



İZMİR FELSEFE GÜNLERİ 2012-2016 BİLDİRİ KİTABI





DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE BÖLÜMÜ

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ
2012-2016
BİLDİRİ KİTABI

Doç. Dr. Özlem DUVA
Yrd. Doç. Dr. Ezgi Ece ÇELİK

İzmir - 2017

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

DEÜ EDEBİYAT FAKÜLTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ İZMİR FELSEFE GÜNLERİ 2012-2016 BİLDİRİ KİTABI

Yayın No: 09.0700.0000.000/DR.017.012.894

ISBN: 978-975-441-485-1

1. Baskı

Editörler : Doç. Dr. Özlem DUVA
Yrd. Doç. Dr. Ezgi Ece ÇELİK

Yazarlar : Oğuz ADANIR Sevgi İYİ
Ahmet ARSLAN Nazile KALAYCI
Güçlü ATEŞOĞLU Onur KARTAL
Kubilay AYSEVENER Erol KUYURTAR
R. Levent AYSEVER Mehmet KUYURTAR
Metin BAL Güncel ÖNKAL
Nami BAŞER Eren RIZVANOĞLU
Özlem DUVA Ömer Naci SOYKAN
Özge EJDER Mehmet ŞIRAY
Kurtul GÜLENC AHMET UHRİ
Ali Osman GÜNDOĞAN Hakkı UYAR
Oğuz HAŞLAKOĞLU

İsteme Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca-İZMİR
Tel. : 0 (232) 301 87 33 Fax : 0 (232) 453 90 93
e-posta : ozlem.duva@deu.edu.tr - ezgi.celik@deu.edu.tr

Basım Yeri : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası

Basım Tarihi : 12.05.2017

Basım Adedi : 350

Basım Yeri Adresi : Dokuz Eylül Üniversitesi Matbaası
DEÜ Tınaztepe Kampüsü 35390 Buca - İzmir
Tel : 0(232) 301 93 00 - Fax : 0(232) 301 93 13

Tüm hakları saklıdır. Bu kitabın tamamı ya da bir kısmı yazarların izni olmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

© Tüm Hakları Saklıdır.

Bu çalışma, 2012-2016 yılları arasında Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından Konak Belediyesi işbirliği ile yılda bir kez iki günlük oturumlar şeklinde düzenlenen ve halen aynı periyotlar içerisinde devam ettirilmekte olan “İzmir Felsefe Günleri”nde sunulmuş bildirilerden seçilerek oluşturulmuştur. Gerek ele alınan konuların çeşitliliği, gerekse okuyucuya sunmuş olduğu zengin içerik bakımından felsefe alanında temel bir başvuru kaynağı niteliğindeki yazıların bir araya getirildiği bu eser vesilesiyle “İzmir Felsefe Günleri”ne destek veren bütün katılımcılara ve bildirilerini bizlerle yazılı olarak paylaşmayı kabul eden bütün konuşmacılarımıza sonsuz teşekkürlerimizi iletmeyi borç biliriz.

İzmir Felsefe Günleri'nin ana temaları, Türkiye'de felsefenin gelişimine katkı sağlayacak çerçevede ve bilimsel, sanatsal, politik pek çok konuya ilişkin sorularımıza farklı bir bakış açısı sunacak biçimde oluşturulmuştur. Program içeriğinin belirlenmesi, alanında yetkin konuşmacıların davet edilmesi, etkinliğin organize edilmesi ve duyurulmasında emeği geçen Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri Prof. Dr. Kubilay Aysevener, Prof. Dr. R. Levent Aysever, Doç. Dr. Kurtul Gülenç ve Doç. Dr. Metin Bal'a; öğretim görevlileri Dr. Gamze Erdoğan'a, Dr. Nihal Petek Boyacı Gülenç'e ve bölümümüz araştırma görevlileri Ali Can Tural, Alp Cömert, Alper Yardımcı, Eylem Yıldizer, Gülsu Çivril, Mete Han Arıtürk ve Şeyda Blauth'a ve aynı zamanda Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğrencilerine teşekkür ederiz.

Konak Belediyesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü işbirliği, 2012 yılında “Aydınlanma ve Din” başlığı altında ikincisi gerçekleştirilen “2. İzmir Felsefe Günleri” ile başlamıştır. 2013 yılında yine Konak Belediyesi'nin destekleriyle gerçekleştirilen “Yasa-Şiddet Adalet” ana başlıklı 3. İzmir Felsefe Günleri'ni, 2014 yılında Fransız Kültür Merkezi ve Tutku Tours'un desteği ile “İzmir Felsefe Günleri: Sanatın Halleri” ana başlığı altında gerçekleştirilen sempozyum izlemiştir. Ardından 2015 ve 2016 yılı Mayıs aylarında tekrar Konak Belediyesi'nin desteği ile sırasıyla “4. İzmir Felsefe Günleri: İnsan-Doğa-Çevre” ve “5. İzmir Felsefe Günleri: Farklılıkların Mekanı Kent” teması ile etkinlikler devam etmiştir. Aynı kapsamda 2017 yılı Mayıs ayında gerçekleştirilecek olan etkinliğimizin ana başlığı ise “6. İzmir Felsefe Günleri: Bilim, Teknoloji, Ekoloji” olarak belirlenmiştir.

2012 yılından 2017 yılına kadar İzmir Felsefe Günleri'nin düzenli olarak sürdürülmesini sağlayan, başta Konak Belediyesi yönetimi ve çalışanları olmak üzere Fransız Kültür Merkezi'ne, Tutku Tours'a, Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörlüğü'ne ve emeği geçen tüm destekçilerimize, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü olarak şükranlarımızı sunarız. Beş yıllık etkinlik bildirilerinin kitaplaştırılması ve kitap basımının üniversitemiz matbaasında gerçekleştirilmesi için desteğini esirgemeyen Dokuz Eylül Üniversitesi yönetimine ayrıca teşekkür ederiz. Kitabın dizgisinde emeği geçen Prof. Dr. R. Levent Aysever'e ve kapak tasarımını gerçekleştiren Arş. Gör. Mete Han Arıtürk'e, basım süresince teknik

destek sağlayan Dokuz Eylöl Üniversitesi Matbaası yönetimi ve çalışanlarına ve kapak tasarımındaki desteği için üniversitemiz matbaası çalışanı Ferdi Hepdüzer'e, emeklerinden dolayı teşekkür ederiz.

Dokuz Eylöl Üniversitesi Felsefe Bölümü olarak, akademik faaliyetlerimizin yanı sıra kamuya açık etkinlikler gerçekleştirme yolundaki çabalarımıza destek veren tüm konuşmacılarımıza ve burada adını tek tek sayamadığımız, emeği geçen herkese, yoğun katılımları ile bizi yeni etkinlikler ve çalışmalar konusunda cesaretlendiren dinleyicilere teşekkürü borç bilir; bundan sonraki sempozyumlarımızın da birer "bilgi şöleni" olması yönünde çaba göstereceğimizi bildiririz. Nitelikli pek çok çalışmanın yer aldığı bu eserin, Türkiye'de felsefenin gelişimi konusunda bir katkı sağlamasını, yeni tartışmalara ve yeni yaklaşımlara kapı açmasını umuyoruz.

Doç. Dr. Özlem Duva

Yrd. Doç. Dr. Ezgi Ece Çelik

İÇİNDEKİLER

Din Halkın Afyonu Mudur? "Karl Marx'ta Din, İdeoloji Ve Eleştiri" Kurtul GÜLENÇ	4-23
Voltaire ve Dinsel Hoşgörü Mehmet KUYURTAR	24-36
Mitleşen Aydınlanma, Araçsallaşan Rasyonalite Özlem DUVA	37-50
Şiddetin Ontolojisi R. Levent AYSEVER	53-78
Klasik Tragedyalarda Koronun Sesi: Adalet Nazile KALAYCI	79-99
İmgeden Akla: Spinoza'nın Toplum ve Bireysellik Anlayışını Tutkular Üzerinden Yeniden Okumak Mehmet ŞIRAY	100-115
Hegel'in Erken Dönem Siyaset Felsefesinden Bir Kesit Güçlü ATEŞOĞLU	116-130
Yaşam ve Sanat Ömer Naci SOYKAN	133-141
Felsefe-Edebiyat İlişkisi Sorunu Ali Osman GÜNDOĞAN	142-144
Sanat ve Şiir Sanatı Sevgi İYİ	145-156
Araf'ta Barınan "Özdeşlik" Ve "Değil Özdeşlik" Arasında Sanatçının Hupokrites Olarak Portresi Oğuz HAŞLAKOĞLU	157-171
Nietzsche Dünyayı Neden Bir Sanat Yapıtı Olarak Değerlendirir? Metin BAL	172-183
Olay Olarak Sanat Kavramsallaştırmaları Bakımından Sanat Fenomenolojisi Özge Ejder	184-188
Sinemada Gerçeklik ve Düşsellik, Hakikat ve Yalan Oğuz ADANIR	189-194
Hegel Sonrası Estetiğin Sorunları Nami BAŞER	195-206

İmgelem Olarak Sanat Kubilay AYSEVENER	207-214
Düşünme ve Varoluş Bakımından Çağdaş İnsanın Doğayla Bağını Frank Baum'un Oz Büyücüsü Masalı Metin BAL	217-231
İnsan Haklarının Kapsamını Genişletmek; Bazı Hayvanların Haklarını Tanımanın Ahlaksallığı Erol KUYURTAR	232-243
Açış Konuşması Ahmet ARSLAN	246-256
Kent Katmanları: Ayrılıklar ve Aykırılıklar Güncel ÖNKAL	257-264
Antik Yunan'da Bir Kamusal Yaşam Deneyimi Olarak Polis Nazile KALAYCI	265-285
Evrensel Konukseverlik ve Bir Hak Meselesi Olarak Birlikte Yaşam Özlem DUVA	286-299
Kendini Ötekiyle Tanımlamak: Kentlilik Eren RIZVANOĞLU	300-308
Bağışıklık ve Bulaşıcılık İkileminde Yeni Bir Toplumsal Yaşam Ufku: Roberto Esposito Onur KARTAL	309-324
İzmir'in Kent Kimliğinin Oluşumunda Göç Olgusu: Tarihsel Arka Plan Hakkı UYAR	325-354
Mutfak Kültürü Açısından İzmir'de Farklılıklar ve Çok Kültürlülük (Boyoz ve Midye Dolma'nın İzinde) Ahmet UHRİ	355-362

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2012

AYDINLANMA VE DİN

10-11 Mayıs

Konak Belediyesi Prof. Dr. Türkan Saylan Kültür Merkezi

Benal Nevzat Toplantı Salonu

Konak-Alsancak / İZMİR

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1. Gün: 10 Mayıs 2012, Perşembe

Açılış Konuşmaları (13.00-13.15)

Prof. Dr. Bayram Bayraktar (Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dekanı)

Prof. Dr. Mehmet Füzün (Dokuz Eylül Üniversitesi Rektörü)

Dr. Hakan Tartan (Konak Belediye Başkanı)

I. Oturum: Aydınlanma Kavramı ve Toplum Tasarımı (13.15-15.15)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kubilay Aysevener

Doç. Dr. Doğan Göçmen – **Alman Aydınlanmacılığı ve “Aydınlanma” Kavramı**

Prof. Dr. Harun Tepe – **Aydınlanma ve Karşıtları: Hangi Aydınlanma?**

Doç. Dr. Erdoğan Yıldırım – **İnanç ve Bilgi**

II. Oturum: Aydınlanmanın Bakış Açısı ve Etkileri (15.30-17.30)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Doğan Göçmen

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Kuyurtar - **Voltaire ve Dinsel Hoşgörü**

Doç. Dr. Çetin Balanuye - **Aydınlanma: Başarısız mı, Spinoza'sız mı?**

Yrd. Doç. Dr. Kurtul Gülenç: **Din Halkın Afyonu mudur? Marx'ta Din, İdeoloji ve Eleştiri**

2. Gün: 11 Mayıs 2012, Cuma

III. Oturum: Aydınlanma ve Din, Devlet İlişkisi (13.00-15.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Harun Tepe

Prof. Dr. Yasin Ceylan - **Tanrı Merkezli Dünya, İnsan Merkezli Dünya**

Doç. Dr. Zerrin Kurtoglu - **Tektanrıcılığın Dili**

Yrd. Doç. Dr. Devrim Sezer - **Toplum Dini Olarak Yurtseverlik**

IV. Oturum : Aydınlanmanın Sonuçları (15.15-17.15)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. R. Levent Aysever

Yrd. Doç. Dr. Özlem Duva - **Mitleşen Aydınlanma, Araçsallaşan Rasyonalite**

Dr. Güçlü Ateşoğlu - **Felsefenin Kurucu Ediminin Ne Olduğu Tartışmasında**

Felsefe-Din İlişkisi ve Sınırı Üzerine Düşünmeler

Doç. Dr. Hasan Bülent Gözkân - **Aydınlanma, Üniversite ve Felsefe**

**DİN HALKIN AFYONU MUDUR?
“KARL MARX’TA DİN, İDEOLOJİ VE ELEŞTİRİ”**

Kurtul GÜLENÇ¹

Latin Amerika’da direnişçi bir papazı sorgulayan polisler, “Ateist komünistlerle ne işin var?” diye sormuşlar. Papaz “İnsanlar ateistler ve müminler diye ikiye ayrılmazlar, ezenler ve ezilenler diye ikiye ayrılırlar” demiş. Polisler, “Ama onlar dine afyon diyorlar” diye karşılık vermiş. Bunun üzerine papaz şu yanıtla polislere itiraz etmiş: “Bu dünyanın zenginliğini kendilerine alıp, yoksullara öbür dünyanın nimetlerini bırakan zenginler, dini afyon olarak kullanan gerçek kişilerdir.”

Karl Marx’ın dine ilişkin tutumunun tartışıldığı platformlarda akla ilk gelen söylemlerden biri “din halkın afyonudur” ifadesidir. Bu söylem çerçevesinde kimi çevreler Marx’ın felsefi ve siyasi görüşlerini kendi bakış açılarına yakın bulduklarından olumlarken, bazı çevreler ise Marx’ı din karşıtı, tanrıtanımay ya da ateist bir düşünür olarak değerlendirdiklerinden düşünürün felsefi ve siyasi görüşlerine pek de sıcak bakmazlar. Sözü geçen çevrelerden ilki çoğu zaman Aydınlanmacı paradigmanın temel ilkeleriyle yol almakta; bu bağlamda bilimsel gelişmeler karşısında metafizik düşüncenin ya da dini eğilimlerin gitgide ortadan kalkacakları, çağımızda olanaklı tek bilgi türünün bilimsel bilgi olduğu iddiasını benimsemektedir. Diğeri ise ilkinin karşıtı olarak bilimin, insan yaşamının ikincil önemdeki çıkarlarıyla belirlenmiş bir entelektüel teknik olarak görülmesi gerektiği düşüncesinden beslenen iddiayı temsil eder. Yönelimlerden ilki bilimi çoğunlukla mutlak güç olarak

¹ Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

yüceltirken – dolayısıyla metafiziği ve dini *ideoloji*¹ olarak konumlandırırken -; ikincisi, bilimi, diğer bilme türleri içinde daha ‘aşağı’ bir bilme türü olarak görme eğilimindedir ve gerçek – metafizik ya da dini - kavrayışın kendisini, deney ve gözlemlerle iş gören bilimin sınırlılığında kurtarması, yani özgürleştirilmesi gerektiğini savunur. Bu aşırı yönelimlerden ilkinin felsefi düzlemdeki temsilini pozitivism, kaba materyalizm, natüralizm gibi gelenekler üstlenirken; diğer yaklaşımın temsili romantik spiritüalizm, sezgicilik, idealizm gibi eğilimlerle gerçekleştirilmektedir.

Marx’ın felsefi pozisyonu bu iki yönelimi de aşar. O, ne mantıkçı pozitivistlerin amaçladığı gibi sınır problemine odaklanarak metafizik unsurları bilimden temizlemeyi amaçlamış ve felsefi ve siyasi düşüncelerini biçimlendirirken bilimi mutlaklaştırmış ne de bilimi metafizik ve dini kavrayışa feda etmiştir. Marx bilimi mutlaklaştırmaz çünkü düşünürü göre tarihsel olarak kurumlaşan hiçbir fenomen mutlaklaştırılmaz ve her toplumsal fenomen tarihsel olmasından kaynaklı ikili bir karakter taşır. Örneğin bilim, ekonomik üretim koşullarının maddi dönüşümü araştırmasında ya da kapitalizmin işleyiş yasalarının ortaya çıkarılma sürecinde ilerici karakterinden dolayı pekâlâ kullanılabilir; ama aynı zamanda bir üretim gücü ve aracı olarak egemenlerin çıkarlarına hizmet eden, dolayısıyla toplumsal alanda varolan eşitsizliklerin ya da çatışmaların üstüne örtterek uyum ideasını inşa etmeye gayret eden gerici-ideolojik bir aygıtta da dönüşebilir.² Marx bu ikiliğin farkında olduğu içindir ki bilime a priori bir

¹ İdeoloji kavramını burada olumsuz bir nitelikle, “yanlış, yozlaşmış, geri kalmış bir bilinç” anlamını temsil edecek şekilde kullandım. Böylesi bir kavramsallaştırma bilim-ideoloji karşıtlığından hareket etmekte, aynı zamanda bu ikiliği derinleştirmektedir. Bu yaklaşımda bilim, hakikatler kümesinin taşıyıcısı konumundayken; ideoloji yanlış önermeleri, başka bir ifadeyle gerçeklik resminin çarpık ifadelerini içeren kümeyi oluşturmaktadır. Michel Foucault’nun ideoloji kavramını kendi sorunsallaştırması bağlamında işlevsiz bulmasının nedeni bu ikilik çerçevesinde daha anlaşılır olmaktadır. Foucault’ya göre ideoloji, her koşulda keşfedilebilir bir nesnel hakikat iddiasını içermektedir. Foucault – özellikle insan bilimlerinde - böylesi bir hakikat anlayışını sahiplenmez ve dahası bu türden hakikat kavramsallaştırmalarının tümünü olumsuzlar. Bu nedenle ideoloji kavramını işlevsiz bulur. Bkz. Foucault 2005: 69.

² Karl Marx, eserlerinde, çok açık ve net olarak ideoloji kavramını tanımlamasa da, kavramı, çoğunlukla Napoléon’un ifadesindeki “karanlık metafizik” eleştirisiyle popülerlik kazanan eleştirel anlamıyla kullanmayı tercih etmiştir. Marx’ta ideolojinin olumsuz/kötüleyici anlamı iki unsurdan oluşmaktadır: Birinci unsur, ideoloji kavramının Marx tarafından idealizmle ilişkilendirilmesinden doğar;

erek yükleyerek onu mutlaklaştırmaz¹, ancak bir 19. yüzyıl filozofu olarak – bir anlamda çağının tinine uygun olarak – bilimi metafizik ve din karşısında da daha üst bir konuma yerleştirmekten de kaçınmaz. Marx’a göre toplumsal gerçekliğin özünü ya da kendi ifadesiyle kapitalist toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkartacak olan bilimdir. Bu teşebbüsün metafizik, spiritüel ya da dini bir çerçevede kalınarak olumlu bir şekilde sonuçlandırılması olanaklı değildir. Marx, bu çerçevede gerçek eleştiriyi yapabilme potansiyeline sahip bilimsel etkinlik ile ideolojik bakışı birbirinden ayırmıştır. Düşünür bu tutumunu şu şekilde ifade eder:

“... Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile –ki, bu, *bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir-*, hukuksal, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve sonuna kadar götürdükleri *ideolojik biçimleri* ayırdetmek gerekir (2005: 41).”

Düşünür, bilime yönelik bu olumlayıcı tutumunun yanı sıra çağının bir başka önemli akımından, romantik akımdan da pekâlâ etkilenmiştir. Marx gelecek tasarısını her ne kadar bugünün somut koşullarının somut analizi üzerinden – bilimsel bir düzlemde – oluşturmaya çabalamış olsa da, düşünürün özgürlük ideali geçmişten dolanan bir romantik izleğe de sahiptir. Marksist felsefe bilimsel bir yönelime sahip olduğu kadar; içinde, Michael Löwy’nin ifadesiyle “geçmişten dolaşarak ütöpik geleceğe yönelme” amacı güden devrimci romantik öğeler de barındırır. Özellikle gençlik dönemi (1845’e kadarki dönem)² eserlerinde – örneğin *1844 Elyazmaları* – ortaya

ikincisi ise, ideolojinin, toplumda kaynakların ve iktidarın eşitsiz dağılımıyla bağlantılı olmasıyla ilgilidir. Buradaki tartışma bağlamında değerlendirme yapacak olursak, eğer bilim, toplumdaki kaynakların ve iktidarın eşitsiz dağılımını içeren ilişkilerin algılanmasını engelleyerek o ilişkilerin yeniden üretilmesine zemin hazırlıyorsa, Marx için bu durum bilimin ideolojik bir karaktere büründüğünü gösterir.

¹ Marx sonrası Kautsky, Plekhanov ve Mehring gibi kimi Marksistler düşünürün kuramına pozitivist anlayışı eklemeyerek tarihsel materyalist kuramı aşırı determinist-bilimselci bir çizgide yorumlamışlardır. Bu da Marksist felsefedeki bilimsel yönelimin aşırılaştırılması ile sonuçlanmış, bu sürece itiraz eden Lukacs, Korsch gibi düşünürlerin Marx’ın felsefesinin Hegelci köklerine geri dönmelerine yol açmıştır.

² Genç ve olgun dönem Marx ayrımını teorik olarak şekillendiren düşünür Louis Althusser’dir. Althusser, genç Marx’ın dünya kavrayışının teorik ilkesinin ‘İnsan’

konan yabancılaşma eleştirisi romantik-hümanist unsurlar taşır. Marx'ın *Elyazmalarında* “insanın kendi özüne yabancılaşması” sorunu bağlamında irdelediği kapitalist sistemde hayatta kalmaya çalışan bir işçinin mekanikleşen deneyimleri ile romantizmin burjuva düzeninin mekanik işleyişine karşı başkaldırısı büyük oranda örtüşür.

Romantik-hümanist unsurlardan belki de en önemlisi olan “insan özü” fikri olgun Marx'ın bilimsel materyalist yaklaşımıyla pek de uyum içinde olmasa da bu fikir düşünürün gençlik eserlerindeki temel paradigmayı büyük ölçüde belirlemiştir. Çalışmanın başında Marx'tan alıntılıdığımız “din halkın afyonudur” ifadesi de düşünürün genç dönem eserlerinden biri olan *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı eseri için yazdığı ek bölümde yer almaktadır. Düşünür “din halkın afyonudur” önermesine ulaşana kadar şunları söyler:

“Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün *dışavurumu* ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı *protesto* oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın *afyonunu* oluşturuyor (Marx 1997a: 192).”

“Din, halkın afyonudur” ifadesi, bağlamıyla ele alındığında, Marx'ın klasik bir Aydınlanma filozofu söyleminden (*bir ruhban komplosu olarak din*) daha çok Alman felsefesinin diyalektik bakışına sahip bir düşünürün söylemine sahip olduğu gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Diyalektik çözümleme,

olduğunu belirtir. İnsanın özü fikriyle hareket eden bu ilke, genç Marx'ın dünya ve toplum-tarih tasarımı “hem kesin bir tarih teorisi, hem de tutarlı bir politik pratik” oluşturmaktadır.” Bkz. Althusser 1969: 223. Althusser - her ne kadar Marx'ın genç döneminin Hegelci öğelerle işlendiğini vurgulasa da – genç Marx kavramsallaştırmasının iki aşamadan oluştuğunu belirtir: Birinci aşamada Marx düşüncesi, Hegel'den çok Kant'a ve Fichte'ye yakın bir rasyonalist hümanizm damgası taşımaktadır, ikinci aşamada ise Marx felsefesinde yeni bir hümanizm biçimi sahne alır: Feuerbach'ın toplulukçu hümanizmi. Dolayısıyla Marx'ın hümanist eğilimlerinde Hegelci öğelerin yoğunlaştığı aşama ikinci aşamadır. Bu aşamalarla ilgili bilgi için bkz. Althusser 1969: 223-226. Marx, olgun döneminde bu öğelerden uzaklaşarak tamamen bilimsel bir teori inşa etmiştir. Burada Althusser'in genç Marx ile olgun Marx arasındaki kopuşa işaret etmesi önemli bir katkıdır. Ancak bu kopuşla beraber Marksist kuramda sürekliliklerin de olduğu, Marx'ın fikirlerini oluşturma sürecinde bütünüyle kırılmadan çok, eleştirilerle beraber bu fikirlerin bir *Aufhebung*'a uğradığı da pekâla öne sürülebilir.

bize, din fenomeninin – zaman zaman birbiriyle çelişen – ikili karakterini sunmaktadır: din “bazen mevcut toplumun *doğrulanması*” sürecinde karşımıza çıkar, bazen de “ona karşı bir protesto” hareketini temsil eder (Löwy 1999: 47). Marx’ın dinin çelişkili karakterini ortaya koyarken benimsediği felsefi ilke Ludwig Feuerbach’ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserinde ortaya koyduğu ana fikirdir: Din, insan özünün kendisine yabancılaşmasıdır.¹ Feuerbach bu iddiasını Hegel felsefesinin eleştirisi aracılığıyla öne sürer. Düşünürü göre Hegel gibi filozofların sürekli yanlış içinde olmalarının sebebi “birtakım hayalleri gerçek nesnelere sanmalarından” ileri gelmektedir. Hegel’in “tin”in kendisini insanoğlunun serüvenleri yoluyla tarih sahnesinde gerçekleştirmeye çalıştığı fikri bu soyutluğun en açık ifadesiydi. Hegel’in felsefesi her ne kadar insanla tarih arasında bir bağ olduğu düşüncesini barındırsa da, bu bağ çok soyut bir insan, tarih ve din anlayışından beslenmekteydi. İşte Feuerbach için din de bu soyut düşünüşün bir tezahürüdür. Din, aslında insanları saran olumsuz koşulların (diğer insanlar ve nesnelere üzerinden) etkisiyle, bilincin ikiye parçalanmasının bir sonucudur. Burada bir tarafta insanın gerçekleştirebildikleri olanaklarına bağlı olarak sonlu bilinç, diğer taraftan sonsuz olanaklara sahip bilincin bu sınırlamaya bir tepkisi olarak din. Din ve dolayısıyla Tanrı, sonsuz olanaklara sahip bilincin bir tepkisi, insanın kendinde olmayanı “kendi aklının ürünü olan bir başkasında” aramasıdır. Bir başka ifadeyle, dinin temelinde insanların arzuları yatmaktadır. Dolayısıyla insanların farkına varamadığı şey “din insanı üretmez, insan dini üretir” önermesidir (McLellan 2005: 12).² O halde bu bilinç kaymasını açığa çıkarmanın yolu süreci tersine çevirmektir.³ Feuerbach şöyle söyler: “Bu denklemde bağımsız değişken olarak gözükeni

¹ Feuerbach’ın din görüşünün genel bir çerçevesi için bkz. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. Z. Hanfi, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/ec01_1.htm> (par. 4) ve <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/ec01_2.htm> (par. 3, 13, 22, 25) [25.06.2010].

² Bu ifade Marx tarafından da söylenmiştir: “İnsanı yapan din değil, *dini yapan insandır* (Marx 1997: 191).” Bu söylem din-dışı eleştirinin temelini oluşturmaktadır.

³ Kuşkusuz bu da olumsuz dış koşulların, sınırlılıkların aşılması ile birlikte düşünülmelidir. Feuerbach toplum alanı içinde tek başına sınırlı kalan öznenin, ancak diğerleri ile bütünleşerek bu sınırlılığı aşabileceğini belirtir. Bunun için de insanların, söz konusu koşulları değiştirmek ve sınırları aşmak üzere toplumsal bir birliktelik oluşturmaları gerekmektedir.

bağımlı, bağımlı değişkeni de bağımsız yaparsanız o zaman gerçeğe yaklaşmış oluruz.” Bir medeniyetin kültür ürünlerini anlamak için onları somut yaşam özelliklerine bağlamak, dolayısıyla önce insan yaşamını ele almak, insanların ürettiği fikirleri bu ele alış sırasında incelemek gerekir. Kendi ifadesiyle ülküden gerçeğe geçiş ancak kılıgı (praksis) felsefesi ile mümkündür. Feuerbach’ı izleyen Marx’a göre de Tanrı düşüncesi, insani özlemlerin yansımasından ibarettir. Dolayısıyla Marx için bu özlemler hem gerçek olanın dışavurumu olabilir hem de bir noktaya kadar protest bir nitelik taşıyabilir. Din,

“bu dünyanın genel teorisini, onun ansiklopedik özetleme kitabını, onun halksal biçimdeki mantığını, onun tinselci *point d’honneur*’ünü (onur sorununu), kendinden geçmesini, ahlaksal onaylanmasını, görkemli tamamlayıcısını, teselli ve ayaklanmasının evrensel temelini oluşturuyor. Din insansal özün *doğüstü gerçekleşmesini* oluşturuyor, çünkü *insansal öz gerçek gerçekliğe* sahip bulunmuyor (Marx 1997a: 192).”

O halde genç Marx için felsefi ve siyasi olarak yapılması gereken açıktır: İnsani özün sahici bir gerçekliğe kavuşması için mücadele etmek. Peki, insani özün gerçekliğe kavuşabilmesinin koşulu nedir? Eğer din, insansal özün *doğüstü gerçekleşmesini* oluşturuyor ise; bu sorunun diyalektik çözümlemedeki yanıtı “dinin olumsuzlanması” şeklinde olmalıdır. Marx, “dinin olumsuzlanmasından” insanların yanılısamalı olandan kurtularak gerçeklikle karşılaşmalarını sağlamayı kasteder çünkü ancak böylesi bir tersine çevirme işlemi ile insanların gerçek mutluluğa ulaşmaları olanaklı olur. Onları yanılısamalı mutluluktan kurtararak gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlamak bu dünyanın genel teorisinin evrensel temelini, yani dini tersyüz etmek ile olanaklıdır. Dolayısıyla dinin olumsuzlanması talebini basit bir şekilde dinin “saçmalıklar, hurafeler, anlamsız metafizik düşünceler toplamı” olarak görülerek pozitivist bir zeminde reddedilmesi olarak değil, din insansal özün gerçekleşme hali olduğundan – yani bir anlamda insan özünün yabancılaşması olarak ele alındığından - bu süreci tersine çevirerek somuta dönülme hedefi olarak yorumlamak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Marx için insanların yanılısamalar dünyasından o yanılısamalara yol açan dünyanın koşullarına doğru yol alarak soruşturmalarını yapmaları gerekmektedir, çünkü “halkın kendi durumu üzerindeki yanılısamalardan

vazgeçmesini istemek” özünde “halkın yanılısamalara gereksinim duyan bir durumdan vazgeçmesini istemek” ile olanaklıdır (Marx 1997a: 192).

Marx, bu söylemine çok benzer bir söylemi 1843 yılında kaleme aldığı *Yahudi Sorunu* başlıklı eserinde de dile getirir. Bu metinde, Marx, genç-Hegelci Bruno Bauer’in din ve özgürlük ile ilgili sunduğu önermeyi eleştirir. Marx’a göre Bauer; “Yahudiler modern burjuva toplumunda dinsel özgürlük istiyorlar. Ama bu dinsel özgürlük aslında yeterli bir özgürlük değil. Ne zaman ki tamamen insanlar dinden kurtulacak, o zaman insanlar gerçekten özgürleşmiş olacaklar” derken, mevcut toplumsal sorunları pratik açıdan çözmeye yardımcı olabilecek verimli bir eleştiri yapmamaktadır. Çünkü Bauer’in politik özgürleşimin sağlanması için öne sürdüğü yargılar – Bauer’in bu konudaki temel önermesi Yahudilerin dini kimliklerinden bütünüyle vazgeçerek devletin tamamen seküler bir nitelik kazanmasıdır (çünkü düşünür böylelikle dinsel kimliklere yer kalmayacağını ve insanların özgürleşeceğini düşünmektedir) – Marx’a göre gerçek eleştirinin sorması gereken soruları sormamakta, aksine onları gizlemektedir. Düşünüre göre eleştirinin yönelmesi gereken sorunsal, “söz konusu olan özgürleşme ne tür bir özgürleşmedir?” sorusu ile ilgilidir (1997b: 11). Düşünür, bu türden bir sorunun, istenen özgürleşmenin özünde hangi koşulların gizli olduğunu göstereceğini düşünmektedir. Marx bu önermesini daha açık kılmak için şöyle konuşur: “Bauer, yahudilere, – dini kimliklerinden vazgeçemedikleri için/sürece (y.n.) -, kendi açınızdan *politik özgürleşme* istemeye hakkınız var mı, diye sorarsa, biz de tersinden şunu sorarız: *Politik* özgürleşme kendi açısından, yahudiden yahudiliğin, ve insandan dinin kaldırılmasını isteme hakkına sahip mi? (1997b: 12)” Marx’ın bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur, çünkü; “yahudi sorunu, yahudilerin yaşadığı her devlete bağlı olarak farklı biçim alır (1997b: 12).” Bu nedenle Marx’a göre politik bir devletin, devlet olarak devletin varolmadığı Almanya’da bu sorun bütünüyle teolojik bir sorunken, aynı sorun Kuzey Amerika’da teolojik olma özelliğini büyük oranda yitirerek dünyasal bir soruna dönüşmüştür. Bu bağlamda – yani devletin dine teolojik tarzda yaklaşmadığı, politik düzlemde yaklaşmaya başladığı anlarda – eleştiri artık, teolojik düzlemdeki eleştiri olmaktan çıkarak politik devletin eleştirisi olur. Politik devletin eleştirisinde “din artık bir *neden* değil, tersine yalnızca dünyasal sınırlılığın *fenomeni* olarak söz konusudur (Marx 1997b: 14).” O halde yurttaşların yaşadığı dinsel sıkıntılar aslında onların dünyasal sıkıntılarıdır. Başka bir ifadeyle Marx, insanların

“dünyasal kısıtlamalardan kurtulabilmeleri için, dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelmek zorunda olduklarını” değil; “dünyasal kısıtlamalardan kurtulduka dinsel sınırlılıklarının üstesinden gelebileceklerini” iddia eder:

“Biz dünyasal sorunları, teolojik sorunlara dönüştürmüyoruz, teolojik sorunları dünyasal sorunlara dönüştürüyoruz. Tarih yeterince uzun zamandır boşinan içinde çözüştürüldü, şimdi biz boşinanı tarih içinde çözüştüreceğiz. *Politik özgürleşmenin dinle ilişkisi* sorunu bizim için *politik özgürleşmenin insani özgürleşmeyle* ilişkisi sorunu durumuna gelir. Biz, politik devletin dinsel zayıflığını, politik devleti dinsel zayıflıklarından ayrı olarak *dünyasal* yapısı içinde eleştirerek, eleştiriyoruz. Devletin *belirli bir dinle*, örneğin *yahudilikle* çelişmesine biz, onu, devletin *belirli dünyasal* öğelerle çelişkisi yaparak; devletin *bir bütün olarak* dinle çelişmesini, devletin genel olarak kendi *önvarsayımlarıyla* çelişmesine dönüştürerek, insani bir biçim veriyoruz (1997b: 14-15).”

Devletin bir bütün olarak dinle çelişmesini, devletin genel olarak kendi önvarsayımlarıyla çelişmesine dönüştürmek devletin dinle kurduğu ilişkinin biçimini ‘içeriden’ eleştirmek demektir.¹ Marx, bu eleştirisi ile somut durumun somut analizini yapmak ister. Önemli olan dünyasal kısıtlamaları göstererek varolan toplumsal düzenin işleyişini eleştirmektir; başka bir ifadeyle, kapitalizmi eleştirmek. Bu yüzden düşünür *Yahudi Sorunu* eserinin ilerleyen sayfalarında modern burjuva devletinde insanın kamusal ve özel insan olarak bölünüşünün eleştirisini yapar ve teolojik düzlem ve politik özgürleşim sorularının ötesine geçerek ahlaksal ve politik özgürleşimi sağlamış bir devlette insanların özgür olamayacağını öne sürer. Bu söyleminin gerekçesi 1845 ve sonrasında kaleme alınan eserlerinde açık hale gelir: ekonomik eşitsizlik tehdidi altındaki bir insan ne kadar soyut özgürlük

¹ İçeriden eleştiri içkin eleştiridir. Marx için oldukça önemli olan içkin eleştiri, tarihsel bağlamı içinde, varolanın karşısına kendi kavramsal ilkelerinin iddialarıyla çıkmak demektir. Varolan somut bir durumu, bu durumun işaret ettiği kavramın kendi ilkeleriyle kurcalamak içkinliğe göndermede bulunmaktadır. İçkin eleştiri, bir olguya kendi ilkesinden yola çıkarak yapılan eleştiridir. Bu eleştiri, bir nesnenin kendi kavramsal ilkeleri ve ölçüleriyle işe başlar, bunların uzantılarını ve sonuçlarını geliştirir. Sonra nesneyi yeniden bu sonuçlar açısından kurcalar, değerlendirir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz - çünkü böyle yapmak, özne ile nesnenin kesin ikiliğini kabullenmek olur - bu yüzden içkin eleştiri ‘içerden’ hareket eder (Koçak 1998: 43).

haklarına sahip olsa da – yani negatif olarak ne kadar özgürmüş gibi gözükse de – gerçekte özgür değildir (veya pozitif özgürlük savunusu kapitalist toplumda olanaklı değildir). Ve bu sorun Bauer’in iddia ettiği gibi dinin ortadan kaldırılmasını talep etmek ile aşılabilecek basit bir sorun değildir. Çözüm, mevcut problemleri dünyasal problemler haline getirerek somut koşulların somut analizi ve eleştirisi ile açığa çıkabilir.

Genç Marx’ın din aracılığıyla ve yahudi sorunu üzerinden ortaya koyduğu eleştirileri, “yaşamı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen yaşamdır” önermesinin provası gibidir. 1845 tarihinde kaleme aldığı *Alman İdeolojisi* adlı eserine kadar bir ön-Marksist çalışma olarak değerlendirilebilecek Marx’ın din eleştirisi *Alman İdeolojisi* ile birlikte yeni bir çehre kazanır. Toplumsal ve tarihsel bir gerçeklik olarak tam bir Marksist din araştırması bu süreçte başlamıştır denilebilir. Başka bir deyişle, *Alman İdeolojisi* ile birlikte “ideolojinin, bir halkın manevi üretiminin, fikir üretiminin, temsillerin ve bilincin pek çok formundan biri olarak dinin çözümlenmesi, ister istemez maddi üretimle koşullanıyor ve toplumsa ilişkilere denk düşüyordu (Löwy 1999: 47, bkz. Marx & Engels 1992: 42).” Eğer insanların yaklaşımları, fikirleri, zihinsel halleri ve karşılıklı soyut ilişkileri onların maddi davranışlarının ürünü ise; bu tespit, insanların manevi üretimlerinin ya da inanç durumlarının pek çok formundan biri olan dinin de maddi ilişkilere karşılık geldiği, dolayısıyla her türlü dinsel inanç kümesinin o kümeye karşılık gelen maddi ilişkiler ağının analizi aracılığıyla açıklanabileceği anlamına gelmekteydi. Bu perspektif açıkça idealist tarih anlayışı yerine maddeci tarih anlayışını koymaya çalışır. Bu tarih anlayışı,

“... gerçek üretim sürecinin, yaşamın dolaysız maddi üretiminden başlayarak açıklanmasına ve bu üretim tarzına bağlı ve onun tarafından yaratılmış karşılıklı ilişki biçimlerinin, yani değişik aşamalarındaki sivil toplumun, bütün tarihin temeli olarak kavranmasına; ve onun Devlet halindeki eylemi içinde gösterilmesine, bütün değişik teorik ürünlerinin ve bilinç, din, felsefe, etik vb. biçimlerinin açıklanmasına ve bunların kökenlerinin ve gelişmelerinin bu temelde ele alınmasına dayanır. ... Bu tarih anlayışı, idealist tarih anlayışı gibi, her dönemde bir kategori aramak zorunluluğunda değildir, ama o, daima tarihin gerçek *zeminine* basar; pratiği fikirlere göre açıklamaz, fikirlerin oluşumunu pratiğe göre açıklar (Marx & Engels 1992: 63-64).”

Tarihin gerçek zemini nedir? Tarihin gerçek zemini pratiğin, yani maddi koşulların kendisidir. Dolayısıyla Eskiçağ ya da Ortaçağ tarihi araştırması yapan bir düşünürün Eskiçağ'daki Hint ve Mısır dünyasını kastlar rejimiyle açıklamaya çalışması ya da Ortaçağ'ı hareket ettiren temel gücün din fenomeni olduğunu savunması; Marx'a göre bu tarihinin gerçek zeminini kaybetmesi demektir. Oysa ki "Hintlilerde ve Mısırlılarda, işbölümünün kendi gösterdiği ilkel biçim, ... bu halkların devletlerinde ve dinlerinde bir kastlar rejimi" doğurmuştur (Marx & Engels 1992: 65). Aslolan somut insanların somut pratikleri olduğundan, "bir çağ, kendisini belirleyen şeyin salt 'siyasal' ya da 'dinsel' güdüler olduğunu ne kadar sanırsa sansın, 'din' ve 'siyaset' o çağı hareket ettiren gerçek güdülerin aldıkları biçimlerden" ibarettir (Marx & Engels 1992: 65). Bu yüzden Antik dünyanın maddi temeli can çekişirken, antik dinler de hıristiyanlık karşısında gerilemişlerdir; Ortaçağ'ın hıristiyan düşünceleri 15. yüzyıldan itibaren gerilemeye başladıklarında burjuvazi tarih sahnesindeki yerini yavaş yavaş almaya başlamıştır; 18. yüzyılda feodalite devrimci burjuvaziyle savaşırken Aydınlanmacı usçuluk her türlü dinsel geleneği "mit" ilan etmiştir; burjuvazinin zaferi serbest rekabeti doğurmuş, serbest rekabetin bilgi alanındaki yansıması din ve vicdan özgürlüğü fikri olmuştur. Görüldüğü üzere, maddi koşulların tarihsel dönüşümü – ya da Marx'ın ifadesiyle sınıf savaşmaları – dinsel, ahlaki, felsefi, siyasi ve hukuki düşüncelerin ya da inançların da dönüşümünü beraberinde getirir (Marx & Engels 1993: 109 vd., Marx & Engels 1995: 87). Eğer bu tespit bilimsel materyalist yaklaşımın temel tezlerinden birisi ise, Marksist din araştırması çerçevesinde kabul edilmesi gereken en önemli sav şudur: Tarihin belirli bir anında geçerli olan – ya da egemen olan - dini bir eğilim – örneğin Hıristiyanlık – zamandışı bir "öz" olarak değil – ya da tüm koşulları belirleyen değişmez bir öz olarak değil -, farklı tarihsel dönemlerde dönüşüm geçiren kültürel-toplumsal bir form olarak görülmelidir. Dinlerin somut toplumsal ifadeleri ya da sınıf savaşmalarındaki rolleri ancak böylesi bir ilkenin kabulüyle anlaşılabilir. Bu duruma örnek olarak Marx, *Kapital*'de burjuvazinin kendi gelişimi için ihtiyacı olan ve bu sürece eşlik eden din anlayışını şu şekilde açıklar:

"Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir. Üreticilerin, genel olarak, ürünlerini meta ve değer olarak ele alarak birbirleriyle toplumsal ilişkilere girdikleri ve böylece kendi bireysel özel emeklerini türdeş insan emeği ölçütüne indirdikleri meta üretimine

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

dayanan bir toplum için –böyle bir toplum için – soyut insan *cultus*'u ile hristiyanlık, ve hele onun burjuva gelişmesi olan Protestanlık, yaradancılık¹ vb. en uygun din biçimiydi (Marx 1993: 94).”²

Dinsel fenomenlerin tarihsel rolüne Marx'tan daha çok ilgi gösteren Friedrich Engels'in dinlere ilişkin Marksist araştırmalara en önemli katkısı, dinsel fenomenler ile farklı sınıf temsiliyetleri arasındaki değişken bağları sergileyerek din fenomenini çözümlenmeye çabalamasıdır. “Hıristiyanlık önce kölelerin dini, daha sonra Roma İmparatorluğu'nun devlet ideolojisi oldu; daha sonra feodal hiyerarşiye uyduruldu ve nihayet burjuva toplumuna uyarlandı (Löwy 1999: 48, ayrıca bkz. Engels 2006: 53-57).” Engels'in dini, antagonist toplumsal güçlerle ilişkilendiren bu çabası her ne kadar dini söylemi çoğu zaman dar bir bakışla ve araçsal bir şekilde politik bir stratejiye indirgeme eğilimi taşısa da³, fenomenin protest potansiyelini farklı tarihsel örneklemeler üzerinde açığa çıkarmayı başarmıştır. Bu sayede Engels, maddecilik ile idealizm ya da maddecilik ile din arasında süregelen çatışmanın her zaman ilerencilik/devrimcilik ya da gericilik/tutuculuk şeklinde tezahür etmeyebileceğini keşfetmiştir. Başka bir ifadeyle Engels'in analizi klasik Aydınlanmacı söylemdeki ikiliği – maddecilik ile dincilik arasındaki ilerencilik-gericilik ikiliğini – aşarak din fenomeni araştırmasına yeni bir boyut kazandırır. Bu boyut birbirine eklenenebilen üç ilişki türü şeklinde karşımıza çıkar:

1. Materyalist olan her yönelim her koşulda toplumsal yapıdaki ilerici güçleri (ezilenlerin mücadelesi), bunun karşıtı olarak idealist ya da dini olan her yönelim her koşulda toplumsal yapıdaki gerici güçleri (ezenlerin sınıfsal konumu) destekler ilkesi geçerli bir ilke değildir. Elbette zaman zaman (hatta belki çoğu zaman) bu ilkenin geçerli olduğu durumlar

¹ Deizm.

² Marx'ın bu söylemiyle Weberci perspektife yaklaştığı öne sürülebilir. Marx ve Weber'in toplum kuramları ve analizleri arasındaki benzerlikler için bkz. Gülalp 1993.

³ Friedrich Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* başlıklı yazısında şöyle söyler: “Çeşitli sınıfların her birinin, kendisine uygun gelen dini kullandığına dikkat edilsin: toprak aristokrasisi, Katolik Cizvitliğini ya da Protestan Ortodoksluğunu, liberal ve köktenci burjuvazi, uçuluğu; ve bu baylar, kendi dinlerine ister inansınlar ister inanmasınlar, hiç fark etmez (2006: 57).”

tarihte söz konusu olmuştur, ancak bu ilkenin tarihsel gelişimde a priori olarak ereksel bir işlevi olduğu düşüncesi Marksist materyalist perspektifle uyum içinde olamaz. Örneğin İngiltere’de 17. yüzyılda Thomas Hobbes materyalizmi mutlak monarşi savunusunda cisimleşirken, Protestan mezhepler Stuartlara karşı devrimci mücadelede dini kullanmışlardır (Engels’ten akt. Löwy 1999: 48).

2. Herhangi bir din ve onun kurumları – örneğin hıristiyanlık ve kilise – hiçbir zaman homojen bir yapıya sahip değildir. Her zaman için söz konusu olan din ve onun kurumları içinde farklı ilgi ve çıkarlara göre farklı sınıfsal ve grupsal konumlanmalar mevcuttur. İlericilik ve gericilik bu konumlanmalara göre belirlenmelidir. Engels, yaptığı araştırmalar sonucunda kilisenin homojen bir topluluktan oluşan bir kurum olmadığını fark etmiş ve bu kurumdaki insanların belirli tarihsel anlardaki değişik konjonktürel durumlara göre nasıl farklı iktidar stratejilerine eklemlendiğini göstermeyi amaçlamıştır. Örneğin Reformasyon sonrasında, bir yanda kilise hiyerarşisinin feodal zirvesini oluşturan yüksek ruhban sınıfı, beri yandan Reformasyon ideologlarına destek veren alt ruhban sınıfı vardır. Bu sınıflar farklı ilgi ve çıkarlar çerçevesinde farklı stratejilere yönelmişlerdir.
3. Din hem varolan düzeni meşrulaştırabilir hem de o düzenin devrilmesine karşı itici-devrimci bir rol oynayabilir. Ve bu rol süreç içinde kolaylıkla değişime uğrayabilir. Yani başlangıçta devrimci olan daha sonra gerici bir karakter kazanabilir. Din fenomeninin ikili karakterini belirleyen çelişkiler sabit olmadığından – bu çelişkiler tarihsel olarak değişime açık olduklarından – bu karakterler etrafında konumlanan insanlar da pekâlâ rollerini değiştirebilirler. Engels, reform sürecini ve bu süreci belirleyen tarihsel-maddi koşulları irdelediği *Köylüler Savaşı* incelemesinde halkın bu savaşta üç kamp etrafında toplandığını söyler: a) Katolik ya da gerici kamp, b) burjuva-reformcu Luther’ci kamp ve c) daha çok Thomas Münzer ile anılan devrimci kamp. “16. yüzyılın din savaşları adı verilen şeylerde bile, her şeyden önce, çok olumlu maddi sınıf çıkarlarının söz konusu olduğunu” söyleyerek bu incelemesine başlayan Engels, bir mücadele anında bile öncü olan isimlerin – örneğin Martin Luther – süreç içinde farklı sınıfsal güçlerle kurduğu değişik ittifaklar sonucunda söylemlerini nasıl değiştirebildiklerini sergiler. Mücadelenin başlangıcında – daha muhalefeti henüz belirli bir kimlik taşımadığı

sıralarda – Luther son derece radikal ve devrimci ruhlu idi ve şu soruyu sormaktaydı: “Tıpkı hırsızları ip, katilleri kılıç, sapıkları ateş ile cezalandırdığımız gibi, bu uğursuz yıkım öğretmenlerine, papalara, kardinallere, piskoposlara ve tüm Roma Sodom’u sürüsüne, *neden elimizde olan bütün silahlar ile saldırmıyor, ve neden ellerimizi onların kanlarında yıkamıyoruz?* (Engels 1995a: 97)” Luther, mücadelesi belirgin bir kimlik kazandıktan sonra, yaktığı devrimci ateşi söndürdü ve kendisini ayaklanmanın merkezine çağıran Ulrich von Hutten’in çağrısına şu yanıtı verdi: “İncil davasının zorla ve kan dökerek kazanılmasından yana değilim. Dünya söz ile yenildi, kilise söz ile kuruldu, o, eski haline söz ile getirilecektir ... (Engels 1995a: 98)” Ve ilginçtir ki başlangıçtaki devrimci şiddet yanlısı tutumunu sonraları olumsuzlayan Luther, (bir süre sonra köylü çetelerine karşı burjuvalar ve prensler, soylu ve papazlar sınıfı birleşince) papa ile “yağmacı ve kıyıcı köylü çeteleri”ne karşı birleşerek köylü çetelerinin köpekler gibi öldürülmeleri gerektiğini söyledi (Engels 1995a: 100).

Bütün bu soruşturmaları dışında Engels’in din fenomenine ilişkin en önemli araştırması *İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı* çalışmasıdır. Bu çalışmasında düşünürün takındığı tutum bir hayli dikkat çekicidir. Engels, kölelerin ve yoksulların yasaklanan ve lanetlenen dini olan ilkel hıristiyanlık ile sosyalist ideal için uğraşan işçi sınıfı pratikleri arasında şaşırtıcı paralellikler kurarak “ilkel hıristiyanlık tarihinin, modern işçi hareketiyle ilginç ortak noktaları” olduğunu ileri sürer (1995b: 296). Engels tarafından ileri sürülen hareketler arasındaki bu ortaklıkları Michael Löwy üç kategori altında toplar; Engels’e göre her iki hareket de a) kitle hareketidir, b) ezilen, cezalandırılan, haklarından yoksun kalmış insanlar tarafından oluşturulmuştur ve c) kurtuluş fikri ile örgütlenmiştir (1999: 49, Engels 1995b: 296-297). Aralarındaki tek fark hıristiyanlığın bu kurtuluşu öte dünyaya bırakması, sosyalizmin kurtuluşu bu dünyada aramasıdır. Engels, ilkel hıristiyanlık ile işçi hareketleri arasında yaptığı bu karşılaştırmayı Renan’dan yaptığı şu alıntıyla özetler: “İlk hıristiyan toplulukları hakkında bir fikir edinmek istiyorsanız, Uluslar arası Emekçiler Birliğinin yerel bir bölümüne bakın (1995b: 298).”

Engels’in sınıf mücadelesi çözümlemesi esnasında açığa çıkardığı din fenomeninin protest – ya da devrimci – potansiyeli Engels’ten sonra da

birtakım Batılı Marksist yazarlar tarafından sahiplenilmiş, hatta geliştirilmiştir. Örneğin Frankfurt Okulu geleneğinin önemli isimlerinden Max Horkheimer 1935 yılında kaleme aldığı *Din Üzerine Düşünceler* başlıklı yazısında Tanrı kavramının analizi aracılığıyla Engels'in ilkel hıristiyanlık tarihi soruşturması bağlamında dine ilişkin açığa çıkardığı protest özelliklere yakın sayılabilecek belirlemeler yapar: Tanrı kavramı gibi “aşkın bir varlığın kabul edilmesi, en güçlü enerjisini, dünyadaki yazgıdan hoşnut olmayıştan devşirir. Adalet tanrıda ise, dünyada aynı derecede bulunmuyor demektir. Dinde, sayısız kuşakların arzuları, özlemleri ve yazgıları kaydedilmiştir (2005: 212).” Ancak kavramın içerdiği hoşnutsuzluk durumu ve adalet değeri zaman geçtikçe ortadan kaybolur, başka bir ifadeyle dinin anlamı tersine çevrilir; bunun nedeni hıristiyanlığın tanrının egemenliği fikrini bu dünyada olup bitenlerle uyum içine sokarak mevcut dinsel yönelimleri yeryüzündeki iktidarın değişmez müttefiki kılma çabasıdır. Böylelikle Hıristiyanlık bir zamanlar sahip olduğu “ideallere anlatım veren kültürel işlevini” yitirmiştir (Horkheimer 2005: 212).

Düşünür, bir başka önemli eseri olan *Akıl Tutulması*'nda o ünlü araçsal akıl (öznel akıl) - tözel akıl¹ (nesnel akıl) ayrımını yaptıktan sonra Aydınlanma filozoflarının dine karşı akıl adına düzenledikleri yok etme faaliyetlerinin, özünde kendi çabalarının kaynağı olan tözel akıl kavramının ölümüne yol açan etmenlerden birisi olduğu tespitini yapar. Gerçekliğin doğasını algılamaya yarayan ve hayatımıza yön verecek temel ilkeleri bulmamızı sağlayan tözel akıl bu saldırılar sonucunda düşünce tarihinin çöplüğüne atılmıştır. Dine karşı yürütülen saldırı ve dinin bu saldırılar sonucunda etkisiz kılınması “dinin ruhsal nesnellüğün tek zemini olma özelliğinin yok edilmesine ve sonuçta da dinsel vahiyin mutlaklığı düşüncesinden doğan böyle bir nesnellik kavramının ortadan kaldırılmasına” yol açmıştır (Horkheimer 1998: 65). Böylesi bir nesnellik anlayışından arındırılmış bir akıl ancak başkalarınca belirlenmiş amaçlara ulaştıracak araçlar üzerine düşünebilir, başka bir ifadeyle nesnellik kavramı ile beslenen bir hakikat ideası yürürlükte olmadığından, hakikat ölçülebilir ya da hesaplanabilir bir “şey”e dönüştüğünden akla düşen görev ölçülebilir hakikate ulaşabilmek için o ölçümleri yapabilecek yöntemi kavramak, o yöntemin basamaklarından

¹ Tözel aklın görünümüne örnek olarak Horkheimer, İlkçağ felsefesini – özellikle Sokrates ve Platon -, Skolastik felsefeyi, Alman İdealizmini verir.

yürümektir. Bu da işleyen aklın yöntemsel – ya da araçsal – akıl olduğu anlamına gelmektedir. İşte bu sebeple düşünürün göre, tözel aklın yerini modern hayatta araçsal akıl almıştır.

Walter Benjamin ise ütopyik-dinsel eleştiriyi modernite eleştirisinin radikal bir açılımını yapabilmek adına sahiplenir. Benjamin'in felsefi perspektifinde ütopyik-dinsel eleştiri, basitçe araçsal bir düzlemde kalınarak yapılan eleştiriden fazlasını temsil eder. Düşünür, ütopyik-dinsel eleştiriyi radikalleştirerek moderniteyi – özellikle modernitenin savaş çığırtkanlığını ve teknolojik *ethos*'unu - ilerleme fikri üzerinden topa tutar. Benjamin, “ilerlemeci mitostan kurtulmuş bir tarih anlayışı (ya da yazımı) olanaklı mıdır?” sorusunu *Tarih Kavramı Üzerine* (1940) metninde ele alır ve alternatif bir tarih anlayışı üretmeye çabalar. Marksizmden yoğun bir şekilde etkilenmiş olan düşünür, metninde, “felsefenin ve siyasi hayatın bütün modern ifadelerinin [ilerleme, y.n.] kavramına dayandığını” öne sürer ve bu kısır durumu eleştirir (Brown 2010: 192). En genel anlamda ilerleme anlayışının temel hareket noktası; “insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı şeklinde bir tasavvuru” taşımasıdır (Benjamin 2008: 46). O halde, düşünür, ilerleme kavramının, modern zamanlarda herhangi bir amaç taşımadan, ileriye doğru hareket eden bir zaman algısıyla işbirliği içinde olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Benjamin'e göre, “modern tarih telos'u olmadan ileriye doğru hareket eden” bir tarihtir (Brown 2010: 192). Bu tarih anlayışına alternatif olabilecek başka bir tarih anlayışı geliştirilebilir. Bu yeni yaklaşımın hareket ettiği zemin tarihsel maddeciliktir. *Tarihsel maddeci*, amaçsız ve sadece neden-sonuç ilişkileri çerçevesinde tarihsel olayları konumlandırmaya çalışan - yani içi boş – evrensel bir tarih algısı oluşturmak adına, yaşamı, deneyimi dışlayan bir tarih anlayışını sahiplenmez. Benjamin'e göre bu tip bir evrensel tarih anlayışı ve bu anlayış ekseninde örgütlenen tarih yazıcılığı, insansal dünyanın ilişkilerinin kuruculuğunu göz ardı etmektedir. Oysa Benjamin, günlük hayatın içinde öznelerin deneyimlerinin evrensel tarihe bağlanmak adına göz ardı edilmesine ya da onların deneyimlerinin anlam kazanabilmesi için “evrensel tarih” tarafından soğurulmasına, özümsemesine, meşruiyet adına evrenselin sürekliliğine ve kesinliğine boyun eğilmesine kafa tutmaktadır (Erdağı & Dinçer 2007: 174-175). Düşünürün göre tarihsel maddeci her oyuncuyla çekinmeden karşılaşabilir ancak düşünürün bir şartı vardır. Benjamin konu hakkında şunları söyler: Tarihsel maddecilik “her oyuncuyla çekinmeden

karşılaşabilir, yeter ki, bugün besbelli şekilsiz bir cüceye dönmüş, zaten gözden uzak durması gereken teolojiyi hizmetine alsın (2008: 39).” Bu gerek-koşulun nedeni Benjamin için açıktır; “daha önceki her kuşak gibi biz de *zayıf* bir Mesihyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç... Bu iddianın karşılığını vermek kolay değildir. Tarihsel maddeci bunun farkındadır (2008: 40).” Düşünürü göre Mesih tarihi paramparça edecek olandır. O “sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal¹e boyun eğdirmek üzere gelir (Benjamin 2008: 41).” Bu ifadeleri, düşünürün “tarihin sürekliliğini parçalama bilinci, eylem anındaki devrimci sınıflara özgüdür (2008: 47)” ifadesiyle birlikte değerlendirdiğimizde ortaya teolojiyle harmanlanmış yeni bir Marksist perspektif çıkmaktadır. Mesihyanik tarih felsefesine ilişkin bu perspektifini belirlemeye, Benjamin, daha ilk çalışmalarında çoktan başlamıştır. 1915 yılında yaptığı *Öğrencilerin Hayatı* başlıklı konuşmasında, düşünür, “zamanın sınırsızlığı içinde kapalı kalan verili bir tarih anlayışı”na dayalı ilerlemeci eğilimin karşısına iki ütopya imgesi çıkartır: mesihyanik ve devrimci imgeler. Kurtuluş fikri, Mesihyanik imgede Mesihyanik krallık ile ilişkilendirirken devrimci imgede 1789 devrimi ile ilişkilendirilmektedir (Löwy 1999: 220-221). Bu tavır, düşünürün tarih tezlerine kadar derinleşerek devam eder. Böylece Benjamin’in tarih felsefesi dönemin egemen tarih anlayışlarına önemli bir alternatif seçenek oluşturmuştur. Düşünürün tarih felsefesini resmi Marksizmden radikal biçimde ayıran mesihyanik esin Marksist literatüre önemli bir eleştirel zenginlik katmıştır.

Çağdaş Marksist düşünürlerden Michael Löwy de devrimci romantizm ve bu fikrin devrimci mücadeleye katkısı soruşturması bağlamında Marksizm ve teoloji ilişkisini irdeler. Düşünür, romantizmin sadece edebiyat alanındaki bir sanat akımı olarak görülemeyeceğini; “kültürel yaşamın tüm alanlarında varolan güçlü bir dünya görüşü, bir düşünce biçimi ve bir duyarlık yapısı” olduğunu ileri sürer (2007: 293). Özünde “kapitalist toplumun doğasına ya da modern burjuva hayatına muhalif olma”² fikrinin yattığı romantizm düşünürü göre tarihsel gelişme içinde gerici bir role de bürünebilir, bir kaplan sıçrayışına da yol açabilir. Gerici romantizm bu bağlamda geçmişe saplanıp kalır, bu yüzden her zaman barbarlığa geri

¹ *Tarih Kavramı Üzerine* adlı metnin Benjamin’in 1940 yılına kadar değişik zamanlarda kaleme aldığı farklı tezlerden oluştuğu göz önünde bulundurulursa, Deccal burada Nazizm ya da faşizm olarak yorumlanabilir.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Löwy & Sayre 2007: 1-56.

dönüşün kapısını aralayabilir. Devrimci romantizm ise geçmişle olan ilişkisinden pozitif bir ütopya üretir. Başka bir ifadeyle amacı geçmişe dönmek değil, geçmişin patikalarından dolanarak ütöpik bir geleceğe yönelmek olan devrimci romantizm; büyü bozulan dünyayı yeniden büyülemek için çabalar. Bu çabanın içinde Löwy'ye göre pekâlâ din de yer alabilir. Din fenomeninin devrimci romantik gelenek içindeki konumunu araştıran Löwy özellikle Latin Amerika'daki devrimci mücadeleleri inceler ve bu incelemesinden Latin Amerika'daki sosyalist pratiklerin ilginç bir şekilde Marksizm ile kurtuluş teolojisinin birlikteliğinden doğan teorik bir çerçeveden beslendikleri sonucuna ulaşır. Hem Marksist teorinin hem de kurtuluş teolojisinin başlangıç noktası yoksulluktur. Löwy, Latin Amerika'daki yoksulluk durumunun pek çok bakımdan geçmiştekine oranla kat be kat derinleştiğini düşünen kurtuluş teologlarının Marksizmi, bu yoksulluğa yol açan nedenlerin en sistematik ve tutarlı açıklamasını içeren ve aynı zamanda bu yoksulluğu ortadan kaldıracak yegâne radikal kuram olarak gördüklerini ileri sürer (1999: 58). Yoksullara duyulan ilgi her ne kadar ortaya çıkışından günümüze kadar hıristiyan geleneğinin önemli bir özelliği olsa da Latin Amerika'daki kurtuluş teologlarını Marksist kurama bir adım daha yaklaştıran fikir şudur: Yoksul insanlar bu teologlara göre, “artık *merhamet nesnelere* değil, esas olarak *kendi kurtuluşlarının özneleridirler*. ... *Emekçi halkın özgürleşmesi bizzat emekçilerin eseri olacaktır* (Löwy 1999: 58).” Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisinin en önemli temsilcilerinden Gustavo Gutierrez¹ ve arkadaşlarının Vatikan tarafından hıristiyan geleneğindeki yoksulların yerine Marx'ın proletaryasını geçirmekle suçlanmaları tesadüf değildir. Bu yüzden Gutierrez ezilenlerin yanında yer almakla kalmaz, aynı zamanda teorik düzlemde Latin Amerika Kilisesi'nin konuya ilişkin tutumunu da eleştirir:

“Latin Amerika'da hâkim toplumsal sınıf kapitalizmi savunur ve kapitalizmden yararlanır. Bu sınıftan sağlanan koruma, kurumsallaşmış Kilise'yi sistemin bir parçası ve Hıristiyanlık mesajını hâkim ideolojinin bir bileşeni haline getirmiştir (akt. Löwy 1999: 64).”

¹ Fikirleri için Gutierrez'in *Liberation Theology: Perspectives* isimli çalışmasına bakılabilir.

Yeryüzünde Tanrı krallığını hâkim kılmak için çabalayan bu teologlar Kilise'nin egemen sınıflarla kurduğu ittifakı eleştirerek görevlerinin adil bir toplum/sistem kurmak yolunda sınıf mücadelesine bilinçli bir şekilde ve fiilen katılmak olduğunu belirtirler. Bu aktarımlarından sonra Latin Amerika'daki mücadele pratiklerinden örnekler veren Löwy, bu deneyimlerin teolojik idealizm ile maddeci bir toplumsal gerçeklik yaklaşımının uyum içinde olabileceğini gösterdiğini ve bu çerçevede yapılması gerekenin “Tanrı'nın varlığı”, “dinsel yabancılaşma”, “idealizm-materyalizm gerilimi” vb. tartışmalar yapmak yerine güncel, çarpıcı ve yakıcı problemler üzerinde yoğunlaşarak pratiğe doğrudan müdahale edebilecek argümanlar ve tartışmalar geliştirmek olduğunu söyler ve ekler: “Latin Amerika'da devrim ya Hıristiyanlarla birlikte yapılacak ya da gerçekleşmeyecektir (1999: 68).”

Sonuç olarak, bütün bu yaklaşımlar ve tartışmalar din fenomeninin basit bir şekilde “halkın afyonudur” şeklinde ele alınabilmesinin pek de olanaklı olmadığını bize göstermektedir. Zaten Marx'ın kendisi de din olgusunu daha derin bir soruşturmanın nesnesi kılmıştır. Elbette Marksist gelenekte var olan indirgemeci, ekonomist ve kaba maddeci kimi eğilimler Marx'ın “din halkın afyonudur” ifadesini soruşturmanın özünden yalıtılarak mutlaklaştırmış, din fenomeninin – bu yazıda çeşitli söylemler aracılığıyla göstermeye çabaladığımız - çoğul karakterini gözden kaçırmıştır. Yaşadığımız topraklarda da bu dar bakış açısının yaratmış olduğu problemle oldukça sık karşılaşılmaktadır. Türkiye'deki Marksist geleneklerin büyük bir bölümü, din fenomenine çoğu zaman konuyu yeterince derinleştirme gayreti duymadan yaklaşmış; bu nedenle, konu, ilgili çevrelerce çoğu zaman yüzeysel bir zeminde kalınarak ele alınmıştır. Marksist geleneklerin din incelemelerinde – özellikle Müslüman kimliği, İslamcılık, mezhep tartışmaları vb. - kanımca yapması gereken ilk şey dinsel unsurları gericilik ya da ilerencilik ikiliğinde saflaştırarak ve soyut önermelerle tartışmaktan vazgeçmesidir. İkincil olarak, sadece bir inanç meselesi olmayan aynı zamanda sosyal bir olgu olan dinin içinde bulunduğu koşullara ve döneme göre değişen çoğul karakterinin tarihsel-Marksist bir analizi yapılabilir. Böylelikle toplumdaki dinsel görünümlü ama özünde toplumsal ve sınıfsal olan kimi çelişkiler açığa çıkarılabilir ve bu yolla ezilenlerin – ya da yoksul kitlelerin – Müslüman kimliği ile kurulan ilişkileri – ya da kurdukları ilişkiler - irdelenebilir. Bu inceleme, Müslüman kimliğinin merkezinde ya da ötesinde duran grupların hangi sınıfsal konumlara sahip olduklarını göstermek

açısından da yararlı olabilir. Bu araştırma sonucunda yükselecek sorular şu şekilde sıralanabilir: Bugün Müslüman kimliğinin öznesi olanlar ve çemberin dışında kalan gruplar – başka bir ifadeyle mülk sahibi olarak kurgulanan Müslüman kimliğinin öznesi olanlar ile bu kimliğin dışında bırakılanlar - dinsel söylemle koşturarak gelişen zenginlikle nasıl ilişkilendirilmektedir? Bu ilişki(ler)den bu grupların hepsi gerçekten hoşnut mudur? Mülkiyet ilişkisi üzerinden öznenen Müslüman kimliğinin merkezinde yer alan gruplar ile bu gruplarca nesnelendirilen mülksüz Müslüman gruplar arasında sınıfsal düzlemde ya da statü bağlamında toplumsal bir mücadele var mıdır? Ya da gelecek zamanda bu gruplar arasında ne tür mücadeleler cereyan edebilir? Ve bu mücadelelerin toplumsal, hukuksal ve kültürel alanlardaki yansımaları neler olabilir? Bu sorular, bize, Marksist analizin başlangıç ilkesini hatırlatmaktadır: Her kimlik, kurum ya da fenomen toplumsal ve tarihseldir. Ve hiçbir kimlik, kurum ya da fenomen kendi içinde çelişkisiz, bütün ve değişmez bir yapıya sahip değildir. Bu nedenle tarihsel karakterdeki yapılar, kurumlar, fenomenler ya da kimlik biçimleri toplumsal mücadelelere daima açıktır. Din de bu fenomenlerden ve kurumlardan biridir.

Kaynakça

- Althusser, Louis, *For Marx*, çev. Ben Brewster, New York: Pantheon Books, 1969.
- Benjamin, Walter, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk* içinde, yay. haz. Nurdan Gürbilek, İstanbul: Metis Yayınları, 2008, s. 39-49.
- Brown, Wendy, *Tarihten Çıkan Siyaset*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Engels, Friedrich, “Köylüler Savaşı”, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 1995a.
- Engels, Friedrich, “İlkel Hıristiyanlığın Tarihine Katkı”, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 1995b.
- Engels, Friedrich, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, *Felsefe İncelemeleri*, çev. Cem Eroğul, İstanbul: Yordam Kitap, 2006.
- Erdağı, Bora ve Dinçer, M. Evren, “Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı”, *Praksis*, sayı: 17 (kış), 2007, s. 173-192.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, çev. Z. Hanfi, Marxists.org, 2010 <http://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/ec01_1.htm> (par. 4) ve <[http:// www.marxists.org/reference/](http://www.marxists.org/reference/)

- archive/feuerbach/works/essence/ec01_2.htm> (par. 3, 13, 22, 25) [25. 06. 2010].
- Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar”, *Seçme Yazılar I Entelektüelin Siyasi İşlevi*, çev. Osman Akınhay, yay. haz. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı yayınları, 2005, s. 59-85.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Horkheimer, Max, *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY, 2005.
- Koçak, Orhan, “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akıl Tutulması* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, 1998.
- Löwy, Michael, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Löwy, Michael, “Romantizm Yıldızı Altında Walter Benjamin ve Herbert Marcuse”, *Devrimci Romantizm* içinde, çev. Bilal Çölgeçen, ed. Max Blechman, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 293-308.
- Löwy, Michael & Sayre, Robert, *İsyan ve Melankoli Moderniteye Karşı Romantizm*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap, 2007.
- Marx, Karl, *Kapital I*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1997a.
- Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, çev. M. İlhan Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1997b.
- Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 2005.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1991.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi – Feuerbach*, çev. Sevim Belli ve Ahmet Kardam, Ankara: Sol Yayınları, 1992.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1993.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, “G. F. Daumer’in Yeni Çağ Dini Kitabının Raporu”, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç, Ankara: Sol Yayınları, 1995.
- McLellan, David, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.

VOLTAIRE VE DİNSEL HOŞGÖRÜ

Mehmet KUYURTAR¹

Dinsel hoşgörü kavramı 16. Yüzyıldan, yani modern zamanların başlangıçlarından itibaren siyasal felsefe literatürüne girmiştir: Siyasal alanın dinden bağımsız, otonom bir alan olduğu görüşü dillendirilmeye başladığında, devletin insanların dinsel inancına müdahale etmemesi gerektiği görüşünü temellendirmek üzere, ilkin hoşgörü kavramına başvurulmuştur.

Kuşkusuz, herkesin aynı dinsel inanca sahip olduğu, herkesin aynı dinsel hayatı sürdürdüğü bir toplumda, dinsel hoşgörüsüzlükten, dolayısıyla da dinsel hoşgörüden söz edilemez. Ama tarihsel olarak böyle bir toplumun, yani dinsel açıdan homojen bir toplumun mevcut olmadığı açıktır. Bütün gerçek toplumlar dinsel inanç ve ibadetler bakımından farklılıklar içerirler. İnsanlar arasındaki dinsel inanç ve mezhep farklılıklarının çatışmaya yol açtığı, belli bir inançtan olan insanların inançlarının gereği olan kimi pratiklerinin engellendiği, inançlarından ötürü kimi insanların zulme maruz kaldığı durum dinsel hoşgörüsüzlük durumudur. Tam da böyle bir durumda hoşgörü kavramı yardıma çağrılır ve onunla farklı dinsel inançlara sahip insanların barış içinde bir arada yaşamalarını mümkün kılacak ortak bir zemini tesis etmesi beklenir.

Dinsel hoşgörü kavramı tanımlanması kolay olmayan kavramlardandır. Çünkü onun tanımı, onu tanımlama girişiminde bulunan kimsenin etik-politik değerlerine, dinsel inancının özelliklerine göre biçimlendirilmekte ve bu yüzden tanımlama girişiminde bulunan kimsenin amacına uygun olarak o, anlam genişlemesine veya daralmasına uğramakta, hatta anlamı belirsizleşebilmektedir. Bu yüzden söz konusu kavram, kimi zaman saygı (*respect*), kayıtsızlık (*indifference*), tevekkül (*resignation*),

¹ Doç. Dr., Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü.

özgürlük (*liberty*), tanıma (*recognition*), kabul (*acceptance*) gibi kavramlarla karıştırılabilmekte veya onların ifade ettiği anlama paralel anlamda kullanılabilmekte, dolayısıyla da ne tür bir ilişkiye işaret ettiği yeterince açık olarak anlaşılamamaktadır.

Hoşgörü, farklılıkların kabul edilebilir ölçüde *sapma* olarak değerlendirildiği durumlarda iş gören bir kavramdır. Eğer sapmadan söz edilmekteyse, burada hoşgörenin sahip olduğunu iddia ettiği ve kendisinden sapılan bir *hakikat*, *doğru* bir düşünce veya eylem vardır. O halde şunu ifade edebiliriz: dinsel hoşgörü, hoşgörenin, kendisinininkinden farklı olan, dolayısıyla sapkın olduğunu düşündüğü dinsel inançlara sahip olanların inançlarını kınadığı, tasvip etmediği, hatta aşağıladığı halde onların varlığını kabul etmesi, onlara müdahale etmemesi, dinsel inançlarının gereği olan pratikleri gerçekleştirmesine izin vermesidir. Bu bakımdan hoşgörü, hoşgören açısından aslında bir tür katlanma durumudur¹. Ancak bu katlanma, başka türden davranmaya muktedir olmadığı için durumu kabullenmek demek olan *tevekkül* anlamında katlanma değil, *iradi* olarak katlanmadır.

Bu saptamalardan bazı sonuçlar çıkarmak istediğimizde vurgulamamız gereken en önemli şey, hoşgörünün aslında, bir tür *iktidar* ilişkisini içerdiği ve taraflar arasında *eşitsizliği* öngördüğüdür. Çünkü, hoşgören hoşgörülen üzerinde bir güce sahiptir ve o, hoşgörülene isterse geri alabileceği varlığını sürdürme izni vermektedir; yani hoşgörü bir tür koşullu özgürlüktür. Hoşgörülen dinsel inançlarını ancak, hoşgörenin kendisine çizdiği sınırlar içinde yaşayabilecektir².

Dinsel hoşgörü kavramının içeriği 15. ve 16. yüzyıl Avrupa'sında din ve mezhep çatışmalarını önlemek üzere izlenmesi gereken din politikaları oluşturulurken, aslında *tarihsel olarak* biçimlenmiştir. Şunu da vurgulamak gerek ki, kavramın aslında tarihsel olarak biçimlenmiş anlamı aynı zamanda onun doğal *kavramsal* anlamıdır da. Dinsel ve/veya mezhepsel farklılıklar kamusal bir çatışmaya yol açtığı ve sorun *dinsel hoşgörü* kavramıyla aşılacak istendiğinde, kaçınılmaz olarak bu; ortada *hakikat*i temsil ettiğini iddia eden resmi bir dinin/mezhebin varlığını, onunla diğerleri arasında *eşitsiz* bir ilişki olduğunu ifade edecektir. Dinsel hoşgörünün, 'barış içinde bir arada yaşamanın zeminini tarafları *eşit ve eşdeğer* kabul eden koşullarda tesis

¹ S. Mendus, **Toleration and the Limits of Liberalism**, Humanities Pr., 1989, s.8

² A.g.e., s. 9

etmesi, kavramın doğası gereği mümkün değildir. Çünkü, dinsel hoşgörü, aslında, din ve siyasetin birbirine eklemlenmesine gönderme yapmaktadır ve hiç şüphe yok ki mutlak hakikate sahip olduğu iddiasında bulunan bir dinin veya mezhebin ilkelerinden hareketle kurulan siyasal bir zeminde tarafların eşit olarak kabul edilmesi her şeyden önce söz konusu ilkelerin kendisi açısından imkansızdır. Dolayısıyla bu ilişki ancak bir katlanma ilişkisi olabilir¹.

Dinsel hoşgürsüzlük öğretisel olarak *tektanrılı* dinlerle birlikte tarih sahnesine çıkmıştır. *Tektanrılı* din, aynı zamanda mutlak ve biricik hakikate sahip olma iddiasını içermektedir. Böyle bir iddiadan bakıldığında diğer dinler veya mezhepler ya hakikatten *sapma* ya da hakikatin *tahrif* edilmiş biçimi olarak görülür. Diyebiliriz ki, mutlak hakikate sahip olma inancı veya iddiası başka herhangi bir araca başvurmadığı sürece sadece teorik-dogmatik bir hoşgürsüzlük olarak kalacaktır. Fiili anlamda hoşgürsüzlükten söz edilebilmesi için bu dogmatik hoşgürsüzlüğün siyasal veya hukuksal araçlarla uygulanması, desteklenmesi gerekir².

Dinsel hoşgörü tarihiyle ilgilenenler, dinsel hoşgürsüzlüğün Batı tarihinde, bu anlamıyla esasen Hıristiyanlık'la birlikte görülmeye başladığını ifade etmektedirler. Örneğin M. Cranston, Batı'da hoşgörü tarihinin temel probleminin, dinsel hoşgörü olarak tezahür etmesini Hıristiyanlığa ve özellikle de onun *tektanrıcı* öğretisine bağlamaktadır³. Ancak hatırlanmalıdır ki, Hıristiyanlık, başlangıcından itibaren 4. yüzyıla kadar, kendisi için hoşgörü talep etmesi bakımından, ateşli bir dinsel hoşgörü savunucusu olmuştur. Hıristiyanlık'ın tektanrıcılığı ve buna bağlı olarak mutlak hakikate sahip olma iddiası, bu süre içinde de söz konusuydu. Ama, 4. yüzyılda Hıristiyanlık'ın, Roma İmparatorluğu'nun *resmi dini* olarak kabul edilmesinden sonra, imparatorluğun hükümlerlik alanı içinde, Hıristiyanlıktan başka herhangi bir dinin varlığına izin verilmemiştir⁴.

Aşağıda biraz daha ayrıntılı olarak üzerinde duracağım; ama yeri gelmişken burada da zikredeyim: Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**'nün hoşgörü

¹ J. Newman, **Foundations of Religious Tolerance**, Uni. of Toronto Pr., Toronto, 1982, s.7

² H. Batuhan, **Batı'da Tolerance Fikrinin Gelişmesi**, Anıl Yay., İstanbul, 1959, s.30-31

³ M.Cranston, *Toleration*, **Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards (eds.) Vol. 7-8, The McMillan C.& Free Pr., New York, 1972, s.144

⁴ Batuhan, s. 137

(*tolerance*) maddesinde, Batı tarihine, dinsel hoşgörüsüzlüğün İznik Konsili'nden sonra girdiğini ifade etmektedir. (Voltaire, 1996: 187) İznik Konsili, aslında İsa'nın mahiyetinin ve teslis dogmasının öğretisel olarak tartışıldığı bir konsildir. Konsil'de İsa'nın tanrısal mahiyette olduğu, ancak bizzat Tanrı olmadığı tezini savunan Arianusçuların sapkın ilan edilmesi kararlaştırılmıştır. Voltaire'in, hoşgörüsüzlüğün kaynağı olarak gördüğü bu Konsil'in bir başka özelliği daha vardır: İmparator Konstantinus, bunu imparatorluğun resmi bir kararı olarak beyan etmiş ve bu dinsel karara hukuksal-siyasal bir statü kazandırmıştır. Böylece Arianusçular, artık sadece hakikatten sapan sapkınlar değil, imparatorluğun yasalarına uymayan suçlulardır da.

O halde şöyle bir saptama yapabiliriz: Fiili siyasal-hukuksal düzlemde hem dinsel hoşgörüsüzlüğün hem de hoşgörünün 'dinsel temelleri', onların siyasal temellerinden daha belirleyici değildir. Bu durumda, tarihsel olarak yaşanan fiili dinsel hoşgörüsüzlüğün kaynağının din mi yoksa dinin bir siyasal form içinde ve siyasal iktidara dayanarak hayata geçirilmesi mi olduğu sorusunun yanıtı açık gibi görünmektedir.

Voltaire'in dinsel hoşgörüye ilişkin görüşleri, kendisinden önce bu meseleyi ele almış olan J. Locke'un ve P. Bayle'in argümanları çerçevesinde biçimlenmiştir. Bu yüzden bu iki düşünürün görüşlerine kısaca değinmek istiyorum.

Locke'un **Hoşgörü Üzerine Mektup**'u, konusu doğrudan dinsel hoşgörü olan ilk sistematik felsefi eserdir. **Mektup**'u izlediğimizde, Locke'un, meseleyi öncelikle din cephesinden değerlendirdiğini görüyoruz. "Hakiki kilisenin temel karakteristiğinin hoşgörü olması" gerektiğini ifade eden Locke, "Din ne maddi bir ihtişam yaratmak için ne ruhani bir hakimiyet elde etmek için ne de zorlayıcı kuvvet uygulamak için inşa edilmiştir; o, insanların hayatlarını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek için kurulmuştur"¹ demektedir. Hiç şüphesiz bu ifadeyle Locke, herhangi bir siyasal gücün dine dayanarak, başkaları üzerinde egemenlik kurmasının siyasal olarak yanlışlığına değinmek istiyordu. Ancak, onun öncelikle dinin içeriğine yönelik bir belirleme yapmakla başlamasının nedeni, siyasal iktidarların başkaları üzerindeki hoşgörüsüz tutumlarını dine dayanarak meşrulaştırıyor olmalarıydı.

¹ J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*, **A Letter Concerning Toleration in Focus**, S. Mendus & J. Horton (eds.), s. 14.

Mektup boyunca Locke, dinsel inancın ve siyasal iktidarın doğasını belirleyerek, her birinin hükümlerlik alanına ilişkin sınırları çizmeye, tasarruf alanlarını tespit etmeye çalışır. Devletin ilgi alanı sivil hayatın düzenlenmesidir; dinin ilgi alanı insanların ruhlarının kurtuluşudur. "Devleti, insanların sadece kendi sivil çıkarlarını elde etmek, korumak ve ilerletmek için kurdukları toplum olarak görüyorum"¹.

Kamusal alanı ya da sivil ilişkiler alanını düzenlemekle yükümlü olan yöneticinin, düzeni sağlamak için elinde bulundurduğu ve kullanma hakkına sahip olduğu bütün cezalandırma araçlarını, sivil çıkarların korunmasıyla ilgili olarak kullanması gerekir. Sivil/siyasal iktidarın asli görevi kamusal adaleti ve eşitliği sağlamaktır ve o ancak *kamusal adalet ve eşitliğin* ihlal edildiği yerde cezalandırma araçlarını kullanma hak ve yetkisine sahiptir. İnsanların ruhunun kurtuluşunu gözetmek, bu konuda etkileyici ve yönlendirici olmak sivil iktidarın tasarrufunda değildir. "Şimdi de kilisenin ne olduğunu ele alalım. Kilisenin, insanların, Tanrı katında kabul edilebilir olduğu hükmünü verdikleri ve kendi ruhlarının kurtuluşu için etkili olduğunu düşündükleri bir tarzda, Tanrı'ya birlikte ibadet etmek üzere, birbirleriyle anlaşarak katıldıkları iradi bir topluluk-cemaat olduğunu düşünüyorum"².

Ruhların kurtuluşu meselesi sivil iktidara ait olamaz. Çünkü sivil hükümlerlik alanındaki denetleme araçları, insanların ancak dışsal davranış ve muamelelerini kontrol etmeye yöneliktir. Oysa dinsel inanç, dışsal zorlamadan etkilenmeyen bir mahiyete sahiptir. Hakiki ve kurtarıcı dinin benimsenmesi, aklın bizatihi içsel olarak iknasına dayanır. Herhangi bir dinsel inancın bir başkasına benimsetilmesi amacıyla izlenen yol, öyle bir yol olmalıdır ki, Tanrı katında da muteber olsun. "Halis bir dinin bütün hayatı ve gücü zihnin içsel olarak ve bütünüyle ikna olmasından ibarettir. İnanç, inanmaksızın inanç değildir"³.

Locke'un hoşgörü kuramının temel argümanlarından en önemlisi, inancın doğası gereği, dışsal olarak yapılan müdahalelerden ve zorlamalardan etkilenemezliğidir. İnsanlara baskı uygulama etkili bir yöntem değildir. Dışsal zorlama bir insan üzerinde belli bir dinsel inancın belli bir tarzını ifa etmesi yönünde bir değişiklik yapmak bakımından etkili olabilir. Ancak bu, insanların ruhunda bir değişikliğe yol açamaz, bu yolla insanın samimi inancı

¹ A.g.e s. 17.

² A.g.e., s. 20.

³ A.g.e., s. 18.

etkilenmez, dolayısıyla dışsal ibadetlerde bir değişiklik olsa bile, bunun ruhların kurtuluğu açısından hiçbir değeri yoktur.

Locke'a göre kiliseler gönüllü birliklerdir, bu gönüllü topluluğun üyelerinin cemaat olmanın bir gereği olarak yerine getirmekte olduğu -elbette iradi olarak benimsenen- çeşitli yükümlülükler vardır. Ona göre bu yükümlülüklerin yerine getirilmemesi durumunda "cemaatin meşru olarak kullanabileceği araçlar (silahlar), tavsiyelerde bulunmak, ihtar etmek, oğt vermektir"¹. Eğer bütün bunlar etkili olmuyorsa kilisenin kullanabileceği en son silah, cemaatten ihraç etmektir. Locke'un bu sonuncu tedbirden sonra titizlikle vurguladığı şey, cemaatten ihraç edilenin sivil çıkarları bakımından herhangi bir zarar görmemesine ozen göstermek gerektiğidir. Ona göre eğer bir insan doğru yoldan saparsa bu, sadece onun talihsizliğidir. Onu bu dünyada dünyevi şeylerle cezalandırmanın hiçbir anlamı yoktur. Öte dünyada onu zaten sefil bir hayat beklemektedir². Kiliseler eğer gönüllü topluluklarsa, bireyler, ona kendi zgr iradeleriyle ve vicdanlarının sesine uyararak katılıyorlarsa, kendi ruhlarının kurtuluğuyla ilgili iyiliği artık orada bulmamaları durumunda, ondan ayrılma hususunda herhangi bir engelleme ile karşı karşıya kalmamaları gerekir. "Bir kimse, daha sonra, bağlı olduğu oğretide yanlış bir şey bulursa veya bizatihi katıldığı topluluğun ibadetinde kendisine aykırı gelen bir şey bulursa, bu kimse o topluluktan ayrılma hususunda niçin ona katıldığı kadar zgr olmasın?"³

Locke, dinsel inanç ile sivil çıkarlar ya da kilise ve devletin mahiyeti ve hükümranlık alanlarını birbirinden ayırdıktan sonra, ikisi arasındaki muhtemel ilişkiler ve bu ilişkilerin sonuçları üzerinde durmaktadır. Locke için, devletin insanların dinsel inanç ve ibadetlerine müdahale etme hak ve yetkisi olmadığı apaçıktır. Ancak, dinsel inançlar gereği yapılan kimi ibadetlerin, kimi dinsel ritüel ve adetlerin yerine getirilmesinin kamusal sonuçları olabilir. Locke'a göre dinsel ibadetlerin ya da ritüellerin çoğu, sivil hkmranı ilgilendirmeyen şeylerdir. Sivil hkmranın ne onların yapılmasını teşvik etmek ne de yapılmalarına engel olmak bakımından bir tasarrufu söz konusu olabilir. İnsanlar inançları gereği adak adayabilir, kurban kesebilirler; buna sivil hükümran müdahale edemez. Ancak bir kimse -farz edelim ki inanç gereği olsun- insan kurban etmeyi talep edemez veya

¹ A.g.e., s. 22.

² A.g.e., s. 23.

³ A.g.e., s. 20.

böyle bir talep söz konusu olduğunda, inanca ve ibadete müdahale edilmeyeceği veya edilmemesi gerektiği ilkesine dayanarak, sivil hükümrânın buna müdahale etmemesi gerektiğini öne süremez. Hiç kimse, dinsel inançlarına dayanarak gerçekleştirdiği ibadetleriyle -bu ibadet kendi inançları gereği Tanrı katında makbul olduğunu düşündüğü bir ibadet olsa bile- kamusal düzeni bozamaz, hiç kimsenin kamusal çıkarlara zarar vermesine hoşgörü gösterilemez.

Locke'un verdiği açık bir örnek vardır: Bir kimse dinsel bir ibadet gerekçesiyle kendisine ait bir buzağı kurban edebilir, buna sivil hükümrân müdahale edemez. Ancak herhangi bir salgın sonucu eldeki hayvanlar telef olursa ve kamu çıkarı gereği sivil hükümrân bütün buzağı kesimlerini yasaklamışsa, dinsel gerekçelerle de olsa bu yasak ihlal edilemez veya onun ihlal edilmesi hoşgörülemez. Çünkü bu karar, dine, dinsel ibadetlere karşı alınmış bir karar değil, kamu çıkarı göz önünde bulundurularak alınmış 'siyasal bir karar'dır¹. Dinsel ibadetlerle kamusal çıkarların çatıştığı yerde aslolan, kamusal çıkardır ve sivil hükümrânın bu amaçla başvuracağı önlemler meşrudur.

P. Bayle, hoşgörü hakkında geliştirdiği görüşlerden ötürü, her ne kadar Locke'dan daha ileriye gitmişse de, Locke'un görüşlerinin gördüğü ilgiyi görmemiştir.² O, konuya ilişkin yazılarında hoşgörüsüzlüğün hem ahlaksal hem de akılsal olarak yanlış olduğunu ortaya koymaya çalışır. Bayle, hoşgörüyü ilişkin görüşlerini daha önce Augustinus'un da kullandığı *Compelle Intrare*'nin felsefi yorumundan hareketle geliştirir. Ona göre bu ayet literal anlamda alındığında aslında suça teşvik eden bir anlam ifade ediyor. Eğer bu metnin literal anlamı ilk dönem Hristiyanları için de geçerliydiyse, onların da öyle davranmaları gerekirdi. Oysa onlar bizzat, kendilerine uygulanan zulmün, kendilerinde herhangi bir inanç değişikliği yaratmadığını bilmekteydiler. Dolayısıyla onların, bu sözü Augustinus'un yorumlamış olduğu anlamda yorumlamaları imkansızdır.

Bu ifadeyi yorumlarken, onun literal anlamını değil Kutsal Kitap'ın ruhunu dikkate almamız gerekir. **İncil**'in ruhuna uygun düşen şeyler şefkattir,

¹ A.g.e., s. 36.

² P. Bayle'in dinsel hoşgörü hakkındaki görüşlerini, H. Camen ve P. King'den yararlanılarak sergileyeceğim H. Camen, **The Rise of Toleration**, McGraw-Hill Book, Pr., New York, s. 234-238; P. King, **Toleration**, George Allen and Unwin Pr., London, 1976, s. 91-98

merhamettir, insan severliktir; onda aslolan bunlardır. Eğer **Kutsal Kitap**'ta birbiriyle çelişik gibi görünen ifadeler varsa, onlar **İncil**'deki bu asıllara göre yorumlanmalıdır.

Bayle, çelişkileri aşmak için akla başvurmayı öneriyor. Çünkü akıl, Bayle'a göre, Tanrı'nın kendisini ifade ettiği bir başka ifadeyle Tanrı'nın kendisini insanlara vahyederken seçtiği araçtır. Bu yüzden akıl ister **Kutsal Kitap** olsun, ister başka herhangi bir yerde olsun, doğru ve yanlış birbirinden ayırmaya yarar.

Kutsal Kitap akla uygun yorumlandığında, *Compelle Intrare*'nin zor kullanmayı meşru gören yorumunun ahlaksallığa ve dindarlığa aykırı düşeceği görülecektir. O halde **Kutsal Kitap** yorumu için de göz önünde tutulacak nihai kriter ahlaksallığın ve dindarlığın ilkeleridir. P. King'in ifade ettiği gibi, inançla akıl arasında ilişki söz konusu olduğunda, üstünlük akla aittir; dolayısıyla inanç akla tabi olmak durumundadır. Ancak, bununla, Bayle, akli mutlaklaştırmaya yönelmiyor. Çünkü ona göre insan akli öyle bir doğaya sahiptir ki, hakikati eksiksiz ya da mutlak olarak bilemez. O halde insanların farklı inançlarından ötürü birbirlerine karşı hoşgörüsüz davranmalarını meşrulaştıracak *hiçbir mutlak araç yoktur*.

Bayle'a göre dinsel inanç, dolayısıyla mezhepsel farklılıklar kaçınılmazdır. Çünkü insanlar farklı yerlerde ve farklı zamanlarda yaşamaktadırlar. Bu yüzden onların dinsel hakikatleri birbirlerinden farklı tarzlarda algılamaları ve yorumlamaları son derece doğaldır. Şaşırtıcı olan ya da şaşırtıcı olması gereken şey, insanların nasıl olup da farklı inançlara sahip olduğu değildir; nasıl olup da farklı inançlara sahip oldukları için birbirlerine işkence edip, birbirlerini öldürdükleridir. Gerçi Bayle'a göre farklılıklar bizatihi değerli değildir, Ancak, o, bu durumu insan doğasına başvurarak açıklamaktadır: İnsan mükemmel bir varlık değildir, çeşitli zaaf ve tutkulara sahiptir, dolayısıyla hakikati kavrama söz konusu olduğunda insanın zaaf ve tutkuları onu sınırlar. O halde Bayle'a göre mükemmel olmadığımızı bilmemiz, bunu kavramamız, farklılıklarımızı veya eksikliklerimizi karşılıklı olarak hoşgörmemizi sağlayabilir. Daha doğrusu bundan ötürü birbirimize karşı hoşgörü göstermek zorundayız. P. King'e bakılacak olursa, Bayle'a göre tanrı insanı öyle bir doğada yaratmıştır ki, hakikati bilme konusunda insana mükemmel olmayan yetiler ya da araçlar vermiştir. İnsanlar kendilerinde en gelişmiş olan yetiyle ve kendilerine uygun olan bir yolla hakikati araştırmaya girişirler. Zaten Tanrı'nın arzu ettiği de budur. Hakikate

ilişkin kesinlik konusunda Tanrı çok az kişiye imtiyazlı davranmıştır. Bu öyle bir imtiyazdır ki, bir başkasının onu anlayabilmesi için kendisine de aynı imtiyazın bahşedilmesi gerekir.

O halde, insanların yetileri farklıysa, onların hakikati kavrama tarzlarının, dolayısıyla inançlarının farklı olması son derece doğaldır. Sapkınlık olarak adlandırılan şey, vicdanın ya da bilincin hakikati kavrama konusunda *norm olan* yollardan farklı bir yolu takip etmesi durumudur. Eğer hakikati mükemmel olarak bilmek söz konusu değilse -ki değildir- bu durumda 'sapkınlık' kavramı saçma bir kavram olacaktır.

Karşılıklı hoşgörüyü savunan Bayle, Katoliklerle Protestanlar arasındaki ilişki söz konusu olduğunda, tam da daha önce Locke'un ifade ettiği gibi, başkalarına karşı hoşgörüsüzlüğü teşvik ettikleri için Katoliklerin hoşgörülmemesi gerektiğini öne sürer. Ancak o, Hristiyanlık'tan ayrı olan mezhep ve dinlerin de hoşgörülmesi gerektiğini de savunur. Devletin anayasasına tabi oldukları, devlette inanç tekeli iddiasında bulunmadıkları sürece Müslümanların da Yahudilerin de kamusal hayatta yer alma hakları vardır. Ancak, yine tıpkı Locke'da olduğu gibi Bayle'da da tanrıtanımazlara karşı hoşgörü yoktur. Ona göre devletin güvenliği açısından din önemli bir işleve sahiptir. Tanrıtanımazlar dine saldırırken, aynı zamanda devleti de tahrip etmektedirler. Bu yüzden devlet hoşgörü ilkesini tanrıtanımazları da içine alacak ölçüde genişletemez.

Gelelim konumuza; Voltaire'in dinsel hoşgörü hakkındaki görüşlerine ve onun bu görüşlerini temellendirme tarzına. Voltaire'e göre dinsel hoşgörü meselesi basit olarak ve sadece teolojik bir mesele değildir; meseleyi teolojik bir mesele olarak görmek yanıltıcı olur. Voltaire'in bu konuya ilgisi çoğunlukla siyasal motiflerdedir. Dolayısıyla o kendilerinden etkilendiği Locke ve Bayle'den farklı olarak, dinsel hoşgörüyü hakiki inancın veya doğru inancın doğası veya hakiki kilisenin doğası gibi kavramlarından hareketle temellendirmeye girişmez. Doğrusu onun konuya ilişkin görüşleri sistematik-felsefi bir argümantasyondan çok, dinsel hoşgörüsüzlüğün yol açtığı fiili tarihsel durumlar hakkındaki değerlendirmelerden çıkarsadığı yargılara dayanır; dinsel hoşgörü tarihindeki esas ünü veya önemi, konuya ilişkin yazdıklarından ziyade, hoşgörüsüzlüğe karşı, hoşgörüsüzlüğün kimi mağdurlarıyla birlikte yürüttüğü mücadeleden kaynaklanır. Mesela ünlü Jean

Calas davasına ilişkin yürüttüğü mücadele bunlardan biridir. O **Hoşgörü Üzerine Bir İnceleme** adlı eserini bu dava vesilesiyle kaleme almıştır¹.

Voltaire'in dinsel hoşgörüye ilişkin görüşleri az önce adını andığım **Hoşgörü Üzerine Bir İnceleme**'den, **Felsefi Mektuplar** veya yaygın olarak bilinen adıyla **İngiliz Ulusu Üzerine Mektuplar**'dan, ve **Felsefe Sözlüğü**'nde konuya ilişkin yazdığı maddelerden izlenebilir².

Mektuplar'da dinsel hoşgörü bakımından İngiltere'yi över ve birazcık da gıptayla şu saptamayı yapar: “Bir İngiliz özgür bir insan olarak dilediği yoldan cennete gider.” Hoşgörü bakımından mesafe kat etmiş olan İngiltere gibi ülkelerde insanoğlunun refahının gerçek barometresi olarak gördüğü ticaretin geliştiğini ve ticaretin de, bu ülkelerde insanlar arasındaki hoşgörüye dayanan ilişkileri tahkim ettiğini ifade eder. Böylece Voltaire tarihsel örneklerle hoşgörünün esasen bir devletin çıkarına olduğunu, bu yüzden basiretli idarecilerin dinsel hoşgörüyü tesis ve teşvik etmeleri gerektiğini göstermeye çalışır.

Ona göre hoşgörü ile hoşgörüsüzlük arasındaki fark; oğlunu katleden bir anne ile oğlunun hayatının gelişip serpilmesine imkan hazırlayan bir anne arasındaki fark gibidir. Devletin veya daha doğrusu basiretli bir yöneticinin asli görevi yurttaşlarının sahip oldukları farklı inançlardan ötürü birbirlerini boğazlamalarını önleyecek, hayatlarını huzur ve refah içinde sürdürmelerini sağlayacak bir hoşgörü rejimi tesis etmek olmalıdır.

Hoşgörü bir doğa yasasıdır. Doğa yasası insana doğasıyla işaret eder; doğa yasası insanın da yasasıdır ve o da şunu talep eder: Bana yapılmasını istemediğim şeyi başkasından istemem. Buna göre herhangi bir insan başkasına “benim inandığıma sen de inan” diyemez. Doğa yasasına aykırı olan ve hoşgörüsüzlüğü teşvik eden her norm saçma ve barbarcadır³.

Voltaire'in temel tutumlarından biri şudur: doğru ya da yanlış, insan sadece aklının kendisine dikte ettiği şeye inanma veya aklının kendisine dikte ettiği şeyi düşünme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Boş inançların en kötüsü

¹ Voltaire, **A Treatise on Toleration and Other Essays**, trans. by J. McCabe, Prometheus Books, New York, 1994, s. 145-214

² Voltaire, **Philosophical Letters or Letters Regarding the English Nation**, edited with Introduction by J. Leigh, trans. by P.L. Steiner, Hacket Publishing co., Indianapolis, 2007; **Felsefe Sözlüğü**, 2 cilt, çev. L.Ay, MEB yayınevi, Ankara, 1995

³ Voltaire, **A Treatise**, s. 168

veya en tehlikelisi bizimkinden farklı inanca sahip olduğu için komşumuza duyduğumuz nefrettir.

Voltaire'in hoşgörüsünün en yüksek noktası onun şu yargısında görülür: Hoşgörü sadece Hıristiyanların kendileri arasındaki ilişkileri düzenleyen bir norm olarak görülmemeli ve sadece bunun için talep edilmemelidir. Türk, Çinli, Yahudi kim olursa olsun bütün insanları kardeşlerimiz olarak görmeliyiz. Hepimiz aynı Baba'nın çocukları veya aynı Tanrı'nın yaratıkları değil miyiz?

Tam da bu sözleri sarf ettiği bağlamda Voltaire, Hıristiyan muhataplarına istihzayla şu soruyu yöneltir: Yargı Günü'nde Tanrı'nın IV.Henry'yi katleden, XV. Louis'yi katletmeye teşebbüs eden Katolik suikastçılara, Katolik olduklarından ötürü ebedi mutluluk bahşederken insanoğlu için örnek oluşturan Konfiçyus, Solon, Pythagoras, Sokrates, Platon vb. bilge ve erdemli insanları cehenneme göndereceğinden emin misiniz?¹

Burada aktardığım birkaç sözünden bile anlaşılmaktadır ki, Voltaire hoşgörü kavramını dinsel motiflerle temellendirmez ama hoşgörüsüzlüğün dinsel motiflerine gizli ya da açık sıklıkla dikkat çeker. Onun bu tutumunu Felsefe Sözlüğü'nün hoşgörü ve hoşgörüle ilgili olabilecek maddelerinde yazdıklarından, daha açık bir biçimde izleyebiliriz.

Sözlüğün Hoşgörü maddesine şöyle başlıyor Voltaire: “Nedir Hoşgörü denen şey? İnsanlığın en güzel tarafı. Hepimiz zaaflarla, yanılmalara uğruşmuşuz; birbirimizin budalalıklarını karşılıklı olarak hoşgörelim, tabiatın ilk yasası budur. Burada “birbirimizin budalalıklarını karşılıklı olarak hoşgörmemiz gerektiği”ne dair sözüyle Voltaire, aslında dinsel inancın doğası hakkında zimni olarak bir yargıda bulunmuş oluyor². Buna göre dinsel inanç ve ona dayanan teolojik önermeler kesinlikten uzaktır, hiç de iddia edildiği gibi şüphe götürmeyen mutlak hakikatleri dile getiren önermeler değildirler. Nitekim Voltaire, farklı Hristiyan tarikatlarının birbirine karşı gösterdikleri hoşgörüsüzlük örneklerine işaret ettikten sonra “her tarikat bir yanılmanın adıdır” sözüyle bunu daha açık bir biçimde ifade etmektedir. Devamında şöyle diyor Voltaire: “Geometriciler, cebirciler, matematikçiler diye bir tarikat yoktur, çünkü bütün geometri, cebir, matematik önermeleri hakikidir. Öteki bilimlerin hepsinde insan yanılabilir.

¹ Voltaire, **A Treatise**, s.163

² Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, cilt 2, 377

Hangi Thomasçı yahut Scotçu teoloji üstadı söylediğinden emin olduğunu ciddi ciddi iddia etmeye cüret edebilir¹”.

Hıristiyan mezheplerini kast ederek “kendi aralarında da tartıştıkları her din meselesinde birbirinin düşmanıydılar. İsa Mesih’e Tanrı gözüyle bakmayan aforoz ediliyor, aforoz edilenler de aksini savunanları aforoz ediyordu” diyor Voltaire. Henüz ilk yıllarındaki teolojik tartışmalardan doğmuş ve her biri mutlak hakikati temsil ettiğini öne süren Hıristiyan tarikatlarının çokluğuna dikkat çekerek şöyle diyor Voltaire: “Yüzyıllardan beri sürüp giden bu anlaşmazlık, birbirimizin yanılmalarını karşılıklı olarak affetmek gerektiğini apaçık gösteren bir ibret dersidir; anlaşmazlık insanoğlunun en büyük felaketidir, onu tek devası da hoşgörüdür².”

“Kenidisinin inancını paylaşmadığı için bir insana, kendi kardeşine zulmeden her insan muhakkak ki bir canavardır³.”

Daha önce, dinsel hoşgörü hakkında bazı saptamalarda bulunurken mutlak hakikat iddiasının hoşgörüsüzlüğün dogmatik-teorik kaynağını oluşturduğunu, ancak fiili hoşgörüsüzlüğün bu hakikat kavrayışının siyasal-hukuksal araçlarla desteklenmesinin bir sonucu olduğunu söylemişim. Voltaire, yine daha önce ifade ettiğim gibi İznik konsiline atıfta bulunur ve mutlak hakikat iddiasına sahip bir dinin siyasal-hukuksal araçlarla desteklenmesinin bir felakete yol açtığına ve yol açacağına bu tarihsel olguyla işaret eder: “Peki ilk İznik ruhani kurultayından beri biz ne diye birbirimizi boğazlamış durmuşuz. Konstantin önce bütün dinlere izin veren bir emirname çıkarmakla işe başladı, zulümle baskıyla bitirdi. Önce Hıristiyanlık imparatorluğun dinlerinden bir din olarak kabul edildi sonra imparatorluğun tek resmi dini olarak diğer bütün dinleri ortadan kaldırmaya girişti. Dogması gereği, mutlak hakikat iddiası gereği böyle bir girişimde bulunmayı meşru gördü⁴.”

Voltaire, İmparatorluğun dinsel çoğulculuğu benimsediği dönemi hoşgörü rejimi açısından hiç şüphesiz daha başarılı bulmakta ve övmektedir. Bu arada böyle bir rejimi sürdürmekte olan Osmanlı imparatorluğunu da över: “Size daha önce de söylendi, şimdi de gene söylenecek daha başka bir söz yok: yurdunuzda iki din varsa birbirini boğazlayacaklar, otuz din varsa

¹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, cilt 2, 386

² Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, cilt 2, 384

³ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, cilt 2, 380

⁴ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, s. cilt 2, s.377

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

barış içinde yaşayacaklardır. Türk padişahına baksanıza bir kere zerdüştileri de Banianları da Nesturileri de Katolikleri de pekala idare edip gidiyor, kim ortalığı kızıştırıp kargaşalığa vermek isterse kazığa oturtuluyor bu sayede herkes de rahat ediyor¹”

Felsefeye övgü: “Dinin kızı kardeşi olan felsefe boş inancın uzunca bir süre kanla lekelediği elleri silahsızlandırmıştır ve insan zihni sarhoşluğundan ayılarak bağınazlığın kendisini sürüklemiş olduğu aşırılığa veya ölçsüzlüğe hayret etmiştir².”

¹ Voltaire, **Felsefe Sözlüğü**, s. cilt 2, s.381

² Voltaire, **A Treatise**, s. 161

MİTLEŞEN AYDINLANMA, ARAÇSALLAŞAN RASYONALİTE

Özlem DUVA¹

Bilindiği gibi Aydınlanma, esas olarak dini, hakim doğa anlayışlarını, toplum yapısını, ve devlet düzenini kıyasıya eleştiriden geçiren bir karşı çıkış hareketidir. Bu karşı çıkış hareketi aslında modern çağın bilmeye yönelik olarak yöntem anlayışında yarattığı kırılmadan beslenerek, metafiziğe, hakim bilgi otoritelerine ve kurumsal yapılara kökten bir biçimde yönelttiği itirazı, insani-toplumsal meselelere, yani genel olarak pratik felsefenin de alanına taşımış ve insandaki kapasitelerin açığa çıkarılmasını hedeflemiştir. Bu yüzden Aydınlanmanın mottosu olarak konumlandırabileceğimiz “aklını kullanma cesareti göster” deyişi, aklın her türlü belirleyicilikten uzak, otonom bir biçimde kullanılmasının ama aynı zamanda bu yolla bireyin kendi yaşantısının aktörü olarak kendisini kurmasının, inşa etmesinin de bir yolu olarak anlam kazanmıştır.

Diğer yandan akıl adına ortaya atılan doğayı ve toplumu değiştirme talepleri, bireylerdeki bu kapasitelerin eşitliği düşüncesiyle birlikte ilerlemekteydi ve bu Aydınlanmaya yönelik olarak geliştirilen en temel eleştirilerden birini, homojen toplum ideali eleştirisini doğurmaktaydı. Aydınlanmanın açmazı olarak nitelendirilen bu boyut, bir yandan burjuvazinin yenileşme taleplerini diğer sınıflarla birleştirdiği, diğer yandan ise özellikle Frankfurt okulu teorisyenlerinin eleştirileri içerisinde kapitalist üretim mantığını beslediği iddiası ile eleştirilmiştir. Frankfurt Okulu teorisyenleri, özellikle Horkheimer ve Adorno, ilkece herkeste eşit olarak bulunduğu kabul edilen akıl kavramının Aydınlanma felsefesi içerisinde soyut, kesinlikten uzak ve sınıflı toplumun çelişkili doğasına karşı çıkacak güçten yoksun olduğunu iddia etmişlerdir.

¹ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Aydınlanma, Horkheimer ve Adorno'ya göre Kartezyen bilinç tasarımlarının totaliter yapısını sürdürmektedir. Bilindiği gibi modernitenin en büyük iddialarından biri kozmosu insan için bilinebilir hale getirecek, evrenin gizlerini, sırlarını çözecek bir yöntem ve dayanak noktası bulmak idi. Bu dayanak noktasını insan aklının kendi kapasitelerine dönerek ve hatta zihnin kendi iç kapasitelerine hapsolmuş bir biçimde sağlamaya çalışan modern bilinç tasarımları, eninde sonunda bir tahakküm aracı olarak akli, doğaya hükmedecek tek güç olarak konumlandırılmış; böylece insan aklına duyulan güvenle birlikte aklın yasa koyucu kapasitesi de diğer bütün insani yetilerin önüne geçmiştir. Aydınlanma, özellikle Kant'ın Aydınlanma tanımını ele aldığımızda bilincin kendi içindeki tasarımlarını topluma projekte etmesine ve tahakküm üretmesine bir itiraz olarak ortaya çıkmıştı; bu yüzden Kant, öznelerarası bir zeminde aklın işleyişini konu edinmeye çalışmış olsa da; genel olarak Aydınlanma hareketi ve özel olarak da Kant'ın temellendirmeleri daha sonraki dönemlerde Kartezyen bilince geri dönüş olarak nitelendirilmiş ve eleştirilmiştir. Örneğin Zygmunt Baumann'a göre doğanın insan aklının egemenliğine sokulması, yeni biçimini onsekizinci yüzyıla gelindiğinde Aydınlanma felsefesinde bulmuştur. Oysa ki Aydınlanmanın büyük filozofu Kant, aklın yasa koyucu niteliğini, tam da tahakkümün ortadan kaldırılmasına yönelik bir girişim olarak okumak eğiliminde idi.

Aydınlanmanın hem bilmenin sonucu olarak düzenleme, kurma ve biçimlendirme etkinliğini varsayması hem de özel alan ile kamusal alan arasına keskin bir sınır koymasıyla, aklın genel kullanımının önündeki engelleri aşmak maksadıyla da olsa, insan aklı kamusal otoritenin disiplini altına sokulmaktaydı. Bu yüzden Frankfurt Okulu teorisyenlerinden Horkheimer ve Adorno, Aydınlanmanın programatik yapısının, aslında mitleri parçalama yönünde bir yönelimden hareket etmiş olmasına rağmen modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş bir toplum idealiyle, bireylerin üzerinde katı bir tahakküm kurduğunu, böylece aklın araçsallaştırıldığını ve sonuç olarak Aydınlanmanın kendisinin bir mit haline geldiğini vurgulamışlardır.

Elbette buradaki sorun aklın nasıl tanımlandığı, aslında genel olarak insanın nasıl tanımlandığı ve toplumsal yaşamı düzenleyen ilkelerin nasıl belirlendiği sorusudur. Aklın bu dönüşümü içerisinde modern topluma hakim olan iki unsur, yani pozitivizm ve pragmatik bakış açısına dayalı bir felsefi

bilme etkinliği, Aydınlanmanın özgürleştirici aklının, totaliter bir tahakküm aracına dönüşmesinin temel nedenleri olarak görülebilir. Bilme etkinliğinin inanma, duyumsama, hissetme gibi bütün insani etkinlik alanlarının önüne yerleştirilmesiyle rasyonel bir toplum inşa etme çabası, Aydınlanmanın vaz ettiği özgür ve özgürleştirici akıl nosyonu ile ne kadar uyuşmaktadır? Bugün Aydınlanmayı düşünürken kaçınılmaz olarak hesaplaşmamız gereken bu sorular, aklın yeniden yapılandırılması ve genel olarak Aydınlanmanın ideallerini yeniden mal etmek adına gerekli olmakla birlikte, kamusalığın yeniden inşası konusunda da yol göstericidir.

1-Pozitivizm tehlikesi: Pozitivizm akli olgusallaştırarak aklın ideallerini şeyleştirilmektedir. Aklın kendisine duyduğu güvenden beslenen pozitivizm, nesnel hakikatler olarak konumlandırığı gerçeklik algısını tek ve yanılmaz bir postüla olarak alır ve bunun üzerinden ilerler.

2-Pragmatizm: Aklın faydaya dönük kullanımını hedefleyen pragmatizm, eleştirellikten yoksun, sadece stratejik bir zeminde kavradığı akli ikincilleştirmekte ve heteronomiye neden olmaktadır.

Horkheimer ve Adorno'nun gözlemediği bu olgular, basitçe aklın araçsallaştırılmasına itiraz olarak bildiğimiz eleştirilerinin dayandığı zeminlerdir. Akıl, bu iki yönelim nedeniyle toplumsal sürece boyun eğmiş ve araçsallaştırılarak doğa ve toplum üzerinde kurulan egemenliğin tek ölçütü haline gelmiştir. Böylece Aydınlanmanın özgürleştirici akli, yerini totaliter bir tahakküm aracı olma haline bırakmıştır.

Horkheimer'a göre modern dönem entelektüelinin zihninde tek otorite olarak dolanıp duran bilim, sadece ölçülebilir olanla ilgilenmekte ve insan da dahil olmak üzere herşeyi bir ölçü kabına sığdırmaya çalışmaktadır. Böylece Aydınlanmanın yıkmak istediği mitler, bilimin herşeyi belirleyen yapısıyla yeni biçimler ve adlar içerisinde sürmektedir aslında. Aydınlanmanın raydan çıkışı olarak tanımlanan bu durum, sanayi toplumunun pozitivist aklında standardize edilen, otomatikleşen ve araçsallaşan, araçsallaştığı ölçüde kendi başlarına anlamlarını yitirmiş olan düşünce ve davranışları geliştirmiştir. Araçsal akıl, sadece kapitalist üretim mantığı içerisinde anlamlı kılınabilir bir hale geldiğinden, aklın tarihsel rolü de düzen idesini, yani sistemi pekiştirmek ve devamlılığını sağlamak olmuştur. Böylece özgürleştirme projesi tahakküm projesine dönüşmüştür.

Horkheimer ve Adorno'nun bu tespitleri aslında halen güncelliğini koruyan, Aydınlanmanın idealleri ile gerçekliğin uyuşmaması gibi bir

durumu ifşa eden eleştiriler olarak okunabilir; ancak onlar bu eleştiriye Aydınlanmanın ideallerinin formelliğine ve aslında Aydınlanmanın kendisinin bir mit olduğu gerçeğine dayandığını söyleyerek bir adım daha ileriye taşırlar. Bu yüzden mitten arındırma projesi olarak başlangıçta ilericiymiş gibi görünen Aydınlanma, bütünüyle negatif bir şüphe tarafından oluşturulduğundan, mitin ve dinin eleştirisi olarak başlayan şey değerlerin ortadan kaldırılmasıyla sürmektedir. Özdeşliğe dayalı bir yöntem, matematik ve mantık gibi zihnin kendi kendine düşünme biçimleri dışında hiçbir şeyin içerisinde yer bulamadığı bir paradigma içerisinde Aydınlanmanın doğa üzerindeki mitsel büyü de açığa çıkmaktadır. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bunun sadece tarihsel değil aynı zamanda batı aklına içkin olan yapısal bir sorundan kaynaklandığı iddia edilmektedir. Başından beri akıl, kendisini bir mit olarak göstermiştir ve onun mitsel doğasına işaret etmek tahakküm üreten yapısını da çözümlenmek anlamına gelecektir.

Bu iddialar da Odysseus miti ile açıklanmaya çalışılmıştır. Truva savaşından dönen Odysseus arzu ve tutkularının değil, aklının esiri olmuştur ancak; burada araçsallaşmış aklın boyunduruğuna girmiş olduğu sahte hazlar söz konusudur. Hazlarını ve tutkularını akıl adına törpülemiş ve bastırılmış olan insan, kendi yarattığı haz ve kültür endüstrisi yoluyla tıpkı Lotus çiçeği yiyen biri gibi bir sarhoşluk ve illüzyon içerisindedir. Batı Aydınlanması insana vadettiği özgürlük, mutluluk ve barışı sağlayamamıştır ve bunu başka yerlerde değil, onun tam da başlangıçtaki konumunda aramak gerekir.

Görüldüğü gibi Adorno ve Horkheimer'in oluşturmuş olduğu kuram, Aydınlanmaya son derece kötümser bir boyut içermektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre toplumun tek yanlı rasyonalizasyonu, insanı yabancılaşmış ve bürokratik bir tarzda tanzim edilmiş bir *çelik kafes*'e hapsedmiştir. Frankfurt Okulu teorisyenleri, *çelik kafes* benzetmesiyle pragmatik ve pozitivist temellerdeki bir rasyonalizasyon sürecinin açmazlarını keşfetmiş olmasına karşın modernist projeye bağlı kalmış Weber'in aksine, araçsal akla duydukları güveni yitirmişler ve modernizmin inşacı pratiklerini eleştirmişlerdir. Bu eleştiri aynı zamanda, yaşadıkları çağın onlar üzerindeki etkilerini göstermektedir. Bu nedenle de onlar, Weber'in toplumun rasyonelleşmesi adına bu süreçleri kaçınılmaz olarak kabul eden tavrına karşın, eleştirilerini çelik kafesten bir çıkış yolu bulmak yönünde

sürdürmüşlerdir.¹ Bir başka deyişle, Aydınlanma tasarısı, Weber'e atıfla dünyanın büyüsunü bozmaktır, ama bu proje uyarınca modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüyü bozmuştur; gerçekte “şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti halen üzerindedir”.²

En önemlisi, Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın mite gerileyişinin sebebini, özellikle gerileme amacıyla icat edilmiş milliyetçi, pagan ve diğer modern mitolojilerde değil de, hakikat karşısında donup kalmış Aydınlanmanın kendisinde aramak gerektiğini göstermeye çalışmaktadırlar.³ Aydınlanmış aklın doğaya hükmetme ve mutluluğu gerçekleştirecek araçları güvenceye almaya dayanan karşı konulamaz ilerlemesi, sonuçta içinden çıkılmaz bir gerilemeye dönüşmüştür. Bu gerileyişin sebebi, şeylerin kendilerine özgü niteliklerini, onlara duysal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini veren özelliklerini göz ardı ederek ve tikeli sadece evrenselin içerisinde bir yere yerleştirerek kavramak, salt öznenin amaçları ve hedeflerine, yani kendini korumaya (öz-sakınım) ve bu yolda kavramsal ve teknik hâkimiyet sağlamaya odaklanan araçsal rasyonalitenin, rasyonalitenin bütünü hale gelmesidir.⁴ Böylece dışsal anlamda etkin olan doğa güçleri üzerinde rasyonel egemenlik kurma arzusu, özneyi, salt korunma uğruna üretken güçleri sınır tanımaksızın arttıran, ama salt korunmayı aşacak uzlaşma güçlerini de körelmeye bırakan bir oluşum sürecine sokmuştur. Giderek bir paranoya halini alan kendini koruma güdüsü, kaçınılmaz olarak farklı olanı yok etmeye yönelir ve Nazizmin temelinde de bu vardır. Bu durumda Aydınlanmanın en temel belirtisi, nesneleştirilmiş dışsal doğa ve bastırılmış içsel doğa üzerinde kurulan egemenlik olacaktır.⁵ Bir başka deyişle, araçsal rasyonalitenin gelişiminin mümkün kıldığı doğanın üzerinde egemenlik kazanma, insanların diğer insanlar üzerindeki

¹ West, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s:94

² Habermas, Jürgen; “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, Çev: Bülent. O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36 Kitle, Melankoli, Felsefe, YKY, İstanbul, 2003 (s. 85-108),s. 89.

³ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev: Nihat Ünler-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010, s. 13.

⁴ Bernstein, J. M., “Sunuş”, Theodor W. Adorno, Kültür Endüstrisi, İçin Gen-Nihat Ünler-Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 14.

⁵ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, Çev: Bülent. O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36 Kitle, Melankoli, Felsefe, YKY, 2003 (s. 85-108), s. 89.

egemenliğine dönüşmekle kalmamış, nihai olarak öz-egemenliği de içeren mutlak bir tahakküme dönüşmüştür.

Buradaki önemli husus, Adorno ve Horkheimer'ın, sorunun moderniteden ya da Aydınlanmanın rasyonalizasyonundan da önceye uzandığını, araçsal rasyonalitenin tohumlarının Batı rasyonalitesinin kaynağında, en başından beri bulunduğunu iddia etmeleridir. Aydınlanmış uygarlığın aslında barbarlığa dönüştüğüne yönelik çözümlene, kendini yok etmeye yönelik sadece düşünsel değil uygulamadaki eğilimin de en başından beri rasyonaliteye özgü olduğunu, yani hiçbir biçimde bu eğilimin çıplak olarak öne çıktığı devreye özgü olmadığını gösterir.¹ Bu açıdan Adorno ve Horkheimer'ın Weber'in rasyonalizasyon süreçlerine dair tezini kabul etmekle kalmadığını, bu tezi daha geliştirdiklerini ve genelleştirdiklerini iddia etmek mümkündür. Hatta Weber'in görüşlerinde bile halen alternatif rasyonalite süreçlerinin tarihsel imkân dâhilinde bulunmasının, onun bu sürecin tarihsel bir zorunluluk olarak kabul etmediğinin bir göstergesi olarak okunabileceğine dikkat çeken Bernstein, Horkheimer ve Adorno'nun ise, geç dönem yazılarında (özellikle *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde), bu tür bir tarihsel kaçınılmazlığı kabul etmeye yönelmiş gözüktüklerini söyler.² Habermas'a göre ise eleştirel teori, 1940'da *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yayımlanmasıyla birlikte politik-pratik amaçlı, kapsamlı bir eleştirel sosyal bilime yönelik orijinal programlarını imkânsız bir hale sokan “karanlık ve vahim bir dönüş” yaşamıştır. Adorno ve Horkheimer'ın Aydınlanmanın özgürleşimci gücüne imkân tanımayan türden bir bütünselleştirici eleştiriye yönelmelerinde, faşizm, II. Dünya Savaşı, daha sonraki “soğuk savaş” dönemindeki umutsuzluk yaratan bir dizi gelişmeyi içeren süreçten duyulan hayal kırıklığı etkilidir. Nitekim Habermas da bu noktaya, öncellerinin bütüncü akıl eleştirisini benimsemelerinin arkaplanı olarak dikkat çeker ve *Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü* adlı yazısında bunu şöyle ifade eder:

Eleştirel kuram ilk olarak Horkheimer'ın çevresinde, Batı'da devrimlerin gerçekleşmemesi, Sovyet Rusya'da Stalinizmin ortaya çıkışı ve Almanya'da faşizmin zaferi üzerinde düşünülürken biçimlenmişti. Marksizmi zedelemeyen Marksist öngörülerin hatalarını açıklayacağı düşünülüyordu. Bu arkaplanda,

¹ Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 17.

² Bernstein Richard, J. “Introduction”, içinde: Richard, J. Bernstein (der.), *Habermas and Modernity*, Polity Press, 1985, 1-32, s. 6.

İkinci Dünya Savaşı'nın en kötü yıllarında, aklın son kırıntılarının da kaybolarak, uygarlığın kalıntılarını tamamen umutsuz bıraktığı izleniminin nasıl ortaya çıktığını anlamak zor değil.¹

Eleştirel teorisyenlerin içinde buldukları bu eğilime karşı çıkmakla birlikte modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğuna inanan Habermas'ın düşünceleri de öncellerinin görüşlerine yönelik eleştiriler zemininde biçimlenmiştir. Bir başka deyişle, Aydınlanma tasarısı, Habermas'a göre de - Weber'e atıfla- dünyanın büyüsunü bozmaktır, ama bu proje uyarınca modern ve tam anlamıyla rasyonelleşmiş dünya yalnızca görünüşte büyüü bozmuştur; gerçekte “şeytanca bir şeyleşme, ölümcül bir yalnızlık laneti halen üzerindedir”.²

Habermas *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'den itibaren Adorno ve Horkheimer'in geç dönem düşüncesi ile arasındaki farklılıkların mahiyetini netleştirmeye başladığında, refah devleti demokrasilerinin kamusalına yönelik çözümlerinde bulunur. Bu çözümlerinde de Adorno ve Horkheimer'in kültür endüstrisi eleştirisi etkilidir. Özellikle burjuva kamusalının arkasında bulunan ilkeler uyarınca günümüzde kamusal alanın yeniden inşası yönündeki çağrısında Habermas'ın, bireylerin, rasyonel bir tartışmayı giderek daha da imkânsız kılan bütün olumsuz etkilere rağmen, temel iletişim becerilerini yeniden elde edebileceklerine ilişkin inancından vazgeçmemiş olduğuna da bir kez dikkat çekmek gerekir. Habermas, Frankfurt Okulu ilk dönem teorisyenlerinin araçsal rasyonalite eleştirisinden sonra izlenecek yolun akıldan vazgeçiş değil, akli yeniden yapılandırma olduğunu düşünür; bu konudaki çözümü ise bireylerin politik meseleleri kamusal olarak tartışabilmeleri, kendi varoluşlarının toplumsal koşullarını otonom bir biçimde tesis edebilecekleri bir kamusal alanın yaratılması ve tartışma prosedürlerinin geliştirilmesidir.

Bu koşulların oluşturulabilmesi ise yine Horkheimer ve Adorno'nun ortaya koymuş oldukları kültür endüstrisi olgusunu çözümlmek ve anlamakla, doğru bir yerden kavramakla mümkündür. Dolayısıyla Aydınlanmanın ve Aydınlanma projesinin rasyonalizasyon süreçleri içerisinde yarattığı mitleri anlamak için kültür endüstrisi olgusunu analiz etmek gerekmektedir.

¹ Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 95.

² Habermas, Jürgen, “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, s. 89.

Kültür Endüstrisi:

Eleştirel düşünörlere göre kitle kültürü ve kültür endüstrisi eleştirisi, modernliğin kurmuş olduğu denetim ağının ve çelik kafesin toplumun manipöle edilmesinde ne derece etkin bir işlev gördüğünü göstermek için son derece elverişli bir rol üstlenmektedir. Zira kültür endüstrisi yoluyla toplumda sanki görece eşitlikçi bir yapı varmış gibi bir yanılsama yaratılmakta ve yine kültür endüstrisi kendi iç dinamiğini bireyselleşmeye destek veriyormuş gibi göstererek meşrulaştırmaktadır. Oysaki aslında kültür endüstrisi yoluyla kendi bekasını sağlayan iktidar bunun tam da karşıtı bir konumda bulunmakta, bireyi şeyleştirerek/ nesneleştirerek tıpkı makinenin bir dişlisinde olduğu gibi sistemin bir parçası konumuna indirgemektedir. Modernliğin bünyesinde başlangıçtan beri barındırmış olduğu bu çelik kafes, bireyi, kültür endüstrisi aracılığıyla denetim altına almakta ve denetlemektedir. Özellikle teknolojik gelişmelerle desteklenen bu denetim ve tahakküm süreçleri, giderek daha fazla ivme kazanmakta ve hayatın her alanında yaygınlaşıp gelişen teknoloji sayesinde özellikle Avrupa'da otoriteryan rejimlerin denetimleri daha da güçlenerek artmaktayken, Amerika'da da kültür endüstrisinin hegemonyası güçlenmektedir.¹

Frankfurt Okulu teorisyenlerinin, kitle kültüründen değil de *kültür endüstrisinden* söz etmelerinin nedeni, kültürün kapitalist örgütlenişi söz konusu olduğunda bunun, sermayenin ihtiyaçlarına değil de, kitlelerin ihtiyaçlarına hizmet ettiği izlenimini veriyor olmasıdır. Zira kapitalizmin kültüre müdahalesi aslında bireylerin ihtiyaçlarından kaynaklanmamakta, aksine bireylere yapma ve kapitalist üretim mekanizması elinden çıkma ihtiyaçlar dayatılmaktadır. Kültür endüstrisinin etkisi altına aldığı kitleler aslında teknolojinin bir aygıtı konumuna indirgenmiş ve otonom bir biçimde karar verme yetilerini yitirmişlerdir. Sanat eserleri de dahil her türlü insani üretim, kâr güdüsüyle birlikte sermaye birikiminin mantığına hapsedildiğinde, entelektüel kültürün eleştiri potansiyeli de, bireyin kapitalizme intibakını kolaylaştıran konformist ya da 'olumlayıcı' ürünler tarafından sınırlandırılmış, hatta ortadan kaldırılmış olmaktadır.²

¹ Jay, Martin; *Diyalektik İmgelem*, Çev: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989, s:312

² West, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 1998, s:95-96

Adorno ve Horkheimer'in ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında Amerika ve Avrupa'da yükselmeye başlayan eğlence endüstrisinin kültürel biçimlerinin metalaşmasını vurgulamak amacıyla kullandıkları *kültür endüstrisi* kavramı, eğlence endüstrisinin yükselmesini, kültürel ürünlerin standartlaşmasını ve rasyonalizasyonunu ifşa etmeye yöneliktir. Adorno ve Horkheimer'a göre üretilen bu kültürel veya sanatsal ürünler, kapitalist birikim ve kâr elde etme amaçlarına uygun olarak kitlelerin tüketimi için hazırlanmış olduğundan, bireylere tüketime yönelik bir yaşam biçimini dayatmak suretiyle onları şartlandırmakta ve nihayetinde pek çok sınıf tarafından kolayca benimsenir duruma geldiği zaman da kolayca denetim altına alınabilir bireyler, Marcuse'nin deyimiyile tek boyutlu insan yaratılmış ve onun *tek boyutlu düşünce ve davranışları* biçimlendirilmiş olmaktadır.¹

Kültür Endüstrisi Eleştirisinin Dayanakları

Frankfurt Okulunun kitle kültürü ve kitle toplumu kuramında öne çıkan temalar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. Geleneksel toplumsallaşma kurumlarının yoğun ekonomik ve teknolojik gelişmeler karşısında zayıflaması
2. İnsanın emek ve etkinliği sonucu ortaya çıkan nesnelere, insan kontrolünün dışında gözüken bağımsız, özerk güçlere dönüşmesi, bu güçlerin yaratılan kültürel evren içerisinde somutlaşması ve böylelikle kitle toplumunun parçalanmış insanının “ anlaşılmaz bir zorunluluk” tarafından yönetilmesi²

Görüldüğü gibi kültür endüstrisi eleştirisi, temel olarak ekonominin belirleyiciliği üzerinde yükselse de aslında kültürün, belirli bir toplumsal düzeni ve tarihsel dönemi hem inşa eden, hem de aşan güçlere sahip bir fenomen olarak kavranılmasına dayanmaktadır. Bu kavrayış ise statükoyu rasyonelleştirmek adına kullanılan ve yaratılan kültürün, kitlelere daha iyi yaşam adı altında sunduğu daha çok üretim ve tüketim ideali içerisinde, boş zaman da dahil her şeyin alınıp satılabilir hale geldiği bir yaşam düzenini tesis etmektedir.

¹ Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan*, Çev: A. Timuçin-T. Tunçdoğan, May Yayınları, İstanbul, 1975, s: 27

² Swingewood, Alan; *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s: 32

Bu toplumda her ne kadar üretimin tüketicilerin ihtiyaçlarına uygun olarak gerçekleştirildiği savunulsa da temel amaç, aslında yapma ve sahte olan gereksinimlerin kışkırtılmasıdır. Görüldüğü gibi kültür endüstrisi ile temel olarak şu noktalar eleştiri konusu yapılmaktadır:

1. Kültür endüstrisi, üretime dönük dayattığı bir yaşam biçimi ekseninde bireyin mevcut düzeni kabullenmesini ve onunla özdeşleşmesini sağlar. Aslında ihtiyaç kategorisine dahil edilmeyecek ama ihtiyaçmış gibi gösterilen şeyler aracılığıyla bireyler denetlenmekte; bununla birlikte bireyin sahip olduğu toplumsal statü ve role uygun ihtiyaçlar düzeyi belirlenerek simgesel bir biçimde bireyin kendisini ait hissettiği sınıfın davranış kodları üretilmektedir.

2. Kültür endüstrisi, tüketiciyi dünyaya ve kendi varoluşuna dair bir düşününselliğe yönelmekten alıkoyarak kendisine hazır bir biçimde sunulmuş yorumlara ve davranış biçimlerine adapte etmektedir.

3. Kültür endüstrisi, statükonun yeniden üretilmesinden ibaret olduğundan, toplumdaki eşitsizlikleri onaylamak ve hatta yeniden üretmek yoluyla geçmişte sınıfsal düzeyde farklılaşmış bir biçim içerisinde karşımıza çıkan kültürel alanları, popüler kültür aracılığıyla birleştirip kitleselleştirerek uyumu ve ticarileşmeyi kolaylaştırmaktadır.

4. Kültür endüstrisi temelde bireye belli bir yaşam alanı tanıyor gibi görünse de aslında onların bireyselliklerine temelden karşı çıkmakta ve sonuçta kişi hem sistemin gücü ile özdeşleşmekte hem de onun tarafından araçsallaştırılma baskısına boyun eğmiş olmaktadır.¹ Bütün bu eleştirilere katılmakla birlikte Horkheimer ve Adorno'nun modernliğe dair umutsuzluk ve hayal kırıklıklarını, bu umutsuzluk ve hayal kırıklıklarının bağlamsal ve konjonktürel boyutlarını açıklamaya verdiği önemle birlikte değerlendiren Habermas ise modernliğin mirasının eleştirel bir toplum yaratmak açısından dikkate değer olduğunu düşünmektedir. Oysa ki Horkheimer'in şu sözü o dönemde akla ve Aydınlanmaya duyulan güvensizliği açık bir şekilde göstermektedir:

Eğer Aydınlanma ve entelektüel ilerleme ile insanı batıl inançlardan, şeytani güçlerden, peri masallarından, kör talihten özgürleştirmeyi, kısaca korkudan

¹ Adorno, Theodor W.; *Minima Moralia*, Çev: Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 1998: 206-207

özgürleştirmeyi anlıyorsak, o zaman bugün akıl denen şeyi alenen kınama akla verilebilecek en büyük hizmettir.¹

Bu açıdan Adorno ve Horkheimer'in, Aydınlanmanın kendi kendini yok etme sürecini anlattıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* çalışması, bu güvensizliklerinin doruğa ulaştığı çalışmaları ya da Habermas'ın da belirttiği gibi Aydınlanmanın özgürleştirici gücüne hiçbir imkân tanımayan "en karanlık kitapları" olarak görülebilir.²

Bütün bu eleştirilere katılmakla birlikte, eleştirel kamunun rasyonel çekirdeğini belirginleştirmeye yönelik Habermas ise eleştiriden ziyade kültürel ve toplumsal rasyonelleşme süreçlerini geniş ve derin bir biçimde teşhis ve analiz eden, pratik hedefli eleştirel bir toplum kuramına ihtiyaç olduğu görüşündedir. Zira Habermas'a göre Frankfurt Okulu, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin yayımlanmasıyla birlikte politik-pratik amaçlı, kapsamlı bir eleştirel sosyal bilime yönelik orijinal bir programı imkânsızlaştıran "karanlık ve vahim bir dönüş" yaşamıştır ki Habermasa göre bu, öncellerinin bütüncü akıl eleştirisini benimsemelerinin arkaplanı olarak okunabilir:

Eleştirel kuram ilk olarak Horkheimer'in çevresinde, Batı'da devrimlerin gerçekleşmemesi, Sovyet Rusya'da Stalinizmin ortaya çıkışı ve Almanya'da faşizmin zaferi üzerinde düşünülürken biçimlenmişti. Marksizmi zedelemekten Marksist öngörülerin hatalarını açıklayacağı düşünülüyordu. Bu arkaplanda, İkinci Dünya Savaşı'nın en kötü yıllarında, aklın son kırıntılarının da kaybolarak, uygarlığın kalıntılarını tamamen umutsuz bıraktığı izleniminin nasıl ortaya çıktığını anlamak zor değil.³

Habermas, bu karanlık ve vahim dönüşümün, bu tür bir bakış açısı içerisinde tarif edilen akıl kavrayışının sınırlılıklarını görme konusunda da yetersiz kaldığını düşünmektedir. Böylece Habermas'a göre kültürel zeminde ilerleyen bir modernleşmenin içerdiği bilim, evrensel ahlak ve adalet, otonom sanat gibi ürünleri görmezden gelmeye yol açan bu tutumla birlikte,

¹ Horkheimer'dan aktaran; Dickens, David R. (1983), "The Critical Project of Jürgen Habermas", içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, 131-157, s. 134.

² Habermas, Jürgen (2003), "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü: Max Horkheimer ve Theodor Adorno", *Cogito*, 36, YKY, 85-108, s. 85.

³ Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", s. 95.

rasyonalitenin ve akılsal kapasitelerin tamamen araçsal akıl söyleminin buyruğu altına sokulduğu, salt kendini koruma güdüsüne teslim edildiği ve nihayetinde aklın geçerlilik taleplerinin de sonlandırılmış olduğu görülmektedir:

Kültürel modernitede bulunan akıl, geçerlilik iddiasından bütünüyle soyunur ve iktidar tarafından sindirilir. 'Evet' ya da 'Hayır' duruşu almak, geçerli önermeyle geçersiz önermeyi ayırmak için gerekli olan eleştirel kapasite, güç istemiyle geçerlilik iddiasının düzensiz bir şekilde kaynaşması sonucu zeminini yitirmiştir.¹

Aslında aklın geçerlilik taleplerinden vazgeçme anlamına gelen bu tutum, özellikle postmodern eleştirinin etkisiyle güç kazanan günümüz rölativizmi ve kararcılığı (decisionism) içinde de sürdürülmekte ve bu vazgeçiş, yaşamlarımızı yöneten normların rasyonel bir biçimde ve tartışma prosedürleri içerisinde tesis edilmesini imkansızlaştırmaktadır. Aydınlanma ve rasyonaliteye dair kökten eleştirilerin, paradoksal bir biçimde eleştirel kapasitenin kendisini yok etmesi ile sonuçlandığını iddia eden Habermas'a göre buradaki asıl çelişki, bu eleştirilerin mahkum ettikleri akli kendi söylemlerinde kullanmak zorunda olmalarıdır:

Çünkü betimlemenin yapıldığı anda bile, yok olduğu iddia edilen eleştiriden yararlanılmalıdır. Aydınlanmanın kendi araçlarıyla hareket ederek aydınlanmanın totaliterleşmesini açığa vurmaktadırlar.²

Adorno ve Horkheimer'in, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki temel iddiaları Aydınlanmacı aklın araçsallaştığı, iktidar tarafından sindirildiği ve eleştirel gücünü kaybettiği olsa da, Habermas'a göre onlar, bu iddiayı öne sürerken kullandıkları metodlar ve akıl yürütme süreçleri -sorular üretmek, açık uçlu bir tartışmaya girmek gibi- sayesinde eleştirel bir aklın halen var olduğunu kanıtlamaktadırlar. Bu yüzden onların araçsal akla yönelik eleştirilerini aklın bütününe yöneltmiş olmaları ve akıldan vazgeçecek derecede bir kötümserlik içerisine girmeleri yanıltıcıdır:

¹ A.g.e., s. 91.

² Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", s. 97—98.

Eğer son maskeyi düşürmekten geri durmak istemiyor ve eleştiriye devam etmek istiyorlarsa, tüm rasyonel ölçütlerin çöküşünü açıklarken, en azından bir tane rasyonel ölçüte dokunmaktan kaçınmaları gerekiyor. Bu paradoks karşısında kendini referans alan eleştiri yönünü kaybeder.¹

Dolayısıyla *Aydınlanmanın Diyalektiği* her ne kadar Aydınlanmanın bir tahakküm aracı haline geldiği sonucuna varmış olsa da Adorno ve Horkheimer'in, eserin önsözünde de görüldüğü gibi Aydınlanma kavramına karşı eleştirilerinde hedeflerini, onu iç içe geçtiği kör egemenlikten kurtarmak olarak belirlemiş olmaları dikkate değerdir.²

Habermas'ın, eleştirel teorinin yeniden yapılandırılması zemininde işaret ettiği meselelere ve Aydınlanmaya dair şüpheli tutumun, modernitenin rasyonel içeriğindeki imkanlara dönerek; dahası, rasyonalizasyon süreçlerinin kazanç ve kayıplarını dikkatli bir biçimde yeniden değerlendirerek düşünülmesi gerektiği yönündeki çağrısına kulak vermek, standartların ölçülemezliği ve üzerinde uzlaşabileceğimiz hiçbir evrensel ölçütün kalmadığı bir evrende, güç ve iktidar ilişkilerine karşı durabilmenin yollarını araştırmak bakımından önem taşımaktadır. Akıl, programatik ve pragmatik biçimde tesis ettiği mitleri, kendi imkanları ölçüsünde ve geçerlilik taleplerinin evrensel bir biçimde denetlenmesi sonucunda parçalama gücüne sahip olmakla birlikte, kamusal tartışma prosedürleri içerisinde kendi taleplerine dair geçerlilik iddialarını yargılama ve değerlendirme kapasitesini de kendi bünyesinde barındırmaktadır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*, Çev. Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 1998
Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Çev: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010
Baumann, Zygmunt *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul

¹ Habermas, Jürgen, "Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü", s. 104.

² Adorno, Theodor W. ve Horkheimer, Max, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 16.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Bernstein, J. M., “Sunuş”, Theodor W. Adorno, Kültür Endüstrisi, Çev: Elçin Gen-Nihat Ünler-Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008
- Dickens, David R. “The Critical Project of Jürgen Habermas”, içinde: Daniel Sabia ve Jerald Wallulis (der.), *Changing Social Science*, State University of New York Press, New York, 1983
- Habermas, Jürgen; “Mitle Aydınlanmanın Kördüğümü”, Çev: Bülent. O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36 Kitle, Melankoli, Felsefe, YKY, İstanbul, 2003
- Jay, Martin; *Diyalektik İmgelem*, Çev: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989
- Marcuse, Herbert; *Tek Boyutlu İnsan*, Çev: A. Timuçin-T. Tunçdoğan, May Yayınları, İstanbul, 1975
- Swingewood, Alan; *Kitle Kültürü Efsanesi*, Çev: Aykut Kansu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996
- West, David; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2013

YASA ŞİDDET ADALET

9-10 Mayıs

Konak Belediyesi Prof. Dr. Türkan Saylan Kültür Merkezi

Benal Nevzat Toplantı Salonu

Konak-Alsancak / İZMİR

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1. Gün: 9 Mayıs 2013, Perşembe

Açılış Konuşmaları (13.00-13.15)

Prof. Dr. Kubilay Aysevener, DEÜ Felsefe Bölümü Başkanı
Prof. Dr. Mehmet Füzün, DEÜ Rektörü
Dr. Hakan Tartan, Konak Belediyesi Başkanı

I. Oturum (13:15-15:15)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kubilay Aysevener
Doç. Dr. R. Levent Aysever – **Şiddetin Ontolojisi**
Doç. Dr. Ertuğrul R. Turan – **Doğrunun Şiddeti**
Prof. Dr. Nilgün Toker Kılınç – **Yasanın Şiddeti, Yasanın Adaleti**

II. Oturum (15:30-17:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Saffet Babür
Doç. Dr. Nazile Kalaycı – **Klasik Tragedyalarda Koro'nun Sesi: Adalet**
Yrd. Doç. Dr. Lale Levin Basut – **Aristoteles'te Tam Erdem Olarak Adalet**
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer: **Yasanın Adaleti: Diyalektik mi, Retorik mi?**

2. Gün: 10 Mayıs 2013, Cuma

III. Oturum (13:15-15:15)

Oturum Başkanı: Nilgün Toker Kılınç
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şiray – **Yasa, Söylemsel Şiddet ve Sınırlı Özgürlük Üzerine Düşünceler**
Yrd. Doç. Dr. Devrim Sezer – **İnsanlık Suçu, Geçmişle Yüzleşme ve Kolektif Sorumluluk**
Yrd. Doç. Dr. Güçlü Ateşoğlu – **Hegel Ne Söyler, Marx Ne İştir?**

IV. Oturum (15:30-17:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer
Prof. Dr. Betül Çotuksöken – **Şiddeti Önlemenin Koşulları**

ŞİDDETİN ONTOLOJİSİ¹

R. Levent AYSEVER²

20. yüzyılın bir şiddet yüzyılı olduğu yollu, şikayet hükmünde bir yargı var ve bu yargı herhalde bugün pek çoğumuzun ortak bir şikayetini dile getiriyor. John Keane *Şiddetin Uzun Yüzyılı*'nın (1998) hemen başında 20. yüzyılı şu sözlerle tasvir ediyor:

“Soykırıma varan savaşlar, bombalanan kentler, nükleer patlamalar, toplama kampları, kişisel cinayetlerin bir veba salgını gibi yayılması... Bu yüzyıl, tasarlanmış olsun ya da olmasın, şiddetin her türünün, hak ettiğinden çok daha fazlasına tanık oldu. Üstelik daha da fazlasına tanık olmak iştten bile değil.” (s. 13)

Dünya Sağlık Örgütü WHO'nun yayımladığı bir şiddet raporu (Krug ve diğerleri, 2002) var. Bu rapor yaygın şikayet konusu olan şiddetin dünya kamuoyunun gözünde nasıl görüldüğünü bize sunması bakımından önemli. Belge, WHO'nun 1996 yılındaki genel kurulunda şiddetin “dünyanın önde gelen bir genel sağlık problemi” (s. xx) olduğunu beyan etmesiyle birlikte başlatılan bir çalışmanın ürünü. WHO bu beyanın devamında üye devletlerden kendi ülkelerindeki şiddet problemini değerlendirip bu değerlendirmelerini ve şiddet problemine olan yaklaşımlarını Dünya Sağlık Örgütüne bildirmelerini; Genel Sekreterden de bu veriler ışığında çok geniş

¹ DEÜ Felsefe Bölümündeki dostlarıma ve 2012-13 öğretim yılında birlikte ders yaptığımız DEÜ Felsefe Bölümü yüksek lisans öğrencilerine bu konuşma metnine katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bu metni hazırlama sürecinde şiddet üzerine onlarla çok konuştuk. İddialarım konusunda hep onları ikna etmeye çalıştım. Metnim bu son haliyle onları ikna eder mi, bilmiyorum; ama sordukları sorular, yaptıkları yorum ve eleştiriler yargılarımı gözden geçirip geliştirmeme çok yardım etti.

² Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

boyutta¹ bir şiddet incelemesi yapmasını ve “genel sağlık problemi perspektifinden şiddeti önleme konusunda” (s. xxi) bir eylem planı hazırlamasını istiyor. WHO’nun, 1996 yılındaki 49. Oturumda aldığı bu karar doğrultusunda başlattığı incelemenin sonunda 2002 yılında yayımladığı bu raporun ilk bölümü (ss. 3-19) bize, dünya kamuoyunun şiddete bakışının kısa bir özetini sunuyor.

Bu rapora göre, şiddet fenomeni, büyük olasılıkla her zaman insan hayatının bir parçası olmuştur. Bugün de dünyanın her noktasında, farklı biçimlerde, doğrudan ya da dolaylı olarak herkesi etkileyen bir fenomendir. Bir “genel sağlık” problemi, başka bir deyişle bütün nüfusu ilgilendiren sağlık problemlerinden birisidir. Gebelikle bağlantılı komplikasyonlar, iş kazaları, bulaşıcı hastalıklar, sağlıksız gıda ve kirli sudan kaynaklanan hastalıklar ... gibi bir genel sağlık problemi. 14-44 yaşlar arasındaki ölümlerin en başta gelen nedenlerinden biridir. İnsan hayatında hiçbir şeyle ölçülemeyecek büyük acılara ve kederlere yol açmasının yanı sıra büyük ekonomik kayıplara neden olmaktadır.² Etkilenenlerde yarattığı sonuçların büyük bir bölümü gözle görülür sonuçlar değildir. Mağdurları güçsüzler ve baskı altındakilerdir. Diğer genel sağlık problemleri gibi, etkin bir mücadeleyle çözülebilecek bir problemdir. (ss. 3-4)

¹ Bu raporun, farklı şiddet türlerini belirleyen, büyüklüklerini gözler önüne seren, “toplumsal cinsiyet” perspektifini de göz önünde tutarak nedenlerini ve genel sağlık üzerindeki etkilerini değerlendiren; şiddeti önleyecek ve etkilerini azaltacak önlemleri ve programları belirleyip bu önlemlerle programların şiddeti önleme, etkilerini azaltma yönünde neler başarabileceğini değerlendiren; uluslararası ve ulusal düzeylerde bu problemle savaşta şiddetin sonuçlarının kabul edilmesini, kayda geçirilmesini, üstesinden gelinmesini sağlamak, şiddeti önleyip üstesinden gelmede sektörler-arası mücadelenin önemini gözler önüne sermek, genel sağlık araştırmasında şiddet üzerine araştırmaların önemini göstermek, bütün dünyadaki uluslar, devletler ve topluluklarda şiddeti önleme programları konusunda öneriler hazırlayıp bu önerileri duyurmak, bütün bu işlerde Dünya Sağlık Örgütünün aktif katılımının ve koordinasyonunun önemini vurgulamak, şiddetin önlenmesi ve azaltılması programlarının planlanmasında, yürütülmesinde ve gözlenmesinde Örgütün hükümetlerle, bölgesel yetkilerle ve Birleşmiş Milletlerin öteki örgütleriyle işbirliğinin güçlendirmek için yapılacak işleri ortaya koyan bir rapor olması isteniyor. (ss. xx-xxi)

² Rapor, şiddetin bedelini özellikle büyük ekonomik kayıplar olarak belirliyor: ülke ekonomilerine milyarlarca dolarlık bir sağlık ve hukuk giderleri yükü getirmekle kalmıyor, milyarlarca dolarlık işgücü ve üretim kayıplarına da yol açıyor. (ss. 11-12)

Rapor şiddeti birine, bir gruba ya da bir topluluğa yönelik, yaralanmaya, ölüme, cinsel istismara ve suiistimale, psikolojik yıkıma, gelişim bozukluğuna ya da bir mahrumiyete yol açan, ya da yol açması kuvvetle muhtemel, kasıtlı¹ fizik-güç/zor (*force*) ya da iktidar/erk (*power*) kullanımı² ya da kullanma tehdidi olarak tanımlıyor (s. 5) ve şiddeti uygulayanlar ile şiddet uygulananları dikkate alarak üç çeşit şiddet ayırt ediyor: (1) Kişinin kendine uyguladığı şiddet, (2) birinin bir başkasına uyguladığı şiddet, (3) Bir grup insanın ya da devletin bir gruba, bir topluluğa uyguladığı şiddet. Rapor, ayrıca bu üç çeşit şiddeti de kendi içinde sınıflandırıyor. Rapora göre, kişinin kendine uyguladığı şiddetin, kendini öldürmek ve kendine fiziksel olarak, ruhsal olarak ya da bir şey(ler)den yoksun ederek zarar vermek şeklinde iki biçimi bulunmaktadır. Birinin bir başkasına uyguladığı şiddetin, aile içinde çocuklara, eşlere ve büyüklere uygulanan şiddet ile içinde yaşanmakta olan toplumda tanışık olunan ya da olunmayan kişilere uygulanan şiddet olmak üzere iki biçimi vardır. Bir grup insanın ya da devletin bir gruba veya bir topluluğa uyguladığı şiddetin ise toplumsal, siyasal ve ekonomik olmak üzere üç değişik biçimi bulunmaktadır. (ss. 6-7)

Rapor, şiddet riskini tek başlarına veya bir araya gelerek yükselten dört ana faktör saptıyor: kişisel faktörler, yakın-çevresel faktörler, uzak-çevresel faktörler, toplumsal faktörler. Rapor, kişisel faktörler derken, biyolojik ve kişisel geçmişi, zayıf dürtü kontrolünü, düşük eğitimi, madde suiistimalini ve bağımlılığını, geçmişte saldırıya ve suiistimale uğramış olmayı; yakın-çevresel faktörler derken akranlarla, eşle ve aile üyeleriyle ilişkilerin şeklini; uzak-çevresel faktörler derken, okulda, işyerinde,

¹ Bir eylemi şiddet eylemi yapan, sonuçları değil, kastın kendisidir; dolayısıyla kast olmadan yaratılan zararlar şiddet değildir. Ancak, kasıt konusunda gözden kaçırılmaması gereken iki önemli nokta bulunmaktadır. (1) Fizik-güç/zor kullanma kastı olan ama şiddet kullanma (: zarar verme) kastı olmayan durumlar olabilir: gençlerin kavgaları, ebeveynlerin çocuklarında başvurduğu kimi fizik-güç/zor kullanımları gibi. Dolayısıyla fizik-güç/zor kullanma kastı, şiddet kullanma kastından ayrı düşünülmelidir. (2) Kimi kültürlerde zarar verme (şiddet kullanma) kastı, şiddet olarak görülmeyebilir, ama Dünya Sağlık Örgütünün gözünde şiddet bireylerin sağlığı ya da esenliğine yönelik kasıtlı fizik-güç/zor ya da iktidar/erk kullanımıdır. (ss. 5-6)

² “Fizik-güç/zor ya da iktidar/erk kullanımı” ile anlatılmak istenenlerin arasında şunlar da var: yok sayma/aldırmama/savsaklama; fiziksel, cinsel, ruhsal istismarlar ve suiistimaller; intihar ve kişinin kendine yönelik istismar ve suiistimleri. (s. 5)

mahallede yaşanan kişisel ilişkilerin şeklini; toplumsal faktörler derken de şiddeti problem çözme yolu olarak kabul eden kültürel normları, saldırıyı önlenmesi gereken bir şiddet eylemi olarak değil de kişisel bir seçim olarak gören tutumları, çocuğun iyiliğinde ebeveyne öncelik tanıyan normları, erkeğin kadın ve çocuk üzerinde egemenliğini pekiştirip güçlendiren normları, polisin yurttaşlar üzerinde aşırı fizik-güç/zor kullanımını destekleyen normları, siyasal ilişkilerde çatışmayı destekleyen normları kastediyor. (ss. 12-15)

Rapor şiddet konusundaki bütün bu saptamalarının en sonunda üç üçlü ayırım çerçevesinde bir şiddeti önleme eylem planı sunuyor. Ona göre, her şeyden önce, (1) yerel, (2) ulusal ve (3) uluslararası olmak üç düzeyde alınması gereken önlemler vardır. Bu önlemlerin (1) şiddet ortaya çıkmadan önce, (2) şiddet ortaya çıktıktan hemen sonra kısa vadede ve bir de (3) şiddet ortaya çıktıktan sonra uzun vadede alınması gerekenleri vardır. Ayrıca bütün bu önlemler alınırken üç grup insan hedef alınmalıdır: (1) yakın ya da uzak bir şiddet riski içerisinde olup olmadığına bakılmaksızın herkes, (2) yüksek bir şiddet riski içerisinde yaşamlarını sürdürenler ve (3) bir şiddet eyleminde bulunmuş olanlar. Bu dokuz düzeyde önlemler geliştirilirken de hedefler şunlar olmalıdır: bireysel risk faktörleri dikkate alınarak riskli davranış kalıplarını dönüştürmeye çalışmak, bireyler arasındaki yakın ilişkileri teşvik etmek, sağlıklı aile ortamları oluşturmaya çalışmak, bozuk aile ilişkilerini düzeltmeye yardım edecek profesyonel yardım kanalları açmak, kamusal alanları (okulları, işyerlerini, mahalleleri vb) gözetim altında tutmak, şiddete yol açması muhtemel problemlerin üzerine gitmek, toplumsal cinsiyet konusundaki eşitsizliklerin ve bununla ilgili olumsuz kültürel tutumların ve uygulamaların üzerine gitmek, şiddete katkı yapan daha geniş kültürel, toplumsal ve ekonomik faktörleri hesaba katmak, zengin ile yoksul arasındaki uçurumu, fırsat eşitsizliğini gidermek. Ancak raporda sunulan bu eylem planının en önemli yanı, onun, hem gelişmiş hem gelişmekte olan ülkelerde bir suç ve suçlularla mücadele sorunu olarak görülen şiddetle, “genel sağlık problemi perspektifinden” mücadele etmeyi hedefleyen bir dizi önlem sunuyor olmasıdır. Bunun için Rapor, şiddet uygulayandan çok şiddete maruz kalanı göz önünde bulunduran, şiddeti cezalandırmaktan çok şiddeti önlemeyi hedefleyen bir eylem planı sunuyor. (ss. 15-17)

Dünya Sağlık Örgütü’nün kısa bir özetini verdiğim bu raporunun *olgusal bir saptama* olarak eksik, yanlış ya da hatalı vs olduğu ileri

sürülebilir: yirminci yüzyılın bir şiddet yüzyılı olduğu yollu şikayet, bireysel suçların yaygınlığından duyulan bir şikayet olmaktan çok, savaşlardan ve toplama kamplarından, daha açık bir deyişle, siyasal şiddetten duyulan bir şikayettir. Bu bakımdan, söz konusu şiddet raporunun, siyasal şiddeti en azından nispeten önemsizleştirdiği iddia edilebilir. Ama her şeye rağmen, rapor, şiddet konusundaki yaygın kanaatleri bize sunması bakımından önemli bir rapordur.

Ben bu konuşmada, bu kadar şikayet konusu olan şiddetin dünyanın varlık envanterine düştüğü ilk an konusunda felsefeye bir belirleme, başka bir deyişle, kavramsal bir belirleme yapmaya; arkasından da varlık envanterinde şiddet olmayan bir dünyanın olanağıyla ilgili birtakım sonuçlar çıkarmaya çalışacağım.

I

Dünya Sağlık Örgütü'nün 2002 tarihli şiddet raporunda yansıyan yaygın kanaat, şiddeti, genel bir sağlık problemi olarak her zaman insan hayatının bir parçası olan, fizik-güce ya da iktidara/erke sahip olanın, o fizik-güce/zora ya da iktidara/erke sahip olmayana yönelik, zarar verme kastıyla, fizik-güç/zor ya da iktidar/erk kullanımı, ya da kullanma tehdidi olarak tanımlıyor. Aslında Raporda ileri sürülenler hiç de yabana atılacak şeyler değilmiş gibi görünüyor. Öncelikle, şiddetin insan hayatında *filen ya da bir risk olarak hep var olduğu* görüşü (daha da geri götürebilir¹ ama) en azından 17. yüzyılın sözleşme kuramlarından bize tanıdık gelen bir görüş: toplum öncesi bir durum olarak doğa durumunu, Hobbes insan hayatını yaşanmaz hale getirecek ölçüde vahşi, Locke ise mutlu ama yine de insan hayatında sorunlar yaratan hafif bir şiddet durumu olduğunu iddia ediyordu. Ama aynı sözleşme kuramları için, şiddet, bir sorun olduğu kadar adeta bir çözümdür de: toplum sözleşmesi kuramcılarının şiddetin ayırım gözetmeden herkesi etkisi altına aldığı doğa durumundan çıkış için ürettikleri çözüm, şiddet tekeline elinde tutan merkezi bir otoritenin yönettiği bir toplum kurmaktır.

İkinci olarak Rapor'un "zarar vermek kastıyla fizik-güç/zor ya da iktidar/erk kullanımı" olarak belirlediği şiddet tanımı da, şiddet literatüründe en çok karşılaştığımız tanımdır. Fakat yapılan tanımlardan sadece birisidir.

¹ İnsanın aklına hemen, Platon'un insan görüşü geliyor: insan ruhunda akıl sahibi ve akıldan pay alan gibi iyi yanların yanı sıra bir de akıldan hiç pay almayan, yani "arzu ve iştahlar duyan", hayvanlarla ortak kötücül bir yan vardır.

Vittorio Bufacchi 2005 tarihli “Two Concepts of Violence” başlıklı kısa ama çok geniş bir literatüre dayanan çarpıcı makalesinde, felsefecilerin, birisi raporda tanımlanan şiddet kavramı olan iki farklı şiddet (*violence*) kavramı olduğunu söylüyor bize. Birincisi “ateşlilik/coşkunculuk; sertlik, aşırı fizik-güç kullanımı” anlamlarına gelen Latince *violentia* sözcüğüyle ilişkilendirilen “fizik-güç/zor kulanma” (*force*) anlamında şiddet; ikincisi ise “ihlal etmek; kirletmek, kutsallığını bozmak; kötü davranmak, eziyet etmek” anlamlarına gelen Latince *violo* sözcüğüyle ilişkilendirilen “ihlal etme” (*violation*) anlamında şiddet. (s. 194) Bufacchi, bu iki şiddet kavramından birincisini “minimal ve daraltıcı”, ikincisini “kapsamlı ve genişletici” olarak nitelendiriyor ve onlar hakkında bize önemli değerlendirmeler sunuyor.

Dünya Sağlık Örgütü'nün raporunda verilen şiddet kavramına yakınlığı hemen göze çarpan fizik-güç/zor kullanımı anlamındaki dar şiddet kavramı, Bufacchi'ye göre, “bir kişinin yaralanması sonucu yaratan ya da bir kişinin kendisinin ya da sahip olduğu bir şeyin zarar görmesine neden olan bir fizik güç/zor (*physical force*) kullanımı” şeklinde *Oxford İngilizce Sözlük*'te de kendisine bir yer bulan, yirminci yüzyıla hakim şiddet kavramıdır. Yirminci yüzyılda şiddeti bu şekilde tanımlayan en eski ve en tanınmış kişinin John Dewey olduğunu söyledikten sonra da şöyle devam ediyor: Dewey 1916'ya yayımlanan iki makalesinde¹ şiddetin sonu kötüye varan (*go wrong*), başka bir deyişle yıkıcı/örseleyici (*destructive*) ve zarar verici (*harmful*) bir güç/zor kullanımı olduğunu savunmakta ve “bir kudret (*energy*) amaçları icra etmek ya da gerçekleştirmek yerine onları önlediğinde ya da engellediğinde şiddet halini alır. Bir dinamit kayalar yerine insanları havaya uçurduğunda, sonunda bir şeyler üretmek yerine bir şeyler israf ettiğinde, bir şeyler yapmak yerine bir şeyler yıktığında ona kudret ya da güç değil şiddet deriz.” demektedir. Fakat burada, Bufacchi'ye göre, Dewey'in güç/zor kullanımı ile şiddetin eşanlamlı olduklarını ileri sürmediğine dikkat etmek gerekir. Her güç/zor kullanımının (birinin kendisini aşağı atmasına ya da kendisine zarar vermesine engel olmanın örneğinin) bir şiddet eylemi olmadığı açıktır; aynı şekilde her şiddet eylemi de (örneğin zehirleyerek öldürmek) güç/zor kullanımını gerektirmez. Dewey'e göre, bir güç/zor kullanımı ancak yıkıcı/örseleyici ve zarar vericiyse bir şiddet eylemi halini alır. Bir güç/zor kulanma eyleminin şiddet eylemi sayılabilmesi için, yıkıcı/örseleyici

¹ “Force, Violence, and Law” ve “Force and Coercion” başlıklı makalelerinde (Bufacchi, 2005, s. 202).

olmasının dışında ayrıca iradi ya da kasti olması gerektiği de ileri sürülmektedir. Örneğin Thomas Pogge¹ “bir kişi, bir başka kişinin meşru hak taleplerini gerçekleştirmesini, bilerek ve isteyerek (*deliberately*) fiziki araçlara başvurarak önleme eyleminde bulunursa fiziki bir şiddet uygulamış olur” derken, Manfred B. Steger² “şiddetin, bir ya da birden fazla kişiye bilerek ve isteyerek (*intentional*) fiziksel ya da ruhsal olarak eziyet etmek” demek olduğunu savunur. Ayrıca, iradi ve kasti olarak aşırı güç/zor kullanımının yanı sıra kişilere istemedikleri halde (*unwanted*) aşırı güç/zor kullanılmasının da şiddet olup olmadığı tartışması vardır ki, bu tartışmada bir şiddet eylemi olmadığı çok açık olan ameliyat gibi kişi istemediği halde gerçekleştirilen aşırı güç/zor kullanımlarını şiddet kavramı dışında tutulmaya çalışılırken demir ayakkabı giydirerek ayağın büyümesini önleme ya da kadın sünneti gibi kültürel uygulamaların da içerdiği şiddet vurgulanmaya çalışılmaktadır. (s. 195)

Bufacchi, Dünya Sağlık Örgütü’nün 2002 tarihli raporunda da onay gören fizik-güç/zor kullanımı anlamındaki şiddet konusunda yaptığı bu değerlendirmelerle, bu yaygın şiddet anlayışının gerisindeki kavramsal tartışmaları olduğu gibi, ihlal anlamındaki şiddet konusundaki aşağıdaki değerlendirmeleriyle de bu ikinci şiddet anlayışının gerisindeki kavramsal tartışmaları da kısa ama çarpıcı bir biçimde gözler önüne seriyor.

O, şiddet kavramının güç/zor kullanımıyla yakın ilişkisi bulunduğunu belirttikten sonra, onun bir sınırı ya da normu ihlal etmek, çiğnemek, ya da aşmak anlamlarına gelen ‘*violate*’ fiili üzerinden de kavramlaştırılabildiğini söyleyip şöyle devam ediyor. Newton Garver³ şiddet fikrinin, güç/zor fikriyle olduğundan daha fazla ihlal fikriyle yakından bağlantılı olduğunu iddia edecek kadar ileri bile gidiyor. Ama bu şiddet anlayışı ilki kadar çok yaygın değildir. Fakat yine de Garver gibi düşünen başka birçok kişi daha vardır. Ancak şiddetin bir ihlal olduğunu ileri süren bu kişiler, bir şiddet eylemi meydana geldiğinde ihlal edilen şeyin ne olduğu konusunda her zaman aynı düşünmüyorlar. (s. 196)

Bufacchi, ihlal edilenin ne olduğu sorusuna verilen en popüler yanıtın “haklar” şeklinde olduğunu belirtiyor. Ona göre, hemen bu yanıtı sarılmak

¹ “Coercion and Violence” başlıklı makalesinde (Bufacchi, 2005, s. 203).

² *Judging Nonviolence* başlıklı kitabında. (Bufacchi, 2005, s. 203).

³ İlk kez 1968 yılında yayımlanan “What violence is” başlıklı makalesinde. (Bufacchi, 2005, s. 202).

yanlış olur. Eğer şiddet hakların ihlal edilmesi ise, o zaman bunu ileri süren kişinin, doğal olarak, ihlal edilen hakların yapısı konusunda da bir şeyler söylemesi gerekir. Ama bunun içerdiği bir dolu zorluk vardır. Bir şiddet eylemiyle ihlal edilen hakları üç farklı şekilde kavramlaştırmak mümkündür. İlk olarak, kişi haklarının, yani esas itibarıyla kişileri ilgilendiren hakların ihlalinden söz edebiliriz. Bu görüşü savunanların en başında Garver gelmektedir. Garver'a göre iki tür hak vardır: kişinin bedenini esas alan haklar ile kişinin onurunu esas haklar. İkinci olarak, bizzat bizi ilgilendiren hakların ihlalinden söz edebiliriz. Bu yanıt en çok kendi-kendinin-sahipliği (*self-ownership*) (bireyin egemenliği, bireyin özerkliği) tezini ortaya atan siyaset felsefecileri arasında taraftar bulmaktadır. Örneğin bunların en bilineni Robert Nozick¹ bize, bireylerin hakları olduğunu, hiçbir kimsenin ya da grubun (ihlal etmek dışında) onlara müdahalede bulunamayacağını, ama baskıcı bir devletin kişilerin bir şey yapmaya zorlanmama hakkını ihlal edebildiklerini söyler. Son olarak da, Johan Gault'un² gibi, insan haklarının ihlalinden, yani en geniş tanımıyla, temel bir ihtiyacın karşılanmasının önlenmesi ya engellenmesinden söz edebiliriz. Bu, özellikle radikal küreselleşme karşıtları arasında çok popüler bir görüştür. Örneğin onlardan birisi olan Jamil Salvi³ şiddeti en geniş anlamıyla bir insan hakkını ihlal eden, ya da temel bir insan ihtiyacının karşılanmasını engelleyen kaçınılabılır bir eylem olarak tanımlıyor ve toplumsal ya da politik nedenlere insanların aç kaldığı ya da yeterince beslenmediği her durumda bu insanların şiddet kurbanları olduğunu söylemenin son derece haklı olduğunu ileri sürüyor. (s. 196)

II

Kavramların temel işlevlerinden birisi, dünyayı anlamaya çalışırken bize ışık tutmasıdır. Dünyada olup biten bir ya da bir dizi şeyin ne olduğu konusunda bir yargıya varmak için onların kılavuzluğuna ihtiyaç duyarız. Platon *Devlet*'in VI. Kitabında iyi ideasının düşünülenler dünyasında, görülenler dünyasında güneşin oynadığı rolü oynadığını belirtiyordu: güneş görülen şeyleri, iyi ideası da düşünülen şeyleri görme imkanı sunar insana diyordu.

¹ *Anarchy, State, and Utopia*'da (Bufacchi, 2005, s. 203).

² 1969 tarihli "Violence, Peace, and Peace Research" başlıklı makalesinde. (Bufacchi, 2005, s. 202).

³ *Violence and Democratic Society*'de. (Bufacchi, 2005, s. 203).

Biz de şöyle diyebiliriz: dünyada olup bitenleri görmek için nasıl ışığa ihtiyaç duyarsak, dünyada olup bitenleri anlamlandırmak, ya da olup bitenler hakkında bir yargıya varmak için de kavramlara ihtiyaç duyarız. Peki, bu iki şiddet kavramından hangisi daha aydınlatıcı? Şiddet problemini anlamada, olup bitenleri şiddet olarak değerlendirmede hangi şiddet kavramı bize hangi ölçüde yardımcı oluyor? Bufacchi dar kapsamlı *fizik-güç/zor kullanımı olarak şiddet* kavramı ile geniş kapsamlı *ihlal olarak şiddet* kavramının dünyada olup bitenlere ışık tutma ölçüleriyle ilgili olarak bize yine önemli değerlendirmelerde bulunuyor.

Bufacchi'ye göre, şiddeti aşırı ya da yıkıcı fizik-güç/zor kullanımı olarak tanımlamanın şiddet olan eylemlerle olmayan eylemler arasında açık bir sınır çizme ve dolayısıyla şiddet terimini kötü ve moral bakımdan yanlış/hatalı her şey için kullanmanın önünü almak gibi olumlu yanı vardır. Bu, Norman Geras'ın¹ şiddeti, neden yalnızca, insanları öldürecek ya da yaralayacak, insanlara doğrudan zarar ya da acı verecek şekilde fizik güç/zor uygulamak şeklinde tanımlamayı önerdiğini, kısmen açıklıyor. Ayrıca, temel kavramların tanımlarının açık seçik ve muğlaklıktan tamamen uzak olmasının önerildiği dikkate alınarak da daraltıcı şiddet kavramına olumlu bakılabilir. Fakat şiddet eylemlerini başka kişilere bilerek ve isteyerek doğrudan uygulanan fizik-güç/zor kullanımıyla sınırlandırmak, şiddet fenomeninin birçok başka önemli boyutunu gözden kaçırmaya neden oluyor. Örneğin Robert Audi² bir şiddet eyleminin kişilere, hayvanlara, ya da sahip olunan şeylere yönelik fiziki ya da psikolojik bir girişim olduğunu vurguluyor. Audi'ye göre, şiddet, bir kişi ya da hayvana yönelik fiziksel bir saldırı, etkili fiziksel suiistimal, ya da etkili fiziksel mücadele; ya da bir kişi ya da hayvana yönelik, etkili psikolojik suiistimal, acı verici ya da yıkıcı psikolojik saldırıdır; ya da sahip olunan ya da olunması muhtemel bir şeyin çok etkili bir şekilde, ya da kundaklamayla, ya da kötü niyetli ve etkili bir biçimde yıkılması ya da zarar görmesinin sağlanması edimidir. Bufacchi'ye göre, Audi'nin bu tanımının en büyük erdemlerinden biri, şiddetin psikolojik bir boyutunun bulunduğunu kabul etmesidir. Bunun aile içi şiddet konusunda giderek genişleyen literatürde belli bir karşılığı vardır: sürekli şiddet tehdidi

¹ 1990 tarihinde yayımlanan *Discourses of Extremity* başlıklı kitabında (Bufacchi, 2005, s. 202).

² 1971 tarihli "On the Meaning and Justification of Violence" başlıklı makalesinde. (Bufacchi, 2005, s. 201).

ve korkusu altında yaşamaktan kaynaklanan psikolojik çöküntü, aile içi şiddetin bir parçası olarak görülmektedir. Aynı şekilde soykırımdan kurtulanların tanıklıklarıyla ilgili yine sayısı giderek artan çalışmalar, psikolojik şiddetin, bir şiddet eyleminin belki fiziki şiddetten bile daha kötü olan bir yönü olduğunu gösteriyor. (ss. 197-98).

Daraltıcı şiddet kavramının bir başka sorunu da, şiddetin en yaygın ve en yıkıcı şekillerinin yapısal ya da kurumsal şiddet olduğunu görmezden gelmesidir. Johan Galtung¹ elebaşı olan kişi ya da kişilere kadar izi sürülebilen şiddet eylemlerini içeren “doğrudan şiddet” ile ortada başka birine doğrudan zarar veren herhangi bir kişinin bulunamayabileceği “yapısal şiddet” arasında bir ayrım yapıyor. Yapısal şiddette, şiddet eylemini eylemin öznesi olan kişi bizzat yapar ve dolayısıyla insan hayatında orantısız bir gücün yarattığı orantısız değişiklikler olarak kendisini gösterir. Galtung’un dikkat çektiği gibi, yapısal şiddet, doğrudan şiddetten çok daha ölümcül ve çok daha yıkıcıdır. (s. 198)

Bufacchi, Audi ya da Galtung’unki gibi genişletici şiddet kavramlarının da, daraltıcı şiddet kavramının yarattığı sorunları giderme gücü olmakla birlikte, birtakım sorunlar yarattığı görüşündedir. Ona göre, örneğin Audi psikolojik boyutu için içine sokmakla daha belirsiz ve daha az kesin bir şiddet tanımı sunmaktan başka bir şey yapmıyor gibidir. Doğru, Audi’ye göre her psikolojik suiistimal bir şiddet eylemi değildir, ancak “etkili” psikolojik suiistimaller bir şiddet eylemi olabilir; ama Audi’nin kendisi bile burada geçen ‘etkili’ teriminin özü itibarıyla bulanık, hatta belki de öznel bir terim olduğunu teslim ediyor. Galtung’un yapısal şiddet fikri de benzer sıkıntılar içeriyor. Galtung insanların gerçekleştirdikleri bedensel ya da zihinsel faaliyetler, onların mümkün bedensel ya da zihinsel faaliyetlerinin altında seyrediyorsa ortada bir şiddet olduğunu ileri sürerken bu tanımın çok kapsayıcı, alanının çok geniş olduğunun farkında görünmüyor. Bu nedenle Galtung’un pek çok eleştiri almış olması şaşırtıcı değildir. Örneğin John Keane buna çok katı yaklaşıyor: ona göre, (Galtung’unki gibi) şiddetin anlamını insanların gerçekleştirebilecekleri fiilleri sekteye uğratan kaçınılması mümkün eylemleri de içerecek şekilde genişleten girişimler, aslında, şiddeti insan ihtiyaçlarının karşılanması gibi sorgulanmaya muhtaç bir ontolojik bir açıklamaya bağlayarak ve şiddeti ıstırap, ötekileştirme ve

¹ 1969 tarihli “Violence, Peace, and Peace Research” başlıklı makalesinde (Bufacchi, 2005, s. 198).

baskıdan ayırt edilemez bir hale getirerek şiddet kavramını etkisizleştirmekten başka bir şey yapmıyor. (s. 198)

III

Peki Bufacchi'nin bütün bu saptamaları ve değerlendirmeleri ışığında şiddetin ne olduğu konusunda biz ne diyebiliriz? Onun, felsefede iki farklı şiddet kavramı olduğu, bu kavramların her ikisinin de dünyada olup bitenleri şiddet fenomeni bakımından değerlendirirken bize yardımcı olduğu kadar birtakım engeller de çıkardığını belirtmesinden yola çıkarak bir üçüncü şiddet kavramı arayışına girebiliriz. Nitekim kendisi de bunu yapıyor ve yazısını şu sözlerle bitiriyor:

Tanımın amacı düşünüldüğünde bir şiddet eylemini oluşturan şeylerin neler olduğunu belirleyen sınırların tam olarak belirlenmesi çok önemlidir. Şimdiki durumda, bazılarının alanın daraltılmasını bazılarının ise genişletilmesini savunduğunu görüyoruz, dolayısıyla bu meseleyle ilgili ortada herhangi bir anlaşma yok. Bu tartışmayı burada bir sonuca bağlamak mümkün görünmüyor, ama bu tartışmanın gerisinde şiddete yaklaşımla ilgili bir anlaşmazlığın bulunduğunu söyleyebiliriz: şiddeti failinin bakış açısından mı (iradi, yıkıcı bir güç/zor kullanımı olarak mı) tanımlamak gerek, yoksa mağdurunun bakış açısından mı (bir ihlal olarak mı)? Ama bir de henüz bütün boyutlarıyla irdelenmemiş alternatif bir yaklaşım daha var: şiddeti tarafsız bir gözlemci ya da üçüncü bir tarafın gözünden tanımlamak. (ss. 198-99)

Peki Bufacchi'nin önerdiği gibi şiddetin faili ile mağduru dışında üçüncü bir kişinin, tarafsız bir gözlemcinin (mesela Dünya Sağlık Örgütünün) gözünden bakmak bizi hiç kimsenin tartışamayacağı yeni bir şiddet kavramına götürebilir mi? Pek götüremezmiş gibi görünüyor. Öncelikle felsefe tarihinden böyle bir tecrübemiz yok: hangisi ve hangi alanda olursa olsun yapılan her kavramlaştırma daima yeni bir tartışma alanı açmıştır. Zaten, felsefenin yanıtlar arama etkinliği olmaktan ziyade sorular sorma etkinliği olduğu düşünülürse, başka türlü de beklenemezdi. Sonra, her beşeri olgu gibi şiddet olgusu da yeni zamanlarda yeni yüzlerle karşımıza çıkabilen bir olgu. Bu da “Şiddet nedir?” sorusunu yanıtı aranması gereken bir soru olmaktan çok hep sorulması gereken bir soru haline getiriyor. Bütün bunlar düşünüldüğünde seçilecek en uygun yol, belki de, yukarıdaki şiddet tanımlamalarını ve Bufacchi'nin onlarla ilgili değerlendirmelerini, analitik bir

bakışla, şiddet kavramının öğeleri olan alt-kavramlar ile şiddet kavramının altında yer aldığı üst-kavramların bir dökümü olarak alıp önce şiddeti dünyanın varlık envanterine sokan kavramın hangisi olduğunu belirlemek, arkasından da varlık envanterinde şiddetin yer almadığı bir dünyanın mümkün olup olmadığı sorusunun yanıtını bulmaya çalışmak.

IV

Böyle baktığımızda, “şiddet” kavramının, Dünya Sağlık Örgütü raporunda, özellikle “fizik-güç/zor” ve “iktidar/erk” kavramlarıyla, Bufacchi’nin değerlendirmelerinde ise özellikle “fizik-güç/zor” ve “hak ihlali” kavramlarıyla ilişkilendirildiğini görüyoruz. Ayrıca Bufacchi’de ve Raporda “zarar” ve “kasıt” kavramları da şiddetle yakından ilişkilendirilen kavramlar. Peki şiddeti dünyanın varlık envanterine sokan bu kavramlardan hangisi olabilir? Ya da bu kavramlar arasında bir hiyerarşi kurulacak olsa, hangisi en üstte yer alırdı? Lafi hiç uzatmadan hemen söylemek gerekirse, felsefe literatüründeki yaygın görüşe göre, şiddeti dünyanın varlık envanterine sokan kavram “iktidar/erk” kavramıdır ve yirminci yüzyılda bu görüşün en tipik örneğini bize Walter Benjamin ilk kez 1921’de yayımlanan “Şiddetin Eleştirisi” başlıklı yazısında sunuyor.

Benjamin bu yazısında (1978), özetle, hukuk kurmanın iktidar/erk yaratmak olduğunu, şiddetin hukuk kurmanın ve dolayısıyla iktidar/erk yaratmanın özünde bulunduğunu, şiddeti ortadan kaldırmanın yolunun son bir şiddet eylemiyle (proleter genel grevle) hukuku ve dolayısıyla iktidarı/erki ortadan kaldırmaktan geçtiğini söylüyor ve tarihsel bir bakışla bu görüşüne şu açıklamaları getiriyor.

Ona göre, yakın tarihe bakmak, bize, bir araç olarak şiddetin hukuk (yani iktidar/erk) yaratıcı formuyla ve hukuk (yani iktidar/erk) koruyucu formunu gösterir; şiddetin tarihine bütünsel bir bakış ise, bize, şiddetin araç olmayan saf ve dolaysız formlarını, yani bir manifesto, bir açığa vurum olarak şiddetin “mitik” ve “ilahi” formları ile şiddetin bir insan başarısı olarak en yüksek manifestosu, bir açığa-vurumu olan “proleter genel grev”i sunar. (ss. 299-300) Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, Benjamin bize şiddetin farklı tarihsel formları olduğunu söylüyor. Ona göre, bir araç olarak kullanılan şiddet ya yeni bir hukuk yaratır, ya mevcut hukuku korur; bunlardan birini amaçlamayan şiddet meşruiyetini kaybeder. (s. 287) Bir araç olarak şiddetin bu iki formunu birbirinden ayıran şey, şiddetin hizmet ettiği

amacın niteliğidir: şiddetin hizmet ettiği “genel bir tarihsel kabul”ün yokluğu durumunda (yani şiddet “doğal amaçlara” hizmet ettiğinde) şiddet hukuk yaratan şiddet olur; varlığı durumunda (yani şiddet “hukuki amaçlara” hizmet ettiğinde) ise şiddet hukuk koruyan şiddet olur. (ss. 279-80)

Doğal amaçlara hizmet eden şiddet, mevcut hukuk için tehdit edicidir: mevcut hukukun icrasından kaçınılmasını istediği bir eylem o hukuk düzeni yıkmak amacıyla icra edildiğinde, ya da mevcut hukukun tanıdığı bir hak, o hukuk düzenini yıkmak amacıyla kullanıldığında şiddet ortaya çıkar. Ama bu şiddet istikrarlı ilişkiler yaratmayan saf bir şiddet değildir; tam tersine istikrarlı ilişkiler yaratır ve yeni bir hukuk kurar. (ss. 281-82)

Hukuk yaratan şiddet, mevcut hukuku yıkıp yerine yeni bir hukuk tesis ettiğinde de şiddet, yeni bir iktidar/erk olarak hukuk koruyucu şiddete dönüşür ve artık hukuka hizmet etmeye, yurttaşların hukuka bağlı kalmasını sağlama işlevi görmeye başlar. Tehdit eder, ama bu tehditte bir belirsizlik de vardır: onun elinden kurtulma umudunu dışlamaz bu tehdit. (ss. 284-285)

Hukuk yaratan şiddet ile hukuk koruyan şiddet arasında bir döngüsellik vardır: hukuk koruyan şiddet, temsil ettiği hukuk koruyan şiddeti zaman içinde zayıflatır ve en sonunda hukuk koruyan şiddetin baskı altında tuttuğu doğal amaçlara hizmet eden yeni bir şiddet mevcut hukuku ortadan kaldırır; arkasından aynı şey bu yeni hukukun başına gelir. Hukuk yaratan şiddet ile hukuk koruyan şiddet arasındaki bu döngüyü kırıldığında, yani hukuk dayandığı ve desteklediği bütün güçlerle birlikte askıya alındığında yeni bir dönem başlar. (s. 300)

Benjamin’e göre bu yeni dönem, şiddetin bir araç olmaktan çıkıp bir manifesto, bir açığa vurum olarak ortaya çıktığı dönemdir: eski dönemin “adil amaçlara hukuki araçlarla ulaşılabilir, hukuki araçlar da ancak adil amaçlar için kullanılabilir” kabulüyle değil, “araçların meşruiyetine, amaçların adaletine akıl karar vermez; araçların meşruiyetine kaderin dayattığı şiddet, amaçların adilliğine tanrı karar verir” kabulüyle başka şiddet türlerinin, işlevi adil amaçlara hizmet etmek olmayan başka şiddet formlarının kendisini gösterdiği bir dönemdir. (ss. 293-94, 300)

Benjamin, iktidarın/erkin bir manifestosu ya da açığa vurumu olarak tanımladığı saf ve dolaysız şiddeti de “mitik” ve “ilahi” olarak ikiye ayırır ve mitik şiddete Yunan mitolojisinden Artemis ile Apollon’un Niobe’ye

uyguladığı şiddeti¹, ilahi şiddete ise Tevrat'tan, Tanrının Musa'ya başkaldıran Levi soyundan, İzhar oğlu Korah'a uyguladığı şiddeti² örnek verir. Benjamin mitik şiddet örneği olarak Niobe efsanesini verir ama işlevi adil amaçlara hizmet etmek olmayan şiddet günlük yaşam deneyimimizde var olan bir şiddettir. Örneğin öfke en çarpıcı şiddet patlamalarına neden olur, ama bu şiddet önceden belirlenmiş bir amaca hizmet eden bir araç değildir; bir öfke manifestosudur, yani öfkenin nesnel, gözle görülür bir açığa vurumudur. (s. 294)

Benjamin, iktidarın/erkin nesnel manifestosu, gözle görülür bir açığa vurumu olarak şiddete, bu şiddetin en tipik örneklerine mitlerde rastlandığını ileri sürerek “mitik şiddet” adını verir. Mitik şiddet, tanrıların ilkesi iktidar/erk olan saf ve dolaysız bir manifestosu, saf ve dolaysız bir açığa vurumudur; sınırlar koyar, tehdit eder, suçlar ve misilleme yapar, kan döker. (ss. 294-96)

Benjamin'in gözünde mitik şiddet, hukuk yaratan (ve hukuk koruyan) şiddetle özdeşdir, bunun için de yok edilmesi gerekir. Benjamine'e göre, mitik şiddete son verebilecek saf ve dolaysız şiddet ilahi şiddettir. İlahi şiddet, ilkesi adalet olan tanrıların saf ve dolaysız manifestosu, saf ve dolaysız bir açığa vurumudur; sınırları sonuna kadar kaldırır, uyarmadan sessizce vurur ve ölümcüldür, ama kan dökücü değildir, çünkü kan saf hayatın simgesidir. Mitik şiddet, saf hayat üzerinde kendi için hüküm süren kanlı bir iktidardır kurbanlar ister; ilahi şiddet, bütün bir hayat üzerinde bütün yaşayanlar için hüküm süren saf iktidardır/erktir, kurbanlar kabul eder. (ss. 295-97)

Proleter genel greve gelince, Benjamin'e göre sınıf mücadelesi açısından proleter genel grev, belli koşullarda saf bir şiddet, yani ilahi bir şiddet olarak kabul edilmelidir. Devrimci genel grev yeni bir hukuk yaratmayı amaçlar, dolayısıyla bir araç olarak şiddeti içinde barındırır. Dolayısıyla gayri ahlakidir. Buna karşılık proleter genel grev, anarşisttir: devlet iktidarını/erkini ortadan kaldırmayı hedefleyen, dolayısıyla hukuku ve

¹ Kendisinin yedi kızı yedi oğlu olduğunu söyleyerek Artemis ile Apollon'un annesi Leto'yu küçümsemesi üzerine Apollon ile Artemis Niobe'nin bütün çocuklarını öldürürler.

² Korah yandaşlarıyla birlikte Musa'ya başkaldırınca Tanrı isyancıların altlarındaki toprağı yarar ve onları hane halkı ve mallarıyla birlikte yutar. İsyancılar kendilerine ait her şeyle birlikte canlı halde dünyanın derinliklerine inerler ve toprak tekrar kapanır. Böylece toplumun içinden yok olurlar.

hukukun içerdiği şiddeti ortadan kaldırma ve çatışmaları şiddetten uzak bir biçimde çözüme gücüne sahiptir. Proleter genel grev ilahi şiddetin, ilahi iktidarın/erkin gündelik yaşamdaki karşılığıdır: kan akıtmadan darbeler vurur ve bu yolla da hukuku ortadan kaldırır. (ss. 291, 297)

V

Evet, Benjamin’de bir yansımasını bulduğumuz yaygın görüş, şiddeti iktidarın/erkin özü olarak görüyor, iktidarın/erkin kendisini şiddet olarak açığa vurduğunu ileri sürüyor ve şiddeti dünyanın varlık envanterinden çıkarmanın tek yolunun iktidarı/erki toptan ortadan kaldırarak “kansız” son bir şiddet eyleminde bulunmak olduğunu söylüyor. Fakat bu yaygın görüşe karşı güçlü itiraz var: Hannah Arendt’in 1969 tarihli *Şiddet Üzerine* başlıklı metni. Arendt’e (1970) göre yetmişlere kadar yaşanan tecrübe iktidar/erki şiddet ile özdeşleştirip şiddeti iktidarın/erkin açığa vurumu olarak gören tüm eski doğruları (s. 9) ve o eski doğruları 20. yüzyılda Marks’ın düşüncelerinden uzaklaşıp Mao’nun düşüncesine yaklaşma pahasına (ss. 11, 22) ileri süren “şiddet vaizlerini”¹ yalanlamıştır. Şiddet araçlarının teknik gelişimi dış ilişkilerde amacı olan savaşı ortadan kaldırma noktasına getirmiş ama içerde devrimleri önleme gücüne asla ulaşamamıştır. (s. 4, 47-48) Yeni bir iktidar/erk yaratmak amacıyla yapılan öğrenci hareketleri ise hiç de beklenen sonucu yaratmamış, yalnızca birtakım reformlar yapılmasını sağlayabilmiştir. (ss. 18-19)

Arendt, şiddeti iktidarın/erkin özü ve açığa-vurumu olarak görmenin gerisinde üç şeyin bulunduğu inanıyor. Birincisi devletin insanın insan üzerindeki şiddet araçlarına dayalı iktidarı/erki olarak görmektir. (s. 40, 52) İkincisi ilerleme fikridir. 17. yüzyılda henüz akıllarda olmayan bu fikir, 18. yüzyılda aydınlar arasında yayılmış, 19. yüzyılda da evrensel bir kabul olarak dogmalaşmıştır. 17. yüzyılda bilginin birikmesi, 18. yüzyılda insanın olgunluğa erme süreci, 19. yüzyılda da ezeli ve ebedi yasaların yönettiği bir süreç diye anlaşılan ilerleme fikrinin, insanlara sağladığı en büyük avantaj, zaman eksenini, kesintilere uğratmaksızın açıklama imkanı vermesi ve bir de gelecekte nasıl eylemde bulunmak gerektiği konusunda kılavuzluk etmesiydi. Oysa, yirminci yüzyılda yaşanan tecrübeler, bize, tarihsel süreçte beklenen değil, hiç beklenmeyen eylemlerin meydana gelmekte olduğunu

¹ Georges Sorel, Frantz Fanon ve Jean Paul Sartre.

göstermektedir. Tarihe ilerleme kavramıyla bakıldığında, savaş ve devrim olarak karşımıza çıkan şiddet, kesintisiz oluşu kesintiye uğratacak yegane şeyler olarak görülür artık. Oysa tarihsel süreçte meydana gelen bütün o eylemlerin bizzat kendileri, o eylemler olmazsa kesintisiz ve otomatik olarak işlemeye devam edecek olan, dolayısıyla öngörülebilir de olan süreçleri kesintiye uğratan eylemlerdir. (ss. 25-31) Arendt'e göre, şiddeti iktidarın/erkin özü ve açığa-vurumu olarak görmenin altında yatan üçüncü ve sonuncu şey ise çok eski bir felsefi önyargıdır: Kötü'nün, kendini gizleyen İyi'nin geçici bir açığa vurumu olarak görmek. (s. 63)

Ancak Arendt, felsefe tarihinde kökleri 16. ve 17. yüzyıla kadar geri giden (ss. 38-39) ve yalnız Marksist olanlarca değil Marksist olmayanlar arasında da savunucuları olan (ss. 35-37) bu yaygın iktidar/erk anlayışına karşılık, iktidarı/erki şiddetle özdeşleştirmeyen ve onu emir ve itaat terimleriyle açıklamayan, iktidarı/erki egemenlik, şiddeti onun manifestosu ve açığa vurumu olarak görmeyen, dolayısıyla da bize şiddeti marjinal bir fenomen olarak tanımlama imkanı veren başka bir geleneğin daha mevcut olduğuna dikkat çekiyor. Bu, Yunan ve Latin geleneğidir: insana değil, yasalara itaatten söz eden; insanın egemenliğini değil, yasaların egemenliğini çıkış noktası alan bir gelenek; yasalara itaat edilmesini isterken yurttaşlar topluluğunun rıza gösterdiği yasalara destek olunmasını, bunu da yasalara vücut veren uzlaşının devamına katkıda bulunularak yapılmasını talep eden bir gelenektir. İktidarı/erki açığa vuranın şiddet değil, tüm siyasal kuramlar, halkın sayısal desteğinden başka bir anlama gelmeyen iktidar/erk tarafından desteklenmeyince çözümlenip çöken bir siyasal kurumlardır. (ss. 40-41)

Arendt bu geleneği izler ve şiddet ile iktidar/erk terimlerini birbirinden özenle ayırır. Ona göre iktidar/erk ile şiddet arasındaki en belirgin ayırım, iktidarın/erkin her zaman sayılara gereksinim duymasına karşılık şiddetin araçlara dayalı olduğundan sayılar olmadan da bir yere kadar durumu idare edebilmesidir. İktidarın/erkin aşırısı Herkes'in Bir'e karşı iktidarı/erki, şiddetin aşırısı Bir'in Herkes'e karşı iktidarındır/erkidir. (s. 42)

Ama Arendt için iktidar/erk ile şiddet terimlerini birbirinden ayırmak yeterli değildir, iktidar/erk terimleriyle birlikte gelen kuvvet (*strenght*), güç (*force*) ve otorite terimlerini de ondan ve şiddet teriminden özenle ayırmak gerekir. Yanlış olarak bunların hepsinin insanın insanı yönetmesinin araçlarını anlatmak için kullanıldıkları, dolayısıyla aslında eşanlamlı

oldukları düşünülür. Oysa bunların her biri başka bir fenomeni anlatmaktadır. (s. 43)

Siyaset, yani kamu meseleleri bir egemenlik işi değildir ve bu kabul edildiğinde bütün bu terimler yerli yerine oturur. İktidar/erk bir gruba ait olan ve grup bir arada kaldığı sürece varlığını sürdüren birlikte-uyum-içinde-eyleme yeteneğidir. Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin olan, onun başka nesne ya da kişilerle olan ilişkisinde kendisini gösteren ama varlığı onlardan bağımsız olan, ait olduğu nesne ya da kişinin karakterine ait olan bir özelliktir. Bir grup onu yok etmek için bir araya gelir. Bireysel olan kuvvetin bağımsızlığına düşman olmak grubun ve onun iktidarının/erkinin özelliğidir. Güç, fiziksel ya da toplumsal hareketin bıraktığı enerjidir. Özellikle de şiddet bir zorlama aracı olduğu durumlarda güç şiddetle eşanlamlı olarak kullanılır. En önemli belirtisi zorlama ya da ikna süreçlerine ihtiyaç duymadan sorgusuz sualsiz kabul edilmek olan otorite, bir kişi ya da makama aittir ve onun ayakta kalmasını sağlayan şey saygı dolayısıyla en büyük düşmanı da kahkahadır. Şiddete gelince, onu bütün diğerlerinden ayıran şey bir araç olmasıdır. Bir fenomen olarak kuvvete yakındır, çünkü tüm araçlar gibi, ayırıcı özelliği doğal olmak olan kuvveti çoğaltmak için ve kuvvetin yerine geçene kadar kullanılır. (ss. 44-46)

Arendt, yaşanan dünyada bütün bu fenomenlerin iç içe geçmiş olduğuna dikkat çekiyor. Örgütlü toplumlarda kurumsallaşmış iktidar/erk, yani devlet ya da hükümet sıklıkla otorite kılığında ortaya çıkar, bunun için de sorgusuz sualsiz tanınmak ister. Dahası, iktidar/erk ile şiddetin iç içe geçmesi yaygın bir durumdur ve bazen en saf ve en aşırı biçimleriyle karşımıza çıkabilirler (ama bütün bunlar iktidar ile şiddetin aynı şeyler olduğunu göstermez). Devlet ya da hükümet iktidarını/erkini tartışırken, iktidarı/erki emir-itaat terimleriyle düşünmek çekici gelebilir, çünkü iç ve dış ilişkilerde, şiddet, meydan okuyanlar karşısında bir çare olarak kullanılmaktadır, dolayısıyla şiddet iktidarın/erkin önkoşulu gibi görünebilir, iktidar/erk de şiddetin örtüsü sanılabilir. (ss. 46-47)

Arendt, devletin insanın insan üzerindeki, şiddet araçlarına dayalı iktidarı olarak görülmesinin bir sonucu olarak şiddetin iktidarla/erke özdeşleştirildiğini, ama aslında hiç de öyle olmadıklarını vurguluyor. Ona göre iktidarı/erki ortaya çıkaran şiddet değil, uzlaşdır, sayısal destektir. İktidar/erk devletin özüne aittir, şiddet değildir. Şiddet araçsaldır dolayısıyla bir amacın rehberliğine ve gelecekte olacaklar gösterilerek haklı gösterilmeye

(*justification*) ihtiyacı vardır; haklı gösterilmeye çalışılan bir şey ise hiçbir şeyin özü olamaz. İktidar/erk ise araçsal değildir: bir amacı yoktur, amaç ve araç terimleriyle düşünmeyi ve eylemeyi mümkün kılan koşulların kendisidir. Siyasal toplulukların varlığında içkindir, bunun için de haklı gösterilmeye değil, meşrulaştırılmaya (*legitimacy*) ihtiyacı vardır. İnsanlar bir araya gelip uyum içinde eylemde bulduklarında ortaya çıkar, meşruiyetini de başlangıçtaki bu bir araya geliştiren alır. (ss. 50-52)

Peki, şiddet iktidarın/erkin özü değilse nedir? Arendt, şiddetin, iktidarın/erkin kaybedilmesine rağmen egemenliğin sürdürülmesi arzusuyla birlikte ortaya çıktığı görüşündedir. Başka bir deyişle, siyasal bir topluluk uyum içinde eylemde bulunma yeteneğini kaybettiği halde egemenliğini sürdürmeye çalıştığında şiddet gelişir. Buna karşılık, tıpkı Gandhi örneğinde olduğu gibi, gerisinde büyük sayıların bulunduğu iktidar/erk şiddeti alt etmeye bile muktedirdir. Katıksız bir şiddete dayalı yönetim, iktidarın/erkin kaybedildiği anda devreye girer. Evet, iktidarın/erkin yerine şiddeti koymak, zafer getirebilir, ama bunun bedeli ağırdır: yenilen canını, yenen iktidarını/erkini yitirir. (s. 53)

Özetlemek gerekirse, Arendt'e göre, şiddet ile iktidar/erk karşıt şeylerdir: birinin mutlak hakim olduğu yerde diğeri hiç bulunmaz ve iddetin karşıtı eylemsizlik değildir, bir kez daha birlikte uyum içinde eylemde bulunmak, yeniden doğmak, yeni bir yaşam kurmak demektir. (ss. 81-82)

VI

Şimdi bu noktada durup biraz düşünelim. Çağı bir şiddet yüzyılı kılan nedir? Arendt'e göre, kökleri 16. ve 17. yüzyıllara dayanan bir 19. yüzyıl öğretisi: iktidarı insanın insan üzerindeki şiddete dayalı egemenliği olarak gören, şiddeti iktidarın özü sayan, şiddetin iktidarın bir manifestosu (bir açığa vurumu) olduğunu ileri süren görüş. Benjamin, o 19. yüzyıl öğretilerinden vazgeçmeden, gelecekteki kansız ve en son bir şiddet eylemiyle iktidarın/erkin ve dayandığı hukukun bizzat kendisini ortadan kaldırarak, şiddeti toplumsal gerçekliğin varlık envanterinden çıkarmanın mümkün olduğunu söylüyordu.

Peki, iktidar/erk ilişkileri olmayan bir toplumsal gerçeklik mümkün mü? Benjamin (ve onun gibi düşünürler) gelecekte mümkün diyor. Gelecekte iktidar/erk ilişkilerinden bağımsız bir toplumsal gerçekliğin mümkün olup olmadığı tartışmasını en sona bırakalım ve soralım: iktidar/erk ilişkilerinin en

temel ilişki olduğu günümüzde, hemen bugünden başlayarak, iktidar/erk ile şiddeti birbirinden ayırmak, iktidar/erk ile şiddet arasındaki bağı koparmak ve şiddeti beşeri dünyanın varlık envanterinden çıkarmak (veya en azından uzak tutmak) mümkün mü? Arendt'in fenomenolojik bakışı, iktidar/erk ile şiddet arasındaki bağı koparma konusunda bir umut veriyor: yapılması gereken şey, iktidarı/erki insanın insan üzerindeki şiddete dayalı mutlak egemenliği olarak görmekten vazgeçmek. Bu mümkün, çünkü bu bakışa göre, iktidar/erk bir grubun birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneğinden başka bir şey değildir ve şiddet bu birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneği ortadan kalkıp iktidar/erk mutlak egemenliğe dönüştüğünde kendini gösterir. Peki, birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneğinin varlığını sürdürmesi, Arendt'in terminolojisiyle iktidarı/erki ortaya çıkaran uzlaşının (sayısal desteğin) sürmesi ve şiddetin ortaya çıkmaması nasıl mümkün? Söz edimleri kuramından yola çıkarak dil ile toplumsal gerçeklik arasındaki bağı sorgulayan John R. Searle'un bu sorgulamasının bir ürünü olarak *The Construction Social Reality* (1995) ile *Making the Social World* (2010) başlıklı yapıtlarıyla bu yapıtlarının öncüsü ve tamamlayıcısı olan makalelerinde (örneğin 2012) geliştirmiş olduğu "toplum ontolojisi"¹ bize şiddeti toplumsal gerçekliğin bir parçası olmaktan çıkarmanın nasıl mümkün olduğu konusunda birtakım ipuçları veriyor.

Searle (2012) bütün bir toplumsal gerçekliğin dört temel kavramdan oluşan çok basit bir kavram dizisiyle açıklanabileceği görüşündedir. Birincisi belli bir tür kolektif yönelimselliğe sahip olmayı ifade eden işbirliği yapma yeteneği, ikincisi bu belli tür kolektif yönelimsellik o kolektif yönelimselliğin bir sonucu olarak doğan birtakım fonksiyonları nesnelere ya da kişilere yükleme yeteneğidir. Bu ikisi, yani kolektif yönelimsellik ve fonksiyon yükleme yalnızca insan türüne özgü değildir. Söz gelişi kunduzlar barajlarını, kuşlar yuvalarını yaparlarken nesnelere birtakım fonksiyonlar yüklerler ve bu fonksiyonlar onların kolektif etkinliklerinin, yani sahip oldukları kolektif yönelimselliğin tipik sonuçlarıdır. Ama yalnızca insana özgü olan bir üçüncü kavram daha vardır: nesnelere "statü fonksiyonu" adı verilebilecek özel bir tür fonksiyonu yükleme yeteneği. Statü fonksiyonları nesnelere ya da kişilere insan tarafından yüklenen öyle fonksiyonlardır ki,

¹ Searle'un anılan yapıtlarında sunduğu bu ontolojinin Türkçede kısa bir özeti için bkz. John R. Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi", Çev. R. Levent Aysever, *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 37 (2016), s. 225-243.

nesnelere insanların o nesnelere o fonksiyonlara sahip olduğunu kolektif olarak onaylamasıyla birlikte o fonksiyonlara sahip olup o fonksiyonları yerine getirmeye başlarlar ve kolektif onay devam ettiği sürece de o fonksiyonlara sahip olup o fonksiyonları yerine getirmeye devam ederler. Örneğin, Birleşik Devletler Başkanlığı, cebimizde taşıdığımız 20 dolarlık banknot, California Üniversitesinde profesör konumunda olmaklık ve bunun gibi şeyler hep birer statü fonksiyonudur. İlgili kişi ya da nesnenin fizik yapıları gereği sahip olup yerine getirdikleri fonksiyonlar değildirler, belli bir statüyü ve o statünün kolektif onayını gerektirirler. Bir statü fonksiyonunu bir nesneye ya da kişiye yüklemek de “X varlığı ya da nesnesi, B bağlamında (koşullarında) Y statüsüne sahip sayılır” şeklinde bir ‘oluşturucu kural’ koymakla mümkün olur ki, toplumsal gerçekliği açıklamak için bize gerekli olan dördüncü kavram bu “oluşturucu kural” kavramıdır. (ss. 28-29)

Searle (2012) statü fonksiyonunun ne olduğunu ve statü fonksiyonlarının nesne ya da kişilere yüklenip devamlılıklarının sağlanmasının nasıl mümkün olduğunu kavramanın toplumsal gerçekliği anlamada son derece önemli olduğunu düşüncesindedir. O statü fonksiyonu kavramını ortaya atarken elimizin altındaki nesnelere gördükleri fonksiyonların birçoğunun o nesnelere yalnızca fizik yapılarından dolayı yerine getirdikleri fikrinden yola çıkıyor. Söz gelişi çakı, dolmakalem, ayakkabı böyledir: bunların hepsi fonksiyonlarını fizik yapıları sayesinde yerine getirirler. Ama insanoğlu kurnazca davranıp hayatı fonksiyonlarını sadece fizik yapıları sayesinde yerine getirmeyen kendiliklerle doldurmuştur. Ceplerimizdeki paralar, cüzdanlarımızdaki kredi kartları, Birleşik Devletler ya da başka bir devlet yurttaşı olarak bulunduğumuz konumlar, Barack Obama’nın Birleşik Devletler Başkanlığı, yasalar yapan Birleşik Devletler Kongresi böyle kendiliklerdir ve hepsi sahip oldukları fonksiyonları ancak insanların takındıkları bir dizi tutum, yani kolektif yönelimsellik, ama özel bir tür kolektif yönelimsellik sayesinde yerine getirirler. Bu özel tür yönelimsellik de bizim nesnelere fonksiyonlarını ancak kolektif olarak tanıdıklarında yerine getirebilen ve ancak böyle bir durumda sahip olunabilen birtakım statüler yüklememizi sağlayan bir yönelimseliktir. Searle işte böyle statülerin beraberlerinde getirdikleri söz konusu fonksiyonlara “Statü Fonksiyonları”, bir nesne ya da kişiye belli bir statü fonksiyonunu yüklemeyi sağlayan “X varlığı ya da nesnesi, B bağlamında (koşullarında) Y statüsüne sahip sayılır” şeklindeki oluşturucu kurallara da

“Statü Fonksiyonu Beyanları” der. Para, hükümet, mülkiyet, evlilik, üniversite, yaz tatili, avukatlık, doktorluk ve beşeriyet dediğimiz insan uygarlığının yapıtaşları olan benzeri şeyler hep birer “Statü Fonksiyonu”dur ve ancak “Statü Fonksiyonu Beyanları” yoluyla varlık kazanırlar ve kolektif yönelimsellik yoluyla varlıklarını devam ettirirler. Searle “X varlığı ya da nesnesi, B bağlamında (koşullarında) Y statüsüne sahip sayılır” şeklinde beyanlarda bulunup “Statü Fonksiyonu” olarak adlandırdığı toplumsal kendilikler yarattığı ve “Statü Fonksiyonu Beyanları” dediği bu beyanlarla o toplumsal kendiliklerin varlıklarının sürekliliğini sağlamanın nasıl mümkün olduğunu söz edimleri kuramıyla açıklıyor. (s. 29)

Searle’e (2012) göre, söz edimleri, F gerçekleştirilen söz ediminin türünü (örneğin bildirim mi, söz verme mi, emir verme mi ... olduğunu), p de yerine getirilen o söz ediminin içeriğini (örneğin bildirilen şeyi, söz verilen şeyin, emredilen şeyi) temsil etmek koşuluyla, F(p) şeklinde formüle edilebilir. Dolayısıyla odadan çıkacağımız bildirim ile odadan çıkmanız emrinin önerme içeriği (p) aynı, edimsöz türleri (F) farklıdır; yani biri bildirim, öteki emir türündedir. (s. 33)

Peki kaç tür söz edimi vardır? Searle (2012), söz edimlerinin dünyayla olan ilişkilerinin şeklini çıkış noktası olarak beşli bir sınıflandırma yapıyor. Bir söz ediminde bulunurken kullandığımız tümceler anlamında, sözcelemelerimizin bazıları şeylerin dünyada hangi durumda bulduklarına karşılık gelirler. Bunların en belirgin örneği bildirimlerdir. Örneğin ‘Bütün insanlar ölümlüdür,’ ‘Kedi paspasın üzerindedir’ ve ‘Sokrates keldir’ gibi sözcelemeleri böyledir. Bütün bunların bağımsız bir gerçekliğe karşılık geldikleri kabul ederiz ve bunun için de *doğru* ya da *yanlış* olduklarını, başka bir deyişle gerçekliğe karşılık geldiklerini ya da gerçekliğe karşılık gelmediklerini söyleriz. Bu sözcelemlerde söz dünyaya uydurulur, ama bütün sözcelemler doğru ya da yanlış olmazlar ve hepsi de bağımsız bir gerçekliği betimlemeye çalışmazlar. Bazıları insanlara dünyada bir değişiklik meydana getirtirler. Böyle sözcelemlerin en tipikleri emirler, vaatler, buyruklar ve ricalardır. Böyle sözcelemlerde dünya söze uydurulur. Çünkü bu tür söz edimlerinin ereği bize şeylerin hangi durumda bulduklarını anlatmak değil, konuşan ya da dinleyen kişinin davranışında bir değişiklik meydana getirmek suretiyle dünyada söylenen sözün içeriği doğrultusunda bir değişiklik meydana getirmektir. Searle, sözün dünyaya uydurulduğu söz edimlerine “Kesinleyiciler” diyor. dünyanın söze uydurulduğu söz edimlerini ise ikiye

ayırıyor: emirleri, buyrukları, ricaları ve benzerlerini içerenlere Yöneltiler, söz vermeleri, ant içmeleri, tehditleri ve benzerlerini içeren Yükleyciler diyor. Böylece elimizde üç tür söz edimi oldu: amacı bağımsız bir gerçekliği betimlemek olan Kesinleyiciler, amacı insanların dünyada söz ediminin içeriği doğrultusunda bir değişiklik meydana getirecek şekilde davranmalarını sağlamak olan Yöneltiler, bir de amacı konuşan kişiye dünyada söz ediminin içeriği doğrultusunda bir değişiklik yaratacak şekilde davranma sorumluluğu yükleyen Yükleyciler. (s. 33)

Ona göre (2012), dördüncü tür söz edimleri, önerme içeriğinde dile getirilen şeyin olup bitene karşılık geldiğini elde bir kabul edip önerme içeriğinin gösterdiği olgu ve durumlarla ilgili birtakım duygu ve tutumlarımızı dışavurduğumuz söz edimleridir. Ayağınıza bastığım için özür dilediğimde, bana para verdiğiniz için teşekkür ettiğimde, ödül kazandığınız için sizi tebrik ettiğimde, ayağınıza bastığımı, bana para verdiğinizi, ödül kazandığınızı elde bir kabul edip bunlarla ilgili olarak içinde bulunduğum bir ruhsal durumu dışavurmayı amaçlarım. Böyle durumlarda önerme içeriği ve olan şey arasında bir uygunluk olduğunu varsaydığımız ve böyle söz edimlerine Searle Dışavurucular diyor. (ss. 33-34)

Ona göre (2012) bu dört söz ediminin dışında beşinci ve sonuncu bir tür söz edimi daha vardır. Bu tür edimlerde bir olgu ya da durumu olmuş olarak tasvir etmek (*represent*) suretiyle o olgu ya da durumu yaratır ve böylece dünyayı söze uydururuz ama bunu o olgu ya da durumu olmuş olarak tasvir etmek suretiyle yaptığımız için de aynı zamanda sözü dünyaya uydurmuş oluruz. Searle bu tür söz edimlerinin en ünlülerinin “performatif (edimsel)” diye adlandırılan, yani bir olgu ya da durumun olmuş olduğunu söyleyerek o olgu ya da durumu yarattığımız sözcelemler olduğunu belirtiyor. Birkaç örnek vermek gerekirse, söz vermek ancak “Söz veriyorum” denerek, bir toplantıyı ertelemek ancak “Toplantı ertelenmiştir” denerek yerine getirilebilir. Bir devlet yönetimi ancak “Savaş ilan edilmiştir” diyerek savaş ilan edebilir. Searle bu tür söz edimlerine, bunlarda bir olgu ya da durumun olduğu şeklinde beyanlarla o olgu ya da durum yaratıldığı için “Beyanlar” der. Ona göre, bu şekilde bir olgu ya da durumu var diye tasvir ederek o olgu ya da durumu yaratma kudreti (Tanrı bir yana bırakılırsa) yalnızca insanda vardır. Beyanlar, çoğu zaman ‘söz vermek’, ‘tebrik etmek’, ‘teşekkür etmek’ gibi performatif fiillerle fonksiyonlarını yerine getirirler, ama bazen de herhangi bir performatif fiil kullanmadan, yalnızca bir olgu ya

da durumu olmuş diye tasvir ederek de o olgu ya da durumu yaratabiliriz. Örneğin Amerikan dolarının üzerinde “Bu banknot kamusal ve özel her borç için yasal bir ödeme aracıdır” diye yazar. Fakat bunu söyleyen yetkililer bu sözle ne daha önceden var olan bir olguyu dile getirmekte ne de bir olgunun varlık kazanması buyruğu vermektedir, yaptıkları şey bir olgu ya da durumu olmuş olarak tasvir etmek suretiyle o olgu ya da durumu yaratmaktadırlar. Searle (2012) bir Statü Fonksiyonları dizgesi olarak gördüğü bütün bir toplumsal gerçekliğin söz edimlerinin işte bu beyan türüne giren Statü Fonksiyonu Beyanlarıyla varlık kazandığı ve bu beyanların sürekli tekrar edilmesi suretiyle de varlığının sürmesinin sağlandığı iddiasındadır. (s. 34)

Searle’e (2010, ss. 164-71) göre bir toplumsal gerçeklik yaratan Statü Fonksiyon Beyanlarıyla yaratılıp varlığı sürdürülen her Statü Fonksiyonu, bir kısmı yasalarla kayıt altına alınmış bir kısmı toplumun hafızasında belli birtakım hakları (yetkiler, imtiyazlar vb.) ve belli birtakım görevleri (sorumluluklar, yükümlülükler vb.), onun kendi deyişiyle bir “deontoloji”yi de beraberinde getirir. Söz gelişi bir Statü Fonksiyonu olarak evlilik tam da böyledir. Yetkili memurunun “Sizi karı koca ilan ediyorum” beyanı ile başlayan ve ortada yetkili bir yargıcın “Boşanmalarına karar verildi” beyanı olmadığı sürece devam eden bir evlilik, “Sizi karı koca ilan ediyorum” beyanı ile doğan ve ortada “Boşanmalarına karar verildi” şeklinde bir beyan olmadığı sürece de devam eden belli birtakım haklar ve görevlerden başka bir şey değildir. Toplumu bir arada tutan şey, Statü Fonksiyonu Beyanlarıyla birlikte gelen bu haklar ve görevlerden başka bir şey değildir ve hüküm sürdüğü toplumda insanlar için, onların arzu ve isteklerinden bağımsız eylem gerekçeleri olurlar.

Searle (2010) Statü Fonksiyonlarıyla birlikte haklar ve görevler olarak gelen her “deontoloji”nin bir iktidar/erk ilişkisi yarattığını ve bu iktidar/erk ilişkilerinin en tepesinde siyasal iktidar/erk ilişkilerinin bulunduğunu belirtiyor. Ona göre, siyasal iktidar/erk ilişkileri, altında yer alan bütün diğer iktidar/erk ilişkilerini yönetir ve düzenler: siyasal iktidar/erk yukarıdan aşağı uygulanır. Fakat aşağıdan yukarı gelir: toplumu oluşturan bireylerin kolektif onayı gerektirir. Gerisindeki onay kaybolan her statü fonksiyonu nasıl çökerse, toplumu oluşturan bireylerin kolektif onayını yitiren siyasal iktidar/erk de çöker ve altındaki statü fonksiyonu dizgelerini düzenleyip kontrol edemez hale gelir.

Searle'e (2010) göre, siyasal iktidar/erk bireylerin kolektif onayını gerektirir ama birey kendisini onun karşısında güçsüz hisseder. Çünkü statü fonksiyonları dizgeleriyle insan kendi istek ve arzularından bağımsız eylem gerekçeleri yaratıp onlara göre eyleyen bir varlıktır. Birey bir statü fonksiyonuna (siyasal iktidara/erke) bir kez onay verince, onay verdiği o statü fonksiyonunun (siyasal iktidarın/erkin) beraberinde getirdiği haklar ve görevler doğrultusunda eylemeye başlar artık. Bir statü fonksiyonu olarak siyasal iktidarın/erkin beraberinde getirdiği haklar ve görevler açıkça kayda geçirilmiş haklar ve görevlerden oluşması gerekmez, toplumsal kabuller biçiminde de olabilir bu deontoloji. Sağlıklı bir toplum da, sadece kayıtlı kurallarla değil kabulleriyle de eyleyen bir toplumdur.

VII

Artık şiddetin dünyanın varlık envanterine düştüğü an ve varlık envanterinde şiddetin olmadığı bir dünyanın olanağı konusunda bir şeyler söyleyebiliriz.

Bütün her şey iktidar/erk kavramında düğümleniyor.

Bufacchi'den yola çıkarsak, mağdur açısından bir hak ihlali olarak kendisini açığa vuran şiddet, fail açısından, sahip olunan iktidarın/erkin, deyim yerindeyse, aşırı kullanımının yarattığı bir durumdur diyebiliriz.

Benjamin'e göre, iktidar/erk ilişkileri dizgesi inşa eden hukuku (toplum sözleşmesini) lağvedersek o iktidar/erk ilişkileriyle birlikte gelen şiddeti de sonsuza kadar dünyanın varlık envanterinden çıkarmış oluruz.

Aslında Benjamin'in bu önerisi, son derece radikal bir öneri: genetik bir yatkınlıkları olduğuna ikna olmuş insanların, henüz kanser gelişmemiş olduğu halde kanser gelişme riski olduklarına inandıkları organlarını (kadınların memelerini, erkeklerin prostatlarını) aldırması kadar radikal bir çözüm. Bize, toplumsallıktan uzak (sözleşmesiz) bir yaşam önerisinde bulunuyor.

Arendt toplumsallıktan (sözleşmeden) vaz geçmeden varlık envanterinde şiddet olmadan bir hayat kurmanın imkanını sunuyor: bize şiddeti marjinalleştiren başka bir iktidar/erk kavramıyla eski bir toplumsallık şeklini (Yunan ve Latin dünyasının toplumsallık biçimini) yeniden tesis etmeyi öneriyor. O, iktidarı/erki bir grubun birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneği olarak, şiddeti de birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneğinin yokluğuyla açıklıyor.

Toplumsallıktan vaz geçmeden varlık envanterinde şiddet olmayan bir hayat kurmanın olanağını Arendt tarihsel tecrübeden çıkarıyor, ama bu bize ikna edici gelmeyebilir: Yunan ve Latin dünyasının onun düşündüğü gibi olmadığı, ya da Yunan ve Latin dünyasının içinde bulunduğu tarihsel koşullar ile bugün bizim içinde bulunduğumuz tarihsel koşulların çok farklı olduğu ve bu yüzden söz konusu hayatı bugün yeniden inşa etmenin mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Ne var ki, Searle içerisinde yaşadığımız toplumsal gerçekliğin her tarihsel dönemde bizim kendimizi içerisinde bulduğumuz değil, bizzat kendimizin Statü Fonksiyonu Beyanı adını verdiği özel bir tür söz edimleri yoluyla inşa ettiği ve sürdürdüğü bir gerçeklik olduğunu söylüyor. Eğer Searle haklıysa, toplumsallıktan vaz geçmeden, şiddete meşruiyet sağlayan bugünkü iktidar/erk ilişkileri yerine, Arendt'in sözünü ettiği, şiddeti marjinalleştiren o eski iktidar/erk kavramıyla şiddeti en azından varlık envanterinin dışına iten yeni bir toplumsal hayat inşa etmek mümkün. Yapılması gereken şey onu inşa edecek sözü bıkip usanmadan tekrarlamak, o sözün döküldüğü dudakları çoğaltmak: “İktidar/erk bir grubun birlikte uyum içinde eylemde bulunma yeteneği olsun!”

Kaynakça

- Arendt, H. (1970). *On violence*. San Diego/New York/London: HBJ Books.
Ben bu metinle birlikte ilk baskısı 1997 olan Bülent Peker çevirisini (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012) kullandım (sayfa göndermeleri metnin İngilizcesinedir).
- Benjamin, W. (1978). *Critique of violence* (E. Jephcott, İngilizceye Çev.). *Reflections: Essays, aphorisms, autobiographical writings* (ss.277-300). New York: Schocken Books.
Metnin biri Almancadan diğeri İngilizceden iki Türkçe çevirisi var: Ece Göztepe'nin Almancadan çevirisi “Şiddetin Eleştirisi Üzerine” [Aykut Çelebi (hazırlayan ve sunan), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010) içinde, s. 19-42] ile E. Efe Çakmak'ın İngilizceden çevirisi “Şiddetin Eleştirisi” [Besim F. Dellaloğlu (yazan ve yayıma hazırlayan), *Benjamin* (İstanbul: Say Yayınları, 2015) içinde, s. 83-109]. Ben burada yukarıda künyesini verdiğim İngilizce çevirisi ile Ece Göztepe'nin Türkçe çevirisini kullandım (sayfa göndermeleri metnin İngilizce çevirisinedir).
- Bufacci, V. (2005). Two concepts of violence. *Political Studies Review*, 3(2), ss. 193-204.
- Keane, J. (1998). *Şiddetin uzun yüzyılı* (B. Peker, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Krug, E.G., Dahlberg, L.L., Mercy, J.A., Zwi, A.B ve Lozano, R. (Ed.). (2002). *World report on violence and health*. Genava: World Health Organization.
- Searle, J.R. (2010). *Making the social world: the structure of human civilization*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Searle, J.R. (2012). Human social reality and language, *Phenomenology and Mind*, No.2, ss. 27-39.

**KLASİK TRAGEDYALARDA KORONUN SESİ:
ADALET**

Nazile KALAYCI¹

Yasaya uygun olan ile adil olan, yasa ile adalet arasındaki ilişki politik düşüncenin temel tartışmalarından biri olagelmıştır. Bunun nedeni, yasaların adaleti sağlamak bakımından her zaman yeterli olamayışlarıdır. Ortaya çıktıkları dönemde politik bir kurum gibi işlev gören tragedya da (burada kastedilen klasik tragedyalardır) bu tartışma bakımından oldukça zengin malzemeye yüklüdürler. Her bir oyunda farklı içeriklerle karşımıza çıkan adalet ile *hybris* çatışması tragedyanın asli meselelerindedir. Bu çalışmada adalet ile yasa arasındaki ilişki Sophokles'in *Antigone* tragedyasından yola çıkarak ve özellikle tragedya korosu'yla ilgisinde ele alınacaktır. Bu odaklanmanın nedeni, tragedyanın temel unsurlarından biri olan ama zaman içerisinde işlev ve biçim bakımından dönüşen tragedya korosunun adalet tartışmaları bakımından –tragedyanın diğer unsurlarına kıyasla– özel bir öneme sahip olduğunun düşünülmesidir. Koronun zaman içerisinde müzikal bir unsura indirgenmeye varan dönüşmesi, tragedyanın neredeyse temeli olarak kabul gören “trajik unsur”un tragedyalardan uzaklaşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu dönüşümle birlikte klasik tragedya geleneğinin de sonlandığını söylemek yanlış olmasa gerek. Bu dönüşümün politik yaşamındaki karşılığı ise adaletin hukuka, politikanın yönetime indirgenmesi olmuştur. Bu çalışmada ilk olarak tragedya sanatının ortaya çıktığı dönemin çatışan unsurları (*oikos* ile *polis*, *mythos* ile *logos*, *physis* ile *thesis* vd.) ve koronun bu unsurlar arasındaki yeri belirlenecek, ardından özellikle *Antigone* tragedyasındaki koronun şimdi'ye, belirsizliğe ve çatışmaya yaptığı vurguyla çizgisel zamanın akışını bozarak sağladığı trajik kavrayış ele alınacaktır.

· Bu konuşma metni daha önce *Doğu Batı Dergisi*'nde yayımlanmıştır (Sayı 71, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014-15, ss. 257-275).

¹ Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Sonuç bölümünde, sözü edilen bu trajik kavrayışın adalet açısından sağladığı imkân tartışılacaktır. Çalışmada gösterilmek istenen, trajik deneyim ile adalet arasındaki ilişki ve bu deneyime tragedya korosunun katkısıdır.

I

Heidegger'e göre klasik eserler bizi tarihsel başlangıcımızın gizli/saklı kalmış özüne yaklaştıran kökensel-metinlerdir (Ur-text);¹ hatta 'varlığa en yakın' olanlar onlardır. Bu nedenle çağımızın sorunlarını ele almanın bir yolu tragedyalara dönmek ve onların sesini işitmektir. Aslında politikanın adalet, hukuk, şiddet gibi temel konuları hiçbir zaman tragedyalarda olduğu gibi yalın dile getirilememiştir; adeta bu “‘başlangıç’ tüm Batı düşünce tarihi boyunca hiç bitmeyen modülasyonlar içinde işitilen ‘ana akor’ gibidir”.² Bu yüzden politik meselelerin çeşitlendiği ve karmaşıklaştığı günümüzde tragedyalara dönmek ve onları günümüz sorunlarıyla ilgisinde okumak yanlış ya da gereksiz bir iş değildir. Tragedyaları işitebilmenin yoluysa, onları hayattan kopuk sanat eserleri olarak değil, yazılmış oldukları dönemin çatışan unsurlarıyla ilgisinde ele almak, tragedyalarda kullanılan kelimeleri karşılık geldikleri gerçekliğe/varlığa bağlamaktır.

“Yunan tragedyası çok açık ve net bir şekilde sınırlandırılmış ve tarihlendirilmiş bir tarihsel moment olarak ortaya çıkmış,”³ Atina’da M.Ö. 6. yy.’da doğmuş ve bir yüzyıl sonra bozularak yok olmuştur.⁴ Tragedya *polis*in

¹ Martin Heidegger, “Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles’ Antigone”, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Gesamtausgabe, Band 53, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

² Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 32.

³ Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 17.

⁴ Aristoteles’e göre tragedya Agathon’la (İ.Ö. 446-400) bozulmaya başlar. Agathon tragedyalardaki düğüm kısmını kurgulamış, böylelikle tragedyaların gerçeklikle bağını koparmıştır; böylece tragedyalar toplumsal gerçeklikten giderek uzaklaşmıştır: Aristoteles, *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2012, s. 37 (1451b20-25).

Nietzsche ise tragedyaların bozulmasını Euripides’le başlatır. Bunun nedeni, Euripides’in tragedyalarında koronun yerine aklın, yasanın ve düzenin temsilcisi olan *deus ex machina*’nın geçmesidir; bu düzenek aracılığıyla tragedyaların belirsizliğe ve çatışmaya yaptığı vurgu kaybolmuş, tragedyalar da trajik olma vasfını yitirmiştir: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Werke in Drei Bänden I, yay. haz., Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1954, ss. 64-69.

kamusal şenliklerinde bir sahne gösterisidir; ama onları salt bir sanatsal biçim olarak belirlemek doğru olmayacaktır, çünkü toplumsal ve politik bir kurum gibi hizmet görmektedirler;¹ bu bakımdan oyunların sahnelendiği seyir yeri olarak *theatron* da tıpkı *ekklesia* ve *agora* gibi politik bir yerdir.² Bu dönemde söylene geleneği kentin politikası üzerinde etkinliğini neredeyse kaybetmiştir. Bu nedenle tragedya bilinçlerde hâlâ mevcut olan yakın geçmişin söylene dünyası ile yeni kurulmakta olan kentdevletin³ dünyası arasındaki uzamda –*oikos* ile *polis*, *mythos* ile *logos*, kandaşlığa dayalı anasoylu toplum ile yurttaşlığa dayalı babasoylu toplum, gelenek ile hukuk, *physis* ile *thesis*, Dionysos ile Apollon⁴ arasındaki uzamda⁵ var olur ve yeni kurulmakta olan kentdevletin değerler sistemini tartışma konusu yapar. Tragedyalar toplumsal ve politik meselelerin yurttaşlar tarafından

Öte yandan tragedyalardaki dönüşüm kültürü de etkilemiş, tragedyaların trajiklik vasfını yitirmesinin sonucu hukuk devletinin büsbütün hakimiyeti olmuştur.

¹ J.P. Vernant, P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 27.

² Sahnenin mimari biçimi bile o dönemin politik belirlenimlerini yansıtmakta, özel-kamusal bölünmesi sahnede de hüküm sürmektedir: Kral, tiran ya da erkek kahramanın sahneye girdiği kapı ile kadınların, kölelerin, habercilerin girdiği kapı farklıdır; yabancılar ise bunların dışındaki bir kapıdan girerler sahneye.

³ Metnin bazı yerlerinde kullanılan çevirilerden ötürü ‘kentdevlet’ olarak karşıladığım kelime *polistir*. Bir ya da birden fazla kentten oluşan *polis* ekonomik, toplumsal ve politik örgütlenişi bakımından günümüz devletlerinden farklıdır; bu nedenle ona devlet demek doğru olmayacaktır. Diğer yandan Yunan kentdevletleri tarihteki diğer kentdevletlerden de farklıdır. Bu nedenle metnin büyük bir bölümünde (çeviri kullanmadığım yerlerde) *polisi* çevirmeden kullanmayı tercih ettim –n.k.

⁴ Nietzsche *Tragedya'nın Doğuşu*'nda Apollon ve Dionysos'tan esinlenerek ürettiği iki kavrama dayanarak sanatın ve kültürün itici güçlerini ele alır: Bunlardan Apollonca olanın ilkesi ‘birey olma’ (*principium individuationis*), Dionysosça olanın ilkesi ise ‘bireyleri yok etme’ ve onları evrenin özüne, kökensel-Bir’e (*Ur-Eine*) geri döndürmedir: F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, ss. 23-25. Nietzsche bu unsurların uyumlu biraradalığına çok önem verir; bu durum sağlığın işaretidir –tersi ise hastalıktır. Tragedyada bu unsurlar (daha çok Apollon’u temsil eden) kahramanlar ve (Dionysos’un eşlikçisi) koro tarafından temsil edilir; kahramanlar bireydir, koro ise kolektiftir. Tragedyanın tarih içindeki dönüşümü, kahramanlar ile koronun dönüşümüyle paralel gelişmiştir; zaman içinde koronun işlevi azalmış, kahramanların rolü artmıştır. Bu durumun politika sahnesindeki karşılığı demokrasinin bozulması olmuştur.

⁵ Karşı karşıya getirilen bu kavramlar arasında basit bir aşma, yok etme ilişkisinden çok daha karmaşık bir süreç işlemektedir; sözgelisi *polis* inşa sürecinde içindekileri olduğu kadar dışındakileri de belirlemiş, soylu *genslerin* toplumsal pratiklerini büsbütün dışarda bırakmak yerine onlarla çapraşık bir ilişkiye girerek, onları kendi bünyesine katmıştır.

sorgulanmasında, ortak bir kimliğin oluşturulmasında, yurttaşın politik canlı olarak inşa edilmesinde önemli bir işleve sahip olmuştur. “Tragedyanın gerçek malzemesi kentdevlete özgü toplumsal düşünce, özellikle de o sırada yoğun bir çabayla oluşturulmaya çalışılan hukuk düşüncesidir”.¹ Bu nedenle tragedyalar hukukun² kökenlerine (*Ursprung*) dair zengin malzeme içeren metinlerdir. Ancak bu kökenin tözsel olmadığını da eklemek gerekir; hukuk –tıpkı bilim, ahlâk, sanat, *logos*, *polis* ve hatta insan gibi– bir icattır (*Erfindung*); bir risk ve bir rastlantı, doğaya ilave edilen bir eklentidir.³ İcat olduğu için hem bir başlangıç hem de bir kopuştur; tragedyayı doğuran işte bu kopuş anıdır. Kriz de denilebilecek bu dönemde sanat –ya da tragedya sanatı– Yunanlıları nihilizmden korumuştur. Nietzsche’nin ifadesiyle, “Yunanlıları sanat kurtarmış, sanat aracılığıyla onlar da kendilerini ve yaşamı kurtarmıştır”.⁴

Hukuk henüz kurulmakta olan *polis*in bir buluşu olduğu için, o dönemde tutarlı bir sistem halinde örgütlenen ve ilkelere dayalı bir hukuk düşüncesi henüz oluşmamıştır. Kabile yasalarına bağlı analık hukuku ile *polis*in yasalarına bağlı kamu hukuku, *thesmoi* ile *nomoi* henüz bir aradadır.⁵

¹ J.P. Vernant, P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s.17.

² Çalışma boyunca “hukuk” ve “yasa” terimleri dildeki dolaşımlarına bağlı olarak farklı anlamlarda kullanılmıştır: Analık hukuku, babalık hukuku, *polis*in yasaları, kabile yasaları, tanrısal yasa ifadelerinde genel bir kullanım söz konusuysen hukukun icadı, hukukun kökeni, hukuk düzeni gibi ifadelerde özel bir anlam (devletin koyduğu yasalar bütünü) ve belli bir hukuk sistemi kast edilmektedir.

³ Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, 2005, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 169.

⁴ Nietzsche’nin tragedyalara ilgisinin nedeni, ‘nihilizmin eşikte beklediği’ kendi çağında yaşamı kurtaracak tek şeyin –Sokratik kültürle birlikte sürgüne gönderilmiş olan– trajik unsur olduğunu düşünmesidir: F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, s. 48.

⁵ Böyle bir durum Aiskhylos’un *Oresteia* üçlemesinin –Agamemnon, Adak Sunucular ve Eumenidler– üçüncüsünde vardır. Orada Orestes’in işlediği cinayet bir yandan ölenin akrabalarını ilgilendiren özel bir mesele olarak ve analık hukuku çerçevesinde, diğer yandan kamusal bir mesele olarak ve *polis*in yasaları çerçevesinde ele alınmıştır. Asıl amacın Areopagos reformlarını Atinalılara tanıtmak ve cinayet gibi bir suçun kan davası olarak değil de kamu meselesi olarak ele alınması gerekliliğini gerekçelendirmek olduğu bu tragedyanın konusu Zeus’un iknasıyla annesini öldüren Orestes’in mahkemesidir. Mahkemede baba ve koca yasağını tanımayan, kandaşlığı ve anasoyunu savunan *Erinyes*ler ile babanın haklarını savunan Zeus’u temsilen Apollon karşı karşıya gelir. Athena mahkemenin hakemidir; kararı ise tarafsız kişiler verecektir. Orestes’in kendi kanından, kendi

Meşruiyetlerini farklı kaynaklardan alan bu yasalar tragedyalarda sıklıkla karşı karşıya gelmektedir.¹ Adalet ise o dönemde çok daha geniş kapsamlı bir konudur, –hukuk gibi– sadece insanlarla değil, doğayla ve tanrılarla da ilgili bir meseledir.² Biraz da bu nedenle hukuk, adalet ve yasayla ilgili terimler henüz açıklık ve belirginlik kazanmamıştır; kullanılan kelimeler çok anlamlı ve muğlaktır.

soyundan olan annesini öldürmesi *Erinyesleri* çok kızdırmıştır. Babanın haklarını savunan Apollon ise döl yatağının değil tohumun soyu belirlediğini söyleyerek Orestes'i aklamaya çalışmaktadır. Kurulan mahkemede jüriye deliller ve kanıtlar sunulmuş, analık hukukunun muğlaklığı ve duygulara dayanışı yerine akla dayalı bir iknanın (*peitho*) hakikati ortaya çıkarma gücü vurgulanmıştır. Mahkemenin sonunda yapılan oylamada ise eşitlik söz konusu olmuş, *deus ex machina* olarak devlet (burada Zeus) yargıyı belirlemiştir: Orestes suçsuzdur. Böylece eril unsur dışıl unsura (dolayısıyla 'tinsel' olan 'tensel' olana) üstün gelmiştir. Karara bozulan *Erinyesler* (çünkü Zeus iktidarını kurarken babası Kronos'u öldürdüğü için koymuş olduğu yasağı bizzat kendisi ihlal etmiştir) toprağın bereketini yok edip çocukların büyümesini engelledikten sonra yeraltına gizlenmiş, Athena ise onları yeraltından çıkararak hukuk düzeninde (anarşi ile despotizm arasındaki bir düzendir bu) onlara da bir yer vermiştir. Çünkü *philia* (dostluk) ve *peitho* (akla dayalı ikna) yurttaşları uyumlu bir topluluk olarak birleştirmeye yetmemektedir; *polis Erinyeslere* (korkuya, saygıya, ürküye) ihtiyaç duymaktadır. Bundan böyle Athena'ya hizmet edecek olan *Erinyeslerin* adları da değişecek, onlara artık *Eumenidler* (barış ve uyum perileri) denilecektir. Burada aslında hukukun kökenleri açık hale gelmektedir: Hukuk her ne kadar *peitho*ya ve *philiaya* dayanıyor olsa da, ikna edici olmasının nedeni bunlar değil de potansiyel olarak sahip olduğu şiddettir: J.P. Vernant, P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 28, dipnot.

Günümüzde hukukun bir ihlalden hareketle kurulduğuna ve hukuk ile yaşam arasındaki paradoksa dikkat çeken düşünürlerden biri de Agamben'dir. Politikayı "hukukun sınırında yaşamla temas ettiğimiz riskli yere ilişkin bir faaliyet" olarak belirleyen Agamben hukuk ile yaşam arasındaki bu dengesizlik noktasını "olağanüstü hal" olarak adlandırır. Modern demokrasinin bir gereği olan "kalıcı olağanüstü hal" politik sistemle bütünleştirilemeyen her şeyi tasfiye etmeye olanak sağlayan kurumsal bir düzenlemedir; Batı politik sistemi de *nomos* ile kuralsızlık, "yasal hak" ile "saf şiddet" arasındaki diyalektiğe dayalı bir aygıttır; Giorgio Agamben, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, yay. haz. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 165-175.

¹ Tragedyalarda sıklıkla anne katli, baba katli, çocuk katli, enest ilişki, sadakat, kan bağı gibi konular işlenir. Sırf konularından yola çıkıldığında bile tragedyanın anasoyluluk ile babasoyluluk, analık hukuku ile *polisin* yasaları arasındaki bir çatışmadan doğduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

² Tragedyalarda verilen adaletsiz kararı tanrıların ve doğanın tepkisi izler; adaletsizlik karşısında hem tanrılar öfkelenir hem de doğa hastalık ve kıtlık salarak tepki gösterir.

Eski Yunan'da adalet, hukuk ve yasayla ilgisinde kullanılan terimler *themis*, *dike*, *nomos* ve bunlardan türetilmiş başka kelimelerdir. *Themis* ve *themistes* daha çok ilahi adalet, tanrısal düzen, gelenek, kadim töre, ilahi hüküm anlamlarına gelir.¹ Hukuk, (alışkanlıkla oluşturulan) kural, hak, karar, hüküm, bedel, ceza, yasal uzlaş, dava, mahkeme anlamlarında kullanılan kelimeler ise *dike* ve *dikaids*; *dikaids* doğru/adil, dürüst, *dikaidsyne* doğruluk/adalet, dürüstlük demektir.² *Nomos* ise dini ritüeller, gelenek, görenek ve (5. yy.'dan sonra) yasa anlamında kullanılmıştır; daha çok dinsel bir tınıya sahip olan ve yasanın yukarıdan geldiğini ima eden *thesmos* yerine, ortak bir anlaşmaya işaret eden *nomos*'un daha fazla kullanılmaya başlanması ise Kleisthenes'in zamanına rastlamaktadır. Görüldüğü gibi *themis* daha çok tanrısal ve doğal olarak işleyen adalete; *dike themisin* insanlar tarafından bir davayla ilgisinde kullanılmasına, yani hukuka; *dikaidsyne* ahlaki bir erdem olarak adalete; *nomos* ise yasaya karşılık gelir. O dönemde adaletsizlikle (*adikia*) ilgisinde kullanılan kavramlardan biri kibir ya da zor/şiddet anlamlarına gelen *hybristis*;³ *hybris* insanın sınırı aşan, ölçüyü (*metron*)

¹ **Θέμις**, *that which is laid down or established, law* (not as fixed by statute, but) *as established by custom; justice, right, penalty, sanctity*; **Θέμιστες**, *decrees of the gods, oracles; dooms, customary laws, ordinances; judgements, decisions* given by the kings or judges; *tribute, dues*; **δίκη**, *custom, usage*; **δικήν**, *order, right*; **δική**, *duly, rightly; judgement, lawsuit, trial of the case, court by which it was tried; the object or consequence of the action, atonement, satisfaction, penalty, punishment, take vengeance*; **νόμος**, *that which is in habitual practice, use or possession, usage, custom, law, ordinance*; **νόμῳ**, *by custom, conventionally*, opp. **Φύσει**; *statute, ordinance made by authority; melody, strain; herbage, pasture, habitation; district, sphere of command, province*: bkz. LSJ, Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexikon.

² Themis ve Dike Yunan Mitolojisi'nde adalet tanrıçalarıdır. Gaia ile Uranos'un kızı olan Themis'in Zeus'la birleşmesinden mevsimlerin, yılların ve sanatların düzenini sağlayan bir tanrıça üçlüsü (Horalar: Eunomia, Dike, Eirene) ile canlı varlıklar arasında hayat-ölüm dengesini kuran ve kader ipliğini ellerinde tutan ikinci bir tanrıça üçlüsü (Moiralar: Klotho, Lakheis, Atropos) doğar. Olympos'ta tanrılarla birlikte yaşayan Themis gelip geçici olmayan ilahi yasanın ve tanrısal adaletin koruyucusudur; Horalar'dan biri olan Dike ise insanlarla yaşar ve insanlar arasındaki hak, doğruluk, mahkeme, yargı işlerini düzenler: Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, ss. 90, 282. Dolayısıyla Themis'den Dike'ye doğru adaletin tanrısallıktan uzaklaşarak insansal bir biçime büründüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

³ **ὑβρις**; *wanton violence*, arising from the pride of strength or from passion, *insolence*; **ὑβρει** *in wantonness or insolence; lust, lewdness*, opp. **Σωφροσύνη**; of animals, *violence*; **ὑβρισμα**, *an outrage; an outrage on the person, esp. violation, rape*; in

kaçıran davranıştır. Tragedya çatışan güçler arasındaki (burada *thesmoi* ile *nomoi* arasındaki) dengeli karşıtlıkla şekillenir; *hybris* ise bu dengeyi, dengeli karşıtlık ilişkisini bozmaktadır. Bu durumda adalet *hybrisin* cezalandırılmasıdır. Ne var ki adalet, hukuk ve yasayla ilgisinde kullanılan bütün bu terimler sıralandıktan sonra bile Eski Yunan’da adaletten anlaşılan şey tüketilmiş olmamaktadır. O dönemde adalete dair belki de ilk felsefi belirleme Perikles ile Euripides’in çağdaşı olan Anaksimandros tarafından yapılmıştır. Anaksimandros’un “belirsiz ve sınırsız *apeirona* dönmek” diye belirlediği adalet, bu çalışmada, tragedya korosuyla ilgisinde ele alınacaktır.

II

Antigone tragedyasında¹ koro, oyuncular (*Antigone*, *İsmene*, *Kreon*, *Haimon*, *Eurydike*), kahin (*Theresias*), ulak, nöbetçi² ve seyirciler vardır. Bu

Law, a term covering all *the more serious injuries done to the person*; bkz. LSJ, Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexikon.

¹ *Antigone* Oidipous’un ölümünün ardından taht kavgasına tutuşan oğullarının (*Eteokles* ile *Polyneikes*’in) birbirlerini öldürmesinden sonraki olayları anlatır. Kral *Kreon*’un *Eteokles*’in cesedinin “yurdu için ölen bir kahraman olarak” gömülmesini, *Polyneikes*’in cesedinin ise “bir vatan haini gibi” kurda kuşa yem edilmesini buyurması üzerine kızkardeş *Antigone* (ölüm bütün belirlemeleri ortadan kaldırarak *Eteokles* ile *Polyneikes*’i eşit kıldığı için) kralın buyruğuna karşı gelecek ve *Polyneikes*’in cesedini gömecektir; bunun üzerine kral tarafından ölümle cezalandırılacaktır. Ama tragedyanın sonunda ölen sadece *Antigone* olmayacaktır; nişanlısı *Haimon* ile *Haimon*’un annesi *Eurydike* de kendilerini öldürecek, *Kreon* ise mutsuzluk içinde ölümünü bekleyecektir.

² Bu sayılan unsurlar hemen hemen bütün tragedyalarda ortaktır; destanlarda ise bu unsurların bir kısmı yoktur, olanların işleviyse tragedyalardakinden farklıdır. Foucault bu ayırmadan hareketle Yunan kültüründe hukuksal düzenlemenin iki biçiminden söz etmektedir: İlk biçim *Homeros* tarafından kullanılmıştır. Onun destanlarında sorunlar taraflar arasındaki meydan okumayla çözülmektedir. Bu usulde yargıç, tanık, sorgulama, yargı yoktur. Kimin haklı olduğu, hakikati kimin söylediğine değil mücadelede kimin riski göze aldığına bağlıdır (söz gelişi *İlyada*’da *Patroklos*’un ölümü vesilesiyle düzenlenen araba yarışlarında birinci gelen *Menelaos*’a hile yaptığı gerekçesiyle *Antilokhos* karşı çıktığında, doğruyu ortaya çıkartmak için gözlemciye sorulmamıştır). İkinci biçim ise tragedyalarda kullanılmış, hakikati ortaya çıkartmak için oyuna yeni bir unsur olarak nöbetçi/ulak/çoban katılmıştır. Bu unsur bir belleğe sahip olduğu için gördüğü şey hakkında tanıklık edebilen sıradan insanın bakışını, tanıklığını oyuna taşımaktadır. Böylece oyunun başında öngörü ve kehanet şeklinde bildirilen hakikat, oyun boyunca empirik olarak temellendirilmekte ve sonuç bölümünde hüküm tanıklıklara dayalı olarak verilmektedir (söz gelişi *Oidipous* tragedyasında *Thebai*’daki veba

unsurlardan her birinin adaletle ve hukukla farklı bir ilgisi olsa da, bu çalışmada sadece koro ele alınacak ve “Koro kimdir?”, “Koronun tragedyadaki işlevi nedir?” ve “Koronun adaletle ve hukukla ilişkisi nasıldır?” soruları yanıtlanmaya çalışılacaktır.

Tragedya korodan doğmuştur; koro tragedyanın neredeyse can damarıdır, ama zamanla tragedyada içinde müzikal bir unsura indirgenmiş, başlangıçta sahip olduğu işlevini yitirmiştir.¹ Koronun işlevindeki dönüşüm, trajik unsurun tragedyadan uzaklaşmasıyla sonuçlanmıştır. Bunun politika yaşamındaki karşılığı adaletin hukuka, politikanın yönetime indirgenmesidir. Klasik tragedyalarda koro kahraman ile *polis* arasındaki sınırdaki yer alır; kolektif bir varlığa sahiptir. Koronun kolektifliğini destekleyen unsurlar

salgını nedeniyle kahinlere danışan Oidipous’a bildirilen kehanet –ülkenin lekelenmiş olduğu, bunun nedeninin de babası Laios’u öldüren kendisi olduğu– oyun boyunca çobanlar aracılığıyla empirik olarak temellendirilmiş, oyunun sonunda çobanların tanıklığı hükmü belirlemiştir). Foucault’ya göre hukuk bu ikinci biçimle icad olmuştur; çünkü sınama ve kanıtlamanın rasyonel biçimleri (*logismos*) –tanıklık, hatırlama ve soruşturma– artık hazırdır: M. Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, 2005, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss. 181-199.

Foucault’nun Eski Yunan’da hukuksal düzenlemenin ikinci biçimi olarak belirlediği yukarıdaki durumun bir örneği de bu çalışmanın konusu olan *Antigone*’de vardır: Kreon’a gelen nöbetçi Polyneikes’in cesedinin üzerine onun emirlerini hiçe sayarak toprak atıldığını bildirmiş ve ipuçlarını sıralamıştır (toprak kuru, kama çapa izi yok, cesedin üzerine ince bir kat toprak atılmış, etrafta kuş sürüsü yok). Ama bu deliller Kreon’a suçlunun kim olduğunu kanıtlamaya yetmemiştir. Bunun üzerine nöbetçiler cesedin üzerindeki toprağı temizleyip suçlunun tekrar gelmesini bekleyerek Antigone’yi suç üzerinde yakalamıştır: Sofokles, *Antigone*, Eski Yunan Tragedyaları I, çev. Güngör Dilmen, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 250-260 (410-440).

¹ Tragedya *dithyrambostan*, *dithyrambos* ise *thiasostan* doğmuştur; koral od da denilen *thiasos* kabile toplumundan önceki totemci klanın geleneksel törenlerinden kalmadır ve kabile toplumunda gizli cemiyetler şeklinde totemci klanın işlevini sürdürür: Georg Thomson, *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet. H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 95. *Thiasos*, temsili Dionysos ile ona eşlik eden kadınlar alayından (*Bakhalalar*) oluşur; baharın gelişiyi kutlanan bu cümbüşler arındırıcı esrimeyle sonuçlanır. Bu cümbüş, sonraları Dionysos onuruna söylenen ilahilere dönüşmüştür. Bu dönüşümdeki en önemli etken, kadınların toplumsal statülerindeki gerilemedir. *Thiasos* erkeklerin eline geçince gizemli olma özelliğini yitirmiş, esrimelere eşlik eden cümbüş de acı çekme oyununa dönüşmüştür: Georg Thomson, a.g.e., s. 209. Klasik tragedyalardaki koro ise Bakhalardan gelmektedir; zaman içinde pek çok değişiklik geçirecek olan koro, nihayetinde (Arion tarafından) bir altarda sabitlenecek ve işlevi şarkı söylemeye indirgenecektir: Georg Thomson, a.g.e., s. 182.

üyelerinin hep bir ağızdan konuşması ve üniforma giymesidir –korobaşını bile korodan ayırt etmek güçtür–; koronun sözleri karmaşık ve liriktir. Kahramanlar ise bireydir; maske takar ve yalın konuşurlar.¹ *Antigone* tragedyasında koro Thebailı yaşlı yurttaşlardan oluşur; *polis*in yanında yer alır ama aynı zamanda Laios’un soyuna bağlıdır. Koro oyuncuların biri olmadığı için oyuncular gibi eylemde bulunmak yerine oyuna gözlemci ve yorumcu olarak katılır; oyun boyunca izlenimleri ve kanıları dönüştürdüğü için de vicdanın sesi işlevini² görür. Başka bir ifadeyle, koro oyuncuların başına gelenleri insanın yazgısına bağlayarak bir anlam çerçevesine sokar; böylece her bir tragedyada farklı bir içerikle karşımıza çıkan olayların ardındaki ortak biçimi, trajik olanın *a priorisini* dile getirir. Koronun hatırlattığı, her varlığın nedeni olan hiçlik, her belirlemenin nedeni olan belirsizliktir,³ tragedya bu iki unsurun biraradaliğinden doğmuştur. *Antigone* tragedyasında bu ortak biçim çerçevesinde dile gelen içerik Kreon ile *Antigone* arasındaki çatışmadır. Koro ise Kreon ile *Antigone* arasındaki sınırdaki yer alarak her kültürün kendini kurmak için yasaklamış olduğu unsur tarafından yıkılacağını hatırlatır; üstelik bu durum sadece Thebai’nin değil bütün kültürlerin ortak yazgısıdır. Başka bir ifadeyle koro karşıt unsurlar arasındaki uyumun bozulduğu zamanda ortaya çıkmakta ve tragedyanın temeli olan dengeli karşıtlığı seyircilerle girdiği diyalog sayesinde devam ettirmektedir. Anakronik bir varlığa sahip olan koro kurma-yıkma diyalektiğinin sınırında kaldığı için şiddet üretmeyen bir varoluş biçimine sahiptir. Bu söylenenleri açık kılabilmek için koroyu “çatışma” (a), “belirsizlik” (b), “*poiesis*” (c), “anakronizm” (d) ve “trajik kavrayış”la (e) ilgisinde ele almak gerekir; böylece koronun adaletle bağı da kurulabilecektir.

¹ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s. 16.

² Koro bir bakıma *Sokrates’in daimon’u* gibi işlev görür. Tıpkı Sokrates’in anlama gücünün kararsız kaldığı durumlarda ona kılavuzluk eden, onu yanlış davranmaktan alıkoyan içsesi gibi koro da kralı ölçsüz davranmaktan alıkoyan, *hybris*in sonuçlarına karşı uyaran *daimon* gibidir.

³ Burada söz konusu olan, her şeyin basit bir şekilde karşıtına dönüşmesi değil, her bir şeyin karşıt-varlığa (*Gegen-wesen*) dönüşmesidir. Bu nedenle iki temel karakter olan *Antigone* ve *Kreon* birbirlerine ışık ve karanlık, beyaz ve siyah, suç ve masumiyet gibi karşıt değildirlen. Onların aralarındaki ilişki varlık (*Wesen*) ile yokluk (*Unwesen*) arasındaki ilişkiye benzer. M. Heidegger, “Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles’ *Antigone*”, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, s. 64.

III

a- *Paradosta*¹ anlatılan *polis*in doğuşudur; koro doğa (*physis*) üzerindeki insanlık başarılarını sıralayarak yapar bunu: Yeryüzünün en eşsiz varlığı insan saban kullanır, toprağı işler; hayvanları avlayıp boyunduruk altına alır; ince zekasıyla doğaya hakim olur; dili, kıvrak düşünceyi, yasaları, töreleri yaratır; korunaklı kentlerde uygarlıklar kurar; her derdin çaresini bulur, ölümden gayri.² Kreon uygarlığı temsil etmektedir. Bu bölümde koro Kreon'u ve *polis*in yasalarını övmektedir. *Stasimonda* ise insanın yazgısı Antigone üzerinden anlatılır. Antigone *polis*in kendisinden doğduğu (ya da *polis*in yasaklamak/dışsallaştırmak suretiyle kendini kurduğu) *physis*in sesidir. Bu bölümde koro Kreon'u kutsal yasaları hatırlatarak aklıbaşındalığa (*phronesis*) davet eder ve ona Antigone'yi serbest bırakmasını salık verir;³ böylelikle kültüre karşı (burada Kreon'a karşı) canlı bir duvar olur: *Polis* denilen düzenin dışarıya karşı (dışladığı/yasakladığı unsura karşı) bir borcu vardır.

Görüldüğü gibi koro ne büsbütün Antigone'nin ne de büsbütün Kreon'un yanındadır;⁴ bunun nedeni koronun tutarsızlığı ya da kararsızlığı değil tragedyaların muğlak mantığıdır. Koro her ikisi de ölçsüzlük olan farklı türden yasalar⁵ arasında kalmıştır; Antigone ile Kreon arasındaki

¹ Aristoteles tragedyayı nicelik açısından şöyle bölümler: *Prolog*, yanöykü, *eksodos*, koro şarkısı –*parados* ve *stasimon* ise koro şarkısının bölümleridir–. Bu sayılanlar bütün tragedyalarda ortaktır; solo şarkılar ve *kommos*'lar ise bazılarında özgüdür. Tragedyada koronun girişinden önceki bütünlüğü olan bölüm *prolog*; tam koro şarkıları arasında yer alan bütünlüğü olan bölüm yanöykü; kendisinden sonra hiçbir koro şarkısının gelmediği bütünlüğü olan bölüm ise *eksodostur*. Koro şarkılarından *parados*, koronun bütünüyle söylediği ilk şarkı; *stasimon*, *anapaistos* ve *trokhaios*'lu dizeleri bulundurmeyen koro şarkısı; *kommos* ise koruyla solo şarkıcının birlikte söylediği ağıttır; Aristoteles, *Poietika*, s. 43 (1452b15-25).

² Sofokles, *Antigone*, ss. 82, 83 (330-360).

³ Sofokles, *Antigone*, ss. 111-112 (1090-1105).

⁴ Koronun arada kalan bu konumu farklı tragedyalarda da takip edilebilir. Çatışan tarafları dinleyen koro yargısını genel olarak şu sözlerle bildirir: “Her iki taraf da iyi konuştu.”

⁵ Burada farklı türden yasalardan kasıt, *polis*in yasaları ile *polis*in yasakladıklarıdır; bunların (Kreon ile Antigone'nin) simetrik bir düzlemde karşılaşması mümkün değildir.

Kreon ile Antigone arasındaki mücadeleyi *polis*in yasaları çerçevesinde ele alan filozoflardan en tipik olanı Hegel'dir; *Tinin Fenomenolojisi*'nde Antigone'nin

çatışmayı sonlandıracak bir uzlaşma noktası da yoktur: Tragedyalarda “gerek uzlaşmayla gerekse zıtlıkların aşılmasıyla çatışmaları ortadan kaldıracak bir çözüme hiçbir zaman ulaşılmaz.”¹ Bu nedenle tragedyalar yanıt içermeyen sorulara² ve özellikle de karşıtların birbirlerini çürütmeden çarpıştıkları “çatışan argümanlara” (*dissoi logoi*) benzerler.³

Tragedyalarda çatışmayı ve çatışan değerler arasındaki gerilimi yansıtmanın bir yolu muğlak mantık kullanmaksa diğer yolu da kelimeleri çokanlamlı kullanmaktır. Böylece kişilerin sahnede karşılıklı söylediği sözler iletişimi ve anlaşmayı sağlayamayacak, tersine zihniyetlerin geçirimsizliğini, karakterlerin tıkanmışlığını vurgulayacaktır.⁴ Sözgelisi Antigone’nin *nomos* ve *dikeden* anladığı “kutsal kurallar”dır, Kreon’un anladığıysa “devlet başkanının buyurduğu ferman”dır.⁵

Kreon: Demek karşı geldin bana, yasamı çiğnedin.

Antigone: Evet öyle, çünkü Zeus öyle bir yasa koymamış,
ne de Adalet denen Tanrıça
buyurmuş böyle bir şey insanlara.
Senin buyurtunun da bir ölümlüye

eylemini politika-öncesi, hatta yasa-öncesi bir muhalefet olarak belirlemiştir. Antigone akrabalığı ve akrabalığın çözülüşünü, Kreon ise evrensellik ilkelerine dayanan ve etik bir düzen barındıran devleti temsil etmektedir. Judith Butler ise Antigone’nin eylemini aile bağları çerçevesinde ele almanın yanlış olduğunu dile getirecek, Antigone’nin aile fertleriyle ilişkisinin kutsal aile normlarına da uymadığını (hatta meşru ve gayrimeşru akrabalık ilişkilerini düzenleyen normları istikrarsızlaştırdığını) vurgulayacaktır: Babası, abisidir; babasına zor günlerindeki yoldaşlığı kız evlatlıktan ötedir; üstelik ölümünden sonra erkek kardeşiyle iki sevgili gibi yanyana yatmaktan söz etmektedir: *Gömütüm gelin odam, zindanım; en yakınlarımla kavuşmaya gidiyorum*: Judith Butler, *Antigone’nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, ss. 13-16; Sofokles, *Antigone*, s. 103 (890-895). Ayrıca o zamanlar kabul gören Atina geleneklerine göre ölüyü gömmek erkeklerin, yıkamak ve başında beklemek ise kadınların görevi olduğu için, kardeşini bir erkek gibi gömen Antigone kadınlık normlarını da istikrarsızlaştırmıştır.

¹ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s. 35.

² J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s. 36.

³ *Dissoi logoi* kullanırken haklı olan argümanı sonraya bırakmak kural gereğidir; önce Kreon’un, sonra Antigone’nin haklı çıkarılmış olmasına bakılırsa, koronun daha çok Antigone’nin yanında olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

⁴ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s. 121.

⁵ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, s. 120.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Tanrıların başlangıçsız sonrasız
yasalarına karşı gelme gücünü vereceğine
inanmıyorum. Kağıda geçmemiştir onlar
dünden bugüne değişen emirler değil

...

Ne var ki yaşıyorlar, asıl bu yasaları çiğneyemem.¹

Bu ifadelerde dile gelen hukukun uyuşmsal olduğu, adaletle aynı olmadığıdır. Derrida'nın "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli" başlıklı yazısında Pascal'dan yaptığı alıntı Antigone'nin yukarıdaki sözlerini tekrar eder gibidir: "Yalın akla bakılırsa hiçbir şey kendinde adil değildir; her şey zamanla sarsılır. Tüm hakkaniyet töreden gelir, bunun da tek sebebi kabul edilmiş olmasıdır; otoritenin mistik temeli budur. Kim ki onu ilk ilkesine götürür, onu yok eder."² O halde hukuku kurma, başlatma, haklılaştırma, yasa yapma işlemi bir güç darbesinden, performatif³ ve dolayısıyla yorumlayıcı bir

¹ Sofokles, *Antigone*, s. 86 (445-460).

² Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Zeynep Direk, s. 56.

³ Austin saptayıcı önermeler (bunlar nesnelere ve olayları betimleyen önermelerdir; örneğin, "otomobilin en az dört tekerleği vardır") ile performatif önermeler (bunlar söylediklerini yapan, bildirdiğini kuran ya da bunu hedefleyen önermelerdir; örneğin, "sizi karı koca ilan ediyorum") birbirinden ayırır. Yeni bir devlet kuran yasalar da performatiftir ve sadece kendilerine dayanırlar. Böyle bakıldığında, otoritenin kökeni temelsiz bir şiddetten ibarettir. Peki şiddet içermeyen bir eylem nasıl mümkündür? Bu soruyu Hamacher performatif edim (kurucu-koyucu edim) ile affirmatif olay (yıkıcı, tahrip edici, elden çıkarıcı olay) arasında yaptığı ayırmadan hareketle yanıtlayacaktır. Afformatif olay hiçbir şey kurmayan, koymayan, hedeflemeyen, yasa koyma-yıkma diyalektiğini kesintiye uğratan şiddettir: Werner Hamacher, "Afformatif, Grev", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Ferit Burak Aydar, ss. 165-175. Benzer bir ayırım daha öncesinde Walter Benjamin tarafından yapılmıştır. Benjamin "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" başlıklı yazısında yasayı kuran ve koruyan "mitik şiddet"i, yasayı ortadan kaldıran "saf şiddet"ten ayırmıştır. Benjamin'e göre her yasa, yasa yapıcı, yasa koyutlayıcı ve yasa dayatıcı bir şiddete yaslanmak zorundadır; ne var ki bu koyutlama muğlaktır ve çift anlamlıdır. Onun amaç oluşunu belirleyen kendi koyutlama edimidir; ama kendini amaç ilân eden başka bir koyutlayım tarafından da yıkılacaktır. Tarihsel diyalektik bu kurma-yıkma diyalektiği, bu salınım yasasıdır (*Schwankungsgesetz*). "Saf şiddet"in mantığı ise koyutlayım ve içsel değişim mantığı değil, "askıya alma" (*Entsetzung*) mantığıdır; Walter Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Ece Göztepe, ss. 135-139.

şiddetten başka bir şey değildir; adalet ise hem yasa yapmanın hem de yasayı işletmenin gerektirdiği şiddetten uzak bir alana aittir.¹

b- Antigone ile Kreon arasında geçen yukarıdaki konuşma sadece adil ile adil-olmayan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmamakta, bütün belirlemeleri (iyi-kötü, kadın-erkek, doğru-yanlış vb.) istikrarsızlaştırmaktadır.² Bütün belirlemelerin teslim olacağı asli belirsizliği Anaksimandros'un sözünü ettiği *apeiron*la ilgili düşünmek yanlış olmasa gerek.³ *Antigone*'de ise *apeiron*un belirsizlik ve sınırlanamazlık anlamı *theion*'a (kutsal, tanrısal) yüklenmiş gibidir; metinde çok sık kullanılan *theion* ne sadece Olympos tanrılarını, ne de sadece onlardan önceki tanrılar kuşağını işaret eder. Klasik metinlerde *theionu aidion* (sonsuz), *anolethron* (bozulmaz) ve *athanaton* (ölümsüz)⁴ kavramlarıyla ilişkili düşünmek gerekir.⁵ Sonsuz-bölünmez-ölümsüz olan *theion* koronun hatırlattığı “geçmişten geleceğe hüküm süren yasa” olarak kökensel belirsizlik, kökensel birliktir.

Geçmişten geleceğe

Yukarıda dile getirilen soru, “Şiddet içermeyen bir eylem nasıl mümkündür?” sorusu, bu çalışmanın da temel sorularından biridir ve çalışmanın sonunda *poiesis* ve *epokhe* kavramları bağlamında koroyla ilişkili olarak ele alınacaktır.

¹ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 59.

² “Bu kız sınırı çoktan aştı, koyduğum yasaları çiğnedi önce, karşıma geçmiş övünüyor şimdi de. Bana erkek demesinler, bu kız erkekmiş desinler, cezasız kalacaksa eğer, böyle alay ederek” (Sofokles, *Antigone*, s. 87 (480-485) diyerek kamusal-özel, kadın-erkek, adil-adaletsiz gibi ayrımları tesis etmeye çalışan Kreon'a Antigone'nin karşı çıkışı tüm belirlemeleri istikrarsızlaştırmaktadır.

³ “Varolan nesnelere başlangıcı ve kökeni *apeiron*...; varolanlar nelerden meydana geliyorlarsa zorunlu olarak yok olup onlara dönerler, zira onlar birbirlerine zamanın düzenlenişine göre yaptıkları haksızlıkların (*adikia*) cezasını ve kefareti öderler”: Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, yay. haz. Walter Kranz, Weidmann Verlag, 1974, s. 89.

⁴ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, 203b13.

⁵ *Antigone*'de çatışma yalnızca kahramanlar arasında değil tanrılar arasında da hüküm sürmektedir. Zeus ve diğer Olympos tanrıları Kreon'un yanındadır; Antigone ise Olympos tanrılarında değil aile ocağı tanrılarında yaslanmaktadır. Dahası tragedyalarda farklı dinsel biçimleri mevcuttur. Eteokles'in erkeksi yani tanrısal ile dünyevi arasına mesafe koyan dini ile kadınlar alayının esrik ve mesafeleri kaldıran dini farklıdır. Antigone aile ocağı ve ölümler kültüne odaklanmış özel dine, Kreon ise devletin yüce değerleriyle karışma eğiliminde olan kamusal dine yakındır. J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 40.

bir yasa sürüp gider:
Her büyük eylem her ulu düşünce
kendi acısını getirir birlikte.¹

Diğer yandan, bu sözleriyle koro hem Antigone'yi hem de Kreon'u ölçüyü kaçırdıkları, aşırıya kaçtıkları için suçlamaktadır; zira *hybris* en büyük kötülüktür.² Aslında birey olmanın, eylemde bulunmanın cezasıdır bu. Bu nedenle tragedyalarda kahramanlar oyun sonunda ölmekte, eylemde bulunmayan ve kolektif bir varlığa sahip olan koro ise yaşamaya devam etmektedir. Koronun eylemde bulunmaması, konuşmasının şiir formunda oluşuyla da ilgilidir.

c- Burada şiiri sanat türlerinden biri olarak değil bir yaratma, üretme, yapma biçimi (*poiesis*) olarak –hatta yaratmanın asli yapısının biçimi olarak– ele almak gerekir; öte yandan şiir hakikati dile getirmenin de en uygun formudur. Agamben *İçeriksiz Adam*'ın VII. Bölümü'nde (Aristoteles'i ve Heidegger'i anarak) *poiesis* ile *praksisi tekhneyle* ilişkileri bakımından karşılaştırır. *Poiesis* hakikatin üretilmesine karşılık gelir; bunun sonucunda insanın önünde varoluşu ve eylemi için bir dünyanın kapıları açılmaktadır.³ *Praksis* ise daha çok insanın doğayı dönüştürmesi, maddi hayatı üretmesi ve tarih içinde ortaya çıkmasıyla ilgilidir. İnsanın doğayla ilişkisini ve tarihteki seyrini belirleyen ise *tekhne*dir. Şiddet insanın doğayla ilişkisinde *tekhne* olarak içerilmektedir. *Tekhnenin* en yüksek formu olan sanatın üretimi ise otantikdir. Otantik üretim bir şeyi uygun şekilde, doğasına göre (*kata physin*) ifşa etme, onu “kendisi olmaya bırakma”dır; “bir şey olmaya zorlamak” değildir bu. Otantik üretim güç kullanan bir failin işi olmadığı için zor ve şiddet içermemektedir. Bu nedenle üretme/yaratma poetik kökeninden kopartılmamalıdır. *Tekhnenin* şiddete dönüşmesini engelleyen ise

¹ Sofokles, *Antigone*, s. 92, (610-615)

² Antigone sınırını bilememiş, cüretin doruğuna çıkmış ve adaletin tahtına çarpmıştır; belki de babadan kalma bir günahın cezasını ödemektedir (Sofokles, *Antigone*, s. 102, 850-860); Kreon ise tanrısal güçlere saygı göstermeyerek, anlayışlı ve aklıbaşında (*phronesis*) davranmayarak kendi iktidarını gölgelemiş, bencil istemiyle felakete çanak tutmuştur (a.g.e., s. 121, 1350).

³ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, trans. by Georgia Albert, Stanford University Press, 1999, Türkçe çev. Elçin Gen (yayınlanmamış çeviri).

phronesistir; Kreon'da eksik olan da budur.¹ Burada dikkat edilmesi gereken, hem *poiesisin* hem de *praksisin phronesisten* uzaklaştığında tehlikeli olacaktır. Bunu göstermek için Heidegger *Antigone*'de koronun 330-380 arası dizelerine odaklanarak *praksis* ile *tekhne*, *poiesis* ile *phronesis* arasındaki bağı ele almış ve bu dizelerde özellikle “*deinon*”, “*hybris*”, “*pantaporos aporos*” ve “*hypsipolis apolis*” deyişlerine odaklanmıştır.²

Polla ta deina kouden antropou deinoteron pelei.

(Vielfältig das unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.)

Yersiz yurtsuz olan pek çoktur, ama insandan yersiz yurtsuzu da yoktur.

Pantoporos aporos ep ouden erkhetai.

(Überallhinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts.)

Her tarafa doğru yoldadır; çaresizce hiçliğe varır.

Hypsipolis apolis hot oto me kalon ksynesti tolmas kharis.

(Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte ist er, dem immer das Unseiende seiend der Wagnis zugunsten.)

Hem kentin üstünde, hem de dışındadır; insan, varolmayanları varmış gibi alarak bir riskle sürdürür varlığını.

İnsan en ‘yersiz yurtsuz’ varlıktır;³ kendine yurt kurmak için ‘şiddet uygular’ (tarih içinde açılır) ve bu davranışı hayranlık uyandırıcıdır; çünkü

¹ İnsanın doğayla kurduğu ilişkinin kaçınılmaz olduğunu dile getiren Heidegger doğayı dönüştüren etkinlik olarak *tekhneye* değil onun günümüzde dönüştüğü teknolojiye karşı çıkar. Burada sorun doğayı kendi başına varlığını unutarak bir nesne gibi ele almaktır; açıktır ki bunun nedeni *tekhnenin phronesisle* bağıni kaybetmiş olmasıdır. Sonuç ise doğaya şiddet uygulamak, onu yakışıksızca dönüştürmek olmuştur. Doğayla kurulacak şiddet içermeyen ilişki onunla uyumlu olmalı, onun akışını ve kendini açışını engellememelidir: Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul, 1997.

² Alıntıda ki Türkçe çeviri Heidegger'in Almanca çevirisi ile (Martin Heidegger, “Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles' Antigone”, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, ss. 73-74.) orijinal dizeler karşılaştırılarak yapılmıştır. Bunun nedeni Heidegger'in yaptığı alternatif/kökensel çeviriyi Türkçeye yansıtma isteğidir.

³ *Deinos* hem ustaca düşüncüyle tüm doğaya egemen olan hem kendini yönetemeyen; hem ileri görüşlü hem kör; hem suçlu hem masum; hem fail hem

bunu yapabilen tek varlık insandır; ‘o bütün yollara sahiptir ama yollar çıkmazdır’; ‘polisin üzerinde yükselerek *polissiz* kalır, kendine bir yer buldukça yersiz yurtsuzlaşır. Koronun bu şiiri insanı, insanın tarih içindeki hareketini anlatır ve *phronesis* ile *hybris* arasında hareket eden *tekhnenin* kurma-yıkma diyalektiğini ima eder.¹ Hem Kreon hem de Antigone aşırı hareketleri yüzünden bu diyalektiğin dışına çıkamamıştır.² İnsanı tarihselliğin dışına çıkartacak olan *poiesis*tir. Bunun nedeni şiirin çizgisel zamanın akışını bozmasıdır. Şiir çizgisel zamanın akışını bozarak insanı başka bir zamansallığa fırlatır. Bunu da simgelere dayanmayarak, muğlak mantığı ve çokanlamlı kelimeleri kullanarak, korku ve acıma duygularını yoğunlaştırarak yapar.

d- Bu nedenle koro şarkılarının *polis* ile *physis* arasında salınması iki tür zamansallıkla –çizgisel zaman ve anıtsal zamanla– ilgilidir. Koro bizi hem her kültürün ortak “simgesel payda”sının kurulduğu çizgisel zamana (*kronos-babanın zamanı*), hem de insana kökensel mekânını veren anıtsal zamana (*kairos-annenin zamanı*) götürür.³

... yani sahneye taşınan dram hem günlük yaşam düzeyinde, art arda gelen ve sınırı olaylardan oluşan, tek anlamlı, insana değgin bir zamanda, hem de dünyevi yaşamın ötesinde, her yerde hazır ve nazır olan, olayların

meful, kısacası anlaşılmaz varlık olarak insandır: J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 27.

Heidegger ise *deinosu* korkunç/korku veren, kuvvetli/şiddetli, alışılmadık/sıradışı (*furchtbar, gewalt, ausserordentlich*) olarak belirledikten sonra kelimenin özünü bu üç anlamın kökensel birliğinden çıkartır ve *ta deinayı unheimliche* olarak çevirir. Çünkü bu kelime diğer anlamların hem hepsini ifade etmektedir, hem de onların gizli kalmış özünü dile getirmektedir: Martin Heidegger, “Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles’ Antigone”, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, ss. 76- 78.

¹ Başka bir ifadeyle *polis apolis* kalmamanın koşuludur; ama insan *hybris* yüzünden *hypsipolis* ve *apolis* olmaktadır. Böylece karşıtlar arasındaki denge de bozulmaktadır. *Antigone*’de dengeyi bozan Kreon’dur; Kreon *philiayı* hatta *peithoyu* yok saymış, yurttaşlar tarafından kabul görmeyen bir hüküm vermiştir.

² Koro bir yandan *Antigone*’yi “yersiz yurtsuz kalır yoz tutkulara kapılan kişi,... doruğuna çıktın cüretin,... adaletin tahtına çarptın,...” sözleriyle, diğer yandan Kreon’u “mutluluğun bir kaynağı anlayış ve sağduyu,... tanrısal güçlere saygı,... kendini bilmez kişi bencil istemiyle çanak tutar felakete...” sözleriyle eleştirmektedir: Sofokles, *Antigone*, ss. 102, 121, (855, 1350).

³ Julia Kristeva, “Women’s Time”, *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986.

tümünü kimi zaman gizlemek kimi zaman da açığa çıkarmak için kucaklayan ama hiçbir şeyin gözünden kaçmadığı ve de unutulmuşluk içinde yitip gitmediği tanrısal zamanda cereyan eder.¹

Bu nedenle tragedyalarda koronun sesini işitmek, seyirciyi daha kökensel bir zamana fırlatır. Çizgisel zamandan kopuşa kehanetin ve kahinin katkısını da unutmamak gerekir (belki de en fazla katkısı olan unsur kehanettir). Tragedyalarda kehanet adım adım açılmakta, insani eylemler ile tanrısal plan ters bir sıra izlemektedir. Oyun başladığında bir bakıma her şey bitmiştir; sadece bunun anlaşılması zaman içinde olacaktır. Bütün bu unsurların seyirciye sağladığı esrime yaşantısı (*ek-stasis*) ve arınmadır (*katarsis*);² seyirci bu deneyim sayesinde geçmiş ile gelecek arasındaki şimdiki mekânına³ kavuşur.⁴

e- Esrime, seyirciyi doğa ile kültür arasındaki karşıtlığın farkına vardır, doğayla bütünleştirerek sınırlarından kurtaran anlık bir yaşantıdır; sağladığı trajik kavrayış ise sezgisel ve dolaysızdır. Bu yaşantıya sahnedeki temsil aracılık etmektedir. Seyirci kahramanların yalnızca bir anlam benimseyerek körleştiklerini gördüğünde, sözcüklerin mutlak şekilde belirlenemezliğini ve çatışmanın, acının, kötülüğün yok edilemezliğini kavrar: Çatışan unsurlardan her ikisi de haklı-suçsuzdur. Böylece ilkin duygusal ve zihinsel çıkmazlar

¹ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 43.

² Esrime yaşantısının ilksel biçimi Dionysos şenliklerinde vardır: Bu şenliklerde Dionysos'a eşlik eden Bakkhalar cümbüş içinde kadın kişiliğinden vahşi hayvan kişiliğine dönüşür ve esrime halinde bütün bireysel biçimlerinden sıyrılarak doğayla birleşirler. Bu deneyim bir birey olarak belirlenmiş olmanın zaman içinde yol açtığı yabancılaşmadan kurtulmayı sağladığı için bir tür arınmadır.

³ Walter Benjamin *Gegenwart* (şimdiki zaman) ile *Jetztzeit* (şimdi'nin zamanı) kavramlarını ayırır; *Jetztzeit* geçmişten geleceğe geçişi vurgulamaz; o geçmiş-şimdi-gelecek zincirini kopartan, geçiş olmayan zamandır; Walter Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine", *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47. 'Şimdiki mekân' Benjamin'in akış değil de kopuş olarak belirlediği şimdi'nin zamanıyla ilgisinde düşünülmelidir.

⁴ Agamben'e göre sanat eseri karşısındaki seyircinin deneyimi de böyledir. "Nasıl ki diğer tüm mitsel geleneksel sistemlerde, gündelik hayatın ayrımsız zamanını kesintiye uğratmak için ayinler ve şenlikler düzenlenir ve insana yine tanrıların zamandaşı olma, yaratılışın ilksel boyutuna kavuşma imkânı vermek için kökensel mitsel zaman yeniden canlandırılırsa, sanat eserinde de çizgisel zamanın sürekliliği [*continuum*] kesilir ve insan, geçmiş ile gelecek arasında, şimdiki mekânını yeniden bulur": Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, 9. Bölüm.

içinde kime hak vereceğini bilemeyen seyirci, oyunun sonunda farklılıkları yok etmeyen, ötekiliği ortadan kaldırmayan, çatışmayı sürdüren bir kavrayış edinmektedir. “Trajik mesaj seyirci açısından eskiden emin olduklarından ve sınırlamalarından kopup, kelimelerin, değerlerin, insanlık durumunun çokanlamlılığını kavradığı ölçüde anlaşılır hale gelir. Evreni çatışmalı bir yer olarak kabul edip sorunsal bir dünya görüşüne açılır”.¹ Böylece kahramanlar arasında kapanan diyalog, koro ile seyirci arasındaki ilişkide tekrar açılmaktadır. Burada seyircinin kavrayışı açısından önemli olan konu, onların her şeyi görebilmeleridir (aynı durum koro için de geçerlidir); oyuncular ise görmedikleri yerlerde nelerin olup bittiğinden ya haberdar olamazlar, ya da başkalarından duyarlar. Oysa seyirci farklı perspektiflere yerleşebilme ve perspektiflerin çokluğunu kendi kavrayışı için kullanabilme imkânına sahiptir; oyuncuları, koroyu, kahini, haberciyi, nöbetçiyi, yabancıları vb. görmekte, bu çok katmanlı diyalojik tartışma perspektifinin genişlemesine yaramaktadır. Böylece tragedya tarafından sarsıntıya uğratılan seyirci, gene onun sayesinde yok olmaktan kurtularak yaşamaya devam etmektedir. Nietzsche’ye göre tragedyanın asıl önemi de sağladığı bu trajik kavrayıştır; yeni doğan ahlak dünyasının kuvvetiyle geleneksel mitsel sistemin çökmeye başladığı bir dönemde, sanat eski ile yeni arasındaki çatışmayı çözme görevini üstlenmiş, Yunanlılar nihilizmi sanat aracılığıyla aşmıştır. Tragedya bir an için doğaya ve kendine olan yabancılaşmasını aşan kişiye, “görünüştaki tüm değişikliklere rağmen, ... yaşamın yok edilemez şekilde güçlü ve zevkli olduğunu” ve yaşamın bu hiç dinmeyen kör, amaçsız gelgitine hayran olunması gerektiğini duyumsatmaktadır.² Burası sanat, yaşam ve politikanın da buluştuğu yerdir.

SONUÇ

Sözün özü, koro *polis* ile *physis* arasında ve anakronik bir zamansallıkta var olur; bütün belirlemeleri belirsizliğe sürükler; *polis*in yasalarının, dolayısıyla temsile dayalı siyasetin adaletsizliğini vurgular; vicdanın (*phronesis*) sesidir; etkinliği *poetik*dir, bu nedenle şiddet içermez; akıl ile duygular arasındaki zıtlıkla ilişkisi olmayan ve dişillığe dayanan kolektif bir kamusalılık barındırır. Bütün bu unsurların biraradallığıyla sağlanan trajik kavrayış, hukuk

¹ J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan’da Mit ve Tragedya*, 121.

² F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, ss. 47, 48.

ile adalet arasındaki sınıra yaklaşan seyirciyi (burada seyirci yasa ile kuralsızlık arasındaki muğlak bağıntıyı fark eder) adaletin imkânı açısından gerekli olan sonsuzlukla ve belirsizlikle buluşturur. Böylece kahramanlar arasında kapanan diyalog koro ve seyirci arasındaki ilişkide açılır¹ ve seyirciyi sorumluluğa ve bir karar almaya davet eder. Aşağıda J.P. Vernant-P.V. Naquet ve J. Derrida'dan peş peşe yapılan alıntılar, trajik kavrayış ile adil/sorumlu karar arasındaki ilişkiyi açık kılmaktadır:

Trajik bir bakış açısında davranışta bulunmak ikili bir karakter taşır: Bu, bir yanda kendi içinde durum muhakemesi yapmak... olanaklar ve amaçlar düzenini en iyi şekilde öngörmek, öte yanda bilinmeyene ve anlaşılmayana pey sürmek... doğaüstü güçlerin oyununa katılmaktır.²

Bir kararın adil ve sorumlu olması için, onun kendi momentinde... hem kurallı hem de kuralsız olması gerekecektir. Hem yasayı muhafaza edici, koruyucu olmalı, hem de onu her durumda yeniden icat etmek için... dekonstrüksiyona tabi tutmalı ve askıya almalıdır.³

Bu iki alıntıda da söz konusu olan aynı anda hem tarihselliğin içinde olmayı hem de tarihin dışına çıkabilmeyi gerektiren tavrın niteliğidir. Bu tavrı en iyi vurgulayan kelime ise *epokhe*'dir; bu kavram sanat-hayat-politika birliğini de en iyi yansıtan kavramdır. Agamben sanat eserinin kökensel yapısını

¹ Agamben de yasa ile kuralsızlık arasındaki muğlak bağıntıyı göstermek için benzer bir deneyimden söz eder: "Tarihçiler, etnograflar ve folklor uzmanları oluşan düzeni tahrif eden, yasal ve toplumsal ilişkileri askıya alan ve tersine çeviren kuralsız şenlikleri... karnavalları vb. çok iyi bilirler. Burada efendiler hizmetkârların hizmetine girer, insanlar hayvan kılığına girip hayvanlar gibi hareket eder, normalde yasadışı olan kötü alışkanlıklar ve suçlar birdenbire müsaade görmeye başlar... karnavalların düzensizliği tarihsel kuralsızlık durumudur... yasa ile kuralsızlık arasındaki muğlak bağıntı, insanların bunu kısıtlanmamış bir özgürlükle yaşayabilmeleri adına saf şiddete başvurdukları dizginsiz bir şenliğe dönüşür": Giorgio Agamben, "Olağanüstü Hal", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 174. Derrida ise "Karar anı bir deliliktir; hem zamanı yırtmak hem de diyalektiklere meydan okumak zorundadır" sözleriyle benzer bir deneyimin adaleti ortaya çıkarma olanağına işaret eder: J. Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 78.

² J.P. Vernant-P.V. Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 44.

³ Jacques Derrida, "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 71.

incelediği *İçeriksiz Adam*'da¹ bu kavramı ele alır; tutmak, askıya almak; uzatmak, sunmak; mevcut olmak, olmak, burada olmak anlamlarına gelen *epekhein* sanat eseri karşısında yaşanan deneyim özünü (ritmini) en iyi yansıtan kavramdır.² Herhangi bir temsil sisteminde temsil edilemeyen trajik unsurdan –boşluk, belirsiz, sonsuz, skandal, queer ya da mutlak başkadan– hareket eden politikanın özü de (ritmi) aynıdır. “Adalet imkânsızın deneyimi olarak mümkündür; bir açmaz (*aporia*), bir yol olmayandır; ancak açmazın bütünüyle imkânsız bu deneyimi olmadan adalet de mümkün değildir”.³ Kısacası adalet trajik olanın deneyimiyle mümkündür ve tragedyalarda koronun bu deneyime olağanüstü katkısı (özellikle güncel kamusal tartışmaları bakımından) göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio, *The Man Without Content*, trans. by Georgia Albert, Stanford University Press, 1999, Türkçe çev. Elçin Gen (yayınlanmamış çeviri).
- Agamben, Giorgio, “Olağanüstü Hal”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, yay. haz. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Aristoteles, *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2012.
- Austin, J.L., *Söylemek ve Yapmak*, çev. R. Levent Aysever, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

¹ Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, trans. by Georgia Albert, Stanford University Press, 1999.

² Keza, bir sanat eserinin veya kendi mevcudiyetinin ışığıyla yıkanan bir manzaranın karşındayken de, zamanda bir duraklama algılarız –sanki aniden daha kökensel bir zamanın içine fırlatılmışız gibi. Anların biteviye akışında, gelecekte gelip geçmiş gömülen bir duraklama, bir kesinti olur ve bu kesinti, bu duraklama, gözlerimizin önündeki sanat eserine veya manzaraya, has mevcudiyet tarzını, kendine özgü konumunu kazandıran ve onu açığa çıkaran şeydir. Sanki bir şeyin karşısında tutulmuş, donup kalmışızdır ama bu donup kalış, daha kökensel bir zamanda bir dışarda-oluş, bir *ek-stasis*'tir: G. Agamben, *The Man Without Content*, 9. Bölüm.

³ Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, s. 62.

- Benjamin, Walter, “Tarih Kavramı Üzerine”, *Son Bakışta Aşk*, yay. haz. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s. 47.
- Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi Üzerine”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, yay. haz. Aykut Çelebi, çev. Ece Göztepe, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Butler, Judith, *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, çev. Ahmet Ergenç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Derrida, Jacques, “Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, yay. haz. Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Erhat, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Foucault, Michel, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Hamacher, Werner, “Affirmativ, Grev”, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, yay.haz. Aykut Çelebi, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Heidegger, Martin, “Wozu Dichter?”, *Holzwege*, Vittoria Klosterman Verlag, Frankfurt am Main, 1950.
- Heidegger, Martin, “Das denkerische Dichten als Wesenseröffnung des Menschseins. Auslegung des ersten Chorliedes aus der “Antigone” des Sophokles in drei Gängen”, Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1983.
- Heidegger, Martin, “Die Griechische Deutung Des Menschen In Sophokles' Antigone”, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Gesamtausgabe, Band 53, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa Yayınları, İstanbul, 1997.
- Kranz, Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, hrsgb. von Walter Kranz, Weidmann Verlag, 1974.
- Kristeva, Julia, “Women's Time”, *The Kristeva Reader*, ed. Toril Moi, Columbia University Press, New York, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Werke in Drei Bänden I, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München, 1965.
- Sofokles, Antigone, *Eski Yunan Tragedyaları I*, çev., Güngör Dilmen, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2005,
- Steiner, Georg, *The Death of Tragedy*, Yale University Press, New Haven, 1961.
- Thomson, George, *Tragedyanın Kökeni*, çev. Mehmet. H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 2004.
- Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç-Reşat Fuat Çam, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- LSJ, The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.

İMGEDEN AKLA: SPİNOZA'NIN TOPLUM VE BİREYSELLİK ANLAYIŞINI TUTKULAR ÜZERİNDEN YENİDEN OKUMAK

Mehmet ŞİRAY¹

“Felsefe geçen ve içinden geçilen bir şeydir.”²

“Bir felsefenin hakikatinin, tümüyle *etkilerinde* yattığını fark etmişim; aslında, felsefe olsa olsa gerçek nesnelere arasına mesafe koyarak, yani araştırmaya ve eyleme açtığı özgürlük alanında etkili olabilir, yoksa yalnızca sunuluş biçimi içinde değil.”³

I

Benedictus Spinoza'ya göre, insan bir şeyin hayalini kurup ondan sevinç ya da keder üretebilir; benzer bir şekilde, geçmişte yaşanan ya da yaşanacağını hayal ettiği tüm durumlar için de benzer tutkuları üretebilir. Eğer mevcut olmayan bir şeyi mevcutmuş gibi düşünmek insanı rahatlatacak bir duyguysa, doğal olarak insan hayal gücüyle böyle bir senaryo üretecek ve buna da inanacaktır. Spinoza, insanın imgeleme gücüne ve imgenin doğasına ilişkin hayret verici bir saptama yapmaktadır; *Ethica*'nın üçüncü bölüm, otuz yedinci önermesinde imgeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Nesnelerin imgeleri insan bedeninin duygu durumlarıdır, onlara ilişkin fikirler dış cisimleri bizim karşımızdaymış gibi sunar, onlara ilişkin fikirler hem bedenimizin doğasını hem de aynı anda bedenimizin dışındaki cismin mevcut doğasını içerir.”⁴ İmgenin bu kapsayıcılığı, duygu taklidinin (*imitatio*

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

² Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom Yay., 2013 (s.8).

³ Louis Althusser, “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.174).

⁴ Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012 (III., s. 178).

affectum) içeriğini de bize veriyor gözükmektedir. Duygu taklidi yoluyla insanlar bir şeyin imgesinden o şeyin doğrudan deneyimine sahipmiş gibi etkilenebilir. Böylelikle kişi başkalarının duygularıyla başkaları da bizim beden duygularımızla, imgelerimizle özdeşlikler, ortaklıklar kurabilir. Spinoza'ya göre, tam da benzer imgelerden doğan imgelerin sağlıklı olmadığını söylemeliyiz, çünkü varoluşları hakkında kesinliğe sahip ol(a)madığımız bu duygu taklitleri, başka bir deyişle tutkular, bize dış nedeni mevcutmuş gibi sunar. Bunlara Spinoza'nın deyişiyle “gıdıklamalar” (*titillatio*) diyeceğiz: Bireyler (*individuum*) arasındaki ilişkileri dürtten, harekete geçiren tutku oyunları. *Ethica*'nın birinci bölümünün ekindeki Spinoza'nın “önyargı” ve “hurafe”ye ilişkin notunda, duygu taklidi yoluyla insanın toplumu imgelem temelinde kurduğu saptamasıyla karşılaşırız:

“Önyargı, dolaysızın saydamsızlığı, koşullarını bilmeden sadece arzularımızın farkında olmamızdır ve bu da bizi arzunun *telos*'unu evrenin kendisine yansıtmaya, dünyadaki rastlantısal olaylar ardında bir tür niyetlilik, hatta gizemli bir niyetlilik görmeye yönlendirir. Hurafe ise bu kendiliğinden felsefeyi, bir dizi pratikler yoluyla, ona belirli ve paylaşılan bir semboller ve anlamlar dizisi yükleyerek örgütlenme çabasıdır. [...] Hurafe bu tekil karşılaşmaları kolektif bir hafıza, kolektif bir arzu içerisinde örgütlenme, fakat bunu pratikler ile sembollerini sınırlayarak ve düzenleyerek yapma çabasıdır. [...] Hurafe toplumun imgelem temelinde kuruluşudur.”¹

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Spinoza'ya göre bireyciliğin kökleri “hayali bir biçimde özerk bir birey” kavrayışına dinsel pratik ve “ritüellere” dayanıyor. Spinoza “hurafe ile bilginin, imgelem ile aklın, kolektifliğin ve bireyliğin karşılıklı kurucu koşulları olarak konduğu” bir sistem kurmuştur.² Spinoza'ya göre, imgeden akla uzanan süreçte *imgeleme*, diğer bir deyişle *tutkuların antagonizması*, kurucu bir öge ise upuygun (*adaequata*) fikirler, tutkular yoluyla oluşan uzlaşsızlığın, ekonomi-politiğin ifşa edilmesidir. Étienne Balibar'a göre “topluluğun tarih içindeki

¹ Spinoza'dan aktaran Jason Read, “Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik Ötesinin Filozofları olarak Spinoza ve Hegel”, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013 (s.99). Bkz. *Ethica* (III., s.259).

² *a.g.e.*, s.100-101.

diyalektiği” ancak bu şekilde kavranılabilir.¹ Spinoza’nın gerek *Tractatus Theologico Politicus*’taki kutsal kitapların eksenini oluşturan söylencenin eleştirisi yoluyla teoloji ve felsefe arasındaki ayırma dikkat çekerek, gerekse *Tractatus Politicus*’ta ele aldığı yönetim biçimleri ve kitlelerin hareketi arasındaki ilişkiye işaret ederek göstermek istediği “imgelem ögesinde inşa edilen ve evrim geçiren” gerçekliğin kendisidir.²

Warren Montag’ın *Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus* başlıklı makalesinde işaret ettiği gibi, Spinoza’nın aklın sınırlarını ve içeriğini ortaya koyma şekli, hurafe ve önyargı eleştirisi, imgeyi akılla zıtlık oluşturmayacak şekilde dünyanın temsili olarak betimleme girişimi, onu John Locke’tan farklı bir aydınlanma düşüncesinin mimarı yapmaktadır.³ Spinoza *Tractatus Theologico Politicus*’ta hurafenin arzulanmasının ve devamlılığının sağlanmasının koşullarını sorguluyor; bir bakıma, “aklın hurafelerinin” kutsal kitaplardaki yüzyıllardır süren bozulma ve müdahalenin (yorumlama ve okuma pratiğinin de bu anlamda bir yarılmaya yol açtığına altını çizelim) yansıması olduğunu söylemek gerekir. Peki, bu yanlış yorumlama pratiği ya da okuma pratiği hakkında ne söylenebilir? Montag, kutsal kitapların yorumlarının sahipleri tarafından biçimlenen bu yapının önyargı ve hurafenin kökeni olduğunu belirterek, bu yorumları bir kenara atıp atamayacağımızı sorguluyor.⁴

Montag’ın da gönderimde bulunduğu Althusser, *Kapital’i Okumak*’ta Spinoza’nın bir okuma tekniğiyle kutsal metinlerin yüzeyde hurafe ve önyargıyla gizlediği başka bir gerçekliği ortaya çıkarma gayretinden bahseder.⁵ Bir bakıma okumak, tam olarak anlam yokluğundan, düzensizlikten, çelişki ve tutarsızlıktan (Maimonides’in *saçmalık* dediği durumdan) yoksun bir anlamın, düzenin, uyumun ortaya çıktığı, yüzeyin

¹ Étienne Balibar, “Politik Olan, Politika: Rousseau’dan Marx’a Marx’tan Spinoza’ya” *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.108).

² a.g.e, s.108.

³ Warren Montag, “Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus*”, *Spinoza Now*, derleyen: Dimitris Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011 (s.161).

⁴ a.g.e, s.164.

⁵ a.g.e, s.164. Metnin içindekini görmeye görmemenin birlikteliği sorunu için bkz. Louis Althusser, *Kapital’i Okumak*, İthaki Yay., İstanbul, 2007 (s. 20-35).

altındaki gerçek anlamı sergiliyor.¹ Spinoza, yedinci ve onuncu bölümlerde, hatırı sayılır iyi teoloğun (*theologos*) adını vermekle beraber, teologların özgün metinlerin kendilerini bozduğunu öne sürüyor, bahsi geçen gerçeklik zeminin metne yapılan eklemeye bozulduğunu, kirlendiğini iddia ediyor.² Dolayısıyla bir bakıma okumak, tersten, metinle temsil edilen Tanrının zaten hali hazırda orada bulunan doğasını ortaya çıkarıyor. Bu açıdan bakıldığında Spinoza, kendi okuma etkinliği yoluyla metni yorumlayan ve alımlayan öznenin tarihselliğinin görünür kılınması yolu ile metnin ortaya çıkma koşullarını görünür kılarak *aklın şaşmasını* ya da *düşüncenin kusurunu*³ aklın kendisinin ortaya çıkması için adeta zorunlu kılıyor. Montag'ın da işaret ettiği gibi Spinoza'nın *Deus sive natura* düşüncesi, Montag'ın *aklın şaşması* olarak adlandırdığı tutkular yoluyla dünyanın *çarpık* imgesinin oluşturulması ile aklın kendisini paralel bir düzlemde yan yana getiriyor.

Spinoza metnin dışı ya da içi yahut gizli ya da gözükten gibi ayrımlardan çok, metnin yüzeyde farklı anlamları barındırdığını bize söylüyor olabilir. Bu bakımdan Spinoza, kutsal metinlere getirilen yorumları reddetmekten çok onları bir nevi yapı sökümüne uğratmaktadır. Montag'ın da ifade ettiği gibi, ürün (*iş*) olarak ortaya koyduklarımız dışında ne düşündüğümüzü ya da neye meylettiğimizi bilmemizin olanağı yoktur; dolayısıyla üründen önce eğilimden bahsetmek mümkün değildir; bununla birlikte, ürünle beraber hatanın, aksaklığın, çelişkinin, anlamın bozulmasının ya da kesintiye uğramasının önüne geçemeyiz; bir bakıma, konuşanın ya da yazanın ürün üzerinde mutlak hâkimiyetinden bahsetmemiz de olanaklı değildir. Bu şu demektir: İmgenin perspektifinden kurtulamayız; önyargıdan bilgiye, imgeden akla ters çevrilebilecek bir tarih yoktur, öyle ki aydınlanma bile kendi hurafelerini yaratmıştır.⁴ Spinoza anlamı, anlamın üretildiği

¹ Warren Montag, "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*", *Spinoza Now*, derleyen: Dimitris Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011 (s.164).

² *a.g.e.*, s.164-7.

³ Zafer Aracagök, "Cinsel Oluş", *Sanat ve Arzu Seminerleri*, Norgunk, İstanbul, 2010 (s.76).

⁴ Warren Montag, "Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*", *Spinoza Now*, derleyen: Dimitris Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011 (s.174).

koşullardan bağımsız görmeyerek onu duygu (*affectus*)¹ olarak ortaya koymaktadır, bu kavrayış onun içkinlik felsefesini yansıtmaktadır.

Spinoza, *Ethica*'nın üçüncü bölümünde, “bizde hatıratı yoksa zihnin kararlarını hiçbir şekilde hayata geçiremeyiz. [...] Öyleyse bizim bir şeyi hatırlamamız ya da unutmamız zihnin özgür işleyişine bağlı bir olay değil..” demektedir.² Montag'ın düşüncelerini takiben, Spinoza'nın bir fikrin hayata gelmesi için bir nevi onun önce tasarlanması gerektiğini ön koşul olarak öne sürdüğünü düşünmeliyiz; buradan bir ilke çıkaracak olsak, sanırım Spinoza'ya atfen şu iddiada bulunmalıyız: *İmgesi olmayan şeyin düşüncesi de mümkün değildir*. İnsan zihnini imgelemin yanılsamalarından kurtarmak, Spinoza açısından çelişkili bir düşünce gibi gelebilir (upuygun olmayandan upuygun bilgiye geçiş), oysa imgelem “hiçbir zaman kendini yabancı bir ekleme olarak göstermez; doğrudan doğruya verili ve yaşanmış dünyanın anlamına ilişkin dolaysız hakikat gibi kendisini sunar.”³ Bir anlamda Spinoza'nın *Tractatus Theologico Politicus*'ta derinlemesine tartıştığı, kutsal metinlerdeki anlatım biçimlerinin kendilerini hakikat gibi göstermesini bu doğrultuda değerlendirebiliriz. Althusser imgelemin *yaşam dünyasının* temsili olmasını şu şekilde açıklıyor:

“[...] imgelem 1) özneyi (insan) her algının, her eylemin, her nesnenin ve anlamın merkezine ve kaynağına koymaktır, ama 2) böylece tam da bu nedenle şeylerin gerçek düzenini altüst etmektir, çünkü gerçek düzen yalnızca nedenlerin belirlenmesiyle açıklanır (ama ‘*anlaşılmaz*’; bu, Spinoza'ya bütünüyle yabancı, öznelci değilse öznel bir nosyondur). Oysa imgelemin özneliği her şeyi ereklerle, arzusunun ve beklentilerinin ereklerine ilişkin öznel yanılsamayla açıklar. Bu kelimenin tam anlamıyla, dünyanın düzenini altüst etmek, Hegel ve Marx'ın diyecekleri gibi onu ‘baş aşağı’ yürütmek, Spinoza'nın şahane bir biçimde ifade ettiği gibi tümüyle bir ‘*aygıt*’ı (...), nedenleri *sonuçların yerine geçiren bir aygıtı* devreye sokmaktır. Bu ‘aygıt’, tam da imgelem dünyası, imgelem olarak dünya, özneliğin yanılsaması olan nedenleri sonuçlara dönüştüren *aygıt* içinde yaşanan

¹ Terim olarak *affectus* (affect) duyguya, *affectio* (affection) duygulanım ya da duygulanışa karşılık gelir.

² *a.g.e.*, s.173. Bkz., *Ethica* (III, s.158).

³ Louis Althusser, “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.176).

Lebenswelt’tir; kendini dünyanın merkezi sanan ve bir ‘imparatorluk içinde imparatorluk’ kuran, dünyanın anlamının (*cogito*) efendisi olan insanın. Oysa o bütünüyle dünyanın düzeninin belirlemelerine tâbidir: Dünyanın belirli basit bir parçası, tözün sonlu bir tarzı olarak (yer kaplama tarzı ve düşünce tarzı gibi, kesinlikle ‘paralel’ tarzlar). [...] Spinoza hayranlık verici dinsel ideoloji eleştirisini birinci kitap ek’inde geliştiriyordu. Burada ereklere yönelik arzularla donanmış insan özne, evrenin ilk ve nihai nedeni olarak, her türlü anlamın nedeni, aslında nedeni değil de düpedüz kaynağı, yani evrenin tüm erekselliğinin kaynağı olarak kendisini Tanrıda yansıtıyordu. Her türlü anlamın erek, yani imgesel bir anlamın eskatolojisi olması; ne eleştirel derinlik!”¹

Tam da Althusser’in işaret ettiği üzere “nedenleri sonuçların yerine geçiren bir aygıt” dolayısıyla Spinoza “hurafenin gücünü çözümlmek ve bu suretle azaltmaya” çalışmaktadır² Spinoza açısından imge ve hakikat arasındaki fark, bir yer değiştirmeye dayanmaktadır. Althusser bu yer değiştirmeyi tutkuların olumsuz etkisinden “entelektüel” bir kurtuluş olarak yorumlayamayacağımızı, tersine, onların, kederli tutkuların neşeli tutkulara doğru içsel yer değiştirmesine eşlik eden kabullerinden ibaret olduklarını kabul etmemiz gerektiğini bize söyler; bu bakımdan tutkuların kaybolmasından çok, yer değiştirmesinden bahsedebiliriz.³ Bu yer değiştirmeyi mümkün kılan aslında Althusser’in deyişiyle “yalnızca önceki bir duyguya anlam vermekle kalmayan, ama onu bilince ve hafızaya taşıyan sonraki bir duygudur.”⁴ Althusser Freud’tan alıntılararak bu durumu şöyle ifade ediyor: “Bir duygu her zaman geçmişe ilişkindir.”⁵

Spinoza *imge* ve *gerçeklik* (*realitas*) arasındaki ilişkiyi sonlu fiziksel dünyada sonsuz tözün kendisini gösterişi ile açıklamaya çalışır. Sebastian Egenhofer “Image and Machine: Introduction to Thomas Hirschhorn’s Spinoza Monument” adlı makalesinde, imgelerin dünyasını tıpkı Marx’ın

¹ *a.g.e.*, s.177.

² Warren Montag, “Yorumbilgisine Karşı Spinoza ve Althusser: Yorum mu Yoksa Müdahale mi?” *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.193).

³ Louis Althusser, “Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza”, *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.189).

⁴ *a.g.e.*, s.184.

⁵ *a.g.e.*, s.184.

ifade ettiği gibi “üretim ilişkilerinin” olduğu ya da Althusser’in “ideoloji”yle karşıladığı bir tür zemin olarak ifade eder.¹ Egenhofer’e göre insan kendi refleksiyonu yoluyla *yaşam dünyasını* kurar. Bu bakımdan imgeler dünyası tutkuların olduğu nesnel, algısal dünyanın bizzat kendisidir. İmgeden akla uzanan sürecin kendisinin imgesel olanın kayboluşu olarak değil, bir kabuk değiştirme, bozulma, aktif unutmaya yoluyla sağlanan bir geçişlilik olarak düşünmek gerekir. İmgesel dünya, diğer bir deyişle, ilk tür bilginin ilüzyonunun gerçekleştiği dünya bir bakıma imgenin metafizik kritiğinin yapıldığı dünyadır. O halde rasyonel olan imgenin karşıtı olarak değil, tam da imgenin eleştirisi olarak ortaya çıkıyor, çünkü imge görünürlüğün imkânı ve koşullarını hazırlıyor. Spinoza açısından gerçeklik bir bakıma bireylerin müdahaleleri yoluyla gizlenen bu fetiş dünyada kendisini gösteriyor. İmgesel dünya bireyin dünyayla ilişki kurduğu, onunla karşılaştığı bir alan; Gilles Deleuze’un deyişiyle *sonsuzun sonlu içindeki rezonansı*.

II

Benedictus Spinoza’ya göre bireyin varoluşunun ve onun etkin gücünün kaynağı bu gücü belirleyen dışsal ilişkilere bağlıdır. Bu somut, fiziksel, dışsal belirlenimler bireyin etkin gücünü mümkün kılarken aynı zamanda dışsal ilişkilerin kendilerini de belirler. Bu karşılıklı koşullanma, güç ilişkilerini ve bireylerin hayatta kalma çabalarını tayin ederken, fiziksel koşullanmalar bireylerin tutkularına yön veren dinamikleri oluşturmaktadır. Spinoza’ya göre tutkular (*passio*) arasındaki çatışma güç ilişkilerini, dolayısıyla gücün (*potentia*) ne’liğini ve sınırlarını tanımlamaktadır. Varlığın ontolojik anlamı, varlığın varoluştan koparılmadan kavranılmasını mümkün kılan Spinozacı bu yeni yol ya da “yaşam ilkesi” (*institutum*) tavrısal bağların tutkular yoluyla aydınlatılmasından başka bir şey değildir.²

Peki, güç ilişkileri nasıl ortaya çıkmaktadır? Öncelikle Spinoza insanın doğanın bir parçası olduğunu ve sadece onun doğasıyla anlaşılabilen değişimler dışında başka ilişkilere tâbi olmadığını bizlere hatırlatır. Tekillikleri başka şeyler olmadan kavramak, tekilliği edilgen bir

¹ Sebastian Egenhofer, “Image and Machine: Introduction to Thomas Hirschhorn’s Spinoza Monument”, *Spinoza Now*, derleyen: Dimitris Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011 (s.238, 241).

² *Descartes Söylem Spinoza İnceleme Leibniz Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1997 (s.57).

kendilik olarak kurmak anlamına gelecektir ki bu kavrayış Spinoza'ya göre indirgeyici bir yaklaşımdır. O halde insan doğasının özünü oluşturan tutkuların da bu tutkuların çatışmasından ve kudret sınırlarının deneyimlenmesinden meydana geldiğini söylememiz gerekmektedir. Bir bakıma, dışsal ilişkiler tekil özün neye gücü yettiğini belirlemektedir; tekillikler kendi özlerini bu yolla tanımlamaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında Spinoza, bireyin kendi etkinliğinin yanı sıra, onun aynı zamanda dışsal şeylerin doğuşuna, üretimine ve bozulmasına da eşlik ettiğini bize göstermektedir. Madde kavramını da bu eksende belki bir kez daha düşünebiliriz: Spinoza maddeyi evrenin hareketinin sonucu olarak formüle etmek yerine arzunun yoğunlaşma derecelerini gösteren sürecin ta kendisi olarak düşünmeye daha yatkındır.¹

Güç, bu ilişkiler ağında tanımlandığından, bireylerin sonsuz güçleri olduğunu değil, aksine sınırlı güçleri olduğunu ifade etmeliyiz. Üstelik bireyi tanımlayan güçlerin mutlak anlamda onun kendi doğasıyla tanımlanamayacağından bireyin bir düzeyde pasif olduğunu, aynı zamanda da kendi doğasını oluşturan koşullar konusunda çoğu zaman yeterli bilgiye sahip olmadığı da eklemeliyiz. Spinoza açısından bu bilgi eksikliği ya da nedenlerin varlığı konusundaki cahilliğimiz sanki olup bitenin nihai nedeni sadece bizim kudretimizle anlamlandırılabilirmiş gibi davranmamıza yol açabilir. Spinoza bu durumu şu şekilde dile getirecektir: Bir duygunun kuvvetinin sınırları ve varolma çabası dış bir nedenin gücüyle belirlenir.² İçerisi ve dışarıyı oyunuyla sürdürülen bu ilişkiler, arzunun üretilmesine kaynaklık eder.³ İnsanlar kimi zaman arzularının temel nedenleri ya da koşulları hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları ya da olamadıkları için daha özgür olduklarını sanmaya doğru itilirler. Bir anlamıyla *cehalet* narsistik bir imgeleme yol açar.

Spinoza, *Ethica*'nın birinci bölümünün sonunda insanlara özgü kimi yanılgılardan bahseder: İnsanların kendi varlık nedenlerini bilmeden

¹ Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2011 (s.157).

² Spinoza, *Ethica* (IV, s.246).

³ Bu noktada Spinoza'nın arzu (*cupiditas*) ve iştah (*appetitus*) arasında yaptığı ayrımı dikkat etmeliyiz. İştah insan edimlerini belirleyen önemli bir yönelim iken, arzu kişinin iştahına yol açan nedenlerin bilgisine ulaşması sonucunda vardığı bir durumdur. İlerleyen bölümde, Spinoza'nın *Ethica*'da yer alan arzu tanımı belirtilecektir.

doğduklarını, kendilerine yarar sağlayacak şeylere ilgi duyduklarını bu bakımdan da bu eğilime daha yatkın olduklarını belirtir; bir anlamda insanoğlu kendi seçimlerinin, eğilimlerinin farkına varırken bunları mümkün kılan dış nedenleri ıskalar. Bu bölümde Spinoza, insanların nedenleri bulma konusunda aceleci davrandığını, kendi ve başkalarının yaradılışlarına bakarak akıl yürüttüğünü, son nedenlerden sonuca gittiğini gösterir. Üstelik Spinoza'ya göre insanlar kendilerine fayda sağlayacak şeylerin peşinden giderken “bütün doğal şeyleri kendi çıkarlarına hizmet edecek birer araç gibi görmeye başlar.”¹ Buna ek olarak, Spinoza'nın hem *Tractatus Theologico Politicus*'ta hem de *Ethica*'da belirttiği gibi insanlar, bu kestirme sonuçlardan kendilerine özgü birer Tanrı yaratarak, onlara kendisinden çıkardığı özellikleri yüklemiştir; doğanın bir yöneticisi olması fikri de yine Spinoza'ya göre bu düşüncelerden türetilmiştir.² Bu tür insan benzeri Tanrılar ve bu fikirlerin iktidar sahiplerince teokratik yönetim biçimlerinde sınanışı, öznenin doğrudan kendi imgelemi yardımıyla yarattığı kendi etkin gücünün aza indirgenmesini örneklemesi açısından oldukça ilginçtir. Spinoza, hayalgücü ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi öznenin etkinlik biçimlerine göre kurar; ona göre yaratılan durumlardan edilgen bir tarzda etkilenmemiz bu durumların gerçek olmadığı anlamına gelmez. Spinoza *Ethica*'da, bu güç vektörünü tutkulardaki değişimler yoluyla bize göstermeye çalışır. Kör inançlar ya da insanbiçimli Tanrı ya da doğa tasvirlerinin tutkularımızda, sevinçten endişeye ya da üzüntüye doğru değişen duygu durumlarına yol açması tutkularımızdaki değişimlere örnek olarak gösterilebilir.

Spinoza'nın üçüncü bölümün başında varsaydığı duygular ve insanın yaşam tarzları arasındaki paralellik, duyguların doğanın ortak yasalarından türeyişindedir; o halde “kendi kendine meydana geldiği düşünülen nefret, öfke, kıskançlık gibi duygular da, bütün diğer tekil şeyler gibi, aslında doğanın zorunluluğundan ve kudretinden kaynaklanmaktadır.”³ Spinoza açısından duyguların doğasını kavramak insanın eylemlerinin ve isteklerinin gücünü, nedenlerini ve özelliklerini anlamakla mümkün olacaktır. Duyguların tanımını yaptığı bölümlerde arzunun –“mevcut herhangi bir haliyle bir şey yapmaya belirlenmiş olarak” ve “kendisinin bilincinde olan

¹ a.g.e., s.71.

² a.g.e., s.72.

³ a.g.e., s.150.

iştah” olarak anlaşıldığı sürece– insanın özü olduğunu belirtir.¹ *Ethica*’nın üçüncü bölüm elli altıncı önermesinin kanıtlanmasında arzuyu şu şekilde tanımlamaktadır:

“[...] arzu insanın bizzat özü, yani doğasıdır, tabii sadece mevcut durumundan herhangi bir eylemde bulunmaya yöneltilmiş olarak düşünüldüğü sürece. Buna göre, dış nedenler yüzünden insan şu ya da bu türde bir sevinç, keder, sevgi, nefret ve benzeri bir duygu yaşarken, yani doğası şu ya da bu halde bulunurken, buna bağlı olarak arzuları da değişiklik gösterir ve kendilerini doğuran duyguların birbirinden farklı olması gibi, bir arzunun doğası ile bir diğer arzunun doğası da birbirinden farklıdır. Öyleyse etkisinde kaldığımız ne kadar çok türde nesne varsa ve bir o kadar çok türde de sevinç, keder, sevgi, nefret ve bunlardan türeyen, az önce belirtilen türdeki duygu söz konusuysa, işte bu duyguların sayısı ve türü kadar da arzu söz konusudur.”²

Aslında tüm bu duygularda ortak olan, kudretin karşısında duyduğumuz heyecan ve bu heyecanın karşılıklılık içinde üretilmesidir. Başkalarıyla ortaklık içinde kendimizin olan duyguyu bir başkasının ve bir başkasının kendini kendimizin duygusu gibi yaşarız: Çaresizliği, boyun eğmeyi, merhameti, kederi ve umudu çokça tüketmek ve üretmek gibi... Arzunun sürekliliği ve devinimini canlılığımızı sürekli kılmak için harcadığımız ortak çaba olarak düşünebiliriz. Buradan da tutkuların canlılığımızın sürekliliği için vazgeçilmez olduğu sonucu çıkarabiliriz.

Spinoza *Tractatus Politicus*’ta tutkuları, insan doğasının dolayısıyla doğanın var olma tarzları olarak tanımlar: “Sevgi, nefret, öfke, kızgınlık, kıskançlık, kibirlilik, acıma ve ruhun diğer devimleri gibi insani duyguları kötülükler olarak değil, ama insan doğasının özellikleri olarak göz önüne aldım: Bunlar sıcaklığın, soğukluğun, fırtınanın, yıldırımın ve tüm hava durumlarının havanın doğasına ait olması gibi insanın doğasına aittir.”³ Hemen ilerleyen satırlarda Spinoza, tutkular onları yaratan nedenlere doğru bizi iter ve onların öğrenilmesi bizde hoşnutluk yaratır demektedir.

Spinoza açısından insanı anlamaya yönelik en temel belirlenimlerden biri mutlu olanlar için kıskançlık, mutsuz olanlar için acıma

¹ *a.g.e.*, s.217.

² *a.g.e.*, s.210-1.

³ Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2009 (s. 13).

ve merhamet duymaktır. Bir başkasına acı veren bir durumu ortadan kaldırmak isteği, kendisinin de benzer bir duruma düşme tehlikesini bertaraf etmek anlamına da pekâlâ gelebilir. Kuşkusuz insan Spinoza'ya göre kendi kudretini artırmak isteyecektir, merhamet bu anlamda uygunsuz olanı uzaklaştırmak için insanın başvurduğu tutkulardan biridir. Spinoza aslında birisine merhametsiz dediğimizde ya da karşımızdakinin bu türden bir imgesine sahip olduğumuzda, kendimize ne yaptığımızı açıklamaya çalışıyor. İşte Spinoza'ya göre, “doğada bize tuhaf, saçma, ya da kötü görünen her şey sadece şeyleri ancak kısmen bildiğimiz için ve bütün doğa düzeninin ve şeyler arasındaki ilişkilerin büyük bölümünü bilmediğimiz için” bu şekilde kaotik gözükmetedir.¹ Dar anlamda, başkasının kudretine sahip olma ve buyruk altına alma olarak iktidar, bu güç aktarımına dayanır.² Bu türden bir iktidar iradeden çok arzu ve eylemlere yaslanır; bu engellemekten ya da bastırmaktan ziyade, yaptırtan ve arzulan bir güçtür.³ Bu anlamda Spinoza'nın özgünlüğü ortaya çıkıyor, iktidarı, kısıtlayan ve eylemsiz bırakan güçler ağı olarak değil de üretken bir güç olarak tanımlıyor. Bu tanımları kurumların ve devletin tanımlarında da kullanabiliriz, örneğin kurumlar arzulan eylemlere dayanan ve onları gerektiren yapılardır; hareketsiz, üretken olmayan yapılar değil.

Hadi Rizk'in iddia ettiği gibi Spinoza'ya göre “herkes, insani ilişki içinde, başkası ve üçüncü şahıstır”; “bu dönüşüm öncelikle ilişkilerin çokluğuyla ve sonuç olarak, onlara eşlik eden başkalıkla açıklanır.”⁴ Yukarıda örneklemeye çalıştığım tutkular bu ilişkilerin birleşimidir. Spinoza *Ethica*'da bize tutkuların neredeyse bir haritasını veriyor. Kitabın otuz birinci önermesinin sonunda şu sonuca varır: “Herkes gücü yettiğinde sevdiği şeyin herkes tarafından sevilmesine, nefret ettiğinden de nefret edilmesine çalışır.”⁵

¹ a.g.e., s.19.

² Spinoza, egemenin iktidarını tartışırken, egemenin gücü olarak kullandığı *potestas* terimi ile güç kavramına karşılık olarak kullandığı *potentia* terimi arasında yer yer bir farklılık gözetiyor. Antonio Negri, daha belirgin olarak, *potestas* kavramını siyasal iktidar tarafından temsil edilen egemenlik gücüne karşılık olarak okurken, *potentia* kavramını daha çok kişinin *conatus*'u, yani “var kalma çabası”na yönelik olarak kullanıyor. Ayrıca bkz., Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, Say Yay., 2014 (s. 54-9).

³ Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2012 (s.153).

⁴ a.g.e., s.155.

⁵ Spinoza, *Ethica* (s.184).

İlerleyen notta ise Spinoza'nın ileri sürdüğü gibi bu, insanlarda şüphesiz bir onaylatma çabasına yol açmaktadır; işte hırs gibi kimi duygular ya da başkasına kendi düşüncemizi onaylatma ve benimsetme çabası başkalarını kontrol etme ve baskı altına alma çabasına dönüşebilir. Spinoza'ya göre insan doğal olarak bu ilişkilerin içindedir, ancak unutmayalım ki bir topluluk olarak. Spinoza'ya göre topluluk sonradan ortaya çıkan bir şey değildir, o hep toplumdur, insan öyle yaşar. Rizk, Spinoza'dan aktararak tutkular arasındaki geçişliliği şöyle ifade eder:

“İşte görüyoruz, insan öyle bir doğaya sahip ki çoğunlukla şanssız olana acıyor, şanslı olanı kıskanıyor ve (bir önceki önerme gereği) başkasının sahip olduğunu hayal ettiği nesneyi sevdiğine nefreti de o oranda katlanıyor. Demek ki insan doğasına özgü bu nitelik, bizleri merhametli kılarken aynı zamanda kıskanç ve hırslı da kılıyor.”¹

Spinoza'nın imasının şu şekilde olduğunu düşünebiliriz: “İnsanlar tutkulara sahip oldukları ölçüde, aslında birbirlerine bağlıdırlar, ancak bu yine de uyum içinde” bir arada buldukları anlamına gelmez.² Hemen akla gelen buradan Spinoza'nın anladığı anlamda özgürlüğün (*libertas*) ve uyumun koşullanmaların farkına varmak, bir anlamda *yanılguların sistematikliğini* fark etmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada şu can alıcı soru aklımıza gelebilir: Neden kötü yönetiliyoruz? Spinoza'nın cevabı şu şekilde olacaktır: Çünkü “olumlu ilişkiler ile olumsuz ilişkiler ağını” iyi kavrayamıyoruz.³

Rizk'in yorumunu izleyerek yukarıda örneklemediğim tutkuların paylaşımından kaynaklanan uyum düşüncesinin gerçek birliği meydana getirmediğini, *duygu taklidinin* bu anlamda uyumdan çok bölünmeye yol açtığını, uyum olabilmesi için ise “herkese gerçekten ortak bir nesnenin buyruğunda olması” gerektiğini söylemeliyiz; “öyle ki böyle bir nesneye duyulan arzu herkesin eylemde bulunma kudretinde bir artışa eşlik ettiği ölçüde güçlenen bir birlik ilişkisine” yol açsın.⁴ Spinoza açısından ortak bir

¹ Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2012 (s.157). Bkz., Spinoza, *Ethica* (s.185).

² a.g.e., s.157.

³ a.g.e., s.157.

⁴ a.g.e., s.158-9.

nesnenin buyruğunda olmak (*notiones communis*), yapabileceğimiz şeyler hakkında ortak bir heyecan duymaktır; elbette farklı şekillerde imgeleyerek. Balibar'ın işaret ettiği gibi Spinoza metafiziğinin siyasetten ayrılamayacağı aşikardır ve bu minvalde *etik* ile anlatılmak istenenin tam da bu olduğu iddiasına hak vermek gerekir.¹ İnsanın tutkulara olan bağlılığıyla yönetme, yönetilme biçimlerinin tarihselliği arasında bir paralellik kurmak gerekir. İnsan bizatihi kendi doğasının örneklenmesidir ve bu Spinozacı tutum da yeni bir siyaset felsefesinin önünü açacak olan şeydir.

Bireyler arasındaki tutku bağlarından politik birlik ve çokluk (*multitudo*) kavrayışına geçişi aktarırken önemle belirtmemiz gereken bir nokta bireyin çoklu ilişkiler yoluyla kavranmasının, dayanışmadan çatışmaya uzanan iktidar ilişkileriyle örülmüş bağlar yoluyla mümkün olduğudur. Rızk'ın iddia ettiği gibi, “tutkunun dinamiği itaat yaratarak politik erki fiilen oluşturur.”² Nefret, hınç gibi kimi duyguların oluşumu güç istenciyle eşsüremliler olarak ortaya çıkıyor, iktidar ilişkileri karmaşıklaştıkça bireyler de daha çok gücü arzularak egemenlik arayışı içine giriyorlar. Spinoza'ya göre olumsuz belirlenime sahip korku ve umut ise gücü korumak ve devamlılığını sağlamak üzere kurucu bir öneme sahip oluyor.³ Bu bakımdan sadece *güç istenci* değil, *kalabalıkların güç istenci* de tutkular üzerinden üretiliyor, tüketiliyor. Her bireyin yaşadığı kâh yandaşlık kâh düşmanlık ve bu çifte anlamlılık bir kurgu yaratıyor ancak bu iradi bir uyumdan ziyade kudret eksikliğinden doğan bir durumdur. Spinoza'ya göre, iktidarlar kullarında mümkün olduğunca kederli duygular yaratmak isterler. Bu, onları daha kolay yönetilebilir kılacaktır. Bu noktada tahakkümün dışsal ilişkiler ürettiğini hatırlamak gerekir. Bizim dışımızda gibi düşündüğümüz her şeyi, toplumsal yaşantı dediğimiz, ekonomiye ilişkin olan, siyasal alanda vuku bulan her şeyi eğer kendi dolayımızla açıklayabiliyorsak, başka bir deyişle nedenini kendimde buluyorsam, o zaman aktifim demektir. Eğer bulamıyorsam ve soyut iktidar, egemen ya da devlet gibi kavramlar üreterek nedenini dışıma atıyorsam orada itaat ve korku, kızgınlık gibi pasif tutkuların esiri oluyorum demektir.

¹ Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yay., İstanbul, 2010 (s.123).

² Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yay., İstanbul, 2012 (s.159).

³ *a.g.e.*, s.162.

Gerçekte Spinoza'nın *çokluğa* attığı olumlu özellik yukarıda bahsedilen iktidar ve tâbilik ilişkileriyle örülü kalabalıklara mal edilemez. Spinoza'nın iddia ettiği gibi, “bir insanın istenci değişken ve belirsizdir” ve “eğer mutlak bir iktidar varsa, bu, ancak halkın bütününün sahip olduğu bir iktidar olabilir.”¹ İşte bu nedenle Spinoza “politik özneyi ulus ya da halk ile değil de daha temel bir varlık ile ‘kitle’ ya da ‘çokluk’ (*multitudo*) ile özdeşleştirerek” tanımlamaktadır.² Spinoza'nın betimlemeye çalıştığı “çokluk” düşüncesi tam da iktidar ilişkileriyle örülü, itaate dayalı uyum düşüncesinden, inşa edilen birlik olarak çokluk düşüncesine, Negri'nin ifadesiyle “[...] bu dünyayı bize özgürlük olanağı ve kolektif yaratım olarak iade eden yıkımın taşıdığı anlamın” bilince çıkarılmasıyla varlık bulacaktır.³ Güçlerin birleşmesi bireyler arasındaki ilişkilerin gelişimi sonucudur; dolayısıyla hiçbir iradi karar, hiçbir sözleşme gerektirmez. Bu haliyle, Spinoza'ya göre, siyasetin ortaya çıkma koşulu olarak düşünülen akıl, tutkularından bağımsız olarak siyasetin koşulu olarak gösterilemez. Bu bir bakıma, aklın kendisinin de son kertede bir uygulanış olduğunu söylemektir.

Demokrasi fikri Spinoza'da toplumsal bedeni ya da onun mekânsallığını kavramamız açısından zorunludur. Demokrasi gerçekleştirilmesi gereken bir ideal değil, edimselliğimizin farkındalığı, diğer bir deyişle yanılgıların sistematik olarak kavranması demektir; çünkü Spinoza'ya göre yanılgılar konumsal eksikliklerdir. Demokrasi bu anlamıyla canlılığımızın kendisini nasıl üretebileceğimiz ve bunu nasıl sürekli kılabileceğimize ilişkin bir fikirdir. Özgürlük ütopyacı bir sıçrayışla gerçekleştirilecek bir şey değildir, aksine “imgelem ögesinde inşa edilen ve evrim geçiren” gerçekliğin⁴ kavranışıyla “tarihsel evrimin ve gerçek dünya içinde olgunlaşmasının zorunluluğu doğrultusunda, nedensel bir süreç uyarınca gerçekleşmelidir.”⁵

¹ Spinoza, *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Dost Yay., Ankara, 2009 (s. 73).

² Étienne Balibar, “Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a Marx'tan Spinoza'ya” *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost Yay., 2013 (s.107-8).

³ Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom Yay., İstanbul, 2011 (s.6).

⁴ Bkz., yedinci dipnot.

⁵ Yirmiyahu Yovel, “Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi”, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013 (s.287).

Kaynakça

- Antonio Negri, *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canaslan, Otonom yay., İstanbul, 2011.
- Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı yay., İstanbul, 2012.
- *Tractatus Theologico-Politicus*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi yay., İstanbul, 2008.
- *Tractatus Politicus*, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, Dost Kitabevi yay., İstanbul, 2008.
- *Descartes Söylem, Spinoza İnceleme, Leibniz Monadoloji*, çev. Aziz Yardımlı, İdea yay., İstanbul, 1997.
- Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, çev. Bilgesu Şişman, Say Yay., 2014.
- Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom yay., İstanbul, 2010.
- Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, Dost yay., 2013.
- Louis Althusser, "Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013.
- Jason Read, "Arzu İnsanın Özüdür: Bireylik Ötesinin Filozofları olarak Spinoza ve Hegel", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013.
- Étienne Balibar, "Politik Olan, Politika: Rousseau'dan Marx'a Marx'tan Spinoza'ya" *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013.
- Yirmiyahu Yovel, "Marx'ın Ontolojisi ve Spinoza'nın İçkinlik Felsefesi", *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*, derleyen: Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal, Dost yay., 2013.
- Hadi Rizk, *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İletişim yay., İstanbul, 2012.
- Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*, İthaki yay., İstanbul, 2007.
- Pierre Macherey, *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, Otonom yay., 2013.
- Sebastian Egenhofer, "Image and Machine: Introduction to Thomas Hirschhorn's Spinoza Monument", *Spinoza Now*, derleyen: Dimitris

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011.

Solmaz Zelyüt, *Spinoza*, Dost Kitabevi yay., Ankara, 2010.

Warren Montag, “Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza’s *Tractatus Theologico-Politicus*”, *Spinoza Now*, derleyen:

Dimitris Vardoulakis, Minnesota Press Üniversitesi, Minneapolis, Londra, 2011.

Zafer Aracagök, “Cinsel Oluş”, *Sanat ve Arzu Seminerleri*, Norgunk, İstanbul, 2010.

**HEGEL’İN ERKEN DÖNEM
SİYASET FELSEFESİNDEN BİR KESİT**

Güçlü ATEŞOĞLU¹

Hegel’in siyaset felsefesini genel hatlarıyla ele almak, en az felsefî sisteminin herhangi bir kısmını genel hatlarıyla ele almak kadar zordur. Hem Hegel’in siyaset felsefesinin tarihsel gelişiminin oldukça farklı bir seyri olduğundan ve onun ‘entelektüel biyografi’sinin bu alandaki iz sürülüşünün güçlüğünden, hem de sistemin kısımlarından birinin, bütünü göz önüne alınmadan yeterince anlayamayacağından dolayı bu böyledir. Bu iki görevin ayrı ayrı zorluğunun bilincinde olarak, görece daha az tekin bir yoldan, Hegel’in erken dönemindeki siyaset felsefesinden bir kesiti ele almaya çalışacağım.

Hegel felsefesinde dikkat çekilecek olan nokta, doğal ve sıradan olandan felsefî olana giden yolda sürecin kendisine dışsal ve transendent olabilecek hiçbir şeye izin vermeyecek şekilde form ile içerik ilişkisinin ele alınması, öznel olan ile nesnel olanın birbirlerine karşı tek-yanlı kaldıkları durumların onları içine alan bir bütünsellikte aşılmaya çalışılmasıdır. İster *Tinin Fenomenolojisi*’nde (*Phänomenologie des Geistes*) bilincin duruş noktasından sürecin kendisi açıklanmaya çalışılsın, isterse *Hukuk Felsefesinin Anahatları*’nda (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) hak kavramının ve iradenin evrilme süreci analiz edilsin, yakından bir okumayla, sıradan ve doğal bilinçle felsefî olan arasında birini diğerine ‘yem etmeden’ irdelemenin en üst çabalarından birini görürüz; aynı zamanda ise, felsefe tarihinin farklı uğraklarındaki filozofların, dünya görüşlerinin ve inançların hakikate yönelik çabalarındaki eksikli yanlar ortaya serilir.

“Hakikat Yanında Tanrılar İstemez” başlıklı aforizmasında Nietzsche, “[h]akikate duyulan inanç, o âna dek inanılan tüm ‘hakikatler’e duyulan

¹ Yrd. Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

kuşkuyla başlar” der.¹ *Tinin Fenomenolojisi*’nde Hegel, hem bu aforizmayı doğrulayacak şekilde, felsefenin kendi tarihi boyunca kuşatmış olduğu yolun ‘kuşku ve umutsuzluk yolu’ olduğunu söyler, hem de hakikate yönelen ama kuşkuculukla sonlanan felsefelerin neden olmazsa olmaz bir biçimde kendi sonlanmalarına doğru giderek başka bir umutsuzluk ve kuşkuculuğa yol açtıklarını serimler. Bilincin duruş noktalarını ele alan bu eserde hakikat sadece bir sonuç olmayıp sürecin bütünü anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle, bilincin bu süreçteki tüm formlarının sürecin içerisinde gösterilme, içerilme ve aşılma çabasıyla karşı karşıyayız. Bilincin farklı formları sürecin üzerinde kendi geçerliliklerini oluşturmazlar, ne de süreç bilinci ‘mutlak anlamda’ belirler; aynı şekilde, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*’nda da, hakkın ya da yasanın geçerliliğini belirleyecek olan ‘akıl’ sürecin üzerinde işlemez, ne de ‘tarih’ ‘mutlak anlamda’ hakkı ya da yasayı belirler.

Günümüzde bazı Hegel uzmanları arasında, Hegel’in felsefi sisteminden etik ve siyaseti çekip çıkararak onları sistemin ‘sıkıntılı’ ve ‘sorunlu’ yanlarından kurtarmaya çalışmak gibi bir eğilim var. Böylelikle, Hegel’in felsefesindeki metafizik unsurlar bir yana bırakılarak ‘daha değerli’ olan kısımlar ortaya koyulmuş ve bu felsefenin ‘şimdide-olan’la bağlantısı daha kolay sağlanmış görünür. Peki, metafizikten kurtarılmış bir etik ve siyaset Hegel felsefesi için doğru bir anlama sahip olur mu? Buna verilebilecek olumlu yönde bir cevabın, Hegel’in, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*’nın ‘hak kavramı ve onun edimselleşmesi’yle ilgili olduğu yönündeki iddiasını,² doğal hak kavramı ve doğal hukuku eleştirisini ve ‘adı çıkmış’ ünlü özdeyişi “[r]asyonel olan edimseldir, edimsel olan rasyoneldir”i³ tam anlamıyla anlayamadığını düşünüyorum.⁴

¹ Friedrich Nietzsche (2004), *İnsanca, Pek İnsanca 2*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki Yay., §20, s. 26.

² G.W.F. Hegel (1991), *Elements of the Philosophy of Right*, İng. çev. H.B. Nisbet, ed. Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press; G.W.F. Hegel (2008), *Outlines of the Philosophy of Right*, İng. çev. T.M. Knox, ed. Stephen Houlgate, Oxford: Oxford University Press, §1.

³ *A.g.e.*, s. 20; *a.g.e.*, s. 14.

⁴ Bu yazının iki kısımdan oluşmasını tasarlamıştım ve bu tartışmaya da, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*’nı, dolayısıyla Hegel’in geç dönem siyaset felsefesini ele aldıktan sonra yer vermeyi düşünüyordum ama, bu yazının da içinde bulunduğu kitabımın hazırlanış sürecinin epey uzaması ikinci kısmı kaleme almamı ne yazık ki imkânsız kıldı.

Olgunluk dönemi eseri olan *Hukuk Felsefesinin Anahatları*, Hegel'in felsefi sistemindeki üç kısımdan ("Mantık", "Doğa Felsefesi" ve "Tin Felsefesi") sonuncusunun bölümlerinden ("Öznel Tin", "Nesnel Tin", "Mutlak Tin") biri olan "Nesnel Tin" in ayrıntılandırılmış hâlidir. *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin (*Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften*) ilgili bölümündeki temel kavramların daha geniş bir bağlamda burada ele alınmış olması, *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın sistemin içinde yer aldığını ve metafiziksel-olmayan Hegel okumalarında olduğu gibi, sistemin dışında düşünülmediğini ya da düşünülme çalışılmasının yanlış olduğunu gösterir.

Varlığı bir bütün olarak ele almak düşüncesinde olan Hegel, varlığı bir bütün olarak ele alacak olan kavramların birbirlerinden nasıl zorunlu bir biçimde çıktıklarını göstermeden önce, bu kavramların zorunluluğunu ortaya koyacak olan bilincin kendi gelişim sürecine bakar. Böylelikle hâlihazırda önceden varsayılmış bir kavramlar sistemiyle iş gören bir özne kavrayışıyla felsefesini başlatmaz. *Tinin Fenomenolojisi*, bu anlamda, felsefi sisteminin 'fenomenal' yanadır, 'bilincin deneyiminin bilimi'dir.

"Mantık", sistemin ilk aşaması olarak, varlığın en genel özelliklerini ele alır, varlığı bir kavramlar sistemi içinde düşünmemize imkân sağlar. Burada, düşüncenin zamansal ve uzaysal bir pozisyon alışından bahsedemeyiz; kavramlar birbirlerinden mantıksal olarak türer. 'Bir şey' olma, 'sonlu' olma, 'nicelik'e ya da 'form'a sahip olma, 'bir nesne' olma gibi varlık belirlenimleri ele alınır. 'Gerçeklik kazanmamış' varlık, en zengin çeşitliliği içinde, 'kendini-belirleyen rasyonel bir süreç' olarak düşüncede sergilenirken, "Hegel bu süreci 'ide' [*Idee*] olarak adlandırır ve *bir bütün olarak* varlığın (transendent bir yaratıcısı olmadığından) 'ide' olduğunu iddia etmez sadece, aynı zamanda varlığın tekil formlarının, örneğin yaşamın da, öz-belirlenimli ve öz-devinimli oldukları derecede, 'ide' olduğunu iddia eder."¹

Düşünce, Hegel'in felsefesinde her daim potansiyel olandan edimsel olana, kendinde-olandan kendi-için olana, oradan da kendinde ve kendi-için olana doğru ilerliyorsa, bu, felsefenin sürekli olarak kendini-belirleme kavramını soyuttan somuta doğru yönelme olarak kavramasından dolayıdır. "Doğa Felsefesi"nde artık uzaysal-zamansal olanla ilişki kurulmaya çalışılır

¹ Stephen Houlgate, "Introduction", *Outlines of the Philosophy of Right*, s. xvi.

ve düşüncenin kendisine fiziksel-maddî dünyada nasıl gerçeklik kazandırdığı açıklanır. Doğada insanî olmayan şeyler arasında en kompleks ve en özgür biçimde kendini-belirleyen/öz-belirlenimli şey, hayvan organizmasıdır; zorunluluğun hâkim olduğu bu alanda ‘ide’yi en mükemmel biçimde hayvan ete kemiğe büründürür.¹

Naturphilosophienin “Tin Felsefesi”ne devredebileceği en önemli düşüncelerden biri ise, doğanın organik bir biçimde kavranılışıdır. Organik doğa kavramı, Kantçı ve Fichteci idealizmin Descartes’tan devraldıkları ve farklı bir yoldan sürdürdükleri dualizmi aşabilir. Böylelikle, özne ile nesne, öznel ile nesnel, transendental ile empirik, etkin/aktif ile edilgin/pasif arasındaki ilişkisellik, dolayımı sağlayan herhangi gizemli ya da kanıtlanamaz bir güç olmaksızın, yahut da özne-nesne özdeşliği ilkesi ‘regülatif’ bir ide olarak düşünülme-sizin kurulmuş olur. Özne-nesne özdeşliği ilkesinin kendini-belirleyen, ‘kurucu’ statüye sahip doğa olduğu iddiasıyla argüman desteklenir. Sıradan/doğal bilincin dualizmlerini ortadan kaldıracak olan bir bütünsellik için, felsefî bilincin onu kendi içerisinde, spekülasyonun duruş noktasından göstermesi gerekir; bu da, ikilikler arasındaki ‘edimsel etkileşim’i açıklayacak olan yegâne bilme yoludur.²

Doğada ve doğa yoluyla birbirlerinden ayrılan ve birbirlerine bağlanan nesnelere varlık kazanışı hep bir başka dolayımıyla ve de birlik kazanmaları dışarıdan, görünüşte bir birlik kazanmadır. Gelişim, belirlenim ya da birlik kazanmanın dışsal olmayan yolu nasıl olacaktır ve düşünce kendisine bu yolda nesnesi olarak neyi alacaktır? Buna verilebilecek cevaplar, Hegel sisteminin üçüncü ayağı olan “Tin Felsefesi”nde bulunmaktadır. Hyppolite, organik bir yaşam düşüncesine daha fazla önem veren Schelling’in tersine –bu görüşü de kapsayarak elbette–, ana temanın Hegel’de tin kavramı olduğunun altını çizer ve onun temelde kültürel ve tarihsel bir anlama sahip olduğunu belirtir: “Yaşam bilinci... yaşamın kendisinden oldukça farklı[dır]... Yaşamın hakikatini, ama sadece insan deneyiminde gerçekleştirilebilen bir hakikati oluşturur. İnsan[î] bilinçle

¹ *A.g.e.*, s. vi.

² Frederick Beiser (2005), *Hegel*, New York ve Londra: Routledge, s. 107. Bir kez daha ‘edimsel’ kavramıyla karşılaştık!

bütünleştğinde, yaşamın uğrakları *Tarih* formunda gelişir ve insan[î] bilinç zamanın akışında kendi özdeşliğini keşfeden Mutlak Öznedir.”¹

Tinin Fenomenolojisi'nde, hakikat anlamındaki mutlağın Spinoza ve Schelling'de olduğu gibi sadece 'töz' olarak değil, Kant ve Fichte'de olduğu gibi, aynı zamanda 'özne' olarak da kavramsallaştırılması gerektiği belirtilir.² Bu, açıkça, özne, bilinç ve deneyim kavramlarını merkeze alan, daha doğru bir ifadeyle 'başlangıç' olarak alan bir felsefeyle mümkün olur. Bir yaşam (alanı) olarak doğanın farklı kısımlarına ilişkin geliştirilmiş bilgi türleri (sözcüğün dar anlamında) tek tek bilimleri oluşturur ve bu bilimler kendi bağımsızlıklarına ve kendi ilkeselliklerine sahiptirler. Bunları birleştirici karakterde (mutlak) ilke ise, "Doğal Hukuk" makalesinde Hegel'in iddia ettiği gibi, onlara dışarıdan verilir; bu bir 'dışsal zorunluluk'tur.³ Hem dışsallaştırmayı hem de içselleştirmeyi kapsayacak olan tin alanı ise, doğa alanından daha belirleyicidir.⁴ Tin idesi, kendisini toplum, tarih ve devlet alanlarında açığa vurur ve de 'doğanın poetikleştirilmesi' çabası içinde bir bütün olarak yaşama doğal, sezgisel, dolaysız ve soyut belirlenim kazandırmaktansa, daha somut, dolaylı ve kavramsal belirlenimler kazandırmanın önünü açar. Bununla birlikte, doğanın üstünde ya da ötesinde varolan bir şey olarak düşünmediği tin kavramını geliştirirken Hegel, organizma kavramını toplum, tarih ve devlet alanlarına da uygulayacaktır.⁵

"Yaşamın farklı uğrakları insanî bilinçle bütünleştğinde tarih formunu alır" demiştim Hyppolite'e gönderme yaparak. Hyppolite, "bütünlü[ğün] her uğrağa içkin [olduğunu] ve bu bütünlüğün bir *sistem* olarak kavramsallaştırılması gerek[tiğini]", "kendisini geliştiren, kendi gelişimini çözen ve bu harekette yalın olarak kendisini saklayan bütün'[ün], ancak bir bilincin zamansallığında kendisi için var olabil[diğini]" söyler.⁶ Tinin zamansallığı, tikel ile evrensel arasındaki dolayımı sağlamada bilince

¹ Jean Hyppolite (2010), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. Doğan Barış Kılınç, Ankara: Doğu-Batı Yay., s. 56.

² G.W.F. Hegel (1977), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press; G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (İngilizce-Almanca), İng. çev. Terry Pinkard, 2008 [http://web.mac.com/titpaul/Site/About_Me.html], §17.

³ G.W.F. Hegel (1982), *Natural Law*, İng. çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, s. 417.

⁴ Frederick Beiser, *a.g.e.*, s. 113.

⁵ *A.g.e.*, s. 114.

⁶ Jean Hyppolite, *a.g.e.*, ss. 56-7, 36. dipnot.

ihtiyaç duyar. Canlı birey ile bir bütün olarak doğa arasındaki gerçek dolayımı sağlamada (doğayı salt gözlemleyen) akıl başarılı olamaz; türün eklemeliği her ne kadar cins ile birey arasındaki dolayımı sağlar görünse de, türü cisimleştiren bireyin evrensel bireysellik, toprakla, iklimle ve çevrenin sonsuz çeşitliliğiyle ilişkisinde değişebilir olması olgusu, türün kendi-için olmadığını gösterir.¹ Tin zamansalsa ve tinin zaman içindeki gelişiminin sürekliliğinden bahsedebiliyorsak, bunu sağlayacak olan, “evrensel tin ile onun bireyselleşmesi veya duyu-bilinci arasında orta terim olarak, tinin yaşamının düzenli olarak kendini-oluşturan bütünü olarak bilincin girdiği biçimler sistemi”ni,² “nesnel varoluşsal ifadesini dünya tarihi olarak bulan bilinçli yaşam formlarının sistemi”ni³ ortaya koymak gerekmektedir. “‘Ama organik doğanın tarihi yoktur.’ Biyolojik bireyde, Hegel’in dediği gibi, bütünlük gerçekten mevcut değildir, ‘bütün orada yoktur, çünkü bütün *olarak* burada *kendisi için* değildir.’ Gerçek sonsuzluk, her bireysel uğraşın merkezi olan bütünlük bilincindedir. Öyleyse, tarih bu bilincin somut kendi-gelişimi ve tinin yaşamının bireysel ile evrenselin derin birliğinde gerçekleşmesidir.”⁴ gerçekleşmesidir.”⁴

Varlığı bir bütün olarak öz-belirlenim sürecinde ele alan Hegel için, bu sürecin doğal olandan kendinin-bilincini kazanmış tine doğru ilerlediğini görürüz. Tin, içinde benin diğer benle ilişkiye geçtiği düzlemin adı olması sebebiyle, transendent ve doğa-üstü olan hiçbir şeyi imlemez. “Tin Felsefesi”nde, insan bilincinin ve insan yaşamının farklı formları, en alt seviyedeki öznellikten nesnellik arz eden varoluşlara ve dışsallaşmalara, buradan da mutlak olanın zemini olan sanat, din ve felsefeye dek devam eder. Bunların tümü, idenin kendisini cisimleştirmeleridir. Duyum, bilinç, öz-bilinç, hayâl gücü, dil, düşünce, itki, iradenin özgürlüğü gibi öğeleri içeren insan yaşamı ve tini “Öznel Tin” alanında yer alırken, aile, sivil toplum, devlet, nesnel yapılar ve kurumlar olmaları anlamında, “Nesnel Tin” alanındadırlar. Tin dünyasını ya da insan yaşamını oluşturan katmanlar,

¹ A.g.e., s. 57.

² A.g.e., s. 57.

³ G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, s. 326’dan (İng. çev. J.B. Baillie, New York: Harper Torchbook, 1967) alıntılan Jean Hyppolite, a.g.e., s. 57. *Fenomenoloji*’nin Miller çevirisinde, “dünya-tarihi olarak nesnel varoluşuna sahip sistem” (§295) diye yer alıyor.

⁴ G.W.F. Hegel, *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, §295; Jean Hyppolite, a.g.e., s. 57. 57.

birbirlerinden belli sınırlarla ayrılmamalarına rağmen –zira, organizma kavrayışının gerçek içeriği buna işaret eder–, onları felsefenin asıl anlamıyla ayıran şey, özgürlüğün öznel ve soyut hâlimden nesnellik ve somutluk kazanmasına doğru gidişi, bağımlılık ve bağımsızlık ilişkisinin farklı boyutlarda kuruluşudur.

Erken Teolojik Yazılar'da (*Theologische Jugendschriften*) Hegel için insanlar arasında birliği sağlayacak olan dolayım, 'sevgi' kavramıdır. “‘Sevginin panteizmi’ diye adlandırılabilir olan Hegel’in ilk orijinal felsefesine, ödev ile eğilim, ahlâk yasası ile doğal dürtü, akıl ile tutku arasında Kant’ın getirmiş olduğu katı zıtlığa karşıtlığı yoluyla varılır... [S]evgi, aklın hiçbir zaman gerçekleştiremeyeceği şeyi gerçekleştirir; sadece insanın insanla değil, insanın kendisiyle olan uyumunu da sağlar.”¹ Ancak daha sonrasında Hegel, her ne kadar sevgi kavramı insanlar arasındaki birliği bir şekilde sağlasa da ve bu düşüncesini *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nda 'aile'yi ele alırken sürdürse de, toplumsal ilişkileri daha sıkı belirleyecek üst-belirlenimsel öğelerin olduğunu düşünür. Bu kavrayışının gelişimsel serüveni, bir bütün olarak toplumsal olanı kavrayışının gelişimsel serüvenini bizlere verir. Sevgi, yaşamın doğal ve dolayimsız bir birliği olarak hakikî ve kompleks toplumsal ilişkileri ortaya koymada yeterli değildir. Bu yüzden Hegel, 1802 yılında “daha somut bir tin felsefesine kendini ver[ir]... ve *Mutlağı ilkin bir halkın yaşamı ile özdeşleştirir*. Tinin yaşamındaki, Hegel’in derinlemesine incelediği emek, makine, aile, dil ve hukuk gibi değişik uğraklar toplum içindeki yaşamın belirli yönlerini oluştururlar. İdeal alan ve gündelik dünya ayrı olmayacak, ... ulusun organik bütünlüğünde bir arada düşünülecektir.”² Burada dikkat çekilebilecek iki noktadan birincisi, ideal olan ile gerçekte yaşanan arasında keskin bir karşıtlık ileri sürmeden aradaki dolayım işaret edilmesi; ikincisi ise, toplumsal ilişkileri belirleyecek olan birlik ilkesinin 'sevgi'den 'ulus' ya da 'halk'a kaydırılmasının yanı sıra, bir ulus ya da halk içinde, eş deyişle bir 'bütünsellik' içinde farklı öğelerin (emek, makine, dil vb.) bu bütünselliği meydana getirmesi gerçeğine önem verilmesidir.

¹ Richard Kroner (1977), “Introduction: Hegel’s Philosophical Development”, G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings*, İng. çev. T.M. Knox, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, s. 11.

² Jean Hyppolite, *a.g.e.*, s. 58.

O'Hagan'ın da dediği gibi, "Hegel'in toplumsal ve politik felsefesinin ön alanını *Sittlichkeit* ['etik yaşam'] işgal eder. *Sittlichkeit* düzeyinde o iki soru ileri sürer: Rasyonel meşru bir toplumsal düzeni inşa etmek için ne tür ilişkiler kümesi istenmesi gerekir? Ne tür ilişkiler kümesi böyle rasyonel bir isteğe imkân verebilir?"¹ Bu iki soru, hem öznelğin, bireyin bütün içindeki 'hareket'ine yönelik bir soruyu hem de nesnelğin, toplumsal ve devlete dayalı olanın öznel ya da bireysel olanı belirlemesine işaret eden bir soruyu içerir. Her iki alanın karşılıklı etkileşimini ortaya koyacak olan bütünselliğe dair bir refleksiyon geliştirilir. İşte, erken döneminde Hegel'in buna vermiş olduğu cevap *das Volk*, eş deyişle 'halk'tır. 1802-3 tarihli "Doğal Hukuk" makalesinde, "mutlak etik bütünlük... bir halktan başka bir şey değildir... mutlak etik öge, bir halkın üyesi olmaktır"² der. Peki, bireyin içinde nesnel etik bir yaşamın parçası olduğu, yasalardan ve geleneklerden oluşan *Sittlichkeit*'in cisimleşen yüzü olan bu halk "dosdoğru bir biçimde empirik"³, "bağlantısız bir kitle, salt bir çokluk"⁴ mudur? O'Hagan, tam tersine, Hegel'in halk anlayışının 'normatif' bir yapı arz ettiğini, bir halkın, ancak, "kamu standartlarıyla tikel istekler arasında canlı organik bir bağlantı olduğunda varolduğunu, ve aynı zamanda, paradoksal olarak, tüm doğal ayırımların etkisiz kalması anlamında 'mutlak bir ayırimsızlık', 'canlı bir ayırimsızlık' olduğunda, bireyin kendisini, her öteki bireyde kendisi olarak sezdiğini"⁵ belirtir. Bu görüşün başka bir yorumu, Hegel'in daha sonraki eseri olan *Tinin Fenomenolojisi*'nde de fark edilebilir: "Öz-bilinç... başkasında kendi kendisini görür";⁶ bir başka deyişle, özgürlük, başkasında kendin gibi olmaktır.

Hegel'in, "bir topluluğa, bir halka aidiyetin 'mutlak etik yaşam' [*absolute Sittlichkeit*] olduğunu söylemesinin sebebi, bir halkın böyle herhangi bir mutlak etik ideyi temsil etmesi değildir; [halka] bu üyeliğin, göreceli [*relative*] olmaktan çok mutlak olmasıdır; kişisel çıkar, güvenlik ya

¹ T. O'Hagan (1992), "On Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy", *Hegel's Critique of Kant*, ed. Stephen Priest, Hampshire: Gregg Revivals, s. 153.

² G.W.F. Hegel, *Natural Law*, ss. 92-3.

³ T. O'Hagan, *a.g.e.*, s. 153.

⁴ G.W.F. Hegel (1979), *System of Ethical Life*, İng. çev. T.M. Knox ve H.S. Harris, Albany: State University of New York Press, s. 146.

⁵ T. O'Hagan, *a.g.e.*, s. 153.

⁶ G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §179.

da benzer şeyler tarafından belirlenen bir amaca yönelik salt bir araçtansa, kendi başına bir amaç olmasıdır.”¹ Toplumsal ve politik olanı ilk belirleme çabasında bile Hegel, etik yaşamı bireyselci her türden kurgudan özenle ayırarak, toplumsal yaşamı bir ‘temsil’ konusundan kurtarmaktadır. Bir bütün olarak yaşamın özelleştirilmesi ve temsil konusu hâline getirilmesi, Aristoteles’te olduğu gibi ‘doğal, biyolojik yaşam’ın yanı sıra ‘iyi yaşam’ı vurgulayan Hegel’e göre, “mutlak *Sittlichkeit* için en büyük tehlike”dir ve toplumun “üyelerinin kendi bireysel-özel çıkarlarının peşinden koşmalarına ve *res publicay*ı ihmal etmelerine”² sebep olur. Aslında bu şu demektir: Tek tek bireysel olanın gelişimi ve yükselişi, kamunun zenginleşmesini ve birliğini beraberinde getirmez. Dolayısıyla, toplum denen yapı, tek tek bireylerin ya da iradelerin ‘bir araya gelmesi’yle oluşmaz.

“İlk Tin Felsefesi” başlıklı 1803-4 tarihli çalışmasında Hegel, çalışma, emek ve dil kavramlarını da ‘halk’ kavramsallaştırmasının içeriğine katar ve böylelikle daha somut, daha hakikî bir birlik düşüncesini formüle etmeye başlar. Marcuse’nin dediği gibi, “*Jena Tin Felsefesi* özgür öznenin, insanın tarihsel gerçekleşmesi ile ilgileniyorsa”, bu tarihsel gerçekleşmede “insanın dünyası... bir dizi karşıtlar bütünleşmesi içinde gelişir. İlk aşamada, özne ve nesnesi, bilinç ve onun kavramları formunu alır; ikinci aşamada, öteki bireylerle çatışkı içindeki birey olarak görünür; ve son aşamada, ulus olarak görünür. Salt son aşama, özne ile nesne arasında daimî bir bütünleşmenin elde edilmesini temsil eder; ulus, kendi nesnesine kendisinde sahiptir; çabası sadece kendisini tekrar üretmeye yöneliktir. Üç aşamaya karşılık gelen üç farklı bütünleşme ‘aracı’ bulunmaktadır: Dil, emek ve mülk.”³ Bu kavramsallaştırmaya göre, özne bilinçken, nesnesi kavramlarıdır ve bilinç (özne) ile kavramlarına (nesne) aracı ya da ortam, dildir (dolayım); ikinci aşamada, bireyler ya da bireylerin oluşturduğu gruplar ile doğa arasında aracı ya da ortam, emek ya da çalışmadır; son aşamada, ulus ya da bireyler topluluğu (özne) ile yine ulus ya da bireyler topluluğu (nesne) arasındaki aracı ya da ortam, mülktür.

¹ Shlomo Avineri (1974), *Hegel’s Theory of Modern State*, Londra ve New York: Cambridge University Press, s. 84.

² *A.g.e.*, s. 84.

³ Herbert Marcuse (1968), *Reason and Revolution*, New York: Humanities Press, ss. 74-5.

Bu üç aracı ya da dolayım arasında ‘emek’ hakkında düşünceleri, daha sonraki büyük eseri *Tinin Fenomenolojisi*’nin en çarpıcı bölümlerinden biri olan “Efendilik ve Kölelik” için de önemlidir. Marcuse, “İlk Tin Felsefesi”ndeki emek kavramı üzerine etkileyici şu yorumu yapar: “İnsan, emeği aracılığıyla nesnel dünya ile öznel dünya arasındaki yabancılaşmanın üstesinden gelir; doğayı kendi gelişiminin uygun ortamına dönüştürür. Nesnel, emek tarafından alınır ve şekillendirilir; gereksinimlerini ve arzularını onlarda tanıyabilen öznenin bir parçası hâline gelirler. Bundan başka, emek aracılığıyla insan, bir birey olarak tüm öteki bireylerle karşıt olduğu o atomik varoluşu kaybeder; topluluğun bir üyesi hâline gelir. Emeği sayesinde birey, bir evrensele dönüşür; zira emek, tam da doğası gereği, evrensel bir etkinliktir: Ürünü, tüm bireyler arasında değiştirilebilirdir.”¹ ‘Emek’le birlikte insanlar arasındaki toplumsal ilişkiler doğal, doğrudan ya da ilksel anlamda soyut ilişkiler olarak görülmez artık; emek dolayımı somut bir anlama sahiptir ve bu somutluğunda aynı zamanda soyut ve evrensel olanı imlemektedir. Kavramın bundan sonraki içerimleri, soyut olan ile somut ve tarihsel olanın birleşme noktalarına gönderme yapılmak suretiyle dönüşmekte, kendinden menkul ve kendine referansta bulunan kavramlar sistemi ortadan kalkmakta, Marcuse’nin dediği gibi, “modern meta üretiminin emek karakteristiği modu” Hegel tarafından betimlenmektedir. Bu, açıkça, “Marxçı soyut ve evrensel emek öğretisine yaklaşmaktadır” ve “Hegel’in ontolojik kavramları, tikel bir toplum düzeninin anlatımı olan toplumsal bir içerikle doyurulur.”²

Burada, Hegel’in, ‘gereksinim’, ‘sahip olma’, ‘mülk’ ve ‘tanınma/kabul görme’ için söylediklerini de anmakta fayda var. “Öznel Tin” aşamasında doğadan henüz ayrılmış ve bu ayrılmanın ya da ayırımın farkında olan bir bilinçten bahsediyorduk. “Nesnel Tin” aşamasında söz konusu öznelğin, ayırımın farkında olan bilincin bu ayırımı ortadan kaldırmaya çalışacağını, bu suretle doğayı ya da doğa içindeki nesne ya da nesnelere kendisine dâhil edeceğini görüyoruz. Bilinç, ayırımın öbür tarafındaki nesnede kendisini görmek ve ‘tanımak’ ister. Nesnenin öznelliğe dâhil edilmesi ve ayırımın ortadan kaldırılması ise gereksinim, gereksinimin üstesinden gelinişi ve doyum aşamalarıyla gerçekleşir. Ne var ki, tikel bir nesneyle girilen ilişkide doyumun sağlanıyor olması, bu ilişkinin kendisini

¹ A.g.e., s. 77.

² A.g.e., s. 77.

dolayumsuz, doğal ve duyusal bir aşamada sunmasını beraberinde getirir. Gereksinim nesnesinin hiçlenmesinden, olumsuzlanmasından bahsedebiliriz; ama bu hiçleme ya da olumsuzlama bir belirlenim kazanma, ‘genelleşme’ olanağı taşıma anlamına gelmez.

Bir şeye sahip olma ve onu mülk edinme, doğadaki nesneyi salt olumsuzlamadan ve ortadan kaldırmadan, dolayısıyla en doğal gereksinimden daha yüksek bir aşamayı sergiler. Bu yolla kendine mal edilmiş nesne, korunan ve sahip olunan bir nesnedir. Bu aşamanın ayırt edici bir yanı da, tikel bir nesneye kişinin ‘sahip olma’sından ‘mülk sahibi olma’ya geçişte, daha doğal ve rastlantısal olandan daha az doğal ve rastlantısal olmaya doğru bir gidişata işaret edilmekle birlikte, “*mülk [artık] başkaları tarafından kabul edilip-tanınan kişiye aittir*; başkaları tarafından onun kabul edilmesine önsel olarak, bireyin içindeki bir niteliği asla olamaz. Sahip olma bireyle ilişkiliyken, mülk toplumla ilişkilidir. Sahip olma, başkalarının bizatihi mülkü kabul etmesiyle mülk hâline geldiğinden, mülk toplumsal bir özneliktir... Mülk her zaman toplumsal bir mutabakatta, bilinçte öncülenmiş kalır, salt sahip olma olgusunda değil.”¹ Bu nokta da, hukukî ve politik ilişkilerin temeline bireysel olanın değil, toplumsal olanın koyulduğunu, “Hegel için mülkün... insanın tanınma/kabul görme mücadelesinde bir moment olduğu”nu² gösterir.

‘Toplumsal olmayan toplumsallık’ [*ungesellige Geselligkeit*] tabiriyle, toplumsal uyuma giden sürecin merkezine Kant da antagonizmayı, çatışmayı koymuştu; ancak bu çatışkılı durumdan ‘toplumsal uyum’a geçişin doğal bir biçimde olduğunu söylemek suretiyle, politik ekonominin eksik olduğu bir kavramsallaştırmayla âdeta burjuvayla [*bourgeoise*] insanı [*homme*] özdeşleştirmiş ve de tarihin o momentinde onları dondurmuştu.³ Hegel, tanınma/kabul görme mücadelesi içinde mülkün bir moment olduğunu, dahası bu momentteki daha az doğal ve rastlantısal olan yanın da emek sürecinden geçerek daha toplumsal ve zorunluluklu bir yapı arz edeceğini belirtir. “Emek, dolayısıyla, nesneden ayrılma duygusunun dolayımlanmış bir aşılmasıdır; bundan başka, tam da doğası gereği o, öznel olan ile nesnel

¹ Shlomo Avineri, *a.g.e.*, ss. 88-9.

² *A.g.e.*, s. 89.

³ Immanuel Kant (2012), “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, çev. Uluğ Nutku, *Tarih Felsefesi (Seçme Metinler)*, ed. Doğan Özlem ve Güçlü Ateşoğlu, Ankara: Doğu-Batı Yay., ss. 35-7; Jürgen Habermas (1997), *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yay., ss. 201-21, özellikle de s. 213.

olanın bir sentez yeridir.”¹ Demek ki, gereksinim, sahip olma, mülk ve emek sürecinden geçme, insanın evrensel olma niteliğine somut bir anlam vermektedir. Tüm bu süreç, tanınma/kabul görmenin insanlar arasındaki hakikî bireyleşmenin asıl motoru olduğu düşüncesine imkân sağlar.

Lukács’ın da işaret ettiği gibi, karşısındaki nesnelliği ‘cansız’ bir yapı olarak gören bir öznel, Hegel’e göre, modern toplumun ayırt edici karakteridir ve Grek demokrasisinde olduğu gibi, içinde özgürlüğün canlı bir yapıyı bulduğu, insanın toplumsal praksi ile toplumun kurumları arasında çürümüşlüğü olmadığı bir ilişkisellik, ‘olumlu’ [*Positivität*] olmayan, ‘taşlaşmamış’ bir ilişkiselliği ortaya koyar. ‘Olumluluk’ burada ‘özgürlüksüzlük’ü, ‘tarihin cansız tortusu’nu imlemektedir ve Fransız Devrimi, yeniden bir canlanışın, yeni bir özgürlük çağına habercisidir.² Dolayısıyla, modernlik, insanın emeğiyle ve yapıp-etmeleriyle ortaya çıkardığı şeyin (nesnelliğin), öznenin içinde kendisini tam olarak ifade edemediği, yabancılaşmasına [*Entfremdung*] sebep olduğu bir dışsallaşma yarattığı gibi, aynı zamanda bu kendine ait olmamanın ortadan kaldırılabileceği bir momente de işaret eder. Böylece bir çağın, modernliğin, tek-yanlı algılanışına karşı daha kapsamlı ve derinlikli bir refleksiyon geliştirilir. Hegel’in Marx tarafından eleştirilmesinde, “toplum ile felsefe problemlerinin işlenişinde iktisadî ve felsefî perspektifleri bir araya getirme”³ anlamında muhakkak ki daha kapsamlı bir görüş hâkimdir; ne var ki, Jena dönemini karakterize edecek en önemli unsurlardan birini içeren ve Marx’ın ölümünden sonra yayımlanan el yazmalarında Hegel, “tarihte uygulamasını bulan emeğin çift yönlü olduğu”nu, “bir şey meydana getirmekle insanın kendisini dışsallaştırdığı”nı, bu olumsuzlamanın bir pozisyon/konum olduğu”nu ve “dışsallaştırmanın bir mal etme” olduğunu söylediği gibi, “aynı zamanda insanın kendisini dünyayla bütünleştirme girişimine ket vuran koşulları da doğurduğu”nu, “emek sürecindeki bu yabancılaşma ögesinin... emeğin düzeltilebilecek ya da reforme edilebilecek marjinal bir yanı olmadığını, insan toplumunun yapısına temel ve içkin olduğunu, ve de modern toplumun karakteristiklerinden birinin, bu ögenin sürekli bir biçimde

¹ Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 89.

² Georg Lukács (2008), “*Tinin Fenomenolojisi*’nin Merkezindeki Felsefî Kavram Olarak *Entausserung* (‘Dışsallaşma’)”, çev. Doğan Barış Kılınç, *Baykuş*, sayı 2, İstanbul: Alef Yay., s. 127.

³ *A.g.e.*, s. 140.

güçlenmesi olduğu”nu da söylemektedir.¹ Dolayısıyla, Hegel’in sadece emeğin olumlu yanını gözlemlediği yönündeki Marxçı eleştiri, emeğin yabancılaşmayı gerektirdiğini Hegel’in fark etmesiyle, olumsuz yanın da emek kavramsallaştırmasına dâhil edildiğini gösterir. “Tanınma/kabul görmenin temel bir ögesi daima emeğe içkindir”² ve bu emek de, Marx için olduğu gibi, Hegel için de çift yönlüdür. İnsanın evrensel yönünün, aynı zamanda insanın insan üzerindeki kontrolünün ve bağımlılığının da evrensel bir karakter kazanmasını beraberinde getireceği açıktır. Modern politik iktisadı felsefeyle yetkin bir biçimde buluşturmanın ve modern endüstri toplumunu sağlam bir biçimde analiz etmenin ilk radikal öncülerinden olan Hegel, “ulusların zenginliğinin, ancak, bütün sınıfların sefaleti pahasına inşa edilebileceğinin farkında oluşunu ifade ederken”,³ sadece emeğin ve dışsallaşmanın olumlu yönüne işaret etmemekte, meta üreten toplumun kanayan yarasına da parmak basmaktadır: “Fabrikalar ve manifaktürler, varoluşlarını bir sınıfın yoksulluğu/zavallılığı [*Elend*] üzerinde temellendirirler.”⁴ Burada Avineri’nin güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, “sadece işçilere gönderme yaparken Hegel modern anlamda ‘sınıf’ [*Klasse*] terimini kullanır; diğer türlü, toplumsal sınıfları tartıştığında, geleneksel ‘zümre’yi [*Stand*] tercih eder.”⁵

Hegel’in düşüncesinin tarihsel gelişimi içerisinde, problematiğimizi *Tinin Fenomenolojisi*’nde nasıl sürdürebiliriz? Bir bilgi eleştirisiyle başlayıp kendisini kendi ölçütleriyle sınayan bilinç, Hegel’e göre, doğal ve sıradan hâlden mutlak bilginin duruş noktasına yükselirken kendi içkin zorunluluğundan başka hiçbir şeyi izlememelidir. Fakat bu içkin zorunluluğu izlerken, Descartes’tan Kant’a kadarki bilinç felsefelerinde olduğu gibi, kendisinden bağımsız bir gerçekliğin bilinemeyeceği anlamında, kendi döngüselliğinde kalıp nihilizmin yeni formlarını inşa etmemelidir. Doğaya ya da karşısındaki şeye batmışlık içindeki bilincin, eş deyişle nesnenin bilincinin bir öz-bilinç, kendinin bilinci olması, bilinçlerin karşılıklı kabul görme/tanınma sürecinden geçmeleri sayesinde mümkün olur. Bu, aynı

¹ G.W.F. Hegel, *Realphilosophie II*, s. 218’den alıntılan Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 90.

² Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 91.

³ *A.g.e.*, s. 96.

⁴ G.W.F. Hegel, *Realphilosophie II*, s. 257’den alıntılan Shlomo Avineri, *a.g.e.*, s. 96.

⁵ *A.g.e.*, s. 96.

zamanda, Hegel'in felsefî sistemindeki "Öznel Tin" aşamasından "Nesnel Tin" aşamasına geçişi hatırlatır. "Öz-Bilinç" bölümünün alt bölümleri olan "Öz-Bilincin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı: Efendilik ve Kölelik" ile "Öz-Bilincin Özgürlüğü: Stoacılık, Skeptizm ve Mutsuz Bilinç"te ortak olan bir nokta vardır ki, bu, rasyonel bir varlık olarak benin ya da bilincin kendisini bilmesinin ancak karşılıklı kabul görme/tanınmayla mümkün olmasıdır. "Diğerinin kendisini ben yoluyla bildiği gibi, benin de kendisini diğeri yoluyla bildiği karşılıklı kabul görmede/tanınmada içerilen öz-farkındalığın bu ortak yapısına Hegel 'tin' [*Geist*] adını verir.¹ Teori ile pratiğin birlikte eşlik ettiği bu alana geçiş, Hegel felsefesini farklı kılan en önemli noktalardan biridir. "Yaşam, kendi gelişimini çözen ve bu devinimde salt kendisini koruyan, kendini-geliştiren bütün olmaya bağlıdır"² diyordu Hegel. Burada, 'öz-belirleniminde kendisini saklayan bütün' düşüncesi var. Bu salt bir kavram olmamalı, aynı zamanda kendisine içerik veren bir kavram da olmalı, somut hâle gelmiş kavram. Yaşamın, bir bütün olarak, dolayısızca birlik olarak görünümünden, ayırımlarının da olduğu bir birlik olması, dolayımlanmış bir birlik olması önemli bir aşama. Yaşam denilen dolayısız varlık, burada bilinci gerektirir. "Bu başka Yaşam... eş deyişle *öz-bilinç*"³ ise "*İstektir [ve b]u başkanın yokluğundan/hiçliğinden kesin [olarak], öz-bilinç kendi için bu yokluğu/hiçliği başkanın hakikati olarak belirttik biçimde koyar, bağımsız nesneyi yok eder ve böylece kendi kendinin kesinliğini hakikî kesinlik olarak kendisine verir, bir kesinlik ki, öz-bilincin kendisi için nesnel yolda oluşmuştur.*"⁴

Bundan sonraki süreç, *Tinin Fenomenolojisi*'nde tanınma/kabul görme bağlamında nesnelliğin ve uzlaşımın kuruluşu, özgürlüğün daha geniş bir açıklaması ve buna bağlı olarak da hakkın daha fazla varoluş kazanması için yoldaki taşların döşenmesi işi olacaktır. Hakkın sadece 'verili ve var olduğu'nu değil, asıl olarak farklı varolma derecelerinde olduğunu, bunun da sistematik-tarihsel bir okumayı beraberinde getireceğini düşünerek, *Tinin*

¹ Frederick Beiser, *a.g.e.*, s. 177.

² G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, §171.

³ *A.g.e.*, §173.

⁴ *A.g.e.*, §174.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Fenomenolojisi'nden Hukuk Felsefesinin Anahatları'na geçişi bir sonraki çalışmaya bırakıyorum

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2014

SANATIN HALLERİ

8-9 Mayıs

Fransız Kültür Merkezi

Alsancak / İZMİR

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1. Gün : 8 MAYIS, Perşembe

Açılış Konuşmaları (13:00-13:15)

Emmanuelle Houlès, FKM Müdürü

Prof. Dr. Kubilay Aysevener, DEÜ Felsefe Bölümü Başkanı

Prof. Dr. Abbas Türnüklü, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı

I. Oturum: Poetik Bir Etkinlik Olarak Sanat (13:15-15:00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kubilay Aysevener

Prof. Dr. Ömer Naci Soykan - **Sanat ve Yaşam**

Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan - **Edebiyat ve Felsefe İlişkisi Sorunu**

Prof. Dr. Sevgi İyi - **Sanat ve Şiir Sanatı**

15:00-15:15: Çay/Kahve Arası

II. Oturum: Sanatçı ve Sanat Yapıtına İlişkin Felsefi Sorunlar (15:15-17:15)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. R. Levent Aysever

Doç. Dr. Oğuz Haşlakoğlu - **Arafta Barınan: “Özdeşlik” ve “Değil Özdeşlik”
arasında Sanatçının Hupokrites olarak Portresi**

Doç. Dr. Metin Bal - **Nietzsche Dünyayı Neden Bir Sanat Yapıtı Olarak
Değerlendirir?**

Yrd. Doç. Dr. Özge Ejder Johnson - **Olay Olarak Sanat Kavramsallaştırmaları
Bakımından Sanat Fenomenolojisi**

2. Gün : 9 MAYIS, Cuma

III. Oturum: Çağdaş Sorunlar Karşısında Sanat Felsefesi (10:30-12:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Sevgi İyi

Prof. Dr. Oğuz Adanır - **Sanat Felsefesi**

Doç. Dr. Nami Başer - **Hegel Sonrası Estetiğin Sorunları**

Prof. Dr. Kubilay Aysevener - **İmgelem Olarak Sanat**

YAŞAM VE SANAT

Ömer Naci SOYKAN¹

Sanat ile yaşam arasındaki ilişkiyi birbirine bağlı olarak iki tarzda görüyorum. Birincisini sanat yaşamın bir yansımasıdır biçiminde dile getiriyorum. Bundan şunu anlıyorum. Örneğin, çok eski zamanlardan kalan mimari eserlere baktığımızda, onları kullanan insanların orada nasıl yaşadıklarını anlıyoruz. Demek ki onların yaşamı orada yansımıştır. Bu, günümüzdeki bir mimari yapı için de söz konusudur. Acaba burada “yansıtma” sözü yerinde midir? Bir mimari yapı, içinde insanın nasıl yaşayacağını belirler. Biz yapıya bakarak insanların orada nasıl yaşadığını söylüyoruz. Bu bilgiyi bize mimari detaylar veriyor. Doğrusu, o zaman sanatın yansıttığı yaşamı aynı zamanda belirlediğini de söyleyeceğiz. Öyleyse ilk önermemizi, sanat yaşamı belirler ve yansıtır biçiminde genişletiyoruz. Ancak belirlemenin yalnızca mimari yapılar için geçerli olduğunu belirtmeliyim. Yine birer sanat yapıtı olan bir heykel, bir resim ya da bir roman için ancak yansıtma deyimini kullanabiliriz, belirlemeyi değil.

Şimdi de başka tür sanat yapıtlarında bu yansıtma sorunu nasıldır, ona bakalım. Yine geçmiş çağlardan kalan bir takım heykeller, ikonlar var elimizde. Eğer heykeller, tapınak gibi yerlerde bulunmuşsa, onların tapınma nesnesi olduğuna karar veririz. Belki heykellerin dizilişinden, büyüklük ve küçüklüğünden de bir anlam çıkarabiliriz. Her ne olursa olsun onlar, yaşanmışlığın kanıtlarıdır. Bu yapıtlarla aramızda bir ortak duyum (*sympathie*) kurabiliriz. W. Dilthey’ci bir tarzda onlardaki yaşamı “sonradan yaşarız”. Daha açık bir deyişle şöyle diyelim: O yapıtlarda, onları yapan ve kullananların yaşamı cisimleşmiş olarak bulunur. Biz şimdi bu yapıtlarla bir ortak duyum içine girersek, onlarda cisimleşmiş olarak bulunan yaşamı sonradan yaşarız, onları anlarız. Sanat yaşam ilişkisini, bir anlama

¹ Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü.

yorumlama tarzında ortaya koyan Dilthey'in bu tutumu bizim konumuza da bir açıklık getiriyor.

Kimi sanat anlayışlarında sanatın yaşamın yansıması olduğu deyişi, yaşamın biçimlenmesi olarak da anlaşılır. Örneğin Oskar Kokoschka, sanatın kavranışını şöyle formüle eder: "Ekspresyonizm (ifadecilik), yaşantının biçimlenmesidir, bu kabilden dolayı olarak ve benden sana ilettir. Sevgide olduğu gibi burada da iki gerekir."¹ Nasıl sevgide seven sevilen ikiliği varsa, sanatta da bir ileten iletilen ikiliği vardır. Ve onlar arasında da bir sevgi bağı bulunur. Sanat yapıtı ileten, onun ilettiği yaşamı alılmayan da kendisine iletilendir. Yaşantının sanat yoluyla biçimlenmesi böyle bir seven sevilen karşılıklılığını ortaya koyar. Aslında bu yorum Dilthey'in yaptığından pek farklı değildir. Orada da sevilen, yani sempatinin nesnesi olan bir sanat yapıtı ve onu anlayan filozof vardı.

Hiçbir sanat yapıtı yoktur ki, onda yaşama ilişkin bir şey olmasın. Dolayısıyla sanat yapıtını anlamak, onda içerilmiş olan yaşamı, hangi yol ve yöntemle olursa olsun, kendi hayatımıza katmak demek olur. Sanat yapıtlarının yorumlanmasında başlıca iki yöntem vardır. Biri, başlıca temsilcisi, yukarıda andığımız Dilthey'in yorumbilgisel (hermeneutik) yöntemi, diğeri Fr. de Saussure'e dayanan göstergebilimsel yöntemdir. Her ne kadar bu yöntemlerin taraftarları, yalnızca kendi yöntemini benimser, diğeri dışlarsa da bize göre her iki yöntem de birlikte kullanılabilir. Hatta bunun yararı da vardır. Çünkü yorumbilgisel yöntem yorumlanacak eseri tarihsel boyutu ile ele alırken onun şimdi ve burada duran nesne olarak ayrıntılı çözümlemesini göz ardı eder. Buna karşın göstergebilimsel yöntem yapıtın ayrıntılı bir çözümlemesini verir, kendi deyimiyle sözel olmayan bir yapıtı tıpkı sözel bir yapıt gibi okurken onun tarihsel boyutunu hesaba katmaz. Dolayısıyla bu iki yöntemi birlikte kullandığımızda, birinde eksik olan tarihsel boyutu diğerdinden, diğerdinde eksik olan yapıtın karşımızda duran bir nesne olarak incelemesini de ötekinden yararlanarak ediniriz.

Bu yöntemler hakkında biraz daha geniş bilgiye gerek olduğunu düşünüyorum. Dilthey için sanat yapıtı, iç tinsel yaşamın ve sanatçının yaratıcı isteminin dolaysız tanığıdır. Her sanat yapıtı somutlaşmış yaşantıdır. Böyle bir yapıtı anlamak, yorumlamak, onda cisimleşmiş olarak bulunan yaşantıyı ondan çıkarıp sonradan-yeniden yaşamakla olur. İnsansal-tarihsel

¹Alıntı: M. Mautner Markhof, *Museum moderner Kunst, Kunst der letzten 30 Jahre*, Wien 1979, içinde.

dünya tüm sanatların başlıca nesnesidir. “Sanat” diyor Dilthey, “yaşamın ne olduğunu dile getirmeyi dener.”¹ “Her sözcük, her cümle, her el kol hareketi veya nezaket ifadesi, her sanat yapıtı ve her tarihsel olgu, onları anlayacak olan insanı onlarda ifade edilenlerle bağlayan bir ortaklık olduğu için ancak anlaşılabilir; birey, daima ortaklığın bir alanında yaşar, düşünür ve eylem ve yalnızca böyle bir alanda anlar.”² Böyle bir ortaklığa katılmak için yorumcu, sanatçının biyografisini, onun zaman-kültürünün öğelerini elden geldiğince derleyip toparlamalıdır. Böylece yorumcu kendisini yapıtın zamanına götürür.

Dilthey’in bu görüşüne, yine yorumbilgisi çevresinden olan H. Gadamer’in eleştirisi şöyledir: Eserle aramızdaki zaman farkını, biz ne yapsak kapatamayız; burada tarihsel görecelikten kurtulamayız. Bu nedenle Gadamer, yapıtı, onun zamanımıza kadar süre gelen tarihselliği içinde ele almayı, anlamayı önerir. Bize göre, nasıl ki dilbilimsel-göstergebilimsel çözümleme yöntemiyle yorumbilgisel yöntem birlikte kullanılabilirse, yorumbilgisi içindeki bu iki ayrı yöntem de aynı şekilde birlikte kullanılabilir. Yorumbilgisinde biz, Gadamer’in önerisini önemli görmekle birlikte, sonrasında bir tarihsellik oluşmayan, eş deyişle, yeni bulunan yapıtların yorumlanmasında Dilthey’ci yöntemi uygulamaktan başka bir yol olmadığı kanısındayız. Ayrıca Fr. Schleiermacher ve Dilthey’in önerdikleri, metni anlamada parçadan bütüne, bütünden parçaya giden yorumbilgisel döngünün ve M. Heidegger’in sözünü ettiği “anlama döngüsü”nün de işe yarayacağı açıktır. “Anlamanın oluşumuna yorumlama” diyen Heidegger, bir şeyin yorumlanması için de önceden kavranmış, görülmüş olmasının, ona önceden sahip olunmasının gerektiğini savunur: “Yorumlama, öne sürülmüş bir şeyin asla varsayımsız bir kavranması değildir.”³ Bu anlama ön-anlama döngüsü de gerek dilsel gerek dil dışı sanat yapıtlarının yorumlanması ve anlaşılmasında başvurulabilecek bir tarzdır.

Göstergebilimsel çözümleme, Saussure’ün yapısal dilbiliminden kaynaklanır. Saussure, kendi dilbilimini, ondan daha geniş saydığı

¹Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V.Band, s.280, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957.

²A.g.y., VII. Band, s.146-7, Stuttgart 1973.

³Bkz. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, s.150, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1979.

göstergebilimin alt dalı olarak görür.¹ Ancak R. Barthes, Saussure'ün tanımını tersine çevirir. O, göstergebilimi bir dilbilimin bir taşınımı (translinguistik) olarak anlar.² Doğrusu, göstergeleri anlamak için dilin önceliği esastır. Dil dışı sanat yapıtlarını gösteren ile gösterilenden oluşan göstergeler olarak görmek ve bu göstergeleri çözümlmek de kuşkusuz bir yorumlama tarzıdır. Sözcükler de simgedir, tıpkı biçimler gibi. Birincilerin neyi simgelediği konusunda bir uzlaşma vardır, ama ikinciler için genel bir uzlaşım yoktur. Bu yüzden onların neyi simgelediği yoruma bağlıdır. Ama biçimler tıpkı sözcüklerden oluşmuş bir metin gibi görülürse, o zaman onların yorumlanması yerine okunmasından söz edilir. Göstergebilimsel yöntemlerin sanat yapıtıyla yaptıkları şey yaklaşık bu tarzdadır. Bunu, Nelson Goodman, şöyle dile getirir: “Son yıllarda yapısal dilbilimde yaygınlaşan araştırma, bir yandan resimsel temsilden diğer yandan müzik notasyonuna dek sözel olmayan simge dizgelerinin yoğun bir incelemesiyle tamamlanmalı ve bütünleşmelidir.”³ J. Mukarovsky'nin yapısal bir edebiyat kavrayışına göre “Sanatın asıl yapısı, belirli bir toplumun ve belirli bir dönemin ortak bilincinde var olan normların bütünü olarak tanımlanır.”⁴; estetik göstergelerde gerçekliğin kendisi görülür. “Estetik gösterge, insanın yaşadığı ve daha yaşayabileceği tüm gerçekliklere, nesnelere ve olayların tüm evrenine gönderimde bulunur.”⁵ Estetik göstergenin toplum bilincinde aranması, Dilthey'in sanat yapıtında “cisimleşmiş yaşam” deyimini anımsatmaktadır. Toplum bilincinden çıkarılacak olan “sanatın asıl yapısı”, o toplumdaki yaşam gerçekliklerini kendisinde bulundurmaktadır. Mukarovsky'de güzellik, üç toplumsal kavranabilir bileşenlerinde çözümlenir: toplumsal olaylar olarak anlaşılan estetik işlev, estetik norm ve estetik değer. Onun bu tutumu, yapıtların biçimci-yapısalcı çözümlenmesi yöntemini aşar. Kuşkusuz çözümlenici yöntemlerin öne sürdüğü “okuma” savı, bu sözcüğün düz anlamının ötesine geçerek, “yorumlama” anlamına gelir. İster edebi metin incelemesi olsun, ister sözel olmayan yapıtlardaki

¹Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri 1*, s.37, Çev. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Y., 1976.

²Bkz. Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik*, s.17, UTB, 1988.

³Nelson Goodman, *Languages of Art*, s. xi, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge.

⁴Jan Mukarovsky, *Kunst, Poetik, Semiotik*, s.54, Suhrkamp 1989.

⁵A.g.y., s.63.

göstergelerin ne anlama geldiğinin araştırılması olsun, yapılan işin bir yorumlama olduğu ortadadır.

Yaşamı yansıtan sanatta yaşamı görmek, görüleni kavramsal tarzda dile getirmek sanat felsefesidir. Sanat yapıtları, yaşamın nasıl olduğunu serimler; felsefe onlardan yaşamın ne olduğunu çıkarır. Sanatı bilmek, yaşamı bilmektir. Felsefe, yaşamı, onun durumlarının dile yansıtıldığı kavramlarda ya da sanat felsefesi olarak somut sanat yapıtlarında, ahlâk felsefesi olarak insansal eylemlerde bilir. Sanat felsefesinin, aynı zamanda bir yaşama felsefesi olduğu savı, iki anlamda ortaya konuyor. Biri sanat yapan ve sanat karşısında estetik tavır alan insanın bu edimlerinin bir yaşantı olması, dolayısıyla bu edimlerin araştırılmasının bir yaşama felsefesi olacağı anlamındadır. İkincisi de şudur: Sanat, çeşitli tarzlarının her birinde, belirleme ve biçimleme tarzında da olsa yaşamı yansıtır. Bu yansımalarda araştırılan şey de yaşamın kendisi olacaktır.

Sanat yaşam için olduğu gibi, aynı zamanda ölüm içindir de. Bu konuda özellikle heykel ve mimarlığı göz önünde tutuyoruz. Eski Mısır'da heykeltçi "yaşamı koruyan kişi" anlamına geliyordu. Ölülerin heykellerinin yapılması, onların yaşama dönmesi içindi. Böylece sanat ölümsüzlük için aracılık işlevi görüyordu. Yaşamımızın içinde geçtiği mekânları belirlemeyi bir yaşama bilgeliği tarzında ortaya koyan mimar, aynı zamanda ölümden de sorumludur. Mimar, bu konuda özellikle anıtsal mezarları yaparken işbaşındadır. Tapınaklar ise ölüme hazırlığın mekânları olarak tüm görkemini yine mimarın elinden alır. Mezar ve tapınak mimarlığı, âdeta ölümün sınındığı alanlardır. İnsanın kendisinden sonraya bir şey bırakması, ölüme başkaldırıcıdır. İnsan, öleceğini biliyor, ölmeden ölümü yenme, eş deyişle, ölümünden sonraya kalma denemelerine girişiyor. "Ölümü sınamak" dediğim bu. Belki de "insan kendisini ölümlle sınıyor" demem gerekirdi. Niçin insanlar anıt mezarlar yaptırır? Mimari yapıtların kalıcılığı, onları ölüme karşı çıkış için iyi bir araç kılmıştır da ondan. Mimarlığın dili, yaşamı ve ölümü konuşur. Sözcükleri taşır, tahtadır, tüm yapı gereçleridir. Sözel dil, diğer tarzdaki dillerin temelidir. Sözel bir dilimiz olduğu için, örneğin başka bir tarz olan görsel dili de anlarız. Mimarlığın dili görseldir. Görsel dili, sözel dilden hareketle, onunla karşılaştırarak oluştururuz.

Yaşamı sanat yapıtı olarak görmek için öncelikle yaşamı tanımak, yaşama bilgeliğine erişmek gerekir. Bu da bir başka deyişle yaşamı sanat üzerinden tanımak demektir. Ama bunun tersini düşünenler yok mudur? –

Vardır. Örneğin Nietzsche şöyle diyor: “Yaşama içgüdü, sanat içgüdüünün kendisinde kendini yok edecidir.”¹ Ama burada yaşamın tüketilmesinden kastedilen şey, sanırım şudur: Sanatçı eserini yaratırken, ona tüm enerjisini, yaşama içgüdüünü verir, artık kendisinde güç kalmaz. Yoksa Nietzsche gibi bir filozofun ne yaşama ne sanatçıya karşı çıkacağı söz konusu olamaz. Nitekim o, aynı yerde şöyle diyor: “Bizim dinimiz, ahlâkımız ve felsefemiz, insanın *soysuzlaşmış*-biçimleridir.” “-Karşı hareket: Sanat.” Demek ki o sanatı, dinin, ahlâkın, felsefenin yerine koyuyor. İlk zamanlar üstinsan olarak sanatçıyı örnek verirken, daha sonra bunu sanatçı-filozof olarak dile getirir: “*Sanatçı-filozof*.” diyor “*Sanatın* yüksek kavramı.” O, dünyayı da bir sanat eseri olarak anlar: “Kendi kendisinden doğmuş bir sanat eseri olarak dünya.”

Yukarıda sanat ile yaşam arasındaki ilişkiyi iki tarzda gördüğümü söylemiş, birincisinin yansıma olduğun belirtmişim Şimdi söz konusu ilişki biçiminin ikinci tarzına geliyorum. Bunu sanat yaşamın yeniden yaratılmasıdır biçiminde dile getiriyorum. Bu yeniden yaratma, elbette bir canlandırma. Bu savı açıklamak için tiyatroyu örnek vereceğim.

Sanatın yaşamın yeniden yaratılması deyimi yerine, belli bir anlamda yansıtılması da denebilir; ama bu yansımanın bir ayna resmi verdiği anlamında değil. Bir de sanat, ister yaratma ister yansıtma diye nitelensin; o bir şeyin yerine bir şey koyma değildir. Tersine durumda şu soru haklılık kazanır: “Eğer gerçek zaten buradaysa, sunulmuş, kabul edilmiş, yaşanmış ve tanınmışsa, neden bu gerçeğin kopyası yaratılsın ki? Gerçeğine sahipken, neden gerçeğe yakın bir eser yaratılıyor ve orijinaline sahipken neden kopyası yapılıyor?”² Bu sorudaki yanlış varsayım, sanatın gerçeğin yerine geçeceği. Oysa sanat yaşamı yeniden yaratırken veya yansıtırken amacı yaşamın yerine sanatı koymak değildir. O, bir şeyin kopyası değildir. Onun kendisi bir şeydir.

Bir piyeste yazılan, sonra da sahneye aktarılan olayların, karakterlerin gerçek (?) hayattakilere benzemesi, oyunun yaşamın bir taklidi olduğu anlamına gelmez. Dahası sahnede gördüklerimiz gerçek değil mi! Bazen sahnenin gerçek hayattan daha gerçek olduğu bile söylenebilir. Gerçek

¹Nietzsche's Werke, Zweiter Abteilung, Band XVI, Sf. 225, Alfred Kröner Verlag Leipzig, 1922.

²France Farago, *Sanat*, Sf. 19, Çev. Özcan DoğanDoğubatu Yayınları, 2006.

hayatta söylenemeyen şeyler, sahnenin ve salonun sınırlı uzamında söylenebilir. Tiyatroyu polisin bastığı sık rastlanır bir şey değildir.

Tiyatro, başka bir deyişle oyunculuk sanatı, temelini insan doğasında bulur. *İnsan doğal olarak oynar*. İnsan ilişkileri, yaşamda daima dinsel, ahlâksal, törel ve yönetimden kaynaklanan çeşitli örtüler altındadır. Tiyatro bu örtüleri kaldırır. Otoriter, totaliter olmayan yönetimler de buna izin verir. Tiyatro yaşamı tüm çıplaklığıyla ortaya koyar; sahnede yeniden yaratır. Bu yüzden tiyatro yaşamdan daha gerçektir. Bildiğimiz, ama görmeye pek rastlamadığımız, yanaşmadığımız ilişki biçimleri sahnede tüm çıplaklığıyla karşımızda sergilenir. Sahne insanın kendisiyle yüzleşmesi için iyi bir araçtır. Tiyatro, üzüntüleriyle, sevinçleriyle yaşanmaya değer bir hayatı gözümüzün önünde canlandırır.

Fr. Schiller, “Tiyatro’ya Ahlâksal Bir Kurum Olarak Bakmak” adlı yazısında şöyle der: “Sahnenin yargısı, dünya yasalarının alanının son bulunduğu yerde başlar. Görsel canlandırma, ölü harf ve soğuk öyküden daha güçlü etkilediği gibi, aynı biçimde tiyatro, ahlâk ve yasalardan daha derin ve daha sürekli etkide bulunur. Ama burada o, yalnız dünyasal adalete destek verir.”¹ Şüphesiz yalnız tiyatronun değil, sanatın tüm türlerinin toplumsal ahlâk eğitiminde başka her şeyden çok rolü vardır. Ancak bu konuda aslan payının tiyatroya verilmesi onun hakkıdır. Bunun bir nedeni, Gadamer’in belirttiği gibi ² seyircinin de oyunun tamamlayıcı bir parçası olmasıdır. Tiyatroda seyirci diğer sanatlardaki alılmayıcı gibi edilgin bir konumda değil, fakat doğrudan doğruya tiyatroyu oluşturan bir öğedir. Bu anlamda şu sözleri burada anmak isterim: “Sahne ile salon, aktörle seyirciler tek bir bütün teşkil eder.” (Goethe) “Temsil, seyircinin oyuna iştirak ettiği ölçüde serpilip gelişir.” (L. Jouvet)³ “Görsel sanatlar içerisinde topluma en çok etkili olanı tiyatrodur. İnsana, sanatı canlı insanla sunmak, temayı ve yararlı olanı, canlı insanla vermek” tiyatrodaki olanaklıdır.⁴ Tiyatroda doğrudan doğruya insanın kendisinin olması sanatla yaşam birliğini açık biçimde ortaya koyar.

¹*Schillers Werke*, hrsg. v. L. Bellermann, Dreizehnter Band, s.85-96, Meyers Klassiker-Ausgaben, Leipzig und Wien.

²Hans-George Gadamer, *Wahrheit und Methode*, s.105, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1975.

³Yukarıda *Clifford Bax*’ın adı geçen kitabına ekte, s.56.

⁴Bkz. Muzaffer Budak; *Tiyatro, Opera/Operet/Bale Yazıları*, s.10, 12, Budak Yayınları, 1985.

Sahnedeki oyuncular da koltuklarında oturan seyirciler de bu birliğin katılımcılarıdır.

Tiyatro, şimdi ve burada olandır. Temsil bitince tiyatro varlığını belleklerde sürdürür. Bu da onun yaşamla olan bağıntısının başka bir göstergesidir. Sahnede yaşam yeniden yaratılır. Metin bu yaratmanın gereğidir. İyi gereçten iyi oyun çıkar. Metin ile sahne arasındaki ilişkinin iyi kurulması gerekir. Sahnede bir yaşam yaratmak isteyen yönetmen, metinde geçen olayları, çeşitli ilişki biçimlerini göz ardı edemez. Ama sahnede yaratılan yaşam yeni bir şeydir. Belki de yaşam iki kez yeniden yaratılmıştır, biri metinde, diğeri sahnede. Metindeki sözleri biz okuyarak zihnimize canlandırırız. Sahnede ise sözler canlandırılmıştır. Biz bu canlanmış olanı temaşa ederiz. Birincisinde zihnimize sahnede. İkincisinde sahne gözümüzün önündedir. Metin ve onun temsili, yaşamı yeniden yaratmaktır demiştik. O halde soralım: Hangi yaşamı? Yaşam da zamana ve yere göre farklı görünümde ortaya çıkar. “Yürürken atılan her adım çağlara göre değişir. Bir on yedinci yüz yıl piyesindeki kadın *dans* eder gibi, on sekizinci yüz yıl piyesindeki kadın *yelken açmış* gibi, on dokuzuncu yüz yıl giysileri içindeki kadın (...) *yüzer* gibi, yirminci yüz yılda da *uzun adımlarla* yürümelidir. Kısaca çağın dışına çıkmamalıdır.”¹ Bu durum piyes için elbette söz konusudur. Ancak geçmiş yüzyıllarda yazılmış bir piyes bugün sahnelendiğinde metindeki gibi mi oynanacak? Örneğin öyle bir piyes bir trajedi ise, metindeki gibi oynanırsa, karakterlerin giysilerinin, hal ve hareketlerinin bizde komik etkisi yapması işten bile değildir. Bildiğim kadarıyla Shakespeare’in oyunları bile bugün, onun zamanındaki gibi sahnelenmiyor. Burada da sanat yaşam karşılıklılığını görüyoruz. O piyesler o zamandaki yaşamı yeniden yaratmıştı. Ama o günden bugüne yaşam değişmiştir. Dolayısıyla onların şimdi sahnelenmesi, şimdiki hayatın yeniden yaratılmasıyla gerçekleşecektir.

Ne tür sözler, sahnede canlandırılmaya daha çok elverişlidir? Bunun için sözler bir hareketi başlatacak tarzda olmalıdır. Canlandırma hareketle olacaktır. Yaşamın en önemli belirtisi harektir. Kımıltısız duran birine “ölü gibi” deriz. Tiyatro ölü olan sözlere can verir. Yaşam tiyatrodaki kadar hiçbir sanatta bu denli somutluğuyla ortaya konmadı.

¹A. Seyler-S. Haggard, *Komedi Sanatı*, Sf. 66, Çev. Suat Taşer, Ataç Kitabevi, Ankara 1964.

Tiyatro ile felsefeyi “akraba disiplinler” olarak niteleyen David Krasner ve David Z. Saltz, Arthur Danto’dan yaptıkları alıntıyla, felsefenin uygarlık tarihinde, aynı zamanda ve aynı nedenle, Yunan’da ve Hindistan’da olmak üzere yalnızca iki kez ortaya çıktığını, her ikisinin de görünüş ile gerçeklik arasında zorunlu bazı ayrımları gördüklerini belirterek sözlerini şöyle sürdürürler: “Felsefe gibi tiyatro da çoğunlukla görünüşün karmakarışık yaptığı bir gerçeklik üstüne ışık saçar. Dahası tiyatro, felsefe gibi insan edimini temsil ederek ve çözümleyerek ve nedensel ilişkileri göstererek bu gerçekliği açıkça ortaya koyar.”¹ Görünüş ile gerçeklik arasında felsefenin ayrım görmesi anlaşılırdır. Çünkü o, dünyada gördüğümüz bu çokluğun (görünüşün) arkasında neyin olduğu sorusuyla (“arkhe” sorusu) başlar. Aynı ayrımı tiyatronun da yapması, ne anlama gelir? Bu, bence yalnızca tiyatroya özgü değil, diğer sanatlar, örneğin roman için de söz konusudur. Sözgelimi sokakta yürüyoruz, birçok şeyi görüyoruz. Acaba gerçekten görüyor muyuz? Daha doğrusu onlar bizim önümüzden geçip gidiyor. Sanatçı önümüzden geçip gidene tespit ediyor, kurguluyor ve bize sunuyor. O zaman biz de “Hah bunu ben görmüştüm!” diyoruz. Tiyatronun sahnede sunduğu yaşam böyle bir şeydir. Sahnede görülen şey yaşamdır, insan doğasıdır, dahası renkliliği, müziği, insanın ve tüm sanatların ana kucağı olarak doğadır. Aynı şeyi felsefe kavramsal olarak ortaya koyarken, onun “akrabası” tiyatro somut olarak gösterir.

Sanat ile yaşamı buluşturmaya çalıştığım bu konuşmada vermek istediğim başlıca ileti, ruhlarını sanatın yücelttiği insanlardan oluşan bir toplumda yaşamaya kendimizi hazırlamak için bir çağrıdır. Öyle bir toplum şimdilik hayal olsa bile, bu hayalin gerçekleşmesini istemeye hakkımız olmalıdır.

¹David Krasner and David Z. Saltz (Ed.), *Stagung Philosophy*, Sf. 2-3, the University of Michigan 2006.

FELSEFE-EDEBİYAT İLİŞKİSİ SORUNU

Ali Osman GÜNDOĞAN¹

Derrida, kendisiyle yapılan bir söyleşide, edebiyat ile felsefe ilişkisinin ne olduğuna dair soruya cevap verirken şöyle diyor: Bizim “zaten tarihsel anlatıyı, edebi kurguyu ve felsefi düşünümü saptama değil, ayırma sıkıntımız var.” Evet, Derrida’nın bu sözünde bir hakikat payı var. Çünkü bizler tarihçiler, edebiyatçılar, felsefeciler olarak tarihin, edebiyatın ve felsefenin ne olduğunu, aramızda ihtilaflar olsa da, en azından kendi tarzımızca biliyoruz. Asıl sıkıntımız, bunlar arasında ne gibi ilişkilerin olduğunu saptama sıkıntısıdır. Edebiyat ve felsefe, nerede birbirlerine yaklaşırlar veya nerede uzaklaşırlar? Veya baştan almak gerekir: Bunlar arasında birbirlerine yaklaşma veya birbirlerinden uzaklaşma diye bir sorun var mıdır? Bence bu tür sorulara cevap vermede güçlük çekiyoruz. Ben burada yine Derrida’nın sözüne dönmek istiyorum. Çünkü onun sözünde sanki bir ayırım yapılmış gibi. Çünkü Derrida, edebiyat ile ilgili olarak kurgu, felsefe ile ilgili olarak da düşünüm kavramlarını kullanıyor. Burada kurgu ve düşünüm kavramları üzerinden hareket edebiliriz. Kurguda esas olanın hayalgücü, düşünümde esas olanın da akıl olduğunu biliyoruz. “Edebi ve felsefi söylem” kavramlarını da burada kullanacak olursak, edebi söylemin hayalgücüne dayanan kurgusal, felsefi söylemin de akla dayanan düşünümsel olduğunu ifade edebiliriz. Her ikisinde de bir söylem veya söyleme biçimi var. Her ikisi de söz söylüyor ama söyleme biçimleri yöntem olarak farklı.

Hem edebiyat hem felsefe sözü kullanırlar. Sözün, bilhassa Antik Yunan’da hangi anlamda kullanıldığını, sözü ifade eden kavramdan çıkarmak mümkündür. *Mythos*, *epos*, *logos* kavramları, söz karşılığı olarak kullanılmakla birlikte ifade ettikleri anlamlar arasında farklılıklar var. Bunlardan *mythos* ve *epos*’u edebiyat ile *logos*’u da felsefe ile ilişkilendirmek

¹ Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

gerekiyor. *Mythos*, gerçeğe bağdaşmayan, doğruluk değeri olmayan bu açıdan da genellikle içi boş ve anlamdan yoksun olarak değerlendirilen, hayali bir dünyayı hayali Tanrı, yarı-Tanrı ve insan varlıklarıyla dolduran bir söz iken; *epos*, daha çok sözü anlatmanın biçimi olarak da düşünülür. Bir bakıma *epos*, anlatılacak olan şeyin şiirsel, destansal ve aynı zamanda duygulara hitap edecek bir biçimde anlatılmasıdır. Söz olarak *logos* ise bunlardan farklı olarak Heidegger'in ifadesiyle daha ziyade *deloun* gibisinden bir anlama sahiptir: yani sözle "sözü edilenin" açığa çıkarılması. Aristoteles nutkun bu işlevine *apophainestai* diyerek, onu daha keskin biçimde dile getirmiştir. Buna göre *logos* bir şeyi (nutkun ne hakkında olduğunu) görünür kılar (*phainestai*). Böylece nutka dayalı muhaberede dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkartılmakta ve başkasının erişimine açılmaktadır." Bir şey hakkında söz anlamındaki *logos*, hakkında olduğu şeyi görünür kılar (bu durum *logos*'un hakikat kavramıyla olan ilişkisidir) ve bu suretle felsefe, *logos* sayesinde mantıklı-tutarlı söylem olarak, görünür kılınan şeyi beyan eder. *Logos*'un bu biçimdeki bir yorumu, onun felsefeyle olan ilişkisine işaret etmekte ve önemli ölçüde de felsefenin edebiyata olan mesafesini de belirlemektedir.

Edebiyat, kurgusal olma ve hayalgücünden beslenme imkânına sahip olmakla Derrida'nın ifadesiyle "insanın her şekilde her şeyi söylemesine olanak tanıyan kurgusal bir kurum olarak" anlaşıldığında, söylenebilecek olan şey hakkında hiç bir kanıtlama yapmadan, diskursif akıl yürütmeye başvurmadan konuşur. Felsefe temellendirme, gerekçelendirme, sonuca gitme zorunda olduğu halde edebiyat, sadece çağrışımlarla, betimlemelerle ve dili estetik açıdan zevke hitap edecek biçimde kullanmakla yetinebilir. Edebiyat ile felsefenin farkına işaret etmek üzere daha çok şey söylenebilir. Ama bazı yazarlar ve onların eserleri, felsefi açıdan önemli, edebi açıdan da daha geniş yelpazede değerlendirilebilir. Kafka, Camus, Sartre, Dostoyevski, S. De Beauvoir gibi yazarların eserleri, genelde roman statüsünde olmakla birlikte tezli roman olarak adlandırılmakta ve felsefenin çok mantıksal ve kuru diline, kavramlarına başvurmadan bir fikri ifade etmeye çalışırlar. Edebi eser, bir fikri, üslup ve estetik zevk kaygısı da güderek dile getirir. Ancak felsefi metinde estetik zevk ve üslup önemli değildir. Onda önemli olan açık, anlaşılır bir biçimde mantıksal çözümleme, temellendirme. Bu söylediklerim, felsefeye ilişkin konuların sanatın daha da dar çerçevede edebiyatın konusu olamayacağı anlamında alınmamalıdır. Çünkü pekâlâ bir

metafizik, etik ve diğer felsefe konuları ve sorunları da romanın veya bir edebi türün konusu olur. Hatta öyle felsefi konular ve sorunlar vardır ki, bu durumda edebiyatın betimleyici, zengin ve canlı diline ihtiyaç duyulur. Nitekim insan hayatı, varoluşu, hayatın anlamı ve özellikle bireysel yaşantılarda dile getirilmek istenen ve felsefenin de içinde bulunan pek çok insani sorun felsefenin soyut, kuru ve kavramsal diliyle anlatılamaz. Ya da Kierkegaard'ın Hegel'e itirazında da olduğu gibi bireysel bir varlık olarak benim şahsi, somut tecrübe ve yaşantı hallerim, bir kavramın gölgesi olarak değerlendirilemez. Daha doğrusu hiçbir kavram benim şahsi, somut tecrübe hallerimi ifade edemez. Burada betimleyici, canlı edebiyat dili devreye girer.

Edebiyat, felsefeye oranla daha fazla kişiye hitap eder, onun bilgi vermek gibi bir amacı yoktur. Elbette pek çok edebi metinden çıkarılabilecek bilgiler bulunmakla birlikte biçim ön planda olduğu için felsefi metne göre içerik daha geri plandadır. Felsefi eser, en yüksek genellik derecesinde bir bilgi arayışına yönelik olduğu için felsefede bilgi esastır. Gerçi edebi eser için de biçim ve içerik meselesi tartışmalıdır. Ancak felsefi eserde böyle bir tartışma bile yoktur. Ama yukarıda adını andığım bazı yazarlarda biçim içeriğin, içerik de biçimin önüne geçmeden yani birini diğerine feda etmeden üretilmiş metinler olduğundan hareketle edebiyat ile felsefenin birlikte değerlendirilmesi gereken bazı eserlerin bulunduğunu da biliyoruz. Hatta felsefe açısından bakıldığında tamamen felsefi içeriğe sahip olan Platon'un diyalogları da edebiyat bakımından son derece önemlidir. Yani sadece edebiyat tarafı ağır basan yazarlarda değil, felsefe tarafı ağır basan yazarlarda da ve hatta tamamen felsefi metinlerde de edebiyat-felsefe ilişkisinin güzel örneklerini görüyoruz. Nitekim Platon'un yanında Augustinus, Kierkegaard, Nietzsche hemen ilk akla gelen isimlerdir. Mesele zannediyorum, fikri estetik zevke, estetik zevki de fikre feda etmeden hareket edilirse, bu durumda felsefe ile edebiyatın birbirlerine yaklaştıklarını söyleyebilirim. Bir bakıma sanatçı-filozof veya filozof-sanatçı tavrı, iki disiplini birbirlerine yaklaştırıyor diyebilirim.

SANAT VE ŞİİR SANATI

Sevgi İYİ¹

Bilindiği gibi sanat, insanın en eski ve en temel, aynı zamanda da bir bakıma en kapsamlı etkinlik alanıdır. Nietzsche'nin "insanın en temel metafizik etkinliği" olarak nitelediği (2005: 13) sanat ne yazık ki çoğu zaman *ihmal* edilmiş bir alan olmuştur. Özellikle günümüzde *bilim* ve *teknik* (teknolojinin) "fayda"ya bağlı *gücü* karşısında sanatın insan dünyasındaki yeri ve önemi, insan için *anlamı* neredeyse kalmamıştır; başka deyişle *sanat* kendi *öz* anlamından kopmuş, "fayda"ya veya "araç değerlere" bağlı bir etkinlik haline gelmiştir. Bu haliyle sanata "etkinlik" demek bile doğru olmayabilir. İnsanın *poietik* etkinliğinin sadece "fayda" açısından görüldüğü ve neredeyse tümüyle "araçsal" kılındığı bir ortamda sanat artık *özel* bir *uğraş*, *değerli* bir *etkinlik* olmaktan çıkmış, genellikle *araç* olan bir alana dönmüştür. Bu, tam anlamıyla bir ihmaldir, yani insanın *kendini*, kendi *varlığını* ve *yaşamını* ihmal etmesidir. Bu ihmalin ortada olan sonuçları genel olarak hepimizce görülmektedir. Bu noktada şöyle bir soru gelebilir belki akla: Tarihte, insanın en insanca olan etkinliği olarak sanatın tam ve ruhuna (özüne) uygun şekilde gerçekleştiği bir dönem, bir *zaman* olmuş mudur hiç? Bu soruya etraflı bir yanıt vermek için tarihsel bir araştırmaya gereksinim vardır şüphesiz, ama sanat konusunu ele alan bazı filozoflar böyle bir dönemin olduğunu söylerler.

Çağımızı, özellikle son yüzyılı ve onun uzantısı olarak günümüzü, sanatın en fazla ihmal edildiği dönemlerden biri olarak belirtmek yanlış olmasa gerek. Yukarıda da söylendiği gibi *fayda* ve *araç değerlerle* daha kolay buluşabilen bir etkinlik alanı olan *bilim* ve *teknik* *başatlığı* bu ihmalde çok etkili olmuştur. İnsanın temel etkinlik alanlarından olan ve yaşam için belirli ölçüde kaçınılmaz olan bu iki alanın (bilimin ve teknik)

¹ Prof. Dr., Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü

önemi yadsınamaz şüphesiz. Ama sanat da yaygın şekilde bugünkü tarzdan payını almış ve yaygın anlayışa genel olarak *ayak uydurmuştur*. Ancak, ilk bakışta olağan görünen bu durumla ilgili, özellikle son dönemin bazı filozoflarının da üzerinde durdukları bir sorun vardır: İnsanın kendi özüne yani etik varlığına doğrudan erişebilme *olanağı* olarak sanat yeterince etkili değildir artık. Başka deyişle insanın kendini özgürce yani *şiiirle var etme* ve *şiiirle var olma gücü* olan *sanat*, kendi özüne uygun olmayan, hatta kendine, kendi yapısına, *özniteliğine* büsbütün *yabancı* bir tarza bürünmüştür. Oysa Heidegger'in deyişiyile (Oflazoğlu, 1997: 35) “zararsız ve yararlı” olan sanat (sanatın özü olarak şiiir sanatı), Hölderlin'in deyişiyile de (Heidegger, 1997: 35) “uğraşların en masumu” olan şiiir yani *poesie*, “fayda” ve “araç değerler”den tümüyle bağımsız bir etkinliktir. Bundan dolayı *poiesie*, insana ve yaşama en yakın bir uğraş olarak onun var olma çabasıdır aslında.

İnsan için *var olmak* ve *yaşamak* büsbütün sanat ve şiiirden ibaret değildir elbette. Ama burada insan için asıl sorun, sanatın *özünü yitirmesi* ve bir anlamda da yok olmasıdır. Bu, insanın ve yaşamın yitirilmesi demektir. Son yüzyıllarda filozofların “yabancılaşma” ya da “kültürsüzleşme” veya “yurtsuzluk” adını verdikleri bu durum bizlerin de bugün dünyada genel olarak gözlemlediği hatta deneyimlediği olgusal bir saptamadır. İşte bu saptamayı göz önüne alarak aslında hiç de yeni olmayan ve kimi zamanlarda bazı filozoflar tarafından sorulmuş olan şu soru üzerinde durmak istiyorum: Sanat ve sanatın özü olarak şiiir sanatı nedir? Hayli kapsamlı olan bu soruya doğrudan ve kestirme bir yanıt vermek kolay değildir pek. Böyle bir yanıt vermeyi hedeflemek doğru olmaz da zaten. Yukarıda söylendiği gibi insanı yalnızlaştıran ve yaşamdan koparan “yabancılaşma” olgusunun yer aldığı bir dünya için *kaygı* duyan filozoflardan hareketle bir şeyler söylemeye çalışacağım.

Varlığı ve yapısı gereği en derin uçurumların kıyısında tutunan (tutunmak durumunda olan) insan için, *yaşamdan kopma* ya da *yabancılaşma* tehlikesi her yerde ve her zamanda söz konusu olduğundan eski zamanlarda da bu tehlikeye karşı çare aranmıştır. İnsanın, adil (doğru) bir toplumsal düzenleme içinde “mutlu” yaşayabilmesinin koşullarını aramış olan Platon, çoğumuzun bildiği gibi, tasarladığı sitede bazı şairlere yer vermek istememiştir. Tasarladığı düzenlemede asıl kaygısı neydi acaba? Platon sanata ve şiiir sanatına karşı mıydı yoksa? Elbette hayır. Onun asıl kaygısı, “doğru sanat” idi. Platon elbette sanat ve şiiir sanatına değil,

“eğriliğe/adaletsizliğe” karşı çare olarak gördüğü “doğru eğitimi” bozacağını düşündüğü tarzda olan şiire ve müziğe (sözlü-sesli anlatıma) karşıdır. Ona göre bu tarzdaki sanat örnekleri olarak da *mimesis*’e dayanan *tragedya*, *komedy* ve *epos* zararlıdır (1992: 606d, 607a,b). Çünkü bunlar, “tutku gibi, öfke gibi içimize hoş veya acı gelen duyguların” daha fazla beslenmesine yol açar ve bu yüzden bizi “iyi ve mutlu olmaya değil, kötü ve mutsuz olmaya” götürürler, başka deyişle bunlar “ruhun iyi durumda” olmasına engel olurlar. Oysa tür olarak “dithyrambos”, anlatım olarak da “yalın anlatım”, asıl sanattır, çünkü bu tarz sanat taklit değildir, “hakikati” verir. Ona göre insanın sanat etkinliği ile siyaset yaşamı arasında doğrudan ilişki vardır ve bunun için sanatta “hakikat” önemlidir.

Platon, “doğru” ya da “âdil”, “mutlu” ve “iyi yaşam” için “doğru sanat”ın ya da “doğru eser”in önemini vurgulamıştır. Böylece Platon, insan için erdemın yalnızca kişilerle ilgisinde kalamayacağı bilgisinden hareketle, erdemli bir toplumun erdemini, kişilerin ruhsal dengesini bozarak, ruhlarına zarar vererek zayıflatacak ve güçsüz kılacak nitelikteki sanat türünü doğru bulmamıştır. İnsanın *poietik* etkinliğinin ürünü olarak şiirin yapısını konu alan Aristoteles de geniş anlamda şiir olarak sanatın özelliklerini, ana niteliklerini ayrıntılarıyla belirlemiş ve insan yaşamında (kişilerin eylemlerinde) gördüğü işlevin (khatarsis) önemini göstermiştir.

Ruhu zayıf kılan duygulardan sıyrılma konusunda farklı çözümler (Platon taklide dayalı şiirden uzak durmayı, Aristoteles ise khatarsis’i) düşünmüş olsalar da bu iki filozofun insan yaşamı, toplumsal yaşam ve âdil (doğru) yaşamla/yönetimle ilgisi bakımından şu noktada buluştukları görülür: Sanat etkinliği, insan yaşamının vazgeçilemez bir ögesidir. Sanatın yozlaşması ya da *yo*z bir sanat, insan için *tehlikeli* ve *zararlı*dır. Dolayısıyla sanat ile insanın *eğitimi* arasında doğrudan bir ilişki vardır.

Sanatın bu yönünü daha sonra Horatius (M.Ö. 65-08) da *Ars Poetika* adlı eserinde ifade etmiştir (Moran, 1981: 26). Ona göre sanatın iki işlevi vardır: 1) Haz vermek, 2) Eğitmek. Sanatın bu anlamda eğitsel işleviyle ilgili özelliği sonraki dönemlerde de (Rönesans’ta, Aydınlanma döneminde -18.ve 19. yüzyılda - ve nihayet yüzyılımızda) ona duyulan gereksinim doğrultusunda dile getirilmiştir hep.

Poietik bir etkinlik olarak sanatı ve sanatın insanla ilişkisini etkileyici şekilde ele alan filozoflar arasında Nietzsche’nin ayrı bir yerinin olduğu bilinmektedir. Nietzsche sanatı, “yaşamın kurtarıcısı” (2005: 57) olarak görür

ve ona büyük önem verir. Çünkü “varoluşun korkunçluğu ya da saçmalığı” karşısında hissedilen olumsuzluğu (2005: 58) yalnızca sanat kırabilir. Ona göre sanatın bu özelliği eski Yunanda kavranmıştı. Tragedyalar bunu ortaya koyan ürünlerdir. Gerçi Nietzsche sanat derken, insan varoluşunun özünü anlatan dithyrambos şiirini ve (tragedyada) *müziği* öne çıkarır. Dolayısıyla *şiir* derken bu, şiir sanatıdır ya da geniş anlamda *şiirdir*. Bu ne demektir peki? Sanatın, insan ve yaşamın kendisi olması demektir bir bakıma. Onun bu düşüncesinde, “insanı şiir sanatının en eski konusu” olarak gören ve “tragedyayı şiirsel sanatların doruğu” sayan (Eren, 2006: 41) Schopenhauer’ın, dolayısıyla da eski Yunan tragedyasının etkisi vardır. Tragedyaya özünü veren şey ise Dithyrambos’un satirler korosudur.

Böylece, Nietzsche “yaşamın kurtarıcısı” olarak “sanat” derken belirli bir anlamda “şiir”dir kastettiği. Sadece *şiir olan şiiri* sanat saymaz Nietzsche. Nietzsche’nin sanat saymadığı şiir, şairin “hakiki” olanı vermeyen, yanıltıcı, hatta “yalancı” olan “süslü” anlatımıdır. Hakiki şiir için şöyle der: “Şiir sanatının alanı dünyanın dışında, bir şair zihninin fantastik olanaksızlığı olarak yer alıyor değildir: tam da bunun tersi, hakikatin makyajsız anlatımı olmak ister ve tam da bu yüzden kültür insanının o sözümona gerçekliğinin yalancı süsünü üstünden atması gerekir” (2005: 59). Sanatın özü olan şiirde “asıl doğa hakikati” vardır. Bu “doğa hakikati” karşısında “biricik gerçeklikmiş gibi davranan kültür yalancı” vardır (2005: 60). “Modern insanın pastoral çobanı” hakiki şiiri (müziği) koyamaz ortaya. O, “doğa olarak kabul ettiği kültür yanılışmaları toplamının bir suretidir yalnızca”. Oysa “Dionysosçu Yunanlı, hakikati ve doğayı en üst güçlerinde ister – büyülenerek satir olduğunu görür” (2005: 60). Ne var ki “modern yeteneğin kendine özgü bir zayıflığı yüzünden, estetik nitelikli ilk-fenomeni çok karmaşık ve soyut olarak tasarlama eğilimindeyizdir. Eğretileme, sahici bir şair için retorik bir figür değil, gerçekten bir kavramın yerine gözünün önünde duran, temsil edici bir imgedir” (2005: 61). Modern insan olarak “şiir sanatı hakkında böyle soyut konuşuyoruz, çünkü hepimiz kötü şairler olma yolundayız. Aslında estetik fenomen basittir; sürekli olarak canlı bir oyun görme her daim tin sürüleriyle çevrili olarak yaşama yeteneği yeterlidir şair olmak için” (2005: 62).

Bu noktada Nietzsche’nin, her ne kadar kendisi Platon’u farklı görse de onunla aynı düşünceyi paylaştığı belirtilebilir. Benzeştikleri noktada gerekçeleri farklı olmakla birlikte ikisi de sanatın özünün “hakiki şiir”, başka

deyişle dithyrambos olduğu konusunda birleşirler. Nedir peki dithyrambos ve dithyrambos'un önemi? Tragedyalarda " lirik koro şiiri" olan dithyrambos'un Platon için önemi şudur: "taklitsiz" ve "yalın anlatım" olmasıdır. Şair bu anlatımda olayları doğrudan kendisi anlatır. Başka deyişle "gördüğünü" anlatır, yani "hakikati" söyler. Nietzsche için ise önemi şudur: Dionysos'un "türküsü"dür dithyrambos; "İnsanlara varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum ben. Karanlık bir bulut olan insandan çıkan şimşegi" diyen Zerdüşt'ün türküsüdür. Bu türkü şöyle söyler:

YIRTICI KUŞLAR ARASINDA

Burada alçalmak isteyen
nasıl da çabucak
yutuyor derinlikler!

-Ama sen, Zerdüşt,
seversin uçurumu gene de,
ç a m a mı benziyorsun?-

O, kayaların bile
derinliklere titreyerek baktığı yerlerde
salar köklerini-,
her şeyin çepeçevre
aşağıyı istediği uçurumlarda dikilir:
vahşi heyelanların, çavlayan çayların
sabırsızlığı ortasında
sabırla sebatlı, sert, sessiz,
yalnız...

...¹

Nietzsche için tragedya ve bundaki dionizik öge neden önemlidir? İnsanın ve yaşamın hakikatini gösterdiğinden, başka deyişle "varlığı" en asli, en hakiki yanıyla, tüm açıklığıyla ortaya koyduğundan önemlidir. Nedir insanda ve yaşamda asli olan? Varlıkta bir *açılma*, sonsuzda bir *An* değildir bu.

Heidegger de, şiire ve "şiir yazma"ya (Dichtung) diğer sanat etkinlikleri arasında ayrı bir yer verir. Ona göre de şiir yazmak, "hakikatin

¹ Nietzsche, "Yırtıcı Kuşlar Arasında", *Dithyrambos Şiirleri*, Türkçesi: Oruç Aruoba, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993.

gerçekleşmesini” sağlayan ana etkinlik olarak sanatın özüdür. Çünkü “*her tür sanat*, Varolanın hakikatinin gelişinin gerçekleşmesi olarak vardır, böyle bir şey olarak *özlü şiir yazmada* vardır”. Şiir yazma konusunda Heidegger de farklı bir bağlamda benzer şeyi söylemektedir: Şiir yazmak, “herhangi bir şeyin amaçsız tasavvuru, boş tasarımımanın (imgelemin) amaçsızca uçuşması ve gerçek olmayana yönelik bir hayal kurma” değildir (Heidegger, 2003: 60). Böylece, “hakikatin gerçekleşmesi” veya “hakikatin sanat eserine yerleşmesi” olarak şiir sanatı, sanatın özüdür.

Şair ya da sanatçı kimdir peki? Bu soruyla, şairliğin şu ya da bu özelliklerini ifade edebilecek bir betimleme değildir kastedilen. Aslında bu soruyla sanatçının yaptığı işle, etkinliğiyle *neyin* ortaya çıktığı ya da *neyin var* olduğu sorulmaktadır. Heidegger’in şair örneği Hölderlin’dir. Neden Hölderlin’dir peki? Bu soruyu Heidegger de kendisine sorar ve yanıtını şöyle verir: “Onun *şiri* ya da *şiir yazma* etkinliği, şairlikten değil *yazgıdan* dolaydır ve burada yazgısı, şiir yazmaya *seçilmiş/adanmış* olmasıdır”. “Şiir yazmaya *yazgılı* olmak” ne anlama gelmektedir? Bunun yanıtını da Stefan Zweig şöyle verir: “Şiire ve şiirin tanrısal kökenine Hölderlin kadar çok inanmamıştır hiçbir Alman şairi” (1991: 175). Bundan dolayı “şiir onun için...son hakikatin açılmasıdır...Goethe için bile edebiyat yalnızca hayatın bir parçasıdır, Hölderlin için hayatın mutlak anlamı” (Zweig, 1991: 175). Verdiği yanıtta Zweig, şiirin çoğu kişi için, kişide *şairce* bir gereklilik olmasına karşılık Hölderlin için şiirin *kişi üstü, tanrıca* bir gereklilik olduğunu belirtir (1991: 175). Bu durumda “gökyüzü ile yeryüzü arasını havanın doldurması gibi şiir de düşüncenin üst katmanlarıyla altının arasındaki boşluğu, tanrılarla insanlar arasını kapatır” (Zweig, 1991: 175). Böylece Zweig’in deyişiyle “Hölderlin’in hayata değil, yalnızca sanata, insanlara değil, yalnızca tanrılara hizmet etme” (1991: 162) kararlılığı, tinsel olanın var olmasını sağlamıştır, kendi yaşamı ve sağlığı pahasına. “Hölderlin’in güzelliği aynı zamanda Hölderlin’in trajik suçudur” der Zweig (1991: 162) buna ek olarak. Bu durum kaçınılmazdır onun için, çünkü bildiği tek şey, “Tanrı vergisi yeteneği, yüce haberler verme görevi” olduğudur. Bunu, şu dizleriyle şöyle söyler:

Görevimdir benim
Övmek yüce olanı, bunun için bana

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Dil verdi Tanrı ve kalbime şükran.¹

Şair veya ozan ya da âşık ve bundan gelen şiir sanatı, Pascal'ın dediği gibi *sonsuz* ile *hiç* arasında bir *An'da duran*, bir *Milieu*, bir *Ara* olan insanın, *kendine* ya da Heideggerce söylenirse *varlığa en yakın* olduğu yerdir, başka deyişle *var* olma umudur. Heidegger, “şair, sözü kullanır ama bilinen yazarların ve konuşmacıların, sözleri kullanıp tüketişleri gibi değil, hakikî bir söz olacak şekilde kullanır”(Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, s.49) demektedir. Aşağıda, şairin “hakiki sözü olan” şiire uygun görünen bazı dizelere yer vermek istiyorum.

...

Vah bana, nereye götürürüm kış
Olunca, çiçekleri ve nereye
Güneş ışığını
Ve gölgelerini yeryüzünün?
...²

Bizler içi oyuk adamlarız
Bizler içi doluk adamlarız
Birbirine yaslanan
Kafaları saman tıklı. Yazık!
Kurutulmuş seslerimiz
Fısıldaştığımız zaman
Sessizdir, anlamsızdır
Yel gibi kuru otlar içre
Ya da sıçan ayakları kırık camlar üzre
Kuru kilerimizde bizim.

Biçim belirsiz, gölge renksiz,
Kötürüm güç, jet hareketsiz;
Onlar ki göçüp gittiler

Göz kırpmadan ölümün öbür Ülkesine,
Anarlar bizi – o da anarlarsa – derler

¹ Oflazoğlu, A. Turan, *Hölderlin Seçme Şiirler*, Türkçesi: A. Turan Oflazoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.

² Hölderlin, “Yaşamın Yarısı”, Türkçesi: Oruç Aruoba, *Cehennemde Bir Mevsim*, İki Aylık Şiir Dergisi, Mayıs-Haziran 1979/1, Yöneten: Oğuz Demiralp, Ankara: Şafak Matbaası, s. 38.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Yitik ve azılı canlar değillerdi, sırf
İçi oyuk adamlardı
İçi doluk adamlardı.¹
...

Nietzsche ve Heidegger kendi sanat görüşleri doğrultusunda sanatın özü olan şiir diye görüler miydi bilmem ama şu dizelerin de buna uygun bir örnek olduğunu düşünüyorum.

Lu Dağı'nda Puslu Yağmur
Çe Kiang'dan dalgalar yükselmekte
Henüz oraya gitmemişsen
Üzülüp durursun sen
Bir kez orayı görüp evine döndün mü de
Ne olağan görünür her şey sana
Lu Dağı'nda puslu yağmur
Çe Kiang'dan dalgalar yükselmekte²

Sanatın özü olarak şiir sanatının felsefe ile çok yakın akrabalığı vardır. Hatta kimi filozoflar bu yakınlığa önem vermiş ve bunu konu olarak da işlemiştir. Kimi filozoflar ise felsefeyi (düşüncelerini) sanatla/şiir (poiesie) olarak ortaya koymuşlardır. Felsefe tarihine bakıldığında (logos'un) mitosla çok yakın bir bağının olduğu görülmektedir. Logos'un mitosla veya felsefenin şiirle, şiirin de felsefeyle *yakınlığı* dünyada kalıcı olanı sağlar, insanı *güzel*, yaşamı *anlamli* kılar. Toplumda ve siyasal yaşamda da önemli bir yeri olan sanat, insana, “oluşmakta olan” varlığa kendini tanıması, anlaması ve bilmesi için, böylece “oluşması” için yardımcı olur. İnsan oluşmakta olan varlıktır. Sanat, insanın ve dünyanın anlamlandırılma – “değerlenme”- olanakları, yolları hakkında *bilgi* verir (Hartmann bunu göstermiştir).

Sanatçı, hakikate dokunur ve insana, kendini görebilme yolunu açar. Budur onun bilgi verme tarzı. Bundan dolayı insanı gerçekten eğitmenin en güvenli ve en etkili yoludur. İnsanı farklı tarzda bilgiyle donatarak yaşamın

¹ Eliot, T.S., “Oyuk Adamlar”, Türkçesi: Suphi Aytimur, *Cehennemde Bir Mevsim*, İki Aylık Şiir Dergisi, Mayıs-Haziran 1979/1, Yöneten: Oğuz Demiralp, Ankara: Şafak Matbaası, s. 39.

² Sotoba, “Lu Dağında Puslu Yağmur”, Türkçesi: Nermi Uygur, *Tadı Damağımda*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

ve “var olma”nın anlamını öğretir. İnsan sanatla *incelir ve insan olur*. İnsanın en güvenle tutunacağı olanaklarından biri, en saf “gücü”dür sanat. Bu yüzden sanatın eğitimdeki işlevi vazgeçilemezdir. Platon’un “yoz” sanatla ya da sanatın yozlaşmasıyla ilgili kaygısı boşuna değildir.

GÜNDÜZ YARASALARI

I.

Neyiz ki biz?

İlk ışınları görününce güneşin,

Kaparız tepenin gözkapaklarını -

Çam değiliz ki, kollarımız açık,

Ürpererek karşılayalım donuk ışığı.

Gölgeler kısılnca çıkarız ortaya,

Açıklıktır, aydınlıktır aradığımız,

Parlaklıkta bulur gücünü görüşümüz.

Tanımayız alacakaranlığı delen, tepelerin arasından seçen bakışı.-

Kör olur ışıktan gözlerimiz

Gündüz yarasalarıyız biz.

II.

Geceyi düşleriz gündüzken,

Geceyken de gündüzü –

Yitirebileceklerimiz yitiktir

Onlardan uzaktayken – ama

Özleriz, döneriz yeniden

Yitirmeden

Yitirebileceklerimizi

Yitirmediklerimize.

Yitirebilirdik, deriz;

Ama yalnızca bir fiil çekimi bu –

Tutsaklıklara bağlamışız özgürlüğümüzü.

Gündüz yarasalarıyız biz.

III.

Sağlamdır düşünce temellerimiz,

Ama altlarında kist vardır, sonra kum –

Dururuz gerçi, sapasağlam, kalın

Taştan duvarlarımızla, dimdik

Ayakta; ama biraz su, bir sızıntı

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Kaydırır temellerimizi hemen,
Titreriz. Sımsıkı, gergin
Bağlar vardır
Düşüncelerimizi ayakta tutan, ama,
Ya temelsizse temeli
Bütün bu bağları
Bağlayan
Bağın?
Bağlantısızca bağlarınız bağlarımızı.
Gündüz yarasalarıyız biz.

IV.
Yapacaklarımız vardır kocaman,
Kocaman başarılar, yüce çağrılar; ama,
Tutmadığımız bir eldedir aklımız,
Bir son selamda, biz aceledeyken gönderilen –
Nedir ki acelemiz, niyedir ki?
Camın boşluğunu arayan kocaman
Pervaneler gibi, kanat çırpın
Işığa ulaşmak için
Çırpınan, camı kıracaktıymış gibi –
Düşmanımızdır oysa ışık bizim,
Kanatlarımızı yakan, kavuran –
Aradığımız – ışıktaki – nedir ki?
Işıktan gelir ölümümüz.
Gündüz yarasalarıyız biz.

V.
Hep bir dimdik, dümdüz dürüstlüktür duyduğumuz,
Ama bir kuşku kurdu kıvır kıvır kemirir köklerimizi –
Nasıl da koyladır yalanlarımız, uydurmalarımız,
Nasıl da rahat. İç sızlaması nedir bilmeyiz;
Başedilemez gerekçelerimiz hazırdır çünkü hep –
Kozasında mışıl mışıl kanat takınır tırtılıyız,
Sindire sindire yapraklarımızda açtığı delikleri.
Övünürüz delik deşik, bölük pörçük
Yeşilliğimizle – yenmiş bitmiştir oysa
Büyüme noktalarımız, su çekmez artık
Kök uçlarımız, dökülüp gitmiştir
Taç yapraklarımız artık.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Nasıl da yabancı topraktan baş uzatmış taze fide bize.
Gündüz yaralarıyız biz.

VI.

Bir görsek andığımız yüzü,
Tanır mıyız? – Tanır mıyız
Sevdiğimizi, bilir miyiz neydi –
Sevdik mi, seviyor muyuz?
Yürüyüşü, saçının dökülüşü –
Anımsar mıyız, anımsıyor muyuz?
Bir anıdan başka nedir ki sevgimiz?
Gündüz yaralarıyız biz.

VII.

Koy başını omzuma yine.
Aldırma, söylenmeden kalsın
Düşünülmelikler, bilinmedikler – bırak
Unutulsun geridekiler, özlensin ileridekiler – bırak
Yansımsın camda donuk ışık, usulca ışıldarken
Sabah, aydınlanırken uçup geçen yeşillik.
Gel – uyuyalım güneş görününce, aşınca tepeyi göz kamaştırın ışık.
Uyanacağız nasılsa, dikelmeden ışınlar,
Dümdüz, aklaştırmacı olacak yeniden bakışımız.
Ama şimdi – sanki sevdalı gibiyiz şimdi,
Sanki karanlıkta sezinledik aydınlığın başladığı yeri –
Şimdi kurduk sanki geceyi gündüzle,
Şimdi kuruttuk sanki gündüzü geceyle –
Aydınlığın karanlığında görür gözlerimiz.
Gündüz yaralarıyız biz.¹

Kaynakça

- Eren, Işık, (2006). *Sanat ve Bilgi İlişkisi*, Bursa: Asa Kitabevi.
Heidegger (1997). “Hölderlin ve Şiirin Özü”, *Hölderlin, Seçme Şiirler*,
Türkçesi: A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık.
Heidegger, M., (2003). *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt: Vittorio
Klostermann.

¹ Oruç Oruoba, *Yürüme*, İstanbul: Metis Yayınları, 1992.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Moran, B., (1981). *Edebiyat Kuramları*, İstanbul: Cem Yayınevi.
Nietzsche, W. F. (2005). *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul:
Platon, (1992). *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Palme Yayınevi.
Zweig, Stephan (1991). *Dünya Fikir Mimarları*, Kleist, Nietzsche, Hölderlin,
C. I. Çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ARAF'TA BARINAN
"Özdeşlik" ve "Değil Özdeşlik" arasında Sanatçının *hupokrites* olarak
Portresi

Oğuz HAŞLAKOĞLU¹

Hegel, Batı Felsefesi'nde ilk kez Kant düşüncesinde ifadesini bulan ve bilginin mümkün koşullarını duyuşal tecrübeden bağımsız *a priori* formu itibariyle ele alındığı "transandantal felsefe"sini Gadamer'in deyimiyle "sonuçlandırmak" amacıyla, daha önce Platon düşüncesinde ifadesini bulan "diyalektik" kavramını, geliştirdiği kendine has mantık anlayışı sayesinde tümüyle yeniden tanımlamıştır. Hegel diyalektiğinin mantık kurgusu; "farklılık", "karşıtlık" ve "çelişki" evrelerinden ya da Hegel'in ifadesiyle, diyalektik düşünce içinde; "bilincin kendi üzerine yansıtmasının belirlenimleri"nden geçerek, nihayet çelişkinin kendisinin değillenmesi yoluyla varılan, mutlak birliğe dayanır. Hegel'e göre mevcut olan her şey esasen çelişki içindedir çünkü ancak çelişkinin özünü teşkil eden "belirlenimli değilleme" (determinate negation) sayesinde ki yaşamın temel ifadeleri olan hareket ve canlılık; kısaca, değışim mümkündür. Dolayısıyla, diyalektik düşünce, sıradan düşüncede "farklılık", klasik felsefedeki "yansıtma dayalı" düşüncede "karşıtlık" olarak anlaşılanın, aslında her zaman üstü örtülü "çelişki" olduğunu gösterir. Bunu yaparken de çelişkinin, örneğin Mantık Bilimi'nde olduğu gibi; "Varlık" ve "Hiçlik" gibi kavramların kendilerinde zihinsel anlamda değil, bunların da ancak birer analitik ciheti (Moment) oldukları "Oluş"ta temellendiğini söyler. İşte Hegel'in; "felsefenin en önemli kavramı ve kökensel belirlenimi" olduğunu söylediği *aufhebung*, esasen bir "Oluş" düşüncesi' olarak bütün anlamını bu kavramın birbirine karşıt; "iptal ve muhafaza" anlamlarını birlikte içerek gerçekleştirdiği diyalektik geçiş işlevinde bulur. Bu geçiş, bilincin -Hegel'in

¹ Doç. Dr., İstanbul Aydın Üniversitesi Grafik Tasarım Bölümü.

adını verdiği şekliyle- Geist olarak evrilişinin (alternation) kendi kendisini tümüyle ve eksiksiz olarak kavradığı “Mutlak İdea”da bir “Zemin” (Grund) olarak son bulur ve Hegel mantığı tamamlanarak kapanır.

Ne var ki Hegel’in, çelişkinin devindirdiği bu diyalektik mekanizmayı, bütün bir gerçekliği kendisine mal eden bir *totalité* olarak özdeşlik zemininde temellendirmiş olması, “gerçek olan ne varsa rasyoneldir” sonucunu kaçınılmaz hâle getirir. Bu içinden bir kelebek olarak çıkılması mümkün olmayan, mutlak idealizmin gerçeklik ve akli özdeş gören kozasına doğal olarak hapsolmek istemeyen Marksist düşünür, sosyal bilimci ve son büyük estetik ve sanat felsefecisi Adorno, bir Marksist olarak felsefi açıdan kökten bağlı olduğu Hegel diyalektiğini yine de mümkün bir çağdaş materyalist düşüncenin felsefi zemini olarak muhafaza etmek ister. Bunun için de “olumsuz diyalektik” (negative dialectic) adını verdiği eleştirel felsefesiyle, Hegel sisteminde “özdeşlik” içinde eritilen çelişkiyi, yapısal anlamda tersyüz ederek, “değil-özdeşlik”te (*das Nichtidentische*, non-identity) dondurur.

Kendi içinde ele alındığında, “değil-özdeşlik”, düşünce ve algının tümüyle ‘kavranamaz’ kökeni olarak, adını ne olmadığından; özdeşlik olmamasından alır. Bu ‘olumsuz’ ontolojik yaklaşım için Adorno’nun altta yatan gerekçesiye; kendi düşüncesiyle Kant ve Hegel düşüncesi arasındaki felsefi sorunsal bağlamı bir yana, esasen ideolojinin mutlakıyetine teslim olmuş hâlihazırdaki dünya tasviridir. Buna bağlı olarak da Adorno’nun ifadesiyle; “diyalektik, yanlış koşulların ontolojisidir; doğru koşullarda zaten diyalektiğe ihtiyaç yoktur çünkü çelişki ortadan kalkmıştır” (ND 11). Bu nedenle de “tüm olan biten” Hegel’in aksine “hakiki” (Wahre) değil “gayri-hakikidir” (Unwahre). Dolayısıyla da mevcut dünya, bir sömürü düzeni içindeki bu hakikat dışı gerçeklik tasviriyle, çelişki içinde asılı kalmıştır. O halde “değil-özdeşlik” özdeşlikte eritilmesi mümkün olmayan bu çelişkiyi teşhir eder ve böylece mevcut düzenle uzlaşmayı reddederek gerçeği olduğu gibi gösterir.

İşte bu çerçeveden hareketle, Adorno’un, sanat yapıtını, kendisinden önce hiç ele alınmamış bir hakikat ve *mimesis* bağlamı içindeki tarihsel derinlik boyutuyla ortaya koyduğu görülür. İlginç bir biçimde, Hegel düşüncesinin sanat tarihinde Panofsky’nin yorumlarını eşsiz kılan etkisi, estetik ve sanat felsefesinde de Adorno’nun yaklaşımını özgün kılar. Adorno’ya göre, üretim ilişkilerinin sonucu ortaya çıkan toplumsal sömürü

ve sınıfsal çelişkinin, özne ve toplum arasında ifadesini bulan zorunlu özdeşleşme sonucu, ideolojik bir gayri-hakikat (Unwahrheit) olarak sanat yapıtında nasıl gerçekleştiği; yapıta özgü “hakikat-esası” (Wahrheitsgehalt) olarak, yapıtta mevcut mimetik ifade ve rasyonel yapı bağlamında aydınlatılabilir. Dahası ancak felsefi anlamda ele alınıp, diyalektik olarak yorumlanmak kaydıyla, sanat yapıtı, sanat oluşunun da hakiki anlamını kazanır; değilse, diğer tüm mümkün yorumlarında “kültür endüstrisi” içinde bir “eğlence” olarak ‘asimile’ edilir.

Öncelikle Adorno’ya göre bir sanat yapıtı “rasyonel yapı” arz eden biçimiyle (Form) “mimetik” içeriği (Inhalt) arasında mevcut olan çelişkinin diyalektik bir tezahürüdür. *mimesis* burada Adorno’daki anlamıyla taklitten ziyade özdeşleşme ilişkisini ortaya koyar. Buna göre *mimesis* bir şeyin taklidi değil ama o şeye benzemedir. Mimetik ifade olarak yapıt “öznenin oluşmuş halidir”, ancak aynı zamanda, öznenin zorunlu bir özdeşleşme hali olarak toplumu, yapıtın “esası” (Gehalt) olarak, sergilediği gayri-hakikiliğinde açar. Böylece yapıt, Adorno’nun benzersiz ifadesiyle; “biçim olarak pıhtılaştıran içeriğinde” bütün bir tarihsel süreci içerir; öyle ki bütün bir toplum sanat yapıtında bir arka plan ya da atıf olarak değil onu teşkil eden “esas” (Gehalt) olarak barınır.

İşte sanat felsefesi bağlamında yapılması gereken de Adorno’nun bu özgün ifadelerinin eleştirel açıdan ele alınarak açıklığa kavuşturulmasıdır. Öncelikle biçim (Form) ve içerik (Inhalt) bağlamını ele aldığımızda Adorno’da her ikisinin de diyalektik olarak tanımlandığını görüyoruz. Biçim burada rasyonalitesini kavramsal bir tasarım olmasına borçludur. Ne var ki biçim doğrudan kavram demek değildir; biçim kavramın çerçevesini çizdiği görsel bir temsildir ve bu özelliğiyle de sanatta sembolik ifadenin alanına girer. Buna karşın, içerik, bir “oluşma” olarak, mimetik bir fiil olması itibarıyla, fiili işleyen, bunun sonucu olarak ortaya çıkardığına benzemesidir. Peki bu benzeme durumunu bir fiil olarak yapıtın meydana gelişi içinde nasıl anlamak gerekir?

Diyelim bir “natürmort” resmi yapıyorum ve önümde çeşitli objelerden oluşturulmuş bir kompozisyon var. Bu durumda bir *mimesis*’ten söz edebilmek ressamın önündeki natürmort’u tuvalde taklit ettiğini söylemek mümkündür, ancak bu genel geçer *mimesis* anlayışının, örneğin, temsilden nasıl ayrıldığı açık değildir çünkü aynı şekilde ressamın önündeki natürmort’u tuvalinde temsil ettiği de söylenebilir. Adorno’nun *mimesis*’e

atfettiği anlam açısından durum daha da ilginçtir; ressamın tuvalde resmettiği natürmort'a benzediğini söyleyecektir. Bu ilginç durum *mimesis* ve temsil (representation) kavramlarının sanatsal fiil ve yapıt bağlamındaki konumlarının ve işlevlerinin aydınlatılmasını gerektirir. Dahası içerik (Inhalt) ve biçim bağlamı da doğrudan aslında *mimesis* ve temsil kavramlarının anlaşılmasını gerektirir çünkü biçim temsile dairken, içerik mimetik bir anlam taşır.

'Temsil' (representation) bütün bir felsefe tarihinin en temel ve bir o kadar da sorunlu kavramlarından birisidir. Platon'un, kendisinden önceki düşüncede keskin bir biçimde ayrılmış olan, varlık (*on*) ve oluş (*genesis*) bağlamını birlikte açıklamak için *eidos*'u (daha bilinen adıyla *idea*) düşünce tarihinin sahnesine, *philosophia* faaliyetinin tecrübî esası olarak çıkardığından beri 'temsil' (representation) kavramı epistemolojik köken ve koşul sorunsalının tam merkezinde yer alır. İlginç biçimde, yine, Platon'un matematiksel esasa dayanan bir 'kozmozgoni'yi mitolojik bir söylem içinde ortaya koyduğu Timaios diyalogunda, *demiurgos*'un evreni bir modelden (*paradeigma*) hareketle meydana getiriyor oluşu, Adorno bağlamında anlamaya çalıştığımız sanat yapıtının *mimesis*/içerik ve temsil/biçim bağlamına oldukça farklı bir açıdan ışık tutar. Metinde bu durum şöyle ifade edilir;

“ὄτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτον τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύνάμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης [28β] οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.”

“Şurası muhakkak ki ne zaman bir sanatkâr (*demiourgos*), bakışıyla (*blepôn*) daima (*aei*) ayniyeti (*tauta*) kavramaktan (*exon*) hareket etse; bizzat bunu örnek (*paradeigma*) almak suretiyle *idea* ve *dunamis* de mükemmelleşerek zorunlu biçimde güzel olarak sonuçlanır; [28b] ancak ne zaman bakışı oluşa ve oluşagelmiş bir şeyi örnek alsa, sonucu olan şey güzel olmaz”

Metne dikkatle bakıldığında, *demiurgos*, genelde bu ifadenin anlaşıldığı şekliyle *idea*'yı örnek ya da model (*paradeigma*) almaz çünkü her şeyden önce “bakışı” (*blepon*) “daima” (*aei*) “ayniyeti” (*tauta*) kavrar. Dahası, zaten Platon'da *idea* değişime tabi olmayan ve tezahürün esasını teşkil eden bir cevher (*ousia*) olarak mevcudiyetinin yeterli koşulunu varlıktan (*on*) alır.

Dolayısıyla, *demiurgos*'un yaratıcı fiili için, *idea*'yı model aldığı düşüncesi bu temel noktayı gözden geçirir. Bunun nedeni, Timaios diyalogunun Pythagoras etkisinde bir matematik evren modelinin tasarım ilkesi olarak *idea*'yı temel alışına bakarak bizatihi yaratıcı fiilin kaynağı itibariyle de *idea*'nın model alındığının varsayılmasıdır. Oysa biçimin kökeni *idea*, fiilin kökeni ise “kuvvet” anlamında *dunamis* olmasına karşın her ikisinin de örnek ya da model aldığı; *demiurgos*'un “bakışını” (*blepon*) “daima” (*aei*) üzerinde tuttuğu “ayninet”tir (*tauta*).

Bu oldukça önemli durumu daha yakından anlamamızı sağlayacak ipucunu, *demiurgos*'un *poiesis*'ini bu sefer Sofist diyalogunda ilahi (*theou*) ve beşeri (*anthropou*) *poiesis* arasındaki farkı ortaya koyarken Atinalı Yabancı verir. Burada, ipucu, beşeri *eidolopoiike* ile kıyaslanan ilahi *autourgikê*'nin etimolojisinde mevcuttur. *autourgos* Eski Yunanca'da çiftçi için de kullanılan bir sözcük ve anlamı; “kendi toprağında çalışan” demek. *autourgikê* Sofist diyalogunda kullanıldığı bağlamında, ilahi *poiesis*'in, modelini kendi dışından alan beşeri olanın aksine, bizzat kendisinden alan bir meydan getirme olduğunu söylüyor. Beşeri *poiesis* olarak *eidolopoiike* Platon düşüncesinde ontolojik açıdan *me on* (varlık olmayan) statüsünde olan *eidolon*'a dayanır. *me on* her türden duyusal tecrübe nesnesinin (*aistheton*) ontolojik zemindir ve değişime tabi olduğu için de Platon düşüncesinde değişmez olan “hakiki varlık”tan (*ontos on*) ayırt edilir. Bu durum, neden *demiurgos*'un ‘kozmogoni’sinin aslen bir failiyet (*autourgikê*) olması gerektiğini ortaya koyar; bakışını daimi odakladığı ayninet, *tauta* olarak varlığın *genesis*'e tabi olmayan *to auto* (kendisi) anlamında aynıdır.

İşte Timaios diyalogundaki bütün bir ‘kozmogoni’ de bu bakışın sonrasında değil; bu bakışa tabi olarak, bizzat içinde gerçekleşir. Bu anlamda, *kozmos*, *demiurgos*'un bir kereliğine yapıp bitirmiş olduğu değil, anbean bilfiil olma hali olduğu için hem “ruhu olan” (*empsukhon*) hem de “saf idraki haiz” (*ennoun*) canlı (*zôion*) bir sûretidir (*eikon*). Bunun anlaşılama nedeni, *demiurgos*'un kozmogonik faaliyetine *eidolopoiike*'de olduğu gibi modelini kendi dışından alan bir *poiesis* atfedilmesidir. Oysa *demiurgos*'un bakışını ayniyeti üzerinde tutuyor oluşu, daha ziyade *kozmos*'u tıpkı bir aktörün rolüne bürünmesinde olduğu gibi, kendisinden çekip çıkardığını gösterir. Bu açıdan bakıldığında, Shakespear'in; “bütün dünya bir sahnedir” sözünün Platonik kozmogoni'ye atıfta bulunduğu dahi söylenebilir çünkü *demiurgos*, *kozmos*'u, ayniyetinde kendisini seyrettiği veçheleri olan *eidê*'ye,

sarf ettiği *dunamis* (kuvvet) itibariyle bürünmek sûretiyle, bizzat sahne alarak, kendi bağrında açar.

Kozmogoni ve sanatsal yaratıcılık arasında söz konusu bu benzerlik sanatçılara tecrübi bilgi açısından yabancı değildir. Örneğin Dali; her ressamın kendi 'kozmogoni'sini resmettiğini söyler. Ne var ki sanatsal tecrübeye açık olan bu durumun düşünceye getirdiği zorluk, felsefenin kökensel olarak birlikte anıldığı teolojik bağlamda genel anlamda bir yandan *deizm* diğer yandan *panteizm* yorumlarına yol açan karşılıklı bir savrulma sergiler. Burada, *deizm*, *theos* ve *kozmos*'u biri diğerine bağlı iki ayrı unsur olarak anlarken, panteizm ise tümüyle aynı olduklarını düşünür. Oysa bir aktör rolünün ne içinde ne de dışındadır ve bunun anlamı, faaliyetinin mimetik esas gereği aktörün, sahnede kaldı sürece, ne "özdeşlik" ne de "farklılık"ta temellendirilemeyeceğidir.

Bu çerçevede bakıldığında, mimetik içeriğin rasyonel biçim olarak "pıhtılaşması"; sanatsal fiilin, içerik olarak mimetik anlamda oluşageldiği ya da büründüğü sûrete, sonucu temsil olacak şekilde yapma edimi yoluyla yüklenmesidir. İşte bu yüklenme, yükleyenin yüklenendeki mevcudiyetine oldukça ilginç ve aykırı bir ontolojik konum kazandırır; 'iç'içe'lik'. Yalnız şu var ki bu 'iç'içe'lik', yüklenen itibariyle temsilden ibaret olduğu için, açılması, sanatsal ifadede fiil yerine onun bir sonucu olan bitmiş yapıtı esas alan bir düşünceye açık değildir. Bu 'iç'içe'lik'te biçim/temsil itibariyle seyredilen; içerik/mimesis olarak aslında fail tasviridir. Ne var ki fail, fiilin mimetik özelliği gereği, meydana gelerek görüldüğü temsilinde bizatihi görünmez; çünkü 'iç'içe'lik' nedeniyle, kendi içinde anlaşılmaya muhtaç, tıpkı sahnedeki bir aktörün 'rolüne iç' olmasına karşın rolünün 'içinde' olmamasına benzer bir durum sergiler. Bu kavrayışa *aporia* oluşturan durum, sergilediği 'iç'içe'lik' gereği, örneğin 'örtülme' ya da 'gizlenme'de olduğu gibi 'altında' ya da 'içinde' anlamları veren ve aslında aynı mekânda 'yanyanalık' sergileyen ilişki türleri üzerinden anlaşılabilir.

Bunun için seçilen oyunculuk örneği elbette tesadüf değildir çünkü sahnedeki bir aktörün durumu, burada ifade edilmeye çalışılan 'iç'içe'liğin' sanatsal ifadedeki asıl kökenidir. Aktörlük ait olduğu sanat disiplini anlamında esasen tiyatro demektir. Bizatihi *mimesis* olmasa da bugün bildiğimiz anlamda tiyatronun, sanatsal bir ifade olmasından öte, belli bir kültürel kimlik anlamında *ethos* olarak ifadesini bulduğu tarihsel zemin ve dönem, Eski Yunan'dır. Eski Yunan'da tiyatro, sembolü olan komedi

(*kōmōidia*) ve trajedi (*tragōidia*) maskeleriyle, *anthropos*'u ilk görünüşte karşıtlık bağlamında tanımlar. Bu bağlamın karşıtlık içinde aslında özdeşlik içerdiğini ise Platon Symposion'da Sokrates'in ağzından duyurur. Şarap eşliğinde sevgi ve güzellik üzerine söylevlerin verildiği ve sohbetlerin edildiği dost meclisinin sonuna doğru, ayakta kalanlara Sokrates; *tragedia* ve *komedia*'nın *poietik* bilgi (*epistasthai poiein*) açısından "aynı anlamı" (*omologeîn*) taşıdıkları, dolayısıyla da bilgi temelinde aynı tür *tekhne* olmaları nedeniyle *tragedia* yazarının *komedia*; *komedia* yazarının da *tragedia* yazabilmesi gerektiğini söyler. Ne var ki bu sözlerin diyalog sahnesindeki muhatapları olan meclisin ayakta kalabilen son sakinleri Agathon ve kendisi de bir *komedia* yazarı olan Aristophanes, Sokrates'in söylediklerinin anlayabilecek durumda olmadıklarından gecenin sonunda sızar kalırlar ve sohbet sonuçlanamaz. Öyle ki zaten diyalog da bu yarım kalan sohbet sahnesiyle biter.

Tarihin garip bir cilvesiyle, yaklaşık iki bin yıl sonra Platon'un Sokrates'in ağzından dile getirdiği bu ifadeler bir kehanetmiş gibi hem *komedia* hem de *tragedia*'nın en yetkin ve günümüze dek aşılmamış örneklerini birlikte veren Shakespear'le gerçek olur. Böylece, ağlama ve gülmeye sembolize edilen trajedi ve komedi, iki karşıt fizyonomik ifadeye somutlaşan maskelerle tiyatrunun sembolü oluşunun anlamına, Shakespear'le kavuşur. Bu durumu elbette oyuncu, yönetmen ve senaryo yazarı olarak en iyi tecrübe etmiş olanlardan biri olan ve bizde bilindiği adıyla ölümsüz "Şarlo" tiplemesinin yaratıcısı Charlie Chaplin'in konuyla ilgili sözleri *tragedia* ve *komedia* arasındaki bu ilişkinin yazar ve/veya yönetmen dışında oyuncu yanına da işaret etmesi açısından esin doludur;

"Komedinin yaratılışında, trajedinin gülünç olanın ruhuna canlılık kazandırıyor oluşu paradoksal bir durumdur; çünkü gülünç olan, sanırım, bir savunma tavrıdır: Doğanın güçlerine karşı çaresizliğimize gülmeliyiz - ya da delirmeli."

Demek ki komediye ruhunu veren trajedir çünkü trajik olana tahammül ancak bir savunma refleksi olarak komedi ile mümkündür ancak bu durumda Chaplin'in sözünü ettiği paradoksu nasıl anlamak gerekir? Burada trajedi ve komedi ile Gestalt Psikolojisi'nin prensiplerinden biri olan "şekil ve zemin" arasında bir analogi kurulabilir. "Vazo ve yüzler" türü bir örnek buna oldukça uygundur. Bu iyi bilinen örnekte, esasen vazo biçimi,

profilden verilmiş karşılıklı bakan yüz silüetleri biçimiyle yan yana aynı hattı paylaştıkları bir düzlemde birlikte bulunur. Ne var ki algımız eğer siyah alan olarak vazo belirlenmişse vazoyu; aksine siyah alan olarak yüzler belirlenmişse yüzleri algılar ancak bu ikisi hiç bir zaman aynı anda algılanmaz. Bu nedenle aslında yan yana bir arada olan vazo ve yüzlerden biri algıda zorunlu olarak öne çıktığında, diğeri arka planda varlığını sürdürür ve öne çıkan şekle zemin oluşturur. Böylece, aslında aynı düzlemde yan yana olan iki biçim, biri şekil diğeriye zemin olarak ayrışmak suretiyle iç içe geçerek birbirine bağlanır. İşte bu iç içe geçme, şekil ve zemin arasında oluşan birbirine bağlanma tarzında, bilincin dikkat özelliğine bağlı ortaya çıkan birbirine karşıt yönde ve aynı anda söz konusu öne gelme ve arkaya gitme olarak, kendi içinde belli bir karşıtlık ilişkisi oluşturur.

Benzer biçimde, trajedi ve komedi ayrı maskeler olarak sembolize edildikleri tiyatrodaki oyunculuk fiili itibariyle aslında yan yana değil iç içedirler. Ne var ki burada iç içe geçmeyi temin eden unsur şekil/zemin algısında olduğu gibi karşılıklı biçimleri tanımlayan ortak hat değildir. Bizzat bu hattın da *peras* (sınır) olarak kökeni olan ve aktörün Eski Yunanca’da anıldığı ismiyle *hupokrites*’tir. *hupokrites* bugün Batı Dilleri’nde yalnızca “ikiyüzlü” (*hypocrisy*) anlamında ahlaki bağlamda bilinen ama Eski Yunan’da aktörü, etimolojisinin ortaya koyduğu şekliyle; *hupo*; “altında” ve *krites*, “kritik” sözcüğünün geldiği, tümü ‘ayırma’ya bağlı; “yargıda bulunmak”, “karar vermek” anlamları da içeren; kitabi olarak alındığıdaysa “ayırma” anlamı taşıyan bir sözcük olarak tanımlar. Eski Yunan’da oyuncunun *hupokrites* olarak isimlendirilmiş olması; actor, acteur, Schauspieler gibi günümüz Batı dillerinde mimetik fiilin sahne ve oyunu esas alan görünür niteliklerinden değil, doğrudan oyunculuk fiilinin görünmeyen, örtük ontolojik esasından hareket edildiğini gösterir. Bu durum tiyatrunun sembolü olan trajik ve komik maskelerin anlamına da açıklık getirir. *hupokrites* oluşunda aktör, *hupokrinesthai* fiili itibariyle birbirine karşıt iki halin dışında üçüncü bir şey değil, iki karşıt halin aynı anda hem ayrıldığı hem de birleştiği sınırdaki ‘bir’arada’lık’ olarak ifadesini bulur. Bakıldığında, trajedi ve komedi genellikle ya karşıtlıkta temellendirilmiş olduğu için ayrı ayrı oynanır ya da aynı dramda belli oranlarda karıştırılır. Oysa sadece tragedyayı komedyadan ayırarak birleştiren; birleştirerek de ayıran onları iç içe geçirebilir. İşte Chaplin’in sözünü ettiği paradoks tam olarak burada; “trajedinin gülünç olanın ruhuna canlılık kazandırdığı” *mimesis*’in kalbi olan

sınırdadır; sınırın kendisinin bir *hupokrites* oluşunun bütün imkanlarıyla farkına varmasında ortaya çıkar. Böylece ifadesini bulan fiil, aktörü hüznünde gülümsemesi eksik olmayan, gülümsemesindeyse hüznün barındıran *Janus* maskesinde bir bütün olarak ortaya koyar.

İşte, Hegel'in çelişkiyi değilleme yoluyla içinde çözümlediğine inandığı mutlak özdeşliğinin de; onu totaliter mutlakıyetinde tersyüz eden Adorno'nun, çelişkiyi farklılık esasında temellendirdiğini düşündüğü değil-özdeşliğinin de göz ardı ettiği; trajedi ve komedinin 'ayrımında bir araya geldiği' ve *hupokrites*'in nezdinde esasen *anthropos*'u tanımlayan bu berzahî koşul. Asıl ilginç olansa, bu koşul içinde trajedi ve komedi maskelerinin arkasında zorunlu olarak varsayılan yüzün mecazi anlamı dışında herhangi bir gerçekliğinin bulunmayışıdır. Maskenin arkasındaki yüz, metafizik anlam yüklü gizemli içeriğinde; trajedi ve komedinin aynı anda hem birleştii hem de ayrıldığı sınırdan ibaret 'bir'arada'lık' olarak, aslında idrakin *hupokrisis* itibariyle kendi hüviyetinin kendisine bilinmez kaldığı tümüyle bir *terra incognita*'dır. Bu nedenle, maske, Latince anıldığı ismiyle *persona*'nın çifte anlamında olduğu gibi; yüze giyilen bir şeyden, yüzün kendisine dönüştüğü, yazgı anlamında kişinin karakteri ve bu dünyadaki rolü haline gelir. Bunun nedeni, sınır (*peras*) olarak kendi içinde bir içi ve dışı olmamasına karşın *hupokrites*'in tümüyle iç ve dış bağlamında ortaya çıkmasıdır.

Bu anlamda, sınırın iç ve dışa ne sonralığı ne de önceliği söz konusudur. Sınır doğuştan gelir ve bu haliyle iç ve dış ayrımına tabi değildir. Yine de bu durum sınır itibariyle bir iç ve dış koşulun hiç bir şekilde söz konusu olmadığı anlamına gelmez; sadece bu koşul bir ayrım olarak ilk başta mevcut değildir çünkü iç ve dış, doğuştan ve takip eden kısa bir süre için imkândan ibarettir. İç ve dış ayrımı, sınırın kendisini bir sınır olarak kavradığında dilsel bir gerçeklik içinde ortaya çıkar. Böylece kavramsallaştırdığı bir sınır oluşunu içinde bulunduğu dünyaya bir kavramsal nesne olarak yüklediğinde, aynı zamanda kendisini de bu dışsallaşmanın farkındalığı olarak, tam karşısına, bir özne olarak koyar. Böylece de ayrımında oluşunu kavram ve dil sayesinde kendi üzerine uygulayarak, ayrıma tâbi tuttuğu kendisine 'başkası' olarak kendi dışından iç nazarıyla bakar; başka bir deyişle, içi dışta seyreder.

Hupokrites'in daha çok bilinen anlamı 'ikiyüzlülük' bu bakımdan ahlâken yanlış bir tutum ve davranış olarak *anthropos*'un *ethos* (kimlik, kişilik) itibariyle iç ve dış ayrımına tabi olmasından kaynaklanır çünkü

ayrımında oluşan iç ve dış karşıtlığında, yalan, bir imkân olarak bütün zeminini karşıtlığın aynı anda birlikte bulunması olarak çelişkiden alır. ‘Maske’ işte oluşan bu iç ve dış ayrımının bir sembolüdür çünkü bizatihi ‘karakter’ oluşumu insan hayatında zorunlu bir evre olarak *psychê*’nin olduğundan farklı görünmesi ya da görüldüğünden farklı olması durumuyla sonuçlanır. Bu anlamda, *peras*, ruhsal ya da fiziksel her türlü *topos*’u (yer) sınırlayıp, ayırarak belirleyen ama kendisi bir *topos* olarak ne ayrılması ne de sınırlandırılması mümkün olmayan *atopos* (yersiz, yurtsuz, belirsiz, tuhaf) bir sıfatı haizdir.

Ne var ki bu durum, sınırın hiçbir şey olmadığı anlamına gelmez. Tam da bu hâliyle, bir kavram oluşunda doğada bulunmayan çizginin, sınırın görüdeki (*anschaagung*) mütekabili olarak, ilk insanın elinden bir kömür parçasıyla mağara duvarına yansıyan kendi farkındalığının dünyaya bıraktığı izi anlamında her türlü biçime bürünme imkânıdır. Bu durumun resim sanatı için anlamı ise sanatta *mimesis* ve sembol (*sumbolon*) gibi sanat için en temel iki kavram arasındaki bağa ışık tutmasıdır; *zoographos* olarak ressam, aslında, kendisini tersyüz ederek çizgide (*graphos*) ‘izleyen’ *hupokrites*’tir. Burada, tersyüz olma mimetik; sonucu olan çizgi ise semboliktir. Aynı nedenle, bu durum, yine diyalektik bir ironiyle, Shakespear’in; “bütün dünya bir sahnedir” sözünün anlamına neden ressamların daha yakın olduğunu da gösterir. Ressam, aktör gibi önceden hazırlanmış bir sahneye çıkmaz; bir ressam olarak, elinde boya yüklü fırçasıyla -aslen bir sınırdan ibaret olmanın verdiği sûretsiz oluşunun duyusal tecrübede kendisine sembolik anlamda boşluk olarak yansıdığı- tuvale iz bırakmaya başladığında, bütün bir dünya da bir sahne olarak açılmaya başlar. Bu açıdan, varsayılmış boşluk anlamında tuval, sınırın sûretsiz sureti olarak, *zoographos*’un sahnesidir. Bu anlamda, resimsel ifadenin çizme fiili itibariyle *arkhê*’si (ilke, köken vb.) olan çizgi (*graphos*), *hupokrites*’in mutlak sınır olarak maddi bir izde ifadesini bulan mimetik sembolüdür. Çizgi bu açıdan bakıldığında cisimleşmiş *mimesis*’tir ve tıpkı sembolü olduğu *hupokrites* gibi büründüğü biçimin ne içinde ne de dışındadır çünkü çizgi ve çizgiden oluşan biçim ayrı boyutlarda iç içe geçmiştir.

Diğer yandan, *skênê* (sahne), kendi içinde alındığında: fail olarak *hupokrites*’in (aktör) büründüğü *prôsopoiôn* (maske, yüz) sûretinden -hayali bir kurgu olması anlamında- *muthos* olarak açılan *logos*’un, *theatron* (manzara, seyir yeri) olarak *topos*’udur. Bu girift ifade aslında şunu söyler:

Sahne, aktörün mimetik fiilinden mitos olarak açılan *logos*'un seyredildiği manzara yeridir. Öyleyse, *muthos* doğrudan *logos*'un mimetik temsilidir; *logos* burada sahnenin varlık sebebidir çünkü *anthropos*'a ontolojik esasta *zoon logon ekhon* (konuşan hayvan) oluşu hükmeder. Bu anlamda, sanat, *logos*'un mimetik temsili olarak bizatihi ve asli anlamında *muthos*'tur. *muthos* daha çok bilinen sembolik ve/veya alegorik masal, efsane, söylene anlamlarını tümüyle *logos*'un gayri şahsi esasının türlü biçimlerde şahsileşmiş hallerinden (personification) alır.

Bu söylenenlerin ışığında, Adorno'nun "hakikat-esası" (Wahrheitsgehalt) düşüncesini daha önce ele aldığımız biçim ve içerik bağlamında nasıl anlamak gerekir? İçeriğin "pıhtılaşması" olarak biçim aslında sanatsal ifadede hakikatin dile gelişi olarak *logos*'un, sanatsal fiilin doğası gereği mimetik olarak temsil edilmesidir. Bunun anlamı, bir sanat eserinin, hayali ya da gerçek, konusu ne olursa olsun, temsil bulduğu ifadesinde mimetik olarak vücut bulanın *logos* olduğudur. İşte, sanatsal fiil bağlamında temsilde mimetik anlamda *muthos* olarak bulunan *logos*, bir yandan sanat yapıtında biçime *ratio* olarak oran, kompozisyon vb. anlamda rasyonel ilkesini temin ederken diğer yandan da öznenin toplumsal özdeşliğinde ifadesini bulan içerikte (Inhalt) yüklü halde olan ancak ondan ayırt edilmesi gereken Gehalt'a (esas) hakikat anlamında tekabül eder. Bu "esas" (Gehalt) Adorno'da öznenin toplum tarafından belirlenmişliğinin izi olarak temsile -tasvir edene rağmen- hükmeden, öznenin bağımsız bir 'doğruluk yargısı' konumu kazanır ve "hakikat-esası" (Wahrheitsgehalt) adını alır. Bu açıdan bakıldığında, özne, Adorno'da, özneliğinin ifadesi olan sanatsal fiilde, tarihsel ve toplumsal anlamda önceden belirlenmiş oluşunu, oluşageldiği biçimde bir "yanlış bilinç" (false consciousness) olması ya da olmaması bakımından ele verir. İşte bir sanat yapıtının okunması da bu nedenle; özneye rağmen bireysel tasvirine hükmeden "hakikat-esası"nın olduğu gibi ortaya çıkarma olarak, yalnızca felsefenin konusu olabilir. Burada "özneye rağmen" ifadesi bir "hakikat-esası" okuması olarak yapıtı gayri-hakiki (Unwahre) zemininde teşhire yöneliktir. Böylece ortaya çıkan ideolojik bağlam, yapıtın kendi özellikleriyle oluşan çelişki ve geriliminde, içinde bulunduğumuz dünyayı, yabancılaştığımız için artık fark edemediğimiz 'aslında kendi eserimiz oluşunda' kavramamızı sağlar.

Burası Adorno'nun kendi sanat düşüncesinde geldiği nihai noktadır ve bizim de üzerinde durmamız gereken asıl bağlamdır çünkü estetik adıyla

Kant'tan beri korunan özne/nesne ayırımı üzerinden hoşlanma ve zevkin türlü biçimlerinde ele alınan sanat, hakiki anlamına yalnızca hürleşme bağlamında kavuşur. Bu elbette sanatta güzelin reddi anlamı taşımaz; daha çok güzelin hürleşmeyle olan kökensel bağını hatırlamamızı sağlar. Duchamp La Joconde'a bıyık ve sakal çizdiğinde, bu *enfant terrible mimesis*'inin altında, aslında güzelin ne kadar ideal olursa olsun bir kalıba sokularak sanatçıya model olarak sunulmasının, onu kısıtlamak anlamına geleceği için, kabul edilemeyeceği gerçeği vardı. Daha öncesindeyse, Picasso "Avignon'lu Kızlar"da gerçekleştirdiği zihinsel devrimle, doğayı görüntülerinde değil bizatihi taklit eden bir tasvire yönelerek kavramı algının önüne aldı ve böylece Rönesans'ın ressamı dış dünyanın temsiline hapseden tek kaçış noktalı perspektif sahnesini yıktı. Bu sayede Kübizm modern sanatta bir devrim sayılması gereken tümüyle benzersiz bir görme biçimi yarattı. Bu açıdan bakıldığında, bütün bir modern sanat, esasen hürleşmenin sanatsal ifadenin esasında yer aldığı gerçek, tarihsel kanıttır. Güzel burada hürleşmeyle iç içedir çünkü güzellik bir değer olarak anlamını zaten indirgenemez oluşundan alır. Modern estetikte güzellik, bir değer olarak, klasik estetik içinde gelip geçici olanla kıyaslandığı kalıcılığından ziyade, akışın kendisinde hayat bulur. Bu anlamda, Oktay Rıfat'ın; "Sen mi o gülleri takındın, Güzel, Yoksa o güller mi seni takındı" dizesi modern sanatın güzellik anlayışını bütün yalınlığıyla dile getirir. Modern bir sanat yapıtı, Rönesans hümanizminde söz konusu; öznenin mutlakıyetine dayalı bir doğa egemenliği ideolojisinin aksine, güzelin, indirgendiği oran, ölçü ve ölçümde ele geçirilişinin değil, Duchamp'ın "Büyük Cam"ında semantik/sembolik açıdan tasvir edildiği gibi, ele geçirilemez oluşunun bir temsilidir. Hürleşme bu nedenle modern sanatın gerçek estetik anlayışı olarak altta yatan *pathos*'udur. Sorun, modern sanatın bu *pathos*'u artık yitirmiş olmasıdır çünkü hürleşme anlamını yitirir yitirmez, sanat, hızla, ironi görüntüsünde, "cynic" bir patolojiye savrulmuştur. "Anything goes" örneğin bu patolojinin post-modernizm adıyla sunulan, aslında eldeki kültürün modernizmden kalan artıklarıyla üstelik küresel anlamda yeniden üretilebilmesini sağlamaya yönelik bir ikamesidir ve şu an karşımızda olan güncel sanatın da hâlâ asıl belirleyicisidir.

O halde giderek buharlaşan sanat, bu durumda, hakikat ve hürleşme saikleri üzerinden hâlâ anlaşılabilir mi? Burada, sorunun öncelikli kaynağının felsefenin özdeşlik ve farklılık karşıtlığına dayalı düşünce alışkanlığı olduğu

söylenbilir çünkü sanatsal ifadenin esasında yer alan mimetik temsil açıldığında ne özdeşlik ne de farklılıkta temellendirilmesi mümkün olmayan bir anlam taşır. Bu durumun anlaşılabilmesi, öncelikle, sanat yapıtını bitmiş bir ürün olan sonucundan değil, fiil esasında mimetik bir temsil olarak *muthos* biçiminde ifadesini bulduğu *logos* esasında anlamayı gerektirir. Bu bağlamda, Adorno'nun farklılık içinde ifadesini bulan “değil özdeşlik”e dayalı “olumsuz diyalektik”inin görmezden geldiği, sanatsal ifadenin *logos* ve buna bağlı hakikat (Wahrheit) temelinde her şeyden önce insanı ne olduğunda tanımladığıdır. Adorno, özneyi toplumsal özdeşlikte bir tarihsel süreç olarak eritirken aslında “değil özdeşlik”le yücelttiği farklılığı bireyselliğe gelince özdeşliğe feda etmiş olur. Böylece, insan, indirgendiği “socio” (ortak) olanda, tüm tekillik vurgularına rağmen, kayıtlı kalır.

Oysa bizatihi hürleşme, zincirlerden başka kaybedilecek hiç bir şey olmayışının evrensel anlamını, zincirin güce boyun eğdirme amacıyla aslında insanın bir sınır olarak indirgenemezliğine gem vurmaya kalkılmasından alır. Ne var ki zincir, kendi içinde sınırsız olan sınırın sınırlandırılması olduğu için, hem sınırın güç adına istismarıdır hem de bu durum esasen imkânsız olduğu için abesle iştigaldir çünkü hiç bir baskı insanın indirgenemezliğine zincir vuramaz, sadece bireysel ifadesini bulduğu tekil şahsa vurur. Bu durumun kabul edilemez oluşu da aynı nedenledir; hürriyet, insan olmanın kendisinden gelen, öncelikle hukuki değil ontolojik bir hak olması nedeniyle sadece her insan için geçerli değil aynı zamanda da zorunludur. Diğer yandan, efendi, kendisini, bizzat zincire vurduğu kölesinin zinciriyle özgürleştirdiği için, efendi ve kölenin yer değiştirmesi, sınır zincir yani tahakküm olarak anlaşıldığı sürece hiç bir anlam taşımaz. Hürleşme ‘özün gürleşmesi’ anlamında özgürleşme değildir çünkü öz, -diyalektiğin Osmanlı Türkçesi’ndeki “cedel” karşılığının çok doğru anladığı gibi- çelişki içinde olmanın getirdiği mücadelenin bir gereği olarak, zorunlu biçimde ideolojik açıdan tanımlanmıştır. Böyle bir hürleşmenin, esasen ‘öz’gürleşme’ olduğu için, tahakkümle sonuçlanması kaçınılmazdır. Oysa hürleşmenin esası, insanın indirgenemezliğinde kaçınılmaz oluşudur. Dolayısıyla da tümüyle bu anlamda, insan hür doğmuş bir canlıdır. Bu nedenle, baskı ve otorite, hürriyete sırtını dönmüş birey ve toplumlarda zorunlu olarak baş gösteren bir tür dışa yansıtma mekanizması olarak tümüyle patolojik bir durum arz eder. İnsanın hür olma mecburiyetinin karanlık yüzü, kişinin kendisine inkâr ettiği hürriyeti başkasına hiç bir şekilde layık göremeyecek

oluşudur.

Ne var ki sınırlama sadece olumsuz anlam taşımaz; örneğin, yasa, kökeni totem ve tabuya kadar giden toplumsal kural olarak dışsallaşmış sınırdan ibarettir. Sınırlar olmadan toplumsal bir sözleşmeden söz etmek imkânsızdır. Böylece, bir ülkenin dış sınırları olan hudutlarına iç sınırları olarak yasaları eklenir ve ülkenin bütünlüğü sadece dış sınırlarının değil, iç sınırlarının ihlal edilmesiyle de ciddi bir tehdit altına girer. Buna karşın, sanatsal ifade aynı zamanda bir biçim sorunu olduğu için, sınır sanatta bizatihi yaratmakla eş anlamlıdır; sanat, biçimi sınıra kavuşturarak kendini ifadeye açtığı için, sınırın hürleşme esasında doğruya en yakın tecrübesidir. Bu durum modern sanatta söz konusu hürleşmeye bağlı kendini keşfetme esasında kendine dönme eğilimiyle birlikte özellikle tiyatro alanında sınırın müşahhas hali olarak bizzat *hupokrites*'in sahne almasıyla sonuçlanır.

Adorno, Estetik'in Giriş'inde tam da bu nedenle *Godot* ya da *Endgame* gibi oyunlarda başrol oyuncusunun gülmeye karar verdiği sahnelerin komik olmaktan çok komedinin yazgısının trajik sunuşu olduğunu söyler; öyle ki aktörün zorlama gülüşünde seyircinin keyfi kaçır. Gerçekten de bu durum, neden söz konusu oyunların bilinen anlamda bir konusu olmadığını gösterir. Pollock'un, resminin konusunun ne olduğu sorusuna verdiği; "resmin konusu ressamın kendisidir" cevabında olduğu gibi, oyunun gerçek konusu da oyuncunun kendisine dönüşmüştür. Ne var ki bu durum, özellikle modern tiyatrodaki kendisini en yalın ve çarpıcı biçimde gösterir çünkü insan ve sanat ilişkisinin birbirine en yakın olduğu tiyatro, insanı diğer sanat alanlarında olduğu gibi kendi fiilinin arkasına daha fazla gizleyemez. Böylece Adorno'nun ifadesiyle; "Diğer tüm insan faaliyetlerinin aksine sanat yalan söyleyemez. Bu yüzden yalan söyler". Bu gerçek, Beckett'in; "sanat sessizliğe tecavüzdür" sözünde doruğa çıkar çünkü söze gelmez olanın dile getirilmesi, sınırın kendisini konu edinmesi olarak tam da bunu yapar; bir sınır olarak kendisine tecavüz eder. Böylece maskesinde tersyüz edilerek teşhir edilen aktör, sanatın sahil ve özerk kalabilmesinin anlamı olan hakikate borcu gereği *hupokrites* rolünde sanatın elde kalan yegâne konusu haline gelir.

Belki artık sözü daha fazla uzatmadan, sahneyi, kendisini en yalın biçimde dile getiren sözlerinde *hupokrites*'e bırakmakta fayda var; çünkü hakiki hüviyetini, Beckett'in *L'Innommable* (İsimplendirilemez) romanında, kendisini

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

kendi sözcükleriyle kuran, hareket kabiliyetini yitirmiş, isimsiz bir *protagonist*'in ağzından 'Araf'ta barınan' olarak şöyle tescil eder:

“belki de hissettiğim şu, bir dışarı ve bir içerisi ve ortasında ben, belki de bu benim ne olduğumdur, dünyayı ikiye bölen şey, bir yanda içerisi diğer yanda dışarı ve bir alüminyum folyo kadar ince, ne bir yan ne de diğer, ortadayım, ayırımın kendisiyim, iki yüzeyim var ve hiç kalınlığım yok, belki de hissettiğim şu, titreşiyorum, kulak zarıyorum, bir yanda zihin diğer yanda dünya, hiç birine ait değilim.”

NİETZSCHE DÜNYAYI NEDEN BİR SANAT YAPITI OLARAK DEĞERLENDİRİR?

Metin BAL¹

Nietzsche’yi dünyayı bir sanat yapıtı olarak değerlendirmeye vardırıan nedenleri belirlemek amacıyla olan bir araştırmacı için, bu araştırmayı sürdürdüğü sürece Nietzsche’nin kendi okuyucusundan beklentisini göz önünde tutmak yararlı olacaktır. Ona göre okuyucu “sakin olmalı” başka bir deyişle “okurken acelesi olmamalı”, yazarın farkını silecek şekilde “sürekli olarak kendini ve “kültürünü” araya sokmamalıdır, kendi düşünme eyleminin yerine geçebilecek “yeni tabelalar beklememeli”²dir. Böyle bir tutum geliştiren okuyucular Nietzsche’ye göre “huzurlu okuyucular”dır. “[...] hızlı çağımızın baş döndürücü koşuşturmasına henüz kapılmamış ve çağın tekerleri altına kendilerini atmaktan putperest bir zevk duymayan insanlar”³dır bunlar. Böyle bir insan düşüncü ve sarhoşluğuyla yüceltmeyi ya da kutsamayı bilir, kitapları canlandırır. Kitaplara zaman zaman yerlerinden çıkarılan ölü muamelesi yapmayan böyle bir okuyucu “okurken düşünmeyi unutmamıştır, satır aralarını okumak sırrını [...] bilir, hatta öylesine cömert yaratılıştadır ki okuyup bitirdiği şey üzerine bile düşünür [...] Hem de bir eleştiri ya da bir başka kitap yazmak için değil, [...] öylesine düşünceye dalmak için!”⁴ “[...] okuyucu yalnızca ani bir sıçrama, iyimser bir eylem yeter diyor ve eğer devlet tarafından yapılmış yeni bir “organizasyon”la esas

¹ Doç. Dr., DEÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. Bu yazı etkinlikte sunduğum metnin geliştirilmiş halidir.

² s.15, “Eğitim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine Düşünceler” [EKG], Nietzsche. Bu yazı için bkz. ss. 15-17. Nietzsche, Friedrich (2006) *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları.

³ Nietzsche, EKG: 16.

⁴ Nietzsche, EKG: 16.

meselenin çözülmüş olacağına inanıyorsa”¹, böyle birinin ne yazarla ne de sorunla bir ilgisi olacaktır. “Modern insanın yaptığı gibi kendini ve “kültürünü” durmadan [...] ölçüt olarak sanki bununla her şeyin ölçüsüne sahipmiş gibi araya sokmamalıdır.” Okuyucu kendi “kültürü hakkında pek az düşünse, hatta ona “küçümseyerek”² baksa kendisi için daha iyi olur. Nietzsche’nin bu önerisini yerine getirmek ne kadar zor olsa da, onun üzerine bir düşünme denemesi yapan yazarların bu tür bir tutum takınmaları onlara Nietzsche’yi anlamak için bir avantaj sağlayacaktır.

Nietzsche’nin kendi düşüncelerini açıkladığı toplam 16 yılı kapsayan yapıtlarını gözönüne aldığımızda onun 1872’de başlayıp 1888’de akıl sağlığı yerindeyken bir öz değerlendirme olarak yazdığı son kitabı *Ecce Homo* ile tamamlandığını söyleyebileceğimiz yalnızca tek bir düşünce dönemi olduğunu ve bunun yalnızca olgunluk dönemi olarak başlayıp bittiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. İlk bakışta epey şaşırtıcı görünen “dünyanın bir sanat yapıtına dönüşmesi” düşüncesine, Nietzsche’nin yazıları tarih sırasıyla okunduğunda kolayca varılabilir. *Tragedyanın Doğuşu*’nda (1872) sanatın Dionysosçu köklerinin keşfi, *Şen Bilim*’de (1882) “Kaçık Adam” bölümünde “Tanrı öldü!” cümlesiyle nihilist çağın ilanı, *Zerdüşt Böyle Diyordu* (1883-85) yapıtının “Ağırlığın Ruhu” bölümünde estetik beğenin keşfi, *İyi ve Kötünün Ötesinde* (1886) yapıtında “hakikat”ın, felsefede hiçbir yer tanınmamış bir kadına benzetilmesiyle, Platoncu realist anlayışın reddedilmesi ve nihayet Nietzsche’nin 1886’dan beridir yazmaya başlayıp devam ettiği *Güç İstenci*’nin “Sanat Olarak Güç İstenci” başlıklı dördüncü bölümünde, nihilizme “karşı hareket” olarak “sanat”ın ilanı. Kendi otobiyografisini, şimdiye kadar yazdığı yapıtların kendisi için hangi bakımdan önemli olduklarını belirterek aktardığı 1888 tarihli *Ecce Homo, Kişi Nasıl Kendisi Olur* başlıklı kitabında kendisinin bir okuru olarak Nietzsche kendisini okuyucusuna aktarmaya çalışır. Bu yazıda, bu yapıtların değinilen konu açısından son derece önemli olan bir kısmına değinilecektir.

Varlığına inanılan birtakım insanüstü güçler hiyerarşisi varsayalım. Sıradan insanın kendini övünce kendisini benzettiği, ya da kendisine kızıp ceza vermek istediğinde bu iş için ona yardımcı olacağını düşündüğü birtakım yapıtlarla kendisini donattığını düşünelim. Onun kendisini yüceltirken ya da başarısını kutlarken ödüllendirilmek için, ya da kendisine

¹ Nietzsche, EKG: 16.

² Nietzsche, EKG: 16.

acı vermek için boynunu kendilerine doğru uzattığı insanüstü figürleri düşünelim. Kişinin şimdiden, tüm yaşamını toplayıp koyacağı, ona kendi değerini bildiren bir yer olarak kendi mezarını hazırladığını düşünelim. Nietzsche'ye göre bunlar bir yönüyle sanatsal yapıtlardır. Bunun yanında ödüllendiren, eğlendiren ya da cezalandıran bu üstün figürlerin birbirlerine karşı bir savaşa girişmiş olduklarını göz önüne getirelim. İnsanüstü güçlerin bir kısmı diğer kısmını alt etmeye çalışıyor. Nietzsche'ye göre bunda da sanatla ilgili bir yön var, çünkü tüm bunlar insanın kendisini neye benzetmesi, neye benzetmemesi ve neyden kaçınması gerektiğiyle ilgilidir. Bu anlamda, sanat yapıtları insanın kendi varoluşunu dönüştürmelerinin çeşitli yansımalarıdır. İnsanüstü oldukları, aynı zamanda kutsal oldukları düşünülen güçlerin kayıt altına alındığı metinlerde, bu söz konusu güçlerin içinde doğdukları insan toplumlarından hiç söz etmedikleri hatta dahası hiçbir şekilde bu toplulukların insan tipini övüp yüceltmedikleri, bu insanların arasından bir kısmını ilahlaştırıp kutsal bir şeye dönüştürmedikleri ya da tam aksine, ilahi bir hiyerarşinin gözetiminde cezalandırmadıkları görülmüş müdür?

Aşırı değerlendirme, apotheosis ya da ilahlaştırma, ululama, kutsama, yükseğe çıkarma, transformasyon, transfigurasyon, metamorfoz ya da başkalaşma, üstün olana benzetme, enkarnasyon ya da bedene bürünme, canlandırma, yeniden doğuş, büyülenme, lanetleme, maske takma, görünür kılma ve aydınlatma; işte tüm bunlar Nietzsche tarafından insanın ve onunla birlikte dünyanın sanat yapıtına dönüşümünü ifade etmek için benzer anlamlarda kullandığı sözcüklerdir. Sokrates'ten sonra dünyanın en popüler filozofu olan Nietzsche hakkında bilindik en yaygın yargı olan onun bir "nihilist" olduğu ifadesindeki "nihilizm" sözcüğü de insan varoluşunda gerçekleşmiş olan bir dönüşüme işaret eder.

Nihilizm tek kelimeyle "insan varoluşu"nun yozlaşmışlığıdır. Yaşamsal değerlere sırtını dönmüş olmakla belirlenen yozlaşmış insan varoluşunun biçimleri kendilerini din, ahlak ve felsefe olarak gösterir. Nietzsche bunu şöyle ifade ediyor: "Dinimiz, ahlakımız ve felsefe insanın yozlaşmış biçimleridir." İnsan varoluşunun bu yozlaşmasına "karşı hareket" ise "sanat"tır. (Nietzsche, 1968¹: 419, prg. 794)

¹ ss. 419-453, prg. 794-853, "IV. The Will To Power As Art" ["Sanat Olarak Güç İstenci"], Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will To Power, A New Translation* by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, edited, with Commentary, by Walter

Şair-filozof Nietzsche sanat felsefesi tarihine Platon'un temsil ettiği realist sanat anlayışın en büyük karşıtı olarak yerleşir. Realist sanat anlayışı, "hakikat"i dokunulmayan, duyumsanmayan, kısaca, deneyimlenemeyen bir şey haline getirmişti. "Güzellik" ise, onun her örneğinde bir an önce bakılıp geçilmesi gereken sahte bir gerçeklikti. Hakikati ve asıl güzelliği bu dünyadan ayırarak değerden düşüren Platoncu felsefe bu dünyayla birlikte sanata da en düşük değeri atfetmişti. Bunun ne anlama geldiğini kavramak için Nietzsche, Platoncu anlayışın kendisi içinde köklendiği Sokratesle birlikte Grek tragedyasının ölümünün nasıl gerçekleştiğine bakmayı faydalı bulur. Nietzsche'ye göre bu dünyayı ve onunla birlikte yaşamı olumlu yapmak tam da Sokratik düşüncenin karşısında yer alan Grek tragedyasının temel öğretisidir.

Ruhu sakıncalı tutkuların arındırma aracı olarak sanatı değerlendiren Aristoteles¹'in rasyonalist-moralist sanat kuramından ve seyirciyi aptal yerine koyan entrikalardan oluşan modern anlayıştan geçerek Nietzsche'ye ulaşan tragedyanın gerçekte "yaşamı onaylamanın en yüksek sanatı"² olduğu nihayet yeniden hatırlatılır. Nietzsche bunun farkında olmakla kendisini "ilk tragedya filozofu"³ sayar:

"[Grek tragedyasına özgü olan] gerçek karşıtlığı ilk gören benim: - Bir yanda yaşama karşı bir cehennem öcüne bulanmış, yozlaştırılmış içgüdü (bunların örnekleri olarak Hıristiyanlık, Schopenhauer felsefesi, başka bir anlamda da Platon felsefesi, idealizmin bütünü); öte yandan doluluktan, dolup taşmaktan doğan en yüksek bir onaylama ilkesi, sınırsız bir evetleme (jasagen), acının kendisine, var olmanın tüm sorunsallığına, yabancılığına yönelik ne varsa". (Nietzsche, 2005: 56-57)

Tragedya incelemesi sonucunda Nietzsche, Grek tragedyasının kökeninde Dionysos'un yer aldığını ve kendi anlayışının "Dionysosçu bir felsefe" ya da "tersine çevrilmiş bir Platonculuk" olduğunu ilan eder.

Kaufmann with Facsimilies of the Original Manuscript, New York: Vintage Books, A Division of Random House. Nietzsche, Friedrich (2002) *Güç İstenci, Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık.

¹ Bkz. Aristoteles, 2005: VI. Bölüm, 1449b 25-30. Aristoteles (2005) *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, Çev: Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

² s. 58, Bkz. 55-59, Nietzsche, Friedrich (2005) *Ecce Homo, Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları.

³ Nietzsche, 2005: 58.

Platoncu felsefenin öne sürdüğü “mutlak hakikatler”in ve “sonsuz gerçeklerin olmadığı”¹nin kanıtları Nietzsche’ye göre Parmenides ve onu izleyen Platon’un titizlikle kaçınmaya çalıştıkları “uyku”, “düşler”, “kendinden geçme” ya da sarhoşluktur:

“Parmenides’in düşünmesi, kendisini Pythagoras ve Empedokles’den bütünüyle mahrum bırakmayan Hindu bilgeliğinin derin kendinden geçirici ıtırıyla ilgili hiçbir şey aktarmaz [...] (Bir Grek olan!) [Parmenides’te] bizi şaşırtan şey şematizm ve soyutlamanın derecesidir, hepsinden ötesi *kesinlik* için korkunç enerjik çabadır [...] Parmenides’in duası: “Ey tanrılar, bana bir kesinlik bahşedin””. (Nietzsche, 1998: 81)

Odağında “savaş ve oluşun onaylanması”, “varlık kavramının kökünden yadsınması” bulunan Dionysosçu felsefe, “tüm nesnelere sonsuz bir akış içinde yok olup yeniden var olması” anlamına gelen “bengi dönüş öğretisi”²nde özetlenir. İnsan tüm bu dönüşümlerinin sonunda yine insanca kalır. İnsan bir tarafını Dionysos’un, diğer tarafını Apollon’un temsil ettiği uçlar arasında dönüşüme geçirir. Bu dönüşünde Dionysosca olan Apollonca konuşmayı öğrenir, sonunda Apollonca olan da Dionysoscu bir dilden konuşur.

Nietzsche, *Böyle Diyordu Zerdüşt*’ten (1883-85) bir yıl sonra, düşüncelerini daha da keskinleştirerek yazdığı *İyi ve Kötünün Ötesinde* (1886) adlı yapıtının “Önsöz”ünde, Bernini’nin *Zamanla Açılan Hakikat* (1646-52) adlı heykelini göstererek, geleneksel metafiziğin hakikat anlayışını taşa çarpar ve bu hakikat anlayışını canlı, dolgun ve sıcak kadın teni üzerinde erimeye bırakır. Nietzsche Bernini tarafından yontulması henüz tamamlanmamış *Hakikat* adlı bu heykele işaret ederek şöyle der:

“Hakikatin bir kadın olduğunu düşünelim – ne olmuş? Dogmatist oldukları sürece tüm filozofların kadın hakkında hiçbir deneyim sahibi olmadıkları konusunda şüphe etmemek için birçok neden var değil midir? Şimdiye kadar çoğu zaman hakikate yaklaşım biçimleri olan kasvetli ciddiyet, hoyratça sokulmalar, bir kadının yüreğini kazanmakta beceriksiz ve hiç de uygun

¹ *İnsanca Pek İnsanca* (1878). ss. 5-12, Nietzsche, Friedrich (1986) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, tr. by R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

² Nietzsche, 2005: 58

olmayan yöntemler olmamış mıdır? Kesin olan şey şudur ki: - [hakikat dediğim] bu kadın, kendisinin kazanılmasına izin vermemiştir: - ve bugün, her türlü dogmatizm şevki kırılmış ve bezmiş durumdadır.”¹

Nietzsche dünyayı bir sanat yapıtına dönüştüren anlayışıyla kendi okuyucularını, dünyayı karartan, yaşamsal güçleri tutulmaya uğratan bakış açılarını değiştirmeye, gerçeklik hakkındaki dogmatik anlayışları değiştirme cesareti göstermeye çağırır. Şöyle der: “Cesur, endişesiz, alaycı, zorlayıcı – işte böyle olmamızı ister bilgelik; o bir kadındır ve daima yalnızca bir savaşçıyı sever.” (Nietzsche, 1997²: 36)

Grek tragedyasının Dionysosçu kökeninin hatırlatılması ve Platon’un realist sanat anlayışının reddedilmesinden sonra, nihilizm eleştirisine bir hazırlık olarak “hiçlik” kavramının “insan varoluşu”yla ilişkisinin açığa çıkarılması, Nietzsche tarafından dünyanın bir sanat yapıtı olarak görülmesini anlaşılır kılmaya yardımcı olabilir. Sanatın insan varoluşunu anlamayı mümkün kılacak derin köklerinin gösterilmesi konusunda farklı bir yol olarak insan varoluşuna ait olan ancak uzun zamandır insanla ilişkisi insanı pasifize ederek kurgulanmış “hiçlik” ve “yaratma” kavramlarının yeniden insanla buluşturulması faydalı olacaktır.

“Hiçlik” kavramının etimolojisine baktığımızda “hiçlik”, bütün dillerde olumsuzluk bildiren bir sözcük olarak türetildiğini görüyoruz. “Hiçlik”in kavramsal olarak ilk açık seçik kullanımı Augustinus’ta bulunur. Sokrates’in *daimon*’unun Tanrılar arasında bir Tanrı olmadığı gibi, Augustinus’ta da Tanrı varolanlar arasında bir varolan değildir. Bu görüşe göre Tanrı her türlü varolandan önce gelir ve var olan hiçbir şeyden türemez. Philon ve Kilise Babaları³’nın bir kısmı Platon’un “*varolmayı-önceleyen bir madde*’den [*prote hyle*]⁴ meydana gelme kuramı”nı değiştirerek Platon tarafından öne sürülen bu ilksel maddenin *hiçten* meydana geldiğini

¹ s. 3, “Preface”, Nietzsche, Friedrich (2002a) *Beyond Good and Evil*, ed. by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, tr.by Judith Norman, Cambridge: Cambridge Uni.

² s. 36, “7. Reading and Writing”, Nietzsche, Friedrich (1997) *Thus Spake Zarathustra*, tr. by Thomas Common, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

³ Bkz. s. 355, Wolfson, Harry Austryn (1976) *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press.

⁴ Bkz. s.93, dipnot 1. pr. 983 a30, Aristoteles (1993) *Metafizik*, Cilt I (A-Z) , çev. A. Arslan, İzmir: Ege Üni.

düşündüler. Philon, “varolmayan” teriminin Tanrı’nın - daha sonradan yaratma olarak adlandırılacak - bir *eylemine* bağlı olduğunu açıklar.¹ Burada önemli olan şey “hiçlik” kavramının ilkin kimin tarafından kullanılmış olması değil, ancak bu terimin öne sürülürken farkında olmaksızın ilişkilendirildiği terimlerdir. Politeist ya da monoteist her türlü inanç anlayışında “hiçlik” terimi insana ait bir özellik olan “*eylem*”le ilişkilendirilerek düşünülmüştür. Buradan şu anlaşılır ki “hiçlik” kendi başına var olan bir şey değildir.

Tektanrıcılığın insan eylemini kendisine atfederek bir yaratıcıya dönüştürdüğü bu Tanrı’sına, insana ilişkin olarak Ksenofenes’ten (M.Ö. 560-478) büyük bir miras bırakılmıştı. Tanrıların ortak özelliğini araştıran Ksenofenes, tanrıları tanrı yapan özelliğin “insan” olduğunu bulmuştu. Böylece Ksenofenes “insan” hakkındaki mitolojik açıklamalara son vererek felsefenin insan adına başlangıcını gerçekleştirmişti. Böylece Ksenofenes tüm tanrıları kendi varolma nedenlerinin kaynağı olan *insan varoluşu* etrafında bir araya getirmiş oldu. Gerçekte, hiçlik’in kaynağının insan varoluşuyla ilişkili olduğu uzun zamandır örtülü kalmıştır. Hiçlik’le ilgili bu kısa çözümlemenin sonucu olarak “hiçlik” hakkındaki geleneksel önyargıyı iptal ederek şöyle demek gerekiyor: insan hiçlikten çıkarılmamıştır, hiçlik insandan çıkarılmıştır. Hiçlik ile ilgili bu durumun farkına varılması Nietzsche’nin betimleyeceği bir olayla gerçekleşmiştir. “Hiçlik” ve “yaratma” kavramlarının yeniden insana teslim edilmesi hareketini başlatan olay, Nietzsche’nin 1882’de *Şen Bilim* adlı yapıtında, özetle, “tanrı öldü!”² sözüyle ifade ettiği durumdur. “Tanrının öldürülmesi” dünyanın bir sanat yapıtına dönüşümünün yolunu açan “büyük bir eylem”dir. Nihayet “hiçlik” ve “yaratma”, onların gerçek sahibi olan insana geri kazandırılmıştır. Nietzsche’ye göre dünyanın, insanın bakış açısının ve eyleminin bir ürününe, başka bir deyişle, bir sanat yapıtına dönüşmesi ancak bundan sonra mümkün olur. Dünyayı bir sanat yapıtına dönüştüren bu eylemin büyüklüğünün anlaşılması başka bir deyişle “nihilizmin yükselişi”, Nietzsche’nin *Güç İstenci*’ne yazdığı “Önsöz”de bildirdiğine göre önümüzdeki “iki yüzyıl”

¹ Bkz. Wolfson, 1976: 356.

² ss.16-17, Heidegger, Martin (2001) *Nietzsche’nin “Tanrı Öldü!” Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi. ss. 11-63. / Bkz. ss.119-120, Nietzsche, Friedrich (2007) *The Gay Science*, ed. by Bernard Williams, tr. by Josefine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press.

sürecektir¹. Bu arada, “kaçık adam” farklı ibadethanelere dalıp Tanrının ölümünü ilan etmeye devam edecek görünüyor.

Şen Bilim'de “Tanrının ölümü!”nün ilanından, başka bir deyişle, bugüne kadar insan güçlerinin bilinçdışı dönüştürülmesi ve ilahlaştırılması olarak varlığını sürdürmüş metafiziğin bu halinin farkına varılmasından üç yıl sonra, dünyanın kendisi önünde bir sanat yapıtına dönüştüğü insan tipinin örneği olan Zerdüşt'ün dedikleri, 1885'te bir kitap oluşturmaya yeterliydi. Bundan çok önce 1872'de yazdığı *Tragedyanın Doğuşu* yapıtının başına sonradan eklediği “Bir Özeleştirme Denemesi” yazısında Nietzsche, sanatla ilgili düşüncelerinin *Zerdüşt Böyle Diyordu* (1883-85) yapıtında Zerdüşt tarafından en insanca formuna dönüştürülmüş olduğunu açıklar. Zerdüşt, “insan hakkındaki büyük anlayış”ı kavramış bir kişidir. İnsan hakkındaki bu büyük anlayış Nietzsche'ye göre şudur: “İnsan kendisini nasıl ilahlaştıracağını öğrendiğinde, o, varoluşun ilahlaştırıcısı olur.” (Nietzsche, 1968: 434, prg. 821)

Nietzsche'ye göre sanat, dünyayı karartan, yaşamı çekilmez kılan ve ruhu ağırlaştırılan anlayışlara karşı, ruhu hafifleten ve insanın yaşamdan tad almasını sağlayan bir alternatif sunar. Yeryüzünün insan tarafından en güvenli ve yaşanılabilir formu onun sanat yapıtına dönüşmüş hali değil midir? *Zerdüşt Böyle Diyordu* yapıtının “Ağırlığın Ruhu”² başlıklı bölümünde Nietzsche, onun düşüncesine uygun bir sanat anlayışına sahip insan tipinin yaşama ve dünyaya yaklaşımını betimliyor. Kişinin daha fazla eylem gücünün kalmadığını düşündüğü, tükendiğini hissettiği anlarda, “yaşamın çok ağır” ve “yaşamı sürdürmenin çok zor olduğu” söylenir. “Evet, ağır bir yükür yaşam!”³ Gerçekte, bu sözcüklere yakından bakıldığında, yaşam hakkındaki bu düşüncelerin epey yaygın, neredeyse ortak bir kanı olduğu görülür. Bu yaygın kanı şu sorularla birlikte kendisini daha belirgin bir

¹ Nietzsche, 1968: 3.

² Alm. “Geist der Schwere”, İng. “spirit of seriousness”; “Vom Geist der Schwere” [VGS], ss. 199-203 in Nietzsche, Friedrich (2003) *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, Nachwort von Josef Simon, Stuttgart: Philipp Reclam jun. / “The Spirit of Gravity” [SG], pp. 187-190, Nietzsche, Friedrich (1997) *Thus Spake Zarathustra, A Book For All And None*, tr. by Thomas Common, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited./ “Ağırlığın Ruhu Üzerine”, ss. 155-158, Nietzsche, W. F. (2004) *Zerdüşt Böyle Diyordu, Herkesin ve Kimsekin Kitabı*, çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık Yayınları.

³ “Ja, das Leben ist schwer zu tragen!”. VGS: 201.

şekilde gösterir: yaşamı yaşamak zor değil midir? Yaşamak neden bu kadar acı verici? Yaşam hakkındaki yaygın kanıları ortaya çıkaran bu soruları cevaplamak amacıyla, yaşam ile nasıl başa çıkılabileceğini öğretme iddiası taşıyan kitaplar uzun zamandan beridir en çok satanlar arasında, raftaki yerlerini almadılar mı? Gerçekte kişinin, yaşamı nasıl yaşayacağına, ondan nasıl tad alacağına dair cevabı hazır bulması, yaşamın ağır ve zor olduğuna dair önyargıyı daha da pekiştirmekte ve Nietzsche'nin sözleriyle, ruhu daha da ağırlaştırıp kişinin eylem gücünü zayıflatmaktadır.

Nietzsche için “ağırlığın ruhu”ndan “hafifliğin ruhu”na geçmek, dikkatli bakıldığında, kişinin varlığını çeşitli dönüşümlere uğratarak onda kendine özgü bir beğeni anlayışı oluşturup bunu inceltmeye dayanan estetik bir süreçle mümkündür. Ağırlığın ruhuna karşı sanat, kişiyi öncelikle onun farklı bir kimse olduğunu bu kişiye, en azından ona ait olan duyuların “farklı” yolundan duyumsatarak öğretir. Ağırlığın ruhu ve hafifliğin ruhunun varoluşsal dönüşümlerinin uğraklarını Nietzsche çeşitli hayvanlarla betimler. Ağırlığın ruhunun dönüşümleri “mürekkep balığı”, “tilki”, “devekuşu”, midye, köstebek, deve, domuz, eşek ve asalaklardır. Hafifliğinin ruhu ise “at” ve “kartal”dır. Buna göre, estetik bakımdan bir kimsenin dünyayı nasıl gördüğüne ve onun beğenilerindeki inceliğe bakılarak, bu kimsenin hangi hayvana dönüşmüş olduğunun farkına varılabilir. Ağırlığın ruhu, kişinin dünya hakkındaki estetik deneyimini yok edecek şekilde, onun beğenilerini köreltir ve zamanla bu kişi, geliştirilebilir bireysel bir beğeni anlayışına sahip olduğunu neredeyse unuttur. Bu nedenle Zerdüşt için kişinin beğenileri ve ona haz veren tad duyumu kişinin farklı yolunun belirlenimi için hayati önemdedir. Bir kimseden ruhun ağırlığını bir başkası alamaz, ona neyi beğenip beğenmeyeceği söylenemez. Beğeni anlayışının gelişmesiyle kişi, kendisini dönüştürebilir ve kendisini diğer kimselerden farklılaştırarak kendi varoluşunu aydınlatıp açığa çıkarabilir. Özel bir zevk sahibi olmak ve inceltmiş bir beğeni yargısı kurabilmek ağırlığın ruhunu hafifliğin ruhuna dönüştürmenin bir aracıdır. Böyle bir dönüşüm için kişiye, onun kendisini sanat yapıtlarının etkisine maruz bırakması yardımcı olabilir.

“Esas itibariyle ben sanatçılarla şimdiye kadar ki bütün filozoflarla olduğundan daha çok hemfikirim: onlar hayatın konusunu kaybetmediler, onlar “bu dünya”nın şeylerini sevdiler – onlar kendi duyularını sevdiler. Duyumsuzlaştırmak [desensualization] için çabalamak: bu bana, bunun yalnızca ikiyüzlülük ya da kendini aldatma olmadığı yerde bir yanlış anlama,

bir hastalık ya da bir tedavi olarak görünür. [...] Sanat yapıtlarının etkisi *sanat yaratan ruh durumunun uyandırılması* – sarhoşluktur [intoxication]. Sanatta önemli olan onun [insan] varoluşu[nu] yetkinleştirmesidir, yetkinliği ve bolluğu üretmesidir; sanat özsel olarak varoluşun olumlanması, kutsanması, ilahlaştırılmasıdır.” (Nietzsche, 1968: pr. 820- 821, s. 434)

Nietzsche'nin estetik etkinin zıttı ve “yaşama düşman” olarak değerlendirdiği şey olan ahlak insan varoluşunu dünyadan yalıtıp, içine kapatarak onu bir “midye”ye dönüştürür. Ruhu ağırlaştıran, kişinin beğeni yeteneğini körelten ve eylem gücünü zayıflatan her türlü ahlakçı bakış açısından vazgeçilmelidir. “İyi” ve “kötü” doğuştan itibaren kişiyi güçsüzleştirerek artan ve kişiyi kendisini sevmekten uzaklaştıran bir “çeyiz” gibidir. Gerçekte hayat ağır değildir, fakat kişinin omuzlarına ona yabancı olan bir sürü şey yüklenmiş oluşu yaşamı ağır bir yük haline getirir. Kişi bu yükün altında bir “deve” olur. Canlıktan uzaklaşmış, deve misali kuru bir doğaya sahip kişiye yaşamsal olan şeyler zamanla tiksinti verici, “iğrenç, kaygan ve kavranması güç”¹ gelir. Bir taraftan güzellikleri bir hazine gibi gizleyen kimselerin diğer taraftan bu güzellikleri karanlık yalıtılmışlıklarında tatmak için nasıl bir “köstebek”²e dönüştüklerini hepimiz tahmin edebiliriz. Kendine özgü bir “beğeni” [Geschmack³] geliştirememiş, “ne olsa bana uyar” diyerek her sunulana “evet” diyen kimseler Zerdüşt'e göre “eşek”tir. Kendilerini sevmeyen, kendi beğenileri olmayan ancak başkalarının sevgisiyle geçinip başkalarının zevklerini benimseyenler ise “asalak”lardır. Bunların karşıtı olan Zerdüşt, beğenilerini doğrudan kendi deneyimleriyle geliştiren beğeni sahibi biridir. O neyi beğenip beğenmeyeceğini, hangi yoldan gideceğini başkalarına değil, yolun kendisine soruyor, kendisine yolu soranlara da “bu benim yolum”, “bu benim beğenim”⁴ diyor.

Sonuç olarak, Nietzsche onu dünyayı bir sanat yapıtı olarak değerlendirmeye götüren sanat hakkındaki düşüncesini nihilizme verilebilecek bir cevap olarak düşünür. Bugüne kadar süregelen felsefenin “nihilizm” olarak tanımlanmasının sanat bağlamında nedeni “insan” ve “yaratma” arasındaki bağın ortadan koparılmış oluşudur. İnsanüstü güçlerin insan varoluşunun çeşitli dönüşümlerinden kaynaklandıklarını düşünen

¹ SG: 188.

² SG: 189.

³ VGS: 202.

⁴ “Das aber – ist mein Geschmack”. VGS: 203.

Ksenofanesten başlanarak insan eyleminin şeylerin varolmasındaki rolünün izi sürüldüğünde “insan” ve “hiçlik” arasındaki kayıp bağ yeniden kurulabilir. Nihilizmin kısa ifadesi olan “Tanrının ölümü”nün sanat açısından önemli bir sonucu, insanın kendi güçleriyle meydana getirdiği şeylerden özgürleşmesidir. Dünyanın ve insan yaşamının bir sanat yapıtına nasıl dönüştürüldüğünün örneği, Grek tragedyasının yaşama “evet!” diyen Dionysosçu kökeninde, bunun karşıtı ve “tipik bir yozlaşma”¹sı ise Platonculukta bulunabilir. Dünyanın bir sanat yapıtına dönüşmesiyle birlikte felsefe tarihi de insan varoluşu hakkındaki dönüşümlerin bir tiyatrosu haline gelir. Felsefenin konusu böylece “kendi kendini doğuran bir sanat yapıtı olarak dünya”² olur. Son söz olarak, dünyayı bir sanat yapıtı olarak gören bakış açısının kazandırdığı şey, kişinin, ağırlığın ruhunun ahlakının “herkes için iyi, herkes için kötü” buyruğundan vazgeçmesi ve kendi beğenisini oluşturacağı “benim için iyi, benim için kötü” bakış açısını geliştirmesi olacaktır.

Kaynakça

- Aristoteles (1993) *Metafizik*, Cilt I (A-Z) , çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üni.
- Aristoteles (2005) *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)*, Çev: Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, Martin (2001) *Nietzsche'nin “Tanrı Öldü!” Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev: Levent Özşar, Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will To Power*, A New Translation by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, edited, with Commentary, by Walter Kaufmann with Facsimilies of the Original Manuscript, New York: Vintage Books, A Division of Random House.
- Nietzsche, Friedrich (1986) *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*, tr. by R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1989) *Ecce Homo*, tr. by Walter Kaufman, New York: Vintage.
- Nietzsche, Friedrich (1997) *Thus Spake Zarathustra, A Book For All And None*, tr. by Thomas Common, Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited.

¹ Nietzsche, 1989: 271.

² Nietzsche, 1968: prg. 796, s. 419.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Nietzsche, Friedrich (1998) *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, tr. by Marianne Cowan, Washington: Regnery Publishing.
- Nietzsche, Friedrich (2002) *Güç İstenci, Bütün Değerleri Değiştirir Denemesi*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Nietzsche, Friedrich (2002a) *Beyond Good and Evil*, ed. by Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, tr.by Judith Norman, Cambridge: Cambridge Uni.
- Nietzsche, Friedrich (2003) *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, Nachwort von Josef Simon, Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Nietzsche, W. F. (2004) *Zerdüşt Böyle Diyordu, Herkesin ve Kimenin Kitabı*, çev. Osman Derinsu, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2005) *Ecce Homo, Kişi Nasıl Kendisi Olur*, Çev: İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2006) *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich (2007) *The Gay Science*, ed. by Bernard Williams, tr. by Josefine Nauckhoff, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfson, Harry Austryn (1976) *The Philosophy of Kalam*, Cambridge: Harvard University Press.

**OLAY OLARAK SANAT KAVRAMSALLAŞTIRMALARI
BAKIMINDAN SANAT FENOMENOLOJİSİ**

Özge EJDER¹

Gilles Deleuze ve Felix Guattari ortaklıklarının son çalışması olan *Qu'est-ce que la philosophie*'de her sanat yapıtının bir *hekseite* ya da maddesel bir duygulanım kitlesi, kişisiz bir işte buluk olarak bireyselleşmesi gerektiğini yazarlar. Burada sözü geçen *hekseite* üzerinden sanat yeniden düşünülebilir belki. *Hekseiteyi* Ulus Baker işte 'buluk' olarak karşılamıştır, ancak Bilge Karasu'nun da 'bunluk' dediği rivayet edilir. Türkçede neyle karşılayacağımız sorusunu kavramın kendisini nasıl açtığından sonraya bırakmayı deneyeceğim. *Hekseite*, bir ortaçağ filozofu olan Duns Scotus'un muhtemelen İslam alimlerinin eserlerini çevirirken karşısına çıkmış, bir tür tekilliği ya da bireyliği ifade etmek için kullandığı bir terim olmuştur. Bir tür tekillik kipi olarak anlaşıldığında *hekseite* sözgelişi neşeli bir insan yerine insan neşesine karşılık gelir. Herhangi bir insan değil insan kavramıdır. Ulus Baker işte buluk mefhumu olarak ele aldığı *hekseitenin* bir şeyi neyse o yapana dair olduğunu yazar. "Bir bireyin yalnızca kendi üstüne kapanan bir şey olmadığını, çok uzak aralıklarda yer alan şeylerin bir aradalığı olarak da kavranabileceğini gösterir"² der ve ekler; "Saat akşamın beşi" dizesi bir bireydir. Bir birey ya da tekillik olmak bakımından her hangi bir şeye dair ya da onun kopyası değildir.

Hekseite kavramının gerek epistemolojik gerekse de ontolojik anlamlara direnen bir tarafı var gibi görünmektedir. Bizi duyulur olarak kavranacak belirli bir şeye götürmez. Bu bakımdan bir tarafı ile Deleuze ve Guattari'nin sanat yapıtı kavramsallaştırmasına yardımcı bir kavram olarak belirirken diğer taraftan da sanat yapıtını ontik bir varolan olarak ele almamızın önüne geçmek bakımından fenomenolojik analize mekan açar. Bu ikinci kısmını Maurice Blanchot'nun yazınsal uzamında iş gören bir kavram

¹ Yrd. Doç. Dr., Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

² Ulus Baker, http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?ulus_baker

olarak *hekseiteyi* ele alırken göstermeye çalışacağım ancak, biraz daha Deleuze ve Guattari'den devam edecek olursak, çok temelde sanat yapıtına dair sordukları sorunun, onun nasıl olup da kendini başka herşeyden ama en önemlisi sanatçıdan bağımsızlaştırıp, bireyselleşerek ayakta kalmayı başardığı olduğunu söyleyebiliriz. Sanat saklar derler. Sanatın neyi sakladığı sorusu bizi *hekseite* kavramına yaklaştıracak şekilde cevaplanır.

“Kendini saklayan, şey ya da sanat yapıtı, bir duyumlar kitlesidir yani algılam ve duygulamaların bir bileşimi. ...algılamalar algılamalar değildir artık, onları duyanlarda ortaya çıkan bir durumdan bağımsızdırlar; duygulamalar da artık duygular ya da duygulanımlar değildir, onların içinden geçen kişilerin gücünden taşarlar. Duyumlar, algılamalar, ve duygulamalar kendi kendileriyle değer kazanan ve her tür yaşanmışlığı aşan varlıklardır. Onların insanın yokluğunda oldukları söylenebilir, çünkü insan, taşa, tuval üzerinde ya da sözcükler boyunca ele alındığı şekliyle kendisi de algılam ve duygulamaların bir bileşimidir. Sanat yapıtı bir duyum varlığından başka bir şey değildir: kendi kendisinde varolur.”¹

Bir anlamda Deleuze ve Guattari, sanat yapıtını bir öznenin karşısındaki – algısındaki atıl yerinden çıkarıp, sanat deneyimini özne-nesne dikotomisini sarsan bir olayın içine bırakırlar. Burada tek çözülen özne değil aynı zamanda, tarihsel olarak ideal bir temsil nesnesi olarak düşündüğümüz ve bu bakımdan sınırlı anlamlarla donattığımız sanat yapıtıdır. Onlar "sanatın malzemenin olanakları içindeki hedefi, algılamı nesne algılamalarından ve algılayan öznenin durumlarından, duygulamı da bir durumdan ötekine geçiş olarak duygulanımlardan çekip almaktır. Bu duyumlar kitlesinden, katışıksız bir duyum varlığı çıkartmaktır" derler. O halde her sanat deneyimi iki varlığın karşı karşıya gelmesidir. Kendilerinden başka birini ya da bir şeyi temsil etmeyen iki varlığın. *Bin Yayla'* da şöyle yazarlar:

“Bir töz, şey, özne ya da kişininkinden çok farklı bir bireyselleşme kipi vardır. *Hekseite* ismini bu tür tekilleşmeler için kullanıyoruz. Bir mevsim, bir

¹ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Trans. *What Is Philosophy?* (1994). *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, (1993).

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

kış, bir yaz, bir saat, bir tarih, bireyselleşmek için bu bireyselleşme bir nesne ya da kişinin gibi olmasa da hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.”¹

Hekseite kavramı sanat yapıtını belirli bir tekillik ve otonomide anlamamızı mümkün kılar. Deleuze ve Guattari'nin önce sanatçıdan sonra da onu deneyimleyen öznenin anlam üretiminden kurtardığı sanat yapıtı Maurice Blanchot'un yazınında anlatı formu üzerinden sorunsallaştırılır. Bu, Blanchot'un felsefi denemelerinin önemli uğraklarından olan özne, eleştirilerinin merkezindeki yazma deneyimi ve yapıt ile edebi eserlerinin ait olduğu janr olan anlatının belirsiz anlatıcısı arasındaki ilişkidir. Didaktik olmaktan kaçtıkça performatif olan bir düşünür olarak Blanchot böylesi bir araştırmayı pek kolaylaştırmaz. Bu sebeple birbirinden janr bakımından farklı olduğu iddia edilebilecek metinlerde rasyonel bir tutarlılıktan çok, düşünme, okuma ve yazma deneyiminin yirminci yüzyılda sorunsallaştırdığı kavramların görünürde çelişki arzeden izini sürmekte fayda vardır. Blanchot'un olay kavramsallaştırmasının dayandığı temel, olayın tekrar edilemez, temsil edilemez ve dolayısıyla da herhangi belirli bir öznenin anlam üretim çerçevesinde tüketilemez olmasıdır.

Bu bakımdan yalnızlık kavramına yaklaştırır Blanchot olay kavramını. Maurice Blanchot Türkçeye *Yazınsal Uzam* adıyla çevrilen eserinin ilk bölümü olan “Temel Yalnızlık” a şu sözlerle başlar:

“Sanat üzerine birşeyleri, yalnızlık sözcüğünün ne anlama geldiğini anladığımızda öğrenir gibiyiz. Bu sözcüğü çok fazla kullandık. Yine de ‘yalnız olmak’ ne demektir bu? İnsan ne zaman yalnızdır? Bu soruyu sormak bizi yalnızca dokunaklı kanılara götürmemelidir. Dünya düzeyindeki yalnızlık burada üzerinde uzun uzun konuşmaya gerek olmayan bir yaradır.”²

Genelde sanat yapıtı özelde yazınsal yapıtta gözler önüne serilen temel yalnızlık bireyselliğin kayıtsız tecritini dışarda bırakır. Herhangi bir tür tekillik arayışı değildir. “Yapıtı yazmakta olan açığa alınmıştır, yazmış olan

¹ Gilles Deleuze ,Félix Guattari. 1972. *Anti-Cedipus*. Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. London and New York: Continuum, 2004. Vol. 1 of *Capitalism and Schizophrenia*. 2 vols. 1972-1980. Trans. of *L'Anti-Oedipe*. Paris: Les Editions de Minuit.

² Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Éditions Gallimard, (1955) *Yazınsal Uzam*, çev. Sündüz Öztürk Kasar, YKY, İstanbul, (1993).

kovulmuştur. Dahası kovulmuş olan kovulduğunu bilmez. Bu bilmezlik onu korur, sebat etmesine izin vererek oyalar. Yazar yapıtın bitmiş olup olmadığını hiçbir zaman bilmez. Bir kitapta bitirdiğine bir diğerinde yeniden başlar ya da onu yokeder.” Blanchot, yazma deneyimine eşlik eden bu kopukluğun, yazarın yapıtı ile arasındaki bu kopukluğun, tarih boyunca farklı şekilde yorumlanmış ve ele alınmış olduğunu söyler. Sözgeşi Valery’nin bu kopukluğu, yapıtın bağımsızlığına atfetmekten geri durmak adına dünyanın dağınık bütünlüğü bağlamında anlamaya çalıştığını, bunun da onu herşey üzerine yazmaya çalışmaya ittiğini iddia eder. Valery’nin gördüğü ancak yanlış teşhis ettiği şey yapıtın ne bitmiş ne bitmemiş olduğudur. Yazma deneyimi ne dünyadaki ne de yazarın imgelemindeki başı sonu olan bir olayın yeniden üretimi değildir. Yapıt bu anlamda tamamlanmış ya da bir bütünlük arzeden bir başka şeyin temsili değildir. Bu sebeptendir ki onun sınırlarını da kendinden başka birşeyin belirlemesi mümkün değildir. Blanchot yapıt “var”dır der. O halde onu kendi ontolojik referansları bağlamında ele almak gereklidir. Varolduğunu dile getirebilen her varolan gibi vardır. Kendi kendisinin varolduğunu kendisinden başkasının söylemesine ihtiyaç duymayan yapıt, en başta da onun bu dile getirmesini, yazınsal uzamda ona yer açarak olanaklı kılan yazarından ayrıdır.

“Yapıt –sanat yapıtı, yazınsal yapıt– ne bitmiş ne bitmemiştir; Vardır. Söylediği yalnızca ve yalnızca budur: Varolduğudur ve başka hiçbirşey değil. Bunun dışında o hiçbirşey değildir. Ona daha fazlasını söyletmek isteyen hiçbirşey bulamaz, onun hiçbirşey söylemediğinin ayırımına varır. Yazmak ya da okumak için olsun, yapıtın bağımlılığı içinde yaşayan kişi yalnızca varolmak sözcüğünü dile getiren şeyin yalnızlığına aittir: Dilin saklayarak koruduğu ya da yapıtın sessiz boşluğunda yok ederek ortaya çıkardığı sözcük.”

Yapıtın yalnız olduğunu söylemek, onunla iletişim kurulamayacağı anlamına gelmez. Onu okuyanın yapıtı ait yalnızlığın kesinliğine katıldığı anlamına gelir. Yapıt, birinin yazdığı bir kitap olmaktan çıkıp bir yapıtı dönüştüğünde yalnızdır. Blanchot “Yazar yapıtı aittir ancak ona ait olan, onun tek başına bitirdiği, yalnızca bir kitaptır.” der. Yapıt salt kendine ait, kendisiyle özdeş varlığını, onun söylediği tek şey olan var olduğunu okuyacak son kişiye dek sürdürür.

Yapıtın yazarının anlatmak istediğinden farklı olarak anlattığı şey nedir o halde? Yapıtın varlığı okuyan için ne tür bir hakikati ifşa eder? Bu

sorulara Blanchot'nun kendi yazma deneyimiyle ortaya koyduğu ve anlatı olarak Türkçede karşılayabileceğimiz *recit* üzerinden yaklaşılmaya çalışabiliriz. Anlatıyı burada örnek bir janr olarak ele alarak, Valery'nin görmezden gelmeye çalıştığı Mallarme'nin şiirinde bir tür farkındalığını ortaya koyduğu yapıtın yalnızlığının, bir yazar olarak Blanchot'nun yapıtında nasıl belirginlik kazandığını görmeye çalışabiliriz.

“The Song of the Sirens”da Blanchot, tek bir olayı anlatan edebi bir janr olarak anlatının, gerçekleşmiş olağanüstü bir olayın doğruluk içeren türden aktarımı olmadığını altını çizer ve şöyle der:

“Anlatı, bir olayın anlatımı değil, kendisidir. Olayın olageleceği yere yaklaşmadır- henüz olmamış olan ve çekim gücü yoluyla hikayenin de varlık bulacağına dair umutlanabilmesini sağlayan olayın...Anlatı, sadece henüz bilinmeyen, ihmal edilmiş ya da yabancı bir noktaya doğru bir hareket değildir, aynı zamanda bu hareketten önce ve onun dışında bir gerçeklik taşımaz...”¹

O halde Blanchot'ya göre anlatıyı diğer anlatım formlarından ayıran, öncelikle onun bir temsil sunmaması, dolayısıyla kendisini gerçekte ya da yazarın hayalgücünde yaşanmış bir modelle ilişkide ortaya koymamasıdır. Anlatıda okunan söz yazarın sözü değil, dil yoluyla bir olayın kendini ifşa etmesidir.

¹ Maurice Blanchot, *The Book to Come*, “The Song of the Sirens”, çev. Charlotte Mandell, Stanford University Press, Stanford, (2003).

SİNEMADA GERÇEKLİK VE DÜŞSELLİK, HAKİKAT VE YALAN

Oğuz ADANIR¹

Bin beş yüz yıldan uzun bir süre boyunca ne gizemli ne de metafizik düşünce yapısı sanatsal güzelliğin doğası konusunda modern akılcı düşünce yapısını tatmin edebilecek bir açıklama getirememiştir. Modern dünyanın şekillenmeye başladığı bir dönemde Kant yalnızca duygulara seslenip kişiye verdiği zevkle sınırlı bir sanatsal güzelliğin biliminin yapılamayacağını söylerken, ardından gelen Hegel'in tersini söylemesiyle ortalık kızıymış ve o gün bugündür sanat felsefesi herkesi doyuracak yanıtlar üretmekten görece uzak bir alan olmayı sürdürmüştür.

Gerçekten de bir yandan zevklerin ve renklerin tartışılmayacağı, yani insanda öznel duygular uyandıran bir şeyin, bir nesnenin nesnel açıklamasının yapılamayacağı söylenirken; diğer yandan özellikle son üç yüz yıldır, yani akılcı düşüncenin egemenliğini ilan etmesinden bu yana sanatsal alanların bir kısmı binlerce yıllık bir geçmişle taçlandırılıp, estetik-ahlaki kurallar, toplumsal ve tarihsel, ekonomik, politik ve kültürel koşullar, zihniyet gibi kavramlara başvuru olarak neredeyse sayısız sanat ve sanatsal güzellik açıklamaları yapılmış, yapılmaya da devam edilmektedir.

Sanat felsefesi başlığı altında yapılacak herhangi bir açıklama ödünç aldığı ya da kendi belirlediği oyun kuralları çerçevesinde bir başlangıç noktası saptayarak ardından bir sona ulaşmaktadır.

Müzik, şiir, plastik sanatlar gibi alanlarda beğenin görece daha yoğun duygusal özellikler taşıması nedeniyle çözümlene yapan insanların işi sanki oldukça zorlaşmaktadır. Oysa Arthur Koestler'i izlediğimizde bu alanlarda düş gücü ve yaratıcı düşüncenin akılcı süreçten yine de tamamen kopuk olmadığı ve Jean Lacoste'un deyişiyle dışavurumun bir yalandan

¹ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Film Tasarımı Bölümü

ibaret olduğu durumlarda bile sanat eserinin belli bir hakikat payı içerdiği anlaşılmaktadır.

Bizim üstünde duracağımız alanın sinema olması nedeniyle çözümlenmenin de görece daha kolay bir şekilde yapılabileceği söylenebilir. Ancak bu gerçekten de doğru bir saptama mıdır?

Öykülü filmleri izleyen insanlar gösteri bittikten sonra genellikle: çok sevdim, sevdim, hoştu, güzeldi, beğendim, hiç sevmedim, çok kötüydü, çok çirkindi, çok korktum ya da çok sıkıldım, bunaldım gibi neredeyse hepsinin duygusal olduğu söylenebilecek ifadeler, sözcükler kullanmaktadırlar. Bu durumda bir filmi figüratif bir tablo ya da bir müzik parçasından ayıran özelliğin ne olduğunu söylemek güçleşmektedir. Ancak değişik sanat alanlarında ortaya çıkan güzelliğin ya da çirkinliğin benzer sözcüklerle dile getirilmesi bu sanat alanlarında gerek yaratıcı gerek dışavurum süreçlerinin aynı şekilde işlediği anlamına gelmemektedir.

Sanatsal alanların genelinde güzel kavramının göreceliği aynı nesneyi çirkin olarak nitelendiren bir başka kitlenin varlığını kanıtlamanın yanı sıra güzelliğin kolay kolay çirkinlikten bağımsız bir şekilde ele alınmadığını da göstermektedir. Ayrıca bu iki kavramın öykü, teknik, oyunculuk, plastik, anlatım ve kurgulama, vs düzeyinde ve başarı/başarısızlık kapsamında da ele alınabileceğini gösterir ki, (günümüzde) herhangi bir seyircinin bir film konusundaki beğenisini duygusal ağırlıklı sözcüklerle yansıtması bu beğenin sinemaya ve özellikle öykülü filme özgü bütün bu unsurların bir araya getiriliş biçimini de kapsaması gerektiğini gösterir.

Başka bir deyişle öykülü bir film tamamıyla duygusal olarak nitelendirilebilecek özelliklere sahip olduğunda bile bu duygusallık önce belli bir süre gerektiren öykü/senaryo yazım sürecinde oluşturulmakta; bir kez bu süreç sona erdiğinde çekim sürecinde deneyimli bir oyuncu kadrosu ve teknik ekiple yazılı sözcüklere bir can katılmaya ve kurgu, müzik gibi unsurların katılımıyla da izleyicinin duygusal yapısını etkileyecek bir film oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Jean Mitry'nin çalışmalarını göz önünde bulundurduğumuzda öykülü film düzeyinde baştan sona her aşamanın akılcı bir süzgeçten geçtiği ve duygusallığın neredeyse tamamıyla akılcı düşüncenin ürünü olduğu görülmektedir. Burada az önce söylendiği gibi dışavurumun bütünüyle yalandan ibaret olması durumunda bile duyguların gerçekçi bir şekilde dile getirildiği ve öykü yaşamsal anlamda herhangi bir gerçek ya da gerçeklikten

söz etmese bile filmin kişiler arasındaki ‘duygusal gerçekliği’ doğru bir şekilde yansıttığı söylenebilecektir.

Bu bir çelişki gibi görünmekle birlikte çok doğru bir tespittir. Öykülü filmlerde duygular istense de birebir gerçekte olduğu gibi verilemez. Bunun iki nedeni vardır, biri gerçeğe benzer olmak isteyen öykülü bir filmin göstermek istediği duygusal anları filmsel gerçeklik denilen bir çerçeve içinde sunmak zorunda olmasıdır. Başka bir deyişle film önce kendine özgü bir gerçeklik evreni oluşturmak ve bir kez bu işi başardıktan sonra aynı çerçeve içinde duyguların gerçeğe benzer olmasını sağlamakla yükümlüdür, aksi takdirde önemli duygusal sahnelerin birçok (kötü ya da sıradan) filmde karşılaştığı gibi komik sahnelere dönüşmesi işten değildir. İkinci nedene gelince imge gözlerle değil zihinle algılanan bir şeydir. Bir görüntü, bir imge istense de yalnızca gözlerle algılanamamaktadır. Bakan insan gördüğü imgeye kendiliğinden denilebilecek ikincil bir anlam yüklemektedir. Sahip olduğu yaşam deneyimi, bilgi birikimi, bilinç düzeyi bu insanın imgeye görece öznel bir anlam yüklemesine neden olmaktadır. Burada yönetmenin görevi görülen şeyin seyirci tarafından keyfi bir şekilde algılanmasını engelleyip ona kendi bakış açısını kabul ettirip, imgeyi kendi istediği şekilde algılamasını sağlamaktır.

Görüleceği gibi öykülü bir filmde duygusal anların, imgelerin üretimi bizzat gerçekte yaşadıkları şekilde olamamaktadır. Bu duygusal anların gerçekte yaşandığı şekilde çekilmeleri ve sunulmaları durumunda izleyici bunları çoğunlukla yadsımakta ve etkilenmemektedir. Bir bakıma izleyici bu görüntülerin bir yandan sahte görüntüler, yani gerçek kahramanlar değil, o sırada ekranda izlemekten hoşlandığı kahramanlar aracılığıyla yansıtılmasını istemekte ve bu imgeleri görece gerçekçi bularak, üzerinde yarattıkları gerçeklik izlenimi, gerçeklik duygusunu onaylayıp heyecanlanmakta, duygusallaşmaktadır.

Öyleyse öykülü sinemaya özgü belli film türleri düzeyinde seyirci açısından önemli olanın imgenin gerçek yaşama özgü bir gerçekçilik değil, kurmacaya özgü yeniden üretilmiş yapay bir gerçeklik evreni içinde kendisini gerçekten duygulandırabilecek kahramanların inandırıcı imgeleri olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle melodramlar bu türden filmler olup izleyici bir bakıma kendisini zihinsel açıdan etkileyecek bir öyküden çok duygusal açıdan etkileyip ağlayarak, boşalmasını, vs sağlayacak kahramanlar görmek istemektedir. Bunların yakın plan çekimleri izleyicinin işini kolaylaştırmakta

ve yalancı öykünün yalancı kahramanıyla birlikte gerçek gözyaşları dökmesine yol açmaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalar bizi nedense modern dünyaya ait bireyin, deyim yerindeyse kendisini ezip, hırpalayan ve yalnızlaştıran gerçek yaşamdan kaçmak amacıyla diğerleri arasında oldukça inandırıcı bir yalan söyleme biçimi ya da yöntemi olan sinemayı seçmesi ve filmdeki kahramanların duygularını içtenlikle paylaşması gibi anlaşılması zor bir sonuca götürmektedir.

Gerçek ve düşsel, hakiki ve sahte gibi modern felsefi düşünce alanına giren kavramların bu bağlamda ele alınması kaçınılmaz hale gelmektedir. Modern birey neden modern yaşamın gerçekliğinden kaçarken onun düşsel versiyonunu kabul edip, yansıttığı duyguları birebir paylaşmaktadır. Öte yandan neden imgelerden oluşan bir hakikati kabul edip, sahte kahramanların kendisine gerçek duygular yaşatmasını arzulamaktadır.

Bugüne kadar hep içinde yaşanan toplumsal gerçeklikten bir kaçış aracı olarak nitelendirilen sinema bu bakış açısından ele alındığında insanın aklına acaba hiç böyle bir işleve sahip oldu mu sorusunu getiriyor. Zira gerçekliğin kendisini yadsıyıp imgelerini ve yol açtığı duyguları onaylayan bir izleyicinin hakikaten gerçeklikten kaçıp kaçmadığını sorgulamak bir tür zorunluluğa dönüşmektedir. Gerçekliğin ancak bir yalana dönüşmesi koşuluyla kabul gördüğünü mü söylemek gerekiyor? Bunlar başlı başına çok kapsamlı çalışmalar yapılmasını gerektiren türden sorulardır. Umarız genç kuşaklar bu türden sorunlarla da ilgilenir.

Biz konuyu ancak kısa bir makale çerçevesinde ele alabiliyoruz. Başka bir deyişle insanın gerçeği, gerçekleri ya da gerçekliği kabul edebilmesi bunlara düşsel, sahte bir görünüm kazandırılmasına mı bağlıdır? O zaman doğruları kabul ettirmek için yalan söylenebileceği ancak bunun gelişigüzel bir şekilde değil sinema sanatının oluşturduğu hem teknik-estetik kurallar hem de yazar ve yönetmenlerin gerçekliği sunma biçimiyle doğru orantılı olması gerektiği söylenebilir.

Öyleyse gerçeklerle ilgili çok güzel yalanlar söylemek insanların bu gerçekleri daha kolay bir şekilde kabul etmelerini sağlayabilir! Bu doğruysa Hollywood sineması da herhalde bunun en önemli örneklerinden biri sayılabilir. O zaman insanlara gerçekleri kabul ettirmenin, bu gerçekleri inandırıcı yalanlara dönüştürmekle mümkün olabileceği söylenebilir. Dünya sinemasında bunun binlerce örneği vardır. Çünkü herkes sinemanın gerçeğin

kendisini değil görüntülerini sunduğunu ve bu sunumun gerçeğe ait görünümünün birebir yeniden üretilmesiyle değil belli bir atmosfer oluşturularak yapıldığını bilir.

Gerçekleri olabilecek en usta yalan söyleme yöntemleriyle ifade etmek etik anlamda bir eleştiri konusu olabilir. Ancak sinemanın gerçekliğin aynı zamanda hem içinde hem de dışında yer alma özelliği, yani düşsel boyutu estetik ilkelerin ön plana geçmesine yol açmaktadır. Başka bir deyişle gerçeklik evreninde yaşananların birebir aynı şekilde ve hiç değiştirilmeden yeniden üretilip aktarılması görüntüleri inandırıcılıktan uzaklaştırır, yani gerçekliğe ait olayları ve duyguları bir bakıma gerçek dışı kılarken; gerçekliğe ait olayların öyküleme mantığı çerçevesinde ele alınıp sinematografik teknik ve estetik kurallara boyun eğilerek, kurmaca olarak yeniden üretilmesi aynı olaylar ve duyguların hem düşsel hem de gerçek bir şekilde algılanmasına yol açmaktadır. İzleyici ancak bu koşulla içinde yaşadığı gerçekliğin ağırlığına tahammül edebilmekte ya da onu görece kabul etmektedir.

Öte yandan sinemanın gerçek değil düşsel bir olgu olması onun ahlaki açıdan mahkum edilmesini görece engellemektedir. Çünkü ahlak gerçeklik evrenine ait davranışlar bütünüdür. Oysa bir öykü anlatım biçimi olan sinema imgelerden oluşmaktadır. Sinemada olsa olsa düşsel kahramanların ahlaklı ya da ahlaksızca davranışlarından söz edilebilir. Buna karşın filmin oyun kuralları olduğu, gerçekleri tamamıyla dönüştürerek sunduğunda bile ikna edici olması koşuluyla seyircinin bu kandırmacaya izin verdiği ve bu işi bu kadar iyi kıvırdığı için filmi ve çalışanlarını bağışlayıp, alkışladığı söylenebilir. Çünkü yukarıda sunulan çerçeve içinde gerçekler konusunda iyi yalan söylemeyi beceremeyen filmler seyirci tarafından bağışlanmamakta ve işi ellerine yüzlerine buluştırdıkları söylenmektedir. Dolayısıyla kötü filmler gerçekleri gerçeklere en yakın şekilde sunsalar bile, belki istisnalar dışında, başarılı sayılmamaktadırlar. Sanat felsefesi sanatsal güzellik ve çirkinliğin doğal güzellik ya da çirkinlikten ayrı bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini, bu sonuçların kendi ilgi alanı içine girmediğini söylemektedir.

Sonuç olarak belli sinematografik türler sanki belli bir gerçeklik evrenine özgü çirkinlikleri hem biçimsel hem de içerik düzeyinde belli ölçüde değişikliğe uğratarak ya da dönüştürerek yansıttıklarında, yani sanatsal niteliğe sahip bir güzellik ya da çirkinlik kavramı içine oturttuklarında insanın ruhsal yapısını daha derinden etkileyebilmektedirler.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Başta da söylendiği gibi güzelliğin çirkinlik olmadan kavranması zor görüldüğünden bu tür filmlerde çirkinlik ve güzellik karşılıklı olarak birbirlerini içermekte ve birbirlerine hizmet etmektedirler. Görünüşe göre bütün bu süreçten kazançlı çıkabilecek biri varsa o da anlatılan ya da gösterilenlerden kendince ders çıkaracak izleyicidir. Sinema toplumsal yaşamı değiştiremez ama insanlara değişik ve düşsel toplumsal yaşam örnekleri sunabilir. Bu da dünyanın değişmesine kendince bir katkıda bulunma anlamına gelebilir.

HEGEL SONRASI ESTETİĞİN SORUNLARI

Nami BAŞER¹

Ben sunumuma bir anımla başlayacağım. 1974 yılının yazında Edip Cansever'le konuşmuştum. Kendisinin *Kirli Ağustos* adlı kitabını Fransızca'ya çevirip, o zamanlar öğrenci olduğum Strazburg Üniversitesi'nde Edip Cansever günleri gerçekleştirmiştim. Edip Cansever bana şöyle bir açıklamada bulundu: Nazım Hikmet ve onun kuşağı bağırdı, biz artık bağırılmamalıyız dedi. Bugünmüş gibi aklımda: şöyle bir düşünüp "Diyalektik mi" diye kendi kendine sanki sordu ve sonra kararlılıkla sürdürdü "Hayır, kesinlikle hayır". Sonra birden kolunu havaya kaldırdı. Bütün düşüncelerini noktalamaya çalışırcasına "Kader" diye haykırdı. Onun bu jesti beni etkilemişti. Bugün burada eğer sunumuma konu olarak Hegel sonrası estetik sorunlarını işleyeceksem eğer, en başından Hegel deyince tabii ki diyalektik anımsanıyor. Acaba diyalektik görüşten başka bir sanat anlayışı olabilir mi diye kendimize soracağız. Ama şimdiden şunu söyleyebiliriz: şairler bize bunun mümkün olduğunu düşündürüyor. Günümüzde Hegelci olmayan bir sanat olabilir mi diye de bir soru ufkumuzda bir soru olarak kalacak.

Aslında Hegel'in 1828'de üniversitede verdiği ve ölümünden sonra yayınlanan *Estetik* kitabı doğrudan doğruya kendisinin her yönüyle kontrol ettiği bir kitap değildir, çünkü öğrencilerinin notlarından oluşmuştur. Ama bazı açılardan da 18. yüzyılda başlayan bu estetik adını verdiğimiz disiplinin en üst aşamaya geldiği bir metin olarak görüldüğü için sonrasında sürekli olarak başvuru bir metin haline gelmiştir. Bir yerde de tarih olarak estetik alanını 18. yüzyıldan başlatmak istiyorum. Bunun nedeni basit: Aslında estetik kavramı 18. yüzyıldan önce yok. Anımsatalım: 1755'te Baumgarten'ın *Estetik* adlı kitabı yayınlanır. Kendisi Leibniz okulundan bir filozof. Amacı doğrudan sanat değil. Duyulur olanın, eski Yunan'dan bu yana

¹ Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü.

αἰσθητον adı verilen, bu arada νοετον yani düşünülür olanın yanında epey aşağılarda görülen alanın özerkliğini göstermek. Baumgarten'dan önce elbette bu konuda olsun sanat ve sanatlar üzerine olsun yazılıp çizilmiş, konuşulmuştur. Güzel olan nedir, “τι το καλον?” diye sorar Yunanlılar. Platon'un, Aristoteles'in metinlerinde birtakım düşünceler, değerlendirmeler, akıl yürütmeler var bu konuda; ama bir disiplin olarak estetik Avrupa'nın 18. yüzyılda Batı Felsefesi içerisinde çıkarttığı, biraz önce de söylendiği gibi, akılcı bir çalışma, bir disiplin.

İşte bu yüzden estetiğin tarihini Hegel'den biraz önce başlatmak istiyorum. Amacım da Hegel'in bu açıdan 18. yüzyıla ne kadar bağlı olduğunu, eğer diyalektik ya da Hegelci olmayan bir sanat anlayışı var olacaksa o da 18. yüzyıla bir hesaplaşma içerisinde bunun yer alabileceğini göstermek. İşte bu aşamada Johann Winckelmann'ın 1764 tarihli *Antik Dönemde Sanat Tarihi* adlı önemli kitabından yola çıkacağım. Bu kitabın şöyle bir önemi var: ilk defa olarak sanat ve tarih kelimeleri tekil olarak kullanılıyor. Ondan önce mekanik sanatlar, güzel sanatlar, liberal sanatlar gibi ayrımlar yapılırken sanatı tekil olarak ele alması ve onu özelliği içerisinde belirlemesi çok etkileyici olmuştur. Her şeyden önce bu tutumun üç temel sonucu olmuştur –ki bunu Kant'ta, Hegel'de ve sonraki estetik çalışmalarda da tekrar görüyoruz. Bunların bir dökümünü yaparak başlayalım:

a) Bu kitabında Winckelmann, şu anda bile hala ünlü olan birtakım özel sanat eserlerinin üzerinde durur. Söz gelişi Laocoon, söz gelişi Niobe, bir de bir Herkül heykelini incelemeye alır. Bu Herkül heykelinden bize sadece bir göğüs ve biraz da sırt, yani kahramanın arkası kalmıştır. Gerek kolları, gerek kafası yoktur. Ama bunu büyük bir sanat eseri olarak görür Winckelmann; çünkü der, Eski Yunan'daki bütün özellikler burada şu bakımdan görülebilir. Bir parçadır burada karşımızda olan, bir fragmandır ama bütünün ne olduğunu bize gösteriyor, bütün üzerine bilgi veriyor. Ayrıca bunu bir uyum içerisinde gerçekleştiriyor.

b) İkincisi ona göre bir kayıtsızlık var kahramanda, Herkül'ün bütün işlerini (12 ünlü işi var mitolojiye göre) bitirdikten sonra kendisinin dünyaya aldırmadığını görüyoruz. Kahramanda bir aldırılmazlık bulunuyor. Üstelik Yunan sanatında bunu genelleştirebiliriz: bütün kahramanlar böyle –ve bu Yunan Tanrılarının ya da kahramanlarının boş bakışlarla kaygısız bir şekilde

dünyayı gözlemlemeleri Hegel'in estetiğinde, Winckelmann'dan olduğu gibi tekrar edeceği, alacağı bir tema olacaktır, kaygısızlık.

Ayrıca bu kaygısızlık paradoksal olarak bu Yunan sanatının özgür bir halkın ürünü olmasının kanıtı Winckelmann için. Winckelmann'dan itibaren sanat, mutlaka, belirli bir topluluğun yaşama tarzı aynı zamanda. Sanki kendi hayatlarını yaşarken, sanat olarak değil de bir tür yaşadıklarını ifade tarzı sanat. Yaşama olarak yaptıkları aynı zamanda da sanat. Bu da özgürlük ufkunu gündeme getiriyor felsefe açısından. Bu da aynen Hegel'de sanatın özgürleşme süreci olarak yine karşımıza çıkacak.

c) Üçüncü olarak da burada Winckelmann bu özgür halkın artık geçmişte kaldığını vurguluyor: aynı zamanda bu özgür yaşantı tamamlandığı için artık geçmişe kayıyor. Sadece müzede görebileceğimiz (şunu da anımsayalım 18. yüzyıl aynı zamanda müzelerin de kurulup tarih sahnesine çıktığı bir dönem), müzelere girdiği için de artık geçmişte kalan bir özellik olduğunu vurguluyor. Aynen Hegel'de de sanat, mutlaka, geçmişle ilgili ve neredeyse bir sonluluğu, bir bitmişliği verdiği için, bitme, sonlanma aşamasında bize kendini veren bir etkinlik olarak ortaya çıkacak.

Dolayısıyla, ister 18. yüzyıla özgü olsun, ister Winckelmann'ın kendine özgü bir yorumu olsun, yukarıdaki üç özellik Hegel'in estetiğinde tamamıyla aynen yer almıştır:

a) Güzellik uyum, bütünlüktür.

b) Tarih içerisinde sanat özgür bir halkın kendine özgü bir yaşantıyı ifade etmesi, bunu bir alan içerisinde göstermesi, bir kaygısızlıkla bunu bize vermesidir.

c) Sanat geçmişte kalmıştır. Bizi bir açıdan doyurabilir ama etkisi, etkililiği, gerçekliği geride kalmıştır. Winckelmann'ın estetikte altını çizdiği bu temel özellikler Hegel'in *Estetik* adlı kitabında da durmadan karşımıza çıkar. Sanatın özgür bir halk olan Yunanlılarda en üst düzeye ulaşması bile zihin için artık doyurucu olmasını önleyemez. Elbette Hegel'de aşamalar diyalektiktir aynı zamanda, dolayısıyla Winckelmann'da görünür olmayan bir biçimde aynı zamanda çatışmalı bir şema içerisine oturtulur Hegel'de. Sembolik, klasik, romantik sanat birbirlerini izlerler. Beş duyumuza uygun olarak beş sanat vardır vs. Ama Kant'ın ikili şemalarına da uyulmaz.

Kant bu konuda Winckelmann ile Hegel arasında yer alır. Onda da diyalektik yoktur. Bir yerde diyalektik olmayan sanatın yirminci yüzyıldaki adlarından biri olan postmodernizm de en çok Kant'tan yararlanacaktır.

Fransa'da postmodern sözcüğünün ilk kullanıcısı Jean François Lyotard kariyerini Kant'ın üçüncü kritiğindeki güzel olanla yüce olanın arasındaki çatışmayla noktalayacaktır. Ama bu konuda yavaş ilerlemek gerekir. En azından Hegel' e karşı Kant'a dönmek 1970 yıllarından başlayarak felsefede de çok uygulanan bir tutum olduğu için şimdilik bu davranışın bize doyurucu gelmediğini söylemekle yetinelim. Ama böyle bir akım ortaya çıktığına göre de bunun kendine özgü nedenleri vardı herhalde diye düşünelim. Hiç kuşkusuz diyalektik akıl kimi zaman totaliter görünmektedir de ondan böyle bir sıyrılma yoluna gidilmektedir. Buna örnekler verebiliriz.

Söz gelimi Kant, Winckelmann'dan bir süre sonra 1791'de sanat üzerine yazdığı *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde, bizim seyirci olarak veya bir sanat eseriyle karşılaşan kişiler olarak yargımızın herhangi bir ilgiye veya çıkara bağlı olmaması gerektiğini söyler. Bu bağlamda kendisi *Interesse* kelimesini kullanıyor ki bundan aynı zamanda bir içli dışlılık, bir tür laubalilik olmaması gerek diye düşünüyoruz. Ona göre sanata dışarıdan bakmamız lazım; çünkü sanatın kendine özgü yapısı içerisinde biz dışarıdayız ve onun tarih içerisinde oturmuşluğunu ona tam olarak katılmamızın imkansızlığı içerisinde gerçekleştirebiliriz. Winckelmann'ın bu kitabının bir sonucu da sanat ve teknik birbirinden ayrılmasıdır. Güzel olan üzerine bir düşünceyle teknik olarak sanat üzerine bir düşünce bundan sonra birbirinden ayrılmaya yüz tutmuştur. Öyle ki Kant, bahsettiğim kitabında, güzel olan, herhangi bir kavram olmadan, evrensel olarak hoşla gidendir dediğinde bunu sanat diye düşünülen teknik kurallardan hemen ayırmıştır. Çünkü teknik kurallar öğrenilebilir, herkes onları başkalarına bakarak yapabilir; fakat bunlardan hiçbir zaman tam olarak sanat çıkmaz. Sanat bir dehanın bunları belirli bir ölçü içerisinde değil de dağıtarak, hatta kurallara uymadan vermesiyle oluşan bir şeydir. Hatta bu eserinde Kant, doğanın da belki bize fırtınalar veya uçurumlar sunarak ölçsüzlüğe doğru gidebildiğini göstererek sanatın bir güzel ve hoş yönü bir de yüce yönü diye bir ikiliğin içerisine bize götürmüştür ki 18. yüzyılda İngiliz Burke'den itibaren hazırlanan bilhassa *Yüce* adlı Longinus'un kitabının çevirisiyle birlikte yeniden tartışılan da işte bu durum olmuş, demin sözünü ettiğimiz postmodern estetik anlayışı da bu araya yerleşerek diyalektik sanata karşı çıkmıştır. Dolayısıyla sanatın teknik olan özelliklerinden ayrılması ve güzel olan üzerine de insanı düşünmeye sevk etmesi, 19. yüzyıldan itibaren sürekli ele alınacak bir estetik tartışma konusu olmuştur.

Hegel'in buradaki önemi şu: Hegel bunları tarihe tıpkı Winckelmann'ın yaptığı gibi yerleştirir, hatta Winckelmann'ın bir görüşünü, daha doğrusu bir metaforunu da tekrarlar: Winckelmann Herkül ve Niobe gibi eski Yunan heykellerinden bahsederken, "denizin dalgaları birbiri ardı sıra geldikleri zaman baktığımızda nasıl bir sükûnet izlenimi veriyorlarsa, onlar da aynı zamanda bir etkinlik içerisinde, bir edilgenliği de barındırırlar ve bu çelişkinin içerisinde bize aynı zamanda bir sükûnet duygusu verirler" diyordu. Ve bu geçmişte kalmalarıyla ilgili olarak da "bir kıyıda sevgilisinin bir yelkenliye binerek uzaklaştığını seyreden bir insan nasıl duygulanır ve onu kaybettiğini, hem o yelkenli içerisinde sevgilisinin gittiğini hem de o yelkenin artık kendinde uzaklaştığını görürse bu sanat eserlerine de öyle bakıyoruz" diyordu. Hegel'de de aynı şekilde bu özgürce yapılmış eserlerin, ama sanat olarak değil de, Yunanların kendi yaşantıları içerisinde yaptıkları bu eserlerin artık zaman geçtikten sonra bizim için geçmişte seyredilecek, müzelerde görülebilecek bir özellik taşımaları, bir yandan bize bir sükûnet, kaygısızlık verir, öte yandan da o geçmişi özlemle anmamızı sağlar ve bunun sonucunda bu dönemi tekrardan ele geçirebileceğimiz gibi bir melankoli yaratır. Hatta Fransız ihtilali sırasında, Winckelmann ve 18. yüzyılın başka düşünürleri doğrultusunda, "Biz tekrardan özgür bir halkız (Fransız devrimi, cumhuriyetin kurulması) özgürce bir şekilde yaşantımızı yansıtmalıyız." diye bir düşünce belirmişti. Gençliğinde Hegel bu tarzda, Rousseau'yu da örnek alarak, bayramların sürekli olarak gerçekleştiği dönemleri aramıştır. Ona göre insanlar ancak bayramlar yoluyla birbirlerini görür ve anlarlar. Bu yüzden bayramları da bir tür sanat eseri olarak görebiliriz (Fransız cumhuriyetinden sonra Rusya'da komünizm döneminde, Almanya'da faşizm döneminde, bizde de cumhuriyetin ilk dönemlerinde bu kolektif olarak eğlencelerin sanat eseri olarak alınması özelliği gündeme gelmiştir). Ama sonradan, Fransız devrimi tarih olmuş, Hegel, 1828'de estetik derslerini verdiği zaman Avrupa artık tamamen değişmişti. Bu *özgür halklar* diye düşünülen yığınlar artık bir yerde burjuva sınıfının da gelişmesiyle artık ortada yoktu. Ve Winckelmann nasıl zamanının barok sanatını eleştirirdiyse, Hegel de zamanının romantiklerini eleştirir. Çünkü o romantikler zamanla bu coşkunu bırakıp gitgide nesir özellikleri gösteren bir sanatı gündeme getirmeye başlamışlardır ve sanat bu yüzden de gitgide ancak geçmişle bağlarımız içerisinde bakılınca anlaşılabilir ve neredeyse bitecek bir etkinliktir. Bilindiği gibi daha da ileri giderek, Hegel Goethe ile sanatın, Napolyon ile tarihin ve kendisi ile felsefenin bittiğini

iddia eder, gerçi burada bitmişlik, sonluluk birçok anlamlara gelir. Çünkü o sonluluk tekrardan yeniden ele alınabilir ve sonsuzluğa götürebilir. Ama zihin için, akıl için, sanatın verip verebileceği bellidir. Bu bakımdan Hegel Winckelmann'dan başlayan bir süreci son noktasına kadar götürmüştür diyebiliriz.

Bütün bu söylediklerimi somut örneklerle pekiştirmek için, şimdi Hegel'in 1828 tarihli bu estetik kitabından bir bölümü okuyacağım. Bir tür bölünmüşlüğü, estetik ve güzel olanın arasında gerçekleştiğini söylemiştik. Güzel olan estetik olmayabilir. Tersini de söyleyebiliriz. Gündelik olan, kusurlu olan hatta çirkin olan da sanat alanına girebilir.

Örnek verdiğimiz bölümde, Hegel resim sanatıyla ilgileniyor. İncelenecek tablo olarak Murillo'nun "Dilenciler"ini ele alıyor. Ama onun genel havasını Raphael'in bir tablosunda da buluyor. Winckelmann'ın Eski Yunan tanrılarında gördüğü kayıtsızlık, aldırmaçlık, 'fark etmez' adlı bir duruş içerisinde durmaları ona göre çağdaş resimde Murillo'da bulunabilir. Diyor ki,

"Murillo'nun küçük dilencileri çok üzerinde durulması gereken karakterlerdir. Dışarıdan bakıldığı zaman nesne olarak onlar yine sıradan bir doğaya aittirler. Anne, bu resimde çocuğunun bitlerini temizlemektedir. Çocuğu ise sakın sakın ekmeğini yemektedir. Başka çocuklar paçavralara bürünmüşler ve yoksuldurlar. Aynı zamanda üzüm ve kavun yemekteirler. Bu yoksulluk ve bu yarı çıplaklık içerisinde içlerinde öyle bir aldırmaçlık, öyle bir bütün bir ilgisizlik, bir kendini bırakmışlık vardır ki; hiçbir derviş bunları aşamaz. (Derviş dediği zaman Hegel Mevlana'nın dönen dervişlerini anlar genellikle). Ve bu da onların sağlıklarının ve yaşama sevinçlerinin içerisinde bu kadar dolu dolu olduklarının bir göstergesidir. Bu dışa bağımsızlık ve dışa aldırmaçlık, bu dışta iç bir özgürlüğün dile getirilmesi, ideal kavramının kendisini bize göstermektedir. Paris'te de Raphael'in yaptığı bir genç delikanlı portresi vardır. Onun da aldırmaç, tembel başı, kollarına doğru eğilmekte ve uzağa bakmaktadır. Sanki özgür bir mekân içerisinde aldırmaç bir bakış açısıyla keyif aldığı bir mutluluğa kendini vermiş ve manevi açıdan tam bir sağlıklı neşe içerisinde bulunmaktadır. Murillo'nun dilencileri ve bu delikanlı bize bu şekilde bir sanat eseri sunmaktadır."

Üstelik devamında Hegel, Kant'ı bir yandan eleştirirken öte yandan daha da ileri gidiyor. Ona göre bu aldırmaçlık sanki sadece seyircilerde değil (çünkü Kant seyircinin yargısının bağımsız olmasını istiyor ve bu yargının herhangi

bir farklılık üzerine, bir çıkar üzerine olmamasını talep ediyordu) resmin kendisinde de vardır: Hegel'in eklediği budur: sanat eserinin dile getirdiği, anlattığı şeye karşı bir mesafesi vardır, bütün konulara eşit bir şekilde baktığı için, herhangi bir şeyi resmedebileceği için resim gerçeği bir yerde aldırışsız bir şekilde ele alır. Bu durum bütün sanatlar için geçerlidir ve sanatın bu aldırışsızlığının altını çizmek gerekir. Sanatın bu özelliğine örnek olarak Hegel sonrası dönemde, sözgelisi birçok romanı örnek verebiliriz: *Madame Bovary* bunların en anlamlısı olacaktır hiç kuşkusuz. 1856'da ilk yayınlandığında yasaklanan Flaubert'in romanı. *Madame Bovary*'de Flaubert, madame Bovary'nin düğünündeki pastaya olduğu kadar sokaktan geçen bir dilenciye de aynı önemi verir; Madame Bovary'nin kocasının aptallığını veya bay Bovary'nin Emma'nın, yani kahramandan önce evlendiği ilk karısının özelliklerini ya da eczanedeki ilaçları vs uzun uzadıya anlatır. Yazar, baş döndürücü bir şekilde oradan oraya gider. Flaubert, bu bağlamda “Ben hiçbir şey üzerinde duran bir roman yazmak istiyordum.” diyordu. Hiç bir şeyi kendine dayanak almak nedir bir yazar için? Herhangi bir şeyi anlatabilme yazara gitgide hiç bir şeyle karşılaşma olanağı vermektedir bir yerde. Tıpkı Hegel'in mantığında varlık üzerine gitmenin bizi yokluğa atması gibi bir durumdur bu. Bu her şey dolayısıyla hiçbir şey üzerinde durmak, anlatıyı bir tür okyanusa, usa dönüştürür. Cümlelerin birbiri ardına gelişinde, yazar tıpkı denizin dalgaları gibi bir mekan oluşturmuştur. Herhangi bir şeyi, herhangi bir düzeyde anlatabilme, böylece her şeyi eşit olarak almakla eşdeğerdir. Sanat bir kayıtsızlığa, dünyaya karşı bir kayıtsızlığa, bir aldırılmazlığa ulaşmış olur böylece.

İşte Hegelci sanat bu şekilde ele alınabilir ve bir bitmişlik, bir sonluluk içerisinde mutlak bir kayıtsızlığa varma olarak da görülebilir – Hegel'i olduğu kadar Flaubert'i de kendisine örnek alan 20. yüzyılın başındaki büyük romancı James Joyce'da bu kayıtsız anlatıyı değişik varyasyonlarla kullanacaktır. Joyce için bir Fransız felsefeci olan Derrida “çağımızın en Hegelci romancısı” demiştir. Bu, her şeyi anlatma ve bir esere her şeyi koyma aşamasında, arzusunda ilgisizliğe, kaygısızlığa uzanmayla karşılaşırız. Yazarın okuyucunun içten içe geldiği nokta, dışarıda, epey dışarıda, ulaşılamayacak kadar uzakta, ötedeki bir durumun içerisine birden atılma, bir iç neşeyi ve bu neşeyle birlikte gelen dışarıya kaygısızlığı dile getirme arzusunu bulmaktayızdır.

Şimdi, Edip Cansever'e geliyorum. Edip Cansever bu birbirine geçmeler, etkinlik edilginlik, kaygısızlık ve kaygı, neşe ve neşesizlik gibi özellikleri diyalektik olarak ele almayı niçin reddetmiş ve "kader" demişti? Kaderi bir sanat ufku olarak çizmişti kendisine acaba? Demin de vurguladığım gibi, onun bu tutumuna örnek olarak da Heidegger'in "Moira", yani Yunan felsefesindeki kader üzerine yazdığı metni düşünceye sunacağım. İkisini birlikte ele alırsak belki başka bir sanat anlayışını gündeme getirebiliriz.

Heideggerin vurguladığı gibi Yunanca'da Moira kader demek ve eski Yunan'da aynı zamanda kader tanrıçaları var. Özetleyecek olursam Heidegger kaderin, bir kişiye verilen pay olduğunu, hakkettiği ya da kendisinin istediği bir paydır bu. Kaldı ki, İslam felsefesinde de birçok kereler tasavvufta kader öznel bir seçimin, kişiye özel bir seçimin doğrultusunda kendisini araması olarak da görülebilir. Bu kaderde insan, bir mekânı zaman açısından dolduran bir varlık olarak kendisini, bu dünyaya açma sürecinde aldığı payla birlikte, aynı zamanda gerçekleştirir. İşte Edip Cansever'in şiirinde böyle bir kendini bu dünya içerisindeki paya verme çok görülür.

Söz gelişi Yengeç şiirini ele alalım: "Belirsiz olan ne –ölülerden boşalan yeri doldurur doğa." diye başlar şiir. Şairin yöneldiği alan; araştırma, inceleme yapacağı ufuk, önceden verilmiş bir durumu değil, kendisine doğru ilerlenen ve geleceğe doğru açılan bir zamanı, bu zamanın içerisinde bir sırayı, bir düzeni verebilir. Bu anlayış diyalektikten kesinlikle farklıdır. Yirminci yüzyılda belki Marksçı estetik böyle bir tutuma yönelebilirdi, çünkü Hegel ile Marx arasındaki en önemli ayrılıklardan biri Marx'ın geleceğe dönük bir felsefe anlayışına sahip olmasıdır. Ama adı Marxçı olmasına karşın, çoğu zaman Hegel'in doğrultusunda gittiği için, daha önceden verilen bir gerçeği savunmuştur ne yazık ki. Örnek olarak sözgelişi Rusya'daki resmi sosyal gerçekçilik örneğini düşünebiliriz.

Ama Marx'ın kendisini düşünürsek, Marx'ın kendisi bir sosyalist olan Zola'nın romanlarını değil Balzac'ın romanlarını tercih etmiştir. Niye bu böyle diye düşünebiliriz. Balzac dinci, hatta kralcı bir yönü olan birisidir. Toplumun çelişkilerini dile getirdiği zaman, çatışmaları irdelediği zaman, onları Hegel'de olduğu gibi olmuş bitmiş hallolmuş çelişkiler olarak değil de, sürekli olarak bir farklılaşma süreci olarak sunar. Sanki kişi dünya evren, Cansever'in şiirinde olduğu gibi, kendini arama sürecindedir ve dolayısıyla

pay isteme, dünyaya uzanma ve bir kader olarak bu süreçte yer alma söz konusudur.

Özetleyecek olursak diyalektiğe, Hegel'ci diyalektiğe uymayan iki görüş sıraladık şimdiye kadar: Kant kökenli , postmodern görüşün ilgisini çeken, sanatı güzel ve yüce olan arasında gidip gelen bir gerilim ya da oyun süreci olarak ele alan, ya da Yunan sanatındaki en çok da tragedyalardaki kader anlayışını geleceğe dönük bir kaygı içerisinde irdeleyen bir görüş.

Son olarak kökü 19. Yüzyılda bulunan başka bir görüşe de değineceğim. Bu dönemde 1852 yılında yayınlanan Ruskin'in *Venedik Taşları* adlı kitabını da ben değişik bir sanat uygulama ya da anlayışının başlangıcı olarak düşünüyorum. Hegel diyalektiğinden farklı bir görüş olarak bu yazarı sunmamın nedeni şu. Kendisi bu adını andığım kitabında aynen demin Hegel'in estetiğinden alıntılıdığım Murillo'nun dilencileri tablosunu alarak Hegel'in yorumunu eleştirir.

Şöyle ki, Hegel Yunanlıları en özgür olarak görerek, ondan önceki sembolik Mısır sanatının köle bir halkın sanatı olduğunu, çünkü orada ölçsüzlük ve anlaşılmağın altının vurgulandığını belirtirken, tam tersine Ruskin, Yunanlılarda hep önceden verilen, bir ustanın ayarladığı birtakım kıstaslara muhakkak uyarak bir sanat yapılmasını bir eksiklik olarak görür. Ona göre bu bir özgürlük değildir. Oysa Mısırlıların sembolik sanatı, yani Hegel'in kölelik olarak gördüğü sanat asıl özgürlük sanatıdır. Yine Hegel'in özgürlük yoksunu sandığı Ortaçağ'da (Hegel bu sanata romantik adını takar) sanatçı önceden verilmemiş bir şeyin, bir kuralın araştırılmasına dayanarak yarattığı için özgürdür.

Hegel, katedrallerin duvarlarına gereksiz yere birtakım süsler konulmasını eleştirmiştir. Bu süs kelimesinin üstünü şu yüzden çizmek gerekir: Ruskin bütün savunmasına buradan başlar. İlk önce süsleri savunur, çünkü zaten onun için bunlar süs değildir. Ona göre en üstün sanat olan mimaride başlamıştır bu tür eklentiler. Neden mi? Sanat öncelikle barınma olarak, insanlardaki barınma gereksinimi olarak başlamıştır ve işte barınmamızı sağlayan mimari bu yüzden en üstün sanattır. Bunların içerisinde süs gibi görünen şeyler aslında sanatın sanatçının kendilerini ifade ettikleri alandır, özgürlük alanıdır. Bu özgürlük sanatın en önemli özelliğidir. Bu açıdan Hegel'in sadece Yunanlıların özgür olduğu, üstelik de bu özgür sanatın da kaygısızlık içerisinde olduğu görüşünü Ruskin benimsememiştir.

Bu aşamada Marx'a değil de yirminci yüzyıldaki Hegel'e bağlı olmayan bir Marxizme dönebiliriz yalnız. Demin onların çoğunun Hegelci kaldığını söylemişim. Ama bu tutuma solcu bir şairimizden bir dize de örnek göstermek istiyorum Türk şiirinden. Bu arada İzmir'deyiz, arada İzmir'le de ilgili bir dize geliyor aklıma, Ece Ayhan'dan bir parça. “Bunca [uzar] İzmirler rehnedildim ben burada” diye bir cümle var “Bir Fotoğrafın Arabı” adlı şiirinde. Bu cümle herhangi bir bütüne girebilir mi? İzmir herhangi bir bürünün içerisinde midir?

Bu Marksçı estetiğin bir süre Hegelci kaldığını ama Marx'ın kendisinin bundan farklı olduğunu anlayan çağdaş yeni Marksçıların bundan başka bir yöntem arama girişmesindeyken üzerinde durdukları bir sorun. Bunlardan biri de Fransız, demin Hegel'in metnini onun *Aisthesis* adlı iki yıl önce yayımlan kitabından okudum, Jacques Ranciere, o da Marksçı bir estetikçi. Ama diyalektik ya da bütünleyici değil. Burada şu önemli: parça öyle bir şekilde karşımıza çıkıyor ki (Bunca İzmirler rehnedildim ben burada) hiçbir şekilde bir bütüne bağlanamıyor. Bu belki kader adlı, Hegelci olmayan sanattan başka ikinci bir Hegelci olmayan sanat anlayışı sırasında. Marksçıları eleştirirken ekleyeceğimiz bir durum. Aslında Ruskin gibi süs diye küçümsenen parçalar üzerinde düşünen kişilerden kaynaklanmıştır bu kavrayış. Yine Fransız düşünce ve edebiyatında en önemli temsilcisi de Maurice Blanchot'dur. Şu anda geçerli olan bir parçalanma sürecini bir bütüne dayandırmadan geliştirmeye dayanır. Parçaların bütünlükle olan ilişkileri mutlaka Hegel'de diyalektik bir ilişkidir ve parçalar zaten bütünün bir kısmı olduğu için ona karşı bile olsa bütünün içerisinde son çözümlemeye erir. Ve böyle bir son çözümlemenin olmayışı parçaların sürekli olarak kendilerinden başka hiçbir bütüne yollamamaları, gönderme yapmamaları da Hegelci olmayan ve çağımıza özgü bir sanat anlayışına yönlendirir bizi.

Şimdi de bizden bu sefer bir romanı, Kemal Tahir'in *Yol Ayrımı*'ni örnek olarak almak istiyorum, aynı zamanda Trt'de bir dizisi oldu geçen yıl bu romanın: “Yol Ayrımı”. Roman, 1930'dan sonra Atatürk'ün gerek Türkiye'de gerek dışarıda tek adam olma eleştirilerine karşı ikinci bir parti kurması sürecini anlatır. Kendisi Paris'teki büyükelçiyi çağırarak ikinci bir parti kurar. Ama hemen ardından şu ortaya çıkar ki Türkiye'deki birtakım kişiler bundan memnun değildir. Bunların ilki dinci çevreler, ikincisi ekonomik olarak Cumhuriyet'in yaptığı devrimlerden daha nasibini alamamış bir yığındır. Bu aşamada bu güçler bundan yararlanarak Cumhuriyet

değerlerine karşı gelmeye çalışırlar. Hatta bu partinin temsilcileri İzmir'e gelirken haber alınır ki İzmir'de onları bekleyen bir yığın insan var; üstelik gaza gelmiş bu grup bu yeni partinin temsilcisini hemen benimseyecek, belki de Atatürk'e karşı bir tür ayaklanma başlayacak. Bu yüzden Atatürk telefon ederek durdurur gemiyi. Partinin ileri gelenleri de geri dönerler. Kendisi de sonunda bu sevdadan vazgeçer. Ama bu romanın kahramanları arasında bir de babası Kuvayi Milliye'de öldü diye onun yasını tutan ve Kuvayi Milliye'ye çok saygı duyan bir kız vardır. Oysa babası ölmemiştir. Annesi ona bu yalanı söyleyerek başka birisiyle evlenmiştir. Baba romanın devamında ortaya çıktığında, babasının arkadaşının oğluna inanacaktır. Oysa o andaki, 1930 yılından sonraki toplumdaki burjuva değerlerine tamamen inanmış ve Kuvayi Milliye'yi aslında tasfiye etmeye çalışan birisidir bu. Yanılgılar içerisinde ona inanır ve onunla evlenir. Romanda iyilik değil kötülük galip gelir. Yanlışla yalanla kendini bağlayan ve bu yüzden de kaderini bu tasfiye içerisinde bulan bir kız vardır –ki *Esir Şehrin İnsanları*, *Esir Şehrin Mahpusu* ve *Yol Ayrımı* birbirlerinin devamı olan bir üçlüde genel olarak böyle bir çizgi vardır. Orada birinci romanda Kamil Bey örneğinden başlatıyor bu öyküyü Kemal Tahir. Buradaki romanda da önceden verilmiş bir şekilde bir yol izlemiyor anlatı. Kamil Bey istiklal savaşıyla ilgili hakikati çok geç kavriyor. Ayması için arazisinde petrol bulunması, hapisler vs gerekiyor. Romanın sonu bize Türkiye'nin cumhuriyet başlangıcında karşılaşılan sorunların bir yerde dağıldığını, öznelde değişik bir şekilde farklılaştığını gösteriyor. Cumhuriyeti kuran kuşakların değerleri gitgide kaybolmakta, onlara aldırmayan bir toplum oluşmaktadır. Toplumdaki bu ayrımlar trajik bir şekilde de sonuçlanabilir, kader ağları içerisinde yanlış anlamalar, yanılsamalar, gerçeği görememeler ve birtakım gerçeklerin yalana dönüşmesi, kurmacalar yaratmalar içerisinde gidip gelir insanlar.

Bir yerde, okuduğumuz kitapların sahteliği üzerine bir roman olan *Don Kişot*'u da anabiliriz burada. Hatta ekrandaki görüntülerin sahteliği üzerinde durursak, bu sahteliği veriyle tersten hakikate ulaşan, bir sanat olan sinemayı da gündeme getirebiliriz. Bu sanatın en iyi temsilcilerinden biri olan Almodovar, rastlantı sonucu Cervantes'le aynı yerde doğmuş. La Mancha'da. Bu konuda kendisi diyor ki “Ben küçükken benim annem arzuhalciydi ve birtakım insanlara gelip arzularını yazdırırdı dilekçe olarak. Çok dikkat ettim baktım hep yalan söylüyor, çünkü okuma yazma bilmeyen

insanlara yalan söylemek daha kolay. Ve anneme ‘Niye böyle yalan söylüyorsun?’ diye sorduğum zaman ‘İnsanlar yalanları gerçeklerden daha çok benimser ve bazen de bazı hakikatleri ancak yalan yoluyla açıklayabiliriz’ demişti”. Bunu anlatıyordu Almodovar. Dolayısıyla sinema sanatında da bu yalan, yanlış ve kader dediğimiz güç kendine özgü bir şekilde bir yerden sanat doğurabilir. Bu da çoğu durumda Hegel’in diyalektiğine uymayabiliyor.

Kısacası bir yandan on sekizinci yüzyıldan kaynaklanan ve on dokuzuncu yüzyıldaki diyalektik akılcılık içerisinde gerçekleşen bir estetik anlayışını görüyoruz. Bir de bunun dışında kalan bir uygulamaya tanık oluyoruz. Diyalektik estetiğin en önemli zaafı sonuç olarak sanatı hep geçmişe kaydırması ve geçmişte, bitmişlikte ele almasıdır. İkinci tutumun önemli özelliği geleceğe açılan, yaşantıyı parça parça ele alan, icabında bir riski de gündeme getirebilen bir sanat anlayışına yelken açması. Buralarda etik olarak ele alınacak bir yön varsa, o da şu –Marksçıların, günümüz Marksçılarının, Brecht'ten bu yana bu konuda düşünenlerin, Alain Badiou'nun, Jacques Rancière'nin de katkısı budur: artık belki de Eski Yunan'da olduğu gibi sanat eserindeki kahraman kurbanlaşma sürecine yerleşen biri olarak ele alınmamalıdır. Genellikle hep sanat eserinde kahramanlar birtakım özel durumların kurbanı olarak görülüyor. Oysa insanda aynı zamanda bir kendini göstererek atılma ve bu dışarıdan bakılınca kurbanlık durumu olarak görülen durumların bile bir tür hiciv içerisinde, bir tür alay içerisinde, bir tür aldırmaçlık içerisinde ele alınması, geleceği yaratan bir şey.

Yarım kaldı söylenenler. İleri de sürdürmek gerek. Şimdi bitirseydik, diyalektik süreç işlemiş olurdu.

İMGELEM OLARAK SANAT

Kubilay AYSEVENER¹

Bu bildirimde, özellikle günümüzde yeniden tartışma konusu haline gelen roman sanatının konusu bakımından belli bir gerçekliğe karşılık gelip gelmediği sorununu, Collingwood'un imgelem kuramından yola çıkarak tartışıp, sanat yapıtının savsızlığı ve çok anlamlılığı üzerinde durmaya çalışacağım.

Genelde, sanat yapıtının kendiliğinden bir gerçekliği olmakla birlikte, onun aynı zamanda, amacına ulaşmak için konusu bakımından da belli bir gerçekliğe karşılık gelmesi gerektiği vurgulanmıştır. Özellikle roman yazımında karşı karşıya kalınan bu talep, romanın belli bir gerçeklik üzerinde yükselmesi ve konu ve karakterlerinin gerçek yaşamdan kaynaklanması gerektiğine dayanan bir beklentiden ötürü ortaya çıkmış ve 18. yüzyılın roman yazımında neredeyse vazgeçilmez bir ilke olmakla birlikte, 19. yüzyıldan başlayarak bugüne kadarki süreçte, giderek sorgulanmaya başlanmıştır.

Gerçekçiliğin romanın içkin bir özelliği olduğu, konusunun içeriğinin gerçek yaşamdan yükselmesi düşüncesi, Adorno'nun da vurguladığı gibi, romanın zanaatkârlık ve bezemecilik kokan bir öykünmeciliğe tutsak olması anlamına gelir.² Oysa bir sanat çalışmasının amacına ulaşması için onun konusunun gerçek olup olmamasının ne kadar önemi vardır? Daha açıkçası bir nesnenin gerçekliğinin olup olmaması sanatçı için önemli bir ayrım oluşturur mu? Elbetteki bir sanat yapıtının konusunu gerçek olup olmadığı sanatçı için önemli değildir. Çünkü sanatçının oluşturacağı yapıt onun kendi hayal gücünün ya da imgeleminin somutlaşmış halidir. Bu yüzden, her ne kadar belli gerçeklere dayansa da, yapıt, sonuçta sanatçının bir kurgusu

¹ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

² Adorno, *Edebiyat Yazıları*, (çev. Sabir Yücesoy, Orhan Koçak), Metis Yayınları, İstanbul 2004, s. 40

olarak var olur. Herhangi bir romancının yazdığı romandaki olay örgüsünü gerçek bir yaşantıya dayandırması, yalnızca, olayları olduğu gibi aktarması için onu etkileyen ve onun imgelem gücünü kımıldatan olaylara tanık olmuştur anlamında bir değer taşır. Yazdığı öykü, onun uydurmasından çok, gerçeklerle uyum içinde imgelemsel bir kurmacadır. Bu yüzden, ister gerçek olsun ister kurgu, her iki durumda da sanatçı tarafından oluşturulan yapıt birbirinin bütünüyle aynı olacaktır. Sanatçının imgelem gücünü tarihsel olaylara uyarlaması ya da tarihsel bir olay durumundan hareket ederek bir yapıtı tasarlaması ile özde saf kurgusal olan bir durumdan hareket ederek bir yapıtı tasarlaması, sanat çalışmasının amacı bakımından, birbirinden farklı değildir. Herhangi bir yazınsal yapıttaki öykünün tarihsel bir olaya dayanması sanatsal açıdan ya bir esinlenme ya da bir rastlantı olarak değer taşır.

Bu anlamda şunu söyleyebiliriz: Sanatçıların seçip kullanacakları ham madde onların amaçlarını olgulara dayalı olarak değil, hayal gücüne dayalı olarak sunmalarını sağlayan ham maddedir. Bu yüzden, sanatçının, doğanın aynasını tuttuğunu ya da gerçek yaşamı kendi bakış açısıyla yansıttığını ve bundan da yapıtlarını tarihsel olaylara bağlı olarak ya da anımsayarak oluşturduğu anlamını çıkarmak yanlış olur. Collingwood'un belirttiği gibi, sanatçının gerçek yaşam olarak yansıttığı bilimin dünyası değil, hayal gücünün dünyasıdır. Bu dünya kendiliğinden işleyen, zorunlu yasaları olan ve dolayısıyla bu işleyişin araştırılıp yansıtıldığı bir dünya değil, sanatçının doğrudan müdahale ettiği ve kendi kurduğu bir dünyadır. Bu yüzden aynı dünyada görülen şeylerin yarattığı etkiler birbirinden farklıdır. Örneğin, bir fizikçinin günbatımındaki ışık yansımalarını incelerkenki etkilenimiyle bir sanatçının etkilenimi düşünülebilir. Bilim adamları, günbatımında bazı bilimsel yasaların simgelerini görürken, sanatçılar uyumlu bir renk yelpazesi görür. "Görmek" sözcüğü burada, Collingwood'a göre, bir belirsizliktir; bilim adamlarınca düşünmek anlamına gelen bu sözcük, sanatçılar için hayal gücü anlamına gelir.¹

Sanatçının dünyasının, yukarıda da değindiğimiz gibi, yasa ve olaylar dünyası olmayıp, hayal dünyası olması onun işinin kurmacalarla ilgili olduğunu gösterir. O kurmacalarla iç içedir; onun ilgilendiği dünya, hayallerle bezeli bir dünyadır. Onun için, hayallerinin gerçek olup

¹ R.G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1946, s. 62-63

olmamasının hiçbir önemi yoktur. Onlar yalnızca görülürler. "Gerçek" in ne olduğunun önemli olmadığı bir alanda, sanatçının yargılama ve soruşturma eylemlerine kalkışmadığı söylenebilir. Onun görünüşte var olan ifadeleri belli bir gerçekliğin temsilleri değildir; bu yüzden onlar birer yargı ifadesi olarak değerlendirilemezler. Collingwood'un da dediği gibi, "sanat yapıtı, sanatçının hayal gücünü dile getiren bir yargı içermez; o zaten onun hayal gücüdür. Onun hayalleri kısaca onun sanat çalışmalarını oluşturan kurmacalardır."¹

Tam burada, ne demek istediklerimizin daha belirginleşebilmesi için, Nedim Gürsel'in Boğazkesen'de yazdıklarına bir göz atalım:

Gidip caminin avlusunda oturdum, hünerli ellerin diktiği sütunların gölgesinde. Mimara yıllar, yüzyıllar sonra bu haksızlığı yapamam. Ama onun öcünü almak da bana düşmez. Padişah neden ellerini kestirmiş ki Yusuf'un? Bu soruya bir yanıt arayacağım, yeter ki yazmayı sürdürebileyim. Aslında yalnızca tarihsel gerçekleri değil efsaneleri, o dönemde yaşamış insanların üzerine anlatılanları da kimi zaman Boğazkesen'e eklediğim oluyor. Ne var ki bu konuda Mehmed'i suçluluk duygusuyla baş başa bırakmak daha iyi olacak. Peki gerçekten suçluluk duymuş mudur Mehmed? Elbette duymuştur, ben duyduğunu yazdım çünkü.²

İmgelem dünyası, görüldüğü gibi, yalnızca sahibine ait alışılmamış özel bir dünyadır. Orada gerçekler, sanatçının niyeti, ilgileri ve beklentileriyle değişmekte ve yeniden biçimlenmektedir. Mehmet suçluluk duymuştur, çünkü o öyle yazmıştır. O dünyada sanatçının kendi duygulanımlarının ve kendi imgelemine sonucunda ulaştığı estetik bir yaratma süreci söz konusudur. Estetik yaratma sırasında sanatçı, gerçek dünya; doğal ya da yapay dünya hakkında hiçbir şey bilmez. Kendi hayalleri ile başbaşadır. Onun kendi bilinci sanat yapıtını yaratmak için farkında olduğu tek şeydir. Bu anda o, bir tarihsel kişilik olmaktan da sıyrılır ve kendini, dünyasını düşlediği gibi imgeler. Sanatçı, yarattığı bu imgesel ve düşsel dünyada hem kendini hem de yapıtı açılar.

Sanatın imgeleme olan ilişkisine bu değinmelerimizden sonra, öyle ise şunu diyebiliriz: "sanat salt imgeleme gücüdür." Sanatçılar ne yargılar ne de savunur. Onlar yalnızca imgelerler. Sanatçılar hiçbir zaman durumları oldukları gibi yansıtmazlar. Onlar, genelleme yaparsak, onları "gördükleri"

¹ A.g.y., s. 63

² Nedim Gürsel, *Boğazkesen*, Doğan Kitapçılık, İstanbul 2003, s.131

gibi ifade ederler ve görmek sözcüğü burada her zaman imgelemek anlamına gelir.¹ Estetik deneylerin gerçek işlevleri, sanat yapıtlarının yaratılması ve sanatın dayanağı da her şeyin hayal edilmesi ve hiçbir şeyin savunulmaması ise, bu durumda, sanat yapıtının varolmasının, herhangi bir gerçeği açığa çıkarma ile bir ilgisinin olup olmaması sorusu, estetik bilinç için herhangi bir anlam taşımaz. Bu da göstermektedir ki, her sanat yapıtı hayal edilenden daha öte bir şey değildir. Ancak burada vurgulamamız gereken bir şey daha var ki, o da, sanatın imgeselliğini, salt duyguya ya da içgüdüye indirgememek gerektiğidir. Collingwood, sanatın somut bir edim olduğunu ve duygular ve içgüdünün bu edimde yer alsalar da sanat etkinliğinin tümünü oluşturmadıklarını düşünür. “Sanat yaşamı basit bir duygu patlaması, etkileşim ya da sağduyuyla açığa çıkan bir görüş değildir, bu düzenli ve disiplinli bir çaba dünyasıdır. Ve bu çabasıyla, nasıl bilim dünyası doğruyu yanlıştan, eylem dünyası iyiyi kötüden ayırt ediyorsa sanat dünyası da güzeli çirkinden ayırt eder.”² Bu da göstermektedir ki, bir sanat yapıtının yaratılması yalnızca imgelerin amaçsızca zihinde dolaşması değil, güzel olana ulaşabilmek için zihindeki tüm verileri bir araya toplama işlemidir. Sanat yapıtı, zamanla zihindeki tüm bulanıklığın giderilerek tüm varolan duygular, duygulanımlar, heyecanlar ya da benzeri her ne varsa hepsinin imgelemlenilebilir bir bütünlük içinde düzenlenip uyumlu halde, sanatçının imgelemine açığa çıkmasıdır. Bu süreç sanatçı ile sanat yapıtı arasında bir karşılıklı etkileşim sürecidir. Sanatçı, imgelemiş bir nesnesi olan sanat yapıtını biçimlendirirken kendi zihnini de yeniden biçimlendirir.

Collingwood, sanat yapıtlarının imgelem nesnesi olmalarından ötürü, onların birer penceresiz monad olduklarını belirtir; bu yüzden, karşılıklı düzenden yoksundurlar ve onların yalnızca kendi içsel tutarlılıkları söz konusudur. Bu durum tek kişilik sanat ya da bir oyunun farklı temsillerine benzetilebilir. Bu temsiller birbirleriyle uyuşmayan sunumlarla sergilenir; her birinin kendi düzeni vardır ve hiçbirini bir diğerine benzemez. Bundan çıkan sonuç şudur: "sanat bir bütün olarak ele alınamaz."³ Diğer bir deyişle, sanatın bir bütün olarak evrenin imgelemsel görüntüsünü verdiğini söyleyemeyiz, Bu süreç birbirini izleyen ama birbiriyle uyuşmayan bir sanat yapıtları dizisidir ve asla bir bütünde toplanamadığı gibi her biri diğerinden farklı bir dille ifade

¹ *Speculum Mentis*, s. 61

² A.g.y., s. 63

³ A.g.y., s. 71

edilmiştir. Collingwood, sanat yapıtlarının bu özelliğini, onların “kendi başına dünya olma”ları olarak belirler ve bu kendi başına dünyalılık, ona göre, sanatın felsefesi olmaktadır.¹ Sanat yapıtının kendi başına dünyalılık özelliği taşıması, onu tüm gerçeklerden soyutlamaktadır. Diğer bir deyişle, onun kendi dışındaki dünyayla ilişkisinin kurularak doğrulanmasını engellemektedir. Collingwood şöyle der: “Sanat yapıtı, yaşamın nasıl olması gerektiğine ilişkin savlar ileri sürmez, ama bunları olanaklı öneriler olarak kendi dünyası içinde ortaya koyar. Bu dünya, ortak yaşamla ilgili insan varoluşunun düzenlenmesi olarak kendini gösterir ve bu anlamda, sanat yapıtı, belli bir gerçeklik durumunu değil, onları görme biçimlerini ve anlam bağlantılarını temsil eder.”² Böylelikle yapıt, yorum dünyasında bir gerçeklik kazanarak, anlam olanaklarını zenginleştirebilmektedir. Böylece sanat yapıtının çok anlamlı doğasının çerçevesi de belirginlik kazanır.

Sanat çalışmasının gerçeğin kendisi olmadığını, imgelemsel bir çalışma olduğunu söylemek, yukarıda da vurguladığımız gibi, sanat yapıtının bölük pörçük ve tutarsız olmasına karşılık gelmemektedir. Bir sanat yapıtı oluşturulurken de alımlanırken de bir bütünlük beklentisiyle hareket edilir. Bu yüzden sanat çalışması, bilim, tarih ve felsefe çalışmasında olduğu gibi, her bakımdan dizgeli, tamamlanmış ve tutarlı olmalıdır. Sanat yapıtı gerçeğin kendisi olmasa da, belli bir biçimde ve düzende oluşturulmak durumundadır. Bu düzen kendi içinde anlamlı bir düzendir ve sanatçının kültürel mirası olarak yapıtta yansır. Sanat yapıtının düzeni, aynı zamanda, onun anlaşılabilir olmasının da koşulunu oluşturur ki, bu da yapıtın, aynı zamanda, tarihsel ilgi üzerinden kurulmasıdır.

Sanat bize, öteki insanların yaşam deneyimlerinin dolayımında, yaşamın bizim duyusal kavrayışımızdan daha güçlü bir kavrama olanağı içerisinde nasıl görüldüğünü gösterir ve yaşamımızı gündelik etkinliklerimizin dar çerçevesinden daha ötelere çekerek anlıksal ve imgelemsel ufkumuzu genişletir. Bu anlamda, sanatsal etkinlik, bireyin kendi sınırlarının ötesine taşmasının bir olanağıdır. Bu olanak, sanatçının, diğer insanların yaşam deneyimlerinin farkına vararak, kültür ve geleneğin derinlikli iç bağlantılarını çözümleyip, kendisini ve var olanları yeniden üretmesini sağlar. Yeniden üretimin olanağı, öznenin tarihselliğinde saklıdır. Öznenin kendini ve ötekilerini ayırmsayıp keşfetmesi onun tarihselliğinden

¹ A.g.y., s. 72

² Ö.N. Soykan, *Arayışlar*, İnsalcıl Yayınları, İstanbul 2003, s. 204

ötürüdür. Hiçbir yazar anlatmak istediklerini yazısında tarih dışı bir anlamlar kümesine gönderme yaparak oluşturmaz. Yazının olanağı, tarihin ve geleneğin baskısıyla açığa çıkar. Bu yüzden, her yazı kendinden önceki yazıların izlerini üzerinde taşır. O hiçbir zaman katışıksız değildir; tersine, geçmişle gelecek arasında bir köprüdür. Onun için, kendi özgürlüğünü olanaklı kılan seçimleriyle, yazar kendisini geleceğe taşıyacak adımlar atarak, yine kendisini o kültür ve gelenek içinde görünür kılar. Yazarın bir gelenek içinde kendini görünür kılması, herkesin ortaklaşa kullandığı dilin söyleyiş biçimlerine kendi özgün katkısını yapması anlamını taşımaktadır.

Barthes, yazarın gövdesinden ve geçmişinden doğan, yavaş yavaş sanatının özdevimleri haline gelen imgelerin, bir söyleyiş biçimine dönüştüklerini ve böylece biçim adı altında, ancak yazarın gizli ve kişisel mitolojyasına girilebilen, kendi kendine yeterli bir dil oluştuğunu belirtir. Ona göre, sözün bu karmaşık yapısında nesnelere sözcükler ile birleşmiş, yazarın yaşamının büyük sözsel temaları bir daha ayrılmamak üzere yapıta yerleşmiştir.¹ Yazarın, kendi anlaksal olanaklarını tarihsel konum ve durum içerisinde edimselleştirdiği bu an, sanatsal yaratmanın gerçekleştiği andır. Öyleyse sanatsal yaratma, yazarın hem anlaksal ilgi ve yetilerinin hem de içinde varlık bulduğu yaşam ortamının, ki bu gelenektir, etkileşiminde olanaklı hale gelmektedir. İşte bu yüzden Dilthey, Barthes'dan çok önce, "Sanat, insanı ve yaşamı anlamının aletidir"² demiştir.

Elbette birey olarak hepimiz bir ortak yaşama alanı içinde varlık buluyoruz. Bu alanın bütün değerlerini öğreniyor, içselleştiriyor ve eylemlerimizle yansıtıyoruz. Aynı zamanda bu alan içinde kendi özgün biçimimizi de geliştiriyor ve karşılıklı etkileşimle bizi biz kılacak özellikler kazanıyoruz. Yaşamsal duruş da diyebileceğimiz bu özelliklerimizle, aynı zamanda, diğerlerinden ayrılıyor ve özgünleşiyoruz. Yani yaşam, her birimiz için kendi seçenek ve olanaklarımızla biçimlenen, bize özgü bir anlam dünyası olarak açığa çıkmış oluyor. Bu anlamda, bir yazarın kendi yapıtında yansıttığı yaşam da imgelemsel bir kendine özgülük olarak yansıyor. Lukacs, *Roman Kuramı*'nda, romanın iç biçimi olarak kavranan sürecin sorunsal bireyin kendi özünden yola çıkış olduğunu belirtir. Bu durum, aynı zamanda bireyin kendini tanımasının bir yoludur. Birey kendini tanımayı başardıktan

¹ Roland Barthes, *Yazı Nedir?*, (çev. Enis Batur) Hil Yayınları, İstanbul 1987, s. 17

² Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem) Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 35

sonra, keşfettiği ideal varlıkla yaşamın içkinliğini aydınlatır.¹ O, şöyle sürdürür yazısını:

Anlamın biçimi gerektiren içkinliği, onun, yaşanmasıyla kazanılır. Böylece anlamın bu salt görünüşünün yaşamın verebileceğinin en yükseği olduğu, bütün bir yaşamın ortaya konmasını buna yaraşır kılan şey niteliği taşıdığı, bu konuda savaşımın değer kazandığı nokta belirir. İnsan yaşamını kapsayan bu süreç, insanın kendini tanımasına giden yolu gösteren, kural koyucu içeriği, yönü ve kapsamı ile birlikte eş zamanlı verilmiştir.²

İmgelem gücü ve imgelem dünyası, sanatçıyı, önceki kuşakların başarılarını körü körüne öykünmekten alıkoyar. Geleneğin başardıkları ile yetinen ve onu yineleyen bir sanat etkinliği kalıcı olamaz ve yok olur gider. Bu yüzden sanatçı, bir yandan bir tarih bilincine sahip olmalıdır ki, bu durumda geçmişin bütün yapıtlarıyla kendi arasında organik bir bağ kurabilsin, diğer yandan da imgelem gücüne sahip olmalıdır ki, bu durumda içinde yaşadığı çağın da bilincine vararak, geçmişin ve şimdinin deneyiminde yeni yapıtlar oluşturabilsin. T. S. Eliot, bu anlamda yazarın büyük bir sorumluluk yüklediğini düşünmektedir; şöyle der:

Hiçbir şair, hiçbir sanatçı, kendisinden sonrakilere iletmek istediği bütün bir dünya görüşünü tek başına veremez. Onun bize vereceği dünya görüşü, geçmişteki şair ve sanatçıların görüşleriyle ilişkisi bakımından değerlendirilebilir... Eski ve yeni yapıtların oluşturduğu organik bütün düşüncesini kabul eden herkesin, 'şimdi'ye 'geçmiş'in yön verdiğini, ancak 'geçmiş'in de çağın bilinciyle yoğrulduğunu kabul etmesi akla uygundur.³

Peki bu durumda, bir edebiyat yapıtının anlamı nedir? Tek ve gerçek bir anlam bu yapıta yüklenebilir mi? Yukarıdaki açıklamalarımız söz konusu olduğunda, bu soruya verebileceğimiz yanıt bellidir ve görelî bir dünyanın kapılarının bize açılmakta olduğu farkedilmektedir. Örneğin, Gadamer, bir edebiyat yapıtının anlamının hiçbir zaman yazarının amaçladıklarıyla sınırlı kalamayacağını düşünür. Her farklı tarihsel bağlamda yapıt yeni anlamlar

¹ Georg Lukacs, *Roman Kuramı*, (çev. Sedan Ümran) Say yayınları, İstanbul 1985, s. 73

² A.g.y., s. 79

³ T. S. Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, (çev. Sevim Kantarcıoğlu) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 21

kazanır. Ona göre, yapıt, kendini durumlar içinde açar ve her yeni durumda yeni bir yorum gereksinimi doğar. Bir edebiyat metnini her ne ise o olarak bilmenin, bu yüzden, olanağı yoktur. Öyleyse sanat yapıtıyla olan etkileşim bir anlama çabasında kendini göstermektedir.

Öyleyse, bir sanat yapıtının hem bir sanatçının imgelem gücünün bir ürünü olmasından ve hem de kendi başınlık özelliği taşımasından ötürü, kanıtlarını kendi dışında arayabileceğimiz ve bulabileceğimiz ve bu yüzden de doğrulayabileceğimiz, gerçeğin kendisini olduğu gibi yansıtan bir savı yoktur. Yine aynı nedenle, ona yönelen tarihsel bireylerin kendi gerçeklikleri içinde yeni yeni anlamlar yüklenmektedir. Daha açıkçası, alımlayıcıların kendi kültürel ön-anlamalarının ufku içinde yapıt çok anlamlı bir nitelik kazanmaktadır. Çünkü alımlayıcıların ön-anlamaları, gerçeklikle bağlantılı bir sav içermektedir. Bu da bir sanat yapıtının, sanatçının zihninden yansıyan bir imgelem nesnesi olmakla birlikte, bir tarih ve kültür nesnesi olmasını açıklamaktadır.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2015

İNSAN DOĞA ÇEVRE

14-15 Mayıs

**Konak Belediyesi Prof. Dr. Türkan Saylan Kültür Merkezi
Benal Nevzat Toplantı Salonu
Konak-Alsancak / İZMİR**

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1. Gün : 14 Mayıs 2015

Açış Konuşmaları (13:00-13:30)

Sema Pekdaş, Konak Belediye Başkanı
Prof. Dr. Abbas Türnüklü, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Kubilay Aysevener, DEÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı

I. Oturum: İnsan Nedir? (13:30-15:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER
Prof. Dr. Mehmet Ali Kılıçbay - **İnsan**
Prof. Dr. Cengiz Güleç - **İnsan Doğası**
Prof. Dr. Kadir Çüçen - **Doğaya Saygı Etiği ve Ekoloji**

15:30-15:45 Çay/Kahve Arası

II. Oturum: İnsan, Doğa, Kültür (15:45-17:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nevzat KAYA
Doç. Dr. Ertuğrul Turan - **Yeşil Devrim Neden Yeterince Devrimci Olamaz?**
Yrd. Doç. Dr. Aydın Müftüoğlu - **Modernitede İnsan-Doğa-Bilim İlişkisi**
Doç. Dr. Metin BAL - **Düşünme ve Varoluş Bakımından Çağımız İnsanı**

2. Gün : 15 Mayıs 2015, Cuma

III. Oturum: Ekoloji, Çevre, Siyaset (13:00-15:00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER
Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER - **Geleceğin Dünyası, Dünyanın Geleceği**
Doç. Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU - **Doğaya Yabancılaşma: Tahakküm ve Eleştirinin Eşzamanlı Hamlesi**
Yrd. Doç. Dr. Seyit COŞKUN - **Çevre Sorununa Radikal Bir Çözüm Önerisi Olarak Eko-Anarşizm**

15:00-15:15 Çay/Kahve Arası

IV. Oturum: İnsan, Hayvan, Haklar (15:15-17:15)

Oturum Başkanı: Prof.Dr. Nilgün TOKER
Doç. Dr. Nazile Kalaycı - **Hayvan: Tür mü birey mi?**
Prof. Dr. Erol Kuyurtar - **İnsan Haklarının Kapsamını Genişletmek: Bazı Hayvanların Haklarını Tanımanın Ahlaksallığı**
Prof.Dr.Nevzat Kaya - **Kadim ve Karışık Varlıklar Üzerine: Kültür ve Hayvanlara Dair Düşünceler**

**DÜŞÜNME VE VAROLUŞ BAKIMINDAN ÇAĞDAŞ İNSANIN
DOĞAYLA BAĞINI FRANK BAUM'UN *OZ BÜYÜCÜSÜ* MASALI
YOLUYLA ANLAMAK¹**

Metin BAL²

“Bir kasırganın merkezinde hava genellikle durgundur”³. Frank Baum, *Oz Büyücüsü*.

Düşünmeyen bir şairin ne kadar tuhaf bir dünyaya sahip olduğu yargısının, kabul edilebilirlik bakımından, şiirsel duyarlılıktan yoksun bir düşünürün en büyük icadının yüreğimizin dilini keşfetmesi olacağı yargısıyla akla eşit mesafede bir uzaklıkta olacağı kanısındayım. Bu durum, şaşırtıcı görünse de, gerçekten de çağımız “düşüncesiz sanatçılar”la ya da “sanattan uzak düşünürler”le doludur. Üstelik, bu bakımdan çağımız önceki çağlardan daha yoksun durumdadır. Uzun zamandır birbirlerine karşıt olarak konumlandırılan bilim ve sanat çatışmasına, yaklaşık son 150 yıldır sanki felsefenin şiir ve edebiyatla ilgisi yokmuş gibi sanat ve felsefe ya da şiir ve felsefe çatışması da eklendi. Şiir ve felsefe çekişmesi, düşünce tarihi içinde gelişerek metastaza uğramış ve 18’inci yüzyılın sonundan itibaren en genel biçimiyle ruhsal/zihinsel ya da “tinsel yoksunluk” kılığında tanınır oldu. Çağımız tinsel yönden yoksun bir çağdır. Bu konudaki en dokunaklı belirleme, *Düşünme Üzerine Söylem* (1959) başlıklı yazısında, Martin

¹ Bu makalenin daha önce yayımlandığı yer: "Çağdaş Dünyada İki kültür Kültürsüzlüğünü Aşmak", Metin Bal, ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, July/Temmuz 2015, 8(2) ss. 49-86, ISSN 1309-1328. DOAJ: Directory of Open Access Journals, EBSCOhost, ISSN 1309-1328.

² Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

³ s. 3, “I. Bölüm”. Baum, L. Frank (2013) *Oz Büyücüsü*, çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. Bu kitaba yapılan göndermelerde bu kitap “OB” kısaltmasıyla gösterilecektir.

Heidegger'in 20'nci yüzyılın belirleyici özelliğinin “düşünmeden yoksun” bir dönem olduğu teşhisidir. Heidegger şöyle diyor:

“Büyüyen düşüncesizlik bugün, bu nedenle, insanı iliklerine kadar sömüren bir süreçten kaynaklanır: insan bugün düşünmekten kaçmaktadır. Bu düşünmekten-kaçış düşüncesizliğin zeminidir. Bu kaçışı oluşturan şey bir kısmıyla insanın bu kaçışı ne görmek nede kabul etmek istemesidir. Üstelik, insan bugün, düşünmekten bu kaçışı düpedüz inkar eder. Tam tersini iddia eder. O – dahası, kendisini epey haklı görerek – bu kadar uzun-erimli planların ve birçok alanda bu kadar çok araştırma ve incelemenin geçmişte hiçbir zaman bugünkü kadar tutkulu bir şekilde yapılmadığını söyler.”¹

Yaşadığı çağın en belirgin görünümünün “düşünmeden yoksun” bir çağ olduğunu belirleyen Heidegger, başka bir yerde de bu durumu “dünyanın kararı” olarak adlandırır: “Yeryüzü üzerinde, onun her yerinde, dünyanın bir kararı meydana gelmektedir. Bu kararın içinde gerçekleşen temel olaylar şunlardır: Tanrıların kaçışı, yeryüzünün yıkılması, insanların bir yığına indirgenmesi, bayağı şeylerin üstünlüğü”.² Düşünmeden kaçışın vardığı noktayı Heidegger, aynı zamanda gezegenimizi tehdit eden bir eylemle tanımlar: “çölleşme ya da tahribat”.³ Destruksiyon ya da yıkımdan daha derine inen bir zararın söz konusu olduğu ve geri dönüşümün artık mümkün olamayacağı en kaygı verici durum olan çölleşme, hem varoluşsal, hem zihinsel hemde ekolojik bakımdan gerçekleşir.

Modern anlayışın, insanı özneye, düşünmeyi tasarlamaya indirgemesi uzun süredir dünyanın karanlığa gömülmüş olmasının öncelikli nedenleridir. Tinin araçsal bir şekilde yorumlanması şiir ve edebiyatı, kısaca sanatı etkileyerek onu, kendisi içinde sanatın planlanabilir ve geliştirilebilir olarak araçsal kılındığı kültür alanları içinde karartır. Böylece zihin, ruh ve tin adına elimizde yalnızca zeka ya da kültür kalır. Dahası, tinin “zeka” ve “kültür”e indirgenerek savunulması kişinin kendisini bu değerlere bağlı biri olarak tanıtarak, onun çağdaş bir sivil yurttaş olarak barbarlığı tercih

¹ s. 45, Heidegger, Martin, (1969), *Discourse on Thinking*, İng. Çev: John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row.

² “the preeminence of the mediocre”, s. 47, Heidegger, Martin (1968) *Introduction to Metaphysics*, İng. çev. Ralph Manheim, New Haven and London: Yale University Press.

³ s. 29. Heidegger, Martin (2002) *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe Band 8, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.

etmediği övgüsünü geliştirmesine neden olur.¹ “Yoksun zamanlar”da² şairlerin, edebiyatçıların, kısaca sanatçıların ne işe yaradıkları böylelikle kolaylıkla anlaşılabilir.

Gündelik hayatın çok basit ve küçük birçok deneyimi sanatın birlik ve bütünlük kurma bakımından diğer teorik ve pratik çalışma alanlarına üstün olduğunu doğrular. Sıradan bakış açısı tarafından, üzerinde tartışmanın bile gereksiz görüldüğü “bütünlüklü olmayan şeylerin kusurlu oldukları” yargısı antikçağın Grek düşünürlerinden beridir kabul görmüş temel bir düşüncedir. Heidegger’e göre bütünlükten yoksunluk durumu felsefenin daha başlangıcında söz konusudur.³ Ancak insan kendi şiirsel doğasını tanımamakta ısrar etmektedir. O halde, insan yaşantısının en sıradan deneyimlerinin şiirsel olduğu nasıl gösterilebilir? Heidegger’e göre insan yaşamının şiirselliği varlık ve oluş, varlık ve görünüş arasındaki ayırımı geri dönülerek ortaya konulabilir. Bunu açıklamak için *Metafiziğe Giriş* adlı kitabında çok sıradan bir deneyimden örnek veren Heidegger’e göre bugün hemen hemen herkes dünyanın güneş etrafında döndüğünü bilir. Böyle olmasına rağmen, dünyanın güneş etrafında dönüyor olduğu bilgisi, astronomi bilimiyle ilgilenmeyenler için, başka bir deyişle insanların çoğu için, güneşin doğuşu ve güneşin batışının görülmesi olarak deneyimlenir. Güneşin sabah doğmuş olduğu ve akşam batmış olduğunun söylenmesi, epistemolojik bakımdan, bütün astronomi biliminin yok sayılması anlamına gelirken, şeylerin böyle görünüyormuş olması olgusu yanlış ya da haksız bir gözlem olarak kabul edilmez. Gerçekten de güneşin batıyor olduğunun görülmesi, düşüncedeki bu görüntü ya da güneşin bu görünüşü doğadaki

¹ Bkz. Heidegger, 1968: 49-52.

² Alm. dürftiger Zeit, İng. destitute time. s. 228, Önen, Yaşar – Şanbey, Cemil Ziya (1993) *Almanca – Türkçe Sözlük, I, A-N*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. “Dürftig” düz anlamıyla “yoksul, muhtaç, fakir”, mecazi anlamlarıyla ise “yetersiz, noksan, eksik” anlamlarına gelir. Buradaki yoksunluk, bir şeyi yapabilmek, bir şey için yetkinlik, bir şey için muktedir olmak anlamındaki “dürfen” modal fiilindeki kökle aynıdır. Örneğin “darf ich Sie etwas fragen?” ya da “die kleinen Kinder dürfen nicht ins Kino gehen” (“küçük çocuklar sinemaya gidemezler”) “Er darf nicht rauchen” (sigara içemez) ya da “morgen dürfte schönes Wetter sein” (“yarın hava güzel olabilir.”)

³ Bkz. ss. 35-38, Martin Heidegger (1995) *Nedir Bu Felsefe*, çev: Ali Irgat, AFA yayınları.

ilişkileri başka türlü veriyor değildir. Aksine, bu deneyim “bizim dünyamızın temel bir alanı”nı oluşturur.¹

Buraya kadar, çağımız insanının düşünmeyle olan ilişkisini betimledim. Şimdi daha genel bir şekilde “insan”a düşünme penceresinden bakmaya çalışarak devam edeceğim. Anlamaya çalıştığımız “insan” hakkındaki fikirler değişiyor olsa da, en azından onun yaşamını nasıl sürdürebileceği hakkında birtakım konularda kısmen de olsa anlamaya varmış bulunuyoruz. Yaşamımızı sürdürmek kendimizle kurduğumuz bir ilişkinin kararıdır. İstemez isek canlı bedeninin yaşamını sonlandırabiliriz. Bu olanaktan bizi uzak tutması gereken şeyleri nasıl belirliyoruz? Hiç kuşkusuz bir insanın en temel haklarını fark edebilmesi için önce kendisinden başlayarak yaşam sevgisi ve bununla birlikte hayata canlı bir şey olarak başlayan insan sevgisine sahip olması beklenir. O halde, yaşam sevgisi ve yaşama bağlılık nasıl sağlanabilir? Tedavisi bilinmesine rağmen insan yaşamının kaybı kadar üzücü ve tüm eylemlerimizi gerçekte boşa çıkaran bir durum var mıdır acaba? Son olarak, yaşam sevgisini, yaşama bağlılığı, dolayısıyla insan sevgisini uyandıracak olan araçlar nasıl çoğaltılabilir?

Bu konuda en büyük desteği bilim ve düşünceyle ilgili çeşitli kuruluşların sağlayabileceği fikri ilk bakışta akla yatkın görünür, ancak bugün düşünme bakımından kendilerini sorumlu ve yetkili gören kurumlarda “düşünme” faaliyeti bir “iş”e dönüştürülmüştür. Sorma ve derin düşünme tutumundan uzaklaşarak yavan bir “araştırma”ya indirgenmiş “bilme”, Heidegger’in “sibernetik-fütüroloji” olarak adlandırdığı “geri beslemeli bir denetim çemberi” ya da “özdenetimli bir çember düzen”² içinde devinir. Sibernetik-fütürolojinin, “düşünme”nin kendisini de kapsayan işleyişini nihayet “lojistik” olarak adlandıran Heidegger şöyle der:

“Birçok yerde, özellikle Anglo-Sakson ülkelerinde, lojistik bugün kesin felsefenin olanaklı tek biçimi olarak düşünülür, çünkü onun sonucu ve işleyişi teknolojik dünyanın inşası³ için kesin/sağlama bağlanmış bir yarar/kâr⁴ sağlar. Amerika’da ve başka yerlerde, geleceğin tek uygun felsefesi olarak lojistik

¹ Bkz. Heidegger, 1968: 110.

² s. 19, “Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu”, Martin Heidegger. ss. 11-31. İçinde: Nalbantoğlu, Hasan Ünal (Der. 1997) *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge Kitabevi.

³ “Bau der technischen Welt”, s.23.

⁴ “einen sicheren Nutzen”, s.23.

böylece tin üzerinde hakimiyeti¹ ele geçirmeye başlamaktadır.”² “[...] lojistik kendi güçlerini modern psikoloji ve psikanaliz ile ve sosyoloji ile birtakım uygun yollarla birleştirmektedir, geleceğin felsefesinin bağımsız şirketi³ yetkinliğe ulaşmaktadır. Fakat bu uyuşum hiçbir şekilde insan yapımı⁴ değildir. Daha çok, bu disiplinler epey uzaktan gelen bir gücün yazgısına tabidirler.” (Heidegger, 2002: 23).

O halde, düşünmeyi bir işletmenin süregiden işi haline getirmiş kurumların “insan”la ilgileri yoktur. İnsan sevgisini artırma araçları buralarda bulunmayacaktır. İnsan sevgisini anlamaya ve mümkünse artırmaya çalışan çabaları bulabileceğimiz yerlerin düşünürlerin ve sanatçıların yapıtları olduğunu düşünüyorum. Geriye, mithosun ve felsefenin kökenine doğru baktığımızda bunun böyle olduğunu görebiliriz. Dünyayı “güzel” görmek isteyen bir bakış tarzının çabası kaos’tan kozmos’u ortaya çıkarmaya çalışmıştı. Bu nedenle Frank Baum atom çağının başlangıcı olan 1900 yılının bahar ayında ABD’nin Chicago kentinde yazdığı 23 bölümden oluşan *Oz Büyücüsü* masalının Önsöz’ünde şöyle der: “Grimm ve Andersen’in kanatlı perileri çocuksu yüreklere diğer insan yaratılarının hepsinden daha fazla mutluluk getirmiştir.”⁵

Yukarıda sorduğumuz soruları göz önünde tutarak birtakım mümkün düşünceleri Baum’un *Oz Büyücüsü* masalıyla örneklendirerek çağımız insanının düşünme ve varoluş durumunu çözümlenmeye devam edeceğim. Bugün “insan”ın ne olduğuna dair en gelişmiş düşüncelerin ortaya çıktığı medeniyet olan kıta Avrupa’sı insanları başta olmak üzere hemen hemen bütün dünya, yaşam tarzı bakımından Amerikan insan tipini model almaktadır. Özellikle 1950’lerden sonra Amerika kültür, sanat ve bilimlerde Avrupa insanının izlediği bir kılavuz haline geldi. Bu çağın insan modeli olarak görülen Amerikan insan tipini onu en özlü şekilde bulabileceğimiz yere giderek anlamaya çalışalım o halde.

¹ “die Herrschaft über den Geist”, s.23.

² s. 21, Heidegger, Martin (2004) *What is Called Thinking*, tr. by J. Glenn Gray, New York: Harper Perennial.

³ “der Konzern der kommenden Philosophie”, s.23.

⁴ “das Gemächte von Menschen”, s. 23, Heidegger, Martin (2002) *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe Band 8, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.

⁵ s. 5, “Introduction”, Baum, L. Frank (1993) *The Wizard of Oz*, Hertfordshire: Wordsworth. Bundan sonra bu kitaba yapılan göndermelerde bu kitap “WO” kısaltmasıyla gönderilecektir.

Oz Büyücüsü kitabının birtakım tercümelerindeki başlığı *Muhteşem Oz Büyücüsü*'dür¹. Oysa İngiliz dilindeki adı *The Wizard of Oz*, Türkçesiyle *Oz Büyücüsü*'dür. Dikkat edilirse kitabın orijinal başlığında “muhteşem” anlamına gelen hiçbir sözcük yoktur. Peki bu “muhteşem”lik *Oz Büyücüsü* kitabına nasıl yakıştırılır? Bunun en temel nedeni, bugün masalın moralden yoksun ve eğlence dolu hale getirilmiş olmasıdır. Çağımızın zihin, ruh ya da tinden yoksun bir çağ olmasının belirtilerinden en dehşet verici olanı işte budur. Çağımızda insan bir moralle yetiştirilmekten çok, “moralite” yalnızca ders konusu olarak görülmektedir. Eğlenceli ise, insan dahil tüm yaşamsal olandan vazgeçilebiliyor. Bir masal, günümüz insanının dikkatini ancak onun içinde bize harika şeyler gösterileceği vaadi varsa çekebilirdi. Baum'un masalında muhteşem olan şey modern dünyamızın ona yakıştırdığı gibi *Oz Büyücüsü*'nün adı değildir, ancak onun içinde gösterilmeye çalışılan birtakım şeyler olacaktır. O halde, Baum'un göstermeyi vaad ettiği bu “harika” şeyler nelerdir? Gerçekte Baum'un *Oz Büyücüsü*, bir *fairy tale*'dir, peri masalıdır yoksa bir *wonder-tale*, “harika masal” değildir. Baum bu masalın Önsöz'ünde şöyle der:

“[...] eski zamanların peri masalları, kuşaklar boyu hizmet ettikten sonra, bugün çocuk kütüphanesinde “tarihi” [historical] olarak sınıflandırılıyorlar; içinde kalıplaşmış cinin, cücenin ve perinin, her bir masal için korkutucu bir morale işaret etmek maksadıyla onların yazarları tarafından tasarlanan bütün korkunç ve kan dondurucu hadiselerle birlikte elendiği daha yeni bir “harika/muhteşem masallar” [wonder tales] dizisinin zamanı geldi. Modern eğitim moraliteyi [morality] içerir; Bu nedenle modern çocuk kendi harika/muhteşem masallarında yalnızca eğlence [entertainment] arar ve tüm nahoş hadiselerden memnuniyetle vazgeçer. Bu düşüncüyü gözönünde tutarak, “harika/muhteşem Öz Büyücüsü” öyküsü yalnızca bugünün çocuklarına zevk vermek için yazıldı. O, içinde şaşkınlık ve neşenin korunduğu ve gönül yaraları ve kabusların dışarıda bırakıldığı modernize edilmiş bir peri masalı olmaya can atar.” (Baum, 1993: 5).

¹ Bkz. Baum, L. Frank (1995) *The Wonderful Wizard of Oz*, London: Penguin Books. Kitabın bu versiyonunda, Baum'un bu kitabın neden bir “harika masal”/“wonder tale” olmadığı hakkındaki açıklamasının yer aldığı “Önsöz” bölümüne kasten yer verilmemiş olduğu görülmektedir. Bu nedenle kitabın bu versiyonuna bu makale içinde hiçbir gönderme yapılmayacaktır.

Baum'un *Oz Büyücüsü* masalı şöyle başlar: “Doroty uçsuz bucaksız Kansas çayırlarında çiftçilik yapan Henry Enişte ve Em Teyze’yle birlikte yaşıyordu. [...] küçük evleri dört duvarı, zemini ve çatısı olan tek bir odadan oluşuyordu, [...] Tavan arası, ya da kiler yoktu.”¹ Bu giriş pasajı çağımız insanının ev ile ilişkisini özetler: Gerçekten de çoğunluk kendi evlerini sonul yerleşim yeri kabul edemez. Çoğunluğun içinde yaşadığı mekan her zaman henüz inşaat halindedir. Hayat inşaatların arasında geçer. Pek sağlam olmayan dört duvar, zemin ve çatının ortak özellikler olduğu evlerin oda sayısı çoğunlukla yetersizdir. Üstelik ev sakinleri evin hiçbir yerinde evde hissetmezler.

Çağımız yalnızca düşünsel, figüratif değil düz, literal bir anlamda da çölleşme ve tahribat içindedir. Dorothy’nin yaşadığı evin bulunduğu Kansas’ta güneş canlılığı yok ediyordu. Böyle bir çağda insanların yüzleri de çölleşiyor, neşe ve sevinç, gülümsemeyi unutuyorlar.² İnsan yüzü, onların evlerini inşa ettikleri beton gibi dümdüz oluyor. Genişleyen çölleşme içinde insanı kendisine yabancılaştırarak ona kendi durumunu hatırlatacak en güçlü etki onun başka türden bir canlıyla karşılaşması oluyor. Bunlar modern hayatımızda genellikle kedi ve köpeklerdir. Dorothy’ye kendi insanlığını hatırlatan şey Masal boyunca ona eşlik eden köpek Toto’dur.

“Dorothy’yi güldüren ve etrafındaki her şey gibi griye dönüşmesini engelleyen Toto’ydu. Toto gri değildi, uzun, ipek tüyleri, komik, ıslak burnunun iki yanında neşeyle açılıp kapanan küçük siyah gözleriyle minik, siyah bir köpekti. Toto bütün gün oyun oynardı, Dorothy de onunla oynar ve onu içtenlikle severdi.” (OB, 2).

İnsanlar yaklaşmakta olan tehlikeyi duyumsadıklarında, tehlike onlara dokunur hale geldiğinde işlerini durdururlar. İşte o zaman insanlara “garip bir şey”³ olur ve beton sessizliği içindeki doğayla konuşmaya başlarlar. Bir bakış, bu şekilde, Em Teyze’ye yaklaşan kasırgayı haber verir. Oz Diyarı’na gitmek için kasırganın tepesine kadar yükselmek⁴ ya da Porselen Diyarı’na

¹ OB, 1.

² OB, 1-2.

³ “A strange thing then happened”, WO, 9.

⁴ Bkz. OB, 3.

geçmek için duvarın üstüne tırmanmak¹ gerektiği gibi, bir şeyin en üst noktasına çıktığında o şey tam olarak görülebilir, böylece adlandırılabilir ve bir sıçrayışla oradan başka bir yere geçmek mümkün olur. Rüzgarlar bu evin bulunduğu yerde “birleşmişler ve burayı kasırganın merkezi haline getirmişlerdi. Bir kasırganın merkezinde hava genellikle durgundur, ama her yanından saran yüksek basınç evi [...] öteye taşımıştı.” (OB, 3). Dorothy “ani ve sert bir şokla uyandırıl”ana kadar² “sessizce oturmuş olacıkları bekliyordu.” (OB, 3).

Çoğu zaman “yüksekte”³ bulunamadığımız için, doğada ne durumda olduğumuzu göremiyoruz, bunun ilk sonucu, doğayı dinleyemiyoruz, sessiz kalamıyoruz. Dahası, sessiz kalmak çoğu zaman yalnızca kendi sesimizle meşgul olmak anlamına geliyor. Doğayı dinlemediğimiz için onun dilini öğrenemiyoruz, böylece onunla konuşamıyoruz. Ona bildik şekilde muamele ediyoruz. Örneğin kedi ve köpek dilini doğanın diğer şeyleriyle konuşmak için kullanmaya çalışıyoruz, ya da bir kirpinin ya da ırmağın sesini “mırıldama” [murmuring⁴] olarak işitiyoruz. Gerçekte, onları işitiyor değil, önceden bilindik dilleri onlara atfediyoruz.

Dorothy’nin ayırt edici özelliği bir kasırğa tarafından, eviyle birlikte “uzağa taşınmış” olması, “masum” ve hiçbir şeyi incitmemiş “zararsız” bir insan olmasıdır. (WO,13). Dorothy çölleşmiş dünyadan farklı olan Oz Diyarı’nda bildiğimiz haliyle bir insan toplumundan ve bildiğimiz haliyle bir canlılar dünyasından farklı bir dünyayı deneyimler. Bu farklı dünyada Dorothy’nin dinleyebilmeyi ve kendileriyle konuşabilmeyi başardığı tuhaf canlılar şunlardır: Sonradan numaracı, sahtekar [tricker⁵], şarlatan [humbug⁶]

¹ Bkz. Teneke Adam: “üstüne çıkıp tırmandığımızda arkasında ne olduğunu göreceğiz.” OB, 110.

² Ani olarak yaşanan uyanmalar ve durup dururken gerçekleşen birtakım olaylar varoluşçu edebiyata özgü bir temadır. Franz Kafka’nın *Dava* romanındaki Franz K. ya da *Dönüşüm* kısa öyküsündeki Gregor Samsa da buna benzer ani şoklarla uyanırlar. Eugene Ionescu’nun *Gergedanlar* adlı tiyatro oyununda yarattığı Berenger karakteri yavaş yavaş olsa da böyle bir şoku yaşar.

³ Bkz. Heidegger, 2002: 21-22.

⁴ OB, 5, İngilizce’de “murmuring” sözcüğü kedi sesidir. Türkçe’de de aynı hayvanın sesi “mırıldanmak” olarak adlandırılır. Baum küçük bir çayın hızlı akışından söz ediyor. Türkçe “çağlamak” sesinin İngilizcedeki karşılığı “gurgle” ya da “burble” daha doğru bir kullanım olabilirdi.

⁵ OB, 91; WO, 103.

⁶ OB, 90; WO, 103.

ve vantrilog olarak iyi bir taklitçi olduğu anlaşılan Büyük Oz Büyücüsü, sihirbaz, mavi Kıtırsoylar Diyarı'nda yaşayan Kıtırsoylar, sarı Kırpıklar¹, parlak kırmızı Güney Diyarı'nda yaşayan Çeyreklikler², Zeballalar [Kalidahs³], iki iyi iki kötü olmak üzere dört Cadı, bunlar Doğu'nun Kötü Cadısı, "güneşin battığı"⁴ yer olan Batı'nın Kötü Cadısı, Kuzey'in İyi Cadısı, Cadısı, cadılar arasında bir özel isme sahip tek cadı olan Güney'in İyi Cadısı Glinda⁵, herşeyin porselenden yapılmış olduğu beyaz Porselen Kentte yaşayan Porselen insanlar, birçok kez tamir edilmiş Porselen Bay Joker⁶, bir beyne ihtiyaç duyan Korkuluk, konuşan "yaşlı bir karga"⁷, konuşan bir leylek⁸, konuşan bir kraliçe tarla faresi⁹, konuşan bir kurt sürüsü, siyah arılar, arılar, uçan maymunlar, zehirli gelincikler, saldırgan ağaçlar, dev bir örümceğe benzeyen korkunç yaratık, "en garip adam"¹⁰lar olarak Çekiç Kafalar¹¹, bir zamanlar et ve kemikten bir insan olan ancak birtakım talihsiz olaylar sonunda¹² bir beyinden ziyade kalbe ihtiyaç duyan Teneke Adam ve doğduğundan beri korkak bir aslan¹³.

Bir zamanlar mitolojilerde anlatıldığı haliyle doğamızı paylaşan bu varolanlar nereye gittiler? Bunun cevabını Kuzey'in Cadısı'nın Dorothy'ye sorduğu bir soruyla buluyoruz: "Kansas [...] gelişmiş bir yer midir?"¹⁴. Dorothy, "Ah, evet," diye yanıtlar. Kuzey'in Cadısı devam eder: "Demek o yüzden. Sanırım gelişmiş yerlerde¹⁵ ne cadı, ne büyücü, ne de sihirbaz kaldı. Ama görüyorsun, dünyayla bağlantısı olmayan Oz Diyarı hiç gelişmedi. Bu nedenle aramızda hala cadılar ve büyücüler var." (OB, 8). Masalda dünyamızı paylaşan bu farklı varolanların dünyayı terk etmesinin nedeninin

¹ OB, 77; WO, 89.

² OB, 120.

³ WO, 45.

⁴ OB, 67.

⁵ OB, 105.

⁶ OB, 113.

⁷ OB, 19.

⁸ Bkz. OB, 41.

⁹ Bkz. OB, 45.

¹⁰ OB, 118.

¹¹ OB, 119; "Hammer-Heads", WO, 135.

¹² Bkz. OB, 25-26.

¹³ Bkz. OB, 30.

¹⁴ "is it a civilised country?", WO, 14.

¹⁵ "In the civilised countries", WO, 14.

modern insanın kendisinin kıldığı dünyayı biçimlendirdiği “gelişmişlik” ideali olduğu söylenir. Peki, şunu soralım, içinde bulunduğumuz durum ne olunca “gelişmiş” oluruz? Luddite, makine kırıcı ya da teknoloji düşmanı olmaksızın cevaplayalım bu soruyu.

Yukarıda Oz Diyarı’nda bulunan canlıların hepsinin ortak özellikleri çeşitli güçler yoluyla birtakım kimse ya da şeylerin yönetimi altında bulunmalarıdır. Diğer bir özellikleri ise bunların hiçbirinin tam bir insan olmaması, ancak kendilerindeki eksikliklerden yola çıkarak bir insanın nasıl olması gerektiği konusunda bir fikre sahip olmalarıdır. İnsan olma konusundaki eksiklikleri onların yaşamaya katlanmasına engel olur. Bu eksiklikle birlikte yaşama katlanamayacaklarını bilirler. Ancak tüm bunlara rağmen insan olabilmek için çabalarlar. Bunların her biri, olmak istedikleri şey için kendi evine dönmeye çalışan Dorothy’nin peşine takılır. Oz Diyarı tüm bu tuhaf varolanlarla dolu olmasına rağmen, bunlar evini arayan, evine dönmek için çabalayan bir kimse olan Dorothy’nin etrafında örgütlenirler. Dorothy’nin eve dönme çabası, evinde olma ve evinde hissetme ideali bu masaldaki dünyanın kurucu ilkesidir. İnsanın kendisini yeniden evde hissetmesi için yapılacak ilk şey Oz Büyücüsü’nün dediği gibi “çölü geçmek”¹, başka bir deyişle, bir düşünme imkanı bulmaktır. Çölü geçebilmek için insana ondan başkası yardımcı olamaz. Dorothy uçan maymunlardan bu konuda boşuna destek ister, çünkü yardım çağrısını Maymun Kral şöyle cevaplar: “Biz bu diyarlara aidiyet ve burayı terk edemeyiz. Kansas’ta Uçan Maymunlar hiç olmadı ve olmayacak çünkü oraya ait değiliz. Gücümüzün yettiği kadar size seve seve hizmet ederiz, ama çölü geçemeyiz.” (OB, 104).

İnsanın düşünmeyle ilişkisi üzerine düşünülmemeyen bir dünyada, uzun zamandır düşünmenin izleyeceği yolun yalnızca belirli bir takım yollar olduğu önyargısıyla düşünme damgalanmıştır. Damgalayıcı düşünme tarzında, teknoloji doğayı belirli bir dünya resmine dönüştürmede işimizi daha da kolaylaştırır. Üstelik bugün teknolojinin geldiği gelişmişlik düzeyi doğayla aramızdaki ilişkide, metafizik açıdan neyin ne olduğu; ontolojik açıdan neyin var neyin yok kabul edildiği; ahlaki açıdan neyin iyi neyin kötü olduğu ve ne yapmak gerektiği; estetik açıdan neyin nasıl duyumsanacağı çerçevelenmiş bu şeylerin üzerine yazılı olarak önümüze konmuş

¹ “Ama ilk yapacağımız çölü geçmek, ondan sonra evini bulmak kolay olacaktır.” (OB, 99). “The first thing to do is to cross the desert, and then it should be easy to find your way home”, (WO, 113).

durumdadırlar. Bugün ekrandan verilen dünyada şeyler damgalanmış halde kolayca sunulmaktadır. Frank Baum teknolojinin bu şekilde dünyayı nasıl damgalayacağını bu peri masalıyla bize anlatan ilk kişi oldu. Nesnelere üzerine, onların ne olduklarını yazan etiketler konur. Karşılaşan kimse onları doğrudan doğruya tanısin diye, insanların karakterleri ya da onların ne yapacakları onların alınlarına yazılır. Dorothy'nin yardım isteği üzerine Kuzeyin Cadısı'nın şapkası bir yazı tahtasına dönüşür, üstünde şu cümle yazılıdır: “Dorothy'nin Zümrüt Şehir'e Gitmesini Sağla”¹. (OB, 9). Bu tür bir başka damga Kuzeyin Cadısı tarafından Dorothy'nin alına konulmuş “işaret”²dir. Bugün buna bilişim teknolojisinde “arttırılmış gerçeklik”³ diyoruz. Bunun felsefi karşılığı “damgalanmış, çerçevenlenmiş dünya”dır.

Bu arttırılmış gerçeklik zamanında gerçekte masala vaktimiz yoktur. Masal adına sunulan şeyler, onun sunulduğu insanlar gibi hızlı ve tüketim amaçlı bir mekanizma içindedir. Bu insan gerçekte bir şeyin içinde değil, bir mekanizmanın işlevsel bir parçasıdır. Kalabalıklar arasında yalnız ve diğer parçalarla canlı yanlarını aşındıran bir temas içindedir. Bu mekanizma içinde insan diğer insanlara mutluluktan çok rahatsızlık veren bir parça haline dönüşür. Canlılığın bu aşındırılması ya da çölleşme, tahribat olarak adlandırılabilir bu etki altındaki varoluş dünyasında, insan dışındaki öteki canlılara yer verilmez, tümüyle insanlaştırılmış bir doğa anlayışı söz konusudur. Doğa coğrafya dersi konusu haline indirgenmiştir. Eğitim sistemimizde doğayı Coğrafya derslerinde aktarılan enformasyonla biliyor olduğumuzu düşünüyoruz. Sadece coğrafya dersi yoluyla doğayı tanımak

¹ “Let Dorothy Go to the City of Emeralds”, WO, 16.

² “The mark”, WO, 69.

³ İng. “Augmented Reality”. Arttırılmış gerçeklik Frank Baum'un oğlu Robert Stanton Baum'a adadığı *Maymuncuk: Bir Elektrik Perisi Masalı*'nda (1901) (*The Master Key: An Electrical Fairy Tale*; Alt başlığı: *Elektiriğin Gizemleri ve Ona Hayran Olanların İyimserliği Üzerine Kurulmuş. Erkek Çocuklar İçin Yazılmıştır, Fakat Onu Diğerleri Okuyabilir.*) daha belirgin şekilde betimlenir. Bu masalın kahramanı Rob Joslyn'in elektrikle rastgele bir temasında ortaya bir Demon, başka bir deyişle bir cin çıkar ve onun üç dileğini yerine getireceği vaadinde bulunur. Rob'un bu cinden üçüncü ve son isteği onun her karşılaştığı kimsenin alında onların karakterini belirten harflerin, onların doğasını açan bir maymuncuk gibi yazılı olarak görünmesiydi. Böylece Rob karşılaştığı insanları onların alınlarında yazılı karakter işaretleriyle tanıyacaktı. Baum'un *Maymuncuk* adlı kitabı için bkz. Baum, L. Frank (1901) *An Electrical Fairy Tale*, Illustrations by F. Y. Cory, Indianapolis: The Bowen-Merrill Company Publishers.

yalnızca doğa hakkında antropolojik-antoloji yapmış olmaktır. Coğrafya dersi bize diğer canlılarla olan ilişkimiz hakkında hiçbir şey söylemez.

Bugün insanlaştırılmış dünya içinde, bizim aramızda hayvanların yeri nedir? Hayvanlar, bazen sürüler halinde, insanın savaş mücadeleleri ve spor müsabakaları, doğa bilimsel deneyleri, bir gıda ürününe indirgenmiş halde et olarak onun mutfak uğraşları, hayvanat bahçesi gibi turistik eğlenceleri, yalnızlığını aşması ve duygularını normalleştirilmesi için kendisini tedavi amaçlı ilaç niyetine bir eşya, yolunu ya da bombayı ve uyuşturucuyu bulup ona güvenli bir yaşam sağlamak için yardımcı olarak çeşitli şekillerde kullanılırlar. İnsanın diğer türlerle olan en saygın ilişkisi, tiyatro oyunlarındaki hayvan taklitleridir.¹ Aristoteles'ten beri biliyoruz ki soylu olmayan dolayısıyla değerli görülmeyen şeylerin taklidi ancak komediye² konu olur. Diğer taraftan, hayvanlar soylu olduğu düşünülen şeyleri taklit etmeye zorlanabilirler. Örneğin, büyük eziyetler sonucu hayvanların insan taklidi yapmaya zorlandıkları sirklerde bu yapılır.³ Hayvanların kendi hakları adına mücadele ettikleri bir dünya tasarımı ise ancak korku filmi konusu olarak düşünülür. Dolayısıyla, hayvanlarla ciddi bir ilişki neden kurulamıyor? sorusu düşünülmelidir.

Doğanın imajları arasında bulunuyoruz, ya da doğayı zihnimizdeki imajlara indirgenmiş bir şekilde tanıdığımızı düşünüyoruz, gerçekte onun içinde yaşamıyoruz. Doğayla olan ilişkimize bir deneyim demek mümkün değil, bir şekilde insana sokulmuş bir doğayı, insanın imajı olan bir doğayı devindiriyoruz. Ortaçağda doğa *teofanik* bir doğaydı, Tanrı'nın imajları, görünümleri olarak ona işaret eden bir *ikondu*. Bugün geçerli olan doğa anlayışı *antropofanik* olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle, bugün doğadan anlaşılan şey geçerli insan anlayışının çeşitli görünümleridir. *Antropofanik* doğa anlayışı kendisini insanın içinde yaşadığı yeryüzü hakkındaki çeşitli

¹ Hayvanların taklit edilmesi üzerine en ustalıkla teatral anlayışı Japon Noh tiyatrosunda aktörler olan Kyogen'lerin rollerinde görebiliriz. Noh tiyatrosuyla ilgili enformasyon için bkz. <http://www.the-noh.com/en/zeami/index.html>

² Bölüm III, 1448a 28-35, s. 17, Aristoteles, (2005) *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)* Yunanca/Türkçe, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

³ Kafka'nın bir insan gibi davranmasını öğrenen Red Peter adlı maymunun bu dönüşümü anlattığı hikayesine bkz. "A Report to an Academy", tr. by Willa and Edwin Muir. ss. 161-167; ("Ein Bericht für eine Akademie"/"Bir Akademi İçin Bir Rapor"). İçinde: Bkz. Kafka, Franz (1971) *The Complete Stories*, New York: Schocken Books Inc.

kavrayışlarda da gösterir. Modern dünyaya hakim *antropofanik* doğa anlayışını bulabileceğimiz düşünürlerden Cusa'lı Nicolas'a göre Aristoteles'in " "Yeryüzü çok adi ve aşağıdır," *terra ista sit vilissima et infima*, kavrayışı doğru değildir. Aksine "ışığıyla, ısıyla ve kendine ait etkisiyle diğer yıldızlardan farklılık gösteren yeryüzü soylu bir gezegendir" ".¹ Çölleşmenin ya da tahribatin merkezi olan *antropofanik* doğa anlayışının kendisini sevmeyen ya da kendisinden övünen bir insanın ürünü olduğunu düşünüyorum. İnsan doğayı tahrip etmekle kendisinin en temel parçasını yok ederek insanın kendisini anlamayı imkansız hale getirmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak, insandan farklı canlılara bakarak insanlık durumumuzun farkında olabiliriz. Belki de insan olmakla övündüğümüz birtakım özellikler hiç de övülecek özellikler değildir. Örneğin Porselen Diyarı'nın soytarısı porselen Bay Joker'in kendilerine kıyasla daha katı gördükleri Dorothy'ye söylediği sözler eğlenceli olmak yanında düşündürücüdür de:

"Nazik hanımefendi,
Neden üstünde gözlerin
Zavallı yaşlı Bay Joker'in?
Kaskatı ve çok ciddisiniz,
Sanki süngü yutmuş gibi!"²

Doğayla insan arasındaki ilişkiyi, insanı doğanın bir parçası olarak anlamaya çalışarak yeniden baştan düşünmeliyiz. İnsanı, kendisine ve diğer insanlara, sonra diğer türlere ve canlılığa bağlayan bağları yeniden tanımlayıp insanların birbirleriyle oluşturduğu şeyin ne olduğunu, neye dönüşüyor olduğunu ve ne olabileceğini düşünmeliyiz. İnsanın kendisiyle kurduğu ilişki bir övgü ve yergi olmaktan çıkarılıp barışçıl bir hale dönüştürülmelidir. Her zaman geçerli statik bir insan anlayışına sahip olduğunu düşünen insanlar, övündükleri bu düşünceleriyle kendilerini yalnızca damgalamış oluyorlar. Dorothy insanlaşma bakımından gücünün farkında olmasaydı Batı'nın Kötü

¹ s. 24, Cauliano, Ioan P. (1987) *Eros and Magic in the Renaissance*, tr. by Margaret Cook with a forward by Mircea Eliade, Chicago: The University of Chicago Press.

² WO, 128.

Cadı'sının "Gücünü kullanmayı bilmiyor, onu hala kölem yapabilirim."¹ sözleri gerçekleşebilirdi. Bu Cadı'nın dediği gibi insan olma konusundaki en büyük eksikliğin "gücünü kullanmayı bilmemek" olduğu unutulmamalıdır. İnsanın insan olarak belirlenmesinde asıl rolü "düşünme"nin oynadığı hatırlanmalıdır. Oz Diyarında yaşayan, bir zamanlar insanken şimdi metale dönüşmüş olan ve yağmur sonucu paslanıp bir yıldır olduğu yerde kıpırdayamadan kalan Teneke adamın şu sözlerinin önemini tekrar tekrar okuyarak anlamaya çalışalım: "Başıma gelen korkunç bir şeydi, ama orada kaldığım bir yıl boyunca düşünecek zamanım oldu ve en büyük kaybımın kalbim olduğunu anladım." (OB, 26-27).

Şimdiden bilindik, sabit, kısaca damgalanmış bir zihin ve yürek sahibi olmaktansa, Oz Diyarı'ndaki Aslan ve Teneke Adam gibi yüreğini arayan, ya da Korkuluk gibi zihnini arayan kimseler olmak, aynı zamanda, bu yoksunluğun bilincinde olan bu kimseleri "hiçbir canlıya karşı zalim ya da kaba olmamak için"² ellerinden geleni yapma çabasına ve kendileri kadar güçlü olmayan canlılara karşı daha özenli davranmalarını ve bu canlıları "onaramayacakları hasarlarla karşı karşıya"³ bırakmamaya dikkat etmeye sevk edecektir. Tüm bu nedenlerle, gerçekten düşünmek için daha fazla zaman ayırmak ve daha fazla olanaklar yaratmak zorundayız.

Kaynakça

- Aristoteles, (2005) *Poietika (Şiir Sanatı Üzerine)* Yunanca/Türkçe, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Baum, L. Frank (1901) *An Electrical Fairy Tale*, Illustrations by F. Y. Cory, Indianapolis: The Bowen-Merrill Company Publishers.
- Baum, L. Frank (1993) *The Wizard of Oz*, Hertfordshire: Wordsworth.
- Baum, L. Frank (1995) *The Wonderful Wizard of Oz*, London: Penguin Books.
- Baum, L. Frank (2013) *Oz Büyücüsü*, çev. Volkan Yalçıntoklu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

¹ "I can still make her my slave, for she does not know how to use her power." (WO, 85).

² OB, 32.

³ OB, 112.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Cauliano, Ioan P. (1987) *Eros and Magic in the Renaissance*, tr. by Margaret Cook with a forward by Mircea Eliade, Chicago: The University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1968) *Introduction to Metaphysics*, İng. çev. Ralph Manheim, New Haven and London: Yale University Press.
- Heidegger, Martin, (1969), *Discourse on Thinking*, İng. Çev: John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row.
- Martin Heidegger (1995) *Nedir Bu Felsefe*, çev: Ali Irgat, AFA yayınları.
- Heidegger, Martin (2002) *Was heisst Denken?*, Gesamtausgabe Band 8, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2004) *What is Called Thinking*, tr. by J. Glenn Gray, New York: Harper Perennial.
- Kafka, Franz (1971) *The Complete Stories*, New York: Schocken Books Inc.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal (Der. 1997) *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Önen, Yaşar – Şanbey, Cemil Ziya (1993) *Almanca – Türkçe Sözlük, 1, A-N*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

**İNSAN HAKLARININ KAPSAMINI GENİŞLETMEK; BAZI
HAYVANLARIN HAKLARINI TANIMANIN AHLAKSALLIĞI**

Erol KUYURTAR¹

Bu bildiride, insanların sahip oldukları haklardan *bazılarını* meşru kılan gerekçelerin *bazı* hayvanlar için de geçerli olduğunu, dolayısıyla bu hayvanların kurumsal sömürlerine son verilmelerini sağlayabilecek ilgili hakların kapsamına dâhil edilmeleri gerektiğini ileri süreceğiz. Böylesi bir gerekliliği temellendirebilme çabasında, insan haklarının burada bizi ilgilendiren yönüyle genel olarak nasıl bir yapıda olduğunu ve bu yapının bazı hayvanların haklarından da söz etmemizi nasıl mümkün kıldığını belirtmeye çalışacağız.

Hayvan haklarının insan haklarıyla paylaştığı ortak zeminlerden biri, bu hakların da temel içerikleri bakımından *ahlaksal haklar* olmalarıdır. Nitekim insan hakları, ahlaksal haklar olarak, belli bir toplumun hukuk sisteminde tanınıp tanınmamalarından bağımsız var oldukları iddia edilen haklardır. Başka bir ifadeyle, insan haklarından bazılarının veya tümünün birden belli bir toplumun yasal sisteminde tanınmaması, bu hakların var olmadığı veya bu toplumdaki insanları ilgilendirmeyeceği, bu insanların ilgili olabilecek insan haklarına dayanarak mevcut yasal sistemi veya toplumsal düzeninin bazı yönlerini eleştiremeyeceği veya değiştiremeyeceği anlamına gelmez. Dolayısıyla temel içeriği ve dayanağı bakımından ahlâksal olan bu haklar, belli bir hukuk sistemi tarafından kabul edilip edilmemelerinden bağımsız olarak varlıklarını ahlâksal haklar olarak devam ettirirler. Fakat amaç bu hakların yasal haklara dönüşmesidir. Zira ancak yasal hakların *yaptırımları* olabilir. Hayvan hakları da temel içeriği ve dayanağı bakımından ahlaksal haklardır ve eğer hayvan kullanımına dair kurumsal bir değişim veya dönüşüm gerçekleşecekse, bu, ancak bu hakların yasal haklara dönüşmesiyle mümkün olabilir. Bu bakımdan hayvan hakları hareketlerinin temel hedefi,

¹ Prof. Dr., Muğla Sıktı Koçman Üniversitesi Felsefe Bölümü.

ilgili hayvanların haklarının hukuk sistemlerinde kabul edilmesini sağlamaktır.

İnsan haklarının, kabul edilebilir bir insan yaşamı için minimum ahlaksal talepler ve garantiler olması gibi, hayvan hakları da ilgili hayvanlar için minimum ahlaksal talepler ve garantiler olarak ileri sürülmesi gereken haklardır. İnsan haklarının minimum ahlaksal talepler ve garantiler olduğunu ileri sürmek, bu hakların diğer herhangi bir ahlâksal veya siyasal değer gibi *tek başına* ilgili toplumun tüm ideallerini karşılayan bir değer olamayacağı anlamına gelir. Dolayısıyla bu haklar, kabul edilebilir bir insan yaşamı için sadece minimum düzeyde ahlâksal ve siyasal bir standardı, bu hakları ihlâl edebilecek özellikle ilgili yönetimlerden talep eder. Hayvan haklarına dair talepler de, birbirinden son derece farklı yaşam koşullarını içeren günümüzün parçalanmış dünyasında, insanlarla hayvanların karşı karşıya geldiği her bir yaşam koşulunu kapsayıcı ve doyurucu bir biçimde açıklama iddiasında olamaz. O halde bize göre bu haklar, sadece hayvanların kurumsal sömürsünü ortadan kaldırmayı hedeflemesi bakımından ilgili hayvanlar için minimum ahlaksal ve yasal garantiler olmak durumundadır.

İnsan haklarını, kabul edilebilir bir insan yaşamı için minimum ahlâksal talepler ve garantiler olarak kabul ettiğimizde, bu haklara sahip olan her bir insan bireyinin *ilgili yönetimlere karşı* “talep etme, dokunulmazlık, serbestlik ve güç”¹ gibi belli bir pozisyonda bulunduğunu ve bu pozisyonun da öncelikli bir önemini olduğunu, dolayısıyla her bir insanın sahip olduğu bu pozisyona tehdit oluşturmamanın, bu yönetimlerin insafına kalmaması anlamında, *zorunlu* olduğunu da kabul etmiş oluruz. Nitekim hakların, belli bir ahlaksal ve siyasal anlayışın kabulü üzerinden toplumsal kurumların nasıl olması gerektiğine dair belli bir vizyonu öneren, dolayısıyla ilgili taraflara belli bazı sorumluluklar veya yükümlülükler yükleyerek onların davranışlarını *sınırlandıran* anlayışlar olduğunu kabul ettiğimizde; bazı hayvanların bazı haklara sahip olmaları, insanların bu hayvanları istedikleri gibi kullanamamaları anlamına gelir. O halde hayvan hakları, söz konusu hayvanların kaderlerinin biz insanların insafına kalmaması anlamında kurumsal bir dönüşümü öngörmesi bakımından gereklidir.

¹ Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, Yale University Press, 1923. Hohfeld bu dört kavramsal öğeyi yasal haklar için kullanmasına rağmen, bu kavramlar ahlâksal terimlere rahatlıkla dönüştürülebilir (Carl Wellman, *An approach to rights*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, 74-84).

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Wesley N. Hohfeld hak kavramının dört farklı kullanımını içeren ve aynı zamanda hem bir hak kavramının temel kurucu öğeleri olan hem de verili herhangi bir hakka temel olabilecek kavramsal öğeleri “talep-hakkı” (claim-right), “serbestlik veya ayrıcalık” (liberty - privilege), “güç” (power) ve “dokunulmazlık” (immunity) olarak belirtir.¹ Bu kavramsal öğelerden *öncelikle* “talep-hakkı”nın bazı hayvanlar için de nasıl geçerli olduğunu belirtmeden önce, verili herhangi bir hakkın içerdiği bu kavramsal öğelerin her birinin, ikinci veya üçüncü bir tarafın, hak sahibiyle ilişkisinde yükümlülüğünü belirleyen, diğer bir kavramsal öğeyle bağlantısallığının olduğunu ve bunun nasıl işlediğini belirtmeye çalışalım: Birinci olarak, A’nın X’e hakkı vardır dediğimizde, A’nın X’i yapmasına hem izin veren hem de X’i yapması konusunda A’ya engel olabilecek herhangi bir eylemden sakınan B’ye karşı, bir “talebinin” olduğunu kastedebiliriz. Hak kavramının buradaki kurucu öğesinin talep hakkı olduğunu ve bu talep hakkının kavramsal bağlantısının da ikinci tarafın genel olarak ödevi olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak, A’nın X’e hakkı vardır ifadesi, A’nın X’i yapmamaya dair herhangi bir ödevinin yokluğu anlamına gelebilir. Dolayısıyla, bu “serbestlik” hakkı, X’in yapılmayabileceğine dair bir ödevin yokluğunu doğurur. Üçüncü olarak, A’nın X’e hakkı vardır ifadesiyle, A’nın bir “güce” sahip olduğunu ve böylece onun bu gücü kullanmayla diğerlerinin statülerini etkileyebileceğini veya değiştirebileceğini kast edebiliriz. Bu durumda, “güç hakkının” kavramsal bağlantısı “tabi olma”dır (liability).² Son olarak, A’nın diğerlerinin eylemlerinden korunduğu anlamında onun X konusunda dokunulmaz olduğunu belirtiriz. Buradaki dokunulmazlık hakkının kavramsal bağlantısı ‘yetersizlik’tir.³

Bazı hak teorisyenleri bu dört kavramsal öğenin, yani *bir talep, bir güç, bir serbestlik ve bir dokunulmazlık* olarak hakları oluşturan normatif kurucu öğelerin tümünün birden bir hak kavramında ve durumunda içerik olarak bulunduğunu iddia ederler.⁴ Bazı hak teorisyenleri ise Hohfeld’in

¹ Hohfeld, a. g. e.

² Walter W. Cook, “Introduction” to Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, Yale University Press, A 1923, s. 5-10; ve Jeremy Waldron, “Introduction” Jeremy Waldron ed., *Theories of Rights*, Oxford University Press, 1995, s. 6-8.

³ Waldron, “Introduction”, s. 7.

⁴ Carl Wellman “Upholding Legal Rights”, *Ethics*, 1975, s. 51.

önerdiği bu dört kurucu öğeden sadece birine odaklanırlar. Bu teorisyenlerden biri olan ve hakları talepler olarak tanımlayan Joel Feinberg, bir hak durumuna içkin öğelerin “talep-haklar”ı olduğunu ileri sürer.¹ Buna göre, bir hakka sahip olmak hâlihazırdaki veya potansiyel hak sahibi kimsenin iki durumda olmasını gerektirir: bir şeye talep ve bir kimseye karşı talep. Bir şeye talebi ile bir kimseye karşı talebi birbirinden bağımsız olarak değerlendirebiliriz. Başka bir ifadeyle, bir özelliğin, bir şeyin veya bir durumun bir hakkın konusu olması için, bu şeyin, özelliğin veya durumun kime karşı bir talep olarak ileri sürüldüğünden bağımsız olarak meşru kılınabilir olması mümkündür. Öte yandan, bir şeye dair geçerli veya meşru kılınmış bir talebe sahip olma, tamamlanması gereken bir hak kavramının sadece bir bölümünü oluşturur. Bu haliyle ilgili hak henüz tamamlanmış değildir. Dolayısıyla geçerli veya meşru kılınmış bir talebin bir hak kavramını tamamlayan ikinci öğesine gerek vardır. Bu da, talebin konusu olan şeyin, durumun veya özelliğin kendisine karşı yapılabileceği belirlenmiş tüzel veya gerçek bir kimsenin varlığını gerektirir. İşte bir talebin kime karşı yapıldığını belirler belirlemez, bu kimsenin aynı zamanda ödevinden veya yükümlülüğünden de söz etmiş oluruz.

Hayvan hakları da, başta devlet olmak üzere ilgili kimselere karşı ileri sürülen “talep-hakları”dır. Hayvanlar insana özgü dilsel bir yetinin kullanımıyla ilişkisinde *fili* olarak hak talebinde bulunamazlar kuşkusuz. Sadece insanlar fiili olarak hak talebinde bulunabilirler. Fakat insana özgü dilsel bir yetinin varlığını gerektiren taleplere veya iddialara sahip olmak, bir varlığın hakların öznesi olmasını belirleyen *tek faktör* değildir. Hayvanların bu yetiden yoksun olmaları, onların neden fiili olarak hak talebinde bulunamadıklarını açıklar. Ama bu, bazı hayvanların haklara sahip olamayacağını göstermez. Nitekim Feinberg’in belirttiği gibi, bir talebin ilgili hakkı oluşturmasının koşulu, “talep etme eyleminin salt bir aktivite olması değil; tersine, bu talebi yönlendiren geçerli kılınmış ahlaksal ve yasal ilkelerdir.”² O halde bir hak talebini meşru kılan şey, söz konusu talebi yönlendiren *gerekçelerdir*. Ahlaksal bakımdan meşru kılınabilen bu gerekçeler, söz konusu varlığın kendisine yapılanın yanlış olduğuna dair bir

¹ Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (N. J.):Prentice-Hall, 1973, s. 58-59.

² Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1980, s. 154.

ahlak kavrayışına sahip olmasına, ve bu kavrayışa uygun olarak bizzat kendisinin taleplerde bulunmasına dayandırılmaz *sadece*. Bu varlığın taleplerde fiili olarak bulunamaması, söz konusu talepleri onun yerine ileri sürebilecek kimselerin yükümlülüğünü çok daha belirgin kılar. Zira bir hak talebi veya bu talebi yönlendiren gerekçeler, ilgili tarafın sevgisini, merhametini veya cömertliğini elde etmeyi hedeflemez. Yine Feinberg’in belirttiği gibi, “haklar yegâne uygun yanıtı minnettarlık olan sevgi veya merhamet tarafından yönlendirilen hediyeler veya iyilikler değildir. Bir hak ezilip büzülmeden veya mahcup olmadan talep edilen veya ısrar edilen bir şeydir.”¹ Çocuklar, zihinsel engelliler ve çeşitli nedenlerinden dolayı haklarının farkında olamayan birçok insan da, hak talebinde bulunamaz. Ama bu, diğerlerinin “ezilip büzülmeden veya mahcup olmadan” onlar adına ve onlar için hak talebinde bulunamayacağı anlamına gelmez. Zira haklarının farkında olmayan veya kendisine yapılmış ahlaksal bir yargıda bulunma yetisine sahip olmayan varlıklara yapılmış bir yanışın telafi edilmesi ve(ya) yapılabilecek bir yanışın önlenmesi üçüncü taraf üzerinde, yani söz konusu yanışı önleyebilecek veya telafi edebilecek kimseler veya kurumlar üzerinde, bir yükümlülüğü çok daha belirgin kılar. Bu bakımdan, kendilerine yanış yapılanlar veya mağdurlar adına hak talebinde bulunan kimseler, bunu yapmakla onlara bir iyilikte bulunmuş olmazlar.

Hayvanlardan hangilerinin bir hakkın öznesi olabileceği üzerinde günümüzde henüz bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Fakat memelilerin, kuşların ve genel olarak omurgalıların insanlardan farklı derece ve çapta da olsa, haklarının olması gerektiği oldukça belirgindir. Nitekim insan haklarını meşru kılan gerekçelerden ikisinin bu hayvanlar için de geçerli olduğunu açık bir biçimde gösterebiliriz. Bu gerekçeler “acı hissetme yetisi” ve “yapısal özellik” ölçütleridir. Şimdi sırasıyla bu ölçütlerin bazı hayvanları da insan haklarının kapsamı içine nasıl aldığını belirtmeye çalışalım.

İnsan hakları söylemiyle, insanların sahip olduğu ve ahlaksal bakımdan önemsenmesi gereken bazı özelliklerin korunması gereğine vurgu yapılarak, onların iyi durumda olması hedeflenir. Şiddetli fiziksel acıların yanı sıra; korku, sıkıntı, stres, kaygı, ıstırap gibi duygusal acılar çekmemeleri, insanların iyi durumda olmalarının önemli koşullarındandır. Yani fiziksel ve

¹ Feinberg, *Social Philosophy*, s. 59.

duygusal acının olmadığı bir yaşam, insanın temel iyilerindedir. İnsanların işkenceye maruz kalmama hakları olduğunu belirten İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 5. maddesi bu hakkı, insanların acı hissetme yetisine sahip olduğu, acı çekmelerinin onlar için kötü olduğu, çünkü acının onlara zarar verdiği gerekçesine dayandırır. Bu, ahlaksal dayanağı son derece güçlü bir gerekçedir. Zira işkence görmeme hakkının meşru gerekçesi, basit olarak fiziksel ve duygusal acı hissetme yetisine sahip olmaktır. Böylece insanın acı çekmeme hakkı olduğunu ve bu hakkın, ilgili kimselerin veya yönetimlerin acıya neden olmama, var olan acıyı hafifletme veya ortadan kaldırma yükümlülüğünü oluşturduğunu kabul ederiz.

Bazı hayvanların da iyileri vardır. Acı hissetme yetisine sahip olan hayvanların acıyı hissetmediği bir yaşama durumu içinde olmaları, onların iyilerindedir.¹ Bu, söz konusu hayvanların acı çekmemeye dair önemli bir çıkarımın olduğu anlamına gelir, zira acı, acı çeken varlık açısından istenmeyen, dolayısıyla rahatsız edici zihinsel bir olaydır. Bazı hayvanların acı hissetme yetisine sahip olduğunun işareti olarak, onların davranışlarını, sinir sistemlerinin yapısını veya genel olarak doğalarını göstermek mümkündür. O halde, uyarıcılara karşı salt sinirsel tepkilerde bulunan, yani sadece hissetme yetisine sahip olan hayvanlardan farklı olarak, fiziksel acıların yanı sıra; şiddetli korku, stres, kaygı, sıkıntı gibi duygusal acıları hissetme yetisine sahip olan hayvanların, bu acıları hissetmemeye dair önemli çıkarları vardır. Nitekim acının biricik kötü, hazzın veya mutluluğun ise biricik iyi olduğunu ileri süren, dolayısıyla bir davranışın ahlaksal bakımdan kabul edilebilir olup olmadığını belirleyen ölçütü, bu davranıştan etkilenen varlığın acı hissetme yetisine dayandıran klasik faydacılardan Jeremy Bentham, hayvanlara karşı yapılan kötü muameleyi değerlendirirken sormamız gereken sorunun, “akıl yürütebiliyorlar mı? ya da konuşabiliyorlar mı? değil, fakat acı çekebiliyorlar mı?” olması gerektiğini haklı olarak ileri sürer.² Peter Singer da “bir varlık acı çekme ya da haz/mutluluk duyma

¹ Bazı hayvanların fiziksel ve duygusal acı hissetme yetisine sahip olduğunu gösteren yazılar için bkz. David DeGrazia, *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2006, s. 70-80; Peter Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. H. Doğan, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 48-54; Bernard E. Rollin, “Animal Pain”, *The Animal Ethics Reader* içinde, ed. S. J. Armstrong ve R. G. Botzler, London: Routledge, 2003, s. 86-91.

² Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1789/1970, s. 282b.

yeteneğinden yoksunsa, göz önünde bulunduracak hiçbir şey yoktur” diyerek, Bentham’ın bu görüşünü Hayvan Özgürleşmesi teorisinin merkezine yerleştirir.¹ Singer’ın bu görüşünü etkileyen filozoflardan Richard Ryder’a göre de, “acı (en geniş anlamıyla alındığında) kötü olan tek şeydir ve dolayısıyla bütün ahlakın temelini oluşturur.”²

Acı hissetme yetisinin yanı sıra, bazı hayvanların haklarının bir diğer meşru gerekçesini, onların “yapısal özelliklerine” veya doğalarına uygun bir yaşama durumundan yoksun bırakılmamaları gereğine dayandırabiliriz. Bu hayvanların yapısal özelliklerinin veya doğalarının gerektirdiği bir yaşama durumu içinde olmalarının onların iyisi olduğunu, insan hakları düşüncesine meşruiyetini veren temel bir iddiaya vurgu yaparak göstermemiz mümkündür. Bu düşünceye içkin olan özgürlük değerinin korunması ve geliştirilmesi gereğine meşruiyetini veren temel gerekçe, “insanın yapısal özelliklerini koruma[nın], yani (...) insanın olanaklarını geliştirme[nin]” onun iyisi olduğu kabulüne dayanır.³ Buna göre, “insan hakları insan onuruyla, yani tür olarak insanın bazı yapısal olanaklarının değerinin bilgisıyla ilgilidir.”⁴ İnsanın değerli olan yapısal özelliklerine veya olanaklarına uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunu da iki gerekçeyi ileri sürerek gösterebiliriz. Birincisi, insan yapısal özelliği gereği, *sadece* kendisine özgü olan rasyonel bir yetiyi kullanarak otonomisini oluşturabilir, ve bu otonomiye dayanarak gerçekleştirdiği eylemleri onun özgürlüğünün çapını ve derecesini belirler. Nitekim insanların “özgür olma hakkına doğal olarak” sahip olduğunu iddia ettiği yazısında H. L. A. Hart, bu hakkı “seçme kapasitesine sahip olan herhangi bir yetişkin[le]” sınırlandırır.⁵ Sadece insana özgü olan rasyonel bir yetinin varlığını gerektiren *bu* özgürlük, insanın kendi bireysel “olanaklarını” kullanıp geliştirmesiyle istediği yaşama durumlarını oluşturması bakımından bir *değerdir*. Zira kendisi için iyi yaşamın nasıl olması gerektiğine dair oluşturacağı anlayışını bireyin kendisinin belirleyebilmesi, bu belirlemeye uygun bir yaşam pratiğini sürdürebilmesi, iyi yaşama dair anlayışını sürekli

¹ Singer, *Hayvan Özgürleşmesi*, s. 46.

² Richard Ryder, “Türcülük”, *Birikim*, sayı 195, 2005, s. 34-35.

³ İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007, s. 2.

⁴ A. g. e., s. 75.

⁵ H. L. A. Hart, “Are There Any Natural Rights?”, *Theories of Rights* içinde, ed. Jeremy Waldron. Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 77.

olarak yeniden değerlendirip geliştirebilmesi, gerektiğinde bu anlayışını değiştirebilmesi bireyin temel iyilerindedir. Dolayısıyla bu iyunin korunması ve geliştirilmesi gereğinden doğan haklar, diğerlerinin bu yaşama müdahale etmeme veya bu yaşamı sınırlandırmama yükümlülüklerinin varlığını gerektirir. Yani başkalarına zarar vermediği veya başkalarının benzer özgürlüklerini tehdit etmediği sürece, ilgili bireyin rasyonel yetisini kullanarak oluşturduğu yaşamına ve seçimlerine, diğerlerinin müdahale etmeme yükümlülüğü vardır.

Öte yandan, bireysel otonominin kullanımını gerektiren rasyonel bir yeterliliğe sahip olmak, her bir varlığın özgürlüğünün değerini belirlemede *tek faktör değildir*. İnsana özgü rasyonel bir yetiyle ilişkisinde gerçekleştirilen özgürlüğün son derece değerli olduğuna dair bir kabul, bu yeterlilikten yoksun olan insanların kendilerine özgü belli tarzlarda davranma *isteklerinin* hiçbir bakımdan önemli olmadığı kabulüne bizi sürüklememelidir. Bu da, insanın yapısal özelliklerine uygun bir yaşama durumu içinde olmasının, neden onun iyisi olduğunun ikinci gerekçesini oluşturur. Nitekim bu insanların gereken rasyonel yeterliliğe sahip olmamaları, onların özgürlük hakkından bütünüyle yoksun oldukları anlamına gelmez. Rasyonel yeterliliğe sahip olan insanlardan farklı olarak bu insanların, yapısal özelliklerinin gerektirdiği farklı tür ve çapta bir özgürlük durumu içinde olabilmeleri, özgürlüğün gerektirdiği bir diğer koşulu da son derece belirginleştirir: Diğerlerine zarar vermedikleri sürece bu insanların isteklerine dayanarak gerçekleştirdikleri eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal bir sınırlandırmanın olmaması.

Diğerlerine zarar vermedikleri sürece ilgili kimselerin eylemleri veya hareketleri üzerinde meşru olmayan dışsal sınırlandırmanın olmaması gerektiğine dair bu kabul, bazı hayvanlar için de geçerli olmalıdır.¹ Bir varlık rasyonel yetisini kullanarak yapısal özelliğinin gerektirdiği belli bir durumu, alternatif olabilecek diğer durumlara tercih ederken; söz konusu yetiye sahip olmayan başka bir varlık ise yine yapısal özelliğine özgü olan duyguları veya istekleri aracılığıyla belli bir durumda olmayı, başka bir duruma tercih edebilir. Bir tavuğun önüne kımıldayamayacağı bir kafes ile kanatlarını çırpabileceği, rahatça dolaşabileceği, çer-çöpü eşeleyebileceği bir alan

¹ James Rachels “Why Animals Have a Right to Liberty”, *Animal Rights and Human Obligations* içinde, ed. T. Regan ve P. Singer, New Jersey: Prentice Hall, 1989, s. 127; DeGrazia, *Hayvan Hakları*, s. 92.

arasında tercihte bulunma şansı verildiğinde, tercihi ikinci durumdan yana olacaktır kuşkusuz, çünkü bu durumda olmak, *onun* iyisidir. Nitekim insani anlamda rasyonel seçim yapma yeterliliğine sahip olmasalar da, bazı hayvanların hareketleri sınırlandırıldığında ciddi bir biçimde zarar gördükleri açıktır. O halde sadece insana özgü rasyonel bir yetinin varlığını gerektiren özgürlüğün yanı sıra; yapısal özelliğinin gerektirdiği derece ve çapta bir hareket serbestisinin olmasını da ilgili varlığın özgürlüğü -dolayısıyla iyisi- olarak kabul edersek, bazı hayvanların bu koşulu farklı derecelerden de olsa karşıladığını görürüz. Bir aslanın iyisi, doğal ortamında yaşamasını gerektirirken; bir tavuğun iyisi, yapısal özelliğinin gerektirdiği davranışları gerçekleştirebilecek yeterli bir alanda yaşamasını gerektirir.

O halde ilgili hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği yaşama durumlarından kendilerini mahrum bırakmamak, ahlaksallığın bizden gerçekleştirmemizi talep ettiği bir gerekliliktir. John Stuart Mill'in belirttiği gibi, "ahlak, birtakım hareket kural ve düsturlarıdır ki kendilerine uyulduğu zaman mümkün olduğu kadar bütün insanlığa, yalnız insanlığa değil, tabiatlarının elverişli olduğu nispette bütün duygulu mahlûklara (...) [iyi] bir hayat sağlayabilir."¹ Mill'in bu görüşü, ilgili varlığın iyisinin veya esenliğinin, *doğasının kabul ettiği* tarzda kendisine davranılmasını ahlaksal bakımdan yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olarak bizden talep ettiği anlamına gelir. O halde bazı hayvanların yapısal özelliklerinin gerektirdiği bir yaşamdan kendilerini yoksun kılmanın *onlar için kötü*, dolayısıyla bu kötü durumda olmamaya dair çıkarlarının önemli olduğunu, bu çıkarların korunması gereğinin ilgili olan hakları meşru kıldığını, bu hakların da bağlantısal yükümlülüğünün, bu hayvanların kötü durumda olmalarına neden olmamayı içerdiğini kabul etmeliyiz.

Öte yandan Alan White, acı çekme yetisinin ilgili olabilecek muhtemel bir hakka sahip olunmasını "zorunlu" kıldığını, ama bunun "yetersiz" olduğunu ileri sürerek şöyle der: "Bir hayvanın artan acıdan muzdarip olması veya bir insanın şüpheden muzdarip olması, *kendileri bakımından*, bu hayvanın veya insanın bunlardan korunmasını [mümkün kılan] bir hak kapasitesine sahip olduğunu kanıtlamaz."² White'in acının

¹ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. N. Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1861/1986, s. 19.

² Alan White, "Rights," *What's Wrong: Applied Ethicists and Their Critics* içinde, ed. D. Boonin ve G. Oddie, Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 163.

kendisi bakımından bir haktan söz etmemiz için yeterli olmadığı iddiasında doğru olan bir yan vardır. Gerçekten de acı, sadece acı olması bakımından, bir hakkın konusu olması için yeterli değildir. Dolayısıyla White'ın iddiasının bu doğru yanı, olsa olsa, doğal ortamlarında yaşayan hayvanların çektikleri acıların, onları bir hakkın öznesi kılamayacağı kabulünü içerebilir. Fakat “hayvan acısının” hakların konusu olamayacağı iddiası, *insanların neden olduğu* hayvan acıları söz konusu olduğunda ise, geçersizleşir. Bir hakkın ikinci ve(ya) üçüncü tarafın yükümlülüğünü gerektirdiğini kabul ettiğimizde, hayvanların çektikleri acının bir hakkın konusu olabilmesi, bu acıya insanların neden olmasını gerektirir. İşte bu durumda, söz konusu acıya neden olmama veya insanların neden olduğu acıyı ortadan kaldırma veya hafifletme yükümlülüğünün insanlar için belirlediğini, bu yükümlülüğün bağlantısal kavramının da hak kavramı olduğunu söyleyebiliriz.

O halde bize göre hayvan hakları, ilgili taraflara belli bir eylemsizlik yükleyen negatif karakterli haklar, yani onların yaşamlarını kötüleştirme anlamında müdahale etmemeyi ve insanların neden olduğu acılarını azaltmayı veya ortadan kaldırmayı hedefleyen haklardır. Bu, bakımını üstlendiğimiz hayvanların dışında kalan diğer hayvanlara yardım etme yükümlülüğümüzün *haklar bağlamında* olmadığı, yani bu hayvanları iyi kılabilen belli bir eylemliliği bizden talep eden *pozitif yükümlülüğümüzün* olmadığı; fakat onlara zarar vermemeyi, yani onların yaşamlarını kötüleştirecek derecede müdahale etmeme anlamında belli bir eylemsizlik içinde olmamızı bizden talep eden *negatif yükümlülüğümüzün* olduğu anlamına gelir. O halde hayvanlara karşı negatif yükümlülüğümüz, onlara zarar vermemeye veya acıya neden olmamanın yanı sıra; insanların neden olduğu acıyı veya zararı azaltma ve(ya) ortadan kaldırma gibi gerekliliklerin gerçekleştirilmesini içerir.

Anlaşılabileceği gibi, hayvanların haklarını tanımak, her şeyden önce insanların onlara zarar vermemelerini, onlara acımasızca davranmalarını talep etmektir. Bu talebin temel içeriği, insanların söz konusu hayvanları, *herhangi bir türden ve dereceden* amaçlarını onların üzerinde gerçekleştirdikleri *mutlak araçlar* olarak görmemeyi gerektirir. Böylesi bir gerekliliği yerine getirmek ise, ilgili hayvanların yürüyemediği, koşamadığı, rahatça gerinemediği, bir sürünün parçası olamadığı, yani yapısal özelliklerine veya doğalarına uygun bir yaşama durumu içinde olamadığı fabrika çiftliklerinin *tamamının*; hayvanlar üzerinde gerçekleştirilen

deneylerden *birçoğunun*; avcılık yöntemlerinin; kürk endüstrisinin; sirk ve hayvanat bahçeleri gibi hayvanların kullanımı üzerinden gerçekleştirilen eğlence sektörlerinin de *bütünüyle* pratiğimizden elimine edilmesini içerir. Zira damak zevki; kozmetik ve temizlik malzemeleri gibi ürünlerin güvenilirliğine ilişkin yapılan deney ve zehirlilik testleri; bireysel hırs veya egoları tatmin etmeye yönelik bazı deneysel araştırmalar; insanların eğlenceliği olan hayvanat bahçeleri ve hayvanların kullanıldığı sirkler; spor amaçlı avlanmalar; deri koltuklar; kürkler; ... Tüm bunlar, ilgili hayvanların önemli çıkarları karşısında meşru kılınamaz insan çıkarlarıdır.

Kaynakça

- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Clarendon Press, 1789/1970.
- Cook, Walter W., “Introduction” to Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, Yale University Press, 1923.
- DeGrazia, David, *Hayvan Hakları*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2006.
- Feinberg, Joel, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (N. J.): Prentice-Hall, 1973.
- Feinberg, Joel, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Hart, H. L. A., “Are There Any Natural Rights?”, *Theories of Rights* içinde, ed. Jeremy Waldron, Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hohfeld, Wesley N., *Fundamental Legal Conceptions*, Yale University Press, 1923.
- Kuçuradi, İoanna, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007.
- Mill, John Stuart, *Faydacılık*, çev. N. Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1861/1986.
- Rachels, James, “Why Animals Have a Right to Liberty”, *Animal Rights and Human Obligations* içinde, ed. T. Regan ve P. Singer, New Jersey: Prentice Hall, 1989.
- Rollin, Bernard E., “Animal Pain”, *The Animal Ethics Reader* içinde, ed. S. J. Armstrong ve R. G. Botzler, London: Routledge, 2003.
- Ryder, Richard, “Türçülük”, *Birikim*, sayı 195, 2005.
- Singer, Peter, *Hayvan Özgürleşmesi*, çev. H. Doğan, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Waldron, Jeremy, "Introduction" *Theories of Rights* içinde, ed. Jeremy Waldron, Oxford University Press, 1995.
- Wellman, Carl, "Upholding Legal Rights", *Ethics*, 1975.
- Wellman, Carl, *An approach to rights*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- White, Alan, "Rights", *What's Wrong: Applied Ethicists and Their Critics* içinde, ed. D. Boonin ve G. Oddie, Oxford: Oxford University Press, 2005.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2016

FARKLILIKLARIN MEKANI KENT

12-13 Mayıs

Konak Belediyesi Prof. Dr. Türkan Saylan Kültür Merkezi

Benal Nevzat Toplantı Salonu

Konak-Alsancak / İZMİR

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1. Gün: 12 Mayıs 2016, Perşembe

Açılış Konuşmaları (12:00-13:00)

Sema Pekdaş, Konak Belediye Başkanı
Prof. Dr. Abbas Türmüklü, DEÜ Edebiyat Fakültesi Dekanı
Prof. Dr. Kubilay Aysevener, DEÜ Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı

Açış Konuşması (13:00-13:30)

Prof. Dr. Ahmet Arslan

I. Oturum: Birlikte Yaşama Kültürü, Kent ve Demokrasi (13:30-15:30)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Solmaz Zelyut

Doç. Dr. Güncel Önkal - Kent Katmanları: Ayrılıklar ve Aykırılıklar

Prof. Dr. Nazile Kalaycı - Antik Yunan'da Kamusal Bir Yaşam Deneyimi Olarak Polis

Doç. Dr. Özlem Duva - Evrensel Konukseverlik ve Bir Hak Meselesi Olarak Birlikte Yaşam

2. Gün: 13 Mayıs 2016, Cuma

III. Oturum: Farklılıklar, Çokkültürlülük, Kent (13.00 - 15.00)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer

Yrd. Doç. Dr. Eren Rızvanoğlu - **Kendini Ötekiyle Tanımlamak: Kentlilik**

Doç. Dr. Devrim Sezer - **A.H. Tanpınar'ın Beş Şehir'inde Kolektif Hafıza:**

Kozmopolit Geçmiş, Milli Hafıza

Yrd. Doç. Dr. Aydın Müftüoğlu - **Birlikte Yaşamı Yeniden Düşünmek**

15.00-15.15 Çay/Kahve Arası

IV. Oturum: Göç, Kimlik ve Kent (15.15 - 17.45)

Oturum Başkanı: Prof. Dr. Nevzat Kaya

Prof. Dr. Tarık Şengül - **Akışkanlar Sabitlikler Diyalektiği; Değişen Kimlikler Üzerine**

Yrd. Doç. Dr. Onur Kartal - **Bağışıklık ve Bulaşıcılık İkileminde Yeni Bir Toplumsal**

Yaşam Ufku: Roberto Esposito

Prof. Dr. Hakkı Uyar - **İzmir'in Kentsel Kimliğinin Oluşumunda Göç Olgusu: Tarihsel Arka Plan**

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Uhri - **Mutfak Kültürü Açısından İzmir'de Farklılıklar ve Çok kültürlülük (Boyo ve midye dolmanın izinde)**

AÇIŞ KONUŞMASI

Prof. Dr. Ahmet ARSLAN

Felsefe Günleri'nin beşincisinde açılış konuşması yapmak üzere beni davet etme nezaketini gösteren Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü mensuplarına teşekkür ediyorum. Ayrıca bu yılın konusunun da iyi seçilmiş olduğunu düşünüyorum. Bana göre bu konu hem dünya, hem bizim için, ama özellikle bizim için çok önemli. Farklılık, çeşitlilik, hoşgörü, hoşgörüsüzlük gibi kavramların siyaset, sosyoloji kadar pekala felsefenin de kavramları, konuları olmaları gerektiğini düşünüyorum.

Aslında son zamanlarda dar anlamda felsefeden biraz uzaklaştım; daha ziyade büyük harfle sosyal bilim diye adlandıracağım alanla, bir bütün olarak bütün insan hayatını açıklamayı amaçlayan, çeşitli insan bilimlerinin, insan araştırmalarının ortaya koyduğu sonuçlardan hareketle insan hakkında bize kapsamlı bir bilgi veya anlayış kazandırmak isteyen alanla ilgileniyorum. Başka bir ifadeyle ilgilendiğim sorular şu sıralar biraz tarih, biraz sosyoloji, biraz antropoloji, esas olarak da insanın nasıl ortaya çıktığı, nasıl geliştiği, tarihin nasıl ilerlediğiyle ilgili sorular ki onlar İbni Haldun'un da ele aldığı ve cevaplamaya çalıştığı sorulardır. Bu nedenle şimdi özel olarak dar anlamda kentte hayattan bahsetmek yerine son zamanlarda ilgimi çeken bir konudan bahsedersen beni anlayışla karşılamanızı rica ediyorum. Daha sonra, eğer becerebilirim, bu konunun kentteki hayatla ilişkisini kurmaya çalışacağım

Son günlerde bir kitap okuyorum. Bu kitap *Papa ve Mussolini* adını taşıyor. Alt başlığı ise "XI. Pius'un gizli tarihi ve Avrupa'da faşizmin yükselişi". Kitap İngilizce, yazarı Amerikalı bir sosyolog ve antropolog olan David I. Kertzer. Bu kitabı aynı zamanda çeviriyorum da. Kitabın konusu 1922 yılında İtalya'da Papa seçilen XI. Pius ile yine hemen hemen aynı tarihte, yani aynı yılın Ekim ayında iktidara gelen Mussolini arasındaki ilişkiler. Kitap ilk bakışta bizim ülkemizle ilgili fazla bir şey söylemiyor

veya bir anlam ifade etmiyor gibi görünüyor. Fakat içine girince veya üzerine biraz dikkatli eğilince sadece bizim ülkemiz için değil bütün ülkeler, bütün insanlar, insanlık için, insanlık haliyle, insanlık halimizle ilgili çok şey vermeye başlıyor.

En azından benim görüşüm bu. Beni belki biraz saf bulacaksınız ama açıkçası kitabı okuyuncaya ve üzerinde düşününceye kadar faşizm denen şeyin ruhumuzda bu kadar derinlerde olduğunu bilmiyordum. Bundan bir süre önce bir televizyon kanalındaki konuşmamda “Hepimiz İŞİD’iz” demiştim. Youtube’da bu konuşmanın epeyi kişi tarafından izlendiğini biliyorum. Bu kitabı okuyunca da şu kanaate vardım: hepimiz faşistiz, bunu ciddi olarak söylüyorum. Geç keşfettim bunu tabii. Ama anladım ki veya anlıyorum ki hepimizin ruhunda bir hayli faşizm var. Birazdan neden bunları söylediğimi ve buradan nereye geçeceğimi göreceksiniz.

Evet, kitap “Avrupa’da Faşizmin Yükselişi” alt başlığını taşıyor ve 1922 ile 1939 yılları arasında papalık yapmış olan XI. Pius ile 1939’dan birkaç yıl sonra ölen, daha doğrusu bilindiği üzere kendi halkı tarafından öldürülüp ayaklarından asılan Mussolini ve faşizm arasındaki ilişkileri anlatıyor. Kitap bir polisiye roman gibi son derece çekici, heyecan verici.

Son zamanlarda, felsefeden daha çok tarihe geçtiğimi söyledim. Çok sevdiğim bir tarihçi, kültür tarihçisi olan Michael Cook felsefenin aslında tarihin kavramlarla ifade edilmiş şekli olduğunu söyler. Bir başka fazla önemli olmayan Ortaçağ Latin yazarı, yanılmıyorsam Sevilla’lı İsidore benzeri bir şekilde tarihin örneklerden hareketle yapılan felsefe olduğunu ileri sürer. Bence bu görüşler son derecede doğru, ama bizimle, yani felsefecilerle ilgili olarak biraz fazla iyimser; çünkü biz felsefeciler tarihle, tarihsel olaylarla pek ilgilenmeyiz; sadece kavramlarla ilgileniriz. Eğer yukarda söylenen şeylerin arkasında yatan talebi görmüş, uygulamış olsaydık hem felsefe bakımından hem de tarih biliminin kendisi bakımından, daha tam olarak İbni Haldun’un gördüğü ve yaptığı gibi sosyal bilimimiz - sosyal bilimlerimiz değil, sosyal bilim bakımından- daha iyi bir durumda olurduk. Eğer kendisini yanlış yorumlamıyorsam Cook’un işaret etmeye çalıştığı bu olguya, bu tespit ve talebe, yani bir olayın, insani bir olayın, bir taraftan tarihte somut ve olgusal olarak bize kendisini gösterirken, diğer taraftan felsefe tarafından kavramsal düzeyde açıklanmasına çok önem veriyorum. Kısaca bir tarihçinin felsefeci veya bir felsefenin tarihçi olması gerektiğini düşünüyorum.

Konumuza geri dönecek olursak bu 17 yıllık dönemde, yani 1922 ile 1939 yılları arasında İtalya’da faşizmin yükseldiği dönemde, Papa ile Mussolini arasındaki ilişki aynı zamanda ve esas olarak din, yani kilise ve devlet arasındaki ilişki. Din ve devlet arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin tarihte Doğu’da ve Batı’da karşımıza çıkan ve en sık rastlanan biçimini ortaya koyduğu için bizim de kendisinden bir çok şey öğrenmemizi mümkün kılıyor bu kitap.

Yine itiraf ederim ki benim kafamda her zaman Batı ve Hristiyanlıkla ilgili olarak İslam’la karşılaştırılırsa daha iyimser, daha hayırhah bir görüş vardır. En azından teorik olarak ta baştan itibaren Hristiyanlığın, Tanrı’nın hakkını Tanrı’ya, Sezar’ın hakkını Sezar’a verilmesi gerektiği temel öğretisiyle, modernliğe, modern hayata daha yakın olduğunu düşünenlerden biriyim; hala da öyle düşünmeye devam etmekteyim. Fakat kabul etmek zorundayım ki 1920’lerde İtalya, İtalyan Kilisesi, bir bütün olarak İtalyan halkının bizim bugün olduğumuzdan, din adamlarımızın, siyasetçilerimizin, genel olarak halkımızın olduğundan daha “faşist” bir durumda olduğunu gördüm ve şaşırdım, çünkü neticede İtalya’nın ve Avrupa’nın gerisinde filozoflar, Yeniçağ, çağdaşlık, Locke, onun *Hoşgörü Üzerine Mektuplar*’ı, 1688 İngiliz Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi gibi son derecede önemli olaylar yok mu? Bu nedenle bizi bugün meşgul etmeye devam eden meselelerin çoğunun bu coğrafyada ve geçen yüzyılda tamamen çözüme kavuşturulduğunu düşünüyordum. En azından 18. yüzyıla gelinceye kadar 12. yüzyıl Rönesansı, hümanizm, 15. Yüzyıl Rönesansı, Reformasyon, bilimsel devrim gibi bazı önemli olaylar, süreçler sonucunda bu meselelerin artık en azından kuramsal düzeyde ve esasta çözüldüğünü düşünüyordum. Bu bakımdan 1920’lerdeki İtalya’nın durumu beni çok şaşırttı.

Olay basit olarak şu: Papa görevine birkaç önemli proje veya amaçla geliyor. İlk olarak o, Fransız Devrimi’ne ve onun getirdiği bütün fikirlere, değerlere, değişikliklere, yeniliklere karşı. Fransız Devrimi’nin getirdiği en önemli şey din ve devletin birbirinden ayrılması, yani laiklik değil mi? İşte papa XI: Pius laikliğe kesin olarak karşı. O halde belki bizim meclis başkanımızın da laikliğe karşı olduğunu gördüğünüzde o kadar çok öfkelenmememiz lazım . Hatta bu bize diyalektik olarak umut bile versin. Neticede bizim meclis başkanımızın papanın yanında bilgisi, görgüsü,

eğitimi, kültürü vb. ne ki! Papanın arkasında bütün Batı tarihi, Batı kültürü, Batı felsefesi var. Bizimkinin arkasında ne var? Bilmiyorum

Papa laikliğe ne kadar karşı? Deyim yerindeyse bizim cumhurbaşkanımızın İstanbul'da vapurdan birbirine sarılmış olarak inen çiftleri gördüğünde nevrinin döndüğü, tepesinin attığı kadar karşı. Papa'nın en önemli ikinci derdi ne biliyor musunuz? İtalya'da bulunan Protestanlığı tümüyle ortadan kaldırmak. Bunun da kendi ülkemizdeki karşılığının ne olduğunu gözleriniz önüne getirebilirsiniz. Peki bu zavallı Protestanların o zamanların İtalya'sındaki sayısı kaç biliyor musunuz? Sadece 135.000; Peki o sırada İtalya'da bulunan Katoliklerin nüfusu ne? Tam 42 buçuk milyon. Ama Papa'nın en önemli ikinci derdi gene de bu; kırmızı görmüş bir boğa gibi, bu Protestanları yok etmek, en azından İtalya'dan kovmak istiyor.

Üçüncü olarak Papa neye karşı biliyor musunuz? İtalyan devletinin bizzat kendisine . Bilindiği üzere İtalya'nın siyasi birliği çok geç bir tarihte, 19. Yüzyılın ikinci yarısında sağlanmıştır ve İtalyan devleti kurulduğunda Papalık Roma ve civarında büyük toprakları olan bir devlet, hatta devletler topluluğudur. Papalık şimdi de bir devlettir, fakat dışı hayli dökülmüş, Roma'da sadece yüz dönümlük bir arazisi olan bir devlettir; Ama o zamanlar ciddi anlamda bir devlettir, başta Roma olmak üzere İtalya'nın kuzeyinde ciddi büyüklükte toprakları, mali, mülkü, vergisi, yargısı vb. olan bir devlet. İtalyan birliği kurulduğu zaman başta Roma olmak üzere bütün bu topraklar, mülkler onun elinden alınır. Bu dönemden sonra Katolik Kilisenin başına geçen bütün Papalar XI. Pius'a kadar işte bu İtalya devletinin varlığını kabul etmedikleri için Vatikan'ın dışına, hatta St. Peter Kilisesinin önündeki meydana çıkmayı reddediyorlar; kendilerine bu kilisenin balkonundan halka görünmeyi bile yasaklıyorlar. İnanılması mümkün değil ama İtalya 19. Yüzyılın sonları, 20. Yüzyıl başlarında böyle bir ülke. Yiyip içelim de Türkiye'deki zavallı Diyanet İşleri başkanına da dua edelim. Zavallıya devlet gel diyor geliyor, git diyor gidiyor. Papanın, Katolik Kilisenin yüzde biri, binde biri kadar gücü, havası, debdebesi, tantanası, afrası tafrası var mı?

Papa'nın Mussolini ile 1929'da yaptığı bir anlaşma var: Lateran Anlaşması. Burada bu anlaşmanın maddelerini teker teker saymayacağım, sadece aşağı yukarı ne anlama geldiğini söyleyeceğim. Anlaşmanın şartlarına göre, ilk olarak tüm ilk ve orta öğretim düzeyindeki okullarda din eğitimi zorunlu olacaktır. Bu derslerin içeriği, programı papalık tarafından

belirlenecektir. Bütün okullara, hastanelere ve tüm kamusal mekanlara haçlar konulacaktır. Gördüğümüz üzere bunlar laikliği tümüyle ortadan kaldırmaya yönelik adımlar, çünkü yukarda dediğim gibi Papa ne, laikliğe, ne dinle devletin birbirinden ayrılması gerektiğine, ne devlete, daha doğrusu ulus devlete inanıyor. Onun insan hakları, dinler arası diyalog, farklı din ve mezheplere hoşgörü konularına nasıl bakacağını uzun uzun belirtmem gerek var mı? Peki birey, yurttaş, farklılık, çoğulculukla, yani bu sempozyumun ana temaları veya kavramlarıyla ilgili olarak papadan ve Kiliseden bir şey bekliyor musunuz? Beklemeyin. Öte yandan bu dönemde yalnız İtalya mı böyle, İspanya, Almanya da benzeri konular, değerler bakımından aşağı yukarı aynı durumda, hatta daha kötü bir durumda değil mi? Demek ki insanlığın hali böyle, gelişmesi böyle zor, uzun ve zahmetli.

Bu vesileyle ilginç birkaç hikaye anlatayım size. Papalık ile Mussolini arasında yukarda bahsettiğim bu anlaşma 1929'da imzalanınca İtalya Hükümeti Papa'ya bir elçi gönderiyor. Bu elçinin adı Cesare Maria De Vecchi ve kendisi Mussolini'nin meşhur Roma'ya Yürüyüşü'ne liderlik eden dörtlünün, dörtlü çetenin bir üyesi. İşte kitabın bir yerinde Pius ile bu adam arasında ilginç bir konuşma geçiyor. Konu şu: Pius'tan önceki Papa'nın 1905 yılında kurmuş olduğu Katolik Eylem adında bir örgüt var. Bu örgüt kilisenin ruhban sınıfı dışında kalan Katoliklerine hitap eden ve çok fazla alt grupları olan bir örgüt. Bir nevi Kilisenin İtalyanları yeniden Hıristiyanlaştırma, daha doğrusu Katolikleştirme projesinin vasıtası olarak iş görüyor. Faşistler özellikle 1919'dan itibaren yalnızca komünistlere, sosyalistlere, Yahudilere, masonlara vb. saldırmıyorlar, Papalığın bu örgütüne de saldırmaya başlıyorlar. Pius bu duruma çok sinirleniyor. Bu büyükelçiyi huzuruna çağırıp iki buçuk saat boyunca azarlıyor. "Beni arkamdan vurdunuz, ben sizin rejiminize dini, ahlaki meşruiyet sağladım. Bunun karşılığında benim örgütüme karışmayın dedim. Siz ise sürekli olarak onlara saldırıyorsunuz" şeklinde sert biçimde eleştiriler yöneltiyor. Büyükelçi ise Katolik Eylem örgütünün faşist karşıtı bütün grupların şemsiyesi durumunda olduğunu söylüyor. Örgüt yalnızca dini konularla ilgilense ve Katolik Hıristiyanlık propagandası yapsa buna ses çıkarmayacaklarını belirtiyor. Papa sinirlenmeye devam ediyor ve çok önemli bir cümle sarf ediyor. "Roma benimdir" diyor. Elçi karşılık veriyor "Kusura bakmayın Sayın Papa cenapları, Roma, İtalyanların ve İtalyan Hükümeti'nindir." Papa altta kalmıyor, "Hayır, Roma benimdir. Benim

piskoposluk bölgemdir.” Elçi “Evet, tabii dini konularda sizin alanınızdır” ve papa nihayet ağzındaki baklayı veya yüreğindeki inancı, niyeti ifade ediyor: “Ama geri kalan şey de zaten Roma’nın sokaklarını temiz tutmaktan ibarettir.”

Olağanüstü, inanılmaz bir cümle. İsterseniz bunu da bizim içinde bulunduğumuz duruma uygulayın. Size yardımcı olayım: “Geri kalan şey, yani hukuk devleti, anayasa, insan hakları, laiklik, özgürlük, yani insanlığın bütün sosyal, siyasal, ahlaki tarihi, mücadeleleri, bütün bunlar teferruattan ibarettir”. Cümleyi istediğiniz gibi, bu kelimeler, kavramlar yerine başka şeyler koyarak da kurabilirsiniz; bir şey değişmez.

Kitaptan seçtiğim aynı ölçüde, hatta belki daha da enteresan olan bir hikaye daha anlatayım. 1936 yılında Roosevelt’in ikinci defa başkanlığa seçilmesi döneminde, Papa bir kardinalini Amerika’ya gönderiyor. Bu kardinal Roosevelt’le Hyde Park’taki aile konağında bir görüşme yapıyor. Sürekli olarak da Roosevelt’i komünist tehlikeye, Bolşevikliğe karşı uyarmaya çalışıyor. Papa Bolşevikliğe özellikle karşı, çünkü 1919-1922 yılları arasında Varşova’da Papa’nın özel temsilcisi olarak görev yapmış. Kızıl Ordu’nun Varşova yakınlarına kadar gelişine şahit olmuş. Hatta bundan ötürü o günden beri odasında küçük bir tabanca taşıma alışkanlığı bile edinmiş. Sözümlü ettiğim bu kardinal Roosevelt’e diyor ki, “Sayın Başkan, Batı Dünyası demokrasinin lideri olarak sizin çok dikkatli olmanız lazım. Bu Bolşeviklerin nasıl adamlar olduklarını bilemezsiniz, onlara karşı çok ama çok dikkatli olmak zorundasınız”. Kısaca Amerikan toplumu için en büyük tehlikenin Bolşeviklikten geleceği konusunda onu ikna etmek istiyor. Roosevelt kulak asmıyor, kardinale ilginç bir karşılık veriyor. “Hayır” diyor, “Amerikan halkı için en büyük tehlike faşizmdir”. Kardinal’in “ama Efendim siz Bolşevikliği bilmiyorsunuz, ben onları bizzat tanıdım, gördüm, yaşadım” şeklindeki itirazlarına Roosevelt yine sakin bir şekilde son derecede ilginç bir cevap veriyor “Sayın Peder siz de Amerikan halkını bilmiyorsunuz”.

Kitabın burasına, bu hikayeye gelince çok etkilendim ve Roosevelt’in bu cevabı üzerinde çok düşündüm. Acaba Roosevelt “Amerikan Halkını tanımiyorsunuz” derken, özel olarak “Amerikan Halkı komünist olmaz, Bolşevik olmaz, çünkü özel teşebbüs üzerine kuruludur, bireyciliğe düşkündür, kapitalisttir vb. ” demek mi istiyordu. Hayır, bunu kast etmiyordu. Çünkü bu takdirde Amerikan halkı için faşizmin bir tehdit teşkil

etmemesi gerekirdi Oysa bir önceki cümlesinde “Amerikan halkı için en büyük tehlikeyi faşizmin teşkil ettiği”ni özellikle belirtmişti. Vardığım sonuç şu oldu: Roosevelt şunu demek istiyordu: “Amerikan halkının ruhunu teşkil eden özel teşebbüs, bireycilik, kapitalizm vb. onu komünizme karşı koruyabilir; korur da , ama faşizme karşı koruyamaz, korumaz. Bundan dolayı Amerikan halkı için komünist olma gibi bir tehlike yoktur, ama faşist olma tehlikesi her zaman vardır ve bu tehlike son derecede ciddidir” .

Yanılıyor muyum? Bana da öyle geliyor. Hatta bana öyle geliyor ki hepimiz nasıl İŞİD isek, hepimiz aynı şekilde faşistiz. Ne demek istiyorum? Gene bir hikaye anlatarak ne demek istediğimi söyleyeyim . Benim bir bacanağım vardı, hala da var. Normal bir doktor; fakat akıllı bir doktor. Bana bundan yirmi, otuz yıl önce bir vesileyle “Bu komünizmle ilgili olarak koparılan şamanın bir anlamı yok” demişti. “Niye” dedim? “Çünkü 20. Yüzyıla gelinceye kadar dünyada böyle bir rejim fiilen var olmamış ki! Yani ne insanların ne de toplumların pratiğinde veya hatırasında böyle bir şey var. Böyle bir rejim, böyle bir toplum biçimi, yaşama tarzı daha önce hiç denenmemiş, bilinmeyen bir şey. O, sadece insanların, daha doğrusu filozofların kafasından, düşüncelerinden çıkmış, Kısaca insanların toplumların gerçek hayatında herhangi bir karşılığı olmayan bir şey, dolayısıyla onu bu kadar ciddiye almaya, üzerinde konuşmaya değmez”. Bacanağın bununla söylemek istediği aslında kuramsal olarak ne kadar tutarlı veya sistemli, duygusal olarak ne kadar hoş, ümit verici veya heyecanlandırıcı bir şey olursa olsun tarihte fiilen denenmemiş, bilinmeyen bir şey olmasından dolayı onun haklı mı haksız mı, doğru mu yanlış mı olduğunun bilinemeyeceği, dolayısıyla ondan insana, topluma uzun vadede ciddi anlamda bir tehlikenin gelemeyeceğiydi. . Gerçekten de öyle oldu. 20. Yüzyılda oldukça uzun bir süre ve dünyanın oldukça geniş bir bölümünde uygulandı, denendi ve bildiğiniz gibi sanki hiç var olmamış gibi ortadan kalktı.

Peki bu aynı şeyi faşizm için söyleyebilir miyiz? Onun da bir süre için ve dünyanın belli bir kısmında –Almanya, İtalya, İspanya vb.) denendiğini ve deyim yerindeyse hayatta karşılığı olmadığı, insan doğasına uygun gelmediği, için komünizm gibi bir süre sonra ortadan kalktığını söyleyebilir miyiz? Bence hayır, söyleyemeyiz, Roosevelt’in de işaret ettiği gibi bu konuda faşizmle komünizmi aynı kefeye koyamayız. Daha basit olarak Sayın Cumhurbaşkanımızın kavramlarıyla söyleyeyim: hayır,

komünizm fitratımızda yok ama faşizm var. Roosevelt'in terimleriyle söyleyeyim: Amerika gibi son derecede gelişmiş medeni toplumlara komünizmden gelecek ciddi bir tehlike yok, ama faşizmden var.

Lafi sempozyumun konularından biri olan birlikte yaşamaya getiriyorum. Faşizm, birlikte, ama insanca, özgürce yaşamakta zorluk çektiğimiz için fitratımızda var. Bizim fitratımız çoğulculuğa, iyi anlamda, yan ahlaki sorumluluğumuzu özgürce yüklenmemiz anlamında bireyciliğe müsait değil. Bir takım filozoflar çıkıyorlar, "Bizim fitratımızda sevgi var, bizim fitratımızda çoğulculuk var, farklılıklardan hoşlanmak var" şeklinde iddialarda bulunuyorlar. Kesinlikle bizim fitratımızda böyle şeyler yok. Benim düşüncem de bu. Söyler misiniz bana, kadim Ortadoğu'da ilk toplumların ortaya çıkmasından, ilk devletlerin kurulmasından bu yana ne kadar zaman geçti? En azından yedi bin yıl. Bu süre içinde buralarda hiç demokrat gördünüz mü? Hiç demokrasiyle idare edilen bir site veya toplum gördünüz mü? Ama birbirini takip eden sayısız otokrat, müstebit yönetici gördünüz değil mi? Sargon'dan başlayın, Kurus'tan, Kserkes'ten geçin, bunların arkasına Muaviye'yi, Harun Reşit' koyun, onun da yerini Fatih Sultan Mehmet alsın, Fatih'in yerine de zamanımızda istediğiniz bir Orta Doğulu yöneticiyi geçirin. Var mı bizim coğrafyamızda demokrat bir kişi, demokrat bir yönetim, demokrat bir halk?

Bizim coğrafyamızda yok da Çin'de mi var, Hint'de mi var? "E ama Yunan'da var." Evet, Yunan'da var var da ne kadar süre için var? Topu topu 100, 150 yıllık bir süre için. Arkasından ne var? Helenistik hanedanlar, daha sonra Roma, Roma'nın Tanrı İmparatorları. Kusura bakmayın. Bu demokrasi denilen şey de, bizim fitratımızda olan bir şey değil. Peki bizim fitratımızda olan şey ne? Bir dine, bir hanedana, bir şaha, padişaha, sultana, bunların karizmasına, gücüne dayanma, ondan adalet, merhamet, atifet vb. bekleme

Tarihte karşımıza en çok çıkan rejim niçin demokrasi değil hanedan devleti, krallık, monarşi. Hanedan devleti İbni Haldun'un söylediği gibi, mülk devletidir. Bu ne demektir? Bir melikin, bir malikin bir ülkeye, bir topluma malı gibi sahip olduğu rejim. Bu size yine içinde bulunduğumuz günlerle ilgili bir şeyler hatırlatmıyor mu? Aşağı yukarı şu anda aynı durumda değil miyiz? Bir melikin, bir malikin bir mülk gibi tasarruf ettiği bir yerde, bir toplumda değil miyiz? Hukuk devletine gelecek olursak, yine benzeri bir durumla karşılaşıyoruz kusura bakmayın. "E peki laiklik?" Laiklik de aynı şey, insaf edin. Tamam, İsa'nın öğretisinde teorik olarak

laikliğin her türlü temeli var; tamam var da, İsa'dan sonra 350 yılından itibaren Batı toplumları, Kilisesi niye laik değil, XI. Pius niye laik değil. Zaten İsa bu dünyaya mı ait? Hıristiyan toplumunu İsa'nın ilkelerine göre kursaydınız o günün akşamına kadar çökerdi. Çünkü ne ekonomi olurdu, ne hukuk, ne siyaset .Onun için Nietzsche "Dünyaya tek bir Hıristiyan geldi. Onu da çarmıha geldiler" diyor. Müslümanların dediği gibi zavallı kendini kurtaramamış, kalkıp da dünyayı mı kurtaracaktı? .

Şunu demeye çalışıyorum: bizim fitratımız, insan olarak fitratımız, tırnak içinde "iyi" bir şey değil. Peki insan olarak fitratımız iyi bir şey değilse, biz buna teslim mi olacağız? Hayır. Çünkü öte yandan fitratımızda, kapasitemizde daha az ölçüde olmakla birlikte iyi bir şeyler de var. Nazım'ı hatırlatmak istiyorum. Nazım'ın çok hoş bir şiiri var. Tabi ben o şiiri Nazım'ın söylediği anlamda yorumlamıyorum. Ne diyordu? "Yaşamak, bir ağaç gibi tek ve hür ve bir orman gibi kardeşçesine". Ağaç, orman kardeşçesine vb. kısmını atalım. Ama insanın bir yandan fitratında zulüm, adaletsizlik, tahakküm, bencillik, hoşgörüsüzlük vb. varken öte yandan başka bir şeye özlemi, başka bir şeye ihtiyacı olduğu da belli. Özlemi olarak insan özgür olmak istiyor. İhtiyacı olarak da birlikte yaşamaya ihtiyacı var. Fakat bunlar öte yandan birbirine zıt şeyler. Son özgür adam, herhalde Göbekli Tepe'de yaşayanlardan birisiydi.. Göçebelikten tarıma ya da küçük aileden klana, klandan kabileye, hele kabileden devlete geçtiğimiz zaman bizim özgürlüğümüz bitti. Özgür değiliz. Neden? Çünkü gelişmenin, uygarlığın, evrimin çizgisi bu. Bunun nedenlerine girmiyorum: herkes iyi kötü onları biliyor. İşte işbölümü konusu var, büyük kitlelerin işbirliğine sokulması ihtiyacı var. Fakat daha büyük kitleleri, yani aileyi, klanı aşan toplulukları, toplumu yarattığımız andan itibaren de efsanelere ihtiyacımız var. Bu efsaneler içinden en başarılısı hiç şüphesiz din. Din sayesinde normalde, doğal halde birbirinin boğazına sarılacak, birbirini öldürecek insanları bir araya getirip toplumlar, devletler kurduk, kuruyoruz. Bunları ben söylemiyorum, Michael Cook, Yuval Harari, Jared Diamond gibi adamlar söylüyor. Diamond'un bütün bunlardan söz ettiği son kitabı *Dünya Kadarki Dünya* sanıyorum Türkçe'ye çevrilmiş. Bu kitabın dokuzuncu bölümünü okuyun, bakın ne harika şeyler yazıyor.

Demek ki özgür adam gitti. Ne geldi? Toplum geldi. Tabi toplum geldiği zaman devlet de var işin içerisinde ister istemez. Çok uzunca bir süre de devlet ile din birbirlerini destekliyorlar. Devlet dine güç veriyor, para

veriyor, tapınak veriyor, büyüme, gelişme, kurumlaşma imkanı veriyor. Merak etmeyin Mısır devleti de bunu yapıyordu, Pers devleti de, biz de yapıyoruz. Din ise devlete meşruiyet veriyor, norm veriyor, normativite veriyor vs. İlk Sasani hükümdarı Ardeşir'in dediği gibi din devletin zemini, tabanı, devlet dinin direği, tavanı. Bütün bunlar ise bireyi bireyselliği, çoğulculuğu, farklılığı meydana getirecek, destekleyecek şeyler değil. Bireyselliği ancak bir şey meydana getirebilir: hukuk. Nazım'ı niye andım? Bir ağaç gibi, daha doğrusu bir insan gibi, bir birey gibi, bir kişi olarak var olmamızı sağlayacak şey hukuk. Hukuk sayesinde devlete ve dine karşı özgür bireyi ortaya koyma imkanımız var. Ayrıntısına gitmiyorum, aradan epey bir zaman ve gelişmeler geçtikten sonra şu anda artık biliyoruz ki, laiklik denilen şey sayesinde en azından dünyanın belirli bir kesiminde dinle devlet arasındaki ortaklık, "din-ü devlet" formülü artık ortadan kalktı. Şimdi yurttaş, devletin yurttaş. Cemaatin mümini olmaktan çıkarak, devletin yurttaş oldu ve yurttaş olarak dinden bağımsızlığını elde etti. Hukuk sayesinde de bu kez devletten bağımsız olma imkanına sahip oldu. Ama bunun için onun hukukuna, yani birey olarak haklarına sahip çıkması lazım. Hatta bunun için, mümkün olduğu kadar dinle devleti, eğer mümkünse, birbirine karşı kullanması, birbirine karşı oynaması, vuruşturması lazım.

Söylediklerimi özetlemek istiyorum: toplumu kurmak için, toplum olmak için dine ihtiyacımız var. Başka bir çaresi yok. Ama bu sadece hareket noktası. Din sayesinde kurulan toplumun üyelerinin birbirlerine zarar vermesini vs. önlemek için de devlete ihtiyacımız var. Bunun da başka bir çaresi yok. Fakat bu ikisi, yani din ile devlet birleştikleri zaman da dünyanın en korkunç şeyi, en güçlü varlığı, *Leviathan* ortaya çıkıyor. Bunu önlemenin tek yolu ise hukuk. Hukuktan başka bir yol ben görmüyorum ben. Bunun için yeni bir efsaneye, yeni bir devlete ihtiyaç yok. Sadece hukuka ihtiyaç var. Peki hukuk nasıl ortaya çıkacak? O başka ve çok önemli bir mesele. Hukuk sayesinde devlete ve dine rağmen bireyin hayatı, bireyin varlığı, bireyin farklılığı, çeşitliliği güven altına alınacak.

Acıklı gerçeği tekrar edeyim: biz öyle farklılıktan, çoğulculuktan falan hoşlanan insanlar değiliz. Aslında hiç birimizin ruhunda, fitratında komün yok, komünizm yok. Ama faşizm var. Hepimiz faşistiz. Sıkıştığımız ilk anda ona dönmeye hazır ve istekli varlıklarız. Aramızdaki fark kimimizin, kimi halkların diğerlerinden daha faşist olması, çünkü

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

doğalarına, fitratlarına daha yakın bir yerde ve zamanda bulunmaları.
Teşekkür ederim.

**KENT KATMANLARI:
AYRILIKLAR ve AYKIRILIKLAR**

Güncel ÖNKAL¹

Giriş: Kentlilik ve Kentsizlik

Kentin kentsizlik kavramı bağlamında incelenmesi kentin tarihi kadar eski değildir. Kentin nasıl olması gerektiği sorusuna yanıtlar hazırlayan ve kenti yeniden tanımlayan bu türden çalışmalara özellikle 19. yy.'da Londra'nın işçi mahalleleri üzerine yapılan derinlikli incelemeler (1842, Engels) ile 20. yy'ın ikinci yarısında Paris'in endüstriyel gelişimine paralel olarak karşılaşılan “yeni kentli” sorunsalı çerçevesinde (Maunier'in ilk şehir monografisi-1910) rastlıyoruz. Bu anlamıyla “aktif-kent teorisi” kurma çalışmaları salt mimarlık ya da kentsel estetik sorunu olmaktan çıkarak, sosyolojik, felsefi ve psikolojik dayanakları ile kendisini sunar. Kent sosyoloji bağlamında kentsizlik, kentte yaşayanlar tarafından kentin nasıl kullanıldığından, kentin gelişimine, büyümesine, katmanlara ayrılmasına ve bunların entegrasyonuna kadar gelecek projeksiyonunu da içeren biçimde karşılaştırmalı bir incelemenin konusu edilir. Kentli açısından kentin ele alınışı da bu dayanaklarıyla aktif-kent teorisini kurar ki burada dikkati çeken salt fiziksel yapı ve dönüşüm açısından pasif bir araştırma ile yetinmek değil, sosyal-gündelik yaşam dokusunun da değerlendirmeye alınarak disiplinlerarası anlayışla aktif bir kurmacaya gidilmesidir. Böylelikle kentli açısından kent, “mekan”, “zaman”, “söylem”, “kent hakkı”, “kentsel hayat tarzı” ve “kentli kimliği”, vb. gibi kavramsallaştırmalara da göndermede bulunmaktadır.

Kent, kentsizlik, kentlileşme ve kentlerin yitimi sarmalı içerisinde kent üzerine düşüncüyü üç ana katmanda inceleyebiliriz. Bunlardan birincisi kentsel mekanların oluşturduğu *fiziksel katman*dır. İkincisi, kentlilerin oluşturduğu *beşeri katman*, üçüncü ve son olaraksa kent ve kentsel sorunların

¹ Doç. Dr., Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.

dayandığı siyasal söylemin oluşturduğu *siyasal katmanın* sayılması gerekir. Üç katmanın gerek kendi içlerinde gerek birbirleri ile ve hatta bazen birbirleri üzerine/üzerinden kurularak karşılaşılan sorunlara baktığımızda ise şu tespitlerle karşılaşırız:

a. Kent, işbirliği ve işbölümünde kente özgün uzmanlaşmanın sonucunda sanayileşme sonrası sorunları yaşamaktadır. Kentin özneleri anonim özneler olarak uzmanlaşmaya dayalı işbölümünde yaşar giderler. Kentli birbirini tanımak ya da kentini sahiplenmek gibi bir motivasyondan bu anlamda yoksundur. Kentli birey her zaman meşgul, bir yerlere yetişmesi gereken, zamanını kendisinin planladığı gibi yaşayamayan, tüketim alışkanlıkları ile önüne konan amaçları yerine getirmeye çalışan bir araç gibidir.

b. Sosyal devlet anlayışı ve yerel yönetimin kurumsallaşması bağlamında kentler fiziki, beşeri ve siyasal katmanlarda oldukça çelişkili ifade edilirler. Kentsel mekanların tasarım ve işlev kazanmasından, beşeri sermayenin yönlendirilmesine ve nihayetinde politik söylemin kent hakkının demokratik, adil ve özgürlükçü biçimde kullanılmasına kadar sosyal devlet anlayışı kentte farklı biçimde tanımlanır. Kentin devleti çeşitli hizmetleri çeşitli organ ve kuruluşlara dağıtmış, yeri geldiğinde özelleştirmiş ve hatta yetkisini geri çekmiş bir devlet olarak karşımıza çıkar (Tekeli, 2011:230). Merkeziyetçi yapıda olduğu kadar yerel yönetim mantığında da bir büyük kentin içerisindeki farklı mikro birimlerin işbirliğinde politik kırımlar yaşanabilir. Bu kırımlardan nasibini alan beşeri katman kentliliğin rant ile ilişkisini oldukça yakından duyar; hayatını buna göre planlar. Dolayısıyla yerel yönetimler bazlı sorunlarda kenti tanımanın ya da kentin isteklerini yerine getirmenin öncesinde ve ötesinde kentin geleceğine dair oluşturulan stratejinin işlev kazanması önem kazanmaktadır. Bu noktadaki en somut göstergeleri ulaşım ve sağlık sektörlerinde atılan adımlarda görürüz (Çavuşoğlu, 2014).

c. Mekansal ayrılık ve aykırılıklar kentin konut üretiminden kapsül evler anlayışına, steril hayatlardan plaza yaşamına, alışveriş merkezlerinden kültürel kimlik yitimine kadar kendisini gösterir.

d. Çöküntü bölgeler kentlerin fiziki-beşeri ve siyasal katman arasında sıkışmış ayırık ve aykırı bölgeleridir. Bu bölgeler kentin geçmiş-şimdi ve gelecek eksenindeki çizgisini bozduğu kadar kentliyi de kaygılandırır. Ancak çöküntü bölgeleri kimi dünya kentlerinde kendi haline

bırakılır kimisinde ise “dönüşüm” projelerinin nesnesi kılınır. Nihayetinde çöküntü bölgeler kente bir şeyler yapmak adına şehircilik ile uğraşanların iştahını kabartır ve kent sosyolojisi çalışmaları için de verimli birer araştırma sahasıdır.

e. Kent dindarlığı kentsel ayrılık ve aykırılıkların özellikle Türkiye’de önemli bir göstergesidir. Kent dindarlığı muhafazakarlaşmanın kapısından giremeyeceği düşünülen modern kentlerin uzmanlaşmaya dayalı yaşam biçimine uymaz. Ancak bu uyuşmazlığı kendince giderdiğini düşünenler için özel alanlar, üretilmiş mekanlar ve teknolojik çözümler iş başındadır. Kent dindarlığı kentte kırsal alışkanlıklarını sürdürmeyi inatla talep edenlerin kendilerini güvende hissettikleri bir sosyalleşme biçimidir. Dijital saatlerle, kayan led yazırlarla donatılmış ibadethanelerden, toplu taşıma araçlarında geçen vaktini gündelik hayatın pratiğinden sıyrılarak metafizik ihtiyaçlarını doyurmaya ayıranlara kadar kentlerin kültürel mozağinde kent dindarlığının çeşitli biçimlerini gözlemleyebiliriz. Kentin rekabet ortamı, ticari hareketliliği ve zamanüstü yaşam koşulları kentin ibadete uygunluğu noktasında çelişkiler ortaya çıkarabilir. Kent dindarlığı üzerine tartışmalar günümüzde kentin tarihsel kökenleri açısından sekülerizmi gerektirip gerektirmediği noktasında düğümlenir. Böylece kent dindarlığı sadece beşeri katmanı değil, fiziki ve siyasal katmanı da harekete geçiren bir tartışma sahasıdır.

f. Üretim ve kalkınma sarmalındaki kentlerin “tüketici kentli” odaklı gelişim ve dönüşümü beraberinde yeni eşitsizlikleri ve yeni toplumsal tabakalaşma biçimlerini de getirir (Özer, 2004:10). Üretim ilişkileri bakımından belirlenen sosyal bağlam yerini mülkiyet-işbölümü ilişkisi içerisinde tutarsızlıklara bırakır. Düşünün ki kentte mülkiyet gücü olanın işbölümüne girme zorunluluğu olmadığı gibi kentin beşeri katmanında daha fazla zaman harcayabildiğini gözlemleriz. Diğer yandan işbölümü yükümlülüğü fazla ancak kentte mülkiyet ilişkilerinde atıl kalan kesimlerin kentin yükünü çektiğini ve kentin mekanlarını tam anlamıyla kullanmadığını da söylemek haksızlık olmayacaktır. Dolayısıyla Marksist eleştirel yaklaşımların üzerinde uzlaştığı nokta kentin zenginleşmiş mülk sahipleri kenti en iyi yaşayan kesim olarak karşımıza çıktığı saptamasıdır.

Kent çalışmalarını belirleyen bu sorunsallar bağlamında üç temel katmanı incelemeye başlayabiliriz. Fiziksel katmandaki tartışmanın eksenini kentsel mekanların yeniden üretimi belirler. Beşeri katmandaki sorunsal

kentlinin neliği, siyasal katmandaki ayrılık ve aykırılıkların nedeni ise kent hakkının kullanımındaki dengesizlikler ve/veya fırsat eşitsizlikleridir.

I. Fiziksel Katman: Kentsel Mekanlar

Kenti belirleyen ekonomi-politik ilişkilerin tarihsel olarak en başat ilgisi mekanların yaratılması, tasarlanması ve kente özgün işlevler kazanmasıdır. Kentin ticari hayatın merkezi olarak görüldüğü Roma tipi ve Weberci rasyonel kentlerinden tutun da günümüz kapitalizmine dayalı kentsel tasarım modellerine kadar mekan pek çok boyutu ile kent katmanlarını belirleyen bir faktör, sınır, tanımlama ve değerlendirme kriteri olarak karşımıza çıkar.

Kentsel mekanlar üzerine yapılan tartışmalar aynı zamanda kentsel bellek ve kimlik tartışmalarını da belirler. Kent silüetinin korunması ile kentsel mekanların yenilenmesi/ yinelenmesi aynı kutuplaşma içerisinde ele alındığında karşımıza çıkan tartışma kentsel belleği korumak isteyenlerin “nostaljik/romantik” olarak yaftalanması ve kentsel değişimi talep edenlerin ise “rantçı/fırsatçı” liberal ekonominin destekçileri olarak görülmesidir (Torlak, 2014:2). Kentin kapitalizm karşısında varoluş mücadelesi yeni toplumsallık biçimlerinin giderek eşitlik ve özgürlükten uzaklaşmasına ve kapitalist ekonominin işleyişine bağımlı kılınması ile sonuçlanmıştır. Bu durumda maddi iş bölümü yerine geçen zihinsel işbölümü, uzayan çalışma saatleri, kentsel hayatın çalışma hayatı ile özdeş kılınması gibi olgular karşımıza çıkar. Kentsel mekanın tarihi kentin tarihinden daha hızlı ve çoğulcu biçimde hem yatay hem de dikey hareketlenmelere sahne olduğundan, kentin ne olması gerektiği kentsel mekanın özellikleri üzerinden genel olarak ifade edilemeyecektir. Kentler ekonomik ilişkiselleri bağlamında mekanlarını üretmek farklılaşacak; ancak bir yandan da genel-geçer küresel taleplerin karşılanması için yaygın zincir mağazalar ve kentsel alışkanlıkların kalesi sayılacak marka-mekanlarla dolacaktır. Bu durumda kenti kent yapanın kentin tarihi geçmişi ve belleği olmaktan çok mevcut mekanlarının özellikleri ile nitelendirilmesi sorunsalı ile karşılaşırız. Henri Lefebvre, Manuel Castells ve David Harvey’in haykırıları bu ortak noktada buluşur. Mekan bir taraftan tüketilen ve diğer bir yandan yeniden üretilen endüstriyel bir meta haline gelir. Kentli kentin mekanlarına giderek yabancılaşır. Yeni mekanlarda eski alışkanlıklarını sürdüremeyen kentli birey yeni alışkanlıkları edinmek için çaba ve para harcar. Böylelikle kuramsal ilişki pratikte kendisine yepyeni yollar açar ve “gündelik hayatın sosyolojisi” bağlamında

kent toplumu gösteri toplumun laboratuvar sahası haline gelir. Her şeyi üretir ve tüketir (Lefebvre, 2013:113).

II. Beşeri Katman: Kentliler

Kent, bir yeri ya da mekanı çağrıştırdığı kadar kültürel anlamı ve dahası “uygarlık”la eşanlımlı kullanılan bir kavramsallaştırma değildir. Buna rağmen evrensel bir kent tanımı yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Farklı kültürlerin farklı şehirlerinin olması, farklı tarihsel süreçler ile örgütlenmeleri, farklı değer yapılarında yaşam inşaları böylesine bir genellemeyi olanaksız kılar. Kenti tanımlamak yerine belki de bu noktada Bookchin’in söylediği gibi kentleri ve kültürlerini tanımlamak daha doğru olacaktır (Bookchin, 1999).

Kentsel mekanın kullanıcıları kentlilerin durumuna baktığımızda ise sosyolojik olarak toplum anlamında kullanılan kavramsallaştırmanın “kent toplumu” olduğunu görüyoruz. Lefebvre’nin kent toplumu kavramsallaştırması aslında Marx’ın yabancılaşma söylemine kadar geri götürülebilir. İnsanlığın deneyimlediği yabancılaşma, Lefebvre’nin teorisinde bir özgürleşme alanı olarak görülen kentin genişletilmiş yabancılaşma ile yer değiştirir. Kentte herkes yabancıdır, yabancılaşmıştır. Kentin beşeri katmanının diğer adı kısaca “kentli”dir. Ancak kentlilik kentsel sorunların ve ilişkilerin öncesinde kentli birey tanımını da varsayar. Simmel’in “Metropol ve Zihinsel Yaşam” adlı çalışmasında belirttiği gibi kentli insan artık yükselen bilinçlilik düzeyinin ve zekanın baskın olduğu bir düzenin insanıdır (Simmel,1996). Kentli birey, aydınlanmanın bireyidir. Kentli birey olmanın sorumluluğu üretim ilişkilerinden kültürel edimlerine kadar kendisini beşeri medeniyetin temsilcisi sayan ve gelişimi önceleyen bir zihinsel arka planı gerektirir. Sorumluluk arka planında kendisini kentli olarak nitelendiren bir birey aynı zamanda kentin vatandaşdır (krş:*city-citoyén-citizenship*). Kentli olmakla vatandaş olmanın aynılaştığı yüzyıllardan günümüzün kapitalist temelli kentsel dinamiğine baktığımızda beşeri katmanın mekânsal ve politik katmanlarda eritildiğini gözlemleyebiliriz. Kentsel mekanın rant değeri, kentsel nüfusun da rant dağılımının nesnelere olarak konumlandırıldığı düzlemde “beşeri” sıfatı ya tüketim ve eğlence kültürü ya da istatistik amaçların araçları biçiminde karşımıza çıkar. Dolayısıyla beşeri katman içerisinde değerlendirilmesi gereken bellek, kimlik ve kent kültürü söylemleri global düzlemin aynılaştırdığı standart düzenekler olarak işlevsizleştirilir.

III. Siyasal Katman: Kentin Geleceği

Kent ve kentli kimliğinin birbirlerini ne ölçüde, hangi öncelikte belirlediği sorusuna yanıt olarak kaliteli mekan üretimini gösteren mekânsal katman teorileri ve kentli bireyin kültürel varoluş koşullarını bu ilişkiye somut karşılık olarak gösteren beşeri katman teorilerinden başka bir de siyasal katmana dair açıklama girişimlerine tanık oluruz. Siyasal katmandaki kent açıklamaları öncelikle tarihsel bakış açısı ile Yunan ve Roma şehirleri arasında bir ayrımı önceler. Sonrasında ise bu teorik yaklaşımlar özellikle Ortaçağ feodalite sistemi sonrasında kentleşmenin korunma ve siyasal birlik açısından değişim ve dönüşümüne dair açıklamalarda bulunurlar. Günümüz açısından kentin ve kentte yaşanan sorunların siyaseten ilgisi içerisinde düşünülmesi oldukça yaygındır (Negri, 2014). Özellikle küresel kentler söylemi çerçevesinde kentlerde yerel yönetim sorunlarından, siyasal katılım ve tanınmaya kadar pek çok segment siyasal katman bağlamında sorunsallaştırılmıştır.

Kentli yurttaşın, kenttaşın kentine karşı bir sorumluluk içerisinde olduğu varsayılır.

Hak ve sorumluluklar dengesi içerisinde kentli yurttaşın, kırsal yaşam tarzını sürdürmekte ısrar edenlere, kültür ve sanatı kent hayatının ekseninden çıkarmaya çabalayanlar ile kente uygun olmayan davranışları gözardı eden yöneticilerine karşı kent hakkını kullanması beklenir. Türkiye’de yerel yönetimlerin “hizmet” anlayışlarının kent hakkının demokratik ve çoğulcu yapısı ile bağdaşmadığı sonucuna ulaşmak çok zor değildir (Mutlu, 2010). Kentsel yaşamda ortaya çıkan sorunları giderebilmenin etkili yollarından birisi olan kent hakkı kullanımı Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı, Paris Şartı, Rio Zirvesi, Maastricht Anlaşması ve Habitat Zirveleri ile güvence altına alınmıştır. Ancak Türkiye’de kentli hakları henüz ancak “farkındalık”, “bilgi edinme” aşamalarında sağlanabilmektedir (Mutlu, 2010:15-16).

SONUÇ YERİNE

Kent, ister sosyolojik ister politik ister ekonomik olarak değerlendirilsin, kuruluşu açısından işbirliği ve işbölümünde uzmanlaşmaya dayalı bir örgütlenmeyi zorunlu kılan organik bir yapıdır. Kent, kentli açısından kendisini yaşamın kendisi olarak sunabilecek kadar devrimsel bir

yapıdır. Dolayısıyla kent artık günümüzde sadece kamusal/yapısal dönüşümün değil sosyolojik, felsefi ve psikolojik dayanaklarından maddi/bedensel hareketlere kadar diyalektik bir yapıdır da. İşte bu nedenlerle kentsel ayrışmalar ve aynılaşmalar çeşitli bakış açıları ile değerlendirilebilir ve/veya araştırmacılar açısından sorgulamalarında öncelenebilir. Kent özelindeki düşünme/inceleme/araştırma faaliyeti salt inceleme nesnesi kılınan o kentin dinamik ile kısıtlı kalmayacak aynı zamanda antropolojik açımları bakımından da sonuçlara gebe olacaktır. İnsanlığın tarihi kadar eski olan kent olgusu bu yönüyle kendimizi tanımanın da bir aracı kılınmaktadır.

Sonuç olarak kentin fiziki, beşeri ve siyasi katmanları arasındaki ayrılık ve aykırılıklar adeta bir çekişme zemini gibi hareket ederek kentin geleceğini belirleyen sorunları da kendi çizgilerinde şekillendirirler (Sam, 2012:32). Ayrılık ve aykırılıkların kentleri artık ne tarihsel bakışla ne de tek katmanlı, indirgemeci işlevsel bir yaklaşımla açıklanabilir. Bu düzlemde kent sosyolojisi çalışmaları kentli öznenin felsefi koşullarını gözönüne almak durumundadır. Kent ve şehir arasındaki ayrımın tarihsel ve sosyolojik temellendirilmesi ile insanlık medeniyetinin anlaşılmasındaki kültürel bağlam birbirini gerektirir. Kentli bireyi logosunu yitirmiş kentlerde meşru kılmanın yolu kentsel yurttaşlık kavramının etkin, adaletli ve işlevsel kullanımı ile mümkündür. Kentlerin ideolojik açımları katmanlar arasındaki ayrılık ve aykırılıkları derinleştirir. Kentsel dönüşüm ve kentliliğin yitirilmesi ekolojik koşullara bağlı olduğu kadar kentsel mekan üretimine de bağlıdır. Kent logosunu yitirmiştir, karar verici kentli öznelerini yitirdiği gibi.

Kaynakça

- Çavuşoğlu, E. (2014) *Türkiye Kentleşmesinin Toplumsal Arkeolojisi*, İstanbul: Ayrıntı.
- Lefebvre, H. (2013) *Kentsel Devrim*, (çev. S. Sezer), İstanbul: Sel.
- Mutlu, A. (2010) *Kentli Hakları ve Türkiye*, Konya: Çizgi.
- Negri, A. (2014) “Çokluğun Mekanı: Metropol”, *Mekan Meselesi*, İstanbul: Tekin, ss. 57-69.
- Özer, İ. (2004) *Kentleşme, Kentlileşme ve Kentsel Değişim*, Bursa: Ekin.
- Sam, N. Ve Sam, R. (der.) (2012) *Sosyo-Kültürel Farklılık ve Alaşım Mekanları: Kent ve Kentler*, İstanbul: Ezgi.
- Simmel, G. (1996) “Metropol ve Zihinsel Yaşam”, (çev. B. Ö. Düzgören) *Cogito: Kent ve Kültürü*, Sayı:8, YKY, ss.81-89.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Tekeli, İ (2011) *Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Torlak, S. (der.) (2014) *Mekan Meselesi*, İstanbul: Tekin.

**ANTİK YUNAN'DA BİR KAMUSAL YAŞAM DENEYİMİ OLARAK
POLİS**

Nazile KALAYCI¹

*Mitostan logosu, hediye takasından politik alışverişe, tanrısal anlayıştan insansal anlayışa, somuttan soyut muhakemeye, yazıya geçirilmemiş kanunlardan yazılı kanuna, tanrılar şehrinde akıl şehrine...*²

Antik Yunan dünyası iç ve dış politika bakımından farklı özellikler gösteren polislerden oluşur; polisler günümüz devletleriyle karşılaştırılamayacak ölçüde küçük bir toprak parçasına ve nüfusa sahiptir. Batı Anadolu, Yunanistan ve Güney İtalya'da irili ufaklı yüzlerce polis kurulmuştur ve her birinde ortalama 10 bin ila 50 bin yurttaş yaşamıştır. Polisler toplumsal örgütlenme, yaşayış biçimi, inanç ve tapınma şekilleri, gelenek ve görenekleri, yönetim şekilleri ve yasaları bakımından çok farklıdır; kimi daha savaşçı, kimi rasyonel düzen yanlısı, kimi daha mistik ve tanrısal, kimi daha dünyevi, bazıları denizcilik bakımından gelişmiş, diğerleri tarım, hayvancılık ya da ticarete ilerlemiştir. Polites ise yurttaş demektir, ama bu modern yurttaşlıktan farklıdır; "poliste ve polis'in gereklerine göre yaşayan" ya da "şehirli" anlamına gelmektedir. Politeia geniş anlamda yönetim şekli, dar anlamda ise yurttaşların ortaklaşa yönetimi; politeuesthai "polis'in işlerinde yer almak", "yurttaşlık haklarından yararlanmak", basitçe "poliste yaşamak" demektir. Bu "kamusal" ya da "politik" yaşamın İ.Ö. 7. yüzyılda Drakon yasalarıyla canlanmaya başladığını söylemek yanlış olmasa gerek. Her ne

¹ Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü.

² Paul CartledgeA, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 47.

kadar Homeros'un destanlarında *polis* kelimesi pek çok kez kullanılmış olsa da, o dönemde politik bir yaşamın var olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Destanlarda yirmiye yakın meclis kurulmuş ama kararlar meclislerden değil büyük komutanlardan ve krallardan çıkmıştır. *Polites* kelimesi ise destanlarda neredeyse hiç kullanılmamıştır (Cartledge, 2013, s. 43). Klasik Çağ uzmanları destanların yazıldığı dönemi politika-öncesi bir dönem olarak belirlemekte neredeyse hemfikir. Politik yaşamın nedensel düşünmeyle, insanın akli keşfetmesiyle başladığını, bunun da insanın evriminde belirli bir momente karşılık geldiğini, tarih sahnesine *polis*, *anthropos* ve *logosun* eş zamanlı çıkmış olduğunu ve bunun yerinin de Atina olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek. Atinalı akıl sahibi insanın, Atina ise akıl şehrinin arketipi gibidir. Şunu da ekleyelim: Atina bir kamusal yaşam deneyimi olarak demokrasinin ilk ortaya çıktığı yerdir. Demokrasinin kimin keşfi olduğu konusunda farklı görüşler olsa da,¹ onun nerede doğduğu konusunda bir uzlaşma mevcuttur: İ.Ö. 6. yüzyıl Atinası demokrasinin doğduğu yerdir. Bu çalışmada ilk önce demokrasi deneyiminin nasıl doğduğu (I) ve Aristoteles'in politik ya da kamusal yaşama ilişkin felsefi belirlemeleri (II) ele alınacak; bu politik yaşamın günümüzde dönüştüğü biçime, ya da kamusal yaşamın çöküşüne dair Simmel, Arendt, Baumann ve Arendt'in yorumlarından söz edilecek (III);² son olarak, bir başarı öyküsü olarak okunan *polis*in kuruluşunun ne türden dışlama ve bastırmalarla gerçekleştiğine dair bir değerlendirme yapılacaktır (IV).

¹ İ.Ö. 4. yüzyılın muhafazakar Atinalıları demokrasinin onlara atalarından kalan bir yönetim şekli olduğunu ve kurucusunun da kuşkusuz Solon olduğu düşünür; Herodotos (ve onun dayandığı kaynaklar) ise Kleisthenes'i demokrasinin ve klan sisteminin mucidi olarak belirler (Paul Cartledge, 2013, s. 62).

² Aristoteles'in *polis* yaşamına dair düşüncelerini ve bu yaşamın günümüzde dönüştüğü durumu anlatırken daha önce yapmış olduğum bazı çalışmalardan yararlandım: Nazile Kalaycı, "Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles, Marx, Habermas", (yayımlanmamış doktora tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007; "Aristoteles'in Siyaset Felsefesi", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Kurtul Gülenç, Ahu Tunçel, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 48-64; "Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te mutluluk", *Cogito*, Aristoteles Özel Sayısı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 257-275; "Farklılıkların Temsili Sorunu ve Kamusal Alan", *Amme İdaresi Dergisi*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, Ankara, Cilt 46, Sayı 4, Aralık 2013, s. 1-27.

I- Atina'da demokrasinin doğuşu: Eski Yunan'da *polis*ler Dor İstilasıyla yıkılan Miken Uygarlığı'ndan sonra tarih sahnesine çıkar. Birbirinden oldukça farklı bu iki yapı arasında koca bir Karanlık Çağ bulunduğu için, monarşik bir yapıdan *polis*lerin nasıl doğmuş olduğu konusu büyük oranda karanlıkta kalmıştır. Büyük destanların ortaya çıktığı dönemde şehir hayatı büyük oranda kan ve akrabalığa dayalı kabile birlikleri etrafında canlanmaya başlamıştır; ne var ki üretim ve ticaretin gelişmesine bağlı olarak ekonomik çatışmalar da baş göstermiş, borçlarını ödeyemeyenler köle durumuna düşmüştür. İlk olarak **Drakon** (624), soylu ailelerin çıkarlarını korumayı amaçlayan yasaları uygulamaya koymuş, bu yasalar yoksullara ve kölelere ağır cezalar getirdiği için var olan sorun daha da derinleşmiştir (Aristoteles, 2016, III-IV).¹ Soylular ile köleler arasındaki bu soruna dair çözüm arayışları “politik olan”ın ortaya çıkmasının sebebidir. Daha sonraları Rancière “politik olan”ı iki farklı sürecin karşılaşması bağlamında ele alacaktır. Bunlar, “*polis* ya da hükümet süreci ile özgürleşme/eşitlik sürecidir. Siyasetin işi *polis* sürecinde ortak duyumsama yoluyla ortaya çıkan eşitsizliğe çare üretmek, eşitlik ile toplumsal eşitsizlik arasındaki ilişkiyi düzenlemektir. Bunun yolu, hukuksal-siyasal kayıttaki gücül eşitliği gündelik yaşama tercüme ederek edimselleştirmektir” (Rancière, 2007, s. 58). O dönemde **Solon**'un yasaları ve reformları bu çözüm arayışının ilk olumlu nüveleri olmuştur. Bunu da *polise* dair konularda nedensel düşünmeyi başlatarak yapmıştır. Solon yaşadığı yerde cereyan etmekte olan olayların neden sonuç bağlamında gerçekleştiğini keşfetmiştir: “Bulutlardan kar ve fırtınanın gücü gelir; gök gürültüsü parlak şimşekten doğar; bir *polis* de büyük adamlarınca yıkıma uğratılır; halk yarım akıllılığı yüzünden tiranlığın hizmetkârı durumuna düşer” (Voegelin'den aktaran Baker, 2005, s. 56). Bizim için çok açık olan politik nedensellik, o dönemde henüz apaçık değildir. Destanlarda her şey tanrıların işi olarak görülür: *Aphrodite* yüzünden aşka düşer, *Ares* yüzünden kavgaya tutuşuruz; başımıza gelen her şey tanrılardandır. Bizzat Atinalılar tarafından göreve getirilen Solon (594), politik neden-etki

¹ Drakon eski *arkhon*lardan oluşan Areopagos Meclisi'nin yetkilerini güçlendirmiştir. Bu Meclisin kurulması, yargılamanın tanrılardan insanlara geçişi bağlamında önemli bir gelişmedir; Meclis krallara danışmanlık yapmakta, yasaları korumakta, ceza davalarına, özellikle de cinayet davalarına bakmaktadır. Bu Meclisin yetkileri zaman içinde değişecektir. Ephialtes onların yetkilerinin çok büyük bir kısmını ellerinden alarak Halk Mahkemelerine ve Halk Meclislerine devredecektir (Cartledge, 2013, s.76).

hesaplarıyla, borçlarından dolayı özgürlüğünü yitiren yurttaşların borçlarını silmiş (*seisakhtheia*); borç köleliğini ve belli bir miktardan fazla toprak satın almayı yasaklamıştır (Aristoteles, 2016, XII). Daha da önemlisi orta sınıfın önemini keşfetmesi, alt ve üst sınıfları ortaya yaklaştırmak yoluyla toplumsal yapıyı güçlendirmeye çalışmasıdır. Daha sonraları Anaksimandros, Platon ve Aristoteles de ortayı (*to meson*) bir denge unsuru olarak vurgulamaya devam edecektir. Solon'un ardından yönetimi ele geçiren **Peisistratos** onunla her bakımdan zıtlaşmış, Atina tiranı olmuş (büyük tapınaklar yaptırmış, pek çok festivaller geliştirmiş, tragedya ve komedyayı Atina'ya getirmiştir; o zamanlar tragedyanın işlevi tiranlığın ideolojisini pekiştirmektir), ardından oğulları Hippias ve Hipparkhos babalarını izlemiştir. Peisistratos tiran olmasına rağmen yasaları takip etmiş, hem soylu ailelerle hem de halkla iyi geçinmiştir, ama oğulları öyle değildir. Aristoteles daha sonraları Peisistratos'un ve oğullarının da adlarını anarak bir tiranın özelliklerini sıralayacaktır: Güçlüleri zayıflatmak, bağımsız görüşlü insanları ezmek, dernekleri ve bilimsel çalışmalarını denetlemek ve engellemek, sürekli bir baskı havası yaratmak, ortalığa ajan salarak her şeyden haberdar olmak, insanları hayat galesiyle oyalamak ve çatışmaya kışkırtmak, insanların birbirlerine güvenmelerini ve kendi güçlerine dayanmalarını engellemek, savaş açmak vd. (Aristoteles, 1993, s. 170-172).

Yönetimin tiranlar tarafından peş peşe ele geçirilmesi, Solon'un reformlarının pek de yeterli olmadığını gösterir. İ.Ö. 508 yılı civarında **Kleisthenes** ekonomik temelli değil de politik temelli reformlar konusunda Atinalıları ikna eder: *Demos* kendini yönetmelidir. Peki bu nasıl mümkün olacaktır? Toplumsal, ailevi, bölgesel, dinsel konumları çok farklı olan insan topluluklarını bir araya getirecek kurumsal bir sistem nasıl inşa edilecektir? Bu insanlar eski geleneksel bağlarından kopartılarak homojen bir kent haline nasıl getirilecektir? (Baker, 2005, s. 59). Kleisthenes *proshetairizetai demosu* (halkı arkadaşlaştırmayı) ve yurttaşları politik süreçlerin içine katmayı keşfeder (Cartledge, 2013, s. 77). Bunun için öncelikle herkes benzer (*homoios*) ve eşit (*isos*) kılınmalı, kamu işlerinin yönetiminde aynı haklara sahip olmalıdır. Bunun yolu da yerel yönetimdir; Kleisthenes yönetimi *demeler* (mahalle, köy, semt) üzerinden inşa ederek uzama/yere dayalı politikayı ve aynı zamanda teritoryal yurttaşlığı keşfeder: Bir kişiyi yurttaş yapan şey bağlı olduğu yer'dir. Yurttaşlığı ait olunan uzama göre belirlemek oldukça radikal bir hamledir. Bu belirleme sonraları da önemli olacak,

yabancılar Atina'da önemli konumlar elde etseler bile yurttaş olamayacaktır. *Polis* otoktonluğu önemsemiş, alloktonlara yurttaşlık hakkı tanımamıştır.¹ Atinalılar kendilerini yaşadıkları topraktan, kültürden, tarihten doğmuş gibi görmüş, efsanelerinde bile Atina'yı kuran Eretheus'un Atina toprağından doğduğunu anlatmışlardır.

Kleisthenes'in hamlesi toplumsal örgütlenmeyi soy ya da kan bağı yerine yerellik ve toprak üzerinden inşa etmeyi hedefler.² Bu düşünceler günümüz tartışmalarına çok da yabancı değildir. Söz gelişi Henri Lefebvre yurttaşlık hakkını şehir hakkıyla ilişkisinde ele almış, insanların ancak üzerinde yaşanan şehrin hakkı çerçevesinde örgütlenmek suretiyle ortak bir dünya yaratabileceklerini vurgulamıştır. İnsan yaşadığı yere gömülüdür; yaşadığı yerin kültürel, tarihsel, doğal ve ekonomik dokusundan kopartılamaz. Bu düşünce yurttaşlığın meşruiyetini içkin bir zeminden hareketle temellendirdiği için teritoryaldır. Pek çok farklılıklara sahip olan insanlar, üzerinde yaşadıkları yere bağlılıkları ölçüsünde bir araya gelebilecektir. Aristoteles'in yurttaşlık tanımının da bir bakıma teritoryal olduğu söylenebilir. Varlığı (*ousia*), olanak halindeki maddenin (*hyle*) biçim (*eidos*) kazanarak etkinlik haline geçmesiyle (*en-ergeia*) ve tamamlanmasıyla (*en-telekheia*) açıklayan Aristoteles, araziyi (*khora*) ve insanları/nüfusu (*anthropoi*) *hyle*, yönetim şeklini ise *eidos* olarak belirlemiştir. Bir *polis* için

¹ *Auto-khthon*: orijinal, yerli, yerel, aynı-topraktan olma; *allo-khton*, başka yerden taşınmış olma.

² Kan ve Toprak (*Blut und Boden*) vurgusu sonraları Aydınlanma düşüncesini eleştiren Alman Romantikleri tarafından da vurgulanacaktır. *Völkisch* hareketi olarak ortaya çıkan bu düşünce, etnomerkezcilik ve doğa mistisizmiyle şekillenir: toprağa, basitliğe ve doğanın saflığıyla uyumlu bir bütünselliğe, “mağaralarıyla ve kayalıklarıyla Alman ormanlarına, suyuna ve rüzgârına, efsanelerine ve masallarına, şarkılarına ve ezgilerine” kısaca yuvaya geri dönme özlemidir bu. *Völkisch* hareketi yaşanan sorunların kaynağını bu kökenlerden kopmuş olmakta bulur ve bunlara tutunmaktan söz eder; genel olarak rasyonalizm, kozmopolitanizm ve şehir uygarlığı eleştirisiyle şekillenen bu düşünceyi Heidegger otantiklik-gelenek bağlamında, teknoloji ve kentleşme karşıtlığı çerçevesinde geliştirmiştir (Peter Staudenmaier, “Nazi Partisi'nin ‘Yeşil Kanadı’ ve Faşist Ekolojinin Tarihsel Kökenleri”, çev. Ahmet Aşıcı, Sezgin Ata: <http://www.jiyanaekolojik.org/arsivler/906>). Ne var ki bu düşünceler Almanya'da nasyonal sosyalistler tarafından dile getirildiğinde, ırkçı pek çok düşünceyle (melezleşme karşıtlığı, ari ırk yaratma sevdası gibi) ilişkilenecek, bu düşüncedeki doğru içerik çoğu zaman heba edilecektir.

uygun nüfus, kendi kendine yetebilecek kadar fazla, kendi kendini denetleyebilecek kadar az olmalıdır; nitekim adalet sorunlarında ve devlet görevlerinin dağıtımında doğru kararlar alabilmek için yurttaşların birbirlerini tanımaları gerekir. Bu söylenenler ülke ya da arazi için de geçerlidir: Nitelik açısından hemen her şeyin üretimine elverişli olmalı, toplumsal ve askeri etkinliklere uygun olmalı, suyu bol olmalı, kara ve deniz ticareti bakımından uygun bir konumda bulunmalıdır; nicelik açısından ise bir bakışta görülebilir olmalıdır. Görüldüğü gibi *polis*in özelliği asgari bir boyutunun olması ve belirli bir büyüklüğü aşmamasıdır: On kişilik bir *polis* ne kadar imkânsızsa, yüzbin kişilik bir *polis* de o kadar imkânsızdır. Bir bakışta her tarafı görülebilmeli, tüm vatandaşlar birbirini tanımalıdır.¹ Günümüzdeyse nüfusu en az 1 milyon olan kent sayısı 480'den fazladır. Nüfusu 10 milyonu aşan 26 mega kent vardır; kentlerin sınırları muğlaklaşmıştır. Lefebvre kentin günümüzde artık sözde bir kavram olduğunu söyler ve terminolojiyi değiştirmek konusunda ısrar eder. Kent artık bizim algılayamayacağımız büyüklüktedir; bizim bilişsel ve duyuşsal becerilerimizin üstüne çıkmıştır (Merrifield, 2015, s. 47). Oysa Aristoteles'in belirlediği büyüklük hem doğrudan politika için, hem de ortak bir dünya yaratabilmek için gereklidir; ancak küçük bir birimde, kişiler yaşadıkları bölgenin taleplerinden hareketle farklılıklarına rağmen ortak bir duygu etrafında birleşebilecektir.

Kleisthenes'in yeni örgütlenmenin temel birimi olarak belirlediği *deme* de sadece yaşanan semt olarak ele alınamaz; *deme* üyelerinin aile tarihinden gelen nedenlerle kendilerini evlerinde hissettiği ve bu yüzden de kendilerini “*deme* adamları” diye adlandırdığı yer ya da topluluktur. Bu nedenle kimse kolay kolay *demesinden* taşınmaz. Kleisthenes'ten sonra bir Atinalı kendisini hep adıyla ve babasının *demesiyle* tanımlar; hatta o dönemde kabilelerin soruşturulması pek hoş karşılanmaz² (Aristoteles, 2016, XXI). *Deme* sosyal ve politik kimliğin temel işaretidir (Goldhill, 2009, s. 194). Atina iç işleyişi bakımından bağımsız, ibadet için kendi kült merkezleri olan, kendi maliyeleri,

¹ Ne var ki *polisi* meydana getiren en önemli unsur nüfus ya da arazi değil, yönetim şeklidir; çünkü yaşamın niteliğini belirleyen odur. Toplulukların özel yapıları bir yana bırakıldığında mükemmel yönetim şekli yurttaşlar birliği ya da *politeia*dır; *politeia* yurttaşın aynı zamanda ‘iyi’ insan olduğu tek yönetim şeklidir.

² Destanlarda kişiler hep soylarıyla belirlenirken –Atreusoğulları, Alkmeonoğulları, Priamosoğulları gibi–, Platon diyaloglarda kişileri yer adlarıyla tanıtır –Thebai'dan Simmias, Megara'dan Euklides, Atina'dan Apollodoros gibi–.

tiyatro ve cenaze toplulukları bulunan 139 demeye bölünmüş ve her birinin lideri olarak ayrı bir *demark* atanmıştır. Kleisthenes'in kurduğu yapının ikinci birimi ise kabiledir. Daha önceden dört kabileye ayrılmış Atina'yı on kabile üzerinden örgütlemiştir Kleisthenes (Aristoteles, 2016, XXI). Her bir kabilenin bir kahramanı ve bir ordusu vardır. Kabileler pek çok *demeden* oluştuğu için, sorun yaşanmasın diye kıyı, ova ve tepe bölgelerindeki *demeler* eşit şekilde dağıtılmıştır (*trittyes*). Üç bölgeden gelen 139 deme, 10 kabileye ayrılmış ve Atina şehrini oluşturmuştur (Goldhill, 2009, s. 193, 194). Her kabilenin kurayla seçtiği 50şer temsilciden oluşan 500ler Meclisi gündelik yönetim için kurulmuştur. Atina Attika'nın merkezidir. Atinanın merkezinde *agora* vardır. Agoranın merkezinde 500ler Meclisi (*bouleuterion, boule*) bulunmakta, her kabile bu merkezde eşit şekilde temsil edilmektedir. Yurttaşlar bu meclise birer yıllığına atanmakta ve bütün hayatları boyunca yalnızca iki kez bu görevi yapabilmektedir. Meclisin her bir kabileden gelme 10 tane komutanı vardır. Artık yönetim bir kaç soylu ailenin elinden alınarak Meclis'e devredilmiştir. Eşitliği hem geometrik hem de aritmetik olarak hâkim kılmaya çalışan bu uzamsal organizasyon politik bir devrimdir (Baker, 2005, s. 61). Kleisthenes *demelerin* ve kabilelerin üzerine ussal-geometrik bir giysi giydirmiş gibidir. Kişi değil mekân önemlidir; bir bakıma yurttaşlar Meclis'te mekâna karşılık gelmekte ve haklarını da aidiyetlerinden dolayı edinmektedir.

Biliyoruz ki Atina demokrasisinde yurttaş (*politēs*) statüsüne sahip olanlar sınırlıdır: Köleler, kamu köleleri, azatlılar, işçiler, yerleşmeciler ve yabancılar yurttaş olamazlar; kadınlar ise özgür olmalarına rağmen yurttaş değildir. O dönemlerde yurttaşlık payesini elde edenlerin sayısı azdır ama yargıya ve yönetime doğrudan katılan (*metekhein kriseos kai arkhēs*) yurttaşlar *isonomia* (yasalar karşısında eşitlik), *isēgoria* (eşit konuşma), *isotimia* (her makama gelebilme), *isomoria* (eşit mal edinebilme), *isokratia* (güç eşitliği), *isotimia* (hürmet ve saygı eşitliği) gibi haklarla donatılmıştır. Atina demokrasisi eşitliğe verdiği bu önem yüzünden *parrhēsia* (özgür konuşma) pratiğini mümkün kılan bir politika inşa edebilmiştir. Bu duruma ilişkin güzel bir deyiş, "Atina'ya yasadan önce eşitliğin geldiği"dir.¹

¹ Rancière'e göre, tek siyasal tümel/evrensellik eşitliktir; ama bu eşitlik insanlığın ya da aklın özünde yazılı bir değer değildir. Eşitlik insanın özünü değil, eylemle ilgilidir; eyleme konulduğu ölçüde vardır ve eyleme konulduğu ölçüde evrensellik etkisi yapar (2007, s. 73). Bu durumda politikayı düzenleyici ya da temsil edici

Atinalıların eşitliği en önem verdikleri şeyle, yasayla karşılaştırarak ifade edişleri, onların yasalar karşısında duydukları saygının büyüklüğünü de göz önüne serer. Dolayısıyla Atina’da önce eşitlik, sonra yasa, sonra *demos* gelir. Ancak eşitliğin her zaman adaleti sağlamadığı da anlaşılmış, *isotes homoiotes*’le tamamlanmıştır. Başka bir ifadeyle, eşitliğin uygulanmasında ölçüt aynılık ya da eş olmak değil, benzerlik ya da yakınlıktır (Cartledge, 2013, s. 11). Bir *polis* benzerlerden oluşur, benzerler birliğidir (*homoioi kai isoï*). Ne var ki *poliste* hak sahibi olmak temsili demokrasilerde olduğu gibi değildir; yurttaşlık bir görev olduğu için haklar görev dağılımının düzenlenmesine dairdir. Kısacası yurttaşlar görevlerini yerine getirmek için politika yaşamında aktif rol almakta ve hak sahibi olmaktadır; diğer yandan, sahip oldukları bu haklar sayesinde biricikliklerini tesis ederek kendi *ethos*larına kavuşmaktadır. Bu durumda yurttaşın karakteri hem adil politikanın şartıdır, hem de yurttaş politika yaparak kendi karakterini inşa etmektedir. O dönemde bir yurttaş *kalokagathiasıyla* ölçülmektedir; estetik ve etik bir aradadır.

Jean Pierre Vernant’a göre Kleisthenes aslında Anaksimandros’un evrene dair düşüncelerini politikaya aktarmıştır. Yer merkezli bu evren kavrayışında yeryüzünün merkezde, hareketsiz durabilmesi “*kosmos* içinde işgal ettiği yer”e bağlanmış, onun dengesini koruyabilmesinin nedeni olarak *en mesō*’da, yani evrenin ortasında her taraftan (uçlardan) eşit uzaklıkta bulunması gösterilmiştir. ‘Belirsiz’, ‘sınırsız’ *apeironun* ilkesi orta’da (*en mesō*) bulunmaktadır. *Apeiron* evrenin her unsuruna aynı ilkeyi (*dikeyi*) dayatan ortak bir yasadır. Bir tanrı da (*to theion*) olan *apeiron* bir tiran gibi değil de evrenin her yanına aynı ilkeyi dayatarak yönetir dünyayı. Kleisthenes de tıpkı Anaksimandros gibi, dengeli politikanın temelini eşit uzaklığı koymuştur. Vernant bu durumu Herodotos’un bir aktarımıyla anlatır: Samos tiranı Polykrates öldüğünde takipçisi Mainandros iktidarı elinde tutmayı reddeder; Meclisi *agorada* toplar ve onlara Polykrates’in hepsi kendi benzeri olan (*homoioi*) yurttaşlar üzerinde kurduğu hakimiyeti hiçbir zaman onaylamadığını bildirir. Mainandros *kratosu* (gücü) *en mesō*’ya (ortaya) bırakmaya karar vermiş, tek bir bireyin el koyduğu şeyi bütün vatandaşlar cemaatine iade etmiştir (Vernat’dan aktaran Baker, 2005, s. 57-58).

olmaktan çok kurucu bir etkinlik olarak ele almak gerekir. Bu bakımdan demokrasiyi bir hükümet etme biçimi ya da toplumsal yaşam tarzı olarak değil, politik öznelere var eden özneleşme tarzı olarak düşünmek gerekir.

Atina demokrasisinin bir diğer önemli yapısı *ekklesia (ekklesiasterion)*, yani Halk Konseyi'dir. Bütün yurttaşlar *agorada*, açık alanda toplanan bu forumlara katılabilmekte ve orada söz alarak açık kürsülerde konuşabilmektedir. Bu meclis yılda en az 40 kez, binlerce yurttaşın katılımıyla toplanmakta ve savaş, barış, ekonomi, ticaret ya da yönetimle ilgili diğer meseleler hakkında gün boyu süren tartışmalar sonunda oylama usulüyle bir karara varmaktadır. Verilen bu kararların yürütülmesi, düzenli aralıklarla toplanan Meclis'in işidir. Bu yapıların dışında bir de Halk Mahkemeleri (*Heliaia*) vardır; bütün yurttaşlar birileri hakkında kamu davası açma hakkına sahiptir. Solon zamanında konulan bir yasayla, bir yurttaş herhangi bir arkhon hakkında da dava açabilir. Davanın büyüklüğüne göre kurulacak mahkemelerdeki jüri sayısı değişmektedir. Bu organizasyon Atina'da bir partinin ya da yönetici zümrenin oluşmasını engellemiştir. Soylular Meclisinin neredeyse bütün yetkilerine el koyan bu mahkemeler *Ephialtes* Reformları zamanında (462) tam yetkiyle donatılmıştır. Yönetici bir zümrenin oluşmasını engelleyen bir başka uygulama da Kleisthenes'in kurduğu *ostrakismos* ya da çanak çömlek mahkemeleridir; bu uygulamayla tiran olma tehlikesi bulunan birini sürgüne göndermek için oylama yapılır ve yurttaş sayısına göre değişmekle birlikte 6.000'den daha fazla oy alan kişi Atina'yı 10 yıllığına terk etmeye zorlanır. Amaç kişilerin tiran olmasını engellemektir.¹

O dönemde demokrasinin gelişmesine hizmet eden unsurlardan biri de kutlanan festivaller, özellikle Büyük Dionysos Festivali'nde yer alan tragedya yarışmalarıdır; aslında hem demokrasi hem de tragedya aynı şeye, rekabet eden iddiaların temsiline dayanmaktadır. Dört gün süren festivalin 14 bin ila 16 bin arasında izleyicisi vardır; bunlar oy kullanma hakkı olan erkeklerdir. Her gün üç tragedya ve bir satir oyunu, son gün ise beş komedyay oynanır. Bu oyunların hepsi de politiktir. Bu festivallerde dönemin sorunları yurttaşların karşısına (*eis meson*) çıkarılır; tiyatro sahnesi (*skene*) *to mesondur*; sorunların ortaya getirildiği yerdir.² *Nomos* o dönemde hem bilinçli olarak yapılmış yasa,

¹ Arkeologlar eski bir kuyuya atılmış ve içinde 191 adet *ostraka* yazılı tabletin bulunduğu bir çanak bulmuşlar. İlginç olan, bu tabletlerde Themistokles'in adının ondört farklı el yazısıyla yazılmış olmasıdır. Arkeologlar bu durumu organize bir oy şikesi olarak yorumlamışlar (Goldhill, 2009, s. 198, 199.)

² Her vatandaş ait olduğu *deme* üzerinden tiyatroya bilet alır ve bilet ücreti "teorik fon"dan karşılanır; bu fonun en ağır savaş koşullarında, hatta savaşa fon

hem de görenek anlamına gelir (bu bakımdan muğlaktır). Gelenek tam olarak dışarıda bırakılmadığı için eski ile yeni, *mythos* ile *logos* bir aradadır; bu nedenle meselelerin sürekli müzakere edilmesi gerekir. Geçmiş ile gelecek arasındaki bir zamana yerleşmiş olan tragedya izleyicisi sahnede sergilenen belirli bir konudan hareketle evrensel bir bakış açısına açılır. Genel olarak oyun hep ötekinin sahnesinde geçer; diğer insanlar, diğer yerler, diğer zamanlar konu edilir (Goldhill, 2009, s.255). Tragedyalarda aşırılık ya da *hybris* adaletsizlik olarak sunulur; orta olan övülür. O kadar çok insanın savaştan başka bir arada görülebileceği tek yer *theatron*dur. Tragedya festivali iyi bir şehrin nasıl olması gerektiği ve yurttaşlığın gerçek değerleri konusunda mesajlar verir; kahramanın iradi karar alma sürecini ve bu tercihin aslında tanrısal bir zorunluluk (*anake*) olduğunu, bu nedenle eyleminin hem faili hem de kurbanı olduğunu gösterir; ama bunu sıradan değil paradoksal bir anlatıyla sunar; meseleleri üzerine örtü atmadan en açık halinde gösterir. Tragedya yurttaşlara takip edilmesi gereken normu ihlâliyle birlikte sunar (ancak ihlâl ederek üstün gelinebileceği mesajı verir) ve seyircileri trajik bir bilinçle baş başa bırakır. Söz gelişi Aiskhylos Orestes'e şunu söyler: "Yapman gerekeni yaptın, şimdi yapmaman gerekenin acısını çek" (Goldhill, 2009, s. 257).

Kleisthenes'in reformlarından sonra *Perikles* (490), konuşmada, siyasal haklarda ve katılımda eşitlik konusunda demokratik uygulamaları güçlendirmek ve yoksul yurttaşların da Halk Meclislerine katılabilmelerini olanaklı kılmak için onlara maaş ödenmesini sağlamıştır. Perikles ünlü Cenaze Söylevi'nde demokrasinin birkaç kişiyle değil, bütün yurttaşların katkılarıyla var olacağını, herkesin eşit hak ve yükümlülükler sahip bulunduğunu, her yurttaşın yönetimde yeteneklerine ve liyakatine göre görev alabileceğini duyurmuştur (Thukydides, 1972, 81-85). Bu durumda Atinalı bir yurttaşın Meclise katılması, Konseye hizmet etmesi, yeri geldiğinde mahkemelerde jüri üyesi olması, oy vermesi, *demenin* işlerini yapması, festivallerde görev alması gerekir. Görevler daha çok kura usulü dağıtılır ve en adil dağıtımın bu olduğu düşünülür. Sadece politik meseleler değil, entelektüel ve sanatsal işler de kurayla belirlenir; her bir Atinalı ortaya bir

ayrılmadığı durumda bile devam etmiş olması tiyatrunun o dönemde ne kadar önemsendiğini gösteriyor. Öte yandan *theatronun* yapısı ve oturma plânı tam olarak şehrin haritasını sunar. Konsey'in, yabancıların, elçilerin, komutanların, kabilelerin oturma düzenleri hep belirlenmiştir: Tiyatroda şehir kendi kendini temsil eder, hem sahnelenen oyunla, hem de oturma düzeniyle (Goldhill, 2009, s. 250).

yargı sunmak konusunda yeteneklidir. Dahası yurttaşların devletin ordusunda ve donanmasında savaşıması da beklenmektedir. Söz gelişi Meclis'te savaş için oy kullanan yurttaşlar, kendilerinin ve çocuklarının savaşa katılacağı sözünü vermiş olur. Hatta Solon tarafından çıkartılan bir yasayla, çıkan bir iç çatışmada kayıtsız ya da tarafsız kalmayı seçenler, yurttaşlık haklarından men edilir ve kentten kovulur. *Polites* olmanın gerektirdiği görevleri yapmayan kişi kendi dünyası içinde yaşayan bir *idiotestir*. Politika da yurttaşların yaşayış biçimidir; bu yaşayış biçiminin gerekleri açıklık, doğrudan katılım, tanınma, karşılaşma, konuşma, ikna ve dostluktur. O dönemde söz konusu haklar hep yurttaşlık haklarıdır, insan haklarından ya da azınlık haklarından söz edilmemektedir; çünkü bireyi devletten koruma gibi bir kaygı henüz oluşmamıştır (Cartledge, 2013, s. 75).

II- Aristoteles'in politika felsefesi büyük oranda Atina'nın politik iklimini yansıtır. Orta'nın filozofu olan Aristoteles tutkular ve duygulanımlar konusunda orta olma (*mesotes*) anlamına gelen erdemi (arête) politikanın temelini yerleştirir. *Polis* erdemli yaşayışı sağlamanın aracıdır ve bütün toplulukların (*koinonia*) kendisine doğru yöneldikleri biçim (*eidosis*) ve erektir (*telos*): “Her topluluk, belli bir iyiyi gerçekleştirmek için oluşturulmuştur; çeşitli topluluklar arasında en sonda geleni ve en üstünü olan *polis* ise en yüksek iyiyi gerçekleştirmek istemektedir” (Aristoteles, 1997, 1252a). Bir şeyin tamamen geliştiğinde olduğu şeye, “o şeyin doğası” denir. Bu nedenle ereği gerçek kılan gelişme “doğaya uygun” bir süreçtir. Kısacası bütün toplulukların kendisine doğru yöneldikleri erek olan *polis* doğal bir varlık, aileden *polise* doğru ilerleme doğal bir süreçtir. Birey daha en baştan, süreç doğal olduğuna göre, *polis* biçimini, hatta en iyi yönetim şekli olan *politeia* biçimini kendisinde olanak olarak taşımaktadır. *Politeia*, doğa gereği en üstün olan yönetim şeklidir. *Polis* üreme ve kendini koruma içgüdüleri temelinde kurulmuş ve belirli bir dereceye kadar işbölümüne dayanan önceki topluluklardan –aile (*oikos*) ve köy (*kome*)– politik oluşu bakımından ayrılmaktadır. *Polisten* beklenen temel özellikler bağımsızlık (*eleutheria*), özerklik (*autonomia*) ve kendine yeter (*autarkheia*) olmasıdır. Aristoteles insanı diğer canlılardan ayırmak için *zōon politikon* tanımını kullanır; insan politika yapan canlıdır; ya da, canlılardan bir kısmı politika yapmak suretiyle kendini diğerlerinden ayırarak insanlaşır. İnsana özel bir değer atfetme tuzağına da düşmeden söylersek, insan olmanın yolu politikadır; başka bir

ifadeyle, politika insanlaşmak için yapılan şey her ne ise odur. Peki burada ne olup bitmektedir?

Politika yaşamıyla kişi belirsiz ve bulanık bir varoluşa sahip olduğu hanenin (*oikos*) mahremiyet (*idia*) alanından çıkararak herkes tarafından duyulabilir ve görülebilir olduğu öznelarası açıklık alanına, “ortak bir dünyaya” (*koinē*) adım atar (Arendt, 2003, s. 92); ortak dünya hem insanların bir araya gelerek kolektifleşmelerinin, hem de kendi farklılıklarını inşa ederek bireyselleşmelerinin (bir *ethos* oluşturmalarının) imkânıdır. Bu varoluş izole bir yaşam sürmekten de, bir kitle içinde kaybolmaktan da farklıdır. Aristoteles’in politik yaşamdan anladığıysa *leksis* ve *praksistir*; konuşma ile eylem insanların birbirlerinin karşısına yalın bedenler olarak değil insan olarak çıkma halleridir (Arendt, 2003, s. 259). Kısaca, fiziksel olarak var olmak, özne olarak var olmaya yetmez, bu varlığın başkaları tarafından tanınması da gerekir. Bu başkaları kişinin mensubu olduğu ailenin dışındaki insanlardır. Yunanların ün, şan, şeref merakını da bu bağlamda düşünmek gerekir. Canlı varlık konuşma ve eylem aracılığıyla hem insani belirlenimine, hem de diğer insanlardan farklılığı içinde kendi *ethosuna* kavuşmakta, tamamlanmışlığı-içinde (*en-telekheia* olarak) var olmaktadır. Ne var ki duyguları ifade etmek için çıkarılan sesler (*phonē*) Aristoteles’in konuşmadan anladığı şeyi karşılamaz; *phonē* bütün canlıların sahip olduğu ve onların toplumsallaşmalarını sağlayan yetidir, ama insana özgü olan politik yaşamı inşa etmeye yetmemektedir. İnsani konuşma yararlı ile zararlıyı, haklı ile haksızı bildirmeye, ayrımlar yapmaya yarayan *logostur*;¹ mahkeme ve meclis görüşmeleri ancak böylesi bir konuşmayla ortak yararı hedefleyebilir (Aristoteles, 1998, 1253a10-18). Aynı şekilde eylemden anlaşılan da geçinmek için zorunlu olan maddi kaynakları sağlamaya yönelik iş yaşamı değil, yetkinliği içinde erdemli yaşamdır. Yetkin yaşam meselelerin şiddet yoluyla değil, ikna (*peithō*) ve dostlukla (*philia*) çözülmesinin güvencesidir. Bu durumda yaşamaktan kasıt canlılık, dirim anlamına gelen yalın yaşam (*to zēn*) değil, erdemlerle ve düşünmeyle biçimlenen iyi yaşamdır (*eu zēn, bios*). “Bu iyi yaşam, bütün insanların hem tek tek hem de ortak olarak güttükleri en yüksek amaçtır” (Aristoteles, 1998, 1278b23). Bu durumda *polis* insanların

¹ *Logos, legein*; bir araya getirmek, toplamak, toparlamak demektir. Lefebvre buradan hareket ederek ve Heidegger’den yola çıkarak *logos* ile *polis* arasında bir ilişki kurar: *Logosun* dili şeyleri, tek tekleri birbirine bağlar, düşünceyi bir araya toplar; tıpkı bunun gibi *polis* de insanları bir araya getirir (Lefebvre, 2016, s. 47).

birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir; kişinin kamusal alanda farklılığını ortaya koyarak kimliğini inşa etmesi ise bir yurttaşlık görevidir.

O halde politik yaşamın ruhu eğittiğini söylemek yanlış olmayacaktır; bu eğitimin amacıysa mutluluktur (*eudaimonia*); hem tek tek kişilerin hem de *polis*in mutluluğu. Ne var ki Aristoteles tarafından politikanın ereği olarak belirlenen *eudaimonianın* günümüzde mutluluktan anlaşılan şeyle çok da fazla ilgisi yoktur. Aristoteles *eudaimoniayı* özelden çok kamusal bir mesele olarak belirlemiş ve yurttaşın politik tavrıyla ilgisinde ele almıştır. *Eudaimonia* ne haz yaşamı, ne geçici bir ruh hali, ne de başımıza şans eseri gelen bir durumdur; dahası tanrı vergisi de değildir. Bir kişiye hayatı boyunca eşlik eden *daimōn*ün yönünü iyi'ye çevirmesi anlamına gelen *eu-daimonia*, insanın “işini iyi yapması”, “iyi yaşaması” ya da bu anlama gelmek üzere “ruhun erdeme uygun etkinliği”dir. Öte yandan bu etkinliği ruhu kaplayan bir duygulanım biçiminden büsbütün ayırmak da doğru olmayacaktır; *eudaimonia* hem bir tür etkinlik ve yaşam biçimi, hem de ulaşılmaya çalışılan bir erektir; hem sürece içkin bir durum, hem de süreç sonunda varılmak istenen hedeftir. Ne var ki Aristoteles bir kişiye ancak öldüğünde mutlu demek gerektiğini söyleyerek, hatta o kişinin dostlarının, torunlarının başına gelenleri bile sürece dahil ederek *eudaimoniayı* bir etkinlik ve bir erek olmanın ötesine de taşımıştır; sonul bir durum olarak *eudaimonia* eylemlerin ve eylemlerden çıkan sonuçların toplumsal hafızaya kaydedilmesiyle, aktarılmasıyla, politik alanda herkes arasında kalıcı bir ün bırakılmasıyla ilgilidir. Eski Yunancada *doksa* hem kanaat/sanı, hem de ün/nam anlamına gelir; etkin yurttaş olabilmek için sadece kanaat bildirmek yetmemekte, geride bir ün bırakmak da gerekmektedir. Kısaca ‘yerli yerinde’ politik yaşam sadece hatırlanmaya değer şekilde konuşmak ve eylemekle mümkündür; edimler ve sözler unutulmamayı hak eden bir üne sahip olabilmişlerse kolektif hafızanın parçası olacaklardır. O halde sadece eylem yaşamı değil, tanıklık ve izleyicilik de politiktir. Bir eylemin başlattığı hikayenin anlamı, yalnızca edim sona erdiğinde ortaya çıkacaktır. Fail hikayenin başlatıcısı olsa da, arkasında bir hikaye ve ölümsüz bir ad bırakabilmek için hikaye anlatıcısına/tanıklığa ihtiyaç duymaktadır (Arendt, 2003, s. 270). Bu nedenle *polis* kişilerin kendilerini ölümsüzleştirdikleri yerdir; söz ve edimlerden doğan hikayelerin yok olup gitmemesinin teminatı ve bir bakıma ölüme karşı çaredir (Arendt, 2003, s. 289). Tam da bu bakımdan, *polisi* örgütlenmiş bellek olarak

düşünmek gerekir.

III- Aristoteles'in politikaya dair bu belirlemelerinden sonra şunu sorabiliriz: Günümüzde politika yapmak hâlâ mümkün müdür, bizim yaşamımız politik yaşam mıdır? Eski Yunan'dan günümüze politik alanın *pseudo*-genişlemesiyle politikanın işlevsel bakımdan daralması doğru orantılı gelişmiş, köleliğin hüküm sürdüğü eski zamanlardan günümüze gelesiyeye yurttaş statüsüne sahip olanların sayısı artarken yurttaşın politik işlevi giderek azalmıştır. Oysa bir *polis* yurttaş olmak karşılaşmalar, görüş alışverişleri, tanınmalar, etik ilişkiler yoluyla hem ortak bir alan hem de kişisel bir *ethos* inşa etmek, aktif, katılımcı bir varoluş sergilemek anlamına gelir; bu bakımdan *polis* dinamik bir mekândır. Günümüze gelesiyeye neler olduğuna kısaca bakalım:

Arendt kamu terimine ilişkin iki olguyu ayırt etmiştir: “İlki, kamu alanında ortaya çıkan her şeyin herkes tarafından duyulabilir ve görülebilir olmasıdır.” Kamusal olan olanaklı en geniş açıklığa/aleniye sahiptir; bireysellikten/mahremiyetten çıkmış, belirsiz ve bulanık varoluşun ötesine geçmiştir. Bu bakımdan kamu alanı öznelarası bir alandır. Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla “ortak bir şeyler dünyası” aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden; yaşamın kendinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir. Kamu terimi ikinci olarak, herkes için ortak bir dünyayı ifade eder. Ne var ki bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekân ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğa olarak anlaşılmalıdır; çünkü insan elinden çıkma bütün ürünlere iz bırakan “ortak anlam dünyası”dır bu. Politik yaşam yalnızca kan ve toprak (*Blut und Boden*) bağıyla kurulmaz; insanlar üzerinde yaşadıkları mekâna gömülü olsalar bile, o mekânı düzenleme ve yerleştirme (*Ordnung und Ortung*), ortak bir dünya yaratma yetisine de sahiptirler. Burada bir arada yaşamak şu anlama gelir: “Şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilen bir masa gibidir; arada olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de birbirinden ayırır” (Arendt, 2013, s. 92-96). Adeta insanların birbirlerinin üzerine yıkılmasını engelleyen bu masa, onları bir yığın olmaktan kurtarır ve anlamlı bir bütün haline getirir. Ne var ki içinde yaşadığımız çağ, insanları birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran bu “ortak olan”ın yok oluşuna, başka bir ifadeyle, hem kamusal hem de özel olanın “kitle” içinde

eriyerek kayboluşuna tanıklık etmektedir. Kitle kültürünün yol açtığı yabancılaşma, başkalarının dolayımıyla sağlanan bir gerçeklikten de yoksunluk anlamına gelmektedir. Yabancılaşma, nihilizm, kitlesel yalnızlık gibi sorunlar Arendt'in sözünü ettiği ortak anlam dünyasının kayboluşuyla ilintilidir.

“Ortak” olanın sonu neredeyse yok olmaya varan dönüşümü, günümüzde farklılık fetişizmine yol açmıştır. Georg Simmel *Metropoller ve Tinsel Yaşam*'da, varoluşunun özerkliğini ve bireyselliğini koruyabilmek için kendi farklılığını giderek daha fazla vurgulamak isteyen bireyin metropollerde içine düştüğü büyük sıkıntıları ele alır. “Birey, toplumsal çevrenin ilgisini bir şekilde üzerine çekmek için, çevrenin farklılıklara ilişkin duyarlılığından yararlanır”, tuhaf tavırlara ve metropollere özgü aşırılıklara yönelir (Simmel, 2006, s. 99). Metropol kalabalığıyla kıyaslandığında, insanın kendini böylesine yalnız, böylesine kaybolmuş ve yabancılaşmış hissettiği başka bir yer yoktur; bu, farklılıklara ilişkin zenginliğin öteki yüzüdür. Richard Sennett ise *Kamusal İnsanın Çöküşü*'nde “özne” ile “nesne”, “özel” ile “kamusal” arasındaki sınırların kalktığı günümüz toplumunu “mahrem toplum”, günümüzdeki kamusal alanı da “ölü kamusal alan” olarak belirler. “Kamusal alan boşaltılıp terk edildiği oranda, mahrem ilişkileri temel alan bakış açısının çekim gücü artmaktadır” (Sennett, 2002, s. 27). Mahrem toplumda, politik kategoriler psikolojik kategorilere dönüşür; grup çıkarlarının ve ortak eyleme dayanmayan ruh halinin ve duygu paylaşımının fetişleştirildiği bir kolektiflik anlayışı hâkim olur: Her türden toplumsal ilişki her bir kişinin içsel psikolojik kaygılarına ne denli yaklaşırsa o denli gerçektir, inandırıcıdır ve sahicidir (Sennett, 2002, s. 334). Kamusal alan bireyleri birleştirme ve birbirine bağlama gücünü yitirmiş, tüketilen ve geçip gidilen yerlere dönüşmüştür. Bu dönüşüm bütün dünyada olduğu gibi Türkiye’de de “özel hayat patlaması” şeklinde yaşanmıştır. Özelin kamusal olma mücadelesi kendine yabancılaşmış, teşhir edilmekle ve kamusal alanda seyirlik bir malzeme haline gelmekle sonuçlanmıştır; aktif kamusallık, yerini pasif izleyiciliğe ve tüketiciliğe bırakmıştır (Savran, 2004, 151). Yabancılaşma, modern koşullarda en uç biçimi olan kitlesel yalnızlığa dönüşmüştür.

Bauman ise günümüz kamusallığını insanlar arasında ahlaki yakınlığın olmadığı bir tür birliktelik (*togetherness*) biçimi olarak ele alır ve farklı kamusallık biçimlerini günümüzün postmodern kalabalıklarının ahlak-dışı oluşlarını deşifre etmek amacıyla inceler. Bauman’a göre farklı ilkelere göre

kurulan farklı kamusalılıklar vardır: 1- ‘Seyyar’ ya da ‘mobil’ birliktelik (*mobile togetherness*): İşlek caddelerde ya da alışveriş merkezlerinde yan yana olmadır. Buralar anlık yakınlığın ve ayrılığın mekânlarıdır. 2- Tren vagonlarındaki, bekleme salonlarındaki ya da uçak kabinlerindeki ‘sabit’ ya da ‘durağan’ birliktelik (*stationary togetherness*): Sınırlanmış mekânlarda birazdan ayrılacaklarını, daha sonra da buluşmayacaklarını bilen yabancıların oluşturduğu rastlantısal, plânsız ve canlılığın askıya alındığı birlikteliktir. 3- Belirli bir amaç için gerçekleşen kısa karşılaşmaların normatif olarak düzenlendiği ‘tavında’ ya da ‘mutedil’ birliktelik (*tempered togetherness*): Bir işyerindeki birliktelik biçimidir. 4- Özel ve bireysel olanın yükünden bir süreliğine kurtulmayı sağlayan ‘açık’ ya da ‘beyan edilmiş’ birliktelik (*manifest togetherness*): Bir protesto yürüyüşündeki, bir futbol maçındaki, bir diskodaki insanların birlikteliğidir. Bir karşılaşmanın söz konusu olmadığı bu birlikteliğin amacı kalabalıklar olarak bir arada bulunmaktır. 5- ‘Koyutlanmış’ birliktelik (*postulated togetherness*): Ulus, sınıf, ırk, cinsiyet gibi belirli özdeşliklere göre kurulan birlikteliktir. 6- ‘Meta’ birliktelik (*meta-togetherness*): Bir plajdaki, bir meyhanedeki ya da dans salonlarındaki birlikteliktir. Bu birliktelik, karşılaşmaları kolaylaştırmak için tasarlanmıştır (Baumann, 1995, s. 44-48). Bauman gerçek bir iletişimden yoksun bu günümüz kamusalılık tiplerini “yanında olma” (*being-aside*) ya da “ile-olma” (*being-with*) durumu olarak belirler. Ahlaksallık –sevgi, duygudaşlık, ilgi ve taahhüt– boyutunun kaybedildiği bu ilişkilerde, insanlar bütün kişilik özelliklerinden soyutlanmış olarak, yalnızca kurala boyun eğen varlıklar olarak bulunurlar. Bauman toplumsal normların aşıldığı ilişkiyi ise “için-olmak” (*being-for*) durumu olarak belirler. Bu ilişkide ‘öteki’ bir sınıfın ya da bir türün temsilcisi olarak değil, eşsiz bir varlık olarak yer alır.

Günümüzde ikna sanatının yerli yerinde kullanımı –bu, sanatın bilgisine ve politik erdemlere sahip kişilerin kullanımını– politikanın ufkundan silinmiş, hem Platon hem de Aristoteles tarafından tehlikeli ve bozuk diye belirlenen kullanım yaygın hale gelmiştir; teknik bilginin özel çıkarlar doğrultusunda kullanımını bu; doğru olan retoriği *diyalektik* akıl yürütmelere dayalı olarak yapmak, yanlış olan ise tartışmada *eristik* yöntemi kullanmaktır.¹ Diyalektik yöntem tartışma sonunda karşıtlıkları aşarak ortak

¹ Aristoteles hareket edilen öncüllere göre dört çeşit tasımdan (*syllogism*) söz eder: İlk ve doğru öncüllere dayanan akıl yürütme tanıtılamadır (*apodeixis*); itibar edilir görüşlere (bunlar herkese ya da pek çok insana veya bilgelere doğru görünen

bir görüşte buluşmayı hedefler. Ne var ki uzlaşma yolu kapalıysa, söz konusu olan gerçek bir tartışma da değildir; eristik ve sofist akıl yürütmelerde olduğu gibi. Diyalektik akıl yürütme biçim ve içerik bakımından doğruyken, eristik ve sofist olanlar hem biçim hem de içerik bakımından yanlış, haksız ve aldatıcıdır; sadece haklı çıkmayı istemekte ya da haklı çıkmayla sağlanacak ünü ve parayı hedeflemektedir (Schopenhauer, 2012, s. 82, dipnot 5). Diyalektik, tartışmayı genişleten bir akıl yürütme biçimiyken, eristik hem haklıyken hem de haksızken, kısaca her durumda (*per fas et nefas*) kazanmak amacıyla yapılan tartışmadır. Kuşkusuz bunlara tartışma sanatı yerine haklı çıkma sanatı demek gerekir; çünkü amaç doğruyu bulmak değil, kazanmaktır. Son zamanlarda sıklıkla duyduğumuz bir tartışma biçimi olarak “trolleme” ile eristik akıl yürütme arasında, dolayısıyla “trol” ile sofist arasında bir ilişki kurmaya çalışmak zorlama olmasa gerek. Her iki tartışma biçiminde de ortak olan şey bazı tartışma hilelerini (kanıtları bağlamından kopartma, tartışmayı çıkış mantığından uzağa savurma, söylemi dağıtma, muhalifi kızdırma, bir bağlantı içinde söylenene genel geçerlik yükleme, tribünlere oynama, saptırma, neden yerine otorite gösterme, anlamazdan gelme, etiketleme, zayıf noktada ısrar etme, taraf tutma, laf kalabalığı yapma, yanlış kanıttan yararlanma, kişiselleştirme gibi) kullanarak kazanmaktır.¹ Açıktır ki bu hileler

kanılardır) dayanan akıl yürütme diyalektiktir; sözde itibar edilir görüşlerden sonuç çıkararak ya da itibar edilir görüşlerden sonuç çıkarıyormuş gibi görünen akıl yürütme eristiktir; yanlış öncüllerden hareket ederek sonuç çıkararak akıl yürütme ise paralogistiktir. Aristoteles apodeiktik ve paralogistik tasımları bilimlerle ilgisinde ele alır; politika söz konusu olduğunda bizi ilgilendiren diğer ikisidir (Aristoteles, 2005, 100b 18-101b).

¹ Kimdir trol? “Kanıtları bağlamından koparan; genel kanıtları özel örneklerle çürüten; ortalama eğilimleri aynı dağılımın uç sonuçlarıyla çürüttüğünü iddia eden; karşıt düşünceyi dayanaklarından kopartan; tartışma bağlamını dağıtan; her düşünceyi tarihçesinden, amacından, hedefinden koparıp parçalayan; tartışmayı çıkış mantığından uzağa savuran; tartışılmakta olan meseleyi dağıtmak amacıyla konuyu kişiselleştiren, örnek olmayan örnekleri öne süren, özel hayatı ve geçmişi kurcalayan; bilgi veya bulgu olmayan iddiaları savunan; kısacası fikir tartışması yapmak yerine farklı fikirleri dağıtan kişi”dir. Ekrem Düzen, <http://yelkoyalayan.net/2015/10/12/trol-tanima-ve-defetme-rehberi/>

Bu örneklerle Aristoteles’in *Topikler*’de sıraladığı tartışma hileleri arasında çarpıcı bir benzerlik var. Schopenhauer Aristoteles’ten çok sonraları, onun eserinden yola çıkarak tartışma hilelerini ele alan bir eser (*Eristische Dialektik: Die Kunst, Recht zu behalten*) yazar; bu eserden hareketle tartışma hilelerini özetleyelim: Muhalifin iddiasını doğal sınırların ötesine genişletme (bir iddia ne kadar genişse saldırılara o kadar açıktır); kendi iddiasını mümkün olduğunca dar

tartışmacıyı kimileyin zafere taşısa da, diyalogu sonlandırarak, zihniyeti daraltarak, iletişim yollarını tıkayarak, kısaca düşünmeyi ve konuşmayı engelleyerek bir arada yaşama kültürünün gereklerini yok etmektedir.

IV- Yazının bu bölümüne kadar Atina'da deneyimlenmiş olan şehir hayatını bir ilerleme, bu hayatın günümüzde dönüştüğü durumu da bir gerileme olarak okumaya çalıştık ve insanın uygar bir dünyaya adım atışının arka yüzünün bastırma, dışlama, ötekileştirme olduğunu, bu ilerleme uğruna pek çok kurban verilmiş olduğunu görmezden geldik. Britanya Müzesi'nde bulunan *Elgin Mermerleri*¹ Atinalıların nereden geldiğine ve uygar bir şehir inşa ederken kimleri alt ettiklerine dair bir anlatı eşliğinde bir Atinalının olmaması gereken şeyi işaretler. Atina insan-hayvan melezi varlıkları – Kentaurosuları–, barbarları –Troyalıları–, devleri ve vahşi kadınları yenerek var olmuş, Atinanın kurucusu Theseus Atinayı vahşi, ata binen, erkeklerden nefret eden Atinalı kadınlarla, Amazonlarla savaşarak almıştır.

Biliyoruz ki, Atina demokrasisinde yurttaş statüsüne sahip olanlar sınırlıdır: Köleler, azatlılar, işçiler, yabancılar, kadınlar yurttaş değildir; *polis*in doğal bir varlık oluşu gibi, kadının erkek tarafından yönetilmesi hem doğa gereği hem de doğaya uygun olandır –tıpkı beden ruh tarafından yönetilmesi gerektiği gibi. Antik dönemdeki anlayışa göre edilgen olan ve herhangi bir şekli olmayan, hatta “doğal biçimsizlik” olan kadın erkeğin

sınırlar içinde tutma; eşadlıları kullanarak karşıt iddiayı genişletme; bir bağlantı içinde söyleneni genel bir geçerlilikle ifade edilmiş gibi ele alma; oyunu gizleme; yanlış önermeler kullanma; kanıtlanması gereken şeyi varsayma; bir anda çok soru sorma; kızdırma; soru sırasını karıştırma; zıddını sorma; sonucu sormama; isim seçme (söz gelişi, ‘köhnemiş önyargı’ yerine ‘mevcut düzen’; ‘fanatizm’ yerine ‘dinsel coşku’ ifadesini kullanma); tezat sunma; zafer narası atma; sav ekleme; zorluk çıkarma (söz gelişi, “beğenmeyen terk etsin” gibi ifadeler kullanma); abartmaya zorlama; sonuç uydurma; öfkede zaaf arama; tribünlere oynama; saptırma; neden yerine otorite gösterme; anlamazdan gelme; etiketleme; zayıf noktada ısrar etme; taraf tutma; laf kalabalığı yapma; yanlış kanıttan yararlanma; kişiselleştirme. Schopenhauer tartışmalarda kullanılan kanıtları da sıralar: *şeye göre* (*argumenta ad rem*), insana göre (*argumenta ad hominem*), kişiye göre (*argumenta ad personam*), seyirciye göre (*argumenta ad auditores*), otoriteye göre (*argumenta ad verecundiam*), faydaya göre (*argumenta ab utili*), uzlaşya göre (*ex consensu*) (Arthur Schopenhauer, 2012). Bu kanıtlardan tartışmasız doğru olan yalnızca ilkidir.

¹ İ.Ö. 447-438 yılları arasında ünlü heykeltıraş Phidias'ın denetimi altında Atinalı yurttaşlar tarafından Parthenon Tapınağının bir parçası olarak Atina Akropolü'nde inşa edilmiş, 19. yüzyılda İskoçyalı Elgin Lordu tarafından İngiltere'ye getirilmiştir.

uygarlaştırıcı elinin vereceği biçime muhtaçtır.¹ Özel yaşamın temeli olan karı-koca, köle-efendi ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinin hepsinde yönetici olan erkektir ve o, sadece yurttaş-yurttaş ilişkisiyle kurulan kamusal yaşamda benzerleriyle eşittir.² Erkekler Atina yurttaşı olarak, kadınlar ise Attika kadını olarak adlandırılır; Atinanın adına bile sahip olamaz kadınlar (Goldhill, 2009, s. 214). Kadınlar *polis*in açıklık alanından tamamen dışlanmıştır (üstelik iki kere: patriyarkanın gelişmesiyle kadın hem politik alandan uzaklaştırılıp haneye hapsedilmiş, hem de annenin aile içindeki asli konumu baba tarafından işgal edilmiştir); erkekler agoralarda düşüncelerini açıkça ve eşit bir şekilde dile getirme haklarına sahipken, dahası *gymnasium*larda çıplak bedenleriyle eğitim yapabiliyorlarken, kadınların ne seslerini ne de bedenlerini yabancılara açık etmesi hoş karşılanmaktadır. Atina demokrasisi açık kılma, teşhir etme ve göstermeye dayanır; kamusal alan da bir tür açıklık ve aleniyet sahasıdır. Oysa kadınlar evde dizlerine kadar, sokakta ise ayak bileklerine kadar uzanan tünikler giyer (Sennett, 2001, 26-28), kendilerine özgü kutlamalarını *polis*in sınırlarının ötesinde düzenlerler; erkeklerin kulaklarını ya da yurttaşlık alanlarını kirletmeyecekleri dağlar, sahiller ya da şehir dışındaki evlerin çatıları onların buluşma yerleridir. *Polis* olarak belirlenmiş, faydalı bir biçimde işlenmiş ve mesken edinilmiş alanın ötesinde, *to apeiron* (sınırsız, hudutsuz) denilen boş sahipsiz yerlerdir buralar. Ancak, Solon gibi 5. ve 6. yüzyıl yasa koyucuları, kadınların bu kutlamalardaki duygu taşkınlıklarını kısıtlamak, bunları en az ses ve duygu gösterisine indirmek eğiliminde olmuştur (Carlson, 2015, s. 10-13). Euripides'in *Bakkhalar* tragedyası da Thebai kralı Pentheus'un Dionysos'un eşlikçisi dizginsiz, esrik, ölçüsüz kadınlar alayı *Mainad*ların *polis*in sınırları dışındaki arzu taşkınlıklarının bile *polis* için bir tehdit oluşu gerekçesiyle bastırılmasını, dizginlenmesini tartışması bakımından tipiktir. Sonraları bu vahşi kutlamalar,

¹ Aristoteles'e göre kadının teni doğal olarak ıslak, soğuk, güçsüz ve edilgen; erkeğin teni ise kuru, sıcak, sert ve etkendir (Goldhill, 2009, s. 55).

² Aristoteles yetke türlerini şöyle belirler: "1) Efendinin köle üstündeki yetkesi –bu yetke ilk olarak efendinin, ikincileyin kölenin yararına işler–. 2) Bir adamın karısı, çocukları ve ev halkı üstündeki yetkesi –bu ya o yetkeye uyruk olarak bağlı olanların yararı için kullanılır ya da her iki yanın ortak yararı için. Çünkü bu yetke doğru kullanıldığında doğrudan uyrukların yararınadır, dolaylı olarak da yetkenin kendi yararınadır–. 3) Siyasal yetke –devlet yurttaşlar arasında eşitlik (*isotes*) ve benzerlik (*homoiotes*) ilkesine göre örgütlenmişse, yurttaşlar sırayla bu yetkeyi kullanırlar. Amaç ortak iyiliktir–" (Aristoteles ,1998, 1278b30-1279a20).

agoranın hemen yanına inşa edilen dans yerinde (*orkhestra*) kutlanan bayramlar biçiminde evcilleştirilip şehir hayatına dahil edilecektir.

Sophokles'in Oidipous tragedyasının başında gene bir sınır meselesi vardır. *Apolis* ve *alogos* (şehirsiz, dilsiz, akılsız olan) olan Sfenks Thebai'nin dışını beklemekte, yoldan geçenlere ünlü bilmeceyi sormakta, bilemeyenleri öldürmektedir. *Polis*in dışı muammaların, kehanetlerin, arzu taşkınlıklarının yeridir. Şehre girmeyi hak edecek kişiler, yalnızca bilmeceyi çözmeyi başaranlar olacaktır. Tragedyada bunu temsil eden kişi kıvrak zekalı, bilgeliğiyle meşhur Oidipous'tur. Oidipous bilmeceyi çözmekle kral olur; bu iktidar-bilgi ilişkisini tesis eden bir andır, çünkü bilgiye sahip olduğu için iktidarı ele geçirmiştir Oidipous.¹ Bu başlangıç trajiktir; hem bir açığa çıkarma, bir olanağı yakalama, hem de bir bastırmadır. İnsanın trajik yazgısı da bu başlangıçla koşullanmış gibidir. Şimdi Atina'yı bir tragedya sahnesi, Atinalıyı da bir tragedya kahramanı olarak düşünelim ve Aiskhylos'un Orestes'e söylediğini biraz değiştirerek ona tekrar edelim: Atinalı ve onun nezdinde insanlık yapılması gerekeni yapmış (bir olanağı yakalayarak *logosu* icat, *polisi* inşa etmiştir), şimdi de yapılmaması gerekenin (kurban etme suretiyle dışarıda bıraktığı olanakların) acısını çekmektedir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim, 2003.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.
- Aristotle. *Politics*, LOEB, çev. H. Rackham, Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç, 1997.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi, 1993.
- Aristoteles. *Atinalıların Devleti*, çev. Ari Çokana, İstanbul: İş Bankası, 2016.
- Baker, Ulus. *Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Paragraf Yayınevi, 2005.
- Baumann, Zygmunt. *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995.
- Carson, Anne. *Sesin Cinsiyeti*, çev. Zeynep Tanay, İstanbul: Nod, 2015.

¹ Eski Yunanca *oida* "biliyorum" demek. Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı, 2011, ss. 181-198.

- Cartledge, Paul. *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Düzen, Ekrem. “Trol Tanıma ve Defetme Rehberi”, 12/10/2015: <http://yelkoyalayan.net/2015/10/12/trol-tanima-ve-defetme-rehberi/>
- Goldhill, Simon. *Aşk, Seks ve Tragedya*, çev. Elif Subaş, İstanbul: Dharma, 2009.
- Jacques, Rancière. *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Metis, 2007.
- Kalaycı, Nazile. “Daimon’dan eudaimonia’ya: Aristoteles’te mutluluk”, *Cogito*, Aristoteles Özel Sayısı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 257-275.
- Kalaycı, Nazile. “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi”, *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, ed. Kurtul Gülenç, Ahu Tunçel, Ankara: Doğu Batı, 2014, s. 48-64.
- Kalaycı, Nazile. “Farklılıkların Temsili Sorunu ve Kamusal Alan”, *Amme İdaresi Dergisi*, Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü, Ankara, Cilt 46, Sayı 4, Aralık 2013, s. 1-27.
- Kalaycı, Nazile. “Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles, Marx, Habermas”, (yayımlanmamış doktora tezi), H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Lefebvre, Henri. *Şehir Hakkı*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.
- Merrifield, Andy. *Karşılaşma Siyaseti*, çev. Soner Torlak, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2015.
- Savran Acar, Gülnur. *Beden, Emek, Tarih: Diyalektik Bir Feminizm İçin*, İstanbul: Kanat Kitap, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *Eristik Diyalektik: Haklı Çıkma Sanatı*, çev. Ülkü Hıncal, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2012.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2001.
- Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak, A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2002.
- Simmel, Georg. “Metropoller ve Tinsel Yaşam”, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: İletişim, 2006
- Staudenmaier, Peter. “Nazi Partisi’nin ‘Yeşil Kanadı’ ve Faşist Ekolojinin Tarihsel Kökenleri”, çev. Ahmet.A.Aşıcı / Sezgin Ata: <http://www.jiyanaekolojik.org/arsivler/906>
- Thukydides, *Peloponnesoslularla Atinalıların Savaşı*, çev. Halil Demircioğlu, Ankara: DTCF, 1972.

EVRENSEL KONUKSEVERLİK VE BİR HAK MESELESİ OLARAK BİRLİKTE YAŞAM

Özlem Duva¹

Çağımızın temel meselelerinden biri haline gelen, giderek artan şiddet ve zor karşısında daha acil bir sorun olarak karşımıza çıkan farklılıkların birlikteliği meselesi, bugün pek çok düşünürün üzerinde ısrarla durduğu ve çözümler geliştirmeye çalıştığı bir konudur. “Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?” Fransız toplumbilimci Alan Touraine’nin bir eserinin başlığı da olan bu soru, çağdaş problemlerimizin özünü oluşturan temel sıkıntıları ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda politika felsefesinin temel meselelerinden biri olan birlikte yaşama olgusuna nasıl yaklaşmamız gerektiğine dair bakışımızı gözden geçirmemizi zorunlu kılar.

Touraine’nin bu eserinde ortaya koymuş olduğu gibi, birlikte yaşamın imkanı sorununa getirilecek çözümlerin sahici çözümler olabilmesi için öncelikle birlikteliğin aynı kentte yaşamak, aynı nesnelere tüketmek, aynı yaşam alışkanlıklarına sahip olmak vb. araçsal ilişkiler üzerinden tanımlanamayacağını vurgulamak ve bu konudaki yanılgılardan kaçınmak gerekir. Ortak yaşam alanımıza dahil olduğunu sandığımız ancak pratikte birbirimizle hiçbir iletişim kurmadan yaşadığımız bireylerle bir birlikteliği sürdürdüğümüzü söylemek anlamsızdır. Oysaki birlikte yaşam derken bizler, örneğin aynı kentte yaşamakta olan azınlıkların ve toplulukların, inançları ve fikirleriyle barışçıl bir ortamda var olabilmelerini sağlayan kurallara uymalarını yeterli görüyor; ancak aynı zamanda aramızdaki iletişimden vazgeçiyor ve ötekilerle salt araçsal etkinliklere katılmak dışında başka ortak yanımız olduğunu kabul etmiyoruz. Ortak değerlerimiz olduğunu düşünüyorsak bile, bu değerleri bizimle paylaşmayanları yadsıma ve ötekileştirme eğilimine giriyoruz. Birbirimizle iletişim kurmadan yaşamayı birlikte yaşamakla karıştırıyoruz. Bu çelişkiyi sadece içinde yaşadığımız kent

¹ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü.

ya da toplum değil, küreselleşme sonucunda birlikteliği ve ortaklığı kazanacağını düşünen tüm toplumlar yaşıyor. Touraine yanıtı bulunamayan şu soruları soruyor: “Başkalarıyla nasıl kalıcı ve uzlaşımçı bir iletişim kurabilirim ve nasıl birlikte yaşayabilirim? Farklılıklarımızla ortak bir yaşamın birliğini nasıl bağdaştırabiliriz?” (Touraine, 2011: 74) Bu sorulara verilmiş yanıtlar içerisinde belki en yetersiz olanını ulus-devlet pratiği sonrasında biçim değiştiren yurttaşlık kavramı veya belirli bir cemaat fikrine dayalı ortaklık anlayışı, yani kimlik politikalarının özcülüğe kadar varan tikelciliği ve kendi içine kapalı kimlik vurgusu üretmektedir. Tam da bu noktada kenti, kentin bileşenlerini ve tarihselliğini, bunlar içerisinde bir kenti kent yapan unsurları tartışmak bizi soruna daha sahici çözümler geliştirmek açısından zorlayabilir. Zorlayabilir; zira bu düşünümün kendisi pratikteki sorunların zorlayıcılığından beslenmekte, yani empirik olarak gözlemlendiğimiz fakat her zaman empirik olarak temellendiremeyeceğimizi bildiğimiz bir konunun enine boyuna tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Bu konuşmamda, bu zorlayıcı unsurlardan birini, yani “yabancı” olana karşı politik tutumumuzu ifşa eden somut problemlerden mültecilik, göç ve sığınmacılık talepleri gibi durumlar karşısında felsefi olarak geliştirilmiş bir çözümü; “evrensel konukseverlik” meselesini açmaya gayret edeceğim. Bu meseleyi seçmemdeki temel neden, kentin “başka” olanla karşılaştığında “başka”nın (yahut “öteki” olarak kodlanmış olanın) statüsünün ne olacağını serimlemek, yani aslında birlikte yaşamın sınırlarının nereye kadar uzanacağını/uzanabileceğini ve uzanması gerektiğini tartışmaktır. Diğer bir sebep ise kentimizi, ülkemizi ve aynı zamanda dünyayı yakından ilgilendiren mültecilik meselesinin giderek artan bir şiddetle karşı karşıya kalmış olması, hatta çoğunlukla insanlar için bir ölüm kalım meselesine dönüşmüş olmasıdır. (Belki başka bir tartışmanın konusu olmak kaydıyla neoliberalizmin kentler üzerinde yarattığı baskı ve deformasyon unsurları nedeniyle yurttaşlık tanımının yeniden tartışılmasına duyulan ihtiyacı da buna ekleyebiliriz.)

Konu kente ait olmayanlar olduğunda ise, mesele “içerme/dışlama, kabul etme/reddetme, ev sahibi/misafir, geçici/kalıcı, hak sahibi/hak lütfedilen gibi kavramlar ve dikotomiler eşliğinde düşünölmeye mahkum edilmiş görünmektedir. Dışlayıcı kategoriler inşa etmemize neden olan bu dikotomilerden kurtulmanın yolu ise meseleyi felsefi boyutlarıyla ele almak ve konukseverlik gibi kavramlar üzerine yeniden düşünerek felsefe tarihi

içerisindeki tartışmalardan da yardım almak suretiyle bu gibi kavramların pratik anlamını bugünkü sorunlara yönelik olarak genişletmek ve dahası onları, yeni bir yurttaşlık perspektifini geliştirecek biçimde dönüştürmektir.

Şimdilik burada ele alacağım konu, bir yurttaşlık modeli olmaktan ziyade, Kant'ın kozmopolitanizm düşüncesini ve evrensel konukseverlik kavrayışını Jacques Derrida ve Şeyla Benhabib gibi çağdaş düşünürler tarafından eleştiriye uğratılmış yanlarıyla birlikte değerlendirmek ve aynı zamanda konukseverlik kavramının bir hak statüsü olarak bütün insanlığa mal edilmesinin, en azından günümüzde şiddet üreten politikalar karşısında kısmi bir çözüm getirip getiremeyeceğini, birlikte yaşamı inşa etme yönünde bir katkısının bulunup bulunmadığını tartışmakla sınırlıdır. Bu tartışmayı ise konunun ahlaki boyutundan değil, politik ve hukuksal boyutundan yola çıkarak sürdürmeyi planlıyorum. Zira konukseverlik kavramının tarihine bakıldığında kavramın genel olarak dinsel-etik bir planda içeriklendirildiğini görmekteyiz. Kavramın politik içeriği ise esasen ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve bunun yarattığı problemler sonucunda mümkün olabilmiştir. (Friese, 2010, s:52)

Kant'ın *Ebedi Barış* fikri ve *Kozmopolitanizm* düşüncesinden yola çıkarak izleyeceğim misafirperverlik kavramı, çağdaş felsefede daha ziyade kavramın politik ve hukuksal olarak taşıdığı anlam bakımından tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalardan en temel olanları, uluslararası hukuk bağlamında mülteciliğin statüsü, ben ve başkası ile kurulacak ilişkinin mahiyeti, yabancılara yönelik düzenlemeler ve vatansızların hukuk karşısındaki konumları, pozisyonlarıdır.

Bilindiği gibi Kant'ın dünya yurttaşlığı kavramı, gerek politik gerekse hukuksal planda yurttaşlık kavrayışımızı dönüştürecek yeni bir perspektif sağlamıştır. Bununla birlikte evrenselcilik-tikelcilik arasındaki kadim gerilimin apaçık bir biçimde kendisini gösterdiği noktalardan biri olarak yurttaşlık meselesi, Kant'ın kozmpolitan bakış açısının reel planda ne anlam ifade edeceği, yurttaşlık kavramının sınırlarının ne kadar genişletilebileceği meselesi gibi sorunları karşımıza çıkarmıştır. Burada Kant'a yöneltilecek eleştirilerden en güçlü olanı, yurttaş olmayanların yahut yurttaşlığı kabul görmeyenlerin hakkın öznesi olamadığı durumlarda uğradıkları ayrımcılıklar karşısında nasıl mücadele edebilecekleri sorgulandığında, bu mücadelenin yönünün yine hakka sahip olanlar tarafından tayin edilecek ve dahası egemen güçler tarafından belirlenecek olmasıdır. Her ne kadar küreselleşme

sonucunda ulusların karşılıklı bağımlılığı artmış ve ulus-devletler pek çok açıdan aşınmaya uğramışsa da devlet merkezli bir uluslararası ilişkiler ağında misafirperverlik kavramı ne kadar kapsayıcı olabilir? Başka bir deyişle evrensel insan haklarının muhafızı ve garantörü halindeki devlet merkezli yapı varlığını koruduğu sürece evrensel yükümlülükler nasıl yerine getirilecektir? Bu tartışmalara geçmeden önce Kant'ın 1795 yılında kaleme aldığı "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında ortaya koyduğu argümanlara yakından bakmak gerekmektedir.

Kant, ebedi barış fikrini destekleyecek kuralları ortaya koyarken altı ön madde belirlemektedir; bu maddeler, içinde potansiyel bir savaş durumunu besleyecek herhangi bir malzeme yahut tehdit barındıran bir anlaşmanın bir barış anlaşması olamayacağını vurgulayarak başlamakta, devletlerin ekonomik açıdan bağımlılık ilişkileri içerisinde olmaması koşuluyla devam etmekte, sürekli orduların kaldırılması talebiyle birlikte, birbirine düşman ülkelerin suçsuz kimseleri öldürmemesi gerektiğini vurgulayarak sona ermektedir. Bu ön maddeler, kalıcı bir barışın sağlanması ve kozmopolitan dünya yurttaşlığının güvencesi olacak hukuksal prosedürlerin temelidir.

Bu ön maddelerden sonra Kant ayrıca devletlerin arasında ebedi barışın nihai maddelerini sıralamıştır, bunlar ise amaç maddeleridir. İlk üç maddeyi ele alacak olursak:

1-Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır,

2-Devletler hukuku, özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır,

3-Dünya yurttaşlığı hukuku, evrensel misafirperverlik koşulları ile sınırlandırılmalıdır.

Bu maddenin açıklamasında Kant şöyle demektedir:

"Bu maddede de, bundan önceki maddelerde olduğu gibi insanseverlik değil, hukuk söz konusudur. Konukluktan (misafirperverlikten) kastedilen, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca davranış görmemesi hakkıdır. Yabancıya yaşamını tehlikeye atmamak koşuluyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılamaz. Burada yabancıya bir aile ocağına kabulü söz konusu değildir; böyle olması için, yabancıya bir süreliğine aile ocağının konuğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara gereksinim vardır. Burada yalnız özgürce ülkeye girip-çıkma (ziyaret) hakkı,

ya da bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı söz konusudur. Dünya yuvarlak olduğundan, insanlar onun üzerinde sonsuz bir biçimde dağılamazlar; eninde sonunda yanyana bulunmaya, bir arada yaşamaya katlanmak zorundadırlar; ama başlangıçta, dünyanın hiçbir ülkesi üzerinde kimsenin ötekenden fazla hakkı yoktur.” (Kant, 1984: 241)

Kant’ın bu ifadeleri, evrensel bir konukseverliği hukuka dayandırdığını ve bunun “insanseverlik”ten doğal olarak çıkarsanabilecek bir şey değil, insanlık hakkından ve bununla uyumlu olan kozmopolitan yurttaşlık kavrayışından doğabilecek bir kavram ve aynı zamanda “yeryüzünü paylaşan” bireylerin sırf bu nedenle sahip olacakları bir hukuksal statü olabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla Kant’ın üçüncü maddede ortaya koyduğu anlayış, evrensel ve soyut insan hakları söylemi ile yurttaş hakları arasındaki gerilimi çözme denemesi olarak görülebilir. Bu durumda hakkın sahibi olmanın koşulu herhangi bir ulusun tanımlı yurttaşlık kavrayışının çok ötesine geçmektedir.

Böylece Kant’ın kozmopolitanizm düşüncesi ile birlikte yeni bir anlam kazanan evrensel konukseverlik kavrayışı, ulusal zeminde tanımlanan bir yurttaşlık fikrinin ve egemenlik söyleminin dışlayıcı karakterini düzeltme amacına hizmet etmektedir. Öte yandan Seyla Benhabib’in de belirttiği gibi konukseverlik hakkına sahip dünya yurttaşlarının, aynı zamanda tek tek cumhuriyetlerin birer üyesi olduğu da açıktır. (Benhabib, 2006:37-49) Bunun nedeni ise Habermas’ın da ortaya koymuş olduğu gibi Kant’ın, her ne kadar teorik olarak bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devletini, (civitas gentium) barış ve ayrımcılığın ortadan kaldırılması için akla uygun yegane yol olarak görse de, bunun hem empirik açıdan imkansız oluşu, (yani devletlerin böyle bir çözüme yanaşmayacağını düşünmesi), hem de kavramsal olarak farklı ulusların tek bir devlet içerisinde erimesi sonucunu doğuracak bir otonomi kaybına neden olabileceği gerekçesiyle pratikte uygulanamaz olduğunu düşünmüş olmasıdır.(Habermas, 1998:115-116)

Bu uygulanamazlık meselesi aynı zamanda Kant’ın, despotizm kaygısıyla uzaklaştığı kozmopolitan devlet fikrini, uluslararası bağlayıcı anlaşma ve sözleşmeleri biçimlendiren kozmopolitan hak anlayışına dönüştürerek sınırlandırmasının da sebebidir. Bu nedenle onun bu düşüncesini bir devlet teorisi olarak okumak yerine, bir hukuksal temellendirme olarak okumak gerekmektedir. Bu durumda dünya yurttaşlığı

fikrinin cisimleştiği yer, karşılıklı anlaşmalar ve doğası gereği şiddet üreten bir yapıya sahip olan devletlerin ötekileştirici pratiklerine çözüm getirmeyi hedefleyen bir müdahale alanı haline gelmektedir. Nitekim Seyla Benhabib de buradan türetilen normları, “kozmpolitan adalet normlarına geçiş sürecinin emareleri” olarak değerlendirmektedir. (Benhabib, 2006: 69) Bu nokta gerek Kant’ı izleyenler gerekse katı bir biçimde eleştirenler açısından temel bir soruna işaret etmektedir: Konukseverliğin normatif yapısını, bir koşula bağlamak suretiyle içeriklendirme meselesi. Konukseverliği belirleyen sınırların rasyonel bir konuşmaya dahil olmuş failer tarafından sunulmuş çerçevesi, acaba ne kadar kapsayıcı olabilmekte yahut “başka/öteki” olanı ne kadar içerebilmektedir? Derrida tam da bu noktaya dikkati çekmekte ve konuksever olduğunu iddia eden ev sahibinin pozisyonunu açığa çıkarmak üzere eklemektedir:

“Bunu tam da konukseverliğin, ağırlamanın koşullarını evin patronunun, kabul edenin, kendi evinde, kendi devletinde, kendi ulusunda, kendi kentinde, efendi olanın kendi evinde efendi olarak kalanın tanımladığı yerde, dolayısıyla koşulsuz ağırlamanın, kapıyı koşulsuz olarak geçmenin olmadığı yerde yapar.” (Derrida, 1999: 47)

Bu koşullu konukseverlik Derrida’ya göre konukseverlik kavramının kendisini olumsuzladığı ve yok ettiği noktadır; konukseverlik kavramsal açıdan bile olsa mümkün değildir, zira içerisi ve dışarıları arasındaki ayrımı kendisi yaratır; bir eşikte durarak o eşğin dışında kalanı belirleme hakkını bir imtiyaz olarak dayatır. Bu da aslında evin, yani *oikos*’un yasasını, *oikonomia*’yı belirginleştiren ve egemen kılan bir bakış açıdır. Aynı zamanda ev sahibinin kendine özdeşliğinin, kendi kendisiyle bir ve aynı olarak kalma arzusunun bir göstergesidir:

“Konukluk elbette bir hak, bir ödev, bir zorundalık, bir yasadır, yabancı ötekinin bir dost olarak ağırlanmasıdır, öyle olması gerekir; ancak bunun koşulu evsahibinin, host’un, Wirth’in, kabul eden veya barındıran ya da iltica hakkı verenin patron, evin efendisi olarak kalması, kendi evinde, kendi otoritesini koruması, dolayısıyla konukluk yasasını, evin, Oikonomia’nın yasası, kendi evinin yasası, yerin (ev, otel, hastane, yurt, aile, kent, ulus, dil) yasası olarak sunulan konukseverliğin kendi yerinin sınırlarını çizen ve onun üzerinde otoritesini koruyan, otoritenin doğruluğunu koruyan, korumanın yani doğruluğun yeri olarak kalan ve dolayısıyla sunulan armağanı sınırlayan ve bu

sınırlamayı, yani kendi evinde kendi-olmayı, ödülün ve konukseverliğin koşulu yapan özdeşlik yasası olarak olumlamasıdır.” (Derrida, 1999: 48)

Bunun da ötesinde Derrida, konukseverlik kavramının tanımlanabilir, bilme sınırlarımıza dahil edilebilecek bir şey dahi olamayacağını düşünmektedir. Konukseverlik bir sunma, el uzatma olsa da sunduğu şeyle birlikte yasasını dayatan ev sahibinin hegemonik ağırlamasından başka bir şey değildir. Bu durumda Kant’ın kozmopolitan yurttaşlık fikri, kendi yasasına değil, ev sahibinin yasasına uyanların hiçbir biçimde otonom olmadıkları bir evrensel tahayyül haline gelmektedir. Konukseverliğin taahhüt ettiği birlikteliği kurabilmesi için, koşullu bir hak değil, koşulsuz bir davet olarak tanımlanması gerekmektedir. Böylece Derrida, verili normlar ve önceden tayin edilmiş sözleşmeler yerine, siyasal alanı genişletmeyi uygun bulur ve adaletin yasayla değil, politik olanla bağını kurmayı dener. Özetlemek gerekirse konukseverlik, ancak dışarıda olanın koşulsuz bir biçimde içeriye davet edildiği, hatta davetsiz misafirin ev sahibinin yerini alacak denli sınırların genişletildiği ve ev sahibinin kendi evinde bir misafir gibi ağırlanması esnasında anlam kazanacak; yani mülkiyet ilişkilerinin dışında tanımlandığında gerçek anlamda birlikte yaşamı mümkün kılabilecek bir kavramdır. Derrida bunun olanağını ise Levinas’a atıfla geliştirdiği bir yaklaşım olan, “beklenmedik bir ziyaret karşısında başka olan ile karşılaşmadaki etik tavır alış” ile temellendirir. Yani mutlak anlamda konukseverlik, Derrida’ya göre koşulsuz ve hesapsız olmalı, dahası yasayı ve yasadan gelen zorunluluğu kesintiye uğratmalıdır. Bunun ise geleneksel *logos*’un imkanlarıyla mümkün olmayacağı, dahası geleneksel *logos*’un konuksever olamayacağı açıktır.

Derrida’nın bu eleştirisinin temel iki hedefi vardır: Öncelikle geleneksel metafiziğin ve geleneksel *logos*’un eleştirisi ve bu noktada karşımıza çıkan bilgi ve öngörülebilirlik talebi. Derrida, Batı metafiziğinin geleneksel *logos* anlayışının belirleyici yapısına ve bu tür bir düşünme biçiminin neden olduğunu düşündüğü her şeyin kesin bir biçimde öngörülebileceği fikrine itiraz etmektedir. *Şiddet ve Metafizik* adlı metninde de ele almış olduğu gibi geleneksel anlamıyla *logos*’un her şeyi bilme sınırlarına dahil etmeye çalışması, öngörülemez olanı dışarıda bırakması yoluyla evrenselin hegemonyasını sürdürmeye devam etmektedir. (Derrida, *Şiddet ve Metafizik*, s: 75)

Diğer yandan da Derrida'nın bu görüşleri, liberal bir çokkültürcülüğün mülteciler, vatansızlar ve kentlerin, ulusların dışında kalanlar için çözüm getiremeyeceğine dair inancını yansıtmaktadır. Zira yasayı yapan evrensel akıl, diğerlerinin yasa karşısındaki statüsünü belirleme hakkını kendisinde görmekte ve aynı zamanda bunu, evrensel geçerliliğe sahip olarak gördüğü bir normatif yapının temeli haline getirebilmektedir. Evrenselin hegemonyası, başkası adına karar verilen her durumda hukuksal yahut etik bir temellendirme formunda karşısına çıkmaktadır. Oysaki konukseverlik, başkasının bakış açısını kendi özdeşliğinden hareketle düşünmek ve başkasında kendisini olumlu yapmak üzerine kurulu olamaz. Konukseverlik, konunun koşulsuz kabulü ve içeriye davetin sınırlarının, davet eden tarafından tek taraflı bir biçimde belirlenmediği bir durumda anlamlı olabilir. O halde ne evrenselci, ne de onun bir yansıması olan liberal çokkültürcü kavrayış bu soruna yönelik yeterli çözümler geliştiremez. Derrida'nın bu soruna yönelik çözümüne bakıldığında ise onun, konukseverlik kavramına getirdiği eleştirisinin, yasaya ve normatif olanın belirleyiciliğine ve hatta yasanın dışlayıcılığına yönelik bir eleştiri ile tamamlandığını, onun bu eleştirilerden sonra ise başkasına duyulan sevgi ve koşulsuz bir olumlamaya doğru yol aldığı görülmektedir:

“İnsanlar, insan olarak gelip aralarına yerleşenleri, onlar yabancı olsalar bile kabul etmelidirler gibi bir ilke, popüler ve kamusal bir taahhüttür; kamu yararına bir siyaset ise hoşgörü, sınırsız bir sevginin olumlanmasını gerektirmediği müddetçe, bir çeşit hoşgörüye indirgenemez. (Derrida, 1999:72)

Görüldüğü gibi burada Derrida'nın çözümünün gelip dayandığı yer *pathos*'tur ki aslında en tehlikeli olan nokta da burasıdır. Liberal bir hoşgörüden uzaklaşmak adına yabancıya koşulsuz bir teslimiyeti bir sevgi temelinde cisimleştirip bunu ise politik alanın genişletilmesi olarak takdim etmek, konukseverlik kavramının dışlayıcılığından daha fazlasını içermekte ve rastlantısallığın, belirsizliğin alanında kolayca zuhur edebilecek şiddete davetiye çıkarmaktadır. Kant'ın da öngördüğü gibi hiç kimsenin, hele de egemen olanın bu konumunu kolaylıkla terk etmeyeceğini söyleyebilir ve bu çözümü, yine Kant'ın da belirttiği gibi empirik gerekçelerle reddedebiliriz. Bu noktada konukseverliğin bir hak öznesi olmak bakımından, Arendt'in ifadesiyle “haklara sahip olma hakkı” üzerinden tanımlanması önem

kazanmaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki konukseverlik kavramı ancak hukuksal prosedürlere dahil edilmesiyle birlikte sorun çözücü bir adım haline gelebilir. Zira hakkın öznesi olmaksızın politikanın akışına bırakılmış bir etik/politik edim olduğunda konukseverlik, politik hedeflerin -kırılganlıkları ve öngörülemezlikleri düşünüldüğünde- her zaman garantiye alamayacağı, geri döndürülemez sonuçları üreten bir felaketler silsilesine terk edilebilir. Çağımız, hak statüsünden ziyade uluslararası politikaların, yani egemen olanın ürettiği bir politik çerçevenin içine sıkıştırılmış biçimde mültecilik sorununu acı bir biçimde deneyimlediğimiz anlara sahne olmaktadır. İnsan olmaları nedeniyle haklara sahip olmaları gereken mülteciler, en iyi ihtimalle pazarlık konusu, en kötü ihtimalle ölüme terketmenin doğal karşılandığı bir tutumun kurbanları olabilmektedirler. O halde Derrida'nın hukuksal olandan ziyade politik olana yer açmak istemesini anlamakla birlikte, hak statüsünde ısrarcı olmanın bir tür belirlenimi kendi içinde taşıması pahasına en azından yaşamı korumak adına kullanılabileceğini, hatta eğer konukseverlik kavramının anlamını hukuksal/politik planda genişletebilirsek onun bizi, farklı bir toplumsallık ve yurttaşlık fikrine ulaştırabileceğini söyleyebiliriz. Bu noktada Seyla Benhabib'i izleyerek diyebiliriz ki koşullu konukseverliğin sınırlarının genişletilmesiyle yeni bir kozmopolitanizm anlayışına da ulaşılabilir.

Benhabib'in bu konudaki önerilerinden birisi, “vatandaşlık haklarını evrensel insan hakları ile bütünleştirme” yoluyla ulus-devletin dışlayıcı karakterinde ve yurttaşlık fikrinde bir düzeltmeye gitmektir. Çözümün bir diğer yanı ise “*demos*”a kimlerin katılabileceğine, yani politik söz hakkına sahip kimselerin içerisinde yabancıların ve vatansızların da katılıp katılamayacağına ilişkin bir tartışmanın açılması ve “*demos*”un sınırlarının olabildiğince genişletilmesidir. Yasadışı göçmenlerin, mültecilerin, ülkedeki varlıkları geçici ikamet hakkıyla sınırlandırılmış olanların demokratik bir devlet içerisindeki konumları ve pozisyonları yeniden düşünülmeli ve bunların konumları da evrensel insan hakları ile uyumlu hale getirilmelidir. En azından bu meselelerin müzakere edilmesi ve demokratik meşruiyet dediğimiz şeyin paradoksal doğası göz önünde bulundurulmalıdır. Benhabib bu tartışma süreçlerinden çıkacak olan pratiğe, “demokratik yinelemeler” adını vermektedir. Demokratik yinelemeler, çok sayıdaki ve çeşitli görüşlere sahip aktörler tarafından dünyanın her yerinde tikel deneyimlere özgü problemlerin, insanlık hakkı terazisinde tartılması ve sınanması yolundaki

tartışma prosedürlerini içerir. Bu kamusal tartışma prosedürlerinin aktörleri yurttaşlar olabileceği gibi, kamu kurumları, medya, yasama ve yargı organları, uluslararası ve ulus aşırı örgütler, akademiler vb. olabilir. Bu tartışmalar, beraberinde, yükselen itirazları da getirecek ve yurttaşlık kriterleri yeniden düzenlendiğinde egemen devletleri bir düzeltmeye gitmek yolunda zorlayacaktır. *Ötekilerin Hakları* adlı eserinde Şöyle demektedir Benhabib:

“Politikanın giderek topraktan koştığı bir dünyada vatandaşlık statüsünün bugünkü anlamı nedir? Vatandaşlık kavramı günümüz koşulları altında nasıl yeniden inşa ediliyor? Devletin dört işlevinin çekişmesi-toprağa bağlılık, idari kontrol, demokratik meşruluk ve kültürel kimlik-vatandaşlık kuramını ve pratiğini nasıl etkiledi? Vatandaşlık pratiği ve kurumu üç bileşene ayrılabilir: kolektif kimlik, politik üyeliğin öncelikleri ve sosyal haklar ve talepler. Politik kuramcılar öncelikle politik üyeliğin önceliklerine meylederken, sosyal bilimciler ve tarihçiler kolektif kimliklerin oluşumu ve vatandaşlık statüsü ile bağlantılı hak taleplerinin evrimi konularıyla daha fazla ilgilenmektedirler. (Benhabib, 2006:154)

Benhabib’in analizlerinden yola çıkarak diyebiliriz ki haklar ve taleplerin yurttaşlığı tanımlayan diğer unsurlarla-yani kolektif kimlik ve politik üyelik ile-bir araya gelebilmesinin bir yolu olarak konukseverlik, homojen bir yurttaşlık kavrayışından ve bunun açmazlarından bizi koruyan bir panzehir gibidir. Aslında yurttaşlık fikrini zehirleyen, Derrida’nın öne sürdüğü gibi onun bir yasal statüye oturtulması değildir, bu yasal statüsünün sınırlarının daraltılmış olmasıdır. Dolayısıyla hukuksal olanı politik olanla birleştirecek bir kavşağa ihtiyaç vardır; bu kavşakta ise yasanın tözselleştirilmesinden ve soyut haklar söylemi alanına terk edilmesinden bizi koruyacak olan göçler, mülteciler ve davetsiz misafirler yoluyla değiştirilen, bazen de melezleşen toplum yapısıdır. Bunu göz ardı ettiğimiz sürece yasanın adaletsizliğinden ve vahşetinden kendimizi koruyamayız. Cormac Cullinan, *Vahşi Hukuk* adlı eserinde “yeryüzü hakları” diye adlandırdığı ve her bir birey için olduğu kadar bütün canlılar için geçerli sayılabilecek haklar konusunda şunları söylemektedir:

“Sanıldığı aksine mesele, biz insanların diğer canlı türlerine ya da çevreye haklarını bahsetme meselesi değildir. Bu haklar zaten vardır, ancak hukuk sisteminde yer almadığından yok sayılmaktadır. ...Evrenin hak sahibi öznelardan oluştuğu fikri, homosferin hukuki geleneğine saplanmış birine son derece aykırı gelebilir. Ancak bu fikrin bu kadar garip gelmesinin tek nedeni

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

doğa karşısında otistik hale gelmemiz ve on binlerce yıllık kabile tarihimize rağmen kültürel bir hafıza yitimine uğramamızdan başka bir şey değildir.” (Cullinan, 2014: 152)

Burada anlatılmak istenen, bir başlangıç noktası olarak hukuk öncesi durum olsa da biz bu ifadeleri, yeryüzünün yarasının asli olduğu bir hukuksal paradigmanın da mümkün olabileceği yönünde yorumlayabilir ve bu düşünceyi, Benhabib’in Kant okuması ile birleştirebiliriz:

“Kozmopolitan hakkın ispatına hizmet eden unsur yeryüzünün ortak mülkiyeti değil, daha çok insanlık hakkı ve buna bağlı olarak gelişen özgürlük hakkıdır.” (Benhabib, 2006: 69)

Kant’ın kozmopolitanizminin sınırlarına işaret ederek onu genişletmek çabasında olan Benhabib, politik üyelik hakkı ve yurttaşlığa kabul kriterlerinin evrensel insan hakları normlarıyla bütünleştirilmesi gerektiğini ifade ederken, diğer yandan demokratik devletlerin kendi kriterlerini belirlemesini de bir hak ve otonomi ilkesi gereğince açıklanabilen bir etik yükümlülük olarak görmektedir. Öte yandan Kant’ın evrensel konukseverlik kavramının “bir koşula bağlı olması” nedeniyle onun ahlak felsefesindeki “koşulsuz buyruk”a denk düşmeyeceğini, olsa olsa Kant’ın ahlak felsefesi içerisindeki “eksik bir ödev” tanımı içerisinde yer alabileceğini belirtir. O halde koşulsuz ve eksiksiz bir ödevde ulaşmanın yolunu yeniden formüle edecek politik deneyimlere ihtiyaç vardır. Bu noktada koşulsuzun belirlenimi, Kant’ın konukseverlik kavramının ve kozmopolitanizm düşüncesinin genişletilmesi ve yeniden mal edilmesi ile mümkün olacaktır. Zira bu kavramların yasal statüsü içerisinde de olsa geliştirip korunması, öznelerarası bir diyalogun imkanını açan ve farklılıkların birlikte varoluşunu destekleyecek bir tasarıdır.

Bu durumda Benhabib’in açtığı yoldan ilerleyecek olursak, koşullu ve koşulsuz konukseverliği birbirini dışlayan kavram çiftleri olarak görmekten vazgeçip bunları, birinin politik sorunlar çerçevesinde sınırlandırılması yahut diğerinin sınırları açacak şekilde genişletilmesi durumunda, demokrasiyi geliştirecek ve kısmi de olsa sorunlara çözümler üretebilecek iki ayrı pratik olarak da okuyabiliriz. Koşullu ve koşulsuz konukseverlik kavramlarından birini tercih edeceksek bile en azından bunun diğerini zorunlu olarak dışarıda bırakmak anlamına gelmediğini hatırlamak gerekir. Bu durum, haklar

söylemi ile politik mücadele taleplerinin uyumsuzluğunun doğal sonucu olarak bizi zorlasa da, şu soruları yeniden sormak gerekir: Demokratik bir siyasetin temel koşulu olan “haklara sahip olma hakkı”ndan yasal olanı terk etmek ve politik olanı öne çıkarmak adına vazgeçmeli miyiz? Yasal olanın homojenliğini, heterojenliğe kapı aralamak adına tikelliklerin yükselişini ve koşulsuzca içeriye buyur edilmesini onaylayarak ortadan kaldıracabilecek miyiz? Evrensellik iddiasını, zorunlu olarak tikelliklere karşı konumlandırmak durumunda mıyız? Dahası küreselleşme ve bunun getirdiği sorunlar üstünden okunan hegemonik bir evrenselcilik dışında herkesi “hakkın öznelere” olarak tanımlayan, aynı zamanda farklılıkların birlikte varoluşuna izin veren bir evrenselcilikten söz edilemez mi?

Belki de günümüzde Zizek gibi düşünürlerin de işaret ettiği gibi bir karşıtlık varsa bunun evrensellelikle tikellik arasında değil, küreselleşmeyle tikellik arasında olduğuna dikkat çekmek gerekir. Evrensel bir yurttaşlık fikri, her ne kadar empirik/tarihsel dayanaklarından yoksun olsa da, bir yasal topluluğun üyesi olan insanların yurttaşlık ufku genişletilebilir ve diğerleriyle dışlayıcı olmayan bir karşılaşma, farklılıkların kabulü zeminindeki bir birlikte yaşamı ve demokratik siyasetin asli unsurlarını biçimlendirebilir. Yine Kant’tan aktaracak olursak:

“Deniz ve çöller gibi yerleşmeye elverişli olmayan alanlar insan topluluklarını bölmektedir, fakat gemi ve çöller gemisi sayılan deve, insanlara bu sahipsiz bölgeleri aşarak birbirlerine yaklaşmak, aralarında yeniden ilişki kurmak, bütün insan türünün ortaklaşa malı olan yeryüzünden yararlanmak olanağını yine de sağlamaktadır...birbirinden uzak bölgeler arasında, sonunda kamu yasalarına bağlanmaya varacak dostça ilişkiler bu biçimde kurulabilir ve böylece insan türü, bir dünya yurttaşlığı anayasasına gittikçe yaklaşabilir.” (Kant, 1984:242)

Görüldüğü gibi Kant, bir dünya yurttaşlığı fikrine, ancak bir karşılaşma ve hatta birbirine karışma yoluyla ulaşılacağını düşünmektedir. Bu noktada hukuksal ya da yasal olanla politik olanın ayrıştırılması tehlikesine karşı “Sürekli (Ebedi) Barış İçin Felsefi Bir Deneme” adlı yazısına bir son eklemiştir. Onun şu ifadeleri esasında çeşitlilikte birliği aradığının bir göstergesi idi ve bugün bizim için Kant’ı değerli kılan da bu arayıştır:

“Eğer ne özgürlük ne de buna dayanan herhangi bir ahlaksal yasa var değilse, eğer olan ve olabilecek olan her şey, doğanın mekanizminden başka bir şey değilse, o zaman kuşku yok, pratik bilgi insanları yönetmek için bu mekanizmayı kullanma sanatı olan politikadan ibaret olur; hukuk kavramı da anlamsız bir düşlemeden ibaret olurdu”. (Kant, 1984:241)

O halde Benhabib’in önerdiği ve demokratik yinelemeler olarak takdim ettiği, Kant’ın ise bir tür karşılaşma ve anlaşma yoluyla varsaydığı farklılıkların birlikteliği için temel hakların dışlanması gerekmez, aksine bu temel hakların sonuna kadar desteklenmesi ve genişletilmesi gerekir, diyebiliriz. Bu aynı zamanda Derrida’nın talep ettiği politik alanın genişletilmesi meselesine de bir katkı sağlayabilir. Zira Kant için kozmopolitan hukuk, kozmopolitan hakkın koşulu olan adil üyelik, belli koşulları sağlamış olan yabancılara politik üyelik hakkının verilmesi, mültecilerin ve sığınmacıların ilk kabul için başvurdukları ahlaki talepleri, göçmenler için daha geçirgen bir sınır anlayışını, ulusal haklardan mahrumiyet karşısında korunma yasalarını ve ihtiyati tedbirleri ve temelde de her bir bireyin tüzel kişi olma, yani “hakka sahip olma hakkı” nı içerir. Bu durumda vatandaşlıktan çıkarılma dahi, temel haklardan yoksun kalmak anlamına gelemeyecektir. Böylece politik sözün öznelere, çoğulluğu sağlayacak biçimde farklı sesleri, farklı talepleri dile getirebilir olacaklar; buradan da çeşitliliğin içine dahil olabildiği bir yasallık fikrine ulaşılabilecektir. Elbette ki burada yasal olanın bir tartışma prosedürünün sonucu olacağı beklentisi hakimdir. Ancak vurgulamak gerekir ki bundan daha önemli sayılabilecek bir başka boyut, konuşmaya ve politik üyelik hakkına ne kadar çok kişi katılırsa, insanlığın nihai hedefi olan kozmopolitanizm düşüncesine o kadar yaklaşılacağıdır. Böylece Kant’ta kozmopolitanizm fikri, öznelerarasılığı ve birlikte varolma halini besleyen bir ideal gibi durmaktadır. Aynı zamanda bu varolma biçimi, Kant’ın düşüncesi içinde salt ahlaki sorumluluğa da terk edilemeyecek, hukuksal bir yükümlülük olarak anlam kazanmıştır. Bir başka boyutuyla da yasal alanın dışında kalmış olanların kriminalize edilmesine karşı bir tedbir olarak görülebilir. Daha da önemlisi Kant’ın bu görüşleri, öznelerarasılığın ve çoğulluğun koşullarını somut planda deneyimleyebileceğimiz ve bugün her bir tikel deneyim, her bir politik gelişme karşısında yüksek sesle dile getirmemiz gereken evrensel bir ilkeyi açan bir yasal formülasyonu vermektedir: Hiçbir insan yasadışı değildir.

Kaynakça

- Alain Touraine, Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz? Çev: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011
- Cormac Cullinan, Vahşi Hukuk. Bir Yeryüzü Adaleti Manifestosu, Çev: Meral Güneşdoğmuş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014
- Heidrun Friese, “The Limits of Hospitality: Political Philosophy, Undocumented Migration and the Local Arena”, *European Journal of Social Theory* Vol:13, Sage Publication, 2010, s:323-341. <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1368431010371755>, İndirme tarihi: 02.03.2016
- Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, Nejat Bozkurt (derleyen ve çeviren), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984
- Jacques Derrida, Adieu To Levinas, Çev: Pascale-Anne Brault, Michael Naas, Stanford University Press, Stanford, 1999
- Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, *Cogito, Derrida Özel Sayısı* içinde, sayı: 47-48, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006
- Jacques Derrida, “Konuksever(-er-/-mez-)lik (Hospitalité)” *Pera Peras Poros: Jack Derrida ile birlikte Disiplinlerarası Çalışma*, Çev. Ferda Keskin- Önay Sözer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999
- Jurgen Habermas, “The European Nation State: On The Past and Future of Sovereignty and Citizenship”, *The Inclusion of The Other: Studies in Political Theory*, ed: Ciaron Cironin, Pablo De Greiff, MIT Press, Cambridge, 1998
- Seyla Benhabib, Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar, Çev: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016

KENDİNİ ÖTEKİYLE TANIMLAMAK: KENTLİLİK

Eren RIZVANOĞLU¹

Charles Taylor siyaset felsefesi için önemli bir tartışmayı ateşleyen öncü makalesi “Tanınma Politikası”nda kimlik eksenli tartışmaları tanınma kavramı bağlamında yeniden ele almıştır. Kimliğin bizi biz yapan, kim olduğumuzu belirleyen ve bizi tanımlayan nitelikler olduğunu düşünürsek, Taylor açısından kimliğimiz, pek az durumda tanınma veya tanınmama yoluyla belirlenir, daha ziyade başkalarının yanlış tanınması yoluyla belirlenir (1996: 42). Bu yaklaşımla kimlik, başkalarına ilişkin ortaya koyduğumuz kanaatlerimizde gizli bir yargıya dönüşmüştür. Böylelikle bizi biz yapan başkalarının bizi nasıl tanımladığına bağlıyken, kimliğimizin en kalıcı yanıysa aslında olmadığımız bir biçimde tanımlanmamızdır. Buna karşın Taylor, başkasının hak ettiği biçimde tanınmasının, ona göstermek zorunda olduğumuz bir saygıdan daha fazla, bir gereklilik olduğunu vurgular (1996: 43), yani tanıma başkalarına gösterdiğimiz bir nezaket değil yaşamsal bir zorunluluktur. Aksi durumda tanınmama veya yanlış tanıma zarar verici olabilir, insanı sahte ve çarpıtılmış bir varoluş tarzına hapsedebilir. Bu durumda insanlar kendilerinden nefret ederek yaşamaya mahkûm edilirler. Oysa dendiği üzere, varlıkların hak ettikleri tarzda tanınmaları can alıcı önem taşıyan bir gereksinimdir. Taylor bu anlamda tanınmanın tarihsel köklerini ele almış ve onun en önemli dillendiricisinin Hegel olduğunu belirtmiş, yine de bu önemli aşamaya gelmeden önce kavramın anlamını nasıl kazandığını ele almak gerekliliğini öne sürmüştür.

Taylor açısından modern insanı tanınma ve kimlik sorunuyla meşgul eden iki temel değişiklik meydana gelmiştir. Bunlardan ilki aynı zamanda Aydınlanmanın da mirası olarak değerlendirilebilecek olan bir değişiklik, doğmakla edindiğimiz toplumsal ayrıcalıklarımızı niteleyen “şeref”inde

¹ Yrd. Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Bölümü.

temelini oluşturan hiyerarşilerin çökmesidir (1996: 43). Şeref kavramının yerine daha evrenselci ve eşitlikçi olan haysiyet kavramının geçirilmiştir. Artık söz konusu olan herkes için geçerli olan bir insan olma haysiyetidir. Burada özellikle vurgulanan şey, haysiyetin herkeste bulunduğu önkabulüdür. Demokrasilerin işleyebilmesini sağlayan önemli değişikliklerden biri de bu evrenselci kabulün yanı sıra tüm yerelliklerin, eşdeyişle kültürel farklılıkların tanınmasıdır. Bu noktada Taylor ikinci bir değişiklikten söz eder. On sekizinci yüzyılla birlikte tebaanın yerine artık birey geçmeye başlamış ve sonuçta ortaya çıkan bireyselleşmiş kimlikte, kimliği olduğu bireyin kendine özgü yanlarının ne olduğu sorunu öne çıkmıştır. Burada Taylor kendi tanınma anlayışı açısından önemli olan bir diğer kavramı yani sahicilik kavramını öne sürmüştür. Sahicilik herkesin kendi özel varoluş biçimine sadık kalmasıdır. Bu kavramı ele alırken yine Hegelci bir tınıyla Taylor temel sorunun gerçek ve eksiksiz insan olmak olduğu yollu düşünceyi dillendirmiş ve bununda ulaşılması gereken bir erek olarak ortaya koymuştur. Bu düşüncenin köklerini ise Jean-Jacques Rousseau ve Herder gibi düşünürlerde bulmuştur. Taylor'un aktarmasıyla Rousseau için ahlak sorunu, doğanın içimizde duyduğumuz sesini izleme sorunudur (1996: 45). Herder açısından da herkesin insan olarak sahip olduğu özgün bir varoluş biçimi vardır, bu ise benim insan olma biçimimdir. Sonuçta herkes aslında kim olduğunu arayıp bulmalıdır.

Taylor açısından sahicilik düşüncesi aynen haysiyet düşüncesi gibi toplumsal hiyerarşilerin çökmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Öyle ki tanınma kimliğinin biçimlendiği, yansıdığı ve anlaşıldığı ortak bir topluluk olması gerektiği varsayımına dayanır. Toplumsal konuma dayanılarak edinilmiş bir kimliği ortadan kaldıran şey ise sahicilik idealidir. Bu idealin gereği olarak içsel olarak yaratılmış özgün bir varoluş biçimi olmalıdır, oysa Taylor'un Bakhtin'den aldığı düşüncenin vargısı olarak monolojik anlamda içsel olarak yaratılma diye bir şey yoktur (1996: 47). Batıda sonradan keşfedilmiş bir düşünür olan Bakhtin genel olarak dil, kültür ve edebiyat üzerine olan yazılarında ortaya koyduğu diyalojizm veya söyleşimcilikle, dil içindeki hiçbir sözün (sözcenin) bir etkileşimden bağımsız bir anlama sahip olamayacağını öne sürmüştür. Dahası dili öğrenirken aslında yalnızca dilbilgisel bir şeyi değil, toplumsal ve tarihsel bir konumun tüm boyutlarıyla kültürün bilinçaltını da ediniriz. Bilinçaltı kavramını özellikle Bakhtin üzerine yaptığım çalışmalardan hareketle kullanıyorum; çünkü Lacan'ın da

tespit ettiği üzeri dil bilinçaltı gibi yapılanmıştır yargısının kültürel bir yanı vardır. Bu anlamda dil, ancak başkalarıyla etkileşimle edinilen bir şeydir ve aynen dil gibi zihin de diyalojik olarak varolur. Taylor bu yaklaşımdan çıkarım olarak kimliğin de, değer verdiğimiz başkalarının bizde görmek istedikleriyle diyalog içinde bazen de çatışmayla oluştuğunu öne sürer (1996: 48). Hatta bu kişiler ölse bile bu diyalog içsel olarak sürmeye devam eder.

Bu yaklaşım özünde kimliğimizin, yani bizi biz yapan şeylerin, bir şeyi arzular veya nefret ederken varolan duygu ve düşüncelerimize anlam katan bir artalanı olduğunu sonucundan hareketle belirlendiği düşüncesi yatar. Bu nedenle kimliğimiz, hayatımız boyunca geliştirdiğimiz bir diyalogun sonucu olarak bu artalana bağlı biçimde sürekli değişmektedir. Bir nevi kimlik, başkalarıyla girdiğimiz bitimsiz bir diyalogun ürünüdür. Bu yaklaşım tam da Taylor'ın Hegelci inancına göre bireylerin öznelarası biçimlendiği düşüncesini tamamlar. Böylelikle kimliğimiz yalnızca kendimizden hareketle tanımlanamaz. Daha çok başkasıyla diyalog halinde kurulur. Dolayısıyla tanıma dünyadaki varlığımızın hem aynılığı hem de farklılığıdır. Bu anlamda Taylor için herkesin kendine özgü biricik kimliğiyle tanınması gerekir. Bu nedenle sorun hep aynı sonucu varacak biçimde, tanınmanın bir kendini gerçekleştirme sorunu olup olmadığı sorusunda düğümlenir. Bunun için tanınmayı bir kendini gerçekleştirme sorunu olarak gören ilk ve en önemli yoruma, yani Hegel'in Efendi Köle diyalektiğine dönmek gerekir.

Taylor açısından genel iradenin sağladığı, koruma altında, bütün erdemli vatandaşlar eşit olarak saygı görmelidir. Haysiyet çağı açılmıştır. Tam da gururu, insanı tek başına ölmeye değil, eşit haysiyet politikası onun açısından efendi köle diyalektiğinin ele aldığı şeydir (Taylor, 1996: 60). Hegel'e göre ancak tanındığımız ölçüde geliştirebileceğimiz düşüncesi temel önemdedir. İnsanları tanıma peşinde koşmaya götüren gereksinmenin ne olduğunu açıklayamamaktan dolayı bunu toplumsal hiyerarşi içinde ele almak hatalıdır. Tanınma yolunda verilen savaşım ancak eşit konumlardaki insanların, birbirlerini karşılıklı tanımları yoluyla başarıya ulaşabilir, yani ben olan biz, biz olan ben (Taylor, 1996: 61). Bu karşılıklılık düşüncesi ve efendi-köle diyalektiği Hegel'in Fenomenolojinde önemli bir yer teşkil eder. Bunun için söz konusu diyalektiğin Fenomenoloji içindeki konumunun da belirlenmesi gerekir. Harris'in ifadesiyle Fenomenoloji, tanıma ilişkisinin mutlak eşitsizlikten mutlak eşitliğe evriminin hikâyesidir (2013: 184). Hegel

tanıma sorununu fenomenolojiyi yazdığı sırada başka bağlamları içerisinde düşünmüştür. Ona göre her fail diğerine “bir belirsizlik ve ürkeklikle ama yine de belirli bir güvenle yaklaşır, çünkü kendisini bu başkasında dolaysız olarak bilmektedir” (Pinkard, 2012: 185). Herkes kendi özüne başkasında varır. Bu noktada Taylor’un tanınma anlayışının felsefi kökenine, Hegel’in tanınma ve efendi köle diyalektiği konusunda Fenomenolojinin özbilinç kısmında yazdıklarına dönmek gerekir.

Hegel fenomenoloji de bilincin deneyiminin bilimini kurmaya çalışırken öncelikle bir önbilinç evresini imleyerek ilk duyusal karşılaşmadan kuramsal bir anlama yetisine giden yolu ilk bölüm olan bilinç bölümünde ele almıştır. Başka bir deyişle Hegel için bilinç aşamasında hakikat, nesnelere dünyasına bağlıyken, anlama yetisi aşamasıyla birlikte nesneden bir uzaklaşma başlamıştır, yani bilinç için hakiki olan, bilincin kendisinden başka bir şey olmuştur. Dolayısıyla öz bilinç aşamasında nesnelere dünyasından bir kopuş gerçekleşmiştir. Kendini dünya karşısında konumlandıran bilinç, özbilinç aşamasında kendini ve dünya karşısında kendiliğini nesne edinir; çünkü özbilinç nesnelere dünyasından kopuk olarak tanımlanamaz. Burada bir tür yabancılaşmayla bilinç kendini nesnelere soyutlar. Daha net bir biçimde ifade etmek gerekirse özbilinçte, Hegel, dış dünyanın başkılığını aşmaya çalışmaktadır. Bunun içinse özbilinç kendini nesne yerine koymalı, kendisine nesneden bakmalıdır. Bu amaçla özbilinç önce nesneye yönelir, sonrada nesnedeki yabancılığı kaldırıp yeniden kendisine döner. Burada işleyen diyalektikle özbilinç önce nesneye daha sonrada nesnedeki yabancılığı keşfedip kendine döner.

Bu aşamada Hegel özbilincin Arzu/*istektir* (begierde/desire) olduğunu belirler. Söz konusu arzu hem dünyaya hem de kendine yönelen bilincin bu karşıtlık arasında hareketinden meydana gelir (Phen.§167). Arzunun amacı nesnelere dünyasında tatmin olmaktır. Nesnelere dünyasının tüketilmesini sağlayan arzuyla özbilinç kendini tanıır. Aslında arzu dışına çıkan bilincin kendine dönmesini sağlayan dürtüdür, bununla artık kendine döndüğünde özbilinç durumuna gelmiş olacaktır. Bir bakıma nesneyi tüketerek tanımakla onu yeniden üretmektedir. Hegel’in deyişiyle özbilinç ancak kendini ona bağımsız bir Yaşam (Leben) olarak gösteren başkasının ortadan kaldırılması yoluyla kendisinden emin olabilir (Phen.§174). Başkasının yokluğu, o başkasının hakikati de olur, böylelikle başkasının nesnesi yittiğinde özbilinç kendi kesinliğini ortaya koyar. Zira Hegel için kendinin kesinliği,

“başkası”nın ortadan kaldırılmasıyla olur. Başka bir deyişle özbilinç, başka bir kendiliğe gereksinir. Arzunun nesnesi olan Yaşam alanında olumsuzlama ötekiyi (an other) veya başkasını (another) kendisine farklı bir biçimde belirleyen Yaşamın cansız evrensel doğası olarak sunar ve nihayetinde özbilinç tatminine ancak başka bir özbilinçte ulaşır (Phen.§ 175). Öyle ki Hegel için bir özbilinç bir başka özbilinç için vardır ve sırf bu nedenle gerçek anlamıyla özbilinç olur (Phen.§ 177). Tam da bu noktada Hegel, Taylor açısından belirleyici olan sonuçlarından birine varır. Tin, karşıtlıkların eksiksiz olarak kendi özgürlük ve bağımsızlıklarında belirlendiği, kendileri için varolan özbilinçlerin birliğidir, saltık tözdür, yani Hegel’in ünlü formülasyonu olarak, “Ben olan Biz ve Biz olan Ben’dir” (Phen.§ 177). Böylelikle duyusal olanın alanından tamamen çıkmış olmakla tin, kendi kesinliğini, bir insanda ortaya konan tüm insanlıkta, ya da tek bir insanda tüm insanların farkındalığını yansıtan bir alanda bulur.

Bu andan itibaren bir tanıma ilişkisine evrilinir ve söz konusu olan ilişki aslında toplumsala ilk adımdır da. Nitekim Hegel için özbilinç bir başkası için kendinde ve kendi için olması yoluyla kendinde ve kendi içindir, eş deyişle özbilinç ancak tanınan bir şey olarak vardır (Phen.§ 178). Böylelikle kendimizi, birbirini karşılıklı tanıyanlar olarak tanırız. Onun açısından tanınma hareketi kendilik bilincinin bu ikilenişindeki birliğin ortaya konmasıdır. Farkındalığı olunan şey ikili bir imleme sahiptir. Özbilinç bir başka bilincin varlığının olabileceğinin ayırımına vararak önemli bir aşamaya geçmiştir. Özbilinç kendi olmayan başka bir özbilinç ayırımına varmıştır. Bu onun açısından önemli bir değişikliktir ki kendi merkeziliği altüst olmuş ve kendini yitirmiştir. Özbilincin keşfettiği başkalığı aşması gereken bir yabancılaşmadır da. Bu noktada anlama yetisinde varolan tikel ile evrensel arasındaki kuvvetler oyunu, başka bir aşamada yinelenir (Phen.§ 182). Öyle ki özbilinç eyleme geçerek kendini ve başkasının eylemini tanır. Tam da burada tanınma mücadelesi ortaya çıkar. Bu tanınmanın belli aşamaları vardır. Önce özbilinç, kendi dışına çıkıp başkası olur. İkinci olarak bu başkalığın aşılması ve en son olarak da bu aşamada kendini tanıma gerçekleşir. Bu noktada her iki özbilinç kendilerine dönerler. Fakat kendilerine döndüklerinde daha önce kendilerinde olmayan yeni bir şeyler kazanmışlardır, yani Hegel’in deyişiyle, her iki özbilinç de karşılıklı olarak birbirlerini tanıyarak kendilerini de tanımışlardır (Phen§, 184).

Bunu farklı bir dille ifade etmek gerekirse, ilkin tümüyle kendine özdeş ve kendinde olan özbilinç, kendi olan her şeyin olumsuzlanmasıyla bunu sağlamaktadır. Bir bakıma özü ve nesnesi “Ben”dir. Bu, “Ben” için başkası temel olmayan ve olumsuzla yüklü nesnedir. Oysaki başkası bir başka özbilinçtir. Burada birey kendini bir başkasına karşı bulur. Her ikisi de kendi varlığından emindir. Ama bu özünde hiçbir kesinlik ortaya koymaz, bunun için bir dolayım girmeleri gerekmektedir. Bu dolayım la kendi başkasının ötekisi olarak kendisi olmalı ve söz konusu başkalığı eylem yoluyla aşmalıdır. Bu da tanınma mücadelesine girmektir ve bu mücadele aslında bir ölüm kalım kavgasıdır. Bu ölüm kalım kavgası tarafların varolmak için kaçınamayacağı bir mücadeledir. Nitekim özbilinç kendini bu kavgaya atmaksızın, yani ölüm korkusuyla sınanmaksızın özgürlüğünü de gerçekleştiremez (Phen. § 187). Burada önemli olan bu kavgayla bilincin kendi ölümlülüğün anlaması değil aynı zamanda başkasının ölümünü de arzulamasıdır; çünkü ancak bu biçimde kendi başkalığını geride bırakır.

Bu ölüm kalım mücadelesi eğer taraflardan biri için ölümle sonuçlanırsa bilinç kendi olumsuzlamasını yaşar ama tanınma ortaya çıkmaz. Tanınmanın gerçekleşmesi için taraflardan birinin yenilgiyi kabullenmesi gerekir. Eğer biri diğeri karşısında yenilgiyi kabullenirse, biri bilinç diğeri ise özbilinç olan iki farklı taraf ortaya çıkar. Bunlardan biri bağımlı bilinçken diğeri bağımsız bilinçtir. Burada bağımlılık varolmak için bağımlı olunan başkasıyla bağlantılıdır. Hegel bunlardan ilkin efendi (herr) ikincisini de köle (knecht) diye adlandırır (Phen. § 189). Kojeve'nin ifadesiyle bir efendiyle kölenin çıkmasıyla sonuçlanan bu mücadeleyle insan doğmuş ve tarih başlamıştır (2000: 48).

Bu anlamda Hegel için efendi kendi için varolan bilinçtir ama artık tek başına bu bilincin kavramı değildir. Bunu ancak bir başka bilincin dolayımı yoluyla kazanır. Efendi, arzusunun nesnesi olan bir şey dolayımıyla diğeri bilinç ile ilişkilidir. Köle bu kavgada bir dolayım nesnesine dönüşür. Buck-Morss'ın da belirttiği gibi kölenin ayırt edici niteliği, tanınmıyor olmasıdır (2012: 66). Kendisi tanınmayan köle, efendisi için nesnelere ilişkiye geçerek üretim yapar. Bir bakıma köle efendisinin isteğini gerçekleştirmesini sağlayarak, nesnelere dünyasında bağımsızlığını üretir (Phen. § 190). Efendi kendi doyumunu başka bir bilinç sayesinde edinir ve onun yoluyla tanınır. Yine de Hegel açısından burada mutlak anlamda tanınma gerçekleşmez, bunun için her iki tarafın da bağımsız birer özbilinç olması gerekir. Bunun nedeni

her ikisinin de ötekisi için yaptıklarını kendileri için yapmamalarıdır (Phen. § 191).

Köle nesnenin bağımsızlığıyla dolaysızca karşı karşıyadır ve köle nesneyi biçimlendirerek efendi için kullanılacak hale getirir, oysa efendi çalışmadan tüketen tüketici konumdadır. Buna karşın köleyse çalışmayla nesne üzerinde etkide bulunarak yaratıcı bir eylem gerçekleştirmektedir. Nasıl ki efendi kendini köle üzerinden gerçekleştiriyorsa, köle de nesne üzerinden kendini gerçekleştirmektedir. Bu aşamada Hegel açısından önemli bir kavram olan çalışma veya emek kavramı öne çıkar. Efendinin efendiliğini gerçekleştirdiği nesne onun için gerçekte bağımsız bir bilinçten bütünüyle başka bir şeydir. Efendi bu anlamıyla bağımlı bilinçtir. Hegel'e göre bağımsız bilincin hakikati artık köle bilinçtir (Phen. § 193). Sonuçta nasıl ki efendinin nasıl olmak istediğinin tam tersi ortaya çıkmışsa, kölelikte tamamlandığında dolaysızca olduğunun karşıtı olacaktır. Sonuçta köle, kendi için varlık olduğunu bilmez ve ancak çalışma yoluyla kendine gelir (Phen. § 195). Bu bakımdan Hegel için emek arzusunun yokluğudur, ertelenmiş yitıştır ve bu yanıyla oluşturucudur. Bu anlamda nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşır. Zamanla emekçi bilinç, bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını da görmeye başlar. Köle çalışmayla nesnel dünyada kendisini ortaya koyar, yani kendi başka oluşunu yönelir ki bu Hegel'in hep ön planda tuttuğu dolaylılıktır. Köle bu dolaylılıkta kendini nesnel dünyasında yansıtır ve ona bir kalıcılık kazandırır. İşte bu kalıcılık kölenin kendi bağımsızlığını oluşturur. Bunu Hegel'in sözcükleriyle söylersek, "köle, kendinin kendi yoluyla yeniden keşfi yoluyla farkına varır ki ancak çalışmayla yabancı bir varolan olarak görüldüğü yerde kendisinin olan bir zihni (mind/sinn) edinir" (Phen. § 196).

Hegel'in söylediklerinden hareketle söyleyebiliriz ki arzu (istek) kimliğin özüdür. İnsan isteyen bir varlık olarak vardır. Bizim kim olduğumuzu yaşarken bizi vareden arzularımız belirler. Burada arzuyu yanlış anlamamak önemlidir. Nasıl ki efendi köle diyalektiği toplumsalın kökünü oluşturuyorsa, arzuda özbilincin toplumsallaşmasıyla edindiği en niteleyici yanıdır ve Hegel açısından temel arzu veya isteğimiz tanınma arzumuzdur. Her özbilinç, eğer özbilinç olmayı istiyorsa bir başkası tarafından tanınmalıdır. Bunun olanağı da kölenin çalışma yoluyla kendi özgürlüğünü kazanmasıdır. Bunu sağlayan da onun nesneyle dolayma girmesidir. Bu aynı zamanda aslında kimliğimizin de en nihayetinde bizi belirleyen bir

başkasının dolayımıyla ortaya konmuş ürün olarak anlaşılabilceğini de ima eder. Taylor da temelde Hegel'den ödünç aldığı tanıma kavrayışını, bu bağlamda toplulukçu bir demokrasinin işleyebilmesi açısından zorunluluk olarak görmüştür. Nasıl ki Hegel açısından tanınma ancak iki farklı öz bilinç arasında gerçekleşirse özgürleştiricidir, aynı biçimde Taylor açısından da kimlik siyaseti ancak eşit konumdaki bireyler arasındaki bir karşılıklı tanıma yoluyla işleyen bir demokratik taleptir. Bu anlamda Taylor, Hegel'in sol ve sağ yorumlarından başka, daha farklı bir yorumunu da ortaya koymaya çalışmıştır. Öyle ki kimliği karşılıklı işleyen ve hep bir dolayım gereksinen bir kavrayışla ele almıştır.

Kentli kimliğini bu anlamda ele alırsak birçok kimlik gibi melez bir kimlik olan kentlilik, bu bağlamda kendine has kimliğini kendi içindeki ve dışındaki ötekisiyle kurduğu dolayım sayesinde edinir. Onun belirleyici nitelikleri Taylor'un da söylediği gibi kendinden kaynaklanmaz. Ona bu nitelikleri hep karşılıklı tanınma içerisinde girdiği ilişkiler bütünü verir. Dolayısıyla kentlilik kendi (efendi- köle) diyalektiğini merkez ve çevre veya yerli ve yabancı ilişkisi içinde tanımlayarak en nihayetinde sürekli değişen ya da sürekli kurulan bir kendiliktir. Bunun için İzmir'in son bir asırlık tarihine bakmak yeterlidir. İzmirliliğin nasıl bir kimlik olduğunu belirleyen hep kendi iç ve dışındaki ötekisiyle kurduğu bu tanınma ilişkisidir. Öyleyse İzmirli kendini ancak kendi ötekisi dolayısıyla bilerek "İzmirlilik" denilen kimliği üretir. Bu onun cebinde taşıdığı hüviyeti değil, sokakta ürettiği yaşamsal benliğidir. Aksi bir yaklaşımla, Taylor'un da belirttiği üzere kimliğimiz bizi sürekli yanlış tanımlayan bir ilişkinin ürünü olarak ortaya çıkar.

Kaynakça

- Buck- Mors, Susan (2012) *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, Çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları, İstanbul.
- Harris, H.S. (2013) "Öz-bilinç" Alman İdealizmi II Hegel İçinde Der. Güçlü Ateşoğlu, Çev. Emre Ebetürk, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Hegel, G. W. Friedrich (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford University Press. New York.
- Hegel, G.W. Friedrich (2004), *Tinin Görüngübilimi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul.
- Kojeve, Alexandre (2000) *Hegel Felsefesine Giriş*, Çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

- Pinkard, Terry (2012) *Hegel*, Çev. Mehmet Barış Albayrak, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Taylor, Charles (1996) “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük* içinde Der. Amy Gutmann, Çev. Yurdanur Salman, Syf.42-85, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

**BAĞIŞIKLIK VE BULAŞICILIK İKİLEMİNDE YENİ BİR
TOPLUMSAL YAŞAM UFKU: ROBERTO ESPOSITO**

Onur KARTAL¹

I

Hikâyesinin merkezine salgın hastalıkları ve *zombi* temasını alan filmler, türleri, senaryoları ve anlatım tarzları itibariyle birbirlerinden farklılaşsalar da, bir noktada yolları kesişir. Bu filmlerde genellikle, öngörülemeyen ve hızla yayılan bir salgının yarattığı dehşet ve panik duygusunun işlendiğini görürüz. Ya aniden patlak veren bir salgın, ya laboratuvarlarda bilimin nimetlerini kötü emellerine alet eden “çılgın” bilim insanları veya devletin askeri, politik/ekonomik hedeflerine kendilerini adanmış “işgüzar” doktorların geliştirdiği bir virüs, bir anda bütün dünyanın kâbusu olur. Hikâye böyle başladığında gidişat da az çok belirgindir. Karantina uygulamaları, panzehir araştırmaları, askeri baskı politikaları, sınır geçişlerinin yasaklanması, bütün dünya halklarının virüse, salgına karşı seferberlikleri... Ancak alınan önlem ne olursa olsun, karantina yarılr; sınırlar ihlâl edilir; insanlık virüs karşısında aciz kalır. Onca teknolojiden, askeri yatırımdan, sınır, sağlık ve refah politikalarından geriye kalan büyük bir yıkım, bir avuç insan ve insanlık için yeni bir başlangıca işaret eden zayıf bir umut ışığıdır.

Max Brooks’un aynı isimli kitabından 2013 yılında Marc Foster tarafından sinemaya uyarlanan *World War Z* ise bu filmlerden farklı bir rota izlerken İtalyan Düşünür Roberto Esposito’nun bağışıklık/bağışıklama paradigması [*immunization paradigm*] için muazzam bir başlangıç noktası da sunar. Bu film de türünün diğer birçok örneğinde olduğu gibi deva bulunamayan bir salgınla başlar. Ancak diğerlerinden farklı olarak askeri önlemler ya da karantina uygulamalarını boşa çıkaran salgına deva, bambaşka bir yeredir. Filmin ana karakteri ne askeri stratejilerin, ne

¹ Dr. Arş Gör., Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü.

panzehir araştırmalarının, ne sınır ve güvenlik politikalarının ne de karantina uygulamalarının çare olabildiği salgına hastalığın bizatihi kendisinin bir kalkan örebileceğini keşfeder. Gerry Lane, salgının taşıyıcısı olanların yalnızca şu veya bu şekilde hastalıklı olanlara dokunmadıklarını anlar ve kendisi de bünyesine bir hastalık virüsü şıngalayarak bu dokunulmazlığa sahip olur.

World War Z bize salgından kurtulmanın hijyenle değil kirlenmeyle, korunmayla değil bulaşmayla mümkün olduğunu gösterir. Filme devrimci niteliğini kazandıran da budur. Düşmandan, yabancıdan, salgından korunmanın yolunun, aşırılaştırılmış ve profesyonelleştirilmış korunma mekanizmalarından değil, bizzat bu mekanizmaların devre dışı bırakılmasından geçtiğini söylemek, yalnızca *zombi* ve salgın temalı filmlerin altını oyan bir yeniliğe değil, bizatihi içinde yaşadığımız toplumsal politik evrende baş gösteren ve binlerce yıllık tarihi olan sorunlara da bir çözümlenme girişimine tekabül eder. *World War Z* bu yönüyle pekâlâ Esposito'nun felsefesinin sinemaya uyarlanması olarak da izlenebilir. Zira Esposito'ya göre artık siyasetin asıl meselesi, bireylerin ve nüfusların her türden enfeksiyona karşı korunmasıdır. Bugünün dünyasını tarif eden şey, ya bir salgın formunda bedenin ya da "yasa-dışı" göç formunda siyasal yapının bir bulaşma [*contagion*] riskiyle karşı karşıya olmasıdır. Ayrıca bulaşmanın meydana gelmesi için, yani bir tehdidin tarif edilebilmesi için içeriyle dışarısı, benle başkası ve bireyle ortak olan arasında bir ayırım yapılması gerekir (Esposito, 2011, ss. 2-3). Salgınla mücadelelenin tıbbi araçlarıyla, göç sorunuyla mücadele etmenin politik araçlarının kesişim noktası tam da bu bulaşma mantığıdır. Tıbbın giderek politikleşmesinin, politikanın kendisini giderek tıbbi ve hatta cerrahi terimlerle ifade etmeye başlamasının kaynağında bu yatar (Esposito, 2012a, s. 259).

Esposito bağışıklık paradigmasını içeriklendirirken bulaşma riskine karşı geliştirilen muhafaza ve koruma mekanizmalarının aşırılaşmış formlarının toplumsal yaşamı zehirleyici etkilerini masaya yatırıyor ve bunu yaparken olumlayıcı bir biyopolitika felsefesini vücuda getiriyor. Bu felsefenin başlangıç yeri, Foucault'nun biyopolitikanın olumlayıcı pratikleriyle yıkıcı pratikleri arasında söz alıp da bu sözü tamamlamadığı yerdir. Böylece Esposito felsefesinin çekirdeğini oluşturan *immunitas* kavramı, aynı zamanda Foucault'nun tıkanığı yerden biyopolitik tartışmayı daha verimli bir zemine taşıyacak semantik bir anahtar işlevi üstlenir.

Nihayet alternatif, olumlayıcı bir biyopolitika zemininde yükselecek türcü ve hiyerarşik olmayan bir toplumsal yaşam formunun, güvenlik ve muhafaza mekanizmalarına kısa devre yaptırın; ben ile başkası arasına duvarlar örme; “içeri”yi huzurla “dışarı”yı tehditle özdeşleştirmeyen; farklı olana karşı *thanatopolitikayı*, bir yok etme mekanizmasını inşa etmeyi önüne hedef olarak koymayan bir toplumsal yaşam tahayyülünün sınırları da, topluluk ve bağışıklık ekseninde filizlenen bu kavramsal şablon içerisinde olgunlaşacaktır. Ben burada Esposito’nun kuramına yoğunlaşırken biyopolitik paradigma için semantik bir anahtar rolü biçilen bağışıklığın detaylarını ortaya koymayı, buradan yola çıkarak *immunitas* ve *communitas*’ın birbirleriyle ilişkisini teşhir etmeyi ve nihayet olumlayıcı bir biyopolitika fikrinin bu zemin üzerinde nasıl şekillendiğini göstermeye çalışacağım. Böylece farklılıkların mekânı olarak kentin, farklılıklarla yoksullaşıp zayıflamadığını aksine zenginleşerek güçlendiğini görebileceğimiz felsefi bir argümantasyonun ana hatlarını teşhir edebilir ve içinde bulunduğumuz zaman ve mekânı yorumlarken bu felsefi kaynaktan beslenebiliriz. Zira bu kaynak bize ilk elden şunu gösteriyor: İzmir bağışıklık mekanizmalarıyla değil bulaşıcılıkla, kendisini dışarıya kapatarak değil açarak, başkasından uzak durarak değil başkasıyla ortaklaşarak, kendi kimliğini muhafaza ederek değil farklı kimliklerle buluşarak tam manasıyla bir farklılıklar kenti olabilir.

II

Esposito açısından bağışıklık kavramının biyopolitika için neden merkezi bir yere oturduğunu kestirmek çok da zor değil. Zira hem tıp hem de yasal toplumsal düzeni birbirine bağlayacak bir aparat arayışı için muazzam bir kavram. Bağışıklık, tıbbi açıdan bir hastalıkla karşılaştığında organizmanın dayanıklılığının uyarılmasıyla ilgiliyken, yasal politik düzlemde toplumsal alandaki yükümlülüklerle ve sorumluluklara karşı verilen bir refleksi, belirli durumlarda, yani kriz, tehdit ya da risk anlarında bunlardan muaf olma tepkisini ifade eder (Esposito, 2008, s. 45). Öyleyse bağışıklamada asli unsur, organizmanın bireysel ya da kolektif düzlemde muhafaza edilmesi, korunması, güvence altına alınmasıdır. Bağışıklayıcı mekanizma bu yüzden hastalıkların varlığını önceden varsayar (Esposito, 2011a, s. 7). Bedeni politikanın, hastalık potansiyelini de bireysel ve toplumsal düzlemde beden merkezinin yerleştiren biyopolitika, hastalığı yaşamın dışı marjini haline

getirir. Her türden sosyal etkileşimin hem tıbbileştirme süreçleriyle hem de aşırılaştırılmış güvenlik aygıtlarıyla kuşatılması, kaynağını bu bağışıklayıcı biyopolitikada bulur (Esposito, 2011a, s. 15).

Esasen bağışıklamanın yöntemi basittir; klasik aşılama mantığıyla hareket eder. Yani bünyenin korunması için bünyeye tehdit oluşturan şey, kısmi olarak zerk edilir ki bu unsura bir direnç geliştirilebilsin. Başka deyişle yaşamı tehdit eden şey, yaşamı muhafaza etmenin bir aracı olarak kullanılır. Öyleyse yaşam, ancak yaşamın bir ölçüde yadsınmasıyla korunabilir. İşte bir tarafta olumlayıcı ve üretken diğer tarafta yadsıyıcı ve öldürücü bir biyopolitikanın nasıl mümkün olduğu sorusuna yanıt, bağışıklamanın bu paradoksal doğasıyla verilmiş olur. Yaşamın kendisini koruyabilmesinin negatif formu olarak bağışıklama, yaşamın kendisini bizzat iktidar aracılığıyla muhafaza ettiği bir ilişkilene biçimini üretir (Esposito, 2008, s. 48).

Bu girizgâh niteliğindeki tespitler, bağışıklama kuramının yalnızca ilk öncülleridir. Esposito, bağışıklamanın etimolojik kökenlerine giderek onu topluluk fikriyle ilişkisi üzerinden okuduğunda, bu okuma alternatif bir siyaset felsefesi analizine de kapı aralar. “Bağışıklık” olarak çevirebileceğimiz *immunity*’nin Latince kökeni *immunitas*, anlamını topluluk olarak çevirebileceğimiz *community*’nin Latince kökeni *communitas*’ta, *communitas*’ın negatif ya da eksik bir formu olmasında bulur. *Communitas* bir toplumsallığı, dışarıya açılmayı, dışarıya maruz kalmayı ve karşılıklılığı ama dahası karşılıklı bir yükümlülüğü, bir armağan etme ilişkisini ifade eder. Vanessa Lemm’in söylediği gibi, topluluğun yasası, kimi kez bir ödev, kimi kez bir borç, kimi kez de bir armağan etme ilişkisi olarak kendiliğın başkası uğruna harcanmasıdır. Biz dünyaya zaten hep bir borç, bir yükümlülük, bir yasa altında geliriz (Lemm, 2013, s. 2). Bunun için Esposito, topluluğu varoluşun transendental koşulu olarak tarif edecektir (Esposito, 2013b, s. 14). Topluluk, her özneyi önceleyip kat eden, onların kendileriyle özdeşleşmelerine engel olan ve onları indirgenemez bir başkalığa açan şeydir (Esposito, 2013b, s. 29).

Topluluk bizim “dışarımız”, “bizim-dışarımız”ken *immunitas*, yani bağışıklık, dışarıyla tüm temasımızı kopararak bizi kendimize kapatan unsurdur (Esposito, 2013b, s. 41). *Immunitas* topluluğun karşılıklı ilişkilene kipliğinin beraberinde getirdiği yükümlülüklerden muafiyeti, borcun reddini içerimler. *Communitas* kamulaştırmaya, istimlak etmeye, bir anlamda *el*

koyma edimine gönderme yaparken *immunitas* bunların tümüne karşı geliştirilen bir savunma tarzı, bir reflektir. Topluluk içeriye karşı dışarıyı, sahipliğe karşı ortaklığı, mülkiyete karşı kamusallaştırmayı ifade ettiği ölçüde bir “risk” olarak belirir. Topluluk bir maruz kalmadır ve bu Esposito’ya göre özne için acı vericidir; bir yandan öznenin olanakları içinde en uç olanı ifade ederken diğer yandan özneyi tehditlerin en riskli olanıyla karşı karşıya bırakır (Esposito, 2010a, s. 8). Bireysel kimliği teminat altına alan bütün sınırları yıkar ve her bireyi potansiyel olarak tehlikeli bir temasa açar (Esposito, 2013b, s. 49).

Communitas ve *immunitas*’ı toplumsal olanla bireysel olan arasındaki karşıtlık olarak birbirine bağlayan orta terim ise *munus*’tur. Esposito’ya göre, *communitas*’ın kökeni olarak *cummunus*’un öneki olan *cum*, ikili bir anlama sahiptir: yasa ve armağan. Bu ikili anlam, *cummunus*’u yani karşılıklı (ama karşılık beklemeyen) bir armağan etme yasasını ifade eder. Bu ise benden başkaya açılma sürecinde bireysel kimliğin bir kenara bırakılmasını gerektirir (Esposito, 2013a, s. 84).¹ Karşılıklılık olarak, ödev ve sorumluluk olarak, nihayet bir armağan etme ilişkisi olarak *munus*’un zıddı bu karşılıklılığın beraberinde getirdiği yükümlülüklerden muaf olma yani *immunus* olma durumudur (Esposito, 2011a, s. 5). Dolayısıyla bir tarafta karşılıklılık ilkesi üzerinde yükselen bir toplumsallık düşüncesi ve diğer yanda bu ilkedeki geri çekilen bireysellik fikri, Esposito’nun biyopolitik terminolojisinin yapıtaşları olarak karşımıza çıkarlar (Esposito, 2013a, s. 84). Ancak bunların birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılmadıklarını da akılda tutmak gerekir. Bağışıklık hâlihazırda doğası gereği, korunmak istediği şeyi bir ölçüde bünyesinde barındırmak zorundayken, hiçbir bağışıklık mekanizmasına sırtını yaslamamış bir toplumsallık formu da daha baştan kendi temellerini dinamitlemiş demektir. Esposito bu yüzden bağışıklık paradigmasının, bünyesindeki kurucu *antinomi* gereği problematik olduğunu söyleyecek ve bağışıklayıcı sistemden yoksun bir topluluğun da, bağışıklık mekanizmalarını radikalleştiren bir topluluk kadar yok olmaya yazgılı olduğunu ifade edecektir (2012a, s. 261). Dolayısıyla *communitas* ve *immunitas*’ın birbirleriyle münasebetlerini, tıpkı bir aşk-nefret ilişkisi gibi okumak gerekir. Biyopolitikanın aynı anda hem bir zehri hem de bir devayı işaret eden *farmakolojik* yapısı da bu kompleks ilişkide kök salar.

¹ Daha detaylı bir etimoloji için bkz. (Esposito, *Communitas-The Origin and Destiny of Community*, 2010a, ss. 1-20).

Bağışıklama, bu temelde topluluğun antitezi olarak değil içsel mekanizması olarak daha doğrusu hem antitezi hem de içsel mekanizması olarak düşünülmelidir. Ne tam anlamıyla ilki ne de bütünüyle ikincisidir. Bağışıklanan unsur, hem yadsınır hem de muhafaza edilir (Esposito, 2008, s. 52). Esposito tam da bu karmaşıklığı deşifre etmek üzere, bağışıklık paradigmasını semantik bir anahtar olarak görür. Bu semantik anahtar üzerinden felsefe tarihini masaya yatırarak, bağışıklık kavrayışının modern düşüncedeki gelişim evrelerini takip eder. Antik Yunan düşüncesini bu hattın içerisine yerleştirmeyi reddederken bağışıklık paradigması için kırılma anına Hobbes düşüncesini koyar. Hiç şüphesiz Antik Yunan siyasal evreninde bağışıklık mekanizmalarına rastlamak mümkündür. Yalnızca Antik Yunan değil her uygarlık şu veya bu şekilde belirli türden bağışıklık mekanizmalarını, toplumsal yaşamın selameti uğruna devreye sokmuş ancak ilk kez modern dönemde siyasal ve toplumsal alanın içsel özü, bağışıklık olarak belirmiştir. Tabii Esposito'ya göre bağışıklığın çekirdeği olarak öz muhafaza ya da kendi kendini muhafaza etme [*self-preservation*] refleksi, modern yaşam tarafından ortaya koyulmuş değildir. Bizatihi kendi kendini muhafaza etme süreci, modernliğin varlığı içinde gelişip serpilmiştir. Modernlik, öz muhafaza sorunuyla başa çıkmak için geliştirilmiş tarihsel ve kategorik bir aparatır (Esposito, 2008, s. 55). Yaşamın gelişebilmesi ve muhafaza edilebilmesi için onu doğal risklerden koruyacak düzenleyici yapay prosedürlerin devreye sokulması gerektiği düşüncesi böylece moderniteye ruhunu veren unsur olarak gün yüzüne çıkmıştır. Öte yandan modernliğin kopuşu, aynı zamanda onun bireyciliğin biyopolitik işlevinin de sahneye çıktığı döneme denk gelmesindedir. Modernlik aynı zamanda öznenin özerkliğinin keşfi ve hayata geçirilmesi olarak bireyciliğin sahneye çıktığı; bireycilik aracılığıyla modern egemenliğin yaşamın muhafazasına dair mekanizmaları hayata geçirdiği, bağışıklayıcı aygıtın bu uğurda devreye sokulduğu momentin adıdır (Esposito, 2008, s. 60).

III

Esposito, Nazi deneyimini de böyle bir felsefi arka plandan destek alarak yorumluyor. Esposito'ya göre Nazizm'le ilgili eksik olan ve çözüme kavuşturulmayı bekleyen birçok sorun var. Bunlardan birincisi, Nazizm'de öldürme yetkisinin sanıldığı aksine liderin elinde toplanmadığı tespitine dayanıyor. Esposito, öldürme yetkisinin Nazizm'in biyopolitik egemenlik

formu altında bütün toplumsal yapıya eşit bir şekilde pay edildiğini iddia ediyor. Nazizm'in kendisine özgü politik karakteri yaşamı korumanın ve geliştirmenin yegâne yolunu ölüm döngüsünün sürekli bir şekilde genişletilmesinde görmesidir (Esposito, 2008, s. 110). Burada aklımızda tutmamız gereken şey, bunun bir kopuş değil bir süreklilik olduğudur. Nazizm modernitenin biyopolitik prosedürlerini, thanatopolitik unsurlara dönüştürerek baskıcı iktidarın en uç noktalarına taşımıştır.

Öte yandan Esposito'ya göre Nazizm'in transendental unsuru yaşam, öznesi ırk, jargonuysa biyolojidir. Dolayısıyla bir felsefesinden değil ancak bir biyolojisinden söz edebiliriz. Denebilir ki, devlet, beden olarak tahayyül edildiğinden beri politik jargonun biyolojik metaforları benimsediği bilinen bir gerçektir. Hiç değilse Foucault 18. yüzyılla birlikte yaşam sorununun giderek politik eylemle kesiştiğini hâlihazırda doğru bir biçimde tespit etmiştir. Ne var ki Esposito'nun özgün yanı, Nazizm'e has olan şeyi, biyoloji ve politika arasındaki ayrımın tamamen çökmesinde bulmasıdır. Nazi iktidarı, politikanın doğrudan biyolojiyle, yeni bir *biyokrasi* formunda tanımlanmasını talep etmiş; kendi biyokratik hedeflerini meşrulaştırmak adına biyomedikal araştırmayı yöntem olarak benimsemiştir. Bu nedenle Nazizm'in biyokratik politikasının kalbini yakalamak için Esposito tıbbi odaklanmak gerektiğine dikkat çekecektir. Yalnız Esposito tıbbi yalnızca insan kobaylarla ya da Alman doktorların kamplardaki deneklerden elde ettiği anatomik bulgularla sınırlandırmaz. Bizzat tıbbın toplumsal rolüne ve toplu katliamlardan baskıcı iktidarın tüm katmanlarına, tıbbi uzmanlığın doğrudan dahline kadar analiz çeperini genişletir (Esposito, 2008, ss. 110-111).

“Acısız” ölüme mahkûm edilen bebeklerin ve yetişkinlerin seçilmesinden savaş esirlerinin ötanazisine, toplama kamplarında izlenecek güzergâhların belirlenmesinden gaz odalarının yönetilmesine, ölü yakma prosedürlerinin gözlenmesine kadar bu sürecin her aşaması, tıbbi doğrulamadan geçirilerek işletilmiştir (Esposito, 2008, s. 113). Hiç şüphesiz hekimin siyasal iktidarı bu tarzda ele geçirebilmesi, yaşam ve ölüm üzerine hüküm verme kudretine sahip olabilmesi için hekimliğin yeniden tarif edilmesi gerekmektedir. Hekimler, Nazi iktidarında kamu görevlileri rolünü üstlenmişler; hasta-doktor-devlet denklemindeki ilişkiyse temelden bir değişime uğramıştır. Hasta ve doktor arasındaki ilişki kaybolmaya yüz

tutmuşken doktor ve devlet arasındaki ilişki yoğunlaşmıştır (Esposito, 2008, s. 139).

Gelgelelim hekimin rolü yalnızca ölüm sahasıyla sınırlı değildir. Yaşamı koruyup kollamak da onun görevleri arasındadır. Nazi Almanya'sında tıbbi araştırma, nitelik ve nicelik itibariyle en üst düzeydedir. Devasa bir ölüm makinesinin kusursuz biçimde işlediği bir coğrafyada, asbestin, tütünün, kimyasalların, renklendiricilerin kullanımına katı sınırlar getirilmiş; dönemin en güçlü kanser karşıtı kampanyası yine bu dönemde yürütülmüştür. Organik tarım desteklenmiş, vejetaryen mutfağı teşvik edilmiş, X-Ray'in kanserojen etkileriyle ilgili bilgilendirme faaliyetleri yürütülmüştür (Esposito, 2008, s. 115). Öyleyse Nazizm'in biyomedikal vizyonu iki boyutludur: bunlardan ilki asıl Almanya'yı temsil eden insanların yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve her türlü tehdide karşı korunaklı hale getirilmesi; ikincisi bu tehditlerin yok edilmesidir. Bu tehditlerden en tehlikelisi hiç şüphesiz Yahudilerdir. Yahudiler bir hastalık unsuru olarak, parazitler, basiller ve mikroplar olarak tarif ediliyorsa bunun nedeni bağışıklayıcı paradigmanın doruğuna Nazi iktidarında ulaşmasıdır. Esposito bu yönüyle Nazi politikasının bir biyopolitika bile olmadığını, olsa olsa *zoopolitika* olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Soykırımın Holokost değil de imha [*extermination*] olarak anlam bulmasının nedeni budur. *Extermination* farelerin, böceklerin ya da bitlerin imhası için kullanılan bir ifadedir (Esposito, 2008, s. 117).

Öyleyse soykırım, Alman halkının rejenerasyonu için bir enstrümandır. Gelgelelim tabiatı gereği bu bağışıklayıcı enstrüman, Alman halkının dejenerasyonunun önüne geçmek üzere hayata geçirilen bir dizi nüfus politikasıyla el ele gitmelidir. Çünkü dışarıdan gelen tehdidin bertaraf edilmesine yönelik yok edici politikaların, Alman ulusunun yaşamsal güçlerinin de altını oyması kaçınılmazdır. Burada hedeflenen şey, yalnızca dış tehditleri ortadan kaldırmak değil, ırkın biyolojik varlığını bozan unsurları ayıklayacak araçları da keşfedip hayata geçirmektir. Tahmin edilebileceği gibi bunun en önemli ayağını öjeni politikaları oluşturur. Gelecek nesillerin biyolojik niteliğini tehdit eden unsurlar engellenecek, kesilip atılacaksa bunun en etkili aracı öjenidir (Esposito, 2008, s. 128). Öjeni iki ayrı metotla yürütülür. Bunlardan biri kısırlaştırma, diğeryse ötanazidir. Enteresandır ki sterilizasyon tabiri, hem kısırlaştırmayı hem de mikroplardan arındırmayı imler. Zekâ bozukluğu ya da bedensel özürlü olanlar, geleceğin nüfusunun

biyolojik saflığını ve sağlığını korumak adına kısırlaştırılırlar. Ötanazi ise bireysel bir tasarruftan devlet mantığına dönüşür. Siyasal yapının sağlığı söz konusu olduğunda bu sağlığı bozacak yaşam biçimleri yok edilmelidir. Bu da elbette yaşanmaya değmeyen yaşamların nüfustan ayıklanması anlamına gelir. “Yarım insanlar”, “hasarlı varlıklar”, “zihin ölümü gerçekleşmiş olanlar”, “insan safraları” hem zaten bir ölçüde ölüdürler hem de bünyelerinde ölümü bütün bir nüfusa bulaştırma riski taşımaktadırlar. Yaşamları yaşam değildir; Nazi ötanazi programında haklarında şöyle denir: *Dasein ohne Leben!* [yaşamdan yoksun varoluş(lar)] (Esposito, 2008, s. 134). Yalnız burada Esposito’nun dikkat çektiği bir nokta oldukça enteresandır. Savaş büyüdükçe ve şiddetlendikçe ötanazi programı da genişletilir. Yani dış düşmana yönelik rejeneratif savaş, içerideki dejeneratif unsurların ayıklanmasıyla el ele giderek radikalleşir. Bağışıklayıcı mekanizmaların kullanımı ve dolaşıma sokulma dozajıyla aynı oranda Alman ulusu içten içe dejenere olmaktadır. Hem rejeneratif hem de dejeneratif düzeyde Nazi biyokrasininin bağışıklayıcı unsuru ölümden başka bir şey değildir.

IV

Esposito, Nazizm’e dair ayrıntılı çözümlemesinde bağışıklayıcı dispozitifin üç ayağından söz eder. Bunlardan ilki hukuk ile tıbbın, yaşam ile politikanın, hekim ile devlet adamının üst üste binmesidir. İkincisi bedenle kendilik arasındaki ayrımın yitmesi, ego ve beden arasındaki tüm düalizmin çökmesidir. Böylece beden, egonun özü haline gelmiştir. Ancak Agamben’in iddia ettiğinin aksine (2001, s. 9-22) Esposito’ya göre bu, *bios*’un *zoē*’ye indirgenmesi şeklinde değil, *zoē*’nin tinselleştirilmesi ve tinin biyolojikleştirilmesiyle gerçekleşmiştir. Irk hem bedenin tinsel karakterini hem de tinin biyolojik yapısını tesis eden unsur olarak işlev kazanmıştır. Bağışıklayıcı dispozitifin üçüncü ayağı ise doğumun önceden önlenmesi, baskılanmasıdır. 1933’ten savaşın başladığı yıla kadar üç yüz binden fazla insan kısırlaştırılmış, doğası “bozuk” ebeveynlere zorunlu kürtaj uygulaması hayata geçirilmiş, eşcinseller hadım edilmiştir (Esposito, 2008, ss. 140-143). Tüm bunlar olurken bir yandan da Alman nüfusunun niteliğini güçlendirmek üzere bir doğum kampanyası yürütülmüş; gönüllü kürtajırka karşı bir suç olduğu gerekçesiyle yasaklanmış, ailelere çocuk yapmaları için teşvik bütçeleri verilmiştir. Gelgelelim, Nazizm’in geliştirdiği tüm korunma mekanizmaları, yalnızca dış tehditlerin ölümünü doğurmamış, bütün olarak

Alman toplumunu dinamitlemiştir. Yaşamı korumak adına yoksullaştırmış; önüne yaşam sıfatını alan tüm pratikleri –biyokrazi, biyomedikal– birer ölüm enstrümanına dönüştürmüştür. Bu yüzden Nazizm’in biyopolitik karmaşıklığı yalnızca yaşamı bir yandan yok ederken diğer taraftan da üretebilme kapasitesi değil; yaşamı üretmek ve korumak için seferber ettiği tüm bileşenlerin ölümden başka bir netice doğurmamış olmasıdır.

Tüm bunlara rağmen Esposito’ya göre, tarihsel gelişim seyri içerisinde Nazizm uğrağı biyopolitikanın değil, modernliğin radikal bağışıklama paradigmasının iflasını ilan eder. Nazizm’in getirdiği yıkım ve özyıkımdan biyopolitikanın sonunun geldiği çıkarımını yapmak, biyopolitikanın uzun tarihsel serüvenini göz ardı etmek anlamına gelecektir (Esposito, 2008, s. 146). Nazizm’in kendisini var ettiği geleneğin bağrında olumlu bir biyopolitika potansiyeli olgunlaştırılmayı beklemektedir. Başka bir yerde Esposito tam da bu çerçevede Nazizm’in, biyopolitik geleneğin thanatopolitik ters yüz edilişi olduğunu söyleyecektir (2011b). Buradan hareketle Esposito biyopolitikayı terk etmek yerine, Nazizm’in üç aşamalı bağışıklama dispoitifinin omurgasını oluşturan yaşam, beden ve doğumun anlam içeriklerini ters yüz etmeyi ve bunları bağışıklayıcı sapmalardan kurtarıp kavramsal düzlemde *communitas*’a doğru çekmeyi deneyecektir. Buradaki amacı, yaşamın yenilikçi gücünü politikanın içine kazıyacak bir yaşam politikası kavrayışı geliştirmektir (Esposito, 2008, s. 156).

Bu uğurda Esposito ilk aşamada, Merleau-Ponty’den yardım alarak bedeni *et [flesh]* olarak düşünmeyi önerir. Bedeni dünya boyutuna taşımak, dünyanın eti olarak tahayyül etmek, Nazizm’in hem bedeni kendilikle özdeşleştiren hem de üniter bir figüre indirgeyen yaşam tahayyülünü reddetmek adına Merleau-Ponty’nin sunduğu önemli bir fırsattır. Bu bakış, antroposantrik bakış açısından kurtulma imkânını sunduğu gibi, algısal yaşamımıza hayvanlığı da dâhil ederek insanı ve hayvanlığı yeniden bir araya getirir (Esposito, 2008, ss. 160-161; Esposito & Nancy, 2010, s. 86). Böylece Merleau-Ponty, insanı hayvanlaştıran ve yaşamı yaşam-olmayanın kollarına iten bir biyopolitikanın yapısökümü için muazzam bir malzeme sunmaktadır. Et, doğası gereği çoğul, çoklu ve sonsuz bir farklılaşmaya işaret eder. Esposito’ya göre Hıristiyanlığın kutsal beden tahayyülü, etin bu çoklu yapısına bir tepki olarak doğmuştur. İnsanın çürümeye mahkûm etinin karşısına bedeni tinselleştirerek çıkan kilise, etin merkezsiz ve anarşizan

itilimlerini evcilleştiren bir beden tahayyülünü hâkim kılar. Hıristiyan teolojisinde et, başkalaşmaya ve kamulaşmaya, beden ise birleşmeye ve yeniden temellük etmeye karşılık gelir. Et, *Bir* olanı çoklu hale getirirken, beden çokluğu yeniden *Bir* kılar (Esposito, 2010b, s. 95). Bu teolojik-politik kavrayış, imparatorluklardan ulus devletlere kadar –elbette sekülerleşmiş formuyla– muhafaza edilmiş; çokluğun kök saldıdığı yer olarak etin karşısında beden, kiliseden imparatorluğa ve devlete kadar önleyici, baskılayıcı ve indirgeyici bir kalkan işlevini üstlenmiştir (Esposito, 2008, s. 164-165).

Doğumun önemliyse, devletin siyasal bir beden olarak tahayyül edilmesinden gelir. Devlet, sakinlerinin bedeni olarak vücuda geliyorsa politika doğumun, tarihin yegâne canlı gücü olarak olumlandığı bir kiplik halini alır (Esposito, 2008, s. 171). Yine üniter yapıyla ilgisinde, kan bağı ya da kardeşlik hukuku çerçevesine oturtulan doğum, doğum kontrol politikalarıyla denetim altına alınmaya çalışılır; zira etnik soyun devamlılığı için de, sağlıklı bir jenerasyonun meydana getirilmesi için de, nüfusu devlet mantığının gerekleri doğrultusunda şekillendirmek için de bu politikalara başvurmak bir zorunluluktur. Peki, ama neden? Doğum kontrolü nasıl olur da iktidar rejiminin kurgulanmasında bu kadar can alıcı bir öneme sahip olabilir? Bu soruya farklı bakış açılarından birçok cevap verilebilir, verilmiştir de. Esposito'nun cevabı ise doğumun bir dışsallaşma, bir olanın –anne– iki olması –ve çocuk– böylece bir dışarıya doğru bükülme hareketini meydana getirerek, yaşamın öz-muhafazası için gerekli olan içe kapanma sürecini sekteye uğratması, çocuğun yeni bir başlangıç olarak indirgenemez bir fark içinde konumlanmasıdır. Doğumun kontrol ya da baskı altına alınmasının bir nedeni varsa, o da doğumun beraberinde getirdiği çoğulluktan, dışsallıktan, farktan ve öngörülemezlikten duyulan korkudur. Nazilerin doğum meselesine bu kadar mesai harcamaları da doğumun belirlenemez karakterinden kaynaklanır. Doğum etnik soyun devamlılığını teminat altına almak bir yana tam da bu devamlılığı zayıflatan, kesintiye uğratan ve dağıtan şeydir. Bu yüzden Esposito, doğumun çokluğunu üniter bir ulus hesaplamasına doğru zorlama ve daraltma teşebbüslerine karşı, ulusun yapay kimliğini doğumun çoğul yasasının altına koymayı önerir (Esposito, 2008, ss. 176-177). Böylece bağışıklayıcı bir dispozitif olarak doğum kontrolünün karşısına, bütün yaşamı, doğumun yenilikçi potansiyeline götürme fikrini çıkarır (Esposito, 2008, ss. 180-181).

Son olarak Nazizm'in biyopolitik dispozitifinin kurucu unsuru yaşam ile normun üst üste binmesidir. Nazizm'in toplumsal yaşam ufkunu belirleyen norm rejimi, kaynağını Alman halkının vital gereksinimlerinde bulmaktadır. Yaşamı her türden hukuksal ilkeye öncel hale getiren zemin budur. Bir yandan Alman topluluğunun korunması ve gelişimi her türden yasanın üstündedir; diğer yandan hukukun biyolojikleştirilmesi, yaşamın hukuksallaştırılmasından önce gelir. Yaşamın, yasanın olgusal, somut ve nesnel referansını meydana getirebilmesi, onun hukuksal politik unsurlara göre normatifleştirilmesini önceden varsayar (2008, s. 183).

Esposito, yaşam ve normun birliğine dayanan bu bağışıklayıcı dispozitifin nasıl dağıtılacağına dair düşüncesini Spinoza'dan yardım alarak olgunlaştırırken Spinozacı anlamda yaşamın kendi kontrol edilemez varolma gücünde ifadesini bulan içsel kiplik olarak norm düşüncesini göreve çağırır. Yaşam ve normun sürekli olarak birbirlerini gerektiren şeyler olarak değil, sürekli oluş içinde tek bir boyutun parçaları olarak düşünülmesi gerektiğini öne sürer. Yaşamın korunması, onun içkin kuralına dönüştüğünde norm, her bir yaşam formunun kendi potansiyelleri bakımından eşit meşruiyete sahip olmaları etrafında şekillenecektir. İşte Nazizmin bağışıklama mekanizması, yaşama hakkı ya da ölme zorunluluğunu norm ve biyolojinin birbirlerini karşılıklı belirledikleri bir zeminde belirlerken, Spinozacı her bir tekil yaşam formunun sınırsız eşitliği ilkesini norm olarak koyar. Spinoza düşüncesinde her birey için tözün sonsuz sayıda kipi varsa ve norm yaşama aşkın değil içkinse, hukuksal düzen normların çoğulluğuyla çerçevesizlenecektir. Esposito'ya göre bu çoğulcu norm düşüncesi, yaşamı ve normu üst üste bindiren üniter dispozitifin panzehiri olarak iş görecektir (2008, s. 187).

V

Esposito *Bíos: Biopolitics and Philosophy*'nin son satırlarında, biyopolitikanın nihai anlamı ya da içeriği olarak değilse de asgari önkoşulu olarak şu ölçütü koyar: Yaşamın hiçbir formu, bir başkasının yararına yok edilemez (2008, s. 194). Ancak bu zemin kurucu ölçüt beraberinde bir dizi düşünceyle anlamını bulabilir. Esposito, bağışıklayıcı paradigmanın *communitas*'ı felce uğratan işleyiş biçimine karşı, farka dayalı bir dönüşüm sürecine geçmeyi önerir. Bu ise nüfuz edilemez zırhlar giymeyi değil sürekli bir modaifikasyonun merkez üssü olmayı ve çevreleyen dünyayla devamlı bir temas ve iletişim halinde bulunmayı gerektirir (Esposito, 2012a, s. 261).

Bunun için ilk elden kabul edilmesi gereken hareket noktası, yaşam üzerinde politika olarak yıkıcı biyopolitikanın karşısında yaşam politikasının bir tepki olarak potansiyel düzeyde varoluşudur. Esposito'ya göre bugünün siyaset kuramı, Arendtçi manada politikayı var edecek bir kamusal alan talebiyle kendisini sınırlayamaz. Bu kamusal alanın aynı protesto ve talepler etrafında birleşen canlı bedenler tarafından işgal edilme potansiyelini göz önünde tutan biyopolitik bir perspektiften hareketle düşünülmesi gerekir. Bugün bedenler, sistemi modern politik düzenin ürettiği dikotomilere indirgenemeyecek bir forma dönüştürüyorlarsa burada teslim edilmesi gereken şey, tarih sahnesine kazınan radikal yeniliktir. Giderek artan çoklukların canlı bedenleri politikanın, hukukun ve felsefenin kelime dağarcığının radikal bir şekilde yenilenmesini talep ettiği iddiasından hareketle Esposito'nun siyaset felsefesinin sınırlarını genişletmeye zorladığı hat tam da bu radikal yeniliği kapsayacak olumlayıcı bir biyopolitika kuramıdır (Esposito, 2015, s. 147).

Tüm bunlar ışığında Vanessa Lemm'in yerinde tespitiyle söyleyecek olursak Esposito'nun projesi, modern bireyciliğin yapısökümünden yola çıkarak topluluğu esas alan olumlayıcı bir biyopolitika kuramına varmaktır (2013, s. 3). Yaşamın bağışklanması nasıl modern politikayı totaliter bir forma ulaştırmışsa, bunun karşısında olumlayıcı biyopolitika, bu bağışklama mekanizmalarından nasıl azat olabileceğimiz sorusuna yanıt arayacaktır. Esposito'nun önerdiği şey bu bağlamda, bağışklamanın özyıkım etkisine karşı onu yaşamın üreticisi haline getirmektir. Bunun da yolu topluluktan geçmektedir: “yaşamın bağışıklayıcı muhafazasını, ortak olan vasıtasıyla yıkıcılığından ayırmak” (Esposito, 2013a, s. 88). Ortak olana yönelik çağrı, bir yanıyla ortak mekânların, alanların ve boyutların yaratılmasını gerektirirken ortak olanın zıttı olan kendinin kılmaya, özelleştirmeye ve bağışklamaya karşı durmayı da zorunlu kılar (Esposito, 2013a, s. 88). Topluluk, bu temelde benim, ben-olmayana açılmasını, benim sahip olduklarından sahip olmadıklarına doğru bir hareketi ifade ettiği ölçüde benim değil başkalarının topluluğudur; öznenin devamlılığında bir “spazmı” ifade eder (Esposito, 2010a, s. 7). Ortaklık böylece bir eksiklikte anlamını bulur. Öznelğin, kimliğin ve nihayet mülkiyetin eksikliği... Ama bu eksiklik, aslında ortak bir sahipliği ve ortak bir aidiyeti beyan eder (Esposito, 2009, ss. 26-27).

Öyleyse *im-munus*'u *cum-munus*'a bağlamanın yolu, *munus*'un karşılıklılık, kamulaştırma ve başkalaşma potansiyelini açığa çıkaracak tarzda

bir bağışıklama mekanizmasını hayata geçirmektir (Lemm, 2013, ss. 6-7). Bağışıklık ve topluluk kıskacında bunun nasıl mümkün olabileceği sorusuna Esposito, topluluğu tam da bağışıklama sürecinin tamamlandığı aşamada düşünme önerisiyle yanıt verir. Bağışıklık bir içleme, bir içe kapanmayı ima ediyorsa, dışarının bütünüyle içlenmesi, bağışıklık mekanizmasının tam formuna ulaşması anlamına gelecektir (Esposito, 2013b, s. 46). Yani bağışıklama, ancak başkalaşma formunda, içeriyle dışarı arasındaki bütün bariyerleri yıkan bir işlev üstlendiğinde yaşamı üreten, çoğullayan, farklılaştıran ve zenginleştiren bir yapıya bürünebilir. Bireyin kendisine kapanması ve kendi kendisinin efendisi olması, kendi kendisine yetmesi anlamında değil, dışarıya, toplumsala açılma, temas kurma, bağlanma olarak özgürlüğü; bir engelin ortadan kaldırılması olarak değil, sorumluluğu ve karşılıklı armağan etme kriterini esas alan bir ilişkilene biçimi olarak özgürlüğü ancak böylesi bir tahayyül güvence altına alabilir (Esposito, 2013b).

Deleuze'ün sonu gelmez bir mutasyon sürecine gönderme yapan hayvan-oluş düşüncesi bu bağlamda iyi bir hareket noktası sunar. Hayvan ne insanlığın başkası ne insandaki başkadır; bizzat insanın başkalaşma sürecidir. Çoğulluk, dönüşüm, bulaşma ve kirlenmedir. Kalıtsal, etnik, ırksal saflık iddiasına karşı, önleyici bir eleştirinin zeminidir. Nihayet kan ya da ırk bağına dayanan birlikteliklerden ziyade heterojen ilişkileri tesis etme kapasitesidir (Esposito, 2012, s. 150). Esposito, insanın hayvanlaşmasını, insanın hayvana indirgenmesi olarak değil, hayvan dünyasının barındırdığı olanaklar evreninin insan dünyasını zenginleştirmesine dair bir fırsat olarak görür. Bu yüzden de hayvanın, insanın geçmişi değil geleceği olduğunu söyler (Esposito, 2013b, s. 98). Haklar, yasaya bağlılık ve hayvandan kopuş gibi unsurlarla içeriğini bulan hukuki, politik ve biyolojik hiyerarşiler üreten *şahıs* [*person*] kategorisinin yapışökümünden hareketle Esposito, tam da bu yüzden Deleuzecü hayvan oluş düşüncesini referans alır. Zira şahıslık [*personhood*] dediğimiz şey, insanın kendi hayvanlığı üzerindeki egemenliğinden başka bir şey değildir (Esposito, 2012c, s. 12). Yaşamı gayri-şahsi bir güç, *insan* türünün hiyerarşik ayrımlarıyla ters düşen bir güç olarak okurken çokluk, çoğulluk, dönüşüm ve başkalaşma potansiyellerini hayvan-oluş sürecinde aramaya koyulur (Esposito, 2013b, s. 122). Bunun için *gayri-şahsi olan* [*impersonal*], Esposito'ya göre bir direnişi temsil eder. Esposito düşüncesinde dışlayıcı ve hiyerarşiler üreten bağışıklama dispozitiflerini

yerinden etmek için şahsın başkalaşması olarak *gayri-şahsilik*, bir kavramsal aparat biçiminde karşımıza çıkar. Gayri-şahsilik, “biz” ve “onlar” ayrımının ötesindedir. Bireyin özbilincini kolektif bilince bağlamayı değil; bu geçişi ortadan kaldırmayı ima eder. Zira dışlayıcı ve hiyerarşiler yaratan tam da bu geçiştir; bu geçişin bizzat *Birinci* tekil şahıs formundan başlıyor olmasıdır. Tam aksi doğrultuda gayri-şahsilik, birinci tekil şahsın özkorumacı ve özyıkıcı kapasitelerini boşa düşürmek üzere devreye sokulmalıdır (Esposito, 2012c, s. 102).

VI

Esposito'nun *Immunitas*'ta hukuk için söylediği şeyi bağışıklayıcı mekanizmanın çekirdeği olarak tespit edebiliriz: topluluğu hayatta tutmak için, onu en temel anlamından koparmak ve topluluğun kökensel formları olan ilişki ve başkalaşmayı patolojik unsurlar haline getirmek (Esposito, 2011a, s. 22). Böyle baktığımızda, Esposito'nun gayri-şahsilik, hayvan-oluş ve bulaşma temaları etrafında ördüğü biyopolitik kavrayışı, bağışıklama mantığını devre dışı bırakan bir komünallik arayışı olarak konumlandırılabilir. Bunun bize ilk elden sağladığı şey, bireyciliğin altını oycak bir politika tahayyülüdür elbette. Ama dahası da var! Esposito türcü olmayan, başkalaşmaya ve mutasyona açık, çokluğu, çoğulluğu ve farklılığı esas alan bir biyopolitika fikrini olgunlaştırırken, öz-göndergeci, ben-merkezli, ortak olan yerine özel olana, kişiye özgü olana yoğunlaşan her felsefi pratiğin tükenmeye mahkûm olduğunu söylüyor (Esposito & Nancy, 2010, s. 71). Bu perspektif kenti bir farklılık mekânı olarak tahayyül eden her felsefi düşünce için muazzam bir malzeme sunuyor. Zira farklılık çoğulluğu ve çokluğu içerimliyorsa ve kent, bu çokluğun ve çoğulluğun bulunduğu ortaklık zemininin adıysa bir kentin kent olmasının koşulu tam da Esposito'nun sunduğu topluluk düşüncesinde; başkasına açılmayı, başkasıyla buluşmayı, karşılıklı bir armağan etme ve sorumluluk ilişkisini, her türlü etnik ve kültürel hijyen politikasının reddini bir önkoşul olarak koyutlayan olumsuz biyopolitika tahayyülünde saklı.

Kaynakça

Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. (T. Campbell, Çev.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. (2009). Community and Nihilism. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 5(1), 24-37.
- Esposito, R. (2010a). *Communitas-The Origin and Destiny of Community*. (T. Campbell, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2010b). Flesh and Body in the Deconstruction of Christianity. *Minnesota Review*(75), 89-99.
- Esposito, R. (2011a). *Immunitas-The Protection and Negation of Life*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R. (2011b). The Person and Human Life. J. Elliott, & D. Attridge içinde, *Theory After 'Theory'* (D. Garvin, & T. Kelso, Çev., s. 205-221). New York: Routledge.
- Esposito, R. (2012a). *Living Thought-The Origins and Actuality of Italian Philosophy*. (Z. Hanafi, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2012c). *Third Person-Politics of Life and Philosophy of the Impersonal*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R. (2013a). Community, Immunity, Biopolitics. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3), 83-90.
- Esposito, R. (2013b). *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics*. (R. N. Welch, Çev.) New York: Fordham University Press.
- Esposito, R. (2015). *Persons and Things-From the Body's Point of View*. (Z. Hanafi, Çev.) Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R., & Nancy, J.-L. (2010). Dialogue on the Philosophy to Come. *Minnesota Review*(75), 71-88.
- Lemm, V. (2013). Biopolitics and Community in Roberto Esposito. R. Esposito içinde, *Terms of the Political-Community, Immunity, Biopolitics* (s. 1-14). New York: Fordham University Press.

İZMİR'İN KENT KİMLİĞİNİN OLUŞUMUNDA GÖÇ OLGUSU: TARİHSEL ARKA PLAN

Hakkı UYAR¹

Batı ve Doğu Kentleri

Kentler, uygarlığın doğduğu yerlerdir. Antik dünyanın kentleri, hem Batı ve hem de Doğu dünyasında sınıflı ve ticaretin geliştiği yerler olarak kendilerini göstermekteydiler. Antik Yunan kentleri, demokrasinin beşiği de oldular. Ancak Roma'nın çöküşü ve Ortaçağ'ın başlangıcı ile birlikte kentler Batı dünyasında ciddi bir çöküş yaşadı. Yeniden canlanmaları için ise Ortaçağ'ın ortalarını beklemek gerekti. Batı Avrupa'da kentlerin yeniden yükselişi Feodalite döneminde, merkezi monarşinin zayıfladığı, çoklu sınıf yapısının belirginleştiği bir ortamda söz konusu oldu. Feodal beylerden, yani aristokrasiden özerkliğini satın alan kentler burjuvazinin öncülüğünde demokrasinin temellerini attılar. Kendi kendilerini yöneten yapılar oluşturdular. Ticaretin ve üretimin geliştiği ve dolayısıyla zenginleşen kentler, feodal yapının yarattığı güç boşluğunu ve merkezi monarşinin zayıflığını değerlendirerek yükseldiler. Dolayısıyla Batı Avrupa kentleri, birer ekonomik ve ticari merkez olarak zenginleştikleri ölçüde siyasal olarak da birer merkeze dönüştüler. Kentlerin ticari birer merkez olarak yükselişi öncelikle geleneksel ticaretin yaygınlaştığı İtalyan kentlerinde gerçekleşti. Ancak 16. Yüzyıldan itibaren Avrupa'nın ekonomik merkezi bu güney kentlerinden, Akdeniz'den kuzeye, Baltık kentlerine yöneldi. Bunda ticaretin yön değiştirmesi önemli bir rol oynadı. Bununla beraber anılması gereken bir başka konu da mezhep yapısıydı. Kuzey kentleri (Hollanda, Alman kentleri...) güneyden farklı olarak ticareti kutsayan ve teşvik eden Protestan mezhebine mensuptular². Nitekim matbaa da bu kentlerde kendini gösterdi.

¹ Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Tarih Bölümü.

² Bu konuda bkz. Max Weber, **Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu**, (çev. Zeynep Gürata), Ayraç yay., Ankara, 1997.

Kültür de bu kentler de hızla gelişti. Üniversiteler de bu kentlerde kültürel değişimin ve dönüşümün öncüsü oldular¹.

Nitekim Ortaçağ Avrupa kentleri, Feodalitenin, yani aristokrasinin kısıtlamalarından, baskılarından ve angaryalarından kaçanların sığındığı birer özgürlük limanı oldular. Bu beraberinde bazı çatışmaları getirse de, Ortaçağ'da kentlerin, kent havasının insanları özgürleştirdiği fikri yaygın bir inanıştı. Gerçekten de kentler, insanların geleneksel aile bağlarından ve tarımsal yapının dayattığı ilişkiler ağından kurtulmaları sağlayan özgürlük mekânlarıydı. Dolayısıyla zenginlik, iş imkânları ve özgürlük gibi cazip imkânlar, kırsal alandan kentlere göçü teşvik etti. Nitekim 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla kadar geçen süreçte kent nüfusu kırsal nüfusu geçti. Ülkelere göre farklılıklar arz etse de, kırsal alandan kente göç giderek hız kazandı². Kentte de gelen nüfusu istihdam edecek bir dinamik üretim sisteminin varlığını da vurgulamak gerekir. Ancak bu, sömürü gerçeğini de ortadan kaldırmaz.

Doğu dünyasında ise Ortaçağ boyunca kentler Batı'dan farklı bir süreç yaşadılar. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Doğu kentleri, merkezi devlet yapılarının denetimindeydiler. Dolayısıyla birer ekonomik ve siyasi merkez olarak, gelişip kendilerine yöneten yapılara dönüşemediler. Onlar, birer idari ve askeri merkez diler ve ama elbette ticaretin varlığı da yadsınmazdı. Doğu kentlerinin merkezi devlet yapısına doğrudan bağlı yapılar olarak, Feodalite'nin yarattığı dinamik ve kaotik ortamdan yararlanamadığı gibi, hem Haçlı Seferleri ve hem de Moğol istilaları sonucu ciddi tahribat

¹ Batı'daki kent kavramı ve tarihsel gelişimi için bkz. Lewis Mumford, **Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği**, (çev. Gürol Koca-Tamer Tosun), Ayrıntı Yay., İstanbul, 2013; Leonardo Benevolo, **Avrupa Tarihinde Kentler**, (çev. Nur Nirven), Literatür Yay., İstanbul, 2006.

² Örneğin İngiltere'de çitleme hareketi, kırsal nüfusu kente yönlendirirken köylülüğün proleterleşmesiyle de karşı karşıya kalındı. İngiltere'deki sosyal ve ekonomik dönüşüm ve kentleşme süreci için bkz. Barrington Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri**, (çev. Şirin Tekeli-Alaeddin Şenel), Verso Yay., Ankara, 1989; Christopher Hill, **İngiliz Devrimler Çağı, Demokratik Devrim'den Sanayi Devrimi'ne 1530-1780**, (çev. Lale Akalın), Kaynak Yay., İstanbul, 2015; Christopher Hill, **İngiltere'de Devrim Çağı, 1603-1714**, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yay., İstanbul, 2016.

geçirdiler. Sayılan nedenler dolayısıyla da değişimin ve dönüşümün öncüsü olabilecek bir dinamizme hiçbir zaman sahip olamadılar¹.

Geleneksel toplum da denilen tarım toplumu, ağırlıklı olarak kırsaldır. Modern toplum da denilen sanayi toplumu ise ağırlıklı olarak kentlidir. Modern toplumun dayandığı kentler, sağladıkları özgürlük ortamı kadar ekonomik eşitsizliklerin, gelir dağılımındaki adaletsizliklerin, kültürel farklılıkların ve gettolaşmaların yaşandığı yerler olarak da kendini göstermektedir.

Modernleşmenin en önemli ölçütlerinden biri de kırsal ağırlıklı yerleşimin yerini kent ağırlıklı yerleşimin almasıdır, yani kentleşmedir. Batı'da yüzyıllar içinde gerçekleşen bu dönüşüm, geç modernleşen/modernleşmekte olan Türkiye'de çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşmektedir ve bu süreç halen devam etmektedir. Kırsal, köylü toplumun yerini kentli toplumun alışı insanlık tarihindeki en önemli dönüşümlerin başında gelmektedir².

Kırsal nüfusun kenti nüfusa dönüşümü, zorlu bir süreçtir. Kentin kırsal nüfusu dönüştürecek bir dinamizme sahip olmasını da gerektirmektedir. Ancak bu hiç de kolay bir şey değildir. 1923'te kentleşme oranı % 10 civarında iken bu oran 1950'de %25 ve günümüzde ise % 75 ulaşmış durumdadır. Kentleşme sürecinin 1950 sonrasında ve 1980 sonrasında ayrı ayrı hız kazandı ve bu iç göçü de tetikledi. 1980 sonrasında Kayseri, Konya, Eskişehir, Gaziantep ve Denizli gibi kentlerin hızla yükseldiği ve buraların ekonomik ve siyasal güç merkezlerine dönüştüğü görülmektedir. Bu kentlerin erken Cumhuriyet döneminin Ankara, İstanbul ve İzmir gibi kentlerine rakip ve alternatif olarak yükseldiklerini, farklı siyasal eğilimler taşıdıklarını da belirtmek gerekir³. Ankara'yı hariç tutarsak, İzmir ve İstanbul, Cumhuriyet öncesinin, Osmanlı döneminin iki önemli

¹ Genelde Doğu toplumlarının özelde de Osmanlı'nın kapitalistleşemeyişinin zihniyet dünyası açısından değerlendirmesi için bkz. Sabri F. Ülgener, **İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası**, Derin yay., İstanbul, 2006.

² Bunun ilk örneği ise göçebelikten yerleşik hayata geçiş, avcı-toplayıcı toplum modelinden yerleşik hayata ve tarım toplumuna geçiştir. Bir sonraki aşama ise, tarım toplumundan/kırsal toplumdan sanayi toplumuna/kent toplumuna geçiştir. Bu konuda bkz. Alvin Tofler, **Üçüncü Dalga**, (çev. Ali Seden), Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 1981.

³ <http://www.kentarastirmalari.org/makale.aspx?makaleNo=22> (son erişim tarihi: 21 Nisan 2016)

kenti olarak dikkat çekmektedir. İstanbul'un Osmanlı'nın başkenti olduğu gerçeği dikkate alındığında İzmir, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devreden biricik görece gelişmiş bir kent olarak ön plana çıkmaktadır.

Osmanlı Döneminde Bir Ticaret ve Liman Kenti: İzmir

İzmir'in bir ticaret limanı olarak yükselişi, 17. Yüzyıl sonrasına rastlar. Bu tarihten sonra İzmir'in nüfusunda ciddi bir artış meydana geldi ve ticaret gelişti. Ticaretin gelişimiyle birlikte İzmir'in demografik yapısında da ciddi değişiklikler meydana geldi¹. Örneğin 1831 tarihli nüfus sayımı, nüfusun etnik ve dinsel unsurlar arasındaki dağılımını açık bir şekilde göstermektedir. Bu sayıma göre Türkler % 42,9, Rumlar % 29,4, Yahudiler % 15,6, Ermeniler % 9,8 ve Avrupalılar % 2,3².

1831 tarihli nüfus sayımından da anlaşılacağı üzere bir ticaret limanı kimliği, kentin demografik yapısını da etkilemekteydi. % 2,3'lük Avrupalı nüfusu Levanten tüccarlara işaret etmekteydi. Bu dönemde İzmir, hinterlandı ile birlikte önemli bir ihracat limanı niteliği taşımaktaydı. Gayrimüslim nüfus da bu ticarete önemli bir rol –aracılık başta olmak üzere- oynamaktaydı. Yahudi nüfusun önemli bir bölümü İspanya kökenli Sefarad Yahudileriydi. Sefarad Yahudilerinin yerleştiği bir diğer kent de Selanik'ti ve her iki kentin de gelişimini etkilemiş, kozmopolit yapısına katkı sağlamışlardı³.

İzmir'in kozmopolit yapısında belirleyici olan yönünü Batı'ya dönmüş bir ihracat limanı olmasıydı. Millet Sistemi çerçevesinde bu kozmopolit yapı yan yana idi ama iç içe değildi. Kentin yerleşiminin etnik ve dinsel kimlikler temelinde oluştuğunu belirtmek gerekir. Bugünkü Alsancak Limanı'na yakın bölgede Rum Mahallesi, sahil kısmında Frenk mahallesi, bunların hemen gerisinde Basmane'ye doğru uzanan Ermeni mahallesi bulunmaktaydı. Bu mahallelerle Türk/Müslüman Mahallesi arasında Yahudi Mahallesi yer

¹ İzmir'deki ticari hayattaki gelişim için bkz. Elena Frangakis-Syrett, **18. Yüzyılda İzmir'de Ticaret (1700-1820)**, (çev. Çiğdem Diken), İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2006.

² Neslihan Ünal, **Sorularla İzmir Tarihi**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2015, s. 74.

³ Selanik-İzmir karşılaştırması için bkz. Neslihan Ünal, **İki Osmanlı Liman Kenti: İzmir ve Selanik**, İmge Yay., Ankara, 2015.

almaktaydı¹. Nitekim Havra Sokağı civarındaki sinagoglar bunun bugün bile açık göstergesidirler².

İzmir'in demografik yapısında 19. Yüzyıldan itibaren önemli değişiklikler oldu. Dağılmakta olan imparatorluğun Balkanlarda kaybettiği topraklardan gelen Müslüman/Türk nüfusun yerleştiği yerlerden biri de İzmir oldu. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda Müslüman bir göç dalgası İzmir'e de geldi. Bunu 1912-1913 Balkan Savaşları ile Balkanlarda kalan son Osmanlı topraklarının kaybı ile birlikte bu bölgelerden gelen Müslüman nüfus izledi. Ardından Kurtuluş Savaşı'nın sonucunda nüfus mübadelesi yaşandı. Rum nüfus gitti. Müslüman/Türk nüfus geldi. Bu, demografik yapıdaki önemli bir dönüşümü ifade etmekteydi. Görece daha homojen ve Müslüman ağırlıklı bir nüfus kentin yeni yapısını belirledi³. Kentin kozmopolit yapısının sona erdiği tarih olarak 1923 sonrasını değil, 1919 Yunan işgalini belirlemek daha yerinde olacaktır. Daha doğrusu başlangıç noktası olarak 1919 tarihi rahatlıkla alınabilir⁴.

Erken Cumhuriyet Döneminde İzmir

Cumhuriyetin Osmanlı Devleti'nden devraldığı sosyal ve ekonomik miras sorunlar yumağı niteliğindedir: "... *Türk köylerinin % 80'i sağlığa uygun olmayan çevrelerde kurulmuştu. Halkın % 14'ü sıtmalıydı. Frengi yaklaşık % 9 oranında yaygındı. Köylülerin % 72'si bitli olup her an tifüze yakalanabilecek durumdaydılar. Sağlığa uygun tuvalet vb. kolaylıklar % 97 evde söz konusu değildi. Ve bu koşullara sahip halkın % 7'si okur-yazardı.*

İstanbul, İzmir, Beyrut gibi birkaç kentin dışında durum köylerden çok farklı değildi. Yüksek Bürokratik kademe, dışa bağlı tüccarlar dışında

¹ Ünal, Sorularla İzmir Tarihi, s. 78.

² Osmanlı'dan Cumhuriyete Yahudiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Moshe Sevilla-Sharon, **Türkiye Yahudileri**, İletişim Yay., İstanbul, 1992; Avner Levi, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, İletişim Yay., İstanbul, 1992; Siren Bora, **İzmir Yahudileri Tarihi, 1908-1923**, Gözlem Yay., İstanbul, 1995.

³ Kentin nüfusu 17. Yüzyıl ortalarında 79 bin civarında iken 20. Yüzyıl başında 300 bine yaklaşmıştı. Kente 19. Yüzyılda Balkanlardan önce Karadeniz'in kuzey ve doğusundan Tatarlar geldi. Bu, 19. Yüzyıldaki ilk Müslüman göçüydü. Bunu Kırım Savaşı döneminde gelen ikinci Müslüman göç dalgası izledi. 1877-78 dönemindeki göç dalgası ise, üçüncü Müslüman göç dalgasıydı. Bkz. Ünal, age., s. 81.

⁴ Kentin kozmopolit yapısı için bkz. Marie-Carmen Smyrnelis (Der.), **İzmir 1830-1930 Unutulmuş Bir Kent mi? Bir Osmanlı Limanından Hatıralar**, (çev. Işık Ergüden), İletişim Yay., İstanbul, 2009.

halk yani esnaf (zanaatkârı da içermektedir bu terim) ve küçük memurlar her gün artan geçim sıkıntısı içerisinde yoksullaşmaktaydı. Şehirlerin hemen büyük çoğunluğu batı anlamında kentsel fonksiyonlara sahip değillerdi. Su, elektrik ve havagazı gibi kolaylıkların” birkaç büyük kente girdiği tarihler de 19. Yüzyılın sonu ve 20. Yüzyılın başına rastlamaktaydı. Nitekim İzmir’de bu konudaki tarihler şöyle idi¹:

Su	Elektrik	Havagazı	Tramvay
1893	1905	1862	1885

İzmir, 20. yüzyılın başında ülke ortalamasına göre sosyal ve ekonomik bakımdan gelişmiş bir liman kentiydi. Kentin bu konumunda zengin hinterlandı ve kozmopolit yapısı önemli bir etkiye sahipti. Ancak, kozmopolit yapı ve farklı etnik/dinsel kimliklerin varlığı siyasal bir kaos ortamını da beraberinde getiriyordu². İzmir, Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki sürece bu ortamda girdi. Kentin Yunanlılar tarafından işgali, şehri Türk Kurtuluş Savaşı’nın sembol şehri haline getirdi. Bu bağlamda İzmir, Milli Mücadele’nin “*kızıl elma*”sıydı, nihai hedefiydi. Kentin Yunan işgalinden kurtuluşu ile birlikte yeni bir dönem başladı. Nüfus mübadelesi ve diğer yollarla Rum, Ermeni nüfusun kenti terk etmesiyle siyasal kaos ortamı da sona ermekteydi; ama ticareti önemli ölçüde elinde bulunduran gayrimüslim unsurların gitmeleri, kentin eski ihtişamını yitirmesi anlamına da geliyordu. Özellikle bu durum 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı ile birleştiğinde kendini çok daha açık bir şekilde gösterecektir.

Kentin hinterlandı ile birlikte Yunan işgalinden büyük zarar görmesi, tabloyu daha da olumsuz bir hale büründürüyordu. Nitekim, kentin ve

¹ Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, **Türkiye’de Toplumsal ve Ekonomik Gelişimin 50 Yılı**, Ankara, 1973, s. 25.

Bu dönemde İzmir’deki kamu hizmetleri (ulaşım, havagazı, elektrik ve su vb.) için bkz. Sadık Kurt, **İzmir’de Kamusal Hizmetler (1850-1950)**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2012.

Kentin sağlık sorunları içinse bkz. Rauf Beyru, **19. Yüzyılda İzmir’de Sağlık Sorunları ve Yaşam**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2005; Mehmet Karayaman, **20. Yüzyılın İlk Yarısında İzmir’de Sağlık**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2008.

² İkinci Meşrutiyet döneminde kentin politize olmasının bir göstergesi olarak protesto kültürünün geliştiğini belirtmek gerekir. Bkz. Umut Karabulut, **İzmir Kentinde Siyasi Protesto Kültürü (1908-1912)**, Yeditepe Yay., İstanbul, 2014.

ülkenin kurtuluşundan 5 ay kadar sonra İzmir’de toplanan Türkiye İktisat Kongresi’nde dönemin İktisat Vekili Mahmut Esat (Bozkurt) Bey, yaptığı konuşmada ilk olarak şunları söylüyordu¹:

“Aziz Türkiye’nin öz evlatları, hoş geldiniz, güzel Türkiye’nin ameleleri, sanatkârları, çiftçileri ve tacirleri, hoş geldiniz, hür ve müstakil güzel yurdun yorulmaz cesur emekçileri, hayatını dişleriyle, tırnaklarıyla kazanan ve şimdi hürriyet ve istiklal yolunda şehit düşen yavrularının nerelerde gömülüp kaldığını bilmeyen, bir kırık mezar taşı başında Fatiha okuyabilmek imkânını bile bulamayan çilekeş Türk hanımları hoş geldiniz. Amele hanımlar hoş geldiniz. Gelecek sene adedinizin daha çok olmasını dilerim”.

Ülkenin içinde bulunduğu ruh halini belirten bu konuşma, işgalin yarattığı yıkımı da özetliyordu. Kongreyi izleyen Cumhuriyetin ilk yıllarında İzmir’in temel sorunları İzmir yangını² sonrası şehrin yeniden inşası,

¹ A. Gündüz Ökçün, **Türkiye İktisat Kongresi, 1923-İzmir, Haberler-Belgeler-Yorumlar**, AÜ SBF Yay., Ankara, 1981, s. 257.

² İzmir yangını neticesinde şehirdeki 42.945 haneden 14.004’ü tamamen yanmıştı. Kalan mağaza ve dükkan sayısı ise sadece 9.696 idi. Bunların 6.410’u Müslümanlara aitti. Kalan 3.286 mağaza ve dükkanın 1.638’i Rumların; 1.648’i de Musevi ve ecnebilerindi. Yangın sonrası *“Eski İzmir’den sadece şehrin kenarları ve ortada tamamı yanmış koca bir delik kalmıştı”*.

Şehir kurtulduktan sonra Aydın Vilayeti’nin bir parçası olmaktan çıkarılarak, İzmir Vilayeti adıyla idari bakımdan yeniden yapılandı. Bkz. **1923 Senesi İzmir Vilayeti İstatistiği 1. Kitap**, (yayına hazırlayan Erkan Serçe), İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını, İzmir, 2001.

İzmir Yangını sonrası kentin yeniden doğuşu için bkz. Erkan Serçe-Fikret Yılmaz-Sabri Yetkin, **Küllerinden Doğan Şehir**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını, İzmir, 2003.

Kentin yanışı şiirlere de konu olmuştur:

*“Sonra, 9 Eylülde İzmir’e girdik
ve Kayserili bir nefes
yanan şehrin kızılıtsı içinden gelip
öfkeden, sevinçten, ümitten ağlıya ağlıya,
Güneyden Kuzeye,
Doğudan Batıya,
Türk halkıyla beraber
seyretti İzmir rıhtımından Akdeniz’i”.*

Bkz. Nazım Hikmet, **Kuvayı Milliye**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2013.

*“Haykırdık özgürlüğü
Binbir yürek, kılıç kalkan, meç... üstüne
Gökyüzü tanıktır yakılırken yanarken köy köy*

mübadele sonucu gelen muhacirlerin yerleşim ve barınma sorunları, ticaretle uğraşan gayrimüslim nüfusun mübadele ve diğer yollardan şehri terk etmesiyle¹ ekonomide oluşan boşluk, gayrimüslim nüfusun ekonomik hayattan çekilmesiyle beraber onu izleyen dönemde Dünya Ekonomik Buhranı'nın da etkisiyle ekonomideki daralma, fiyatlardaki düşüş, köylünün ürününün para etmemesi, ağır vergiler ve ekonomik krizin işsizliği artırması ve işçi ücretlerinin düşmesi² olarak sayılabilir. Bu sorunlar, kentin siyasal yaşamına damgasını vuracaktır. Dolayısıyla İzmir'de temel sorun sosyal ve ekonomiktir; Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen modernleşme amaçlı devrimlerin yarattığı tepkilerin siyasal yansımalarını görmek pek olası değildir. 1924-1925 döneminde kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'daki Serbest Cumhuriyet Fırkası'na bu bağlamda bakmak daha doğru olacaktır³.

TpCF'nin İzmir'de elde edemediği başarıyı SCF yakalayacaktır.

Kendiliğinden ve doğal bir muhalefet partisi olarak kurulmayan, “güdümlü bir muhalefet yaratma düşüncesinin ürünü” olan SCF'nin kuruluş ve örgütlenişi de “yapay” özellikler taşımaktadır⁴. Fethi Bey tarafından M.

*Varmadık ölç üstüne
Dışımız bir kocaman bayrak
İç üstüne”.*

Bkz. Fazıl Hüsnü Dağlarca, **Bağımsızlık Savaşı 5, İzmir Yollarında**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009.

¹ 1914 yılı verilerine göre İzmir sancağının nüfusu 639.756 iken, 1923 yılında bu rakam 451.449'du. Kazaların da dâhil olduğu bu nüfus hesaplamasına göre kentin nüfusu yaklaşık % 30 civarında azalmıştı. Bkz. 1923 Senesi İzmir Vilayeti İstatistiği 1. Kitap.

² Dönemin ekonomik sorunları ve bunlara yönelik izlenen politikalar için bkz. İlhan Tekeli-Selim İlkin, **1929 Dünya Buhranında Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yay., Ankara, 1983; İlhan Tekeli-Selim İlkin, **Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu**, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yay., Ankara, 1982.

³ **Hakkı Uyar, "CHP Belgelerine Göre Atatürk Dönemi'nde İzmir'in Sorunları (1923-1938)", Kurtuluş ve Kuruluşun Sembol Kenti İzmir Sempozyumu Bildirileri, 26-28 Eylül 2012, Atatürk Araştırma Merkezi Yay., Ankara, 2015.**

⁴ Örneğin M. Kemal Paşa, Fethi Bey ve İsmet Paşa arasında geçen görüşmelerde partiye kaç milletvekili ve ne kadar para verileceği pazarlıkla belirlendi. Hatta parti kurulurken CHP'den SCF'ye verilen milletvekillerinin seçimini de M. Kemal Paşa yaptı. Bu konuda bkz. Ahmet Ağaoğlu, **Serbest Fırka Hatıraları**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994; Osman Okyar-Mehmet Seyitdanlıoğlu, **Fethi Okyar'ın**

Kemal Paşa'nın isteği ile 12 Ağustos 1930 tarihinde kurulan SCF, doğal bir gelişmenin ürünü olmamasına ve tüm "muvazaa" (danışıklı dövüş) görüntüsüne rağmen, hızlı bir şekilde gelişti ve halktan büyük ilgi gördü. Bu ilgi, CHP'de tedirginlik yaratırken, SCF Genel Başkanı Fethi Bey'in daha ilk günlerde iktidara aday olduklarına yönelik açıklaması, yeni partiye karşı CHP'deki rahatsızlığı arttırdı. Çünkü CHP ileri gelenleri, SCF'yi iktidara aday bir parti olarak düşünmemişlerdi. Onlar için SCF, "küçük ve tehlikesiz bir muhalif parti" olarak TBMM'de bulunacak ve pek de suya sabuna dokunmayan eleştirilerle yetinecekti. Bu eleştirileri yapabilmesi için de SCF'ye gerekli milletvekilleri "CHP tarafından" verilecekti. Hatta SCF'nin TBMM'de eleştirilerde bulunabilmesi, muhalefet yapabilmesi için, milletvekili seçimlerinde CHP tarafından SCF'ye milletvekili kontenjanı ayrılacaktı¹. TBMM'de muhalefet yapabilecek ölçüde SCF'ye milletvekili kontenjanı lütfedilmesi, CHP'nin SCF'ye biçtiği rolü net biçimde göstermektedir. SCF Genel Başkanı Fethi Bey'in iktidara aday olduklarını açıklaması ve halktan gördükleri ilgi (örneğin İzmir Mitingi'nde olduğu gibi), CHP'nin iktidarı kaybedebileceği olasılığını gündeme getirdi. Bu da CHP yöneticilerini SCF karşısında hırçınlaştırdı.

SCF basında da kendisine birçok destek buldu. İstanbul'daki Yarın ve Son Posta gazeteleriyle İzmir'deki Yeni Asır gazetesi SCF'yi destekliyorlardı². Bu gazetelerden başka doğrudan SCF'yi desteklemek amacıyla İzmir'de bir gazete yayımlandı: "Serbes Cumhuriyet"³.

Anıları, Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1997.

¹ 1931 yılında yapılacak seçimler için İsmet Paşa 50 milletvekili önerirken, Fethi Bey 120 milletvekili istemişti ve sonunda 70 milletvekilinde anlaşmışlardı. Bkz. Okyar-Seyitdanlıoğlu, age.

² Esat Öz, **Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılım (1923-1950)**, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1992; Ağaoğlu, age.; Okyar-Seyitdanlıoğlu, age.; Tevfik Çavdar, "Serbest Fırka", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 8, İletişim Yayınları, ss. 2052-2059; Tarık Z. Tunaya, **Türkiyede Siyasi Partiler, 1859-1952**, İstanbul, 1952; Çetin Yetkin, **Atatürk'ün Başarısız Demokrasi Devrimi, Serbest Cumhuriyet Fırkası**, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1997; Cem Emrence, **99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006; Cemil Koçak, **Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası**, İletişim Yay., İstanbul, 2006.

³ Hakkı Uyar, "SCF'nin Yayın Organı: Serbes Cumhuriyet Gazetesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt 7, Liberalizm**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Uygulanan tüm baskı ve yıldırma yöntemlerine rağmen SCF, - kadınların da ilk kez oy kullandığı- 1930 belediye seçimlerinde başarılı oldu. SCF, seçime 37 ilde katıldı. Tüm illerde katılamadı. Katılmadığı illerin çoğu örgütlenemediği doğu illeri idi. 502 belediye başkanlığı için yapılan seçimde SCF, ikisi kent düzeyinde (Samsun ve Silifke) olmak üzere 40 yerde başarılı oldu. Partinin kazandığı yerlerin % 65'i Batı Anadolu'da idi. Onu -Trakya dâhil olmak üzere- % 22.5 ile Marmara Bölgesi izliyordu. Ayrıca Karadeniz ve Akdeniz sahil şeridinde de birkaç yerde seçim kazanmışlardı. Partinin en çok başarılı olduğu Batı Anadolu'da, en başarılı olunan il İzmir'di: Bergama, Kınık, Seferihisar, Şirince, Urla, Buca, Bademiye, Armutlu, Kuşadası¹, Dikili, Menemen, Atça, Şerefhisar ve Karantina...² İzmir'de kazanılan belediye sayısı, tüm kazanılanların üçte birine tekabül ediyordu. Dolayısıyla İzmir'in SCF'nin kalesi olduğunu söylemek mümkündür. Aslında bu durum, günümüzde CHP'nin ülke geneline nazaran İzmir'de çok daha başarılı olmasıyla karşılaştırılabilir.

SCF'nin bu başarısının arkasındaki nedenler nelerdi? Bunun arkasında sanırım 1929'da başlayan dünya ekonomik bunalımını aramak gerekir. SCF'yi destekleyen toplumsal kesimlere bakıldığında arkasında tüccarlar, işçiler ve köylüler görülmektedir. Tüccarlar, ekonomik kriz ortamında vergi sorunları, kredi bulamama ve iflaslarla karşı karşıya idi. İşçiler, ekonomik kriz nedeniyle ücretlerin düşmesi ve işsizlik ile mücadele ediyorlardı. Köylüler ise, mahsulün fiyatlarının düşmesi neticesinde yüksek durumdaki vergileri ödeyememe (yol vergisi vs.), ürünün değerinin düşmesi nedeniyle artan borçlanma (tohumluk vs) ve tefeci baskısıyla uğraşıyordu³. Kapalı ve kendi kendine yeterli ekonominin dışına çıkmış, ticarileşmiş ve göreceli kapitalizme entegre bir üretim yapan kesimler ekonomik krizden en fazla zarar gören kesimlerdi. Dolayısıyla tüccarların, köylülerin ve işçilerin yaşadığı sorunların sorumlusu ya da en azından sorunların çözülemeyişinin

¹ Kuşadası, 1954 yılına kadar İzmir'in bir ilçesi idi. Bkz. Uyar, "...İzmir'in Sorunları...".

² Emrence, age., ss. 183-184.

³ Emrence, age., s. 73.

Aydın gibi incir üretiminin merkezi, Manisa gibi üzüm üretiminin merkezi ve Balıkesir gibi zeytin ve zeytinyağı üretiminin merkezi olan yerlerde, fiyatların düşmesi; bunun, üretici ve tüccarları zor durumda bırakması SCF'nin buralarda örgütlenmesi ve belediye seçiminde başarılı olmasının nedenleri arasında başta sayılmalıdır.

sorumlusu olarak iktidarı yani CHF'yi görmeleri son derece doğaldı. Bu nedenle de yeni kurulan muhalefet partisine yönelmeleri de şaşırtıcı değildi. Nitekim SCF'nin İzmir örgütlenmesi ile ilgili yapılan bir araştırmada¹, tüccarların, serbest meslek sahiplerinin (doktor, eczacı, avukat vs.), mübadele sonrası sorunları çözülmeyen ve aradığını bulamayan mübadillerin SCF ocak örgütlerinde yoğun olarak yer aldığı görülmektedir. SCF'nin İzmir örgütlenmesinde ve başarısında; bir ihracat limanı olan bu kentte fiyatların düşmesi ve ihracatın azalmasından olumsuz yönde etkilenmesi ile Lozan Barış Antlaşması'nı takip eden birkaç yıllık süreçte yoğun olarak gelen mübadillerin sorunlarının etkili olduğu söylenebilir. SCF'nin İzmir'de kazandığı bölgelere bakıldığında ya tarım bölgeleri ya da yoğun göçmen nüfusa sahip bölgeler olduğu dikkat çekmektedir.

SCF'nin İzmir örgütlenmesi hakkında üzerinde durulması gereken bir başka önemli konu da partinin il başkanı ile ilgilidir. Partinin il başkanı Dr. Ekrem Hayri (Üstündağ) Bey'di. Ekrem Hayri Bey, 1946'da kurulan Demokrat Parti'nin de il başkanlığını yapacaktı. Dolayısıyla bu, SCF-DP ilişkisi ve parti örgütlerinin ve kitlesele desteğinin sürekliliği açısından anlamlı bir durumdur². Nitekim, SCF'nin İzmir'den gördüğü desteği, İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik sorunların ışığında -1929 sonrasına benzer bir şekilde- DP de görecekti ve İzmir'de 1950 genel seçimini rahatlıkla kazanacaktı.

SCF denemesi kısa sürse de etkileri uzun süreli oldu. Bunlardan biri SCF'yi destekleyen toplumsal kesimleri kontrol etmektir. CHP, 1935'te İzmir'deki işçi ve esnaf örgütlerini tek çatı altında toplayarak örgütlemeye girişti. Bu girişimin İzmir'de ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Farklı nedenleri olsa da, temel neden işçi ve esnafın çözülemeyen sorunları nedeniyle yoğun bir şekilde SCF'yi desteklemesiydi. CHP, bu kesimlerin dağınık örgütlerini tek çatıda toplayarak ve kendi kontrolü altına alarak sorunlarını çözme (özellikle sağlık vb) iddiasındaydı³.

¹ Serap Tabak, "Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın İzmir Vilayeti'ndeki Teşkilatı ve Faaliyetleri", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, (Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi), sayı 8, yıl 1993, ss. 183-202.

² DP kurucularından Adnan Menderes de SCF'nin Aydın il başkanlığını yapmıştı.

³ Hakkı Uyar, "Devletin İşçi Sınıfı' ve Örgütlenme Girişimi: CHP İzmir İşçi ve Esnaf Cemiyetleri Birliği (1935)", **Tarih ve Toplum**, sayı 160, Nisan 1997.

1935 yılının bahar aylarında CHF, bu örgütlenmeyi gerçekleştirmek için kendi bünyesinde esnaf ve işçi bürosu aracılığıyla gazetelere verdiği ilanda işçi ve esnaf

İzmir'in erken Cumhuriyet dönemindeki sorunlarını çözmesinde, İzmir yangını ve nüfus hareketliliğinden (mübadele) kaynaklanan sorunların aşılmasında iki yerel yöneticinin etkisi büyüktür. Bunlardan birincisi İzmir Valisi Kazım Paşa (Dirik)¹ ve ikincisi de İzmir Belediye Başkanı Dr. Behçet Bey'dir (Uz)².

Behçet Bey, 1931 yılında göreve geldiğinde kentin durumunu şöyle tanımlıyordu:

“Şehrin büyük kısmı yangınla tahrip olmuş, nüfusu yarı yarıya azalmıştı. İktisadi durum kötü idi; bunun neticesi olarak belediye bütçesi 2.500.000 liradan 800.000 liraya düşmüştü. Devlet tarafından belediyeye cüz'i bir ikraz yapılmıştı, fakat bu ancak belediye memurlarının maaşlarını ödemeye kafî gelmiş ve borç yükünü artırmıştı. İflas halinde bulunan İzmir, ancak en basit ve en esası amme hizmetlerini idame ettirebilmekteydi. 1922 ila 1930 arasında bir tek yeni yol, Gazi Bulvarı yapılabilmışti. Yangından sonra bir Fransız mütehassısı tarafından hazırlanmış olan yeni şehir planı tatbiki yolunda hiçbir şey yapılamamıştı ve yapılamazdı da”. Ancak

örgütlerini toplantıya çağırılmıştı. Davet edilen kesimlerin genişliği dikkat çekicidir: motorlu araç sahipleri, yük arabacı ve sürücüler, fırın işçileri, salon sandalcıları, binek arabacı ve sürücüler, kahveci ve gazinocular, gümrük hamalları, ayakkabıcılar, lokantacılar, terziler, tütün işçileri, sütçüler ve peynirciler, şoförler, berberler, deniz işçileri, müzayede bedesteni ve sipahi pazarı, imtiyazlı şirketler, bakkallar, sanayi işçileri, güzel sanatlar, kolonya ve baharatçılar, kantariye malı, puvantörler, eczacı kalfaları, yapıcılar, matbaa işçileri ve kasaplar. Bkz. **Anadolu**, 14.03.1935.

¹ Kazım Dirik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Serap Tabak, **Kazım Dirik Paşa**, Karam Yay., Çorum, 2008; Kazım Doğan Dirik, **Vali Paşa Kazım Dirik**, Gürer Yay., İstanbul, 2008.

² Behçet Uz hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. **Atatürk'ün İzmirli, Bir Kentin Yeniden Doğuşu, Behçet Uz** (Hazırlayan L. Ece Sakar), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2011. Uz, belediye başkanlığı döneminde kentin bataklıklarını (Bostanlı ve Kokaryalı) kurutulması (ve bunun yol açtığı sıtma ile), İzmir yangını neticesinde ortaya çıkan harap yapıların ortadan kaldırılması ve Fuar alanının açılması, kentin yukarı mahallelerine hizmet götürülmesi, daralan ekonomik hacmin genişletilmesine çalışılması ile uğraştıklarından söz etmektedir.

Behçet Uz'un belediye başkanlığını kapsayan sonraki 10 yılı bir "*muvaaffakiyet hikayesi*" olarak tanımlamak mümkündür¹.

Yoğun göç alan, İzmir yangını ile tahrip olan ve ekonomisi hem mübadele ve hem de ekonomik kriz nedeniyle küçülen kentin sorunları büyüktü. Bunların basına yansıyanlarının bir bölümünü şöyle sıralamak mümkündür:

Karşıyaka'nın su ihtiyacı, Karşıyaka'nın elektriklenmesi, İzmir'in Kordon tramvayları, İzmir'in hâl ihtiyacı, Kanalizasyon tesisatının kurulması²

Kadifekale'de meydana gelen heyelan tehlikesi (Kızılçullu Deresi-Melez Çayı'na doğru), heyelanın su bentlerini (Kızılçullu) tehdit etmesi nedeniyle istinat duvarı yapılması³

Göztepe'de Vali Konağı ile Sadıkbey arasındaki taş ocaklarının şehir içinde olması nedeniyle yarattığı tehlike, yuvarlanan taşların tramvay yoluna düşmesi⁴

Gazi Heykeli'nin yapılmasında yaşanan maddi sorunlar⁵

İthal edilen malların tesliminde gümrük ambarlarının tamirde olması nedeniyle yaşanan gecikmelerin tüccarı maddi zarar uğratması⁶

Fakir mübadillere verilen emlakın fiyatlarının yüksek tutulması nedeniyle ödemekte sıkıntı yaşamaları⁷, iskân sorunları (tapu, emval-i metruke...)⁸ 60.000 kadar mübadil ve muhacirin İzmir ve ilçelerine dağıldığı, bunların tamamının iskân işinin bitirilmediği, merkezde 4.000, ilçelerde 3.000 mübadil ve muhacir ailesinin dosyalarının İskan Müdürlüğü'ne verildiği ve sadece 500 kadar dosyanın bitirildiği,

¹ Küllerinden Doğan Şehir. Ayrıca bkz. Erkan Serçe, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmir'de Belediye (1868-1945)**, Dokuz Eylül Yay., İzmir, 1998.

² **Anadolu**, 04.10.1929; **Anadolu**, 12.08.1930; **Anadolu**, 21.12.1930.

³ **Anadolu**, 08.05.1929; **Anadolu**, 22.07.1929; **Anadolu**, 08.02.1931.

⁴ **Anadolu**, 23.07.1931.

⁵ **Hizmet**, 31.01.1930; **Anadolu**, 03.08.1931.

⁶ **Hizmet**, 29.07.1929.

⁷ **Hizmet**, 15.09.1929.

⁸ **Anadolu**, 04.12.1928.

geriye kalan 6.500 dosyanın Temmuz 1929 tarihine kadar bitirilmesinin mümkün olmadığı¹

Buca halkının Ramazan nedeniyle gece treni istemesi (Şimendifer Şirketi'nin olumlu yaklaşmaması) ve Kemer istasyonunda bekleme mahalli olmaması²

Şehirdeki bataklıkların sağlık açısından yarattığı sorunlar (Kokaryalı, Halkapınar, Reşadiye...) ³

Yapılan yolların kaliteli olmadığı ve çabuk bozuldukları ⁴

Eşrefpaşa Emraz-ı Zühreviye Hastanesi'nin genişletilmesi ve daha muntazam bir yer haline getirilmesi için belediye bütçesinden para ayrılması⁵

Alaybey'deki mezbaha şirketinin denizi kirletmesi ve ortaya çıkan kokunun halkı rahatsız etmesi⁶

Saat Kulesi'nin saatinin bir türlü tamir edilmemesi ve yerinin uzun süredir boş kalması, Çobanoğlu Zeki Bey/Kışla caddesinin bir türlü tamamlanmaması ⁷

1929 Dünya Ekonomik Bunalımı, köylüyü olumsuz yönde etkilenmişti. Ürün fiyatları düşmesi ya da ürünlerin elde kalması köylüyü borç içinde bırakmıştı. Alınan kredilerin ödenmesinde güçlük çekiliyor; bu kredilerin uzun vadede ödenmesi için yardım isteniyordu. Tüm bu kötü koşullara, olumsuz hava şartlarının da eklenmesi nedeniyle yaşanan sıkıntı katlanarak artmıştı. Nitekim bu durum dönemin basınına da yansımıştı⁸:

“İzmir'in bazı kazalarında üzüm mahsulünün hasara uğrayarak az yetişmesi, tütünlerin de satılmaması yüzünden bir kısım halk zaruret içinde kalmışlardır. Zaruret duyulan yerler Urla, Tire, Kemalpaşa, Bulgurca, Değirmendere olarak tespit edilmektedir.

¹ Anadolu, 31.01.1929.

² Hizmet, 07.02.1930.

³ Anadolu, 13.01.1930.

⁴ Anadolu, 07.03.1929.

⁵ Anadolu, 16.05.1929.

⁶ Anadolu, 26.05.1929.

⁷ Anadolu, 30.06.1929.

⁸ Cumhuriyet, 08.01.1932.

Hilâliahmer muhtaç halka muavenet için büyük bir faaliyetle çalışmaktadır. Vali ile Fırka reisi Hacim Muhittin Bey de vaziyetle yakından alâkadar olmaktadırlar. Halk gördüğü alâkadan çok memnundur.

Kemalpaşa müstahsilleri borçlarının tecilini ve kendilerine kredi verilmelini istiyorlar. Urla müstahsilleri de bu talebe iştirak etmektedirler.

Urla'da nüfus başına günde yüzer dirhem un dağıtılmaktadır. Seferihisar'daki vaziyetin tetkikine de yakında başlanacaktır”.

Koşullar o kadar kötüydü ki Kızılay da Kemalpaşa'da incelemelerde bulunmak ve halka yardım yapmak zorunda kalmıştı¹:

“Kemalpaşa kazasında halkın maruz kaldığı sıkıntıyı tetkik, icap eden tedbirleri almak üzere bugün buraya bir Hilâliahmer heyeti geldi. Bu heyet İzmir Hilâliahmer reisi Sezai Beyin riyaseti altındadır.

Kaza merkezindeki ihtiyaç bu seneki üzüm mahsulünün ahvali havaiye dolayısıyla mahvolmasından ileri gelmiştir. Her sene yedi milyon kilo üzüm yetiştiren kaza bu sene yalnız iki milyon üzüm almıştır. Kaza merkezinde muavenete muhtaç olarak 600 nüfus tespit edilmiştir.

İzmir Hilâliahmeri yarından itibaren buraya un ve zeytin yağı sevk etmek suretile muhtaçların iaşesine bağliyacaktır. Cemiyet bundan başka 800 lira da para göndermiştir. Kaymakamlık muhtaç ailelerin tesbitine devam etmektedir”.

Mübadiller, muhacirler ve harikzedeler (yangın mağdurları) ile birlikte değişen kentin demografik yapısı, 1929 ekonomik krizi sonrasıyla birleştiğinde kent genelinde suç oranlarının artmasına yol açtı. Bunların başında hırsızlık gelmekteydi. Bunları kavga, itaatsizlik, saldırı ve kaçakçılık gibi suçlar izlemekteydi. Kendilerine verilen yerlerden memnun olmayan mübadiller, muhacirler ve harikzedelerin sorunları kentteki genel memnuniyetsizliği tırmandırmaktaydı. Bu, ekonomik krizle birleştiğinde tırmanan yoksulluk suç oranlarını da arttırmaktaydı. Yangın kalıntılarının olduğu bölgede Kürt ve Çingene kökenli nüfusların yerleşimine ve bu

¹ Cumhuriyet, 08.01.1932.

bölgede suç oranlarının artmasına, yoksulluğa rastlamak sıradan bir durumdu¹.

1920-1930'lu yıllar demografi hareketliliğın sonuçlarının en yoğun hissedildiğı yıllar oldu. İzmir yangını öncesinde kent nüfusu 300 bin civarındaydı. Bunların yaklaşık 100 bini Rum'du. Yunan işgali ile birlikte Yunanistan'ın iskan politikaları neticesinde İzmir ve çevresinde adalardan getirilerek yerleştirilen Rum nüfus ile birlikte kentin nüfusu 400 bine ulaştı. 1923 yılındaki Lozan Antlaşması ile birlikte giden Rumların yerine gelen mübadil ve muhacirlerle kentin nüfusu (İzmir kazası ve köyleri), 155,883'tü. İzmir merkezdeki nüfus ise 113,108 kişiydi ve bunların % 22'si Musevi ve Levanten idi². Kentin çevresi olmasa da kentin merkezi 1923 yılında hâlâ kozmopolit bir özellik taşımaya devam ediyordu. Dolayısıyla değışen demografik yapı ve kentteki tahribat kentin yeniden imarını zorunlu kılmaktaydı. Ancak bunun önündeki engellerin en önemlisi ekonomikti. Yine de yukarıda sözü edildiğı üzere dönemin İzmir valisi ve İzmir belediye başkanının çabaları sorunların aşımında önemli bir kazanım da sağlamıştı³.

Çok Partili Yaşamdan Günümüze İzmir

Kentin Cumhuriyetin ilk yıllarında ağırlıklı olarak aldığı Balkan kökenli göç dalgası, 1950'li yılların başında da sürdü. Bu dalga (Balkan kökenli dış göç dalgası), günümüze kadar ara ara devam etti. Son örneğı ise 1989 yılında Bulgaristan'dan yaşandı⁴. 1950 sonrasında bu, iç göç dalgasıyla birleşti.

1950-1980 arasında kente yönelik yaşanan göç dalgası, bugün kentin eski gecekondu bölgeleri olarak tanımlanan yerleridir. Kent merkezinin hemen çevresinde Bornova, Altındağ, Çamdibi gibi semtlerde

¹ Emel Göksu, **1929 Dünya Ekonomik Buhranı Yıllarında İzmir ve Suç Coğrafyası**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2003.

İzmir'deki Roman yerleşimi ve sorunları için bkz. Alper Yağıldere, **İzmir Romanları, Yaşam-Kültür-Aışkanlıklar**, Ozan Yay., İstanbul, 2011.

² Göksu, age., s. 173.

³ Kentin yeniden imarı için bkz. Tülay Alim Baran, **Bir Kentin Yeniden Yapılanması, İzmir, 1923-1938**, Arma Yay., İstanbul, 2003.

⁴ Bu göç dalgası için bkz. Mümtaz Peker, **Sahil Kasabasından Büyükşehir Evrimleşme Sürecinde İzmir'e Göç**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2015; **Dış Göçler (İzmir'de Bulgaristan'dan Gelen Türk Soylu Yerleşik Göçmenler)**, İzmir Büyükşehir Belediyesi Kent Kitaplığı, İzmir, 2013.

yoğunlaşmıştır. Bunu eski kuşak gecekondü bölgelerinin çevresini kuşatan, 1980 sonrasında yeni gecekondü bölgeleri izlemektedir. 1950-1980 döneminde yaşanan dış göç iradi olmasa da, iç göçün iradi olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle de bu göç dalgasının DP iktidarıyla birlikte izlenmeye başlanan ekonomik ve sosyal politikaların bir sonucu olarak daha iyi yaşam koşulları (iş, eğitim...) amacıyla gerçekleştirildiği söylenebilir. Kente yönelik bu iradi göç, entegrasyonu da kolaylaştırmıştır. 1980 sonrasında yaşanan iç göçte ise, iradilik kadar, zorunluluk da söz konusudur. Bunun en büyük nedeni terördür. Kentin çevresini kuşatan, yeni kuşak gecekondü bölgelerine yerleşen bu göç dalgası tepkisellik de taşıdığından gettosal özellikleri de içinde barındırmaktadır. Bunların kente entegrasyonu ya da eklemelenmesi 1980 öncesindekilere nazaran daha zordur. 1990'lar sonrasında oluşan yeni dünya dinamikleri bu göç dalgasının kimliksel boyutu da dikkate alındığında daha da karmaşık hale gelmektedir.

1950 seçimleriyle birlikte ülkede CHP'nin iktidarının sona erdiği, DP'nin iktidara geldiği yeni bir dönem başladı. İzmir, bu tarihsel arka planı ile şaşkırtıcı olmayacak bir şekilde –SCF deneyiminde olduğu üzere- muhalefet partisine yöneldi.

1950 seçimlerinde DP'nin farklı toplumsal kesimlerden destek aldığı görülmektedir. 27 yıllık tek parti iktidarının yarattığı bıkkınlık, hayat pahalılığı, İkinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ekonomik sorunlar, demokrasi, haklar ve özgürlükler alanında yaşanan sorunlar kitlelerin CHP yerine DP'ye yönelmesine yol açtı. Özellikle kentlerde ve ülkenin kapitalistleşmiş ya da görece kapitalizme entegre olmuş bölgelerinde DP çok daha başarılı oldu. DP, gelişmiş bölgelerden CHP ise, gelişmemiş bölgelerden daha çok oy aldı. Ege ve Marmara, DP'nin en yüksek oy aldığı bölgelerdi. Basının desteklediği DP'yi aydınlar ve işçiler de destekledi. DP, aydınlara daha fazla demokrasi ve özgürlük vaat ederken, işçilere grev hakkı vaat ediyordu. Bu bağlamda DP, CHP'den daha ilerici bir konum almıştı. İşçilerin grev hakkını savunuyordu; CHP ise, buna karşıydı. Gerçi DP iktidara geldikten sonra bu hakkı vermeyecekti. Köylülüğün de DP'ye önemli ölçüde oy verdiğini söylemek gerekir.

1930'da SCF'nin 1950'de DP'nin İzmir'de gördüğü ilgi öncelikle halkın sosyo-ekonomik sorunlarıyla ilgilidir. SCF, 1929 Dünya Ekonomik Buhranı sonrasında kurulmuştu. DP ise, İkinci Dünya Savaşı'nın yarattığı ekonomik enkaz sonrasında doğdu. Halk açısından bakıldığında var olan

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

sorunların sorumlusu iktidardı, en azından sorunları çözmesi gerekliydi. Ancak, durum hiç de öyle olmadı. Öte taraftan demokrasi, haklar ve özgürlükler bakımından CHP'nin tutucu bir tavır sergilemesi (örneğin işçilerin grev hakkına karşı çıkması, basını baskı altına alması), DP'nin daha liberal ve özgürlükçü bir tavır sergilemesi (örneğin işçilerin grev hakkını desteklemesi) DP'ye büyük destek sağladı. Bir başka dikkat çekici nokta da, DP'nin iktidara gelirken takındığı özgürlükçü ve liberal tavır dolayısıyla halkın DP'ye muhafazakâr ya da gerici bir parti gözüyle bakmamasıdır. Tersine özgürlükler ve demokrasi bakımından sergilediği tutum nedeniyle kitleler ve özellikle de aydınlar CHP'ye tutucu gözüyle bakıyorlardı. Nitekim bu seçim sonuçlarına da yansdı¹:

1950 seçimleri

DP	17	
CHP		-

1954 seçimleri

DP	20	
CHP		-

1957 seçimleri

DP	22	
CHP		-

1961 seçimleri

AP	10	
CHP		7

1965 seçimleri

AP	11	
CHP		5
TİP	1	

¹ Hakkı Uyar, "Erken Cumhuriyet Döneminden Günümüze İzmir'de Siyasal Partiler, Seçimler ve Seçmen Eğilimleri", **Değişen İzmir'i Anlamak**, (Derleyenler: Deniz Yıldırım-Evren Haspolat), Phoneix Yay., Ankara, 2010.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1969 seçimleri

AP	11	
CHP		7

1973 seçimleri

AP	8	
CHP		9
DP	1	

1973 genel seçimlerinde ilk kez CHP, DP-AP geleneğini geçebilmiştir. Aslında AP'den kopan Demokratik Parti'nin çıkardığı 1 milletvekilliği de hesaba katılacak olursa sayı başa baştır. Ancak bu tarih, CHP'nin 1965'ten itibaren benimsediği Ortanın Solu politikalarının artık sonuç vermeye başladığı ve Türkiye'nin değişen toplumsal yapısına CHP'nin uyum sağlamaya başladığını göstermektedir. Nitekim, 1973 ve 1977 yerel seçimlerinde de CHP İzmir'i İhsan Alyanak'la kazanacaktır.

1977 seçimleri

AP	8	
CHP		11

1977 seçimleri CHP'nin nihayet İzmir'de açık ara kazandığı seçimlerdir. Bunda CHP'nin işçilerin ve köylülerin oylarını alması büyük ölçüde etkili olmuştu. Ancak CHP'nin bu başarısı ülkenin içinde bulunduğu terör, ekonomik kriz, döviz darboğazı, karaborsa ve siyasal istikrarsızlıkla birleşince daha 1979 sonunda yerini hayal kırıklığına bırakacaktı. Ardından gelen 12 Eylül 1980 askeri müdahalesi, ülkedeki siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıyı tamamen değiştirecekti. 1980 sonrasındaki süreçte CHP kökenli oylarla AP kökenli oyların dağılımı bir müddet birbirine yakın bir seyir izleyecektir¹:

1983 seçimleri

ANAP		5
HP	8	
MDP		3

¹ Uyar, agm.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

1987 seçimleri

ANAP	8
SHP	10
DYP	1

1991 seçimleri

DYP	7
ANAP	8
SHP	4

1995 seçimleri

RP	2
ANAP	5
DYP	7
DSP	6
CHP	4

1991 ve 1995 seçimleri, 1980 sonrasında merkez sağ ve merkez sol arasında İzmir’de kurulan dengenin merkez sağ lehine değiştiği ve ilk kez RP geleneğinin 1995’te İzmir’den milletvekili çıkardığı görülmektedir. 1999 seçimleriyle beraber ibre tekrar merkez sola dönecektir.

1999 seçimleri

DSP	14
MHP	3
ANAP	5
DYP	2

2002 sonrasında genel ve yerel seçimlerin İzmir özelindeki sonuçlarına baktığımız kent merkezinde, eski ve yeni gecekondu bölgelerinde oy dağılımlarının farklılık arz ettiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla sosyal ve ekonomik unsurların yanı sıra, eğitim ve kültür durumunun, etnik ve mezhepsel yapının da belirleyici olduğu görülmektedir. Kentte yaşanan süre, göç olgusu (gelinen yer ve bölge) oy vermedeki belirleyici parametreler arısındadır.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

2002 ve 2007 genel seçimleri ile 2004 ve 2009 yerel seçimleri göz önüne alındığında İzmir’de CHP ile AKP’nin yarıştığı görülmektedir. Mahalleler bazındaki değerlendirme seçmen eğilimlerini yansıtmada daha anlaşılır olacaktır. Bu bağlamda İzmir’in farklı refah seviyesine sahip mahallelerinden birkaç örnek verelim¹:

Buca’da üst düzey gelir gruplarının oturduğu Vali Rahmi Bey Mahallesi, seçmenin oy vermede adayın kimliğine baktığına ilişkin iyi bir örnektir.

Vali Rahmi Bey:

3 Kasım 2002

CHP % 42.5

GP % 14.8

AKP % 11.9

MHP % 6.1

DEHAP % 2

2002 seçimlerinden itibaren görülen odur ki CHP, refah seviyesi yüksek, eğitilmiş ve uzun süreden beri kentte oturan gruplardan daha yüksek oy almaktadır. Merkeze ilerledikçe CHP’nin oyları artmaktadır. AKP için ise tam tersi bir durum söz konusudur. Çevreye gittikçe AKP’nin oyları artmakta ve merkeze ilerledikçe oyları gerilemektedir. AKP daha çok yeni gecekondular bölgelerinden ve kentte uzun süredir yaşamayan kesimlerden oy almaktadır. Refah seviyesi azaldıkça AKP’nin oyu artmakta; refah seviyesi arttıkça AKP’nin oyu azalmaktadır. Aşağıdaki mahalle örneklerinde bunları görmek mümkündür.

28 Mart 2004

Büyükşehir Belediye Başkanlığı

CHP % 56.6

AKP % 24.8

GP % 6.6

MHP % 3.8

SHP % 1.7

DSP % 1.5

¹ Uyar, agm.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Buca Belediye Başkanlığı

AKP % 32.6

CHP % 27.5

GP % 13.5

DSP % 5.7

MHP % 4.6

SHP % 4.6

Buca Belediye Meclisi

CHP % 33.2

AKP % 30.5

GP % 12.5

MHP % 4.8

DSP % 5.9

SHP % 4.1

İl Genel Meclisi

CHP % 36.5

AKP % 27.3

GP % 11.5

MHP % 4.6

DSP % 4.2

SHP % 3.7

Burada Büyükşehir'de seçmen CHP'ye, Buca belediye başkanlığında AKP'ye oy vermiş. CHP'ye Büyükşehir'de oy veren seçmen GP, DSP ve SHP kökenli. CHP burada sadece Buca belediye başkanlığı seçiminde AKP'nin ardında kalmış. Görülen o ki, seçmen bilinçli bir tavır sergileyerek Büyükşehir'de CHP'ye (Piriştina'ya) oy verirken, beğenmediği CHP'nin Buca adayına oy vermemeyi tercih etmiş... AKP, Buca belediye başkanlığı ve Buca belediye meclisi seçimlerinde % 30'un üzerine çıkmış. Büyükşehir ve il genel'de % 30'un altında kalmış. Bununla birlikte AKP'nin genel olarak oylarında ciddi bir artış var. AKP oylarındaki artış % 300'leri buluyor. AKP'nin oylarının artışında ANAP ve DYP'deki erimenin yanı sıra CHP'nin 3 Kasım'a göre yaklaşık % 10'luk bir oy kaybının da etkisi var.

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

22 Temmuz 2007:

CHP % 50.9

AKP % 19.8

MHP % 12.4

DYP % 7

GP % 6.1

Diğer pek çok mahallede de görüleceği üzere burada da CHP, AKP ve MHP oylarını arttıran partilerdir. CHP ve AKP oylarını yaklaşık 8'er puan arttırmış durumdadır. Vali Rahmi Bey, ilçenin en üst gelir gruplarına sahip olan mahalledir. Bu araştırmanın tümünden çıkacak gözlem, gelir seviyesi arttıkça CHP'nin oyları artmaktadır. Kentlileşmiş seçmenin oyu, genellikle CHP'ye yönelmektedir. Oysa kente yeni gelen, henüz kentlileşmemiş ve ikinci kuşak (1980 sonrası kurulan) gecekondu bölgelerinin, düşük gelir gruplarının, az eğitilmiş grupların oyları AKP'ye yönelmektedir. İlginç olan nokta, AKP daha önce (2002'de) bu oyları (gelenler Kürt kökenliyse) DEHAP-DTP geleneği ile paylaşırken, 2007'de DEHAP-DTP oylarından AKP'ye önemli kaymalar görülmektedir.

Seçmenin oy vermede bilinçli davrandığını (özellikle bu durum kentli, eğitilmiş ve orta-üst gelir grubuna mensup seçmen için geçerlidir), oy verirken partinin yanı sıra adaya da baktığını, gözü kapalı olarak parti adayına oy vermediğini söylemek gerekir. Bunun tipik bir örneği 2004 yerel seçimlerinde Buca'nın üst gelir gruplarının oturduğu Vali Rahmi Bey mahallesinde yaşanmıştır:

Gecekondu bölgelerini iki gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi 1980 öncesinde kurulan ve özellikle göçmen (Balkan göçmeni) ağırlık nüfusun yaşadığı birinci kuşak gecekondu bölgeleridir. Eski gecekondu bölgeleri olarak da tanımlanabilecek olan bu bölgeler, kente entegrasyon konusunda daha isteklidir ve bu yolda önemli adımlar da atmıştır. 1980 sonrasında kurulan yeni yani ikinci kuşak gecekondu bölgelerinde nüfus genelde Doğu ve Güneydoğu Anadolu kökenlidir. Birinci kuşak gecekondu bölgesindeki seçmen kitlesi ile, ikinci kuşaktaki birbirinden farklı oy kullanma eğilimleri göstermektedir. İkinci kuşak gecekondu bölgesi olarak tanımlanabilecek Konak ilçesindeki Kadifekale'de oy kullanma eğilimleri 2002'den 2007'ye şöyle bir seyir izlemiştir:

Kadifekale:

3 Kasım 2002

DEHAP % 49.2

AKP % 17.2

GP % 12.2

CHP % 6.1

Kadifekale, DEHAP'ın kalelerinden biridir. Mardinlilerden oluşan ağırlıklı bir nüfusu vardır. Ayrıca burada Diyarbakırlılar da bulunmaktadır. Nüfusunun tamamına yakını Doğu ve Güneydoğu kökenlidir. 2002'de Kürt kimliği ağır basanlar DEHAP'a, muhafazakar kimliği ağır basanlar AKP'ye oy vermişlerdir. Burada her iki partinin aldığı oyların toplamı % 70 civarındadır.

22 Temmuz 2007:

AKP % 41.3

Bağımsız (DTP) % 35.7

CHP % 7.2

MHP % 4.4

GP % 4.4

2002'de mahallede birinci olan DEHAP birinciliği 2007'de AKP'ye kaptırdı. Bu mahalle sonuçları göstermektedir ki, DEHAP ve onun devamı DTP'nin bağımsız adayları, 2002'deki oylarının üçte birini kaybetmişlerdir ve bu oylar AKP'ye gitmiştir. Buradaki GP'nin kaybettiği oylarda AKP'nin hanesine yazılmalıdır. 2009 yerel seçimlerinde bölgede AKP oylarını korurken bağımsız adaylara giden oy ayine azalmış ve CHP'nin oylarında 10-11 puanlık bir artış meydana gelmiştir.

Birinci kuşak gecekondü bölgesi olan ve Balkan göçmenlerinin ağırlık olarak yaşadığı Bornova ilçesindeki Yeşilova'da oy dağılımı şöyle bir seyir izlemektedir:

Yeşilova:

3 Kasım 2002

GP % 25.6

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

AKP % 23.3
CHP % 19
MHP % 7.7
DYP % 5.7
ANAP % 4.8
DEHAP % 3.2

Yeşilova da göçmen ağırlıklı bir yerleşim yeridir. Nitekim 2002’de burada da GP birinci parti olmuştur. Göçmen oylarının blok olarak GP’ye gittiğini söylemek zordur; ama, özellikle yakın yıllarda gelenlerin daha yoğun olarak GP’ye oy verdiği söylenebilir. Cem Uzan’ın göçmen kökenli olması, partisine yönelen göçmen oylarında belirleyici olmuştur. Göçmen nüfusun oy verdiği birinci parti GP’dir ve bunu CHP izliyor denebilir. AKP’nin buralarda aldığı oylar çoğunlukla Doğu kökenli muhafazakar seçmenden kaynaklanmaktadır. DEHAP ise, milliyetçi Kürt kökenli seçmenden oylarını blok olarak almaktadır.

28 Mart 2004

Büyükşehir Belediye Başkanlığı

CHP % 40.1
AKP % 33.4
GP % 8.3
MHP % 5.4
ANAP % 4.5
SHP % 2
DSP % 1.2

Bornova Belediye Başkanlığı

AKP % 37.1
CHP % 21.1
GP % 13.9
ANAP % 9.5
MHP % 8.4
SHP % 1.9
DSP % 1.5

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

Bornova Belediye Meclisi

AKP % 38.4
CHP % 22.8
GP % 12.5
MHP % 8.2
ANAP % 7.9
SHP % 1.8
DSP % 1.7

İl Genel Meclisi

AKP % 38.8
CHP % 24.1
GP % 11.4
MHP % 7.8
ANAP % 7.2
SHP % 2.1
DSP % 1.7

2004'te Yeşilova'da göçmen kökenli Piriştina faktörü ile CHP göçmen oylarını alarak Büyükşehir'de birinci oldu. Piriştina unsurunun ortadan kalktığı İl Genel, Bornova Belediye başkanlığı ve Bornova Belediye Meclisi seçiminde AKP'nin birinci parti olması dikkat çekicidir. Burada da seçmenin bilinçli bir tercihinin olduğunu söylemek gerekir. GP'deki gerileme ise gözden kaçmayacak kadar büyüktür.

22 Temmuz 2007:

AKP % 40.9
CHP % 23.4
MHP % 15.2
GP % 11.9
DYP % 3.8

CHP 2002'ye göre oylarını bir miktar arttırmasına rağmen, esas artışı sağlayan AKP'dir. Eski gecekondü bölgesi ve göçmen yerleşimi olan bu ve benzeri bölgelerde AKP birinci parti durumuna gelmiştir. GP yine il ortalamasını üzerinde oy almaktadır. Ancak, 2002'deki oylarının önemli bir

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

bölümünü AKP ve MHP'ye kaptırmış durumdadır. Bu oyların az bir bölümü de CHP'ye yönelmiş olmalıdır.

29 Mart 2009:

Büyükşehir Belediye Başkanlığı

CHP % 48.2

AKP % 36.9

MHP % 10.9

2009'da Yeşilova'da CHP birinci çıktı. Diğer göçmen semtlerinde de durum aşağı yukarı aynı... CHP'nin büyükşehirde, ilçe belediyelerinde ve il genelinde de buralarda aldığı oy oranları arasında çok büyük bir fark yok, aşağı yukarı aynı oyları almış durumda. 2004'teki büyükşehir ile ilçe belediyeler arasındaki fark ya da büyükşehir ile il genel meclisi arasındaki fark 2009'da meydana gelmedi. Bu durum, hem CHP'nin genel bir rüzgar yakaladığı şeklinde yorumlanabileceği gibi, AKP ile İzmir arasındaki ilişkinin daha da bozulduğu ve İzmir seçmenin -en azından uzun süredir kentte oturan İzmir seçmenin- AKP'yi ötekileştirdiği anlamında da yorumlanabilir. Bu bağlamda AKP'nin de arsenikli su ve Gâvur İzmir tartışmaları çerçevesinde İzmir'in ötekileştirdiği unutulmamalıdır. Karşıyaka'da üst gelir gruplarının oturduğu, merkez olarak nitelenebilecek yerleşim yerlerinde belli başlı partilerin aldığı oyların dağılımı şöyledir:

Mavişehir:

3 Kasım 2002

CHP % 63.1

YTP % 8.8

ANAP % 5.7

DYP % 5.3

AKP % 3.4

GP % 3

DEHAP % 1.4

22 Temmuz 2007:

CHP % 71.3

MHP % 9.1

AKP % 8.3

İZMİR FELSEFE GÜNLERİ

DYP % 6.4

GP % 2.4

29 Mart 2009:

Büyükşehir Belediye Başkanlığı

CHP % 85.7

AKP % 9.8

2002 seçimleri itibarıyla üst gelir gruplarının oturduğu yerleşim yerlerinde AKP oyları % 10'u neredeyse geçmemektedir. CHP'nin üst gelir gruplarında % 60-70 civarında oy alması ise son derece anlamlıdır.

İzmir Genel:

3 Kasım 2002:

CHP % 29

GP % 17.5

AKP % 17.1

DYP % 9.3

MHP % 7.8

DEHAP % 5.1

ANAP % 4.2

YTP % 3.1

DSP % 1.6

İzmir Genel:

22 Temmuz 2007:

CHP % 35.4

AKP % 30.5

MHP % 13.8

GP % 7.5

DP % 5.1

Bağımsız (DTP) % 3.9

İzmir il genelinin 2002 ile 2007 sonuçları karşılaştırıldığında CHP'nin birinciliği sürdürdüğü; ancak, AKP'nin arayı kapattığı görülmektedir. CHP

oylarındaki kısmi artışın YTP ve DSP kökenli olduğu ve çok az bir miktar da GP'den geldiği söylenebilir.

DEHAP-DTP geleneğinin oylarında bir miktar azalma vardır. DEHAP oylarının yaklaşık üçte birinin 2007'de AKP'ye kaydığı yorumunu yapmak mümkündür. ANAP, DYP ve GP'den gelen oylar AKP'yi İzmir'de ikinci parti yapmıştır.

GP oylarının gittiği bir diğer parti de MHP'dir.

2009 yerel seçimlerinde CHP'nin Büyükşehir'de % 55 oy alıp % 31 oy alan AKP'ye fark atmasında CHP'nin gecekondü bölgelerinden oy alması etkili oldu. Bu bağlamda Bayraklı tipik bir örnektir. Nitekim, CHP yeni kurulan Bayraklı Belediyesi seçimini de kazandı. CHP'nin İzmir'de AKP'nin gecekondü bölgelerindeki kemikleşmiş yapısını bir miktar çözdüğü söylenebilir. Gecekondü bölgelerinde AKP seçmenindeki çözülme açısından önceki seçimlerde AKP'nin birinci çıktığı Bayraklı mahallelerinden Cengizhan'dan söz edilebilir. Bu büyük mahallede 2007'de AKP büyük bir farkla kazanmıştı. 2009 yerel seçimlerinde Cengizhan'dan yine AKP çıksa da, CHP oylarında önemli bir artış meydana geldi. Yine ilçenin gecekondü bölgelerinden Çiçek mahallesinde ise CHP kazandı. Gümüşpala ve Onur gibi gecekondü mahallelerinde ise CHP oyları ile AKP oyları başa baş çıktı. CHP'nin 2009 yerel seçimlerinde İzmir'de açık farkla kazanmasının arkasında yatan temel faktör de budur; yani, merkezdeki yüksek oylarına gecekondü bölgelerinden önemli oy sağlamak ve buralarda AKP ile başa baş yarışmak...

İzmir, tarihsel mirası ve kültürel kimliği ile Türk Demokrasi Tarihi'nde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminden günümüze bakıldığında İzmir'in CHP'nin kalesi ya da solun kalesi olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim yukarıda verilen seçim sonuçları itibarıyla sağın kalesi olduğunu söyleyenler de ortaya çıkabilir¹. Oysa günümüzdeki ya da son 10 yıldaki gelişmelerin ışığında yapılan tahliller yanıltıcı olacaktır. Son yıllarda CHP'nin İzmir'in Göztepe, Güzelyalı, Bostanlı, Mavişehir ve Alsancak gibi üst gelir seviyesine mensup eğitimli ve kentlileşmiş grupların oturduğu semtlerde % 70-80 oy almasının bu semtlerin seçmeninin CHP'li ya da solcu olmasıyla bir ilgisi yoktur. Ancak bu semtlerin seçmeni, Cumhuriyetin kurucu değerleri konusunda

¹ Yerel yönetimler bağlamında Osman Kibar ve Burhan Özfatura örnekleri de unutulmamalıdır.

hassastır. AKP'nin Cumhuriyetin kurucu değerleriyle yaşadığı sorunlar nedeniyle buradaki seçmen AKP karşısında en büyük güç olan CHP'ye yönelmiştir. CHP'ye yönelmede etkili olan unsur, CHP'nin Cumhuriyeti kuran parti olmasıyla ilgilidir. Bu seçmen CHP'nin ikili ideolojik kimliğinden biri olan sosyal demokrasi'den ziyade, diğeri olan Atatürkçü/Cumhuriyetçi/Laik kimliğine bakarak oy vermektedir. Toplumda yaşanan bu ötekileştirme aslında her iki partiye de yaramaktadır. Alınan oylarda bu ötekileştirmenin etkisi yadsınamaz. İzmirli refah seviyesi yüksek, eğitilmiş ve kentli seçmenin ötekisi AKP olarak kalmaya devam ettiği sürece CHP'ye ya da AKP karşısındaki en güçlü rakibe yönelmesi beklenmelidir¹.

Sonuç olarak İzmir, bir ticaret limanı olarak Batı'ya açık yüzü ve kapitalizme görece entegre olmuş yapısıyla ve bundan kaynaklanan tarihsel arka planı nedeniyle Türkiye'de ayrıksı özelliğini sürdürmektedir. Bu özellik İzmir'i kozmopolit, özgürlükçü ve demokrat bir kimliğe sahip kılmaktadır ve yine bu haliyle İzmir, göç ile gelenlerin –ülke ortalamasına göre- görece daha kolay entegre olduğu bir kent olarak dikkat çekmektedir.

¹ Uyar, agm.

MUTFAK KÜLTÜRÜ AÇISINDAN İZMİR'DE FARKLILIKLAR VE ÇOK KÜLTÜRLÜLÜK (BOYOZ VE MİDYE DOLMA'NIN İZİNDE)

Ahmet UHRİ¹

İzmir sabah kahvaltılarının özellikle çalışan ve sabah kahvaltı yapmadan evinden iş yerine gidenlerin değişmez kahvaltılıklarından biri olan boyoz ayaküstü tüketilen ancak bunun yerine çay ve fırında pişirilmiş yumurta ile yenmesi daha uygun olan bir unlu üründür. Boyoz'un İzmir mutfak kültürüne katılması ise Sefarad Yahudileri'nin 1492 sonrası Osmanlı'ya ve elbette İzmir'e olan göçleriyle gerçekleşmiştir.

İzmir dışında hemen hiç tanınmayan bu ürünün adının anlamını bulabilmek için 1492 yılının 31 Temmuz'una geri dönmek gerekiyor. Bu tarih Musevilerin İspanya'dan ya da bu ülkenin kutsal kitapta yazan adıyla **Sefardim**'den çıkış/çıkartılış tarihidir. Türkçenin en kapsamlı etimoloji sözlüğünü hazırlayan Sevan Nişanyan'ın yaptığı etimolojik açıklamaya göre, “*Ladino adı verilen Yahudi İspanyolcasında ‘boyoz’ çoğul kelime, tekili ‘boyo’, çörek. Yuvarlak ufak ekmek ya da çörek. İspanyolca çift L harfi /y/ okunur, yani telaffuzda bir fark yok.*”¹ ‘*bolos/boyoz*’ ilişkisini bu şekilde açıklamakta Nişanyan. Elbette burada sözünü ettiği ‘*bollo* (boyo)’ diğer Hint-Avrupa dillerinde de karşımıza farklı biçimlerde çıkmakta. En bilineni İngilizcede kullanılan şekli yani ‘*ball*’. Sözcük herkesin anlayabileceği bir şeyi tanımlamakta yuvarlak ya da küresel bir obje yani top. Kökeni şişmek, kabarmak anlamına gelen Proto Hint-Avrupa ‘*bhel*’ sözcüğüne kadar izlenebilmekte ki aynı anlama gelen İngilizce ‘*swell*’ sözcüğüyle de ilişkili, mermi anlamına gelen ‘*bullet*’la da ve hatta arkeolojide pişmiş topraktan yapılmış ve üzerinde mühür baskısı bulunan, çoğunlukla küreye yakın biçimli

¹ Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Arkeoloji Bölümü.

buluntular için kullanılan ‘*bulla*’ ile de.ⁱⁱ Ayrıca 14.yüzyılın erken dönemlerinden itibaren testis anlamına da gelmeye başlamış.

İspanya’dan sürgün edilen Museviler işte bu yolculukları sırasında yanlarında inançları dışında başka şeyler de taşırlar gittikleri yerlere. Bunların başında kültürleri ve bunun ifade ediliş biçimi olan Judeo İspanyol dili gelir ki bunun kanıtı İzmir Musevilerinin daha sonraki yıllarda, kendi okullarında verdikleri eğitimde kullandıkları dilin bu dil olmasıdır.ⁱⁱⁱ Öyle ise boyoz sözcüğünün kökenini İspanyolcada aramak yukarıda da açıklandığı gibi yanlış olmamalı. Ancak bu arayış sadece etimolojik bir açıklama olduğu için şimdi sırada İzmir sabah kahvaltılarının vazgeçilmezi olan bu ürünün kültür tarihi içindeki yeri olmalı ve boyoz bir de bu açıdan incelenmeli.

Bir kere hemen belirtmeli ki dünyanın İspanyolca konuşulan hemen her yerinde ‘*bollos/boyoz*’ isimli bir unlu ürün bulunmakta. Ancak sözcüğün tanımladığı gıda maddesi coğrafyaya göre tat ve üretim olarak değişmekle birlikte her zaman yuvarlak ve yağlı bir çeşit unlu ürünü tanımlamakta. Buna karşın bu ürün hem tuzlu hem de şekerli olabilmekte. Hatta yapıldığı yere göre değişik katkı maddeleri içerebilmekte. Bu durumda akla şu sorular gelmeli. Bu ürün esas olarak İber Yarımadası’nın bir ürünü mü? Eğer öyleyse buradan ayrılan ve İspanyol kültürünü kendi kültürüyle harmanlamış Museviler başta olmak üzere coğrafi keşifler ve bunu izleyen göçlerle bir başka coğrafyaya ulaşanlar boyozu da yanlarında götürmüş ve orada değişik içeriklerle ama aynı şekli vererek üretmiş olabilirler mi? Bu soruları sormamın nedeni açık. İzmir’de yapılan boyoz tuzluyken İspanya, Arjantin, Şili ve diğer ülkelerde hamuruna şeker, kuru üzüm vb. katılarak da üretilen boyozlar var. Ayrıca İzmir’de yaşayan Sefaradlar başlangıçta Cuma akşamları yenilen Şabat yemeği ve dinlenme günü olan Cumartesi kahvaltılarında boyoz tüketmekte. Yani boyoz bu topraklarda dinsel bir anlam da yüklenmiş. Ancak dünyanın İspanyolca konuşulan diğer bölgelerinde bu türden bir dinsel anlamı eğer tüketenler Musevi değilse en başından beri yok. Bir diğer deyişle isim ve içerik arasında coğrafyaya göre farklılıklar bulunmakta. Bu da İzmir’de üretilen boyozun İzmir’e ve buraya göçle gelen Musevilere özgü bir ürüne dönüştüğünü kanıtlamakta. Bir diğer deyişle boyoz, İspanya’dan göçle gelen bir ürün olmakla birlikte burada farklı anlamlar da kazandığı için en azından İzmir bağlamında, İzmir’de yaşayan Ladinolara özgü bir ürün denilebilir. Ancak yine de göçle taşındığı

ve taşıyıcısının katkıları ve ona yüklediği anlamla yeni bir kültürel dönüşüme uğradığı unutulmamalı.

Kesin olarak bilinebilecek olgu boyozun 500 yıldan fazla bir süredir İzmir'deki Sefarad cemaatine üretiliyor olabileceği. Kesin olmayansa bu ürünün ne zaman ya da hangi tarihte ev dışına çıkıp ticari bir ürün haline gelerek bütün İzmir'e yayıldığı. Bu tarih Nejat Yentürk'e göre 20.yüzyılın ikinci yarısından daha geriye gitmeyebilir ki Yentürk bu görüşünde oldukça haklıdır.^{iv} Yahudi cemaatinden kişilerle yapılan görüşmeler 1950-55 yılları arasında sadece bu ürünü üreten Musevi fırıncılar sayesinde boyozun yaygın olarak İzmir'in her yerinde satılmaya başlandığını göstermekte. Burada kısa bir açıklama daha yapmak gerek. Boyoz, aslında sadece İzmir değil, İstanbul, Selanik, Manisa, Tire ve Anadolu'nun daha birçok yerine yayılan Sefarad Yahudileri tarafından da bilinmekle ve yapılmakla birlikte, sadece İzmir'de ticari olarak sunumu yapılan bir ürün. Yani ev dışına çıkışı dolayısıyla dini kimliğinden sıyrılıp daha seküler bir hale gelişi İzmir'de gerçekleşmiş ve bu 50-60 yıl öncesi gibi çok yakın bir tarihte gerçekleşmiş.

Musevilerin evlerinde yaptıkları boyozlarla, bugün çarşıda satılanlar arasında lezzet olarak da bazı farklar var. Özellikle cuma günleri, bir gün sonraki tatile hazırlık olması amacıyla evlerde yapılanlarında un, yumurta, tuz ve su ile karıştırılarak hazırlanan hamur, kulak memesi kıvamına gelince küçük toplar halinde kesilir. Derin bir kap içinde yer alan yağda (kesinlikle bitkisel yağ olmalı ki eskiden kullanılan susamyağı bugün yerini ayçiçeği yağına bırakmıştır) yarım saate bekletildikten sonra, el ayasının yardımıyla yaklaşık yirmi santim çapına gelene kadar açılır. Açılan bu yufkanın içine isteğe bağlı olarak peynir, pirinç, patates, ıspanak veya patlıcan konularak bohça biçiminde katlandıktan sonra, eğer istenirse üzerine susam, peynir rendesi vb. maddeler eklenir. Daha sonra, önceden yağlanmış, dört köşe saç tepsilere konularak, fırına gönderilir. Ancak 1960'lı yıllardan sonra bu işle uğraşan Museviler birer birer bu alanı terk edince ortalık şimdiki boyoz imalathanelerine kalmıştır. Bu nedenle şimdiki boyozlar tat ve içine konulan malzemeler bakımından farklılıklar göstermektedir.

Önceleri İkiçeşmelik, Mezarlıkbaşı, Agora ve Kemeraltı'nda bulunan fırınlarda üretilen boyozları yapan ustalar arasında en ünlü olanlarıysa Avram Yükatın ve Yako Abravaya olmakla birlikte, onların ölümü ve sonrasında boyozun giderek İzmir'de halk arasında yaygınlaşmasıyla durum değişmiştir. Artık İzmir'in değişik yerlerindeki fırınlarda sabah kahvaltılarının bu

vazgeçilmez ürünü eski tadından biraz uzaklaşmış olsa da üretilmektedir. Bugün eski tadına yakın üretim yaptığı savlanabilecek sadece iki fırın bulunmakta. Bunlardan biri Alsancak'ta Dominik Caddesi'nin nihayetinde hemen köşede yer alan ve Sayın Emel Şen Hanım tarafından çalıştırılan *Anjelina* isimli pastane ve Kıbrıs Şehitleri Caddesi'nin sonundaki Dostlar fırınıdır.

Dolayısıyla boyozu göçle gelen kültür yanında taşır, dönüştürür, yeni bir kültürel anlam katar ve İzmir mutfağına eklemler. **Göç→Taşıma→Kültürel dönüşüm→Sekülerizasyon→Eklemlenme** Bu formülasyon aklımızın bir köşesinde tutarak midye dolmasını incelemeye geçebiliriz.

İzmir, hemen herkesin bildiği gibi göç alan kentlerden biridir. Balkan savaşları ile başlayan ve günümüze kadar gelen yaklaşık yüz yıllık süreçte İzmir'e önce Balkan göçmenleri, Girit ve Yunanistan mübadilleri ve sonrasında da 1950'li yıllardan başlayarak da Anadolu'nun değişik yerlerinden gelenler yerleşmiştir. 1960 ve 70'li yıllardaysa Güneydoğu Anadolu'dan özellikle de Mardin'den göç almaya başlamıştır İzmir. Son büyük göç ise yakın zamanda Suriye, Kobane ve Şengal'den gelenlerle, yurt dışına kaçak yollardan çıkmak için bekleyenleri saymazsak; 1993'ten itibaren Güneydoğu'daki çatışma ortamı ve köy boşaltmalar nedeniyle yoğunlaşan Mardin'in Kürt nüfusuna ait göçtür.

Kendilerinden önce gelen ve kente yavaş yavaş entegre olmuş akrabalarını izleyen son Mardinli göçmenler de aynı yolu izlemişler ve İzmir'de midye toplama ve bunu işleyerek midye dolma yapma yoluna gitmişlerdir. Ancak burada İzmir'in göç alan iki bölgesi önem kazanmaktadır. Buraları da birbiriyle komşu olan Kadifekale ve Yapıcıoğlu bölgeleridir.) İzmir'in antik yerleşiminin üzerinde yer alan bu iki bölge her zaman İzmir'e sonradan gelenlerin ilk yerleştikleri ve kente uyum sağladıktan sonra yerlerini yeni göçmenlere bıraktıkları semtlerdir. Balkan savaşları ve sonrasında ilk gelen mübadiller içinde yer alan Giritliler de bu semtlere yerleşmişler ve burada kendi mutfak kültürlerine uygun yemekleri üretmişler, ayrıca zaten İzmir mutfak kültüründe Rumlarla varolan midye dolma ve midye salma yapmayı da devralmışlardır.

Giritliler, İzmirli Rumlardan öğrendikleri gibi midyeyi hem dolma hem de pilav şeklinde yani salma denilen usulde yaparken içine bol soğan, kimyon, karabiber, yenibahar, tarçın, kuşüzümü ve fıstık katmaktaydılar.

Kente dışarıdan gelenlerin buradaki yaşam biçimine alışmaya ve ekonomik anlamda kente tutunmaya çalışırken yaşadıkları bu iki semtin bundan sonraki misafirleri ise Mardinliler olmuştur. Mardinliler kendilerinden önceki Giritlilerden öğrendikleri midye dolmaya kendi mutfak kültürlerinin daha acımsı tada sahip baharatlarını eklerken tarçın, fıstık, kuşüzümünü ve diğer baharatların bir kısmını çıkarmışlar ve günümüz İzmir usulü midye dolma bu şekilde ortaya çıkmıştır.

Burada daha önce Yahudiler ve boyoz anlatılırken yapılan formülasyonu bir kez daha anımsamakta yarar var. **Göç → Taşıma → Kültürel dönüşüm → Sekülerizasyon → Eklemlenme** bu formül midye dolmaya uyarlanmaya çalışılırsa aşağıdaki gibi bir sonuç çıkmakta. Göçle gelen kültür ürünle tanışmakta, onu kendi kültürüne dönüştürmekte ve İzmir mutfağına eklemektedir. **Göç → Tanışma → Dönüşüm → Eklemlenme** her iki formül arasındaki fark göçle gelenin ürünü yanında taşınması ya da geldiği yerde yeni bir ürünle tanışması şeklinde anlatılabilir. Dolayısıyla iki yeni formül daha üretmek olası gibi gözüküyor.

1-Ürün → Taşınır → Dönüşür → Eklemlenir bu formül dini kimlik üzerinden gelişir.

2-Ürün → Tanışılır → Dönüştürülür → Eklemlenir bu formül etnik kimlik üzerinden gelişir.

Her iki formül de İzmirlilik kavramı ve İzmirlilik ruh halini açıklama açısından önemli birer göstergedir. Bu göstergeleri doğru okuyabilmek için İzmir'in bazı nitelikleri konusunda saptamalarda bulunursak konu daha iyi anlaşılabilir.

Burada İzmir'in en önemli niteliğine dikkat çekmek istiyorum. Bu nitelik de İzmir'in görünen yüzüyle görünmeyen ya da gizli bir başka yüzünün olmasıdır. Roma tanrısı Janus gibidir İzmir. Janus, bir yüzü o yana, bir yüzü bu yana bakan ikiyüzlü Roma tanrısıdır. Bu tanrının resmine Roma paralarında rastlanır. Janus'a ait olan betimlemelerde yüzlerden biri kentten içeri girenlere, öteki ise kentten çıkanlara bakar. Böylece kent güvenlik içinde yaşamasını sürdürür. Janus aynı zamanda değişimi dönüşümü farklı kültürler arasındaki bir geçişi yani kültürler arasında eğer bir kapı varsa bunun bekçisi rolünü de simgesel anlamda üstlenmiş olan bir tanrıdır. Uygarlık yollarını açan bu tanrı, şehirler kurdurmuş, toprağı işlemeyi öğretmiş, parayı icat etmiş bir tanrı olarak da bilinir Roma Mitolojisi'nde. İzmir bu anlamda biraz da bu tanrıya benzer, hem 9000 bin yıllık bir

geçmişin getirdiği birikimle geçmişi hem de çağdaş Türkiye'nin modernizme, batıya açılan kapısı olarak geleceği simgeler.^v Ayrıca 9000 yıllık bir perspektiften İzmir'e bakıldığında ilk göze çarpan olgu İzmir'in hemen her zaman Batı Anadolu'nun iç bölgeleri ile Ege adaları ve Kıta Yunanistan'ı arasında kültürel ve iktisadi bir geçiş bölgesi işlevi görmesidir. Bir diğer deyişle batıya ve doğuya açılan çift yönlü bir kapıdır İzmir. Bu olgunun tarih öncesi dönemlerden kanıtı Ulucak, Ege Gübre vb. neolitik dönem kazılarında ortaya çıkmıştır.

Tarih içinde zaman zaman üstünlüğü yakın coğrafyadaki Ephesos ve Miletos'a kaptırsa da bir liman kenti olarak hemen her zaman kozmopolit niteliğiyle "kervan kültürü"ne sahip kentlerle kıyaslandığında ayrıksı bir yerde durmuştur. Durmuştur durmasına da esas olarak bir ticaret kenti olduğundan pastanın küçüldüğü dönemlerde içine kapanarak evde kalmış bir prenses gibi davranmıştır, Victor Hugo'nun kentlerin prensesi dediği İzmir. Zaman zaman da Rapunzel gibi kulesinden saçlarını uzatarak kendisini kurtaracak yakışıklı prensi beklemiştir. Bu prens de hemen her zaman ticaret ile geçinen ve sonrasında ticaret burjuvazisi denilecek kesim olmuştur. Avrupa'nın her yerinden gelip İzmir'de ticaret yapanlar kentin ticaret burjuvazisini oluştururken farklı bir kültür de yaratmışlardır.

Ancak bu olgu özellikle Cumhuriyet'ten sonra yerini Türk ticaret burjuvazisine bırakırken ideolojik ve kültürel bir değişim de başlamıştır. Zira gayrimüslim sermaye kenti yavaş yavaş terk etmek zorunda kalmış ve İzmirli Mahmut Esat Bozkurt'un sözleriyle belirtecek olursak: *"Türk, bu ülkenin yegâne efendisi, yegâne sahibidir. Saf Türk soyundan olmayanların bu memlekette tek hakları vardır; hizmetçi olma hakkı, köle olma hakkı. Dost ve düşman, hatta dağlar bu hakikati böyle bilsinler."* sözünde karşılığını bulacak biçimde İzmir o gizli ikinci yüzünü hemen her zaman göstermiştir sonradan gelenlere, ötekilere, Türk olmayanlara.

Kısacası kendini İzmir'in ve Türkiye'nin gerçek sahibi olarak görenlerle 'öteki'ler olarak bir ayrımın Cumhuriyetle beraber başladığı söylenebilir. Bir diğer deyişle İzmir hiç de öyle söylendiği gibi bir hoşgörü kenti değildir. Ya da en başta söylediğim gibi iki yüzü olan bir Janus'tur İzmir. Ayrıca zaten hoşgörü kavramının kendisi eşitsiz bir kavramdır. Eğer İzmir ve İzmirli kendilerini ve şehirlerini bir hoşgörü kenti ve hoşgörülü olmak üzerinden tanımlıyorlarsa zaten baştan ayrımcılığı, eşitsizliği ve ötekileştirmeyi özümsemişlerdir.

İzmirli ancak kendisi gibi olanı içselleştirirken farklılıkları görünmez hale getirme becerisini de göstermiştir. Bunun en iyi örneği boyozun sekülerleşerek İzmir mutfağına eklenmesidir. Sekülerleşmeyle birlikte unutulmuş en önemli olgu bu ürünü getiren, üreten ve tanıtanların Yahudiler oluşudur. Sanki binyıldır İzmir mutfağının bir ürünüymüş gibi mutfak kültüründe yerini alan bu ürün eğer bir anlam kaymasına uğramasaydı Yahudilerin hamursuzu gibi dar bir çevrede de kalabilirdi. Bununla birlikte etnik kimlik üzerinde İzmir mutfağına eklenen midye dolma ise daha farklı bir durumu göstermekte. Buradaki farklılık Kürtlerin İzmir'e getirdikleri kendi mutfak kültürlerinin ürünleri yerine İzmir'deki bir ürünü dönüştürmeleridir. Esasında burada dönüşen simgesel anlamda Kürtlerin kendisi olmaktadır. Yani Kürtler ya da Mardinliler midye dolmayı dönüştürürken kendileri de bir dönüşümden geçmekte kente uyum sağlamak için İzmirlileşmektedirler. Zira hiçbir zaman deniz kültürüyle ilişkisi olmayan sadece akarsuyu ve biraz da gölleri bilen bir coğrafyadan gelen insanlar yoksulluk ve yoksunluk nedeniyle dönüşerek deniz kültürünü öğrenmek zorunda kalmışlardır.

İzmirlilik, İzmirli gibi olmayı insan olmakla bir tutmak üzerine kurulmuş bir dünyadır. Baudrillard'ın bir başka bağlamda kullandığı aşağıdaki saptamayı İzmir'e uyarlamak konuyu anlamak açısından yerinde olacaktır. *“Bütün alanlarda insandıışını bertaraf etmeyi herşeyi insan yargılarının egemenliği altına sokmayı hedefleyen antropolojik bir bütüncülüğe doğru gidiyoruz.”* der Baudrillard.^{vi}

Cumhuriyet tarihinin başından itibaren kendini evcil yani yerleşik ve insanlaşmış gören İzmirli Türk Ticaret Burjuvazisi, göçle gelenlere de aynısını uygulama becerisini zaman zaman baskıyla zaman zaman da fark ettirmeden gerçekleştirmiştir. Baudrillard'dan yukarıda alıntılanan saptamadaki 'insan' sözcüğü yerine İzmir koyarak okursak: *“Bütün alanlarda İzmir/İnsandıışını bertaraf etmeyi her şeyi İzmir/insan yargılarının egemenliği altına sokmayı hedefleyen antropolojik bir bütüncülüğü doğru gidiyoruz.”* Dolayısıyla İzmirli kendi gibi olanı kabul eder ve dönüştürür kendi gibi olmayı dışlar. Ancak konu yemek kültürü olduğunda ve yemek kültürü hazırların majör ve minör alanı olduğu için İzmirliliğin o mekanik işleyişi bu alanda bir miktar kırılmaya uğrayarak halkların kardeşliğini sağlayabilmek kolaylaşmaktadır.

Sonuç olarak Kürtler/Mardinliler, Yahudiler veya diğer göçmenler ve onların İzmirleştirilmesi arasında yeme-içme ve mutfak kültürü açısından boyoz ve midye dolma üzerinden yukarıdaki gibi bir ilişkiler ağını kurmak olasıdır.

-
- ⁱ Boyoz sözcüğünün etimolojisi için ayrıca www.nisanyansozluk.com adresine de bakılabilir.
- ⁱⁱ www.etymonline.com; S.Saltuk, *Arkeoloji Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul-1993, s.43.
- ⁱⁱⁱ S.Bora, *İzmir Yahudileri Tarihi*, İstanbul-1995, s.154; C.Roden, “Ortadoğu’da Musevi Yemekleri”, *Ortadoğu Mutfak Kültürleri*, (edt.)S.Zubaida-R.Tapper, Çev.Ü.Tansel, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul-2000, s.152-157.
- ^{iv} N.Yentürk, “Boyoz, İzmir’in Yaşayan ve Unutulmuş Unluları”, *Yemek ve Kültür/6*, Çiya Yay., İstanbul-2006, s.116-123.
- ^v A.Uhri-V.Aytar, “Letter from Smyrna: Where to Janus?”, *Dialoghi Internazionale Citta nel Mondo/3*, Italy-2007, 42-44.
- ^{vi} Jean Baudrillard, *İmkânsız Takas*, Çev: A.Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s.22.

ISBN 978-975-441-485-1



9 789754 414851 >