ve maskelerin modern toplumda daha da artış gösterdiği görülmektedir. Bu yapı

uzun süreli insani ilişkileri ve kalıcı hedefleri ortadan kaldırır.

Bu bağlamda yazar takım çalışmasını şöyle görür: "Modern iş etiği, takım çalışmasına odaklanır... Takım çalışması, esnek bir ekonomi politiğe uygun bir iş etiğidir. Ancak modern işletmeciliğin fabrikada ve büroda takım çalışması konusunda telkin ettiği büyük psikolojik laflara rağmen, takım çalışması yine de insan deneyiminin yüzeyinde kalan bir iş etiği yaratır. Takım çalışması sığlığın grup halinde yaşantılanmasıdır' (104-105). Oysa eski iş etiğinde gönülden gelen işin içselleştirmeyle çalışılırdı. Yazar bununla kısmen bağlantılı Hesiodos'un şu sözünü verir: "İşini yarına ve ertesi güne erteleme; işini erteleyen ambarını doldurama z, amaçsızca zamanını harcar. Özen gösterdikçe güzelleşir yaptığın iş; işini erteleyen kendi sonunu hazırlar" (105). Ve yine Hesiodos şöyle der: "İnsan gündüzleri çalışıp didinir geceleri acıyla kıvranır" (105).

Yazarın belirttiği gibi içsel zamansallığın düşünülemeyeceği bir dönemde çiftçinin doğaya bağlı olması nedeniyle doğa üzerinde kesin zafer kazanamaz. O savaşır ama yazara göre zafer onun için yalnızca bir yanılsama olacaktır. Yazar söz etmese de mitlerin olduğu bu dönemin zaman anlayışı dikey biçimde yukarıdan aşağı belirlenir. Somut olarak doğanın değişkenliği hep bu kesin zaferi önleyecek, sürekli bir çaba gerekecektir.

Yukarıda söz ettiğimiz çaba yazarın bakışıyla Stoa'cı düşüncede yansımasını görebileceğimiz öz disiplin kavramına bizi götürür. Vurgu sürekli çaba üzerinedir. Sonrasında Hıristiyan inancı tembelliğin ruhun çürümesi olduğunu belirterek buna sahip çıkmıştır. Yazarın bakış açısından bu arzunun yaratılması içsel ve dışsal bunalım korkusuyladır. Rönesans'ta ise yazara göre insan bir şeylere katlanmak yerine değişen bir varlıktır. Ancak yazar burada tarihsellik dizisi yaparken kendisi de konunun yalnızca bir boyutunu ele aldığından biraz kopuk bir bakış ortaya koyar. Çünkü Rönesans aydınlarının Stoa'cı düşünceden etkilenmediğini düşünmek gibi bir izlenim okuyucuda doğabilir. Düşünürün o dönemden çok fazlasıyla düşüncesini aktardığı Pico Della Mirandola şunu söyler: "Kendimizden hiçbir şey üretememek... ne büyük zavallılıktır" ve şunu söyler: "Dünyadaki görevimiz yaratmaktır ve bu yaratıların en büyüğü de kendi yaşam hikayemizi şekillendirmektir. Güçlü karakter sahibi olan bir insanın temel özelliklerinden biri, deneyimlerine şekil verme gücüdür (107)" Bunun karşısına yazarın yaptığı gibi Hıristiyan dogması konabilir. Aziz Augustinus'un şu sözünü yazar aktarır: "Elerinizi kendi üzerinizden çekin; kendini inşa etmeye çalışan insan ancak bir yıkıntı meydana getirir" (107). Ancak yine de burada yazarın bakışı eleştirilebilir. Çünkü burada uzamdan zamanı koparmak gibi yanlış bir bakış açısı okuyucuda uyanabilir. Yine de yazara göre ortaçağ düşüncesinin insana bakışında özverili çalışma erdem, kendini deneyimleme kibir olarak görülürdü. Yazarın burada yaptığı göndeme Rönesans düşünürü Pico'nun ruhsal riskler almasıyla ilgilidir. Burada yazar kişinin kendini deneyimlemesiyle ilgili doğrudan kendi kültür etkinliklerini ve etkileşimlerini belirtmemekle eksik bir yan bırakmaktadır.

Sonrasında, Max Weber'in kapitalizmle ilgili belirlemesinde Hesiodos'un 'sakın erteleme' sözü 'ertele' sözüne dönüşür. Yazara göre ertelenen gündelik rutin işlerdeki ödül ve tatmin arzusudur. Ancak "ertelemelerin sonu gelmez, kişi kendinden vazgeçer; vaat edilen ödülereyse asla ulaşılmaz" (109). Böylece 18. Yüzyılda yazara göre harcamanın yerini tasarrufun aldığı bir "dünyevi çilecilik" başladı. Sennett bu tarihsel süreçle ilgili ayrıntılandırmalarının "zamanın disiplinli kullanımının, ilk bakışta göründüğü kadar doğal ve aşikar bir erdem olmadığını göstermek" (112) için olduğunu belirtir.

Sonuç olarak zaman, esnek uzun bekleyişlere göre değil, Rico'nun durumunda olduğu gibi kısa süreli görevlere göre ayrılır. Yazara göre ne "kolektif" ve "bağışlayıcı" bir iş etiği, çünkü burada egemenlik ilişkileri ve iktidar oyunları vardır ne de yaygın esnek yapılı sistem çünkü burada da otoritesiz iktidar oyunları yaygındır. İlk örneğe dönersek Rico sonradan işten çıkarılışını benzer deneyimi yaşamış insanlarla tartışır. Katıldığı bu toplulukta deneyimini yine önceden söz edildiği gibi olaydaki sorumluluğu kendi üzerine alarak terapide düşüncelerini aktarır. Bu tartışmalardan giderek yazar burada çözüme ulaşma kaygısıyla olmasa da yine de dayanışık bir yapıya vurguyu yaparak çalışmasını bitirir. Yazar çalışmasında örnek olaydan giderek ve kısmen tarihsel bağıyla birlikte günümüzün esnek iş sürecini aktarır. Çözüm ortaya koymanın zor olduğu günümüzün kısa vadeli işleyen iş yaşamı konusunda Sennett'in çalışması tartışmacı bir anlayışı benimseyerek, okuyucuya ilginç bir yaklaşım sunmaktadır.

Ali Timuçin

Öznellik: Freud'dan Haraway'e kendilik kuramları
Nick Mansfield
Çev: Hüsamettin Çetinkaya – Rahmi Durmaz
ara-lık yayınları. Şubat 2006.

Politik ve felsefi tartışmalarda kendilik ve ötekilik kavramlarının yeniden yükselen değer olduğu bir çağın eşiğindeyiz. Geçtiğimiz yıla özellikle "öteki" perspektifinden bakan pek çok tartışmayı görmek mümkün. Bu alanda yapılan çeviri çalışmaları da doğal olarak artmaya başladı. Bunlardan bir tanesi de Hüsamettin Çetinkaya ile Rahmi Durmaz'ın birlikte çevirdikleri, Nick Mansfield'in "Öznellik" isimli yapıtı. Bir akademisyen olan Mansfield'in özellikle derslerde kullanmak üzere hazırlamış olduğu belli olan çalışması tam anlamıyla bir giriş kitabı. Bilindiği gibi özellikle Avrupa akademisinde kullanılmakta olan, akademisyenlerin verdikleri dersler için hazırlanan ve "giriş" özelliği taşıyan kitaplar ele aldıkları nesneyi derinlemesine incelemekten daha çok incelenen nesnenin felsefe tarihindeki yolculuğunu gözler önüne sermeye çalışır. Bu anlamda "Öznellik"in, amacına hizmet ettiğini söyleyebiliriz.

Mansfield'in çalışması öznenin kendini kurma süreçlerini ve/ya özneleşme sürecini kendine nesne edinen düşünürleri ele alıyor ancak yalnızca bu konuda ortaya bilgi koyan düşünürlerin çalışmaları özetleniyor. Mansfield bu konuda kendi düşünceleri açıklama taraftarı değil. Kendi düşüncesini birkaç tümcede –nedenlerini ortaya koymadan– açıklamasının dışında tartışmaya pek dahil olmuyor.

Kitabın "Özgür ve Özerk Birey" adını taşıyan ilk bölümünde "özne" tartışmasının kökenlerine doğru kısa bir yolculuk yapılıyor. Descartes'ın cogito'sundan başlanarak Aydınlanma düşüncesinin çizdiği özne tipolojisi ortaya konuyor. Bu bölümde J. J. Rousseau ve I. Kant'ın görüşleri ele alınırken ileriye dönük olarak attığı düğümler göz önünde tutularak Martin Heidegger'in de düşüncelerine kısaca değiniliyor.

İkinci bölüm kitabın asıl karakteristiğini ortaya döken bir başlangıç olma çabasında çünkü kitabın yoğunluklu olarak psikanalizin ve postmodernizmin özne kuramlarını içerdiğini belirtmemiz gerekli. Bu bölümde öncelikle Sigmund Freud'un temel kavramları açıklanıyor. Bunun yanı sıra bu kavramların özneleşme süreci ile ilgilisine de açıklamalı bir biçimde yer veriliyor.

Bir sonraki bölüm ise Jacques Lacan üzerine. Freud'un hemen ardından bu bölüme yer verilmiş olması okurun "sıcağı sıcağına" iki düşünür arasındaki kuvvetli bağları kavraması açısından oldukça önemli. Lacan'ı önceleyen ve

etkileyen isimlerin düşüncelerine değinildikten sonra bu düşünürün özne ve dil arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmaya çalışan kuramı özetleniyor. Lacan'ın özelleşmiş kavramlarına da yer veriliyor ve hepsi felsefe okuru olmayan birini bile –özellikle bu düşünürün yazı üslubunun zorluğu düşünüldüğünde– zorlamayacak bir biçimde özetleniyor. Kavramları ayrıntılı bir biçimde açıklandıktan sonra Lacan'ın özneleşme süreci hakkındaki düşünceleri tartışılıyor. Mansfield'e göre "Lacan'ı önemli kılan şey, öznellik gibi zorluğu dillere destan bir şey hakkında konuşmaya olanak tanıyan kuramsal bir çatı oluşturma yönünde büyük bir adım atmasıdır" (67).

Michel Foucault'nun ele alındığı dördüncü bölüm ise postmodern düşüncenin özneleşme hakkındaki görüşlerinin kökenine iniyor. Bu bölümde Althusser'in çağırma teorisi de gözden geçirilerek "ideolojinin öznelliğe ihtiyacı olduğu" vurgulanıyor (71). Nietzsche'ye değinildikten sonra Foucault'nun "iktidar" ve "bilgi" gibi alanlara ait "özgün" düşünceleri ele alınmış. Yine bu bölümde Foucault için öznenin "(...) bilimin bilebileceği, kurumların düzenleyeceği, uzmanların onaylayacağı sabit ve istikrarlı bir kişiliğe sahip olduğumuz yanılsamasıyla bizi tuzağına düşüren, kendimize dönmemizi sağlayan, iktidarın çalışma odası" olduğu vurgulanıyor (22). Son olarak, öznenin iktidar ile olan ilişkisi serimlendikten sonra özgürlüğün olanağının nerede olduğu soruluyor.

Kitabın yoğun olarak psikanaliz kuramı ile düşünsel dünyamızı hareketlendirmeye çalışan düşünürleri kapsadığını daha önce imlemiştim. Beşinci bölümde işte tam da böyle bir düşünür olan Lucy Irigaray'in düşünceleri ele alınıyor. Simone de Beauvoir'in "kadın doğulmaz, fakat kadın haline gelinir" savsözünden hareketle toplumsal cinsiyet (gender) ve cinsiyet (sex) arasındaki ayrım göz önüne alınarak Irigaray'in savları özetleniyor. Özellikle "fallomorfizm Batı'nın erkek egemen kültürünü baştan sona kat eder" savıyla düşünce tarihindeki eril başatlık sorgulanıyor (91). Bedeni kültürel bir işaret olarak ele alan düşünürün cins ve cinsiyet ayrımının nasıl yapı bozuma uğratıldığı özetleniyor. Özellikle "performans" kavramının Fransız feminist teorisyenler için taşıdığı önem açık bir biçimde gösteriliyor.

Irigaray'in hemen ardından altıncı bölümde Julia Kristeva'nın "leşlik" (abjection) kavramı ele alınıyor. Jacques Lacan eleştirisi ile yola çıkan düşünürlerden biri olan Kristeva'nın özellikle edebiyat yapıtları üzerinden "leşlik" kavramı özelinde dişil bir özneleşme sürecinin nasıl yaşandığını açıklayan teorisi gözler önüne seriliyor. Özneleşme sürecinin "eşanlı olarak leşleşmeden" olamayacağını özetliyor (113).

Yedinci bölüm ise özneleşme sürecini dişil açıdan betimleyen iki düşünürün ardından nesnesine bir de eril açıdan yaklaşan bir tartışmaya yer veriyor. Bu bölümde özellikle Eve Kosofsky Sedgwick'in özgün çözümlemeleri ve homososyal kavramı tartışılıyor. Erillik ve feminizm arasındaki ilişkilere değinildikten sonra sekizinci bölümde konuyu bağlayıcı bir niteliği olan "queer" teorisi ele alınıyor. Foucault'nun cinsiyet kavrayışı ele alındıktan sonra "queer" kavramının neliği ortaya konuyor. Bu noktada "özne çağı cinsellik çağıdır" denerek öznenin artık bir arzu çağında yaşadığına bir göndermede bulunuluyor (146).

Dokuzuncu bölüm ise ülkemizde de sıkça politik alanda tartışılan "etniklik", "ötekilik", "sömürgecilik" gibi konulara değiniliyor. Bu bölümde çağımız kuramcılarına ve Avrupa'da adı öne çıkan kimi akademisyenlerin çalışmalarına atıflarda bulunularak "ötekilik" üzerinden "kendilik" ve "özne" tartışılıyor. Bu bölümde Pierre Bourdieu, Gayatri C. Spivak, H. J. Spillers gibi isimlere yer veriliyor.

Gilles Deleuze ve Felix Guattari-'nin ele alındığı onuncu bölüm ise psikanaliz eleştirileri bağlamında psikana-

lizin özneleşme sürecini tartışıyor. Rizom kuramını kısaca özetledikten sonra "oluş" ele alınıyor. Rizomatik düşüncenin "varyasyon, yayılma, fetih zapt etme, sürgünler sayesinde iş gördüğü" belirtiliyor (178).

Son üç bölüm ise Nick Mansfield'in kendi düşüncelerini satır aralarında yakalayabileceğiniz, yapıtın belki de en özgün kısımları. "Özne ve teknoloji" üst başlığı ile Mansfield "niçin teknoloji geçmişteki en büyük başarımız ve gelecekteki en büyük düşmanımızdır?" diye sorarak özne ve teknoloji arasındaki ilişkiyi özneleşme süreci bağlamında irdeliyor (182). Kitabın bu tartışması "hız" kavramı odağa alınarak modern yaşam eleştirisi ile başlıyor. Paul Virilio'nun düşünceleri tartışmaya dahil edilirken Donna Haraway'in "saybörg"ler (cyborg) üzerinden teknoloji ve insan karşıtlığı ilişkisi halen tartışılmaya açık bir konu olarak gözler önüne seriliyor. Haraway'in argümanları özetlendikten sonra bu düşünürün kaygılarının aslında ırkçılığa dair kaygılar olduğu imleniyor.

"Özne ve postmodernizm" başlıklı on ikinci bölüm ise modern ve postmodern ayrımını Fredric Jameson ve Jean-François Lyotard'ın düşünceleri üzerinden tartışırken postmodern düşüncenin temel savlarını özetliyor.

Kitabı kapatan "sonuç" bölümü ise "modern çağ niçin bir özne çağı haline geldi?" sorusu ile açılıyor (213). Mansfield bu bölümde tüm tartışmaları ele alan ikincil bir düşünme sürecini sözcüklere aktarırken kendisinin bu tartışmadaki düşüncelerini yazmamasının nedenini "nihai otoriter bir özne kuramının mümkün olduğuna ya da arzu edilebilir olduğuna inanmıyorum. Bunun nedeni, söz konusu kuramlara dayanmayı ya da onların yöntemlerini küçümsemeyi bir yana bırakmış olmamdır" diyerek açıklıyor (215).

Kitapta, her bölümün sonunda verilen "ek okumalar" listesi ise bu kitabın yalnızca "başlangıç" niteliği taşıdığını ve asıl "dert"in birincil metinlerde olduğunu imleyen bir uyarı gibi duruyor. Kitabın en sonunda yer verilen 'sözlük" ise özne konusunda yapılacak bir çalışmanın olası duraklarının haritasını çizmeye çalışıyor.

Kitabın orijinal metnini de inceleme şansım olduğu için kitabın çevirisi hakkında da birkaç tümce dile getirmemin gerekli olduğunu düşünüyorum. Çeviri "okunabilirlik" niteliğini taşıyor. Yine de Türkçe'nin gramer yapısı ile İngilizce'nin gramer yapısı arasındaki fark göz önüne alındığında Türkçe çeviride dilbilgisel hataya yol açacak kadar çok virgül imi kullanıldığını dile getirmeliyim. Metinde İngilizce'nin yapısı sayesinde, kolayca birbirine bağlanan tümceler Türkçe'sinde çok fazla virgül imi kullanılarak okuru zorlar hale gelmiş. Pek çok yerde "ve" bağlacından önce virgül imi kullanılarak Türkçe dilbilgisine aykırı bir durum oluşturulmuş. Bunun yanı sıra sekizinci bölümde ele alınan "queer" teorisi ile ilgili olarak çevirmen Hüsamettin Çetinkaya'nın yaptığı açıklamaya da bir itirazım var. "Queer" sözcüğünü "ibne" sözcüğü ile karşılandığını imliyor. Oysa queer sözcüğü eşcinsel teorileri açısından böylesine aşağılayıcı bir anlam taşımaz. Aksine bu kavramın negatif içkin bir anlam taşımaması nedeniyle eşcinsellerin bu kavram altında toplanmaya bir itirazları olmadığını söylemeliyim. Yine de Çetinkaya böyle bir eleştirinin önceden gelebileceğini düşünerek metin içinde sözcüğü olduğu gibi kullanmayı tercih etmiş. Bu anlamda düşünce coğrafyamızda bu kavrama da uygun bir karşılık bulunması gerekliliğinin artık ortaya çıktığı aşikardır (Süreyya Evren ve Erden Kosova, *Siyahi* dergisinin beşinci sayısında bu konuda ilk adımı attılar. "queer" kavramına karşılık olarak "terso" kavramını önerdiler; ancak düşün dünyamızda çok da güncel bir tartışma konumunda olmadığı için henüz bu çeviri önerisini tartışma olanağını yakalayamadık). Son bir ekleme olarak da "cyborg" sözcüğünün "saybörg" olarak dilimize kazandırılmasının, bu kav-

ramın İngilizce'deki anlamını ve çağrışım alanını dilimizde daha dar bir anlam evrenine indirgediğini, daha "iyi" karşılıklar bulunulabileceğini düşündüğümü söylemeliyim. Yine de çevirmenlerine teşekkür borçluyuz.

Utku Özmakas

ÖZETLER / ABSTRACTS

CESUR YÜREK ENTELEKTÜEL

Ali Bulunmaz

Özet: Entelektüeli tanımlarken, yalnızca bilgi bakımından yetkinliğin vurgulanması, eksik bir tanımlama yapmak demektir. Aydınlanan, aydınlatan; bu bağlamda eleştiren ve sorgulayan entelektüel, bilgi birikiminin yanına bunları da eklemesiyle entelektüel olabilir ancak. İnsanlık adına hem üyesi olduğu toplumda hem de evrensel anlamda ortaya koyduğu tepki onun kimliğinin daha ayırt edici olmasını sağlar. Bu aykırılık kendi sınıfı içinde, susan ve toplumdan izole olan diğer kişilerden bir ayrılmayı ifade eder. Diğer bir deyişle gerçek entelektüel tavrı, iktidarın sözcülüğünü yapan ve koşulsuz biçimde gücün yanında yer alanlarınkinden farklı bir tavırdır; ki bu tavır da, içinde bulunulan durumun zorluğuna bakılmaksızın cesaret ister. Entelektüelin sorumluluğu da karşımıza bu noktada çıkmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Entelektüel, entelektüel tavır, sorumluluk, iktidar, güç, yetkinlik, eleştiri, cesaret.

Abstract: To emphasize perfection only from the point of view of information while defining intellectual means that it is a deficient definition. Intellectual can be intellectual if it adds its criticizing and interrogating feature in the coherence of being enlightened and enlightener to its acknowledge. The reaction for humanity, which intellectual brings up both in the society it belongs and in the means of universal helps its identity be distinguishable. This difference in its own class states a separation from people remaining silent and being insulated. In other words, the real attitude of intellectual is different from the attitude of people who make spokesmanship of political power and are near the power unconditionally. Also, intellectual attitude requires courage without being taken care of difficulty in situation. At that point, the responsibility of intellectual appears.

Key Words: Intellectual, the attitude of intellectual, responsibility, political power, power, perfection, critique, courage.

ADORNO'NUN MUHALEFET PRAKSİSİ

Ata Devrim

Özet: Adorno toplumsal muhalefet olanağının ortadan kalktığı ve entelektüelin soyutlandığı durumlara ilişkin çeşitli düşünceler öne sürmüştür.Ona göre,entelektüel,her şeye karşın dünyadan uzaklaşmamalı,kuşkucu bir tutumla dünyayı yorumlamayı sürdürmeli ve kavramların içeriklerinin nasıl değiştirilmiş olduğunu ortaya koymalıdır.Dünya yorumlandığında,değiştirilmesi gerekecektir.

Anahtar Sözcükler: Entelektüel,muhalefet,yorumlama,tecrit

Abstract: Adorno suggests several thoughts relating to the cases that facility of social opposition dissapears and the intellectual is isolated.According to him,intellectual,anyhow,shouldn't diverge from the world,he should continue to interpret the world and he should manifest how the terms were changed.When the world is interpreted,it should be changed.

Keywords: Intellectual,oppositon,interpretation,isolation

KANT VE NİETZSCHE'DE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE AÇISINDAN İNSAN SORUNU

Berfin Kart

Özet: Nietzsche'nin öğretisinde de felsefe tarihindeki pek çok düşünürün öğretisinde olduğu gibi insanın neliğinin önemli bir yeri vardır. Nietzsche'nin amacı, insanın yeniden insan olabilmesidir. Bunun için, öncelikle içinde bulunulan moralin dışına çıkılması, hazır bulunan değerlerin –iyidir ve kötüdür denilenlerin- yeniden değerlendirilmesi gerekir. Bu hastalıklı durumda bulunan da, bundan kurtulacak olan da insandır. Bu durum, Aydınlanma'nın insanının içinde bulunduğu durumdan çok da farklı değildir. Bu bağlamda Nietzsche'nin "insan"dan beklentisiyle, Aydınlanma döneminin insandan beklentileri benzerdir, ancak izlenen yol farklıdır.

Anahtar Sözcükler: Trajik insan, törellik, değerleri yeniden değerlendirme, iyi ve kötü, Aydınlanma

Abstract: The nature of human being plays an important role in the Nietzsche's doctrine like in many other philosophers. Nietzsche aims to make possible for man being a human being again. For this, he must be firstly out of any morals and be ready to reevaluate the values given to him from birth. Human being who experiences this unnatural state has also the capacity needed to get rid of this situation. This show us the affinity between is the Nietzsche's idea of man and man of Enlightenment. Then, Nietzsche's expectation from human being and Enlightenment's expectation from human being are not different as generally supposed,, but only the ways used are different..

Key Words: Tragic human being, moral, reevaluation, good and vices, Enlightenment.

GÜNCELLİK VE GÜNCELE TANIKLIK: İKİ YAZAR İKİ KİTAP

Bora Erdağı

Özet: Bu makalede Eric Hobsbawm'un Devrimciler adlı eseri ile Uluğ Nutku'nun Felsefe ve Güncellik adlı eserini tarih ve felsefe bağlamında ele aldım. Entelektüelin sorumluluğunun bu iki yazar bağlamında güncellikle nasıl ilişkilendirildiğini görmeye ve göstermeye çalıştım. Entelektüelin görevinin sadece eleştirmek olma-

dığını, eleştirisinin açtığı yolda, izleyicilerinin ve kendisinin teorik ve pratik pozisyonunu derinleştirmesi gerektiğini bu yazarlar üzerinden göstermeye çalıştım. "Entelektüel veya yazar 'lanetlenmişliğin uzak bir mirasçısı olmadan' ne tarihe bakabilir ne de felsefeye" düşüncesini bu makalede somut olarak ortaya koymaya çalıştım.

Abstract: In this article I considered Eric Hobsbawm's Revolutionaries and Ulug Nutku's Philosophy and Actuality in the context of history and philosophy. I tried to explicate the responsibility of the intellectual and how we can relate them with actuality. I argued that criticism is not the sole task of the intellectual, rather I asserted that they have to deepen both their followers' their own theoretical and practical positions. I tried to make concretize the idea that asserts, "neither intellectual nor author can look at either philosophy or history without being 'distant inheriter of curse.'"

Anahtar Sözcükler: Actuality and Witnessing Actuality: Two Authors Two Books

FOUCAULT'DA VE DERRIDA'DA ENTELEKTÜELİN DELİLİĞİ

Erkan Tüzün

Özet: Foucault'nun 1961'de yayımlanan Deliliğin Tarihi Kitabının bir yeni kritiği olan bu çalışma, deli ile entelektüel arasında, şimdi bizim kültürümüzün içine sirayet etmiş şu paradoksal farklılığı vurgulamaya çalışıyor. Daha yakından bakıldığında, «Logos» dostu Entelektüel'in toplumun yalnızca belirli bir kesimi tarafından dışlandığı görülürken, Deli'nin (belki de onun şu keskin Logos karşıtlığı yüzünden) toplumun tamamından dışlandığı görülüyor. Mesela, hani şu Deliliğin arkeoloğu, hani şu patetik entelektüelin timsali, hani şu Tahakkümün ürettiği hiyerarşik güç ilişkilerinin muhalifi Michel Foucault, deliliğin eser (çalışma) namevcudiyeti olduğunu beyan etmişken, bunu söyleyen kişinin kendisi, Fransız toplumunun içindeki spesifik bir entelektüel olarak College de France'da çalışmak zorundadır. Bizzat Roland Barthes'tan ve Jacques Derrida'dan biliyoruz ki, Deliliğin Tarihi'ni yazsa yazsa yalnızca bir deli yazabilirdi. Ama maalesef, Foucault'nun kendisi bir deli değil, bir entelektüeldir. Ve biz yine Foucault'dan biliyoruz ki, bütün entelektüeller (doktorlar, öğretmenler, yargıçlar, memurlar, yazarlar, çömezler), sistemin (Logos'un, Devlet'in, İktidar'ın) şu ya da bu şekilde polisidirler. Peki yi, malum paradoks nasıl aşılabilir? Derrida'nın ya da Foucault'nun, hangisinin haklı olduğunun peşinden koşan perspektifin çatısı yanlış kurulmuş olabilir. Şöyle de yapabiliriz: Sisteme «bulaşmış» ya da sistemin «kesin» dışındaki deliliğin olasılıklarını (durmadan problem çıkararak işgal ettiği yerleri) çoğaltabilir, katlayabiliriz de... Nietzsche tarihselliğinde Ariadne'nin vesile olduğu Apollon'cu Entelektüel ile bizzat Nietzsche olan Dionysos'çu Deli arasındaki mesafeyi kısalttığımızda, (Deleuze'cü bağlamda) üstüninsana belki biraz daha yakınlaşabilirdik ve bu, tam da entelektüelle delinin toplamı olurdu...

Anahtar Sözcükler: Deliliğin ve suskunluğun arkeolojisi, Logos'un polisi olarak entelektüel, Delilik ve milliyetçilik arasındaki entelektüel, Foucault, Derrida.

Abstract: This pathetic paper on Foucault's fameous book named The History of Madness (1961) tries to emphasize the paradoxical difference between madman and intellectual in our damaged culture. A closely looking: Although intellectual who is the Philia of Logos is excluded from some part of society, madman is fired from whole society because of his antagonism against Logos. For instance, Michel Foucault who is the archeologist of Madness, a pattern of pathetic intellectual, an examplary of opponent person against domination's hierarchical power relations, said that madness was the absence of work. Above all, Foucault himselfhard to work: A professor at College de France and a specific intellectual in French society. According to Roland Barthes and Jacques Derrida The History of Madness could be written only by a madman. Unfortunately Professor Foucault is an intellectual. All intellectuals (doctors, teachers, judges, officials, writers, disciples) are the policemen of system (Logos, State, Power). How could that paradox be overcome? In my opinion, the question «who is right, Derrida or Foucault?» is a wrong-costructed problem. Immediately we must attempt to enlarge the area of madness «in» or «against»society and try to come near apollonian intellectual to Dionysian madman, e.g. Cosima Wagner to Nietzsche... As Deleuze said intellectual (Ariadne) plus madman (Dionysos) is superman.

Key Words: the archaelogy of madness and silence, intellectual as the policeman of Logos, intellectual between madness and nationalism, Foucault, Derrida.

AYDIN SORUMLULUĞU VE AYDIN DİLİ

İmran Karabağ

Özet: Bu makalede aydının dile ilişkin sorumluluğunun, onun diğer sorumluluklarına da temel teşkil ettiğini savunmaya çalışacağım. Öncelikle aydın sorumluluğunun genişleyen alanlarını, özellikle günümüzde ortaya çıkan doğaya karşı sorumluluk boyutunu da dikkate alarak tartışacağım. Daha sonra özellikle Türk ve Alman tarihinden örneklerle aydının dili konusundaki sorumluluğunun altını çizeceğim. Son bölümde ulusal dilin oluşumu ve geliştirilmesi konusundaki aydın sorumluluğunun her türlü fanatizm ile bağdaşmazlığını vurgulayacağım.
Anahtar Sözcükler: Aydın, dil, sorumluluk, doğa, fanatizm

Abstract: In this article, I will try to defense that entellectual responsibility on language is also the basis of the other ones. Firstly, I will discuss extended areas of entellectual responsibility, especially by taking into consideration its dimension related with nature, that is arising today. Latter, I will emphasize entellectual responsibility on language through examples within Turkish and German histories. Finalllay, I will underline, related with formation and improving of national language, entellectual responsiblity's incompatibility with all kinds of fanaticism.

Key words: Entellectual, language, nature, faraticism.

ANTONIO GRAMSCI: BİR YAŞAM FELSEFESİ YA DA BİR FELSEFENİN YAŞAMI

Kudret Bülbül

Özet: Gazete makaleleri dışarıda bırakılırsa, cezaevinde iken aldığı notlardan başka bir çalışma kaleme almamış olmasına rağmen, Antonio Gramsci, yaşamı ve düşünceleri ile etkisi hala devam eden bir düşünür. Bu çalışmada Gramsci'nin oldukça zor koşullar altında geçen yaşam öyküsü ve öne çıkardığı başlıca kavramlar irdelendi. Geliştirdiği ya da farklılaştırdığı sivil toplum/siyasal toplum, hegemonya, ideoloji, Aydınlar gibi kavramların sadece içerisinde yaşadığı dönem ya da İtalyan toplumu ve hatta Marksist düşünce geleneği için değil, farklı toplumlar, dönemler ve düşünce biçimleri için de bir ölçüde açıklayıcı olduğu söylenebilir.

Anahtar Sözcükler: Gramsci, sivil toplum, hegemonya, ideloji, tarihsel blok.

Abstract Antonio Gramsci's intellectual influence still continious due to his way of life and thought, although he did not write any article except the notebooks taken by him in jail, if we don't consider newspaper articles. It has been examined in this study Gramsci's life story which past under very difficult conditions and primary concepts of which underlined by him. It can be said that those concepts either improved or used in different meaning by him such as civil society, hegemony, ideology and intellectuals, are explanatory not just for italian society or the time he lived in, and even not just Marxist thought tradition, but those are also explanatory for diverse societies, times and different thouht traditions.

Key Words: Gramsci, Civil Society, hegemony, idelogy, historical block.

İKTİDARIN FELSEFESİNDEN YENİ BİR ETİK TAVIRA: MICHEL FOUCAULT

Metin bal

Özet: Bu makalede Michel Foucault'nun geleneksel felsefeden kopuşla geliştirdigi iktidar, bilgi, özne ve beden kavramları arasındaki ilişkiler üzerine düşünceleri incelenmektedir. Aydınlanma'nın evrenselci etiğine karşı Foucault tarafından geliştirilen yeni etik anlayışın temel dayanakları sorgulanmaktadır.
Anahtar Sözcükler: arkeolojik yöntem, özne, iktidar, bilgi, beden, etik

Abstract: In this article the relations between the concepts of power, knowledge, subject, and body are being worked out in the philosophy of Foucault developed out of his breakaway from traditional philosophy. Against the universal ethics of Enlightenment, foundations of the new conception of ethics developed by Foucault are examined.

Keywords: archeological method, subject, power, knowledge, body, ethics

DÜŞ KIRGINLARI, EDEBİYAT VE POLİTİK MUHALEFET

Metin Gönen

Özet: Bu çalışma, Sartre'dan bu yana, sorulmaya pek gerek duyulmayan, özde "edebiyat ne tür bir tarihsellik yaratır?" Edebiyat ve muhalif öznellik ilişkisi nedir?" sorularını, Düş Kırgınları adlı somut bir roman incelemesi etrafında Rancière ile birlikte soruyor. Yazı; Hegel türevi, Tarih'in "son bulmuş" olduğunu ifade eden söylevlerle, Badiou'nun altını çizdiği gibi, özde özgürlükçü politikanın sonunun ilan edildiği birdünya ortamında; Marks'ın iradeciliğine Heidegger'in yazgıcılığını tercih eden romandaki Kuzey tiplemesinin yaptığı gibi, Tanrının «hep yek» atmasını beklemek yerine, başka bir politik muhalif öznelliğin düşünülmesini öneriyor: Heterojen tarihsellikler yaratmak. Üretim ve tüketim zamanının anonim süreci dışında oluşturulan otonom sekanslar olarak. Amaç, insanlığın olumsuz gidişine İlahi bir müdahaleyi kaçınılmazlık görmek yerine; paradoksal ilişkilendirme süreçleriyle, aynı anda birçok farklı zaman ve mekânların (tarihselliklerin) var edilebileceğini düşünebilmek. Muhalif politik-özenlikler olarak.

Anahtar Sözcükler: Edebiyat, Kurmaca, Roman, Politik öznellik, Polis, Aynılık/Öteki, Tarihsellik, Poetika.

Résumé: Ce travail réactive et pose, avec Rancière, certaines questions autour d'un roman turc, Düş Kırgınlar (Les désabusés), qui ne sont plus guère d'actualité depuis Sartre : quel est la relation entre la politique émancipatrice et la littérature? De nos jours, comment la littérature peut produire des historicités hétérogènes, en dehors du temps anonyme de production/consommation, et de la circulation globale du capital. A la suite des discours médiatiques, dérivés hégéliens, «fin» de toute chose, où on a, au fond, déclaré la fin d'une politique libératrice, comme le constate Badiou ; Kuzey (Nord), le personnage principal du roman, préfère désormais, en attendant l'intervention ultime de la Providence, le destin heideggérien à l'intervention humaine de Marks. L'hypothèse de cette réflexion, avec et à travers ce roman, est en fait de montrer la pensabilité d'une subjectivation politique, comme création des espaces et des temps hétérogènes qui produisent des historicités en dehors du temps homogène du capital, au lieu d'attendre, de façon désabusée, l'intervention du Ciel.
Les mots clés: Littérature, Fiction, Roman, Subjectivation politique, Police, Le même/l'autre, Historicité, Poétique.

LİBERAL DEMOKRASİNİN MAKSİMİZASYONU EKSENİNDE C.B. MACPHERSON'UN UTİLİTARİZM ELEŞTİRİSİ

Naci İspir

Özet: Liberal Demokrasi'nin içerisinde hem ahlaksal hem de siyasal anlamda bir

takım yetersizlikleri barındırdığını göz önünde bulundurarak onu temelden bir eleştiriye tabi tutan Neo-Marksist düşünür C.B. Macpherson'un düşünceleri bir yönüyle Liberal Demokrasi'nin bir kritiği, diğer yönüyle Liberal Demokrasi'nin kendisini yeniden üretmesi için önemli bir katkı niteliğindedir. Liberal Demokrasi'nin maksimizasyonunu, daha mutlu bir birey ve iyi düzenlenmiş bir toplumun ön koşulu olarak gören Macpherson, bunu gerçekleştirmenin biricik yolunun, Liberal Demokrasi'nin temel iddialarının çelişkilerini ve sınırlılıklarını belirleyip onu yeniden ele almaktan geçtiğini söyler. Bu bağlamda, çalışmamızın amacı Macpherson'un düşüncelerinden hareketle Liberal Demokrasi'nin temelinde yer alan utilitarist iddiaların gerçekleşebilirliğini eleştirel bir yaklaşımla tartışmaktır.
Anahtar Sözcükler: C.B. Macpherson, Liberalizm, Liberal Demokrasi, Utilitarizm, J. Bentham, J.S. Mill, Sahiplenici Bireycilik, Pazar İnsanı, Siyasal Eşitlik

Abstract: The ideas of Neo-Marxist intellectual C.B. Macpherson, who fundamentally criticizes the Liberal Democracy by saying that it shelters some lack of sufficient qualifications in terms of both moral and political, on the one hand is a critic of Liberal Democracy, on the other hand is an important contribution to Liberal Democracy to reproduce it self. Macpherson, who sees the Liberal Democracy's maximization as the preliminary condition to reach a happier individual and a good-ordered society, claims that the only way to materialize this is to reconsider Liberal Democracy by determining its contradictions and boundaries. In this context, this study aims to discuss the possibility of materializing the utilitarist assertions which is in the basis of Liberal Democracy according to Macpherson's view in a critical approach.

Keywords: C.B. Macpherson, Liberalism, Liberal Democracy, Utilitarism, J. Bentham, J.S. Mill, Possessive Individualism, Market Man, Egalitarian.

FRANKFURT OKULU'NUN "DİYALEKTİĞİ"

Taşkıner Ketenci

Özet: Frankfurt Okulu'nun iki önemli ismi Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiği adlı kitaplarında aydınlanmaya ait olarak düşündükleri yarar-zarar hesabına dayalı araçsal aklı ve otoriter düşünme tarzını eleştiri konusu yaparlar. Bu iki düşünüre göre İkinci Dünya Savaşı Aydınlanmanın bütün ana amaçlarının tam tersi sonuçlara vardığını gösterir. Adorno ve Horkheimer bu duruma "aydınlanmanın diyalektiği" adını verirler. Adorno, Otoritaryen Kişilik Üzerine İncelemeler adlı kitabında, bir yandan önyargıların bireylerdeki etkisini göz önüne sererken, diğer yandan da önyargısız düşünebilen bireylerin ne kadar önemli olduğunu gösterir. Adorno Otoritaryen Kişilik Üzerine İncelemeler'de tam da Aydınlanma dönemi düşünürü Kant'ın düşüncelerine paralel bir yaklaşımı olgulara dayalı olarak savunur. Bu çalışmada bu duruma "Frankfurt Okulu'nun Diyalektiği" adı verilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Adorno, Akıl, Aydınlanma, Frankfurt Okulu, Kant

Abstract: Two important names of Frankfurt School, Adorno and Horkheimer, criticize the instrumental reason which, they think, belongs to Enlightment and that depends on profit-damage calculation and atuthotarian reasoning. According to these two philosophers, the seconf world war shows that all of main goals of Enlightment ends up at just opposite results. They call this situation "the dialectics of enlightment". In his book Examinations on Authotarian Personality Adorno shows the effect of prejudices on individuals on the one hand, and the importance of the unprejudiced individuals on the other hand. Adorno in Examinations on Authotarian Personality defends an approach which is parallel to Kant's ideas who is a representative of the era of Enlightment in terms of facts. In this study, this situation is called "the Dialectics of Frankfurt School".

Key Words: Adorno, reason, enlightment, Frankfurt School, Kant

VAROLUŞÇULUĞUN VAROLUŞU

Örsan K. Öymen

Özet: Yazar bu makalede, bir yandan Varoluşçuluk felsefesini tanımlamayı amaçlamakta, bir yandan da bu felsefenin, Epistemoloji'nin ve Etik'in bazı soru ve sorunlarıyla yüzleşerek yeniden yapılandırılması gerektiğini önermektedir. Bu çerçevede yazar, Epistemoloji ve Etik'teki kuşkucu yaklaşımların Varoluşçuluk felsefesini tamamlayabileceğini ve geliştirebileceğini, bu nedenle Varoluşçuluk ile Kuşkuculuk arasında bir ilişki kurulması gerektiğini, bu iki perspektifin bağdaşacak bir biçimde tekrar ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Varoluşçuluk, Ontoloji, Epistemoloji, Etik, Kuşkuculuk, Özne, Nesne, Öznelcilik, Nesnelcilik, Potansiyellik, Seçim, Eylem, Yabancılaşma, Özgürlük

Abstract: The author in this article, on the one hand aims to define the philosophy of Existentialism, on the other hand proposes to reconstruct Existentialism via its facing some of the particular problems and questions in Epistemology and Ethics. Within this framework, the author emphasizes that, the sceptical approaches in Epistemology and Ethics may develop and complete the philosophy of existentialism and that there is a need to establish a relationship between Existentialism and Scepticism and that the two philosophical perspectives need to be re-evaluated in such a way as to become compatible with each other.

Key Words: Existentialism, Ontology, Epistemology, Ethics, Scepticism, Subject, Object, Subjectivism, Objectivism, Potentiality, Choice, Action, Alienation, Freedom

POSTMODERN PRATİK AKLIN ELEŞTİRİSİ

Yavuz Adugit

Özet: Bu yazıda, postmodern felsefenin ahlakın kaynağına ilişkin tartışmaya yaklaşımı incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır. "İnsanların ahlaki olmasını sağlayan motiv akıl mıdır, duygu mudur?" sorusu kapsamında yapılan ve bin yıllardır devam eden bu tartışma, postmodern etik tarafından yeniden akademik tartışmaların gündemine sokulmuştur. Ahlaki ilişkiyi, "öteki için olma" deyişiyle tanımlayan postmodernizm, ahlakın temeline duyguları yerleştirir; çünkü "için olma" ilişkisinin, ancak özen gösterici duygusal tutumla olanaklı olduğunu varsayar. Buna karşılık, hesap yapan bir yeti olarak betimlenen akıl, kötülüğün temel kaynağı olarak görülür. Bu nedenle, sınırsız bir fedakarlık olarak "için olma" ilişkisi, her tür kötülüğün nedeni olan aklın hesaplayıcı sorularına kayıtsızlık olarak tanımlanır. Çalışmada, postmodernizmin bu konudaki temel yaklaşımını serimledikten sonra geniş bir çerçevede değerlendirilerek, ahlakın, akıl ya da duygulardan birinin değil, ikisinin birlikteliğinin ürünü olduğu sonucuna varılıyor.

Anahtar Sözcükler: ahlak, akıl, duygu, postmodernizm, modernizm, iyi, kötü

Abstract: This paper examines and evaluates the approach of postmodern philosophy to the discussion on the origins of ethics. This discussion dating back to thousands of years and conducted within the scope of the question "whether reason or emotions is the main motive which lead people to be moral or to act morally?", is handled by postmodern ethics in quite a wide frame. Postmodernism, defining moral relationship as 'being for the other', sees emotions at the root of morality; because it contends that 'to be for' is possible only by an emotional attitude. As a limitless sacrifice 'to be for', is indifferent to all kinds of calculative questions of reason. Reason as a calculative faculty is seen as the root of bad. In the paper, after the postmodern approach to the subject in question examined and criticized, it is concluded that morality is not only the outcome of reason or emotions separately, but is the outcome of both reason and emotions together.

Keywords: morality, reason, emotion, postmodernism, modernism, good, bad

BİLME BAKIMINDAN KANTÇI ÖZNENİN SINIRLARI

Yücel Dursun

Özet: Bu makalede, Kantçı öznenin, Kant'ın sunmuş olduğu aklın mimarisine göre, bilme bakımından sınırlandığı iddia edildi. Kant'a göre, bilgi üç ayaklı bir durumdan oluşur. Bunlardan biri, duyusallığın tasarımlarının diğeri anlığın tasarımlarının ve nihayet sonuncusu bu iki kısmı birleştiren sentezin iş başında olduğu bir durumdur. Bu üç ayaklı durum, transendental bilinçlialgının yardımıyla da bilgiyi oluşturur. Bu çerçevenin içinde ya da dışında bilgi olanaklı değildir. Bilgi bu

çerçevenin bütünlüğünde olanaklıdır. Bu ise, teorik akılda, bilmeyi talep eden fakat daima başarısız olan öznenin en büyük problemidir.

Anahtar Sözcükler: Kant, özne, bilme, aklın mimarisi, sınır, deney

Abstract: In this article, it is argued that Kant's knowing subject is limited in respect of knowledge because of Kant's suggestion to the architectonic of reason. According to Kant, knowledge is composed from a treefold act. One of them is sensibility's representations, the other is of understanding and the final is synthesis of two. The treefold act constitutes the knowledge case by the aid of self-consciousness. And inside or outside of this case, knowledge is impossible. This is the major problem of the subject who demands to know but always fails in theoritical reason.

Keywords: Kant, subject, knowledge, architectonic of reason, limit, experience.

KARL MARX'IN TOPLUM KURAM İLE THOMAS KUHN'UN BİLİM KURAMI ARASINDAKİ ÖRTÜŞMELERİN BİÇİM VE İÇERİK UYUMU

Eyüp Erdoğan

Özet: Marx'ın bilim felsefesi çalışmış birçok düşünür üzerinde etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim, Marx'ın toplumsal ilerleme arketipinin Kuhn'un bilimsel ilerleme arketipi üzerindeki benzeşenleri de bilinen ama benzeşim (analogia) yoluyla çıkarımlarının betimlenmesi gereken bir konudur. Zira, Marx ve Kuhn arasındaki gerek biçimsel, gerek öze ilişkin benzerlik ve benzeşenler, apaçık ortaya konulmamış olan, önemli bir eksik olarak durmaktadır. Bu eksiği gidermeyi, başka bir ifadeyle, Marx'ın bilim felsefesi ve bilgi toplumbilimi üzerindeki söz konusu etkilerinin bir örneğini, Kuhn'un bilim anlayışı üzerinde göstermeyi konu alan bu çalışma, bir anlamda tarihsel materyalizmin , Kuhn tarafından bilimlerin gelişimine uyarlanmış olmasını ortaya koymayı amaçlamaktadır.
Anahtar Sözcükler: Arketip, Paradigma, Devrim, Bilim.

Abstract: It is a known fact that Marx has had a profound effect on many philosophers who have studied philosophy of science. Indeed, analogies of social progress archetype of Marx. on scientific progress archetype of Kuhn have been known but their inferences have still been in need of being described by analogy. In fact, both formel and essential analogies between Marx and Kuhn have not been established fully. The aim of this study is to fulfill this deficiency, in other words, to show as an example, the effects of the philosophy of science and the knowledgesociology of Marx on the philosophy of science of Kuhn. This study, in some ways, aims at showing the accomodation of historical materialism on the development of sciences by Kuhn.
Keywords: Archetype, Paradigma, Revolution, Science

Yazarlar Hakkında Bilgi

Yavuz Adugit: 1973 yılında Van'da doğdu. 1996 yılında DTCF Felsefe Bölümü'den mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümü'nde yüksek lisansını yaptı. Halen aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Metin Bal: 1975 yılında Elbistan'da doğdu. 1997'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Yüksek Lisans'ını ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yaptı. Halen Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını sürdürmekte ve Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Thomas Barfuss: 1961'de doğdu. Felsefe doktorası yaptı. Das Argument yazarıdır.

Ali Bulunmaz: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde lisans öğrenimimi tamamladı. Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Psikoloji, İnsan Bilimleri ve Felsefe Yüksek Lisans Programı'ndan mezun oldu.

Kudret Bülbül: Kırıkkale Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktor.

Ata Devrim: 1979'da İzmir'de doğdu. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde iktisat teorisi üzerine yüksek lisans yapmaktadır.

Yücel Dursun: 1968 yılında Ankara'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Bilgisayar Mühendisiği Bölümünü bitirdi. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yaptı. Aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Bora Erdağı: 1974'te doğdu. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor ve aynı bölümde doktorasını hazırlıyor.

Eyüp Erdoğan: Halen Mersin Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim elemanı olarak görev yapmakta.

Stefan Gandler: 1964 yılında doğdu. Frankfurt Goethe Üniversitesi'nde okudu. Aynı üniversitede doktorasını yaptı. Halen Meksika Üniversidad Autonoma de Queretara'da Profesör olarak çalışmaktadır.

Metin Gönen: Institut Catholique d'Arts et Métiers, L'ICAM de Lille, France öğretim görevlisi.

Naci İspir: Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmakta.

Deniz Kanıt: Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmakta.

İmran Karabağ: 1962 yılında Kars'ta doğdu. Atatürk Üniveritesi Yabancı Diller Bölümü'nden mezun oldu. Aynı üniversitede doktorasını yaptı. Halen Kocaeli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yabancı Diller Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor.

Berfin Kart: 1980 yılında Ankara'da doğdu. 2003 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Şu anda Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans tezini hazırlıyor.

Örsan K. Öymen: 1965 yılında Berlin'de doğdu. 1987 yılında O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 da O.D.T.Ü. Felsefe Bölümü'den doktora unvanını aldı. Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

Tilman Reitz: 1974'de doğdu. Jena Üniversitesi Felsefe Enstitüsü'nde asistan olarak çalışıyor.

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

Erkan Tüzün: 1981'de Akşehir'de doğdu. Ankara Fen Lisesi'ni bitirdi. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğrenci.

Emil Visnovsky: Slovak Bilimler Akademisi Sosyal ve Biyolojik İletişim Bölümü'nde araştırma üyesidir. Üç kitabın ve beşeri ve sosyal bilimler üzerine farklı konularda birçok makalenin yazarıdır. Ayrıca kendisi birçok derginin editörlük ve yardımcı editörlüğünü yapmıştır.

Yazarlar için bilgi

Felsefelogos hakemli bir dergidir. Felsefelogos'a gönderilen yazılar en az bir hakem tarafından incelenir. Yayın Kurulu, gelen hakem raporları doğrultusunda yazardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Yazılar raporlar halinde değerlendirilir.

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 adrese 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.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

-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.

-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).

Onceki sayıların içeriği

29: ayrımcılık

Uluğ Nutku: Bilincin tarihsel sıralanmışlığı ve ayrımcılık • *Sinan Özbek:* Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabilir mi • *Alex Demirovic:* Us ve dışlanmanın mantığı • *Frieder Otto Wolf:* Ayrımcılık • *Harun Tepe:* Etik bir sorun olarak ayrımcılık• *Afşar Timuçin:* Ayrımcılık• *Thomas Geisen:* Kimlik ve tanınma söylemi• *Nilgün Toker Kılınç:* Dışlanan benlik tasavurrundaki özcülük• *Jörg Nowak:* Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist politika• *Sibel Özbudun:* Bir ayrımcılık aracı ve tarzı olarak yoksulluk• *Katrin Kraus:* Toplumsal cinsiyet, eğitim ve çalışma-ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda düşünceler• *Zerrin Kurtoğlu:* Dünyada özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı • *Ulla Peters:* Şiddet ve ayrımcılık • *Sevgi İyi:* Eril dünya, dişil dünya ve insan dünyası• *Erkan Tüzun:* Nietzsche-'de ve heidegger'de ayrımcılığın onaylanması • *Abdullah Kaygı:* Filozoflar hep zıt şeyler mi söyler • *Fırat Mollaer:* Postmodernite, çokkültürcülük ve yeni ırkçılık • *Ata Devrim:* Türcülüğün felsefi ve psikanalitik dayanakları • *Erol Kuyurtar:* Ahlaksal bir yükümlülük olarak mutlak yoksulluğu azaltmak

27/28: emperyalizm ve küreselleşme

Joachim Hirchs: Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir? • *B. Erdağı- E. M. Dinçer:* Emperyalizm tartışmaları • *David F.Russio:* • Küreselleşme ve emperyalizm • *Jerry Haris:* Küreselleşmenin diyalektiği • *George Liodakis:* Kapitalist gelişmenin yeni aşaması ve küreselleşme olasılıkları • *Ali Rıza Taşkale:* Quo vadis amerika? (amerika nereye) demokrasiden muhafazakârlığa dönüşüm • *Aijaz Ahmad:* Postkolonyalizm: bir ad neyi ifade eder • *Radika Desai:* Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara, haksızlara ve zorbalara: 21. yüzyıl emperyalizmi ve üçüncü dünyanın çözülmesi • *Güvenç Şar:* [Emperyal] halkların özgürlük ve güvenlik kıskacı • *Alex Demiroviç:* Geçerlilik ve doğruluk / felsefenin toplumkuramsal analizi • *Fehmi Unsalan:* Hegelci marksizm: george lukács • *Beno Kuryel:* Kaos üzerine • *Yavuz Adugit:* Gadamer: pozitivist bilim anlayışının reddi • *Nevzat Can:* Nietzsche'de farklılığın politikası ve modern devletin eleştirisi • *Otto Pöggeler:* Sahiplenme olarak varlık

25/26: günümüzde marksizm

Betül Çotuksöken: Nermi Uygur'un ardından...• ***John Rees:*** Marx'ın dönüşü • ***Afşar Timuçin:*** Marx'çı düşünceye genel bakış • ***Judy Cox:*** Marx'ın yabancılaşma kuramına giriş • ***Onur Bilge Kula:*** Marks ve engels'in mektuplarında doğu sorunu • ***Allen W. Wood:*** Hegel ve marksizm • ***Uluğ Nutku:*** Engels'in kant'a bir eleştirisine değini ***Chris Harman:*** Engels ve insan toplumunun kökenleri • ***Wolfgang Fritz Haug:*** Fordist marksizm'den sonra ne gelir? • ***Sinan Özbek:*** Engels'in tarihsiz halklar kavramı üzerine • ***John Molyneux:*** Marksizm determinist mi? • ***Frieder Otto Wolf:*** Kapitalizme alternatifler yenilenmiş bir sorunsalın arayışında • ***Tanzer Yakar:*** Bir vicdan sorunu olarak kuram • ***Thomas Seibert:*** Özerklik ve işbirlikçilik • ***Bora Erdağı:*** Marx ve din • ***Jeffrey Reiman:*** Ahlak felsefesi: kapitalizm eleştirisi ve ideoloji sorunu • ***Çetin Veysal:*** Marx, engels ve lenin'in felsefelerinin mantığı: • ***Alex Demirovic*** Özgürlük ve insanlık • ***Kazım Kütük:*** Eleştirel teori: 20. yüzyıl alman marxizmi I I. tez ve praxis felsefesi • ***Chris Bambery:*** Marksizm ve spor • ***Fatih Yaşlı***: Praksis felsefesi olarak marksizm • ***Yıldız Karagöz Yeke***: Althusser'in marx ve marxizm değerlendirmelerine toplubakış • ***Yavuz Adugit:*** Modernizm, postmodernizm ve marxizm

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
insan doğası ve evrim düşüncesi
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi: