

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

KASIM 2009 | SAYI 5 | 14 TL

braykuş

Ölüm, yaşam, sınır

NAZİLE KALAYCI
TÜRKER ARMANER
ALAIN BADIOU
ÖZGE EJDER
FİLİZ PEACH
FEYSEL TAŞÇIER

Kaan H. Ökten ile söyleşi

Hegel estetiğinde
sanat ve sanat biçimleri

TAYLAN ALTUĞ

İngiliz İdealizmi ve
tarihsel bilgi sorunu

KUBİLAY AYSEVNER

Öznesi olmayan süreç

SAFFET MURAT TURA

Gadamer'de sanat eseri

DENİZ SOYSAL

Demokrasinin açmazları üstüne

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

BAYKUŞ: FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

Temmuz-Ekim 2009, Dört ayda bir yayımlanır, *Baykuş* hakemli bir dergidir.

ISSN 1307-9492

ALEF YAYINEVİ ADINA

İMTİYAZ SAHİBİ: F. Çiçek Kılıç

GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Doğan Özlem

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Sinan Kılıç

EDITÖR:

Güçlü Ateşoğlu

Arşiv: Feza Kürkcüoğlu

KATKIDA BULUNANLAR:

Taylan Aydın, Tuğçe Ayteş

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA:

Gül Dönmez, Sinan Kılıç

BAYKUŞ İLLÜSTRASYONU: Sadi Güran

YAYIN TÜRÜ: Yerel süreli

BASKI: Graphis Matbaa

tlf. (212) 629 06 07

YAZIŞMA ADRESİ: baykus@alefyayinevi.com

YAYIN KURULU:

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye,
Ersin Vedat Elgür, Kurtul Gülenç,
Nazile Kalaycı, Kaan Özkan,
Devrim Sezer, Feysel Taşçier,
Meryem Uçar, Savaş Yazıcı

DANIŞMA KURULU:

Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ,
Türker Armaner, Medar Atıcı,
Kubilay Aysevener, Saffet Babür,
Samet Bağçe, Elif Çırakman,
Betül Çotuksöken, Cem Deveci,
Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk,
Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler,
Gürol İrzık, Ferda Keskin,
Nilgün Toker Kılınç, Orhan Koçak,
Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,
Kaan Harun Ökten, Ömer Naci Soykan,
Saffet Murat Tura, Ali Utku,
Ertuğrul Turan, Halil Turan,
Çetin Veysal, Erdoğan Yıldırım

KAPAK RESMİ: Nalan Yırtmaç, *Suya Atlayan Çocuklar*

ABONELİK KOŞULLARI

YURTIÇİ ABONELİK: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

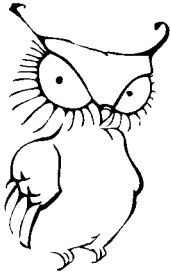
YURTDIŞI ABONELİK BEDELİ: Avrupa için 35 Euro, ABD için 50 ABD Dolarıdır.

alef yayinevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



Sayı 5

İÇİNDEKİLER

Baykuş'tan...	7	EKTOS THEMATOS	
KAAN H. ÖKTEN'LE SÖYLEŞİ		ÖMER NACİ SOYKAN	
DEVİRİM SEZER		Demokrasinin açmazları üstüne	115
NAZİLE KALAYCI		TAYLAN ALTUĞ	
GÜÇLÜ ATEŞOĞLU		Hegel estetiğinde	
Heidegger, <i>Varlık ve Zaman</i> ,		sanat ve sanat biçimleri:	
ölüm üzerine düşünceler	12	klasik sanat ve	
		romantik sanat – II	129
TO THEMA			
NAZİLE KALAYCI		KUBİLAY AYSEVENER	
Platon ve Nietzsche'de		İngiliz İdealizmi ve	
idealar kuramı ve perspektivizm		tarihsel bilgi sorunu	167
bağlamında ölüm-yaşam ilişkisi	31		
		SAFFET MURAT TURA	
TÜRKER ARMANER		Öznesi olmayan süreç – III	183
<i>Etika</i> 'da intiharın			
ontolojik imkânsızlığı	51	DENİZ SOYSAL	
		Gadamer'de sanat eseri	
ALAIN BADIOU		neden bir nesne olamaz?	207
Varoluş ve ölüm	59		
		"FELSEFE VE DEVİRİM"E GERİ BAKIŞ	
ÖZGE EJDER		ÖZLEM DUVA	
Ölüme dair bir aporia olarak		Gramsci'nin kültür çözümlemesindeki	
yazınsal temsil	69	antropolojik imkânlar	221
FEYSEL TAŞÇIER		ROBERT C. TUCKER	
Yaşamın ve ölümün modern		Felsefe dünyaya başkaldırır	239
paradigması: biyosiyaset	81		
		KİTAP ELEŞTİRİSİ	
FİLİZ PEACH		ERDOĞAN YILDIRIM	
İnsan sonluluğu:		Prof. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun	
insanlığın temel bir sorusu	97	<i>Arayışlar</i> 'ının düşündürdükleri ya da	
		bilgi ve ultra-modern üniversite	
TOZLU RAFLARDAN		halleri	250
ULUĞ NUTKU			
Ölüm bilincinin gölge oyunu:		ERDEM BAYKAL	
ruh-beden ikileştirmesi	106	Karatani'nin <i>Transkritiği</i>	266

FELSEFE VİTRİNİ

Dilek Hattatoğlu	Francis Wheen	
Gökçen Apaydın (ed.)	<i>Karl Marx</i>	286
<i>Méthodos: Kuram ve</i>	Stefan Zweig	
<i>Yöntem Kenarından</i>	<i>Rotterdamlı Erasmus:</i>	282
	<i>Zaferi ve Trajedisi</i>	287
Timothy Bewes		
<i>Şeyleşme</i>	Gilles Deleuze	283
	<i>Francis Bacon:</i>	
Jacques Rancière	<i>Duyumsamanın Mantığı</i>	287
<i>Filozof ve Yoksulları</i>		284
	FELSEFİ ETKİNLİKLER	
J.D. Bernal	<i>Felsefelogos ve fesatoder</i>	
<i>Tarihte Bilim</i>	<i>başkaldırı çalıştay</i>	288
N.C. Moruzzi	"X" toplumsal formu ya da büyü	
<i>Maskenin Ardından Konuşmak (Hannah</i>	yitmiş dünyada yeni kuruculuk	289
<i>Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti)</i>		285
	"Marksizm 2009 festivali"nin	
Paul Ricoeur ve	ardından:	291
Jean-Pierre Changeux		
<i>Neden Nasıl Düşünürüz?</i>	Abstracts	296
<i>Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine</i>	Bu sayıya katkıda bulunanlar	301
<i>Bir Tartışma</i>	Yazarlara	305

İLAN DİZİNİ

Alef	295	Mavi Kum	11
Altın Bilek	238	Norgunk	6
Amargi	294	Paloma	50
BGST	204	Say	19
Birgün	Arka kapak	Tüyap	96
Birikim	105	Yasak Meyve	206
Çınar	30	Zero Books Online	308
Derlem	265		
Encore	128		
Evrensel Kültür	114		
İdefix	166		
Mahsus Mahal	95		

GILLES DELEUZE

Francis Bacon

Duyumsamanın Mantiğı



Şüphe yok ki, biz etten oluşmuşuz, güç halindeki iskeletleriz. Kasaba gittiğimden neden orada, o hayvanın yerinde olmadığım sorusu beni hep şaşırtmıştır...

F.B.

Et tenin ölmüş olanı değildir, tüm acıları taşımış ve yaşayan tenin tüm renklerini üzerine almıştır. Tüm o çırpınmalı acılar ve kırılmalı, ama aynı zamanda rengin ve cambazlığın çekici icadı. Bacon, "hayvanlara acıyın" demez, daha ziyade, acı çeken tüm insanlar birer et parçasıdır, der.

G.D.

Norgunk Yayıncılık

Şehit Erdoğan İban Sokak C/8 Akatlar / İstanbul

T. 0212 351 48 38 / F. 0212 351 83 24

www.norgunk.com / info@norgunk.com

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>



*Ve dedi: "En kof ceviz bile kırılmak ister. Olgun yemişler tutunamaz ağaca. Öyleyse kabuğum kırılacak diye hayıflanmamalıdır insan. Toprağa düşmemek için çırpınmamalıdır meyve. Düşün! Bir şeyin geldiği yere dönmesi kadar sevindirici ne olabilir? Tohumun ağaca, ağacın tohuma dönüşümünden başka bir şey değildir hayat. Yani ölüm..."*¹

Baykuş, bu sayısını, uzunca bir süre "ciddi" felsefi tartışmaların dışında bırakılarak sanata ve edebiyata havale edilen "Ölüm, Yaşam, Sınır" konusuna ayırdı. Felsefi olma sıfatını pek hak edemeyen, felsefenin alanına da teknik bir mesele (son yıllarda biyoetik tartışmaların çoğu kürtaj, öjeni, klonlama, ötanazi vb. hakkındadır) olarak girebilen ölüm ve yaşam sorunu, filozoftan çok sanatçı/şair sıfatını hak edenlerin konusu oldu. Filozof, gözlerini ebedi ve değişmeyen varlıklara –idealara– çevirdiği sürece, ölümün ve yaşamın felsefenin dışında kalması da doğaldı. Ne var ki özdeşliklere ve aynılıklara yönelerek yaşamı dışarıda bırakan düşünme geleneği, tekilliklerin ve farklılıkların –yani, sürekli oluş içinde olanın– göz ardı edilmesine yol açmış, yaşamı koruma kaygısı, yaşamın gözden düşmesine neden olmuştur. On dokuzuncu yüzyıl, gözlerin oluşa/tarihselliğe/yaşama çevrildiği dönemdir. "Yaşamın felsefesi olmaz" savı gözden düşmüş, "hakkında felsefe yapılabilecek asıl şey yaşamdır, yaşantıdır" savı yükselişe geçmiştir. Bundan böyle yaşam ciddi felsefi tartışmaların da temel konularından biri olacaktır. Bir yandan tarih felsefesi, hermeneutik ve yaşam felsefesi, diğer yandan varoluşçuluk ve fenomenoloji ölüm/yaşam konusuyla ilgilenecek; Nietzsche, Dilthey, Bergson, Kierkegaard, Camus, Sartre, Heidegger, Deleuze, Foucault, Levinas başta olmak üzere pek çok filozof, şu ya da bu kaygıyla, yaşam ve ölüm konusunu ele alacaklardır.

Ölümün ve yaşamın felsefenin önemli konularından biri olarak ele alınması geç dönemlere rastlarsa da, bu konular filozofları her zaman meşgul etmiştir. Daha ilkçağda Anaksimandros ölüm/yaşam sorununu "sınırsız" ve "belirsiz" *apeiron*la ilişkilendirir: Oluş ondandır, yokoluş ona doğrudur. "Bireyler varolarak zamanın düzenlenişine yapmış oldukları adaletsizliğin cezasını kökenlerine

1 L.N. Tolstoy, *Ölüm Manifestosu*, çev. S.N. Şimşek ve S. Özburun, Kaknüs Yay., İstanbul, 2007 (arka kapak yazısından).

dönerek öderler.” Ölüm bir bakıma evrendeki adaleti sağlayan unsurdur. Sokrates yaşamı bir hastalık olarak ele alır; çünkü o, ruhun bedene tutsaklığıdır. Ölüm ise sağlığa kavuşmaktır; ruhun tutsaklıktan kurtuluşu, saflığına kavuşarak arınmasıdır. Böylece ruha saf varlıkları –özleri– kavrama fırsatı doğmaktadır. Epikouros ise, mutluluğu engelleyen korkuların asılsızlığını göstermek için ölümü deneyimle ilgisinde ele alır. Ölüm atomlara ayrışmaktır, bu nedenle ölüme ilişkin bir yaşantı –ben, ben olduğum sürece– olanaklı değildir. Ölüm haz ya da acı konusu olamayacağına göre, ondan korkmaya da gerek yoktur. Tanrı, ölüm ve kader korkularından kurtularak ulaşılan sarsılmazlık durumu (*ataraksia*), mutluluğa götüren ilk adımdır. Ortaçağda sonlu ve sınırlı yaşam, Tanrı’nın kendini açım-lamasında bir basamak olarak, bir görünüş olarak ele alınmış; ölüm ise, sonsuz/ asıl yaşama açılan bir kapı olarak kabul edilmiştir. Rönesans, ortaçağın asılsız dediği yaşamın gerçek yaşam olarak kabul edildiği, beden, dolayısıyla dünya üzerindeki yaşamın yeniden önem kazandığı bir dönemdir. Montaigne *Denemeler*’de “yaşamın işi, ölümü inşa etmektir” diyerek, ölümü yaşamın sonu olarak değil, tamamlayıcısı olarak ele alır. Böylece tarihi çizgisel bir süreç olarak belirleyen görüş de sarsılacak, döngüsellik düşüncesi önem kazanmaya başlayacaktır. Ne var ki, yaşam ile ölümün karşıt unsurlar değil bir bütün oldukları yollu görüş en iyi ifadesini on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bulacaktır. Nietzsche, varlığı karşıt öğelerle açıklayan özcü metafiziğe itiraz ederek “oluş”u vurgulayacak, karşıt diye kabul edilen unsurları aynı şeyin farklı derecelerde edimselleşmeleri olarak belirleyecektir.

Çağının hastalığını “yaşamın değerden düşmesi” olarak ifade eden Nietzsche, yaşam istencini susturmakla ulaşılabilir bir dinginlik durumunu salık veren Schopenhauer’in felsefesini yaşamı yadsımanın en üst biçimi olarak ele alır ve “yaşama evet!” diyerek ona itiraz eder. Ne var ki bu “evet”in özelliği trajik oluşudur; çünkü yaşama “evet” demek, ölüme de “evet” demektir; yaşamı iyisiyle kötüsüyle sevmektir. *Amor fati*. Yaşamı olumlamanın en yüce biçimi olan “ebedi dönüş” düşüncesi, yaşamı yadsıyan ya da indirgeyen çileci ideale karşı bir alternatiftir; çünkü yaşamı bütünlüğü içinde onaylamayı öğretmektedir. Albert Camus ise, *Sisyphos Söyleni*’nde, “felsefenin ilk cevaplama gereken soru, yaşamın anlamına yönelik sorudur,” diyerek felsefenin görevini “yaşam sorunlarını çözmek” olarak belirlemiştir. Ölüm gelecekte vuku bulacak bir olay olarak bilinebilir bir şey olmasa da, bu dünya içindeki *absürd* varoluşumuzun temel olgusu olarak bize varoluş bilinci sağlayan bir sınır durumudur. Heidegger de bu minvalde düşünceler dile getirmiş, ölüm sorununa büyük bir önem vermiştir. Heidegger’in düşüncelerinde Aristoteles’in ve Georg Simmel’in etkileri görülür. Simmel, “Tod und Unsterblichkeit” başlıklı yazısında, Aristoteles’in *dynamis* ile *energeia* ayırımından yola çıkarak ölüm-yaşam ilişkisini ele alır. Aristoteles’e göre varoluş, varlıktan varlığa doğru değil, olanaktan etkinliğe

doğrudur; olanak halindeki varlığın (*hyle*) biçim (*eidos*) kazanarak etkinlik haline geçmesi, yani *dynamisin energeia* olmasıdır. Biçim varlığın sınırlandırıcı sonudur, tamamlanmışlık durumudur (*entelekheia*). Simmel, bu ontolojik belirlemeleri, inorganik ve organik canlılar bakımından ele alır. İnorganik olanlar için ölüm dışarıdan gelir, çünkü biçimlerini dışarıdan alırlar. Oysa organik olanlar kendi biçimlerini içeriden alır; onların son bulması, kendileriyle doğan biçimlendirici güçlerin kendi sınırlarına ulaşmalarıyla olur. Ölüm kendini yaşamın dışındaymış gibi sergilese de, aslında içindedir; yaşamımızı sadece ölüm saatinde sınırlandırmaz ölüm, yaşamımızın her ânını biçimlendirerek onun bütün içeriğini belirler.

Ölümün “varlık” ve “hiçlik”le ilişkisini ele alan Heidegger’e göre, ölümü başımıza bir kere gelecek bir “olay” olarak ele almak bir indirgemedir; çünkü ölüm, varoluşumuzun asli unsuru olan bir “olgu”dur. Bu durumda, insanın ölüm karşısında iki seçeneği vardır: Gündelik yaşamında insan öleceğini bilir, ama bu bilgiyi yaşamından uzak tutarak hiç ölmeyecekmiş gibi devam eder, yaşar. Ya da kendine özgü/otantik yaşamında ölümle yüz yüze gelir, kendi yaşamının sahibi olur. Evet, ölüm “hiçlik”tir, ne var ki Epikouros’taki gibi yaşamın dışındaki değil, onun özüne ait olan, onu anlamlı ve değerli kılan bir “hiçlik”tir. Onunla yüz yüze gelmek herkesin başaracağı bir şey değildir. İnsanı “hiçlik”le yüz yüze getiren kaygıdır (*Angst*). Dünyanın gündelikliğinden sıyrıldığı kaygı sırasında bütün varolanlar kayıp gidecek, geriye kalan boşlukta yalnızca “hiç” kalacaktır. Burada “hiçlik” ile “varlık” aynıdır; çünkü bütün varolanlar çekildikten sonra geriye kalan, varolanların varlığıdır. İşte bundan sonra insanın dünyayla kurduğu bağ bütünü de değişecektir. Burada *Dasein* kendini geleceğe fırlatılmışlık olarak, ölüme-doğru-varlık olarak tanıyacaktır. *Dasein*’in “en kendine ait olanağı” olarak ölüm, diğer tüm olanakları da mümkün kılmaktadır. Ölüm, kendisi olmasaydı birbiriyle ilişkisiz parçalar olarak kalacak yaşamın bütün anlarını birbirine bağlayan temel unsurdur. Böylece kurulan birlik, geçmiş-şimdi-gelecek birliğidir. Son/sınır, insanın kendisini kendi tasarısı kılarak yaşamını bir birlik, bir bütünlük olarak kurmasını sağlayan, ona tamlığını, kendine özgüllüğünü ve özgürlüğünü verendir. Emmanuel Levinas ise, ölümü, kaygıyla değil ıstırapla, hem de fiziksel olanıyla bağlantılı olarak ele alacaktır. ıstırap, varlığa doğrudan doğruya maruz kalmadır; varlığa kısıtılarak ölümü bir doruk noktasıymışçasına içinde taşımaktır. Ölümün kendini ıstırapta duyurması, o âna kadar etkin olan öznenin bir edilginlik deneyimidir. Levinas’a göre, ölüm geldiğinde benim olmayacağım bir bakıma doğrudur, ama “hiç” olduğum için değil, yakalamaya muktedir olmadığım için bu böyledir; çünkü ölüm, “mutlak başka”dır. Ölüm, başımıza gelen ve bizi ele geçirendir. Bu bakımdan o, üstlenilemeyecek gelecektir, artık bir tasarıya, bir olanağa sahip olmanın olanaksızlığıdır; özgürlüğün sonudur.

Genel olarak bakıldığında, ölümün yadsınan ya da olumlanan, kayıtsız kalınması gereken ya da fetişleştirilen bir “şey” olarak ele alındığı görülür. Ölüm, yaşam ve sınır hakkında çok çeşitli ve zengin düşünceler dile getirilmiş olsa da, bu düşünceleri şöyle özetlemek mümkündür: 1- Ölüm ile yaşam karıştırtır; ölüm, yaşamın anlamını yok eden, dışında durarak onu sonlandıran sınırdır. Yaşamı sonlandırdığı için de insanlığın üzerindeki korkunç lanettir. 2- Ölüm ile yaşam birdir, onlar birbirine aittir. Ölüm, yaşama bütünlüğünü veren, onun anlam kazanmasını sağlayan bir sınır durumudur; insanın, canlılıkla belirlenen yaşamın üstünde bir yaşam kurmasını sağlayarak yaşamı “iyi yaşam” yapandır. Bu nedenle de bir kazançtır. Diğer yandan konunun ele alınış şekline göre şöyle bir ikili ayrım daha yapmak mümkün: 1- Bir olay olarak ölüm, yaşamı sonlandıran, ancak bilincine varılamayan bir şeydir; çünkü ona ilişkin deneyim yoktur. Bu anlamda ölüm, teknik bir konudur. Ne var ki ölüme sadece bir olay olarak bakmak, yaşam açısından ölümün önemini gizler. 2- Bir olgu olarak ölüm, yaşamın tamlayıcısı ve tamamlayıcısıdır. Bilimler pratiğiyle anlaşılabilir bir konu değil, varoluşsal bir serüvendir bu; insana başka bir dünyanın kapısını açan ölümdür. Ölümün olmadığı yaşam, pek çok sinema veya edebiyat eserinde çoğu kez bir can sıkıntısıyla anlatılır. Bir yaşam olma sıfatını hak edemeyen bir yaşamdır bu. Wim Wenders’in yönetmenliğini yaptığı *Berlin Üzerinde Gökyüzü*’nde (*Der Himmel Über Berlin*), insan olmak isteyen mutsuz bir melek anlatılır. Filmin başında iki melek konuşmaktadır. Biri diğerine –insanlara karşı duyduğu kıskançlıkla– şöyle der: “Bugün biri yağmur yağarken şemsiyesini kapadı ve ıslandı.” Filmin en çarpıcı cümlelerinden biridir bu. Bir melek neden insan olmak ister? Çünkü bir yaşama sahip olmak, ölümlü olmakla mümkündür; yaşamak, ölebilir olmaktır.

Şüphesiz ki, “ölüm, yaşam, sınır”, “fani” bir felsefe dergisinin sayfalarında tüketilemeyecek ölçüde geniş ve çok yönlü bir konu. Depremlerde, ölüm oruçlarında, sel felaketlerinde ya da trafik kazalarında bunca insanın öldüğü ve yaşamın sudan ucuz olduğu bir ülkede böyle can alıcı bir konuyu “felsefi” açıdan tartışmak sinir bozucu olsa da, felsefecilerin bu kadar yaşamsal bir konuda, kavramsal tartışmaları geliştirici nitelikte sözleri mutlaka olmalıdır. Elimizden geldiğince bunu yapmaya çalıştık, tabii bu tartışmanın her zaman sınırlı olacağını bilerek...

Yazılar için çağrı

Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilir. “Ölüm, Yaşam, Sınır” başlıklı dosyayı içeren bu beşinci sayımızdan sonraki altıncı sayımızın dosya başlığının “Husserl”, yedinci sayımızınkinin “Aydınlanma ve Din”, sekizinci sayımızınkininse “Gadamer” olacağını duyurmak isteriz. Altıncı sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 15 Ekim 2009, yedinci sayı için olanların 1 Şubat 2010, sekizinci sayı için olanlarınsa 15 Nisan 2010 tarihlerine kadar baykus@alefyayinevi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

MaviKum

K i T A P

Şehrin Akdeniz Durağı...

İspanyolca, Fransızca, Yunanca, Arapça,
Arnavutça, İtalyanca, İngilizce... kitaplar.

Akdeniz lezzetleri, Akdeniz sesleri

Cihangir Caddesi No: 13, 34427 Cihangir - İstanbul

Telefon : +90 212 251 44 40 +90 212 251 44 30

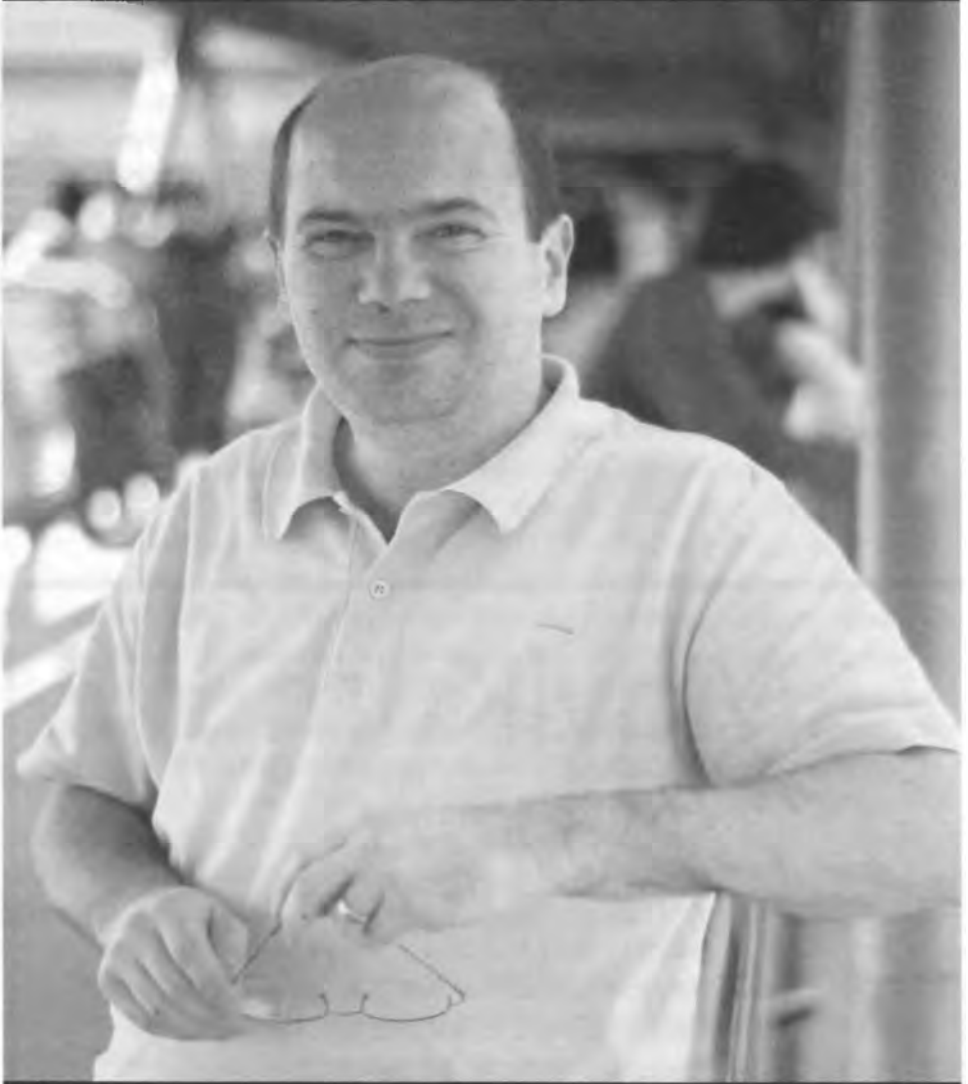
Faks : +90 212 251 44 26

www.mavikum.com - info@mavikum.com



SÖYLEŞİ

KAAN H. ÖKTEN



“Ölüm ufkundan doğan bir varlık olarak insan, bu ufkun kendi varlık sahasını nasıl çeperlediğini felsefeye çözümlemek zorunda. Bu çalışmanın hiçbir zaman bir sonu olmayacaktır belki de. Ama bu fark eder mi?

Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ölüm üzerine düşünceler

G.A. • Sevgili Kaan H. Ökten, öncelikle Baykuş'un bu sayısında seninle söyleşi yapma isteğimize olumlu cevap verdin, bunun için teşekkür ederiz. Şüphesiz ki, geçen yıl ülkemizde felsefe adına yapılan en önemli şey, Varlık ve Zaman'ın Türkçeye çevrilmesiydi. Bu yılın en önemli olayı ise, Sartre'in temel eseri ve varoluşçuluğun kült metni Varlık ve Hiçlik'in Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen tarafından çevrilmesi... Her iki çevirinin de uzun ve meşakkatli bir serüven sonrasında dilimize kazandırıldığını iyi biliyoruz. Varlık ve Zaman'a dönecek olursak, böyle bir çabanın ardına düşmende ki temel motif neydi? "Dünya-içinde-varolma"da Varlık ve Zaman'ın anlamı ne olabilir bizler için?

*K.H.Ö. • Ben teşekkür ederim, nazik takdimin ve iltifatın için... "Ohne Fleiss kein Preis" der Almanlar: Hiçbir şey zahmetsiz elde edilmiyor... Heidegger ve Sartre'in temel metinlerinin nihayet Türkçeye kazandırılmış olması sahiden önemli birer gelişme. Ben buna son bir yıl içinde çevirileri yayımlanan Galilei'nin muhteşem eseri *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*'unu (çev. Raşit Aşçıoğlu) ve Frege'nin *Aritmetiğin Temelleri*'ni (çev. Bülent Gözkân) de eklemek istiyorum. Sessiz sedasız geçilmemesi gereken çeviri ve yayımcılık başarıları bunlar çünkü...*

Ama her şeyden önce şu görüşlerimi paylaşmak istiyorum: Üniversite camiası, özellikle de doktora sonrası doçentlik namzetleri çok büyük bir ikilemle karşı karşıya: Yayın yapmak, yani bilimsel araştırma ve çalışmalarını kamusalığa taşımak ve yanı sıra öğrencilere ders vermek ve onların bu yolda kendi başlarına devam etmelerini sağlamak mesleğin özü, bir bakıma. Ama ne yazık ki öyle bir

olgusal dünyayla karşı karşıyayız ki, artık yayın yapmak Türkiye kamuoyuna yönelik değil, global (yani genellikle İngilizce konuşan) ve belirsiz bir kamuoyuna yönelik olmak durumunda kaldı. Bu da Türkçe yayın yapmanın “puan getirmiyor” olması gibi son derece hayrete şayan bir tuhaflıkla yüz yüze getirdi bizi. Dolayısıyla, akademik camianın mensupları zor durumda: Çalışmaları genellikle uluslararası uzmanlık dergileri içerisinde, yine genellikle uzmanlar tarafından izlenen bir ortamda sıkışıp kalmakta. Bu durum pek çok uzmanlık alanı için bir sorun yaratmıyor belki, ama örneğin felsefe söz konusu olduğunda büyük bir sıkıntıyla baş başa kalıyoruz: Küçük bir grup içinde sıkışıp kalamayacak kadar kapsamlı ve varoluşa-dair mevzular söz konusu olduğunda ben bunların Türkiye’de okunup tartışılmasını nasıl sağlayacağım? Ya kitap yazacağım ya da kitap tercüme edeceğim. Ama tercüme kitaplar “puan” getirmiyor biliyorsunuz... Yani Sartre, Heidegger, Galilei, Hume, Kant, Hegel, İbn Sina, İbn Rüşd vs. tercüme ettiğinde ve yıllarca verdiği bilimsel emeğinin karşılığını bu şekilde Türkçe okurla paylaştığında puantaj mantığı içinde aslında “boşa” kürek çekmiş oluyorsun... Kitap yazdıındaysa, onu basıp dağıtacak yayınevi bulmakta zorlanıyorsun çoğu kere. Yayıncıların da kendilerine özgü kaygı ve dertleri var çünkü. Son derece Kafkaesk bir hal yani bu. Heidegger üniversiteleri eleştirirken *Betrieb* ve *Machenschaft*tan söz eder: İşlekçilik ve edimcilik. Günümüz Türkiye’si için de geçerli bir eleştiri bu: Öyle bir faaliyet, hareket, koşuşturma, teşvik ücretleri, başarı baskısı, kadro derdi, endeks yayını, YÖK puantajı, atama-yükseltme kriterleri, uluslararasılaşma ve kariyerizm almış başını gidiyor ki, bütün bunlar tam bir edimciliğe ve işlekçiliğe dönüşmüş. Eksistensiyal soruyu soranların sayısıysa asgariye düşmüş durumda... Şimdi, ben yıllar süren bir çalışmayla topu topu bir “çeviri” yayımlayarak aslında pek de “akıllıca” bir şey yapmış olmadım bu mantığa göre. Hatta, “bir çeviri bu kadar da uzun sürer mi canım?” bile denildi. Bu süre zarfında dört beş tane “ciddi” endeks yayını yapabilirmişim mesela. Neden? Çünkü “alt tarafı” Türkiye’de yayımlanmış oldu bu çalışma. Bilmem anlatabiliyor muyum? Halbuki ben, içinde yaşadığım toplum ve memleket, yani çevreleyen-dünyam içinde birlikte-varlık olarak bu mevzuları tartışmak istiyorum. Öğrencimle, meslektaşım, arkadaşım, ilgi duyan dostlarımla bu mevzuları konuşmak, yazışmak istiyorum. Bunu oturup başka bir dilde yapmam, kimse de yapmaz zaten. Burada yaşıyoruz çünkü. Türkçeyle yapıyoruz, Türkiye’de yapıyoruz. Ama Türkiye’de Türkçe yayın yaptığın zaman “boşa vakit harcamak” oluyor edimci ve işlekçi üniversite kültürü içinde. İnan bana, ben bunu anlamakta zorluk çekiyorum...

Uzun zamandır dertlendiğim bu konuyu paylaşmak istedim sizin sorularınıza geçmeden önce... *Varlık ve Zaman*’a gelecek olursak: Benim tümüyle kişisel varoluşumla ilgili bazı sebepleri var bu kitabı çevirmemin. Şahsi serencamım dolayısıyla kendimi bu yolda buldum. Bir yerde bunu yazmıştım. Sonra

takıldılar bana, neden bu kadar kişiselleştiriyor bu hikâyeyi diye... Sevgili Güçlü, bizler çalışırken birer robot olarak iş yapıyor değiliz ki. Bu iddiamı doğrulamak için psikoloji âlimi olmak gerekmiyor, değil mi? Bir insan, yetişkin hayatının çok ciddi bir kısmını neden felsefeye, biyolojiye, matematiğe, siyaset bilimine veya sözelimi psikolojiye adar? Sadece “iş” için mi? Hiç sanmıyorum. Bu yolda mesafe katedenlerin galiba hiçbirini bunu sadece iş için yapmıyor. Herkesin içinde bir şahsi serencam dolayımı söz konusu. Var bir hikâyesi de ondan, yani. Bunu belirttiğim için eleştirildim, iyi mi! Benim için, Kaan için, *Varlık ve Zaman* son derece kişisel bir serüven. Ama bu kitap sadece benim için önemli değil. Daha doğrusu, bu kitabın benim için olan önemi, kitabın genel önemi karşısında pek de önemsenecek bir şey değil; zira bu kitabın genel önemi, adı “felsefe” olan akademik disiplini âdeta yeni baştan inşa etme iddiasında olmasından ileri geliyor. Biliyorsun, bu kitap 1927 yılında yayımlandı. Husserl’in yılda bir kez çıkardığı bir bilimsel dergi içinde yer alıyordu. Ayrıbasımı da yapılmıştı. Çalışmanın devamı da gelecekti. Ama devamı gelmedi, kitap tamamlanmamış olarak kaldı. Bu haliyle bile, yani tamamlanmamış bir monografi olmasına rağmen, kitaptaki metodoloji ve ontoloji bir devrim yarattı. Söz konusu devrimin icrası bakımından bu kitaptaki yol ve yordamın “çok da işe yaramaz” olduğunu daha sonra Heidegger bile teslim edecektir. Ama yine de kitabın kendisi bir abidedir: Devrimin abidesi... *Varlık ve Zaman*; fenomenoloji, varoluşçuluk, Yeni-Skolastisizm ve hermeneutiğin kesiştiği bir yerde duruyor. Aynı zamanda o, Kıta Avrupası felsefesi ile analitik felsefenin yol ayrımının da bir nirengi noktası. Yani çağdaş felsefenin dönüm ve devrim noktasında *Varlık ve Zaman*. Yirminci yüzyılda bu kitap kadar etki yaratmış başka bir kitap bulmak zordur. Ve unutulmamalıdır ki, bu çalışma Almanca. Günümüzde ne kadar garip geliyor değil mi bu olgu: İngilizce dışında yazılmış bir kitap düşünce dünyasını değiştirecek! İnanılması artık çok zor, ne yazık ki...

N.K. • Sizin de bildiğiniz gibi, Heidegger sözcüklerin “asli/kökensel” (ursprünglich) anlamları ile “sözlük” (lexikalisch) anlamlarını birbirinden ayırır; ona göre, sözcüğün kökensel anlamı doğrudan “şeyin kendisi”ne götüren Eski Yunancadaki anlamıdır. Bu yüzden, kendi kavramlarını ve felsefesini eskiçağ Yunan felsefesinden yaptığı çevirilere dayanarak geliştirmiş, Almancayı da böyle bir kaygıyla kullanarak sözcüklerin kökensel anlamlarına yönelmiştir. Heidegger’in felsefesi açısından bu çaba oldukça yerindedir: Varolana ilişkin olan Batı dilleri “varlık”ı düşünmede zorluk çıkardıklarına göre, Heidegger’in “köken araştırması” da dediği temel ontoloji Eski Yunan temelinde ve Eski Yunanca sözcüklerin kökensel anlamlarından yola çıkarak yapılmalı, kökeni ele geçirmek için sözcükleri kazıyarak kökensel anlamların üzerine çökmüş olan tortu temizlenmelidir. Heidegger’i başka bir dile çevirme güçlüklerinden biri burada yatıyor olsa gerek. Bu iş çoğu kez ana dili

Almanca olan ve dili sözlük anlamıyla kullanmaya alışmış okur için daha da zor bir mesele olarak ele alınmıştır. Heidegger'in dili/Almanca'yı ontolojik bir kaygıyla kullanışı, çeviri sürecinde sizin işinizi ne kadar zorlaştırdı, kelimelerin üzerindeki tortuyu temizlemek çok mu zor oldu?

K.H.Ö. • Evet, zor oldu. Tam başarılı olabildim mi, göreceğiz... Bunu zaman içindeki okurun takdiri gösterecektir. Bir hocam, “sen aşure bir dil kullanıyorsun” demişti bana. Sahiden de öyle. Nasıl ki aşurenin içinde pek çok malzeme yer alıyorsa ve bunlar başta birbiriyle pek de uyum içinde olacakmış gibi durmuyorsa ama pişirildiklerinde pekâlâ lezzetli bir uyum oluşturuyorsa, benim de kullandığım dil bir bakıma öyle. Eskiyle yeniyi, farklı arka planları olan sözcükleri kaygısızca bir arada kullandım, kullanmaya da devam ediyorum. Sanki lezzetli bir birliktelik oldu gibi geliyor bana. “Türkiye’de felsefe diline bir katkıda bulunduğunu düşünüyor musun” diye sormuştu başka bir hocam bana. Katkı nasıl olur? Malzemeleri birbirine katmakla, değil mi? Sözcük arkeolojisine çok başvurdum çeviri sırasında. “Eski” diye nitelendirilen pek çok sözcüğü yeniden gün yüzüne çıkardım. Diğer meslektaşların geliştirdiği “yeni” kavramları da kullanmaktan geri kalmadım. Gerek oldukça sözcükler de icat ettim. Türkçeyle oynadım, diyebilirim. Okunabilir bir metin oluşturmak istedim. Lakin kitabın Almancasını okuduğunuzda “tuhaf” bir Almancayla karşılaşılıyorsunuz. Buradaki tuhaflık, dil siyasetinin getirdiği bir durum değil. Heidegger’in, sizin de belirttiğiniz gibi, şeyin kendisine varma gayretinden kaynaklanan bir tuhaflık bu. Benim tercih ettiğim Türkçe de tuhaf geliyorsa, o zaman amacıma ulaştım demektir. Özetle; belirli bir dil siyasetinin bağımlısı değilim. Aksi takdirde, Heidegger’in de böyle bir dilsel tercihi varmış izlenimi uyanırdı Türkçe okurda. Bu doğru olmazdı. Peki, uykudaki sözcükleri uyandırmakla Heidegger’in amacına hizmet etmiş oluyor muyum? Bundan emin değilim aslında. Varmaya çalıştığım şey şu: Elimdeki bütün dilsel imkânlardan yararlanarak fundamental ontolojiyi Türkçe olarak yapabilmek... Örneğin, *Umwelt* sözcüğünü ele alalım. Herhangi bir sözlüğü açıp *Umwelt*’in karşılığına baktığınızda, orada “çevre” yazar. Doğrudur da. Fakat Heidegger’in, teknik kavramlarını çoğunlukla Aristoteles’in Eski Yunancasından Almanca’ya aktardığını unutmamak gerekir. Burada “*Um-*” öneki, Yunancadaki *peri* sözcüğüne karşılıktır. *Peri* “hakkında” ya da “bir şey için” demek olduğu gibi “çevreleyen” de demektir. Dolayısıyla *Umwelt*, çevreleyen-dünya anlamında kullanılmaktadır. Heidegger bununla da kalmaz. Bazen bu sözcüğü *Um-Welt* olarak yazar. Bu da “bir şey için” demektir, yani “bir-şey-için-dünya.” Bu ifade Türkçede tuhaf duruyor, değil mi? Ama Almancada *Um-Welt* de tuhaf duruyor. Önemli olan, burada, eşyanın kendisine isabet etmek: Bizi çepeçevre çevreleyen bir dünya var ki, biz bu dünyaya bir şeyleri içine etmek üzere geliyoruz. Eşya

denilenler bizatihi var değildir, onlar *Um-Welte* yer alır: Bir-şey-için-dünya... Geçenlerde bir konferansta da belirtmiştim: Heidegger'in felsefesini daha derinden anlayabilmek için Aristoteles'in kullandığı Yunanca terminolojiyi iyi bilmek lazım. Heidegger felsefe yaparken Yunanca düşünüyor gibi geliyor bana. Kısa süre önce talihsiz bir kaza sonucu vefat eden İtalyan felsefeci Volpi bu konuda epey katkıda bulunmuştu. Volpi'nin çalışmaları bu yönde önemli bir ışık tutuyordu bizlere. Heidegger'i Almanca, Heidegger'in Almancasını ise Eski Yunancadan hareketle çalışmak en sağlıklı yöntem olsa gerek...

D.S. • “Gerçeklikten daha yüksek bir mertebede olan imkândır,” Varlık ve Zaman'ın hafızaya kazınan cümlelerinden biridir. Heidegger, sanki bir yandan içine fırlatıldığımız (Geworfenheit) dünyanın ötesine geçemeyeceğimizi vurguluyor, fakat öte yandan sahih bir hayatın ancak içine fırlatıldığımız dünyadan ve onun “vasati hergünlülüğü”nden sıyrılmakla mümkün olabileceğini söylüyor. Geçmiş ile gelecek arasındaki bu gerilimin Heidegger'in insan kavrayışında önemli bir yeri olduğunu söyleyebilir miyiz?

*K.H.Ö. • Dünyanın “öte”si yok. Öte de “beri” aslında... Heidegger'in bu tespiti çok önemli, özellikle de birtakım transendental marifetler peşinde koşanlar bakımından. Dünya budur. Dünya dünyadır: Dünya dünyalar, varlık varlar, hiçlik hiçler... Heidegger pek çokları için soğuk düş etkisi yaratan biri olmuştur bu yüzden. Onu dinsel güzergâh üzerinde okumaya çalışanlara da şaşırtıyorum bu nedenle. *Varlık ve Zaman*'ı Hristiyan terminolojisini bilmeden tam anlamıyla kavramak imkânsız, bu bir gerçek. Ama *Varlık ve Zaman*, Hristiyanlığa dair bir kitap değil. Vasati hergünlülük, Dasein'in ayırım koymaz hergünlülüğüdür, herkes benliği içindeki halidir. Herkes belirsiz olduğu için, Dasein'in hergünlü vasati hali de gayrisahih olmaktadır. Sahihliğe “geçiş” bir “öte”ye geçiş değildir ama. Hep berideyiz zaten: Mesafe-kaldırmaklıktır, Dasein'in varlık minvalleri içinde belki de en eksistensiyal olanı. Burada mesele birlikte-varlığa odaklanıyor bence. Ama burada şöyle bir sorun var: “Özel” bir topluluk içindeyken bile (yani tam anlamıyla *esoterike*) gayrisahih mi oluyor? Heidegger'in bazı yazı ve konuşmaları var ki, bunlar okunduğunda sahih varoluşun ancak “ulus” ya da “camia” içinde mümkün olabileceği sonucunu çıkarsamak mümkün. Ama Heidegger bu oluşumların da esasen vasati hergünlülüğün faktisitesine dair olduğunu vurguluyor. Bu mesele nasıl çözülebilir? Sanıyorum, Heidegger'i bir “cemaatçi” olarak değerlendirmek yanlış olur. O halde cemaat fikrini de bir kenara itmek gerekir, eğer sahilik peşinde gideceksek... Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bu konuda gösterdiği çıkış yolu, ölümü sahih biçimde varlamaktır: Ölüme-yönelik-varlık olarak.*

G.A. • *Mitoloji ve din için “ölüm” sorununun, insanlık tarihinde “yaşam” kadar, hatta daha da fazla önemli olduğunu görüyoruz. Aynı şeyi felsefe için de düşünebilir miyiz? “Ölüm” konusu felsefe için neden önemlidir?*

K.H.Ö. • Meşhurdur biliyorsun: Ben varsam ölüm yok, ölüm varsa ben yokum, dolayısıyla ölüm yok. Bu yüzden, ölümü felsefi bir mesele yapmanın anlamı olmayabilir. Fakat ölüm, sözelimi ilahiyatçılara terk edilemeyecek kadar hayati bir mesele, değil mi? Ölüm ufkundan doğan bir varlık olarak insan, bu ufkun kendi varlık sahasını nasıl çeperlediğini felsefece çözümlemek zorunda. Bu çalışmanın hiçbir zaman bir sonu olmayacaktır belki de. Ama bu fark eder mi? Felsefe çözümlenebilirlik kaygısıyla mı yol almaktadır? Sanmıyorum. Zaten felsefenin “yol aldığı” da yok. Felsefe bir nakil vasıtası değil, belki de bir yoldaş sadece. Faniliğimiz o kadar ekstrem bir olgu ki... Deminki soruya cevap verirken kaçırdığım bir husus burada yerini bulabilir: Aristoteles felsefesinin ana dayanaklarından biridir *dunamis* ile *energeia* ikilisi. İnsan söz konusu olduğunda *dunamis* belki de en önemli husus. Heidegger buna imkân demektir. Ölüm imkânın hitamıdır, sona erişidir, bir-daha-imkân-bulmayışıdır. Varlık tasarımıımızı imkân üzerinden sağladığımıza göre, yani istikbale dair mesafeyi kaldırmakla meşgul olduğumuza ve bunun adı da ihtimam-göstermeklik olduğuna göre ölüm kendi varlığımızın ana dayanağı oluverir. Bundan önemli daha başka ne olabilir?

G.A. • *Ölüm üzerine yazılarından birinde, Heidegger'den yola çıkarak, “[g]ündelik yaşam içinde ölüm ‘bilindik’ bir şey ise de, aslında ondan tam da emin olunamamaktadır. Dasein’in atılmış/düşkün gündelik yaşamında ölümden emin olunsada, ölümün katıyetinden kaçınılmaktadır” diyorsun. Bu, sanırım, Heidegger’in “sahih” ve “gayrisahih” ölüm tasavvurları arasında yapmış olduğu ayrımla ilgili. Sen de buna dayanarak, “ölümün katıyeti” sözü üzerinde özellikle duruyorsun. Bunu biraz açabilir misin?*

K.H.Ö. • Mesele başkasının ölümü gerçeğiyle ilgili. Birisinin öldüğünü görüyoruz. Sonra âdet olduğu üzere cesedi kefenleyip defnediyoruz. Buna bakarak bizim de benzer bir akıbete uğrayacağımızı çıkarıyoruz. Ama bu, tam da vasa-ti hergünlük içindeki ölüm fenomeni tecrübesiyle ilgili, yani senin de dediğin gibi gayrisahih bir ölüm “tecrübesi.” Halbuki, başkasının ölümünü tecrübe etmek “imkân”sız; çünkü benim için ölüm, Heidegger’in dediği gibi, “imkân olarak ölüme yönelik varlığın en yakın yakınlığı, gerçek bir şeyden mümkün olabildiğince uzak.” Yani burada, benim “sonrasallık” dediğim şey devreye giriyor: Ölüm cereyan ettiğinde cereyan eden nedir? Bir şey cereyan etmiş olmakta mıdır? Ölüm tecrübesinin “sonrası” yok çünkü... “Ben öldüm” diye bir beyan-

da bulunabilmemiz imkânsız. Bu nedenle de onun katiyeti muğlaklaşıyor. Gündelik hayat içerisinde bu muğlaklığı dikkat çekici pek çok güzellemeyle geçiriyoruz: Ölümden sonra hayat fikri böyle bir güzelleme mesela. Ben güz dönemlerinde bir ders açıyorum bizim üniversitede, adı “Varlık ve Ölüm.” Bu derste, *Varlık ve Zaman*’ın ölümle ilgili bölümlerini çok yakından okuyoruz. Karşımıza şöyle bir sorun çıkıyor: Heidegger’in burada anlatmadıkları, anlatırlarından daha önemli aslında. Bazen hep meselenin etrafında dolanıp “ağzındaki bakla”yı bir türlü çıkarmıyormuş gibi geliyor. “Yani neymiş mesele” diye soruyor öğrenciler. Mesele şu ki, ölüm, vasatı hergünlük içinde herkesin tarif ve tasavvur ettiği haliyle “yaşanıyor.” Hatta şunu diyebiliriz: Ölümün “yaşanıyor” olması “imkân”sız; ölüm ancak “öllenebilir...” Bu da çoğunlukla ve genellikle dinî âdet ve itikatlarca belirlenmiş bir tecrübe sahası. Ama aslında gündelik ölleme sırasında seküler yasa ve yönetmelikler belki de daha tayin edici; çünkü onlar kapsamında ölümle yüz yüze geliyoruz: Hastane, doktor, hemşire, yoğun bakım ünitesi, ölüm belgesi, defin belgesi, mezar açma izni, mezar tapusu, sulh-hukuk mahkemesi ve saire. Ölüm, “ben”im değil belirsiz “biz”in hâkimiyet sahası içinde yaşanıyor bu yüzden. Ama sahih ölüme-yönelik-varlık ne dinin, ne belediyenin, ne de törelerin hâkimiyetine tâbi. O benim “ben”liğimin “var”lık ufkı. Bu ufuktan doğup “var”ıyoruz.

Say Yayınları'ndan İki Temel Eser



ilkçağdan 20. yy.'a
Thales'ten Baudrillard'a

**"Üç bin yılın hesabını göremeyen,
karanlıkta yolunu bulamaz;
günü gününe yaşar ancak."**

Goethe

Anthony Giddens'tan Cağdas Söyeloğlu Okumaları

"Tüm insanlar bir topluma aittir ve toplum insanın var olabilmesinin en belirgin koşuludur."

A. Giddens

G.A. • “İhtimam-göstermeklik” (Sorge) ile “varolanın en üst imkânı olarak ölüm” nasıl bir bütün oluşturur? Bunu biraz açıklayabilir misin?

K.H.Ö. • Heidegger’e göre ihtimam-göstermekliğin birincil momentı “kendini-önceleme”dir. Bu da şu demektir: Dasein hep kendi varlığı uğruna var olmaktadır. Dolayısıyla Dasein var olduğu müddetçe, başka bir deyişle hitam edene kadar hep kendi varlık imkânına mütealliktir. Buradan hareketle Heidegger, varolanın en üst imkânı olarak ölümden bahsederken bunu ihtimam-göstermeklik üzerinden de yürütebilmektedir. Özetle: Dasein var olmalıdır. Dasein’ın var oluşu varoluşlardır. Varoluş, Dasein için ihtimam-göstermeklik demektir. Varoluş, ölüm ufku içinde imkân sahası açar. İmkân sahası demek ihtimam-göstermeklik, bu da Dasein’ın varlığı demek olacaktır.

D.S. • Bir de, Heidegger’in “ihtimam-göstermeklik” kavramıyla göstermeye çalıştığı tam olarak nedir? Bu kavramın, Heidegger’in felsefe tarihiyle ve modern felsefeyle ilişki kurma biçimi bakımından önemi nedir?

K.H.Ö. • Heidegger *Varlık ve Zaman*’da “ihtimam-göstermeklik”e şöyle varmaktadır: “Dasein’ın kendini kendisinin karşısına taşıyan [...] açılanış tarzı öyle olmalıdır ki, burada bizatihi Dasein bir nevi *basitleştirilmiş* tarzda erişilebilir olabilmelidir. Ayrıca bu suretle açılananda, aramakta olduğumuz yapı bütünü de elementar biçimde gün yüzüne çıkmalıdır. Analizimizi [bu] yöntemsel gereği tatmin eden bir bulunuş olan *havf* fenomenine dayandıracağız. [...] Dasein’ın bir varlık imkanı olan *havf* ve onunla birlikte açılanan Dasein’ın kendisi, Dasein’ın asli varlık bütünlüğünün belirtik çerçevesinin fenomenal zeminini sağlamaktadır. Dasein’ın varlığı kendini *ihimam-göstermeklik* olarak göstermektedir. Bu eksistensiye temel fenomenin ontolojik biçimde çalışılması için, onu ihtimam-göstermeklikle özdeşleştirebileceğimiz benzeri bir fenomene göre tahdit ve tefrik etmemiz gerekecektir. Bahse konu benzer fenomenler irade, emel, meyil ve iştaktır. İhtimam-göstermekliği bunlardan türetmek mümkün değildir, çünkü bizatihi onlar ihtimam-göstermeklik üzerine temellenirler. Dasein’ın ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlanmasıyla elde edilenler, her türlü ontolojik analizde olduğu gibi önontolojik varlık anlayışıyla ve hatta varolanlara ilişkin ontik malumatla erişilebilir olandan çok farklı ve uzaktır. Sıradan zihin açısından ontik olarak yegane en iyi bilinen karşısında, ontolojik olarak bilinenin yadırganıyor olması şaşırtıcı olmamalıdır. Ama yine de bizim burada Dasein’ı ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlamaya kalkıştığımızda kullandığımız ontik hareket noktasının zorlama, teorik bakımdan sorunlu olduğunu düşünmüş olabiliriz. Aynı şekilde, bahse konu

hareket noktamızın geleneksel ve alışıldık insan tanımını zorla iptal ettiği de düşünülebilir. İşte bu sebeple, Dasein'ı eksistensiyal bakımdan neden ihtimam-göstermeklik olarak yorumladığımızı öntolojik açıdan doğrulama ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bu doğrulama, Dasein'ın çok eski çağlarda kendini ilk kez ifade etmeye başlar başlamaz, yine kendini ihtimam-göstermeklik (*cura*) olarak tefsir ettiğinin ispatı üzerine dayanacaktır" (ss. 182-3).

Bunun üzerine o meşhur "kadim öykünce"yi hikâye eder ve bununla ilgili şu yorumu sunar: "Bu öntolojik belge [*cura*] öykünceyi kastediyor, insan Dasein'ına 'yaşamaya devam ettiği müddetçe' 'ihtimam-göstermekliğin' sahip olduğunu göstermesiyle değil sadece, insanı beden (toprak) ve ruhtan mürekkep gören bildik anlayış bağlamında 'ihtimam-göstermekliği' öne çıkarması bakımından da özel bir anlam kazanmaktadır. *Cura prima finxit*: Bahsedilen varolan, kendi varlığının 'menşei' ihtimam-göstermeklikte bulunmaktadır. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: Bahsedilen varolan, bu menşeden serbest bırakılmamakta, aksine onda sabit tutulmaktadır, onun hakimiyeti altındadır, bu varolan 'dünyada olduğu müddetçe'. 'Dünya-içinde-varolma'nın varlıksal kalıbı 'ihtimam-göstermekliktir'. Bahsedilen varolan, adını (*homo*) kendi varlığı nazarından değil, neden meydana geldiği (*humus*) bakımından almaktadır. Bu yaratığın 'asli' varlığının ne olduğu konusu, kararın Satürn'e ('zaman') bırakılmasıyla görülmektedir. İnsanın bu öyküncede ifade edilen öntolojik öz belirlenimi, insanın *dünyadaki zamansal misafirliğine* hakim olan bahse konu varlık minvalini daha baştan itibaren nazarı dikkate taşımaktadır. Ontik bir kavram olan '*cura*'nın sergilediği anlam tarihi, Dasein'ın daha başka temel yapılarını bile açığa çıkarıcı niteliktedir. Bu bağlamda Burdach, '*cura*' teriminin ikili anlamına dikkat çekmektedir. Buna göre *cura* sadece 'havfi himmet' demek değil, aynı zamanda 'dikkatlilik' ve 'adanma' da demektir. Örneğin Seneca en son mektubunda şunları yazmaktadır (ep. 124): 'Varolan dört tabiat (ağaç, hayvan, insan, Tanrı) içinde yegane akıl sahibi olan son ikisi Tanrı'nın ölümsüz, insanınsa ölümlü olması bakımından birbirinden ayrılır. Bir'in yani Tanrı'nın iyi'si kendi tabiatıyla; ötekisinin, yani insanınkiyse, ihtimam-göstermeklik (*cura*) ile tamlanır: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*.' İnsanın *perfectio*'su, yani en zati imkanlarına hür olma (tasarım) içinde olabileceği neyse onu olması, 'ihtimam-göstermekliğin' bir 'eseridir'. Ayrıca eşit derecede asli olarak bahse konu varolanın temel minvalini de belirlemektedir ki, ilgilendiği dünyaya buna göre teslim olmuş olmaktadır (fırlatılmışlık). '*Cura*'nın 'ikili anlamı'; fırlatılmış tasarımın özsel ikili yapısının *tek bir* temel konstitüsyonunu ifade etmektedir" (ss. 198-9).

Sanırım ihtimam-göstermeklik argümanına nasıl vardığını göstermesi bakımından Heidegger'den yaptığımız bu alıntı son derece açıklayıcı olmaktadır.

Ama öte yandan beni Heidegger'de şaşırtan bir husus, onun bu konuda Latince bir belgeyi kullanmış olmasıdır, Yunanca değil. Halbuki Heidegger, pekâlâ Platon'un *epimeleia* anlayışından yararlanabilirdi. Platon *epimeleia*dan, örneğin *Phaidros*'ta bahseder. Burada Zeus, her şeyin nizamını sağlar ve ihtimam gösterir: *Diakosmon panta kai epimeloumenos* (246e). Heidegger'in niçin bu anlatıyı tercih etmediği bir muammadır.

İhtimam-göstermeklik, eksistensiyal-ontolojik bir kavram Heidegger için. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da son derece ilginç bir ihtimam-göstermeklik tanımlı vermektedir: “([D]ünya içinde) karşılaşılan varolanlarla beraber-var-olmak suretiye (bir-dünya-içinde-)zaten-var-olarak-kendini-öncelemek” (s. 249). Daha önceki bir bölümdeyse, Heidegger şunları yazar: “Dasein'in fiili varoluşu; dünya-içinde-varolma içine fırlatılmış olmanın belirsiz bir genelliği ve kayıtsızlığı demek olmayıp, her daim ilgilenilen dünya içine de massedilmişliktir. Bir şeylere düşkün olarak var olunurken, açıkça ya da kapalı olarak, anlaşılmış veya anlaşılmamış olarak, tekinsizlikten kaçış kendini bildirmektedir. Herkes kamusalılığı, her türlü aşına olmamaklığı örtbas ettiği için bahsedilen tekinsizliğin üzeri çoğunlukla belirtisiz bir havfla örtülü kalır. Bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme içinde özsel olarak birlikte saklı olan şey, dünya-içinde ilgilenilen el-altında-olanların *beraberinde* düşküncü *var* olmayı da içinde saklı tutar. Dolayısıyla Dasein'in ontolojik yapı bütünü'nün formal eksistensiyal bütünlüğü şöyle bir yapı içinde kavranmalıdır: Dasein'in varlığı şu demektir: ([B]ir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanların) beraberinde var olmak. İşte bu var olma, saf bir ontolojik-eksistensiyal olarak kullanılmakta olan *ihitimam-göstermeklik* kavramının anlam içeriğini doldurmaktadır. Tasa veya tasasızlık gibisinden ontik manadaki her türlü varlık eğilimleri bu anlamın dışındadır” (s. 192). Heidegger, varlık anlayışımızın teorik veya bilişsel bir duruştan hareketle sağlandığı düşüncesine itibar etmez. Bu bakımdan kartezyen anlayışa karşıdır. Aynı şekilde Husserl'in yaklaşımına da karşı çıkar. Heidegger için kognisyon, birincil veya aşikâr varlık anlayışı olamaz; çünkü onun Dasein diye isimlendirdiği insani varoluş dünya-içinde-varolma olduğundan peşin birtakım varlık anlayışlarına sahiptir. Buna fırlatılmışlık ve bulunuş diyecektir. Bulunuşun haletiruhiyeyle yakından ilişkisi olmasına rağmen, ikisi birbirinden farklı şeylerdir. Geçen sene Stevel Crowell, “*Sorge or Selbstbewußtsein? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity*” başlıklı uzunca bir makale yayımladı. Crowell burada Heidegger'in ihtimam-göstermek kavramını çok güzel bir şekilde bağlamına oturtuyor... Bir bakıma denebilir ki, Heidegger'in ihtimam-göstermeklik kavramı, Descartes-Hegel-Husserl katarını (buna Jacobi ve Dilthey'ı da eklemek gerekir) rayından çıkartmakta ve varlığın anlamını düşünsel değil dünyasal bir zemine çekmektedir.

G.A. • “Belirli bir dava uğruna kendini başkası için kurban etmenin, başkasının ölümünü devralamayacağı”nı belirtiyorsun; zira, “[h]er bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır... Ölüm öyle bir kendine özgü varlık imkânını imler ki, burada kendi Dasein’imin bizatihi varlığı söz konusu olur” diyorsun. Benim “bir şey için” ölümüm, neden başkalarına özgü varlık imkânını çoğaltmasın? Heidegger, “kimse başkasının ölümüne vekâlet edemez” diyor. Ülkemizde biri 1996 yılında, diğeri ise 2000 yılında olmak üzere, iki kez, sonuçları çok vahim “ölüm orucu” süreçlerinden geçildi. Acaba gerçekten de kimse başkasının ölümüne vekâlet edemez mi? Aynı şeyi, İspanya İç Savaşı’nda çarpışanlar ya da Che Guevara için de düşünebiliriz... Heidegger yaşanan bu acı deneyimler için ne söyler(di)?

K.H.Ö. • Hayır, kimse ölüm söz konusu olduğunda başkasının ölümüne vekâlet edemez. Burada ölüm fenomeninin kendisinden bahsediyorum. “Başkasının yerine ölemezsin,” diyor Heidegger bir bakıma. Öldüğünde, kendi ölümünü “öllersin” hep. Bu tartışma, “bir dava uğruna” ölmek söz konusu olduğunda başka bir zemin üzerine oturuyor ama. *Varlık ve Zaman*’da şöyle diyor Heidegger: “Kimse başkasının canını vermeliğini onun kendi üzerinden alamaz. Birinin ‘başkası için ölümüne gitmesi’ pekala mümkündür. Ama bu, daima şu demektir: ‘belirli bir dava uğruna’ kendini başkası için kurban etmek. Fakat bu şekilde, bir şey için can verildiğinde, başkasının kendi ölümünü devralmak hiçbir zaman söz konusu olamaz. Her bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır” (s. 240). Ölleme fenomeni ile ölümün bağlamsal imlenimi arasında bir ayırım koyuyor yani Heidegger. Bir dava uğruna öldüğünde bir şeyleri harekete geçirebilirsin ya da bir hareketi durdurabilirsin. Ama bu, ölümün eksistensiye anlamından farklı bir şey. Örneğin, Heidegger’in kendi “siyasal angajman”ı sırasında Leo Schlageter (1894-1923) hadisesini nasıl ciddiye aldığını gözden kaçıramayız. Freiburg Üniversitesi Rektörü Martin Heidegger, 1923 yılında tutuklanıp idam edilen ve bu nedenle “Nazi şehidi” sayılan Schlageter’in onuncu ölüm yıldönümü münasebetiyle 26 Mayıs 1933’te bir tören düzenlemiştir üniversitede. Törende yaptığı konuşmada Heidegger, Schlageter’i “varolanın varlık sırrıyla karşılaşan birisinin somut-tarihsel ve siyasal önderi” olarak göstermiştir. “Buna göre Schlageter, *Varlık ve Zaman*’da tarih edilen varolma idealini gerçekleştirmiş bir kişidir: O, ölümü bizatihi, doğrudan, devredilemez bir imkan olarak idrak ve icra etmiştir. Bunun için ‘muhtaç olduğu kudret’, memleketinin toprağı ve kimliğince verilmiştir. Schlageter vicdanının ve irsallığının sesini dinleyerek, düşmanın gözünün içine bakarak memleketi için ölmeyi göze almıştı. Zira memleketi, hakikatin özünün yurduydı. O, kendini Dasein’in kudretine memleket toprağı üzerinde teslim etmişti” (*Heidegger ve Üniversite*, ss. 33-4). Tabii, buradaki asıl mesele, bunun Nazi propagandası olarak söylenmiş olup olmadığıdır...

D.S. • “Dasein öncelikle herkeştir ve çoğunlukla öyle kalır.” Sahiplik her insanın ulaşamayacağı bir mertebedir mi demek istiyor Heidegger? Burada kısmen Platonik geleneğin ve kısmen de insanın sınırlarının ve zaaflarının altını çizen Hristiyan öğretisinin izlerini görmek mümkün mü?

*K.H.Ö. • Heidegger’in eserlerinde Platoncu-Hristiyani geleneğin izleriyle sıklıkla karşılaşmaktadır. Zaten Platon hakkında epey yazı yazmış, dersler de vermiştir. Ancak, Dasein’in herkesliği meselesinde sorunuzdaki değerlendirmede bulunabilir miyiz, emin değilim. Alıntının geçtiği yerde Heidegger, hergünkü Dasein’in benliği meselesini ele almaktadır. Bunu yaparken saçılmışlık, aşinalık, önceden çizilmişlik, ilintililik bütünü, vasatılık gibi kavramlara başvurmaktadır. Heidegger’e göre, hergünkü Dasein’in beni bir ben değil, biz aslında. Bu biz (hergünlük), bana beni hazır olarak sunmaktadır zaten (önceden çizilmişlik, ilintililik bütünü, aşinalık). Söz konusu biz-ben bu bulunuşu içindeyken bir nevi “saçılmış” durumdadır. Yani kendini kendinde “toparlayabilmiş” değildir. Bunu yapabilmesi için evvela sahih bir Dasein’a kavuşması gerekecektir. Bu nasıl olacaktır? Platoncu bir hatırlama ve uyanışla mı? Yoksa Hristiyani bir selamete mi? Bence Heidegger bunların her ikisine de “hayır” derdi; çünkü alıntının geçtiği paragrafın sonunda Heidegger bunun nasıl kurtarılabilirliğinin ana hatlarını veriyor bize: “Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlıktırdığında ve kendi sahih varlığını kendisine açıldığında, bahse konu olan bu ‘dünya’ keşfi ve Dasein açılması, daimi örtülülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein’in kendi kendini sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur” (s. 129). Yani ben keşif ve açılması sayesinde örtü ve karartıyı kırabilirim! *Exitus Deus...**

D.S. • Heidegger’in Varlık ve Zaman’daki merkezi temalarından biri olan sahihlik/gayrisahiplik ayrımının modern felsefedeki önemli bir tartışmaya, “yabancılaşma” kavramına yakın düştüğü sık sık dile getirilir. Fakat Rousseau, Hegel ve Marx gibi modern felsefede çığır açan düşünürler yabancılaşmanın toplumsal ve tarihsel nedenlerine dikkat çekmiş, yabancılaşmayı modernliğin patolojilerinden biri olarak tarif etmişlerdir. Heidegger ise, insanın sahihliğini yitirilişinin toplumsal ve tarihsel nedenlerinden bahsetmez, sahihliği ve gayrisahipliği “içerikli” bir şekilde ele almaz. Kimi eleştirmenler, Heidegger’in düşüncesinde hemen göze çarpan bu “içeriksizliği” vurgulamışlar, Varlık ve Zaman’ın içerdiği felsefenin dünyada olup bitenlere karşı kayıtsız kaldığını ima etmişlerdir. Siz bu eleştiriye katılıyor musunuz? Bu sorunun pek uzağına düşmeyen ikinci bir husus ise, Heidegger’in etik ve politika felsefesi alanındaki sessizliğidir. Siz, Heidegger’in bu alandaki sessizliğini nasıl yorumluyorsunuz?

K.H.Ö. • Sanıyorum, Heidegger gayrisahihliği “baştan verili” kabul ettiği için meseleye “öbür” taraftan yaklaşmakta. Dolayısıyla, onu “muhafazakâr” bir çizgiye oturtmak kabil. Öyle de zaten... Heidegger’in sessizliği, aslında ses vermesinden daha manidar. Etik ve siyaset felsefesini “ontik” âleme raptettiği için oralara (tabir caizse) “bulaşmıyor.” Ve fakat dünya-içindeki bulunuşu söz konusu olduğunda, yani onun yapıp ettiklerine baktığınızda, dünyada olup bitenler bakımından son derece muhafazakâr-milliyetçi bir tavır sergilediği açıktır. Siyasal bakımdan Heidegger epeyce “tartışmalı” bir yerde durmaktadır...

N.K. • Size göre Heidegger hümanist metafiziği aşabilmiş midir? Buna bağlı olarak sormak istediğim diğer soru da şu: Heidegger, yapmış olduğu hümanizm eleştirisinin kimileyin varmış olduğu “kötü” sonuçlardan sorumlu tutulabilir mi? Bu soruları sormamın nedeni, Heidegger’in hümanizm eleştirisinin günümüzde siyaset felsefesinin alternatif konularını sorunsallaştırmada önemli bir başlangıç noktası olarak ele alınabileceğini düşünmemdir. Heidegger’in hümanizm eleştirisi insan-dışı varlıkları –burada insandan anlaşılan özne, hatta eril özne; insan-dışı varlıklardan anlaşılan ise özne-olmayan, yani kadın, hayvan, doğa vb. şeylerdir– bir araya getiren önemli bir eleştiridir. Tabii, burada benim göz önünde bulundurduğum Heidegger’in Kehre’den sonraki dönemi, diğer bir deyişle, merkezde insanın değil “varlık”ın olduğu, “düşünme”nin gerçekleşmesini sağlayarak “varlık”ı gizlenmişlikten kurtaran merkezin insan değil, “varlık”ın kendisi olarak ele alındığı dönemdir. Ne var ki, bu düşünce, siyaset felsefesi açısından yeni bir imkân ortaya koyarken gizli bir tehlikeyi de barındırmaktadır. Almanyadaki ekoloji hareketi bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Orada Heidegger’in hümanizm eleştirisi çoğu kez ırkçı ve biyomerkezci bağlamlara kaymıştır. Şimdi baştaki sorularımı bir kez daha tekrarlayayım: Size göre Heidegger hümanist metafiziği aşabilmiş midir ve yapmış olduğu eleştirinin olumsuz sonuçlarından sorumlu tutulabilir mi, dahası bu eleştiriden siyaset felsefesi açısından nasıl bir imkân yaratabiliriz?

K.H.Ö. • Hümanizm Üzerine Mektup’a gelmeden önce belki de vurguyu *Beiträge zur Philosophie (Felsefeye Katkılar)* üzerine yapmak yararlı olabilir. Biliyorsunuz, Heidegger bu çalışmasını kitap olarak yayımlamadı. Daha sonra, yüzüncü doğum günü münasebetiyle von Hermann’ın editörlüğünde 1989’da Toplu Eserleri içinde 65’inci cilt olarak çıktı. 1936-38 yılları arasında kaleme aldığı 933 yaprak nottan meydana gelen bu “kitap”, Heidegger’in “Übergang ins seynsgeschichtliche Denken” (“varlık-tarihsel düşünmeye intikal”) diye ifade ettiği geçişin belki de ana metnidir. Kitap demek zor bu esere, çünkü alışıldık “kitap” formatının çok dışında. Tam ve eksiksiz argümanların yanı sıra aforizmalardan, dü-

şünce notlarından, tamamlanmamış düşünce silsilelerinden meydana geliyor. Ama neticede bir bütün oluşturuyor. Kitabın özü *Ereignis*’tir. Türkçeleştirilmesi epey zor bir kavram. Son zamanlarda bu kitap üzerinde çalışıyorum. Ben çeşitli vesilelerle farklı karşılıklar önermişim: Özleşme, özleşim, mal olma, özleyim gibi. Ama artık bunları tercih etmemeye karar verdim. Neticede *Ereignis*’in karşılığı olarak Türkçede artık “malik-oluş” ifadesini kullanıyorum. Temellük, temlik, mülk, malik gibi varyasyonlara da imkân tanıdığı için bu karşılığı yeğledim. Şimdi Heidegger burada, sizin de vurguladığınız gibi, düşünmeyi açımlayanın insan değil “öbür başlangıçtaki” (*im anderen Anfang*) varlığın bizatihi kendisi olduğunu belirtiyor. Daha sonra *Hümanizm Üzerine Mektup*’ta bunu bazı veciz ifadelerle dile getirecek. *Beiträge*’de Heidegger, eserin hemen başında şöyle diyor: “*Katkılar* [*Beiträge* kitabı yani] bir çığır izleyerek soru sorar. Bu çığır, garbi düşüncenin şimdilerde kalkıştığı öbür başlangıca *intikalle* yavaş yavaş açılmaktadır. Bu çığır, tarihin ayan beyanlığına intikali sağlarken onu belki de çok uzun bir konukluk olarak temellendirir. Onun icrası sırasında düşünmenin öbür başlangıcı, hep sezilen ama hakkında zaten hep de karar verilmiş olan olarak kalır. Böylelikle *Katkılar*, hep ve sadece varlığın özü yani ‘malik-oluş’ hakkında söz söyler. Ama o, varlığın hakikatinin serbest raptini buradan hareketle yine de raptedememektedir. Gün gelir de böyle bir şey başarılabilirse, o zaman hakikatın söz konusu özü kendi titreyişiyle düşünmesel yapının tertibatını belirleyecektir. Sonra da bu titreyiş katılaşıp ve Tanrılar Tanrısının *tanrılayışının* kendi *mahremiyetinin* azat edilmiş mutedillğine dönüşür. Ve bu mahremiyetten hareketle Da-sein varlığa *tahsis* ve kendi hakikatinin temellendiricisi olarak temlik edilir” (s. 4). Daha sonra kitap bu minval üzere yol alıp gidiyor. Bu tamamıyla “başka” bir düşünme güzergâhıdır artık. Hakikatın tercümanı olarak insandan değil, varlığın kendini varlamasından, Tanrı’nın tanrılayışından söz eder oluruz. Kitabı okuduğunuzda tuhaf bir ürperti duyuyorsunuz; çünkü burada dile getirilenlere siyasi bir yorum getirdiğinizde “insan-sonrası” bir öbür başlangıcın emarelerini görürsünüz. Ama bu Nietzschevari bir sonralık değil. Birkaç sene önce Stuart Elden bunu bir makalesinde dile getirmişti (“Taking the Measure of the *Beiträge*: Heidegger, National Socialism and the Calculation of the Political”). Nasyonal Sosyalist hareketten kopuşunu da Heidegger bir “aşma” olarak değerlendiriyor gibi geliyor bana...

G.A. • *Seninle yakın zamanda yapılan bir söyleşide, “Heidegger’e göre, hiçbir siyasi örgütlenme biçimi, sanatı ya da tekniği[nin] sahih olama[yacağını]” belirtiyor ve sahih bir siyasetin ise, ancak, “karşılaşılan an ve durumda neyin yapılması gerektiğinin pratik basireti” demek olan Aristoteles’in phronesisine dayalı olduğunu ekliyorsun. Burada phronesisten kastedilen şeyle, “varlığın çağrısını vicdanının sesi olarak duyan, varlığın kayranı olan, kendini kapalılığı-açma kararlılığı içinde*

tutan, bulunuş ve haletiruhiye sayesinde içinde-bulunulan-ânı yaşayanlar"ı (yani sahih Dasein'ları) bir tutuyorsun. Hatta hemen sonrasında, phronimosun, "kendi varlık kaderini anlayan ve kabul eden, ona havale olan pratiğin basiretli bilgisi" olduğu saptamasını yapıyorsun. Her ne kadar bunu, Heidegger'in Nazi Partisi'ne katılımı ve de ona böyle bir misyonu atfedişi bağlamında zikretsen de, Heidegger'in felsefi terminolojisinde de bu öğeleri görmek mümkün. Hal böyle olunca, "varlığın çağrısını vicdanının sesi olarak duymak", "kendini kapalılığı-açma-kararlılığı içinde tutmak" ya da "kendi varlık kaderini anlamak" gibi ifadeler, Husserl'in fenomenolojik analizini varoluşsal hallerimize taşımayı ve ona yepyeni bir istikamet vermeyi amaç edinse de, bizzat bunlar "salt soyutlamalar" değil mi? Sözgelimi Marcuse, kendisiyle yapılan bir söyleşide, Heidegger'in en somut kategorisi gibi görülen "ölüm"ün bile, aşilamaz bir imkân olarak gösterildiğini iddia etmektedir...

K.H.Ö. • Heidegger'in kendini bir *phronimos* olarak gördüğünden kuşuk yok. Bunu bir "psikoz" olarak görebilir miyiz, o konuda bir şey söyleyemem. Ama "aşkın" bir şahsiyet olduğunu düşünüyordu şüphesiz. Mutlak soyutlamalara başvurması da bu yüzden olabilir mi? Heidegger'in argümanlarını takip edebilmek bazı metinlerinde çok zor oluyor. Bir *Gedankensprung* (düşünce sıçraması) yapıyor ve okurun orada "düşünür"ün herhalde doğru düşündüğüne inanmasını istiyor. O bir *Wegweiser* (mürşit) âdeta...

D.S. • Varlık ve Zaman'da "kamusal yaşam"a ve "başkaları"na çoğunlukla olumsuz bir anlam yüklendiğine tanık oluyoruz. "Kamu her şeyi karartarak üzerini örter," Varlık ve Zaman'ın en çok tartışılan ve aktarılan cümlelerinden biridir. Benzer bir şekilde, kitabın önemli temalarından olan "birlikte-olma" (Mitsein), başkalarının veya insanlar arası diyalogun önemini belirtmekten ziyade, insanın (Dasein) kendi "vasati hergünlülüğü"nü açıklamak için kullanılan bir ifade gibidir. "Vicdan" (Gewissen) ise, kişinin sahilliğe ulaşabilmek ve kendini gerçekleştiribilmek için sadece kendi sesine kulak vermesidir; "en zati kendi-olma-imkânımız"a bir çağrıdır. "İhtimam-göstermeklik" (Sorge) de insanın sadece kendi varoluşuna ve kendi dünyasında varolanlara gösterdiği itinaı tanımlamak için kullanılmıştır âdeta. Varlık ve Zaman'ın kalbinde yer alan temalardan biri olan *hauß* (Angst) da insanı başkalarından ayırır, tek başına bırakır. Ölüm yine benzer bir şekilde insanı başkalarından ayıran bir fenomendir. Bütün bunlardan hareketle, Arendt ve Gadamer gibi öğrencilerinin de dile getirdiği gibi, Heidegger'in başkalarına ve kamusal âleme yeterince itina göstermediği sonucuna varabilir miyiz?

K.H.Ö. • Heidegger'in kamusal âlemle ilgili eleştirisi aslında bir modern dünya eleştirisi; toplu yaşama, kitlesel haberleşme, medya, *city life* eleştirisi. Heidegger'in *Öffentlichkeit* bence savaş sonrası yılların Berlin'i eleştirisi. Kendi köyünün ve



Heidegger'in Dasein kavramı, insanın yaşamın içinden ölüme doğruluğu sırasında ötede kavradığı bir şey olmaktan çıkıp yeryüzünde edinilmiş mekânlarda ifşa göstergesine dönüşüyor. Artık barınaklığını yitirmiş, insan edimlerine şahitlik etmekten mahrum duvarlara yeni bir çağrı olarak yerleşiyor.

köylüsünün kamusallığını eleştirdiği yok Heidegger'in. Halbuki, bu da bir kamu türü. Heidegger başkalarına ve kamusal âleme yeterince itina göstermiyor sahiden de; çünkü onun gayrisahihliğini zaten peşinen verili kabul ediyor. Bunu şöyle ifade ediyor *Varlık ve Zaman*'da: "... [B]öylece herkes, kendi sahih diktatörlüğünü bahse konu dikkat-çekmezlik ve tespit-edilemezlik içinde meydana çıkarır. Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğlenir oluruz. *Herkes* gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza *herkes* gibi 'büyük kalabalık'tan kendimizi geri çeker oluruz. *Herkesin* rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir, ama herkeştir (fakat ceman yekun da değildir). Hergünlüğün varlık minvalini tayin eden herkeştir" (ss. 126-7). Heidegger'in yer yer eksistensiyal solipsizmle eleştirilmesinin sebebi de bu olabilir. Ama şuna da dikkat etmek lazım gelir: *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bir fundamental ontoloji icra etme gayretinde. Dolayısıyla, onun izini sürüp serimlemeye çalıştığı şeyler birer eksistensiyal. *Mitsein* bir eksistensiyaldir, ama ...

Öffentlichkeit değil. Böylece kamu/sal/lık, kendiliğinden odak dışı kalmaktadır. Risalenin genel dokusu farklı çünkü. Tabii, bu argüman özellikle Arendt'in eleştirileri karşısında oldukça zayıf kalmaktadır; zira Heidegger, olgusal varoluşu içinde bizzat kamunun işlerine müdahil olmuş biridir. Onun rektörlüğü sırasında yapıp ettikleri buna yeterli kanıttır. Öte yandan, "zaman" söz konusu olduğunda kamusallaştırma, dünya-zamanının tayin edilmesi bakımından elzem. Eksistensiyal-ontolojik bir yoruma giderek Heidegger, kamusal zamanın dünyaya ait olduğunu söyleyecektir.

D.S. • Karl Löwith, Hans Jonas, Leo Strauss ve Jürgen Habermas gibi filozoflar, Heidegger'in felsefesiyle politik yönelimi ve 1933'teki tercihi arasında bir ilişki olduğunu dile getirdiler veya ima ettiler. Siz böyle bir ilişkiden söz edilebileceğini düşünüyor musunuz?

K.H.Ö. • En son Emmanuel Faye'nin Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie başlıklı kitabı epey tartışma yarattı (bu kitabın bende Almanca çevirisi var, o da bir iki ay önce yayımlandı Almanya'da). Heidegger'in felsefesinin onun pro-Nazi tavrıyla ilintili olup olmadığı uzun bir zamandır ele alınan bir konu. Ben bu konuda bir küçük kitap yazdım, bir tane de çevirdim. *Varlık ve Zaman* siyasi bir risale mi? Değil. *Varlık ve Zaman*'da siyasete dair emareler var mı? Var. *Varlık ve Zaman*'a bakarak Heidegger'in 1933'te pro-Nazi tavırlar içine gireceğini kestirmek mümkün mü? Zannetmiyorum. Heidegger, 1933'teki muhafazakâr devrimle birlikte üniversiteleri ve akademik yaşamı kökten dönüştürebilme fırsatının doğduğunu düşünmüştü. Biliyorsunuz, Heidegger genç bir akademisyen olarak 1919'da Freiburg'ta verdiği ilk derslerinden birinde üniversite kavramının ne demek olduğu üzerinde uzun uzun durmuştu, sonra da bunu hep konu etmişti. Heidegger'in siyasi angajmanını üniversite camiasını dönüştürme projesi olarak da okumak mümkün gibi geliyor bana. Heidegger'in Weimar Cumhuriyeti'nden hiç hazzetmediği bir sır değil. Fakat o dönemde entelektüellerin azımsanmayacak bir bölümü böyle bir ruh hali içindeydi. Şöyle demiştim bu konuda: "Neticede Almanya'nın muhafazakar çevreleri, insan varlığını yeniden temellendirici özler aramaya koyuldular. Buldukları bu özler; pastorallik, özsellik, kan ve toprak bağına dayanan memleket duygusu, içgüdüsel doğallık, coşkun bir hayat aşkı, ulusçu-halkçı (*völkisch*) bir varoluş anlayışı ve kader (*Schicksal*) duygusundan terkip edilmekteydi" (*Heidegger ve Üniversite*, s. 5). Unutmayalım ki, Heidegger son derece muhafazakâr biri. Günümüz Türkiye üniversitelerinde hiç de yabancı olmadığı bir tip yani... Heidegger'in *Shoah* konusunda sessiz kalmış olması affedilemez bir şey. Felsefesinin de, en azından lafzi olarak, yer yer böyle bir politikaya cevaz veriyor görünmesi ve onun bu görünümü gözden geçirmemiş olması da aynı derece affedilemez.

Bütün okurlarımıza teşekkür ederiz*

ATAKÖY:

Son Fırtınası

19-XI-1991

Elim bu ne değsin,
İstediğim ^{her}şeyi
Bosaklığının son sıcaklığına!

19-XI-1991

Dr. / Dr. K. K.

ŞİİR Yarenlik • Sınıf • Yaşadıkça • Devam • Üsküdar'da Sabah Oldu • Soluk Soluğa-Karaklık Uzak Dura • Fırtınanın Sırtına
• Kulağımız Kirişte • Ocak Katırı Alagöz • Bütün Şiirleri ÖYKÜ Radarın Anahtarı • Donkişot İstanbul'da • Nergisli Eski Usturalı
• Garibin Horozu • Rüşvetin Alamancası • Çalış Osman Çiftlik Senin • Sosyal Kadınlar Partisi • Şeker Kutusu • Dördüncü Boluk
ROMAN Hababam Sınıfı • Pijamalılar • Karadenizin Kıyıcığında • Halime Kaptan • Geçmişe Mazi • Karartma Geceleri • Sarı
Yazma • Yıldız Karayel • Apartıman Çocukları • Hoca Nasrettin ve Çömezleri • Hababam Sınıfı İcraatın İçinde OYUN Hababam
Sınıfı Uyanıyor • Hababam Sınıfı Baskında • Hababam Sınıfı Sınıfta Kaldı DENEME Nerde Kalmıştık • Cart Curt ANI Yokuş
Yukarı • Kırk Yıl Önce Kırk Yıl Sonra ÇOCUK Kumdan Betona • Öksüz Cıvı • Küçükçekmece Okyanusu • Cankurtaran Yılmaz
• Bacaksız Kamyon Sürücüsü • Bacaksız Sigara Kaçakçısı • Bacaksız Paralı Atlet • Bacaksız Okulda • Bacaksız Tatil Köyünde •
Çocuk Bahçesi • Durmak Yok

* Rifat Ilgaz'ın 1911'de Cide'de doğduğu ev 2007 yılında bir müzeye dönüştürüldü.

Fotoğraf: Recai Yılmaz

Katkılarınız olmadan bunu başaramazdık...



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

Çınar Yayınları • (0212) 528 71 40 • www.cinaryayincilik.com.tr • cinar@cinaryayincilik.com.tr

PLATON VE NIETZSCHE'DE
İDEALAR KURAMI VE PERSPEKTİVİZM BAĞLAMINDA

Ölüm-yaşam ilişkisi

Bu çalışma, ölümsüzlüğü ruha atfeden, ruhun ölümsüzlüğünü de ideaların kalıcılığıyla temellendiren Platon'un bilgi kuramının Nietzsche tarafından yaşamın bütünlüğünü bozan, indirgeyen ve giderek insanları kavramsal dünyaya sıkıştırarak bir kültürü nihilizmin eşiğine getiren bir başlangıç olarak ele alındığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda özellikle Platon'un *Phaidon* diyalogu¹ ile Nietzsche'nin *Ahlaki Olmayan Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn)* başlıklı yazısı ele alınacaktır. Bunun nedeni, bu çalışmalarda kavramsallaştırma etkinliğinin ve bu etkinliğin yaşamla ilişkisinin açıkça ortaya konmuş olmasıdır. Platon –Sokrates'in ağzından– idealara ulaşmanın yolunu yaşamı –münferitlerden ya da farklılıklardan oluşan çokluk olarak yaşamı– dışarıda bırakmak olarak belirlerken, Nietzsche, tam da bu nedenle, Platon'la başlayan geleneği yaşamı yadsımanın, ideal olanın “hiç”e dönüşmesinin tarihi olarak ele almaktadır. Bu çalışma, bütünlüğü giderek daha çok bozularak yalnızca canlılığa indirgenen yaşamın günümüzde vardığı duruma yönelik bir sonuç çıkarmayı amaçlamaktadır.

I

Sokrates, Atina Mahkemesi'nin verdiği ceza gereği baldıran zehiri içerek ölmeden önce, kendisini uğurlamaya gelen pek çok öğrencisi ve dostuyla ölüm üze-

1 Bu makalenin *Phaidon* diyaloguyla ilgili bölümünde, henüz yayımlanmamış *Phaidon* çevirisine yazmış olduğum “Önsöz”den yararlanılmış, alıntılar ise Eski Yunanca aslından yapılmıştır –N.K.

rine konuşmalar yapar.² Yanma toplananlar, yalnızca tanıdıkları en iyi, en adil, en bilge kişiyi değil, en iyi dostlarını da kaybediyor olmanın üzüntüsü içindeyken, onları teselli etmek gene Sokrates'e düşmüştür. Ama Sokrates, yaptığı bu son konuşmanın kendini ya da arkadaşlarını teselli etmek için olmadığını ısrarla tekrar eder. Bu nedenle, nasıl gömülmek istediğini soran Kriton'a konuşulanları anlamamış olduğunu ima ederek sessizce güler. "Kriton, Asklepios'a bir horoz borcumuz var; öde bunu, sakın ihmal etme," dedikten sonra ölür; çünkü ölüm, sağlığa kavuşmaktır.³ Sokrates bir hastalıktan/yaşamdan kurtulduğu için korkusuz ve mutlu ölmektedir. Ölümsüz olan ruhun gelip geçici bedene tutsaklığı nihayet sona ermektedir. Sokrates diyalog boyunca ruhun ölümsüz olduğunu farklı savlarla –oluşun döngüselligi savı, anımsama kuramı, ruhun idealara benzerliği savı– temellendirecek, bu savlara yönelik itirazlar⁴ karşısında da ideaları tek tek nesnelerin nedeni olarak belirleyen "idealar kuramı"nı dile getirecektir. On dokuzuncu yüzyılda Nietzsche tarafından eleştirilecek olan da ideaları tek tek nesnelerin nedeni olarak belirleyen bu felsefe yapma geleneğidir. Çünkü bu gelenek yaşamın değerden düşmesine, cansızlaşmasına yol açmış, Nietzsche'nin yaşadığı çağın yoz ve hastalıklı kültürüne neden olmuştur.

Kültürü, "bir halkın bütün yaşam ifadelerindeki sanatça üslup birliği"⁵ olarak tanımlayan Nietzsche, "üslup birliği"nden, belirli bir dönemdeki kültür ürünlerinin tamamına damgasını vuran "ortak eğilim"i anlar ve bu ortak eğilimden yola çıkarak Eski Yunan kültürlerini altı ana döneme ayırır: Titanik Kültür, Homerik Kültür, Dionizik Kültür, Dorik Kültür, Trajik Kültür, Sokratik Kültür. Nietzsche'nin, "insanlık tarihinin en parlak ve en ileri kültürü" diye andığı Trajik Kültür dışarıda bırakıldığında, bütün Yunan kültürleri *apollonik* ya da *dionizik* öğelerden⁶ birinin öne çıkışıyla şekillenmiş, temel işlevi insanı

2 Bu konuşmalara *Sokrates'in Savunması* ve *Kriton* diyaloglarında da rastlanır. Ne ki, *Phaidon* diyalogu ruhun ölümsüzlüğünü idealar kuramına bağlayarak ele alması bakımından önemlidir.

3 Asklepios, Yunan Mitolojisi'nde sağlık tanrısıdır. Onun Epidauros'taki tapınağında bir gece uyuyan hastalar sağlıklarına kavuşmuş olarak uyanırlar, sağlıklarına kavuşmanın bedelini de Asklepios'a kurban keserek öderlermiş.

4 Simmias ve Kebes bu savları tatmin edici bulmayarak Sokrates'e itiraz ederler.

5 Friedrich Nietzsche, "Unzeitgemäße Betrachtungen", *Werke in Drei Bänden I*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 140.

6 Nietzsche'ye göre, *dionizik* eğilim "birliğe, (...) gündelik yaşama zorlayan, (...) yaşamı bir bütün olarak olumlayan, (...) onun korkunç ve çelişkili yapısını onaylayan ve kutsallaştıran..."; *apollonik* eğilimse "tam bir kendi-için-olmaya (*für-sich-sein*), tipik bireyler olmaya zorlayan..." güçtür (Bkz. Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, s. 1050). *Dionizik* eğilim içgüdülerin ve tutkuların kontrolünü, *apollonik* eğilim ise ahlak ve disiplin yoluyla yönlendirilir. İki eğilim

varoluşun korku ve dehşetiyle doğrudan karşılaşmaktan alıkoymak olmuştur. Ne ki, her bir kültür bunu farklı araçlar kullanarak yapmıştır.⁷ *Apollonik* ve *dionizik* öğelerin beraberliğiyle şekillenen trajik kültür ise realitenin kendisinden kaçmak yerine, onu neşeyle olumlamayı sağlamıştır. Bu nedenle, *apollonik* eğilimin “mantıksal şematizmin kozasına çekilmesi”ni temsil eden⁸ ve trajik çağın erken ölümüne sebep olan Sokratik Kültür bir gerilemedir. Sokrates’in kendisi de “dünya tarihinin dönüm noktası ve anaforu”⁹ olarak anılır Nietzsche tarafından: “Bilim havarisi olan Sokrates’ten sonra, bir bilgiler okulu ötekilerden dalga dalga uzaklaşmış, (...) bilimin yüksek denizlere taşınması her yüksek yetenek için asli görev kılınmıştır.”¹⁰ Böylece “dünyanın metafizik doğası ve bunun insan varoluşu üzerindeki yüküne ilişkin özel, bütünlüklü ve psikolojik olarak içselleştirilmiş” trajik kavrayış, yerini Sokratik kavrayışa bırakmış, “dünya ve dünyaya ilişkin sorular karşısında entelektüel ya da teorik yaklaşım tarzı” kültürün her alanına yayılmıştır.¹¹

Nietzsche’nin yaşamı dışarıda bırakan kavramlara dayalı teorik yaklaşım tarzını eleştiren ve felsefeyi yaşam sorunları çözme işi olarak belirleyen düşüncelerine geçmeden önce, eleştirilen geleneğin temellerinin nasıl kurulduğuna bakmak gerek. Platon’un “ölüm” ile “yaşam”, “tek tek nesneler” ile “idea”lar, “beden” ile “ruh” arasında yaptığı ayrımlar bu amaç doğrultusunda ele alınacak, bunu yaparken *Phaidon*’daki temellendirme sırasına uyulacaktır. Böylece diyalog boyunca Sokrates tarafından ruhun ölümsüz ve kalıcı olduğunun adım adım nasıl temellendirildiği de görülebilecektir. Sokrates’in temellendirmede kullandığı farklı argümanlar T1, T2, ..., Sokrates’e karşı itirazlar İ1, İ2, ..., bu itirazlara Sokrates’in verdiği cevaplar ise C1, C2, ... şeklinde gösterilecektir.

II

T1- Sokrates, ruhun ölümsüz ve kalıcı olduğuna varacak temellendirmede ilk olarak “oluş”u döngüsel, yani karşıtların birinden ötekine doğru bir çember

arasındaki karşıtlık, *apollonik* biçim ile *dionizik* biçim yokluğu ya da yanılısma ile gerçeklik arasındadır.

7 Titanik Kültür’de, korkunç ve anlaşılmaz olan, sanatsal kişileştirmeye, yani Titanların savaşlarıyla açıklanırken, Homerik Kültür’de estetik perdeyle, yani Olympos tanrılarının mitik dünyasıyla yapılmıştır. Dionizik Yunan Kültürü, esrimeyle gelen aşırılık yoluyla korku ve dehşetten kurtulmaya çalışmış, Dorik Kültür bunu ciddi ve ağırbaşlı olmayı yasaklayarak yapmıştır.

8 Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Werke in Drei Bänden I*, s. 80.

9 A.g.e., s. 85.

10 A.g.e., s. 85.

11 Nazile Kalaycı, *Nietzsche’nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001, ss. 8-33.

çizercesine işleyen bir süreç olarak belirler: “Yavaş hızlıdan, büyük küçükten, zayıf güçlüden, uyanıklık uyumaktan, yaşam da ölümden meydana gelmiştir.”¹² Oluş döngüsel değil de çizgisel olsaydı, sonunda her şeyin aynı biçime bürünmesi ve oluşun durması kaçınılmaz olurdu; yaşamda payı olan her şey ölür ve yeniden dirilemediğine göre, geriye canlı hiçbir şey kalmazdı. O halde, beden öldüğünde onu terk eden ruhun dirilmeden önce bir yerde –Hades’te– olması zorunludur. Görüldüğü gibi Sokrates, oluşun döngüsellikinden yola çıkarak ruhun ölümsüz olduğunu dile getirmiş, bunu da *reductio ad absurdum*¹³ yöntemiyle göstermiştir. Ne var ki bununla sadece ruhların var oldukları temellendirilmiş olmaktadır, bir güce ve bir zekâyâ sahip oldukları değil. İşte bu ikinci kısım da anımsama kuramıyla gösterilecektir.

T2- Ruhun bir anlayış gücüne sahip olarak var olduğunu temellendirmek isteyen Sokrates, bilmenin anımsama olduğundan yola çıkarak ruhun ölümsüzlüğünü ideaların kalıcılığına bağlar. Bu amaç doğrultusunda ilkin duyumsamanın konusu olan ve olmayan varlıklar birbirinden ayrılır, duyumsamanın konusu olmayan varlıklara –güzelin kendisine, eşitin kendisine, iynin kendisine, kısaca her bir şeyin özüne– ilişkin bilginin ruhumuzda bulunmasının nedeni sorgulanır. Böyle bir bilgi, duyularımızla edindiklerimizden yapılan bir soyutlamayla elde edilemez; çünkü duyularımızla edindiklerimiz, kendinde varlıkların (*aute he ousia*) mükemmelliklerine ulaşamazlar. Öte yandan, böyle bir bilginin ruhta bulunduğu kesindir, çünkü kendilerine soru sorulan insanlar –iyi sorulmuş olmaları koşuluyla–, bütün cevapları kendi başlarına bulurlar.¹⁴ İçlerinde bilgi (*episteme*) ve sağ akıl (*orthos logos*) olmasaydı, bunu yapamazlardı. Bu bilgi duyulardan gelmediğine göre, ruhta daha önceden bulunuyor olmalıdır. O halde bilmek, ruhta bulunanları anımsamaktır (*anamnesis*): “Doğmadan edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonra duyularımızı kullanarak o aynı nesneler hakkında bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey de sahip olduğumuz bilgiyi yeniden ele geçirmek olur.”¹⁵ Anımsama yoluyla bilinenler mükemmel varlıklardır ve bu mükemmellikleriyle duyumsamanın konusu olan dünyada bulunamazlar. Öte

12 *Phaidon* diyalogundan yapılan alıntılarda sayfa numarası değil, orijinal metindeki numaralandırma esas alınmış ve “par.” şeklinde gösterilmiştir. Bkz. Platon, *Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos, Werke in 8 Bänden*, (Yunanca–Almanca çiftidilli basım), Alm. çev. Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, par. 71.

13 Tutarsıza indirgeme yöntemi.

14 Bu savı kanıtlamak için, *Menon* diyalogunda kölenin birine bir geometri problemi çözdürülür.

15 A.g.e., par. 75e. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yandan, bu kendinde-varlıkların var olması ile ruhların biz doğmadan önce var olması aynı şekilde zorunludur. “Birinciler var olmasaydı, ikinciler de var olmazdı.”¹⁶ Böylece ruhun dirilmeden önce var olduğu, hem de bir anlayış gücüne sahip bir şekilde var olduğu kanıtlanmış olur. Beden öldükten sonra ruhun var olmaya devam edeceği de gene döngüsellik savıyla temellendirilir: Ruhun “ölüm”den ve “ölü olma”dan yaşama katılması nasıl zorunluysa, ölümden sonra ruhun var olmaya devam etmesi de o kadar zorunludur.¹⁷

T3- Sokrates, ruhun beden öldükten sonra var olmaya devam edeceği düşüncesini, ruhların idealara benzerliğinden yola çıkarak güçlendirir. Bu amaç doğrultusunda ilkin, varolanları (*to on*) “görünenler” (*ta horata*) ve “görünmeyenler” (*ta aorata*) olmak üzere ikiye ayırır. Görünmeyenler “tanrısal” (*theios*), “ölümsüz” (*athanatos*), “düşünülür” (*noetos*), “tekbiçimli” (*monoeides*), “çözülmez” (*adialytos*), “bileşik olmayan” (*aksyntheton*), “hep kendisiyle bir ve aynı kalır” olanlardır (*hosautos ekhon*); görünenler ise “insani” (*anthropinos*), “ölümlü” (*thnetos*), “düşünülemez” (*anoetos*), “çokbiçimli” (*polyeides*), “çözülebilir” (*dialytos*), “bileşik” (*synthetos*), “kendisiyle asla aynı kalmaz” olanlardır. Görünmeyenler, görünenlerin “ortak öz”üdür. Beden görünenlere benzer, ruh ise görünmeyenlere. Öte yandan, ruhun araştırma yaparken iki seçeneği vardır: Araştırmalarında duyuları kullanmak ya da yalnız kendi başına araştırmak. Bu tavırlarına bağlı olarak ya beden tarafından “asla aynı kalmayan şeyler”e doğru sürüklenecek ve yanılacaktır ya da saf varlıklara gidecek ve yanılmalarından kurtulacaktır. Son olarak, beden ve ruh birlikte olduklarında doğa gereği biri boyun eğmek ve yönetilmek, öteki yönetmek ve buyurmakla yükümlüdür. Tanrısal olan yönetmek ve sevk etmek, ölümlü olan da yönetilmek ve boyun eğmek için vardır. Ruh tanrısal olana, beden de ölümlü olana benzer. Madem durum budur, birisi öldüğünde, onun görünen alanda yer alan görünen kısmı, yani bedeni, çözülüp yok olacak, görülebilir olmayan ruh ise yok olmayacak ve kendisi gibi soylu, saf (*katharos*), görünmeyen bir yere gidecektir.

İ1- Ne var ki Simmias ve Kebes, Sokrates’in ruhun ölümsüzlüğüne dair yaptığı temellendirmelerden tam olarak hoşnut kalmazlar. Hâlâ kafalarını kurcalayan bir şeyler vardır. İlk olarak Simmias itirazını dile getirir. Bir benzetme kullanarak yapar bunu: Akort edilmiş bir lirdeki uyum (*harmonia*) görünmeyen ve cisimsel olmayan, enfes ve tanrısal bir şeydir; lirin kendisi ve telleriye cisimdir, cisimseldir, bileşiktir, dünyevidir ve ölümlü olana yakındır. Sokrates’in yaptığı temellendirmeye bağlı kalınacak olunursa, lir parçalandığında ya da telleri

16 A.g.e., par. 76e.

17 A.g.e., par. 77d.

koparılıp kırıldığında, uyumun hâlâ var olması ve onun başına bir şey gelmeden önce tahtanın ve tellerin yok olması gerekir. Oysa telleri kopan lir, hatta ölümlü olan teller bile var olmaya devam ederken, tanrısal ve ölümsüz olan uyum ölümlerden önce yok olmaktadır.¹⁸

C1- Sokrates'e göre anımsama öğretisi kabul ediliyorsa –ki Simmias bunu kabul etmektedir–, ruhun uyum olduğu kabul edilemez. Çünkü uyum, uyumlu kılınmış öğelerden önce gelemaz. Oysa anımsama öğretisine göre, ruh bedene girmeden önce de vardır. Dahası, bir ruh bir diğerinden daha çok ya da daha az ruh olamaz; aynı şekilde, bir uyum da ötekinden daha çok ya da daha az uyum değildir. Ruh uyumsa, uyumsuz bir ruh olmamalıdır. Kötülük uyumsuzluk olduğuna göre, ruhun kötülüktan pay almaması ve bütün ruhların erdemli olması gerekir. Oysa öyle değildir. Sokrates, son olarak, uyum diye belirlenen ruhun bedene egemen olamayacağını ve kendisini meydana getiren öğeleri izleyeceğini dile getirir. Oysa insanda bulunan her şeyi yöneten ruhtur.¹⁹

İ2- Kebes'e göreysa, bir insan bedenine girmeden önce ruhun var olduğundan şüphe edilemez; anımsama öğretisi bunu yeterince kanıtlamıştır. Ama ölümden sonra ruhun var olmaya devam edeceği görüşü hâlâ şüphelidir. Ruhun bedenden dayanıklı olduğu kesindir, ama bedenden bedene göçen ruhun sonunda yorularak yok olmayacağı anlamına gelmez bu. Şöyle bir benzetmeyle açıklar ne demek istediğini Kebes: Dokumacı pek çok giysi eskitmiş, pek çok giysi dokumuştur; pek çok giysiden sonra, ama sonuncuyu daha eskitemeden ölmüştür. Elbette dokumacı giysiden daha dayanıklıdır, çünkü pek çok giysi eskitmiştir; ama öldüğünde son giysisini taşımaktadır. Bu benzetme ruh ve beden için de kullanılabilir: Ruh daha dayanıklıdır, bedense daha zayıf ve daha kısa ömürlüdür. Öyleysa, her bir ruhun çok sayıda beden eskiteceği söylenebilir. Ne ki, ruh sonunda yorulacak ve dokunan son giysiyi taşıyarak yok olacaktır; onun ölmeden önceki biricik giysisi budur. Ruh yok olduğunda, beden de hızla çürüyerek yok olacaktır. Öyleysa Sokrates'in söyledikleri, ölümden sonra ruhların bir yerlerde hâlâ var olduğuna inanabilmek için yeterli değildir.²⁰

C2, T4- Sokrates, Kebes'in itirazını idealar kuramıyla çürütecektir. Bu amaç doğrultusunda ilkin, oluşun ve yok oluşun nedenlerini baştan aşağı ele almak, her bir şeyin nedenini –yani onun nasıl doğduğunu, nasıl yok olduğunu ve

18 A.g.e., par. 85e-86e.

19 A.g.e., par. 94a.

20 A.g.e., par. 87a-88a. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

nasıl var olduğunu– açıklamak için de “onun olmasının, bir şeye maruz kalmasının ya da bir şey yapmasının en iyi şekli nedir?” sorusunu yanıtlamak gerekmektedir.²¹ Sokrates gençliğinde de bu konuyla ilgilenmiş, doğa düşünürlerine merak duymuştur. Ama onların mekanik açıklamaları, maddi unsurları “neden” diye belirleyişleri kendisini tatmin etmemiştir; çünkü nedenler, duysal olarak algılanamazlar.

Nesneleri duyularla algılayanın ruhu körleştireceğinden korkan Sokrates, diğer nedenleri bir yana bırakarak kavramlara²² sığınmak ve var olanlara ilişkin hakikati onların içinde araştırmak gerektiğine karar verir; onlara uyanlar doğru, uymayanlar ise yanlış olarak belirlenmelidir.

Biri bana herhangi bir şeyin parıldayan renginden, biçiminden ya da böylesi başka bir nedenden dolayı güzel olduğunu söyleyecek olursa, kafamı karıştıran bütün bu nedenleri bir tarafa bırakır, basit, sade ve belki de safça şunu ileri sürerim: Onu güzel yapan güzelin kendisinin onda bulunmasından ya da ona katılmasından –artık nasıl ve hangi şekilde olursa olsun– başka bir şey değildir.²³

Sokrates’e göre idealar gerçek nedenlerdir. Tek tek nesneler (*hekastoi*) ile idealar arasındaki ilişki bulunma-katılma-pay alma (*parousia-koinonia-metekhein*) ilişkisidir. Sözgelisi, güzel varlıkların güzel olmalarının nedeni, onların kendinde güzelden pay almaları, kendinde güzelin de onlara katılarak onlarda bulunmasıdır. İdealar dışında bir neden kabul etmek, kimileyin farklı iki şeyin nedenini aynı şey olarak belirlemeye, kimileyin de iki farklı nedenin aynı şeye yol açtıklarını söylemeye varacaktır. İlk duruma örnek, “birinin bir başkasından kafa farkıyla büyük olduğunu ya da daha küçük olanın aynı nedenden dolayı daha küçük olduğunu söylemek”tir.²⁴ Burada “kafa” neden olarak belirlenmiş, böylece aynı neden hem uzun hem de kısa olmaya yol açmıştır. Oysa uzun olan uzunluk ideasından dolayı uzundur, kısa olan da kısalık ideasından dolayı. İkinci duruma örnek, “‘bir’e ‘bir’ eklendiğinde, onun ‘iki’ olmasının nedeninin bu toplama olduğunu, bölündüklerinde de bölme olduğunu söylemek”tir.²⁵ Oysa “iki”nin varlığa gelmesinin ikilikten pay almaktan başka bir nedeni yoktur. Demek ki, var olanlardan herhangi biri hakkında bir açıklama yapmak gerekti-

21 A.g.e., par. 97c-d.

22 Burada kavram olarak karşılanan kelime *logos*dur. *Logos* bağlama göre önerme, sav, kanıt, temellendirme, tanım, söz, konuşma, neden, akla uygun yazı ve kavram olarak çevrilmiştir.

23 A.g.e., par. 100d.

24 A.g.e., par. 101e.

25 A.g.e., par. 101c.

ğinde, ilke hakkında ve ilkeye bağlı olarak çıkanlar hakkında aynı zamanda konuşmamak, nedenleri ve sonuçları birbirine karıştırmamak gerekir.

İdeaları görünenlerin nedeni olarak belirleyen ve onların arasındaki ilişkiyi bulunma, katılma, pay alma kavramlarıyla açıklayan Sokrates, bu idealar kuramından yola çıkarak ruhun ölümsüz ve kalıcı olduğu sonucunu çıkartmaktadır. Ama bundan önce oluşun döngüsellığı savına geri dönecek, idealar söz konusu olduğunda döngüsellik savının nasıl ele alınması gerektiği belirleyecektir; çünkü idealar, özsel nitelikler, ilineksel nitelikler ve tek tek nesneler bakımından durum farklıdır. Sokrates'in bu konudaki açıklamaları şöyledir:

Önce söylenen, şeylerin kendi karşıtlarından meydana geldiğiydi; şimdi söylenense karşıtın kendisinin asla kendi karşıtından meydana gelmediğidir, ne bizde ne de doğada. Sevgili dostum, daha önce karşıtları kendilerinde bulunduran şeyler hakkında konuşuyorduk ve bu şeyleri de karşıtların adıyla gösteriyorduk. Şimdiyse onların kendilerinden söz ediyoruz; onlar nesnelerde içkin olduğu için nesneler onların adını almaktadır. Söylediğimiz şey, onların bizzat kendilerinin birbirlerinden meydana gelmeyi kabul etmedikleridir. (...) Birbirlerini kabul etmeyenler yalnızca o karşıtlar [kendinde karşıtlar] değildir; birbirlerine karşıt olmadıkları halde daima karşıtları kendilerinde bulunduran şeyler de aynı böyledir: Onlar da kendilerinde bulunana karşıt olan biçimi kabul etmezler; o yaklaştığı zaman ya yok olurlar ya da geri çekilirler.²⁶

Demek ki, konu idealar olduğunda, onların da diğer nesneler gibi kendi karşıtlarından meydana geldikleri söylenemez. O halde, aynı nesnenin bir durumda kısa, başka bir durumda uzun olmasının nedeni, kısanın kendisinin uzun olması değil, kısa nesnenin uzun nesne olmasıdır. Öte yandan, aynı nesne aynı anda birbirine karşıt olan iki niteliği de kabul edemez. Nesne açısından bu nitelik ilineksel de olsa, özsel de olsa bu böyledir. İlk duruma örnek, insanın hasta ya da sağlıklı olabilmesidir. Hasta insan sağlıklı insan olurken bir nitelik oradan uzaklaşmakta, onun yerine öteki nitelik geçmektedir; böylece aynı insan, farklı zamanlarda hasta da olabilmektedir sağlıklı da. Oysa ikinci durumda, yani nesnelerin özsel nitelikleri söz konusu olduğunda, aynı nesne karşıt nitelikleri hiçbir zaman kabul edemeyecektir; çünkü nesneler var oldukları sürece hep onların şekline sahip olmak zorundadırlar. Sözü gelişi, kar, doğası gereği soğuktur; bu nedenle, kar olarak sıcak kabul edemeyecektir. Sıcak kendisine yaklaştığında ya geri çekilecek ya da orayı terk edecektir. Aynı şekilde, bedende bulunduğu onu canlı kılan, ona yaşamı götüren ruh da, yaşamın

karşıtını, yani ölümü asla kabul etmeyecektir. O halde, ruh kimileyin ölümlü kimileyin ölümsüz değil, her zaman ölümsüzdür; çünkü ölümsüz olmak ruhun özsel niteliğidir.

Ruhun ölümsüz olduğu kanıtlandıktan sonra, onun kalıcı da olduğunu kanıtlamaya gelir sıra. Temellendirme şöyledir: Bir nesnenin bir karşıtı kabul etmesinin iki yolu vardır: “Bozulmak” ya da “uzaklaşmak.” Peki, bir insan öldüğünde önce canlı olan şey bozularak ölmüş müdür, yoksa oradan uzaklaşmış mıdır? Yukarıda, özsel nitelikler açısından bozulmadan söz edilemeyeceği, bu nedenle ruhun da ölümü kabul edemeyeceği söylendi. Eğer ölümsüz olanın bozuluşu olası olsaydı, bozuluşu olası olmayan başka bir şey bulmak olanaklı olmazdı. Ölümsüz olan bozulmaz olduğuna göre, ruh da bozulmazdır. Ruhun bozulmaz olması, onun kalıcı olduğu anlamına gelir.²⁷ Bu durumda ölüm bir insana yaklaştığında, onun ölümlü olan yanı, yani bedeni, ölecek, ölümsüz ve bozulmaz olan yanı, yani ruhu, oradan uzaklaşmak suretiyle sağlam kalacaktır. Ruh ölümden ve bozuluştan pay alamayacağına göre, ölüm ve bozuluş onda bulunamayacak, ona katılamayacaktır; demek ki ruh ölümsüz ve kalıcıdır.

Ruhun ölümsüz ve kalıcı olduğu kanıtlandıktan sonra, bunun yalnızca yaşam denilen zaman dilimi için değil, zamanın bütünü bakımından geçerli olduğu dile getirilerek diyalogun temel savı ortaya konur. Ruh, zamanın bütünü bakımından ölümsüz olduğuna göre, kötülüklerden kurtulmanın tek yolu, yaşam denilen zaman içinde ruhun kendini arındırmasıdır. Yaşam, ruhun kendini arındırması için bir fırsattır. Böylece ruhun ölümsüzlüğü bir ahlak ideali olarak sunulur: Yaşamları boyunca bedenle ilgili hazlardan uzak durarak kendilerini öğrenmeyle ilgili hazlara –ölçülülük, adalet, cesaret, özgürlük, doğruluk gibi– adayan insanların ölümden korkmalarına gerek yoktur. “Filozof [da] ruhun bedenle bir arada oluşuna olanaklı olduğu ölçüde son verebilmesi bakımından öteki insanlardan farklıdır.”²⁸ Bunu yaparken felsefeyi kullanacak, onun götürdüğü yere gidecektir. Felsefe, ruhlar için bir arındırıcı ve kurtarıcıdır; ruha duyulardan uzak durup kendine dönmesini salık vermektedir; çünkü ruh, kendinde varlıklara ancak kendi başına olduğunda ulaşabilecektir; kendileri saf olmayanlarda saf varlıkları kavrama olanağı da yoktur. Bu nedenle gerçek filozof, hazlardan, arzulardan, acı ve korkulardan olanaklı olduğu ölçüde uzak duran kişidir. Bir filozofu hayatta en çok ulaşmak istediği şeye, yani bilgelige götürecek kestirme yol da ölümdür; çünkü ruh ancak bedenden ayrıldıktan sonra kendi başına kalabilecektir. Sokrates’in ölümden korkmaması da bu yüzden.

27 A.g.e., par. 106e.

28 A.g.e., par. 65a.

III

Nietzsche, Sokrates ve Platon'la başlayan felsefe yapma geleneğini "hakiki" dünya ile "görünür" dünya ayrımı yaparak bütünü parçaladığı, dahası olumsuz nitelikleri görünür dünyaya, olumlularıysa hakiki dünyaya yakıştırarak yaşamdan yüz çevirdiği gerekçesiyle bir çilecilik biçimi (*asketische Ideal*) olarak belirler. Çilecilik, ölüme yakın yaşama gösterilen hoşgörü, "oluş"a duyulan nefrettir. Nietzsche ise, "aynı ırmaklara girenlerin üzerinden hep başka sular akar gelir"²⁹ diyerek oluşa vurgu yapan Herakleitos'un sözünü "Herakleitos'un krallara layık serveti"³⁰ diye anarak kendi ebedi dönüş (*die ewige Wiederkehr*) düşüncesinin temeline yerleştirir. Oluşa yapılan vurgu, varlığı karşıt öğelerle açıklayan özcü metafiziğe de bir itirazdır; çünkü karşıtlar değil, şeylerin farklı derecelerde edimselleşmelerinden söz edilebilir. Karşıt öğelere dayalı açıklama, biri "doğru", "iyi", "güzel" in dünyası –oluşun dışındaki "gerçek dünya"–, öteki "yanlış", "kötü", "çirkin" in dünyası –sürekli değişimin olduğu "görünür dünya"– ayrımına dayanmaktadır. Oysa ne ölüm ile yaşam birbirlerinin antitezidir, ne de hastalık ile sağlık. Onlar birbirlerine aittir. Ne var ki, ulaşılmak istenen değişmeyen varlıkların dünyası (Tanrı, değerler, kavramlar, yasalar vb.) olunca, yaşamın ağırlık noktası da yaşamın içinden dışına taşınacak, hiçliğe inanmak yaşamın tek anlamı olacaktır. Bu durumu "isteme hastalığı" olarak belirleyen Nietzsche, onun olumlayan/onaylayan değil de yadsıyan isteme olmasını eleştirmektedir;³¹ çünkü yadsınan yaşamın ta kendisidir, olumlanan ise Hiç.

Nietzsche, "içgüdüler arasındaki kavganın tehdit edici olması ve 'yaşam' denilen temel duygu yapısının sarsılması" nı yozlaşma (*décadence*) olarak belirler.³² Gücü istemenin eksik olduğu yerde yozlaşma vardır. Oysa sağlıklı içgüdüsel yaşam, tek bir temel istemenin –gücü istemenin (*der Wille zur Macht*)– dallanıp budaklanarak gelişimidir; yaşayan her şeyin beslemek, büyütme ve geliştirmek zorunda olduğu arzudur gücü isteme. Yaşamın kendisi de bir güç biriktirme sürecidir.³³ Gücü istemenin eksik olduğu yerde hastalık vardır, yozlaşma vardır, realitenin kendisinden kaçış vardır. Bu noktada Nietzsche, gücü istemeyle ilgili iki tavidan söz eder. İlki, Trajik Çağ'da yaşamın olumlanmasını sağlayan "güç kötümserliği" (*Pessimismus der Stärke*); diğeryse, kendi çağında hüküm süren ve yaşamı yadsımaya varan "güçsüzlük

29 Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. S.Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1984, s. 64.

30 Friedrich Nietzsche, "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen", *Werke in Drei Bänden III*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 370.

31 Friedrich Nietzsche, "Jenseits von Gut und Böse", *Werke in Drei Bänden II*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965, s. 671.

32 A.g.e., s. 728.

33 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, s. 467.

kötümserliği”dir (*Pessimismus der Schwäche*). İlki güçlü, kuvvetli ve sağlıklı olmanın harekete geçirdiği kötümserliktir; varoluşun katı, tüyler ürpertici ve kötü yönleri karşısında kaçmayıp cesurca ona katlanabilme, hatta kör, amaçsız ve sonsuz bir oluş içindeki yaşama hayran olmaya yol açan “güçlü” kötümserliktir. Yaşamın trajik yapısını görerek onu neşeyle olumlamadır: *Amor fati*dir.³⁴ Nietzsche’nin kendi çağında hüküm süren kötümserlik ise “hastalıklı”dır, “güçsüz”dür. Bu kötümserlik, zayıflığın ürünüdür. Varoluşun trajik yapısını görmeye dayanamayıp, onu bozma, yadsımadır; ondan kaçmadır. Nietzsche, *Wagner Olayı* adlı kitabına yazdığı “Sonsöz”de şunları söyler:

Her çağın, güç konusundaki ölçütünün yanı sıra, hangi erdemlere izin verip hangilerini yasakladığı konusunda da bir ölçütü vardır. Çağ ya yükselen yaşamın (*aufsteigendes Leben*) erdemlerine sahiptir: Bu durumda çöken yaşamın (*niedergehendes Leben*) erdemlerine karşı sert bir biçimde direnir. Ya da çağın kendisi çöken bir yaşamdır –bu durumda çöküş erdemlerine ihtiyaç duyar, güç bakımından zenginlik ve doluluk yoluyla kendini meşrulaştıran her şeyden nefret eder.³⁵

Nietzsche’ye göre, bir “varlık” dünyası yaratarak “oluş”a sırtını dönmek, bedene, yaşama karşı duyulan hınç duygusunun (*Ressentiment*) –sürünün güçlü ve bağımsız olanlara karşı duyduğu, acı çekenlerin ve nasibi kıtların mutlu olanlara karşı duyduğu, vasat olanların kuraldışı olanlara karşı duyduğu hıncın– bir edimidir.

İnsani olana, daha da çok hayvani olana, hatta maddi olana duyulan nefret, duyulardan ve aklın kendinden duyulan utanç; mutluluk ve güzellik karşısındaki korku; değişme, oluş, görünüş, ölüm ve arzudan, hatta arzu duymanın kendisinden kurtulmayı isteme; bunların ifade ettikleri şeyin, yaşamın en temel koşullarına başkaldırı, yaşama karşı duyulan nefret olduğunu anlama cesaretini gösterelim artık!³⁶

Hınç duygusu, insanın en doğal içgüdüğü olan gücü istemenin yönünü değiştirerek bilimi, ahlâkı, sanatı ve felsefeyi çileci idealin farklı görünümüne dönüştürmüştür. Çilecilik, “görünür dünya”yı yadsıma, ona karşı karakterde başka bir dünyaya olanak sağlama, değerlerin bütün yönünü yaşamı yadsımaya yöneltme ve ideal bir dünya yaratma şeklinde sıralanabi-

34 Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Werke in Drei Bänden I*, s. 47.

35 Friedrich Nietzsche, “Der Fall Wagner”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 936.

36 Friedrich Nietzsche, “Zur Genealogie der Moral”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 900.

lecek olan dört basamak sonunda ulaşılan bir durumdur. Sonucu ise, bütün gerçek içgüdülerin zarar görmesidir.³⁷ Bundan böyle, “yaşama en zararlı olana ‘doğru’ denecek; yaşamı yükselten, yücelten, onaylayan, haklı çıkaran ve üstün kılana da ‘yanlış’.”³⁸

Ne var ki, şunu da gözden kaçırmamak gerek: Nietzsche Sokratik kültürü eleştirirken, daha çok bu kültürün kendi çağındaki Hristiyanlık tarafından bozulmuş yaşlılık durumunu kastetmektedir. Aslında Sokrates kendi çağında önemli bir iş başarmıştır. Eski Atina’nın sonunu getirebilecek olan yozlaşmanın içten içe hazırlandığı, içgüdülerin tiran olmak istedikleri bir dönemde, Sokrates’in daha güçlü bir tiran icat etme kaygısı oldukça haklıdır. Böyle bir dönemde akıl bir kurtarıcı olarak görülmüş, kavramların, yargıların, çıkarımların mekanizması en yüce uğraş ve en hayran olunası yetenek olarak değer görmüştür;³⁹ çünkü içgüdülere, belirsiz olana verilecek her ödün, yok olmaya götürme tehlikesi barındırmaktadır. İki seçenek vardır: Yıkılmak, ya da absürd-akıllı olmak.⁴⁰ Nietzsche, bu durumu, “içindeki aptallıktan dolayı tutkunun kendisiyle savaşmak” olarak dile getirir. Oysa yapılması gereken, tutkuyu tinselleştirmek, *apollonik* ve *dionizik* öğeler arasındaki birliği sağlamaktır.⁴¹ Nietzsche’ye göre, Sokrates, anlama gücünün kararsız kaldığı durumlarda kendisine yol gösteren *daimon*uyla hesaplaşmamış, bunun yerine yaşamın içgüdüsel yanına kusur olarak bakarak aklın onun üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayacak bir düşünce dile getirmiştir.⁴²

Nietzsche’ye göre, Sokrates’le başlayan felsefe yapma geleneğinin sonucu, insanın adım adım yaşamdan uzaklaşarak kurgular dünyasında yaşamaya başlaması olmuştur. Nihilizmin eşliğinde bulunan on dokuzuncu yüzyılda bu iki alan arasında kapanması zor, büyük bir uçurum açılmıştır. “Tanrı’nın ölümü”yle yaşamı yadsımanın aracı olan ideal varlıkların dünyasının hiçbir hakiki temelini olmadığına anlaşılmaması, insana yalnızca kurgular dünyasının değil, içinde yaşamış olduğu gerçek dünyanın da kapılarını kapatmıştır. *Putların Alacakaranlığı*’nda (*Götzen Dämmerung*) “Hakiki Dünya Sonunda Nasıl Masal Oldu: Bir Yanılgının Tarihi” başlığı altında, Platon’un hakiki dünyasının “hiç”e dönüşmesinin tarihi özetlenir. Birinci dönemde, “hakiki” ve “görünür” dünya ayrımını ilk kez yapan Platon yer alır: Hakiki dünya, bilge olan için ulaşılabil-

37 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, s. 400.

38 Friedrich Nietzsche, “Der Antichrist”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 1170.

39 Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Werke in Drei Bänden I*, s. 86.

40 Friedrich Nietzsche, “Götzen-Dämmerung”, *Werke in Drei Bänden II*, ss. 954, 955.

41 A.g.e., s. 965.

42 Friedrich Nietzsche, “Die Geburt der Tragödie”, *Werke in Drei Bänden I*, s. 77.

lirdir. İkinci dönemde, iki dünyayı birbirinden büsbütün ayıran Hristiyanlık vardır: Hakiki dünya yalnızca vaat edilebilir. Üçüncü dönem, hakiki dünyanın bir ödev, bir buyruk olarak düşünüldüğü Kant'ın felsefesidir. Dördüncü dönem, hakiki dünyanın ödev yükleyemeyeceğinin ve ulaşılamaz olduğunun anlaşıldığı dönemdir. Bundan sonra, hakiki dünyayı bir yana bırakıp görünür dünyaya sahip çıkan pozitivizm dönemi gelir. Altıncı dönem ise, hakiki dünya ile birlikte görünür olanın da yok olduğunun anlaşıldığı, Tanrı'nın öldüğü nihilizm dönemidir.⁴³ Tanrı'nın ölümü, hakikati nesneler ile temsilleri arasındaki uygunlukta arayan hakikat görüşünü de sarsmış, yeniden yaratma iddiasında olan bir hakikat görüşüne kapı açmıştır. Burada, Platon'un yaşamı dışarıda bırakan idealar kuramıyla bağını kurabilmek için Nietzsche'nin perspektivist bilgi görüşü ve bu görüşün yaşamı estetik bir fenomen olarak olumlayışı ele alınacaktır.

IV

Nietzsche, hakikati sanatsal bir etkinlik olarak belirler. Ne var ki sanat, Platon'un sözünü ettiği sanat değildir; yani nesnelerin üçüncü dereceden taklidi değil, yaratıcı, dünya-kurucu bir etkinliktir. Özü gereği estetik bir fenomen olan hakikat de yaratılacak bir şeydir, keşfedilecek değil. Bu sonu olmayan yaratma etkinliği, insanlığın tehlikeli yazgısıdır; çünkü Nietzsche'ye göre, hakkında hakikat dile getirilecek bir kendinde şey, bir töz yoktur; nesne, ilineklerinin toplamıdır. Böylece katılan her yeni değer, yeni bir değerlendirmeyi gerekli kılacaktır. Bu bakımdan üstinsan (*Übermensch*) olmak bile tamamlanmak değildir.

Hakikat, metaforlardan, kinayelerden, insanbiçimciliklerden oluşan seyyar bir ordudur: Kısacası şiir ve retorik yoluyla yoğunlaştırılmış, aktarılmış, süslenmiş olan ve uzunca bir süre kullanıldıktan sonra herkese fazlasıyla sabit, kural koyucu ve bağlayıcı gelmeye başlayan insan ilişkilerinin bir toplamıdır; hakikatler, yanılama oldukları unutulmuş yanlışlamalardır; aşınıp, duyumsal güçlerini yitirmiş metaforlardır; üzerlerindeki resimleri silinmiş olan ve artık para olarak değil, sadece metal olarak işe yarayan paralardır.⁴⁴

Nietzsche'ye göre hakikat, bireyin varlığını korumasının ve sürdürmesinin aracıdır. Birey var olma mücadelesini boynuzlarıyla ya da dişleriyle değil, zekâ yardımıyla sürdürmektedir. Zekânın temel işi de, "başka türlü göstermek'tir

43 Friedrich Nietzsche, "Götzen-Dämmerung", *Werke in Drei Bänden II*, s. 963.

44 Friedrich Nietzsche, "Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn", *Werke in Drei Bänden III*, s. 314.

(*Verstellung*),⁴⁵ yani bir imgeyi kavramlar içinde eritmektir. “Eşit olmayanların (*des Nichtgleichen*) eşit kılınması (*gleichsetzen*)” yoluyla elde edilen kavramlar, nesneyi olduğu gibi temsil etmek yerine, onu olduğundan farklı gösterirler;⁴⁶ çünkü temsil ettikleri şeyi yadsıyarak kendilerini var kılabirler. Sözcüğü, “yaprak” kavramına ulaşabilmek için bütün bireysel farklılıkları bir tarafa bırakmak, ayrımları unutmak gerekmektedir. Oysa doğada birbirinin aynı olan iki yaprak bile yoktur. Ne var ki, sanki yaprakların dışında tüm yaprakların kendisine göre yapıldığı, şekillendirildiği, ölçülüp biçildiği, boyandığı bir ilk-biçim (*Urform*) olan “yaprak” varmış gibi davranılarak “yaprak”, yaprakların nedeni olarak belirlenir;⁴⁷ çünkü,

[filozoflar] bir şeyden bir mumya yaptıklarında, bir şeyi tarihsizleştirdiklerinde, onu onurlandırdıklarına inanırlar. Bin yıllardan bu yana filozofların elde ettikleri kavramsal mumyalardır... Ölüm, değişme, yaşlılık onlar için olumsuzluklardır; dahası yalanlamalar, çürütmelerdir. Olan olmayacaktır; olacak olan ise yoktur...⁴⁸

Nietzsche’ye göre, sözcük, sinirsel bir uyarımın ses şeklini almasıdır. Ama sinirsel bir uyarımdan bizim dışımızdaki bir nedeni çıkarsamak, yeter-sebep ilkesini yanlış ve yersiz kullanmaktır.

Sinirsel bir uyarım, ilkin bir resim şeklini alır: İlk metafor. Daha sonra resim sese dönüştürülür: İkinci metafor. Her seferinde bir alandan tamamen farklı ve yeni bir alana atlanır... Ağaçlardan, renklerden, kardan ve çiçeklerden söz ettiğimizde, şeylerin kendileri (*den Dingen selbst*) hakkında bir şeyler bildiğimize inanırız; ne ki, şeylerin asıllarına hiç mi hiç uymayan metaforlardan başka bir şeye sahip değildir... Şurası kesin, dilin kuruluşu mantıksal değildir ve hakikat peşindeki insanın, araştırmacının, filozofun kullandığı, onunla çalıştığı ve yapılar kurduğu bütün malzeme, gaipten gelmiyorsa, şeylerin özünden hiç gelmiyordur.⁴⁹

Bu nedenle dilin koyduğu yasalar, hakikatin (*Wahrheit*) de ilk yasalarıdır. Demek ki, dil tüm gerçekliği (*Realität*) upuygun (*adäquat*) ifade etme gücünden yoksundur. Kavramlar, gerçekliği çoğulluğundan yoksun bırakan çıplak

45 A.g.e., s. 310.

46 A.g.e., s. 313.

47 A.g.e., s. 313.

48 Friedrich Nietzsche, “Götzen-Dämmerung”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 957.

49 Friedrich Nietzsche, “Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn”, ss. 312, 313. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

şemalar olduğuna göre, kavramlaştırma da yaşamdan adım adım uzaklaştıran bir süreçtir. Nietzsche'ye göre, kavramlardan oluşan bu büyük yapı,

[k]astlar ve derecelere göre kurulan piramitsel bir düzen inşa etmek için yasalardan, ayrıcalıklardan, alt-düzenlerden, sınırlamalardan oluşan ve ötekine göre daha anlaşılır, daha kesin, daha genel, daha tanıdık, daha insani, böylece daha düzenleyici ve buyurucu bir dünya kurmak içindir.⁵⁰

“Eski Roma’da yakılmış ölülerin küllerinin saklandığı mahzenlerin katı düzenliliğine sahip olan” bu yapıya karşı, içinde yaşadığımız dünya tekil parçalardan oluşmuştur.⁵¹ Ne var ki, insan bunu unutmak zorundadır; çünkü ancak “bu” güneşin, “bu” camın, “bu” masanın bizden bağımsız bir gerçeklik olduğuna inarak, sanatçı gibi yaratan bir özne olduğunu unutarak güvenlik ve huzur bulmaktadır. Bireyin var olma mücadelesinde, en kötü açıklama bile hiç olmamasından yeğdir. Bu nedenle, kavramlar üretme zorunluluğu, bir örümceğe ağ ördürten zorunluluk gibidir. Hakikat ile nesne arasında neden-sonuç ilişkisi olmadığı için, dünyaya ilişkin nihai, bütünlüklü bir anlayış da olanaksızdır. Nietzsche'ye göre, görülen dünya yalnızca bir perspektiften görülür; perspektifler çıkartılınca, ortada bir dünya da kalmaz.⁵² Oysa metafizik her zaman “saf”, “hissiz”, “zamansız” bir özneyi varsaymıştır. Ama böyle bir göz yoktur, tüm görme perspektiftir: “Hiçbir yöne yönelmemiş, kendindeki aktif ve yorumlayıcı kuvvetlere engel olan bir göz, görmenin bir şey görmek olduğunu fark etmemiş, saçma ve kavranamaz bir gözdür. Oysa yalnızca belli bir açıdan görme vardır, yalnızca belli bir açıdan bilme.”⁵³ Bir şey hakkında yeterli konuşabilmek için olabildiğince çok ve farklı göze gerek vardır. Önemli olan, perspektiflerin çokluğunu bilginin hizmetine sokmak, geniş bir perspektiften bakabilmektir. Olabildiğince yükseğe çıkarak, olabildiğince geniş bir perspektiften bakmak, *Also Sprach Zarathustra'da* (Böyle Buyurdu Zerdüşt) kartal metaforuyla sunulur ve kartal bu özelliğinden dolayı övülür. Nietzsche için bütün perspektifler aynı değerde değildir. Farklı perspektifleri sınamayı sağlayan ölçüt ise, yaşamdır. Yaşamı koruyan, zenginleştiren perspektifler, yaşamı harcayan ve yoksullaştıran perspektiflerden çok daha değerlidir.

Gerçekliği olduğu gibi temsil edebilecek organlarımız olmadığına göre, her durumda yapılacak olan, yeni bir dünya yaratmaktır. Bu nedenle sanat, en üstün yanılsama biçimi olarak ele alınır Nietzsche tarafından. Sanatı metafizik,

50 A.g.e., s. 315.

51 A.g.e., s. 315.

52 Nazile Kalaycı, *Nietzsche'nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*, s. 69.

53 Friedrich Nietzsche, “Zur Genealogie der Moral”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 861.

din, ahlak, bilim gibi diğer yanılısma biçimlerinden ayıran da, kendisinin farkında oluşu, bir yanılısma olduğunu unutarak mutlak geçerlilik talep etmeyi-şidir. “Sanatçı hiçbir şeyi olduğu gibi görmez: Daha dolu, daha yalın, daha güçlü görür.”⁵⁴ Dünyaya sahip olmadığı anlam da ancak böyle katılabilir. “Yalnızca bir dünya vardır; o da korkunç, yanlış, çelişki dolu, yoldan çıkarıcı ve anlamsızdır... İşte asıl gerçek dünya, böylesi nitelikleri olan dünyadır. Bu gerçeklik üzerinde zafer kazanmak için, yaşamak için yalana muhtacdır.”⁵⁵ Nietzsche’ye göre, sanat, yaşamın en büyük olumlayıcısıdır; yaşama yönelik en büyük kıskırtıcı, en büyük uyarıcı, yaşamın yadsınmasının en büyük düşmanıdır. “Hakikat yüzünden ölmeyelim diye sanat var”⁵⁶ diyen Nietzsche’ye göre, Yunanlılar, sanatın önemini kavramış olan tek halk olmalarından ötürü yok olmaktan kurtulmuştur. Onların yarattığı yüksek kültür de bu kavrayışın ürünüdür. Orada yaşam ile sanat ayrımı ortadan kalkmıştır. “Yüce üslup sırf sanat değil, gerçeklik, hakikat, yaşam olmuş”tur.⁵⁷ Onlar, “yaşamın yalnızca estetik bir fenomen olarak haklı çıkarılabileceği”ni, yani içinde yaşadığımız dünyanın sürekli yaratılan bir sanat yapıtı olduğunu, dahası bunun ötesinde hiçbir şeyin bulunmadığını kavramışlardır.

Oysa teorik kültürle yaşama sırtını dönen düşünce tek yönlü bir ilerlemeye neden olmuş, bu da insanı teknolojinin tutsağı kılmaktan, savaşlar için araç üretmekten, yaşamı ve insanı küçültmekten başka bir işe yaramamıştır; yaşama hizmet etmeyen düşünce ilerlemeye değil, yozlaşmaya yol açmıştır. Bu durumda, Nietzsche’nin modern insana yönelttiği “bilen kişi olarak üstünlüğünü eyleyebilen kişi olarak geri kalışınla ölç”⁵⁸ çağrısı çok haklı bulunacaktır. İnsanlık ilkin şu soruya yanıt bulmalıdır: “Bilgi ve bilim mi yaşama egemen olmalı, yaşam mı bilgiye?”⁵⁹ Kuşkusuz yaşam daha belirleyicidir Nietzsche’ye göre; çünkü bilgi yaşamı yok ettiğinde, kendi kendini de yok edecektir. Bu durumda yapılması gereken, kültürün bir zamanlar sahip olduğu yüce birliği yeniden kurmanın, on dokuzuncu yüzyılda doruğuna ulaşmış olan “dış ile iç” ya da “apollonik ile dionizik” ya da “düşünme ile yaşam” arasındaki çatlağı onarmanın yollarını aramaktır. Bu birliğe de ancak yaşamın yeniden gözetici güç haline gelmesiyle ulaşılabilir. Bu yüzden Nietzsche, Goethe’nin, “etkinliği artırmaksızın ya da onu canlandırmaksızın, bana yalnızca bilgi veren her

54 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, s. 800.

55 A.g.e., s. 853.

56 A.g.e., s. 822.

57 Friedrich Nietzsche, “Der Antichrist”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 1231.

58 Friedrich Nietzsche, “Unzeitgemäße Betrachtungen”, *Werke in Drei Bänden I*, s. 267.

59 A.g.e., s. 282.

şeyden nefret ediyorum”⁶⁰ sözlerini kendi tarihsel bakışına kılavuz yapmış, bütün bir tarihsel süreci kendi çağını anlamak ve gelecek için hazırlayıcı olmak kaygısıyla incelemiştir.⁶¹

V

Çağının sorununu “yaşamın artık bir bütün içinde olmaması, bütünü parçalarına ayrılmış olması”⁶² diye belirleyen, bütünlüğün bozulmasını da *apollonik* ve *dionizik* öğelerle ilişkili olarak ele alan Nietzsche’nin bu düşünceleri kendinden sonraki pek çok filozofu etkilemiştir. Bu etkilenişler, yaşam bütünlüğünün bozulması temasından yola çıkarak farklı yönlerde takip edilebilir. Bu yönlerden biri, Nietzsche’nin gücü isteme kavramından yola çıkarak bu kavramın felsefe tarihindeki izini sürmek, bu iz boyunca Aristoteles’tе *oreksis*,⁶³ Spinoza’da *conatus*,⁶⁴ Bergson’da *élan vital*⁶⁵ kavramları dolayısıyla –kuşkusuz başka filozoflar ve onların kavramları da ele alınabilirdi– yaşamın bilinçle kavranamayan yanına yoğunlaşarak, farklılıkları, tekillikleri, sürekli oluş içinde olanı dışarıda bırakan görme biçimlerini eleştirmek olabilirdi. Ama burada, günümüzde yaşamın içinde bulunduğu durum bakımından bir sonuç çıkarılmaya çalışılacaktır.

Nietzsche, yaşamdaki bütünlüğün bozulmasından, düşünce ile yaşam arasındaki kopukluktan söz ederken çok haklı bir kaygıyı dile getirmekteydi. Üstelik kendi çağında nihilizm henüz eşikteydi, içeri girmemişti. Günümüz ise bu kopukluğun, bozulmanın belki de en sert sonuçlarını yaşıyor. Sokrates’in ve Nietzsche’nin kendi çağları için duydukları kaygının benzerini kendi çağımız için hissediyoruz. Günümüzde değerlendirme ve düşünme yeteneği olmayan, sorgulama kaygısı taşımaksızın ezbere yaşayan, siyasi stratejiler tarafından yönlendirilen “sürü” tipi insandaki artış ile kitle kültürünün egemenliği bir arada geliyor, yaşamdan anlaşılan da kitle yaşamı oluyor. Ne var ki, Aristoteles’in sözünü ettiği üç yaşam biçiminden (bedene ait hazların keyfini süren “haz

60 A.g.e., s. 209.

61 Nazile Kalaycı, *Nietzsche’nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*, s. 89.

62 Friedrich Nietzsche, “Der Fall Wagner”, *Werke in Drei Bänden II*, s. 917.

63 Aristoteles, *Metafizik’e*, “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler (*oregonhai*)” cümlesiyle başlar. Bu cümle, bilmenin ardındaki ilkeye, *episteme* ile *oreksis* arasındaki ilişkiye işaret eder (Bkz. Aristoteles, *Metaphysik I-VI*, Alm. çev. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989).

64 Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için gösterdiği çaba, yani *conatus*, o şeyin gerçek özüdür (Bkz. B. Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s. 138).

65 Sürekli akış içinde olan, hiçbir zaman var olmayıp hep olmakta olan ve büyük patlamalardan geçerek yeni şekillere doğan yaşam atılımı, evrende var olduğu düşünülen nedenselliğin altındaki itici güçtür (Bkz. H. Bergson, *Düşünce ve Devinçen*, çev. M. Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1959).

yaşamı”, *polis*in sorunlarına adanmış “siyaset yaşamı”, zorunlu ve ebedi şeyleri sorgulayan “*theoria* yaşamı”) ⁶⁶ hiçbirine benzemeyen bir yaşamdır bu. İnsan günümüzde “yaşayan ve buna ek olarak siyasi bir varlık olma yeteneğine sahip olan bir canlı” değil, “bir canlı varlık olma sıfatıyla yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden bir canlı”ya dönüşmüştür. ⁶⁷

Foucault’nun “biyolojik modernliğin eşiği” olarak adlandırdığı bu dönüşüm, bir birey olarak insanı, ait olduğu insan türünün bedenini ve bedeninin sahip olduğu güçleri siyasi stratejilerin merkezine oturtmuştur. ⁶⁸ Böylece *zoe* (yaşam) ile *bios* (iyi yaşam) arasındaki ayrım ortadan kalkmış, yalın yaşam en yalın haliyle siyasetin nesnesi olmuştur; siyaset de biyo-iktidara dönüşmüştür. Günümüzde aklın araç olarak kullanımının vardığı uç noktada, “tüketicileri yukarıdan kasıtlı bir şekilde bütünleştirerek” milyonların bilincini ve bilinçaltını yönlendiren kültür endüstrisi, tüketicileri hesaplanabilir nesnelere, makinenin tali parçalarına dönüştürerek yaşamları standart bir biçimde üretmeye başlamıştır. ⁶⁹ Bunun için ilk olarak türsel yaşam ile bireysel yaşam birbirinden ayrılmış, sonra da bireysel yaşam türsel yaşamın ereği kılınmıştır. Böylece insanın bedensel ihtiyaçları, onun özgür etkinliği için amaç olmuştur. Marx’a göre, “Üretken yaşam, türsel yaşamdır; yaşamı doğuran yaşamdır bu. Bir türün tüm özelliği –onun türsel özelliği– yaşam etkinliğinin tarzında bulunur: Özgür, bilinçli etkinlik insan türünün özelliğidir.” ⁷⁰ Aristoteles’in siyasetin ereği olarak belirlediği şey de günümüzde tam tersine dönmüş, *lexis* ve *praxis* birliğinden oluşan iyi yaşamı sağlamak için bir araç olmaktan çıkarak âdeta iyi yaşamı engelleyen bir biçim kazanmıştır. Siyasetin amacı, insanların yalın bedenler olarak parçası oldukları kitle yaşamını çoğaltmaktır; bu yaşam, yönlendirilen yaşamdır. Kitle yaşamı, bireyin etik, siyasi ve teorik yaşamını biyolojik yaşamına hapsedmiştir.

Böyle bir durumda, felsefenin de ilkin yaşama, yaşamın değerine ilişkin soruya cevap vermesi gerekir. Felsefenin ilk görevini “yaşamın yaşanmaya değer olup olmadığı konusunda bir yargıya varmak” olarak belirleyen Camus’nün bu sözleri, ⁷¹ yaşamı felsefenin dışında bırakan geleneğe yönelik felsefe tarihindeki en köklü itirazlardan biridir. Amaç sadece yaşamı anlamak değil, yaşam sorun-

66 Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997, 1095b15-20.

67 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Afa Yay., İstanbul, 1993, s. 147.

68 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 108.

69 T.W. Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken.”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, sayı 36, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003, ss. 76-85.

70 K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx-Engels Werke, cilt 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985, s. 516.

71 Albert Camus, *Sisyfos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Adam Yay., İstanbul, 1974, s. 13.

larını çözmektir; kendi başına hiçbir ereği ve anlamı olmayan yaşama bir anlam katmak, ona bir yön vermektir; çünkü “niçin?” sorusuna cevap veremeyen bir kültür, yok olmak zorundadır. Bu soruya verilecek yanıt, yaşamla ilgili olmak zorundadır; mantıksal akıl yürütmeler, kavramlar, yargılar yaşamla bağlanmadığı sürece, yaşamın düşünceden koparak yozlaşması kaçınılmazdır. Nietzsche, “yaşamı koruyan, yücelten her şeye evet, zayıf kılan, tüketen her şeye hayır demeyi öğretiyorum” derken, ya da Sokrates, “sorgulanmamış yaşam, yaşam değildir” derken, sanki günümüzde indirgenmiş şekliyle çoğaltılan yaşama itiraz ediyor gibidirler.

Kaynakça

- Adorno, T.W. ve Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1977.
- Adorno, T.W., “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, sayı 36, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2003.
- Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.
- Aristoteles, *Metaphysik I-VI*, Alm. çev. Hermann Bonitz, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1989.
- Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997.
- Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. M. Katırcıoğlu, Maarif Basımevi, İstanbul, 1959.
- Camus, Albert, *Sisypos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, Adam Yay., İstanbul, 1974.
- Bluck, R.S., *Plato’s Phaedo: A Translation of Plato’s Phaedo with Introduction, Notes and Appendices*, Routledge, Londra, 2000.
- Deleuze, G. ve Guattari, F., *Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Ali Akay, Bağlam Yay., Ankara, 1990.
- Foucault, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1993.
- Foucault, Michel, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2006.
- Heidegger, Martin, *Tekniğe Yönelik Soru*, çev. Doğan Özlem, Afa Yay., İstanbul, 1997.
- Kalaycı, Nazile, *Nietzsche’nin Modern Kültürü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, H.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2001.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çev. Mukadder Yakupoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, çev. S.Y. Baydur, Sosyal Yay., İstanbul, 1984.
- Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Marx-Engels Werke*, cilt 40, Dietz Verlag, Berlin, 1985.

- McGinn, Robert E., "Culture as Prophylactic: Nietzsche's Birth of Tragedy as Culture Criticism", *Nietzsche Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, cilt 4, ed. M. Montinari vd., Walter de Gruyter, Berlin; New York, 1975.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in Drei Bänden I*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in Drei Bänden II*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965.
- Nietzsche, Friedrich, *Werke in Drei Bänden III*, ed. Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, Münih, 1965.
- Nietzsche, Friedrich, *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, ed. Peter Gast, Elizabeth Förster Nietzsche, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996.
- Platon, *Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos, Werke in 8 Bänden*, (Yunanca-Almanca çiftdilli basım), Alm. çev. Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974.
- Spinoza, B., *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006.



CURLY MARTIN

YASAM KOÇLUĞU ELKITABI

ÇEV. BANU EROL

"Yaşam koçluğu, tırtıldan kelebeğe dönüşüm hakkındadır"

Yaşam koçluğu, yaşam ile hayaller arasındaki boşluğu kapatmaya dair bir analiz geliştirme bilgisidir. Yaşam koçluğu, otoyol bakım ve inşasıyla kıyaslanabilir. Düz bir yüzey oluşturmak için yaşamın oyuklarını doldurur ve ortadan kaldırır. Netice olarak yaşam yolculuğu, yolcuyu faaliyetsizliğin sağ şeridinde kalıp amaçsız ya da yönsüz, rastgele sürüklenmek yerine gerçekten ziyaret etmek istediği yerlere götürür.

Kendi yaşamınızda ve başkalarının yaşamlarında bir değişiklik yapmak istiyorsanız yaşam koçu olun. Bu, müşteriye ve koça keyif veren bir meslektir ve bu elkitabı bu hayret verici ödüllere nasıl ulaşabileceğinizi gösterir.

Yaşam koçluğunu bir kariyer olarak düşünüyorsanız, bu kitap sizin koçunuz olacak. Koçluğun nasıl işlediğini, kendi işinize nasıl başlayacağınızı ve nasıl büyüteceğinizi ve hizmetlerinizi nasıl pazarlayacağınızı bu kitap ortaya koyar.

Zaten bir yaşam koçuyunuz, bu kitap işinizi nasıl kuracağınıza ve geliştireceğinize ilişkin referans rehberiniz ve hatırlatıcınızdır.

Etika'da intiharın ontolojik imkânsızlığı

“Ölüm nedir, diyordu kukla Ole Jensen, gökyüzünü seyrederek.
Yalnızca bir yetenek eksikliği.”¹

I

Spinoza, *Etika*'nın “İnsanın Esareti ya da *Affectus*ların Gücü Üzerine” başlıklı IV. bölümünde “Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeligi ölüme değil hayata dair bir tefekkürdür,” der (ö. 67).² Bu önerme dört temel noktaya işaret ediyor: Özgürlük, ölüm, bilgelik, hayat. Aynı bölümde Spinoza, parça-bütün ilişkisi aracılığıyla “ölüm” e dair bir tanım getirir: “Bedenin ölümü, onu oluşturan parçalar başka bir devinim ve durağanlık ilişkisi içinde bulunduğu anda gerçekleşir” (ö. 39-scolie).

Spinoza için yaşam ile ölüm arasındaki sınır, bu “başka” (*ut aliam motus et quietis*) ilişkiye geçildiğinde çizilir. İki önermeyi birlikte düşünürsek; Spinoza'ya göre özgür bir insan, bedenini oluşturan parçaların devinim/durağanlık ilişkisini korumaya yönelir. Bilgelik bedenin dağılmasına değil, parçaları bir arada tutan ilişkinin korunmasına yöneliktir. Burada “tefekkür” diye karşıladığımız

1 Romain Gary, *Yıldızıyıcılar*, çev. Saadet Özen, Can Yay., İstanbul, 1998.

2 Bu makale için *Ethica*'nın Türkçe (*Etika*, çev. H.Z. Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1965), İngilizce (*Ethics*, çev. E. Curley, Penguin Books, Londra, 1996) ve Fransızca (*L'Éthique*, çev. R. Cailliois, Éditions Gallimard, Paris, 1954) çevirilerini kullandım. Alıntılar bu çevirilerden ve <http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.html> sitesindeki Latince orijinal versiyonundan yararlanılarak yapılmıştır.

Meditatio, “uygulama” anlamına da gelir.³ Dolayısıyla *Etika*’daki bilge, ölümün değil hayatını kuran kişidir.

Etika’da “özgürlük”, rasyonel olmakla tanımlanır: “Upuygun” (*Adaequate*) ideler, yani yanlış olması mümkün olmayan ideler oluşturmanın kaynağı akıldır (*Ratio*). Erdemli olmak da, kişinin aklın yönetimiyle, en yararlı olanı araması ilkesine göre yaşamasıdır (*E IV*, ö. 24). Burada etik, ontoloji ve epistemoloji bir bütünlük içindedir. Erdem, bedeni oluşturan parçaların korunması için verilen çabadır (*Conatus*). İlkesi akıl olan her çabanın nesnesi de bilgidir (*E IV*, ö. 26).

Spinoza’da erdem, bir ahlak tarafından verilmiş dışsal bir nitelik değil, kişinin *Conatus*uyla oluşturduğu içsel bir durumdur. İnsanlar bedenlerini korumakla erdemlerini de *kurarlar*. Bunu rasyonel bir biçimde, aklın iradesiyle, upuygun ideler oluşturarak gerçekleştirirler. Çünkü Spinoza için hayatın olumsuzlanmasını olumlamak imkânsızdır.

Ölüm, hayat gibi “pozitif” bir varoluş değildir, ancak hayatın değillenmesiyle “negatif” bir varoluş kazanır –yanlışın “doğrunun olumsuzlanması” biçiminde tanımlanması da aynı yaklaşımın sonuçlarından biridir.⁴ Spinoza’da ölümün değil, yalnızca hayatın ontolojisi vardır. Ölümün ne olduğu tanımlanırken de aslında hayatın ne olduğu anlatılır; ölmenin bir erdem olması yalnızca etik değil, ontolojik olarak da imkânsızdır –hiçlik, varlıktan yoksunluktur, aksi mümkün olsaydı, varlık hiçlikten yoksunluk olsaydı, hiçliğin değillendiğini söylememiz gerekecekti. Bu da olmayan bir şeyin değillendiğini, değillenecek bir şey olmadan değillemeyi yaptığımızı söylemek olacaktı: “Varlık-olmayan” bir özne, bu öznenin yüklemi ise varlık olacaktı, yani bu durumda bir öznenin değillesiyle nitelenmiş olduğunu ileri sürmüş olmamız gerekirdi.

II

Bedenin bir “cisim” olarak tanımlandığı *Etika*’da, bütün cisimlerin devinim ya da durağanlık halinde olduğu belirtilir (*E II*-aksiyom 1). Bu cisim, beden, insan ruhunu oluşturan idenin nesnesidir, ya da yayılım (*Extensio*) yüklemine etkin haldeki bir kipidir (*Modus*) (*E II*-ö. 13). Spinoza, “İnsan Ruhunun [ya da Zihninin] Doğası ve Kökeni” (*De Natura et Origine Mentis*) başlığını verdiği *II*. bölümde ruhu tanımlarken buna koşut olarak bedeni de tanımlar. Ruhun ve

3 Pierre Macherey *Etika*’da bu sözcüğün özel bir kullanımı olduğuna ve gündelik kullandaki “düşünmek” fiili ile karıştılamayacağına dikkat çekiyor. *Meditatio*, Macherey’ye göre, teori ile pratik arasında bir dolayımı sağlar. Hayata dair bir *meditatio* da, hayatın kendisini nesne almak değil, yaşayan bir düşünce oluşturmaktır. Ölüme dair bir *meditatio* ise, “hayatı olmayan”, ölü bir düşünce üretmektir (*Introduction à l’Éthique de Spinoza*, cilt 4, PUF, Paris, 1998, s. 383).

4 “İdelerde onların yanlış olduğunun söylenebileceği pozitif hiçbir şey yoktur” (*E II*-ö. 33). “Yanlışlık ve hata, upuygun olmayan, bulanık ya da karışık ideleri içeren bilginin yoksunluğunda mevcuttur” (*E II*-ö. 35).

bedenin bir aradalığı ise bir temsiliyet ilişkisidir: Ruhu oluşturan “kurucu” ide, bedenin temsilidir; ruh bu ide ile bedenle kurduğu tarzda bir bağlantı kurar. Beden, tözün (*Substantia*) yüklemelerinden birinin sadece *bir* kipidir. I. bölümdeki tanımları izlersek; beden, kendinde olan ve kendisiyle kavranan tözün, onun özünü (*Essentia*) oluşturan ve kendileri araçılığıyla zihnin töze dair algı geliştirdiği yüklemelerden birinin, yayılım yüklemine bir kipi, yani tözün *Affection*larından biri, töz gibi kendinde değil bir başka şeyde olan bir cisimdir.

Bir başka şeyde (*in alio est*)... Bu ifadeyi açabilmek için *Etika*'nın II. bölümünde 15. önermedeki tanıma bakabiliriz: “İnsan ruhunun formel varlığını kuran ide yalın değil bileşik, birçok ide ile oluşan bir idedir.” Bu önermenin ispatında da bunun beden idesi olduğu, bedenin kendisinin de yalın değil bileşik olduğu, bedeni oluşturan her parçanın idesinin tözde bulunduğu, ruhu oluşturan bileşik idenin, bedenin parçalarının idelerinden oluşmuş olduğu anlatılır. Beden, tekil bir şey olarak, sonsuz töz idesi ile nesnel varoluş edinir; bu nedenle başka bir şeyde vardır ve varolması bir süresi olduğunu gösterir. Bu süre, devinim halinin süresidir –bu sürenin bitmesiyle, artık nesnesi olmayacağı için, onu temsil eden bir ide olan ruhun etkin varoluşu da sona erer.

Etika'nın II. bölümünde “süre” şöyle tanımlanır: “Süre, varoluşun belirsiz bir sürekliliğidir” (tanım 5). Belirsizdir, çünkü bu önermenin açıklamasında da belirtildiği gibi, “[Süre] ne varolan şeyin doğasıyla, ne de onun varoluşunu kuran ama ortadan kaldırmayan etkin nedenle belirlenemez.” Bedenin parçalarının bütünlüğünü koruması, devinim halinin sürmesi, bir başka deyişle yayılım yüklemine bir kipi olmayı sürdürmesi, varolduğunda belirlenmiş değildir –Spinoza için hiçbir kimsenin, hiçbir şeyin nicelikle açıklanabilecek bir süresi yoktur. Süresinin belirli olması, o süre içinde devinimde bulunacak bedenin varolmuş olmasını da zorunlu hale getirecekti. Aynı bölümün 1. aksiyomu, akıl yürütmedeki bu yolu kapatır: “İnsanın özü, zorunlu olarak varoluşu da gerektirmez, Doğâ'nın düzenine göre şu ya da bu kişi varolabilirdi, ya da hiç varolmazdı.”

Bir insan zorunlu olarak varolmuş olsaydı, varlığını belirli bir süre dahilinde sürdürecekti: Spinoza açısından bakarsak, bu süre sonsuzdur. Önceden kurulmuş ve ne zaman duracağı belli bir hayata sahip olmak *Etika*'nın çizdiği çerçevenin dışında kalır. Varlığı zorunlu ve süresi belirli kişinin sonlu olması da imkânsızdır; böyle olsaydı bu kişi ölümsüz olacak, herkes Tanrı, yani sonsuz sayıda yüklemi olan, özü varlığını kuşatan tek varlık, bir töz olacaktı. Spinoza birden çok töz olmasının imkânsızlığını da ilk bölümde 2.-8. önermeler arasındaki bölümde ispatlar: Evrende doğası ya da yüklemi aynı olan birçok töz olmaz, farklı yüklemeleri olan iki şey arasında da hiçbir ortaklık olamaz ve nedeni ilişkisi kurulamaz, dolayısıyla bir töz başka bir tözün nedeni olamaz, doğaları ve yüklemeleri aynıysa birden fazla değil tek bir tözün olması, varolmanın bu tözün doğası gereği olması ve bu tözün zorunlu olarak sonsuz olması gerekir.

Kişinin süresinin belirsiz olması, bu süreye dair bilginin upuygun (*Adaequate*) olmadığını gösterir (*E II-ö. 30*). Aynı bölümdeki 4. tanıma göre de “Upuygun ide, bir nesneyle bağlantısı olmadan kendi içinde göz önüne alındığında, doğru bir idenin tüm özelliklerini ya da içsel sıfatlarını (*denominaciones intrinsecas*) içeren bir ide”dir. Bedenimizin süresine dair böyle bir ide, bizde olmadığı gibi Tanrı’da da yoktur (*E II-ö. 30* ispatı).

Spinoza, *Etika*’nın beşinci bölümünde bedenın süresi ile ruhın bedene dair bildiğini “ebedilik” üzerinden tanımlar: “Ruh, ebedilik biçiminde kavradığını, bedenın mevcut varoluşunu tasavvur ettiğı için değil, bedenın özünü ebedilik biçiminde tasavvur ettiğı için kavrar”⁵ (*ö. 29*).

Buradan, bedenın ruh ile bağının “süre” ile sınırlı olduğunu çıkarabiliriz. Spinoza’da beden, zihnin sadece bir parçasına karşılık gelir. Yukarıda sözünü ettiğim “bedenın parçalarının bütünlüğünü koruması” durumu, sürenin sınırlarına da işaret eder; süre, ancak bu bütünlük korunduğunda bir beden için vardır. Parçaları bir araya getiren ilişkilerin kendisi ise ebedidir, bütünlük bozulduğunda bu ilişkiler sona ermez, çünkü ne bu ilişkiler ne de zihnin bedenden ayrı kısmı beden gibi süreye tâbi değildirlir.

Zihnin bedenden ayrı, ebedi olan kısmı nedir? Spinoza’ya göre bu kısım, “etkin” (*Actio*) olmamızı da sağlayan “kavrayış gücü”dür (*Intellectus*). “Hayal gücü” (*Imaginatio*), bizim yok olmamıza yol açar (*EV-ö. 40-önerme sonucu*). Spinoza, varlıkta kalma ve yok olma ikiliğı üzerinden bilgi türlerine ilişkin bir tanımlamayı da açar. İnsan ruhu, *Etika*’da, upuygun olan ve olmayan idelerden oluşur. Ruhun ebedi, “etkin” kısmı ilkin, “edilgin” kısmı ikincisine bağlıdır (*E III-ö. 3*). Ruhun özü ise, bilgiden oluşur (*EV-ö. 38-ispat*). Hayal gücü, birinci bilgi türüdür, varlıkta kalmamızı sağlayacak ise ikinci, özellikle üçüncü bilgi türleridir. Zaten *V. bölümde* Spinoza’nın beden-ebedilik-yok olma üzerine yaptığı açıklamalar, bilgi türlerine getirdiğı tanımlarla birlikte ilerler.

Bu akıl yürütmeye göre, insan zihni bedenle birlikte tümünden yok edilemez; bir şeyin yok edilmesi için varolması gerekir. Ebedi olan bir şey ise hiçbir zaman varolmamıştır, varolmadığı için yok da edilemez. Tüm bunlar kesinlikle bizi “ruhun ölümsüzlüğü” sonucuna götürmez, bir şeyin ölümlü ya da ölümsüz olduğundan söz etmemiz için yaşıyor olduğunu da söylememiz gerekir –sadece beden yaşar ve beden ölür, ruhun ebedi bir kısmının olması, o kısmın zamanla, dolayısıyla yaşamla da bir bağlantısının olmadığını, zamanla süresinin ölçülebileceğı bir varlık olmadığını anlatır.

Spinoza için hayatta kalmak, doğru tasavvurlar oluşturmaktır. Üçüncü tür bilgi de bu hakikatin bilgisi, aslında bedenın özünün tasavvurunun bilgisidir.

5 Quicquid mens sub specie æternitatis intelligit, id ex eo non intelligit quod corporis præsentem actualem existentiam concipit sed ex eo quod corporis essentiam concipit sub specie æternitatis.

Ruh ancak bu şekilde tekil şeyleri bir ebedilik içinde tasarlar. Bu da, şeylerin ebedi olduğuna değil, sonlu, süreye tâbi hallerinin bir ebedilik içinde tasavvur edilmesine işaret eder. Bir başka deyişle, tekil şeylerin bilgisi olan üçüncü tür bilgi, sonsuz olanın içindeki sonlu şeyleri tasavvur etmemizi sağlar. Tekil şeyin sonluluğunu tasavvur etmekse, Spinoza'da, ruhun bedenden ayrı ebedi varoluşuna bütün içinde daha büyük bir yer açmaktır. Üçüncü tür bilgiyle ebedi olan, özü varlığını kuşatan tek varlık olan bütün içinde kapladığımız yer artar; yazının girişinde de belirtmeye çalıştığım gibi olumsuzlamayı değil olumlamayı, ölümü değil yaşamı bilmek ruhun ebedi kısmını büyütür: Bedenin süresini bilemeyiz, ama *bir* süresi olduğunu bilebiliriz. *Etika*'da bu sürenin sonrasına, sınırın öteki yanına dair hiçbir şey yoktur, sınırın öteki yanında bir şey de yoktur; Spinoza için ölümle ebediliğin hiçbir bağlantısı yoktur, ebedilik ölümle değil yaşamla kurulur.

III

“Hiçbir şey dışsal bir nedenden başka bir şeyle yok edilemez” (*E* III-ö. 4).

Bu önermede, yukarıda belirtilenlerle birlikte, bedenın süresinin sona ermesinin nedeninin bedenın kendisi olmadığı, dolayısıyla bedenın yok oluşuna, parçalarının bütünlüğünün bozulmasına dair bir idenin de ruhta bulunmadığı anlatılır. Yine bu yazının II. bölümünde ifade edilmeye çalışıldığı gibi, insan ruhunu oluşturan idenin nesnesi olan bedenın “yokluğu”na dair bir ide ruhta bulunmaz. Bulunsaydı, I. bölümün sonunda yer alan argümana göre olmayan bir şeyin idesinin olması gerekirdi; böylece hiçlik varlıkla temsil edilmiş olacak ve bu Spinoza'nın sistemiyle tutarsız bir görüş oluşturacaktı. Spinoza da *Etika*'nın III. bölümündeki 4. önermenin kanıtlamasında bir şeyin tanımının o şeyin özünü olumladığını, yani kurduğunu ama o tanımın kurduğu şeyi olumsuzlamasının, yani yok etmesinin mümkün olmadığını ileri sürer.

Spinoza'dan yola çıkarak “intihar”a dair bazı çıkarımlar yapmak için *Etika*'nın IV. bölümündeki 20. önerme ve *scholium* üzerinde biraz durabiliriz: “Kişi kendi yararını aramak, yani varlığını korumak için ne kadar çaba harcarsa, buna muktedir de olursa, o denli erdem ve güç sahibi olur; aksi durumda, kişi kendi yararını, yani varlığını korumayı göz ardı ettiği oranda da güçsüz kalır.”

Bu önermeden de görüldüğü gibi, Spinoza için “kişinin varlığını korumak için çaba harcaması” ile “kendisi için yararlı olanı araması” ve “güç” ile “erdem” birbirinin yerine geçecek terimler biçimde kullanılmıştır. Önerme şöyle de yorumlanabilir: Kişi kendi varlığını korumak için çaba harcar ve bunu başarsa erdemli ve güçlü olur, dolayısıyla erdemli ve güçlü olmayan kişi kendi varlığını korumak için yeterli çabayı harcamamış biridir. Bir karşı-örnek olarak “kişinin erdemli ve güçlü olmayı tercih etmediği, dolayısıyla varlığını korumak için çaba harcamayı tercih etmediği” söylenebilir gibi duruyorsa da, *Etika*'ya

bir bütün olarak baktığımızda “ruhun irade yoluyla bedene hükmetmesi” biçiminde ifade edebileceğimiz durumun Spinoza tarafından tümüyle reddedildiğini görebiliriz. *Etika*’nın V. bölümünün girişinde Stoacılar ile Descartes, *Affectus*lar üzerinde irade yoluyla egemenlik kurulabileceği, ruh ile beden ayrılığı yolundaki görüşleri nedeniyle eleştirilir ve “Bedenin güçleri ruhun güçleri ile yönetilemez” sonucu çıkarılır.

Spinoza’ya göre insanın doğası ile kendini yok etmesi eyleminin bir arada olması mümkün değildir. İntihar, kişinin doğasına uygun olmayan bir eylem gerçekleştirmesi, kendisi de bir *Affectus* olan akla aykırı davranmasıdır. Spinoza W.V. Blyenbergh ile patetik yazışmalarının birinde, 13 Mart 1665’te Voorburg’dan yazdığı bir mektupta, muhatabının sorularından birini istihzayla şu şekilde cevaplar:

[B]urada şöyle bir şey sorar gibisiniz: Eğer birinin doğasıyla en iyi bağdaşan şey kendini asmaksa, kendini asmaması için bir gerekçesi olabilir mi? Diyelim ki böyle bir doğanın varolması gerçekten mümkün, o zaman ben (özgür iradeyi kabul etsem de etmesem de) şöyle derim: Eğer biri darağacında, masasında otururken olduğundan daha rahat yaşadığını görüp de kendini asmamışsa budalalık etmiştir. Ve erdemi gözetmektense suç işleyerek daha yetkin ve daha iyi bir hayat, yani daha yetkin bir öz elde edebileceğini açıkça gören birinin suç işlememesi budalalık olurdu. Çünkü böylesine sapkın bir insan doğası için suç erdem olacaktır.⁶

Yeniden *Etika*’nın IV. bölümündeki 20. önermenin *scholium*una dönersek: “Böylece hiç kimse, dışsal ve doğasına aykırı koşullar tarafından yenilmediği sürece, kendisi için yararlı olana ya da varlığını korumaya yönelmeyi (*appetere*) ihmal etmez. Hiç kimse doğasının zorunluluğu ile yiyecekten kaçınmaz ya da kendini öldürmez.”

Spinoza bu *scholiumu* “[H]erkesin anlayabileceği gibi, bu bir şeyin hiçlikten varolması kadar imkânsızdır,” diye bitirir. Buradan da görüldüğü gibi, Spinoza için kişinin kendi doğasını izleyerek yaşamını sona erdirmeye karar vermesi, buna yönelmesi⁷ ahlaki nedenlerle değil, ontolojik olarak imkânsızdır.

6 Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, çev. A. Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2008, s. 99.

7 *Appetitus* çoğunlukla “ıştah” diye çevriliyor olsa da sözcüğün etimolojik kökeni ve Spinoza’daki kullanımı açısından “yönelim”in mümkün alternatiflerden biri olduğunu düşünüyorum. İngilizce ve Fransızca çevirilerde bu cümle *Desire*, *Désire* olarak karşılanmış, H.Z. Ülken’in çevirisinde de “arzu” diye çevrilmiş. Türkçede genellikle “arzu”, *Cupiditas* karşılıyor. “Arzu”, Spinoza tarafından “yönelimin bilincinde olmak” diye tanımlandığı için (*E* III-“*Affectus*ların Tanımları” başlıklı bölüm-I-Açıklama) bu iki terim bilinç durumunun olmaması ve olması gibi çok farklı iki hale işaret ediyor,



“Spinoza’ya göre insanın doğası ile kendini yok etmesi eyleminin bir arada olması mümkün değildir. İntihar, kişinin doğasına uygun olmayan bir eylem gerçekleştirmesi, kendisi de bir Affectus olan akla aykırı davranmasıdır.

Çünkü, Spinoza’ya göre, “Her şey, gücü yettiği oranda, varlığını korumak için çaba verir” (E III-ö. 6) ve “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için harcadığı çaba, o şeyin etkin özüdür” (E III-ö. 7).

Spinoza, “erdem”i kişiye atfedilen dışsal bir nitelik olmaktan çıkarıp, kökenini “kendi varlığını korumak için harcanan çaba”ya (*Conatus*) bağlar ve bunu rasyonel bir ilke olarak tanımlar. Erdemli olmak, *Etika*’da rasyonel olmak ve bu ilkeye uygun biçimde varlığını korumak için çaba harcamak, bunun için yararlı olana yönelmekten başka bir şey değildir. Yukarıda aktarılan “bir şeyin hiçlikten varolması kadar...” sözü, metafordan öte, Spinoza’nın bu konudaki tavrını tümüyle anlatan bir ifadedir. Kişinin yaşamını sona erdirmesi rasyonel değildir, çünkü Spinoza için kökeni akıl olan hiçbir arzunun kişiyi buna yöneltmesi mümkün değildir. Arzu (*Cupiditas*), kişinin özünü oluşturur; var olmak da, dolayısıyla, bir şeye yönelmeyi gerektirir. Arzu aşağıdaki dipnotta da belirtildiği gibi “yönelimin bilincinde olmak” ise, kişi bilinçli olarak da varlığını sona erdirebilir –bilinçli, yöneliminin nesnesinin farkında olarak, ama rasyonel olmadan varlığını sona erdirir.

Etika “kurban kültü”nün her türünü tümüyle dışarıda bırakır; bir kişinin kendini kurban etmesi, bir şeye adanması, bunun “erdem” addedilmesi, beden kurtulması gereken bir mekân olarak tanımlanması, –“halas” anlamında– asıl kurtuluşun bedenin dışında bir yerde bulunduğu görüşü, yaşamın değil

E III-scholiumda da “arzu”nun sadece insana özgü olduğu söyleniyor, bu nedenle burada *Appetitusu* “yönelim” olarak çevirdim.

ölümün yüceltilmesi... *Etika* –Spinoza’nın deyişiyle– insan doğasına aykırı bu “sapkınlıklar”ın hiçbirine yer vermez.

Rasyonel olmamasına rağmen bu durum nasıl gerçekleşir? “İnsanın varlıkta sürüp gitmesine yol açan güç sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır” (E IV-ö. 3). Aynı bölümde Ek 32’de de bu savını yineler ve kendi dışımızdaki şeyleri kendimize uygun kılacak mutlak bir gücümüzün olmadığını söyler. Bu savı başka bir şekilde söylersek; birinin varlığını bilinçli olarak sona erdirmesi de dışsal bir nedene bağlıdır –kişi, kendisi dışındaki şeylerle baş edemediğinde, kendi sınırlı gücünü aşan dışsal nedenler olduğunda bu kararı verir. Bir kişiyi hep bir *başka şey* ortadan kaldırır, Spinoza açısından bakıldığında, aynı durum intihar için de söz konusudur. Kendimiz gibi “devinim ve durağanlık halinde”, yönelimleri ve arzuları olan bu *başka* şeye dair de hiçbir zaman “upuygun” bir bilgimiz yoktur.

IV

Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*’de de varlığımızın en iyi parçasının kavrayış gücü olduğunu, kendi yararını arayan kişinin bu gücünü mükemmelleştirmesi gerektiğini, en üstün yararın bu gücün mükemmelliğinde yattığını belirtir.⁸ Spinoza buradaki argümanında yaşamı araçsal olmaktan, şeyleşmekten, metalaşmaktan çıkarır: Hiç kimse dünyaya belirli bir amaç için gelmiş değildir, hiç kimseye kendi yararını aşan ve yok olmasına yol açacak bir vazife vehmedilemez, hiç kimsenin bedeni vazgeçilebilir bir nesne değildir, hiç kimseye bedeninden vazgeçtiği için erdem atfedilemez. Herkes “kendi gücünü sonsuzca aşan dış nedenler”e sınırsızca direnme hakkına sahiptir, varlığı bu hakka sahip olması için yeterlidir, bu hakkı kullanabilmek için gücünü artırması, “üçüncü tür bilgi” diye tanımlanan tekil şeyleri daha çok bilmesi gerekir; Spinoza’nın etiko-ontolojisi budur.

Kaynakça

- Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. H.Z. Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1965.
- Spinoza, Benedictus, *Ethics*, İng. çev. E. Curley, Penguin Books, Londra, 1996.
- Spinoza, Benedictus, *L’Éthique*, Fr. çev. R. Caillois, Éditions Gallimard, Paris, 1954.
- Spinoza, Benedictus, *Ethica*, <http://www.thelatinlibrary.com/spinoza.html>
- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C.B. Akal ve R. Ergün, Dost Yay., Ankara, 2008.
- Spinoza-Blyenbergh, *Kötülük Mektupları*, çev. A. Nahum, Norgunk Yay., İstanbul, 2008.
- Gary, Romain, *Yıldızıyıciler*, çev. Saadet Özen, Can Yay., İstanbul, 1998.
- Macherey, Pierre, *Introduction à l’Éthique de Spinoza*, cilt 4, PUF, Paris, 1998.

8 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. C.B. Akal ve R. Ergün, Dost Yay., Ankara, 2008, s. 97.

Varoluş ve ölüm*

1. Varlık ve varoluş, yaşam ve ölüm

“Ve Tanrı buyurdu: Ben varım.” Gerçekten de kendi varoluşunu tüm yaratıcı kesinliği içinde dile getirebilmek ilahi olanın bir ayrıcalığı değil midir? Descartes’ın “düşünüyorum”u, Latince “varım”dan ayrı düşünülemez olan “benim”e bağlamasının yegâne etkisi, zaman zaman belirtildiği gibi, aşkın olanın (*transcendence*) sıfatlarının “insan”a aktarılmasıdır. Gilson’un saf varoluş ile özün özdeşliği olarak yorumladığı “*ego sum qui sum*”u** buyuran Tanrı ile, onunla bir nokta-öznenin (*a point-subject*), yalnız Tanrı’nın kendi eyleminin tanıklığıyla, kesinliklerin eksiksiz yeniden inşasını destekleyeceği “*cogito, existo*” arasındaki bu ontolojik yakınlık çarpıcıdır. Descartes’ın özneye başka herhangi bir tözsellikten önce özgürlük denilen bu içsel aşkınlığı bahşetmesinin nedeni budur. Bu yüzdendir ki, varolmanın, ona yüklenebilecek herhangi bir özdeşliğe göre kökensel, öncel ve hazırlayıcı olduğunu savlayan varoluşçu Sartre, Descartes’ı en belirgin seleflerinden biri olarak kabul etmiştir. Sartre, bunun dayanağını, saf olumlama ya da olumsuzlama gücü olarak özgürlüğün Tanrı’da olduğu kadar insanda da sonsuz olduğu yollu kartezyen savda bulmuştur. Özgürlük varoluşun bu öznel adıdır.

Bununla birlikte, özgürlük olarak varoluş sonsuz olumsuzlama gücü ise, şu halde onun “öz”ünün hiçlik olduğu da kabul edilmelidir –ki bu önerme,

* Alain Badiou, “Existence and Death”, *Discourse*, İng. çev. Nina Power ve Alberto Toscano, sayı 24/1, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, Kış 2002, ss. 63-73

** *Eski Ahit*, “Çıkış” 3: 14, “Ve Allah Musa’ya dedi: Ben, BEN OLANIM...”, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1991. Alternatif bir çevirisi ise, “ben ne isem oyum” olabilir –çev. n.

Sartre’ca oluşturulan yapının köşe taşıdır; zira “hiç” olmakla, ama her verili varlığın yoksanması gücü olmakla özgürlük ya da varoluş –kendini, bir bilincin kendisine verdiği tüm özdeşliklerin dışında tutan ek-sistence*–, bu hiçbir varlığı olmaktan, ya da her tekil “hiç”in ortak adı olarak hiçlikten başka bir şey olamaz. Ünlü Sartreci bilinç –yani varoluş– tanımını destekleyen de, tam da bu, özgürlükte ve özgürlükle [hareket eden] sonsuz-varoluş olarak kartezyen özne motifidir: “Kendisinden başka bir varlığı imlediği ölçüde, kendi varlığında varlığı sorun olan bir varlık.” Bir nüktedanın da bir keresinde belirttiği gibi, “varlık” sözcüğünün beş defa ve sadece “hiçlik”i adlandırmak üzere kullanıldığı bir tanım. Bu tanımın dolaysız sonucu aslında bilincin ne ise o değil, ne değilse o olduğudur. Eğer varoluş sonsuz özgürlükse, o kendi varlığı sorununa biteviye bir dönüştür, aldığı varlık formlarıyla asla kendisini özdeşleştirmeksizin, tekil görünümleri ya da geçici nesnelleşmelerinden başka bir şey olmayan bu formların ötesinde kendisini tutarak. Sartre’ın bir başka formülü şöyledir: Varoluş kendi varlığını aşar. O âdeta saf olumsuzluktur; ontolojik bir yapı içerisine yerleştirilmek istendiğinde, varoluşun, “kendi” diye varsayılacak herhangi bir varlığa karşıt olduğunun, onun kendisinin “aşılması” olduğunun, dolayısıyla da onun bu varlık olmadığının kabul edilmesi gerekecektir; “kendi” olmadığı farz edilen bir varlık söz konusu olduğunda ise, varoluşun, bizzat kendi varlığını özgürce tahrip etmek suretiyle kendi bilinçli amacı olabileceği, dolayısıyla varoluşun bu varlık olduğu kabul edilmelidir. Şu halde, varlık olmayan ve hiçbir varlığın olmayacağı şeyin yegâne uygun adı, elbette, hiçliktir.

Sartreci veya kartezyen, ve giderek Lacancı ve bir o kadar da Hegelci bir anlamda varoluş, kendisini tam olarak hiçlik olması derecesinde varlıktan ayırır. Varolmak özgür olmak, dolayısıyla varlıkça belirsiz olmak, hiçliğin hizmetinde olmaktır. Varoluş varlığı kemirir ya da gerçek olanda bir gedik açar. Varoluşun yegâne varlığı, varlık yoksunluğudur (*manque-à-être*).

Ama o halde varlık açısından varoluş ne ise, yaşam açısından da ölüm o değil midir? Zira ölüm artık yaşama, hiçlik-bilincinin (*la conscience-néant*) varlığa olduğundan daha fazla dışsal değildir. Nasıl ki bilinç kendisini özgürlük ve dolayısıyla da hiçlik olarak her türlü varsayılmış varlığı aşarak olumlar, aynı şekilde bir organizma da, kendi dirimsel bileşiminin başlangıçtaki çözülüşünü aklından çıkartmaması sayesinde kendisini, yaşayan veya yaşama iştirak eden bir şey olarak olumlar. Özgürlüğün herhangi bir varlık formunu aşması gibi, ölüm de herhangi bir tikel yaşamı aşar; çünkü ölüm, yaşayana dair tüm ardışık

* *Ek-sistence*, Heidegger ve takipçilerinin sıklıkla varoluşun varlığa dışsallığına atıfta bulunmak için kullandıkları bir kavramdır. Lacan ve takipçilerinde de benzer şekilde özne, kendi dışında bir “öteki” ile kurulur. Bu bakımdan özne kendisine dışsaldır (*eccentric*) –çev. n.

formların, formdan yoksun tek yaşam gücü –bu, Bergson için *élan vital*, Deleuze için inorganik yaşam, modern biyoloji içinse DNA’nın kör kıvrımlarıdır– yararına ortadan kalkması ve yok olmasıdır. Yaşamın sonsuz değeri, kendisini yalnızca ölüm aracılığıyla olumlar. Milyarlarca bireyin, milyonlarca özgül formun sürekli yitişi ancak, dirimsel olumlama ve onun tikel kimyasının varlığın türeyimsel (*generic*) güçleri olduğunu gösterir, onları ortaya çıkaranın ne olduğuna ise kayıtsız kalarak. Yaşayan tikel bir varlık için ölüm, ondaki yaşamın aşılmasıdır. Ölüm, yaşayan bireylerin önemsiz çoklu-varlığının ötesinde, yaşamın varoluşunun kendisini olumlamasıdır. Yaşayan bir şeyin öldüğü her seferinde, sessizce dile getirilen şudur: “Ben yaşam, varım.”

Bilincin özgürlüğünün, onu tanımlayan durumların hiçbirisi olmaması, bunların hepsini aşması gibi, yaşamın özgürlüğü de tam olarak her canlı şeyin ölümlü olmasıdır. Türlerin evrimi ve bilincin dönüşümleri aynı şeyi söyler: Varlıklara ilişkin ayrıntı, onları var eden ve kendisi varolmayan şeyin gözünde hiçtir: Kendilik bilinci olarak hiçlik, yaşamın ölüm olarak varolması.

Böylelikle, bilincin yönelimselliklerine dayanan teoriler (kısaca fenomenolojik yönelimler diyelim bunlara) ile bunlarla ilk bakışta karşıt görünen ve yaşamı varlığın etkin adı kılan teoriler (bunlara da dirimselcilikler diyelim: Nietzsche, Bergson, Deleuze) arasındaki gizli felsefi [suç] ortaklığına (*complicity*) açıklık getirebiliriz. Bu ortaklık, kendisini açan ya da göz önüne seren durumları aşma gücüne sahip bir terime ilişkin aksiyomatik bir uzlaşma dayandır; öyle ki, varlığın herhangi bir tekilliği, kendisini hem oluşturan hem de geçici bir kipi olduğu “bir” ile ilişkiye sokan yalın edimin mümkün en iyi tanımı sayesinde doğru biçimde düşünülmüş olur. Şüphesiz ki, “bir”-terimi ilk durumda, gerçek görünüşleri oluşturunca edimler olan yönelimsel bilinçtir; ikinci durumda ise organizmaların ya da tüm etkin tekilliklerin onların fani kipleri olduğu inorganik yaşam, onun gücü ya da *élan*ıdır. Ama düşüncenin devinimi aynıdır; varolmayanın (bilincin özgür hiçliğinin, yaşamın kaotik biçimsizliğinin) sınırlarına, yaratıcı etkinliği varolanın (bilinç halleri ya da öznenin görünüşleri ile yaşayan bireyler) sonsuz çokluğu içinde açılmış bir tür üst-varoluş (*over-existence*) yerleştirir. Nitekim varolmak, kökensel üst-varoluşun meydana getirici devinimi içinde olmak demektir; ya da varolmak, (bilinç tarafından, yaşam tarafından) *meydana getirilmiş olmaktadır*.

Fakat meydana getirilmiş olmak *aynı zamanda hiçlenmiş (néantisé) olmak* demeye gelir; çünkü meydana getirici edim kendi üst-varoluşunu yalnızca meydana getirdiği şeyin azlinda (sallantısında, ölümlülüğünde) kanıtlar. Bir bilinç hali, nihayetinde, zamandaki çözülmesinden başka bir şey değildir; Husserl’in çalışmalarını zamansal akışın sonsuz bir betimlemesine hasretmesinin nedeni de budur. “İşsel zaman-bilinci” –ki bu pasaj, meydana getirilmiş bilinçteki ölüme ilişkindir–, meydana getirici bilincin üst-varoluşunu (zaman-dışılığını) oldukça

açıklayıcı bir biçimde olumlar. Ve, daha önce de belirttiğimiz gibi, tekil bir yaşamın ölümü, yaşamın sonsuz gücünün zorunlu kanıtıdır.

Dolayısıyla, fenomenolojide ve dirimselcilikte ortak olan terimin ölüm olduğunu söyleyebiliriz. Ölüm, sonsuz üst-varoluşun, ya da yalnızca “tersinden” (meydana getirme, ya da Leibniz’in diyeceği gibi ışıklar saçma lütfunda bulunduğu her şeyin pasif sınırında) deneyimleyebileceğimiz “bir”in gücünün basit bir kipi olan sonlu varoluşun delilidir.

Her iki durumda da meydana getirici güç (Spinoza’nın deyişiyle *natura naturans*) olarak “bir”in teminatı, meydana getirilmiş görünüm olarak çoklunun (*natura naturae*: bilinç halleri, fiili bireyler) ölümlülüğü ya da sonluluğudur. Ölüm, yaşamın yegâne kanıtıdır. Sonluluk ise, deneyimin transendental inşasının yegâne kanıtıdır. Her iki durumda da, arka planda dünyevileştirilmiş ya da yüceltilmiş bir Tanrı, varlığın üst-varoluşa sahip kuklacısı iş görür. Ona yaşam, “bilinç”, ya da –Spinoza’nın yaptığı gibi– “töz” denebilir. Alakadar olduğumuz daima odur ve ölüm, bu temelde yatan sonsuzluğun dünyadaki el yazısıdır.

Dünyevi varoluşu ölümlle ilişkisinden kurtarmak, varlığın yaşam olarak Nietzscheci tayininden olduğu kadar, deneyimin fenomenolojik inşasından da kurtulmayı aksiyomatik olarak gerektirir.

Varoluşu *sonluluk olmaksızın* düşünmek. Varolmayı, teslimiyetinin nihai göstergesinden, ölümden kurtaran özgürleştirici buyruk budur.

Tinin yaşamının (eş deyişle özgür yaşamın), Hegel’in söylediği gibi, “ölüm karşısında geri adım atmayıp, kendisini onda sürdürdüğü” doğrudur. Bu, şu anlama gelir: Yaşam ölüme kayıtsızdır. Yaşam, kendi edimselliğini, deneyimin transendental inşası ya da yaşamın kaotik egemenliğiyle değerlendirmez.

Hangi koşullar altında varoluş, yani tanıklık edip düşünebileceğimiz yegâne varoluş olan kendi varoluşumuz, bir “ölümsüz”ün varoluşudur? Felsefeye ve yalnız felsefeye ait olduğu söylenebilecek yegâne soru budur ve Platon ile Aristoteles en azından bu konuda hemfikirlerdi.

2. Varlık, görünüş, hakikat

Şimdi, antikçağ atomcularının yaptığı gibi, varlığı zemini ya da anlamı olmayan saf çokluk olarak koyalım. “Bir”in [bu] yasını nihai sonuçlarına kadar götürelim: Hiçbir deneyim inşası yok, hiçbir türeyimsel (*generic*) yaşam yok. Yalnızca çokluğun dümdüz yüzeyi var. Greklerden bu yana, bu yüzeye ilişkin düşünce matematik adını taşır ve de, herhangi bir yoğunluğu olduğu kadar herhangi bir niteliği de dışarıda bırakarak, bir çokluk içinde çoklu-varlığıyla ilgilenir.

Bu şartlar altında çoklu olmak, varlığı halihazırda önceden varsayılmış bir başka çokluya ait olmaktır. Başvurulan bu çokluya bir “durum” diyeceğiz; öyle ki, o kendi cüzi varlığını, onda eleman olarak bulunan her şeye üleştirir. Şu halde, olmak, bir duruma ait olmaktır denecektir. İçeriksiz bir çokluk ontolo-

jisine uygunluğu su götürmeyen kümeler teorisinin –okullarda öğretildiği haliyle– biçimselliğini kullanırsak; eğer ε , varoluşu olumlanan çoklu ise ve eğer S başvurulmuş durum ise, ε 'nin varlığını tanımlayan önerme şöyle yazılır:

$$\varepsilon \in S$$

Bununla birlikte, bu varlık iddiası, ε elemanının hangi anlamda *varolduğuna* dair şimdilik bize bir şey söylemez; çünkü varoluş, varlığa ait bir *nitelik* değilse, hiçbir.

Bu noktada, Descartes'ın Kantçı tersine çevrilişi tersyüz edilmelidir. Descartes, Tanrı'nın varoluşunu, ilahi olanın kusursuzluğunun ya da, ideal olarak formüle edildiği haliyle onun sonsuzluğunun, bir kusur olarak görülen varolmamasıyla çelişeceği gerçeği temelinde kanıtlamaya girişmişti. Başka deyişle: Sonsuzluk fikrimiz tutarlıdır. Keza, sonsuz olanın olmaması, bir çelişki yaratarak onu sonsuzluğundan eder (ya da düşünülebilir bir kusursuzluğu ondan çeker alır). Dolayısıyla sonsuzluk vardır.

Bu tam olarak doğrudur: Cantor sonsuzun varolduğunu göstermiştir. Gelgelelim, sonsuzun Tanrı olması gerektiği anlamına gelmez bu; daha ziyade o, “bir ‘sayı’ya benzer.”

Kant, varoluşun, şeyin bir yüklemi ya da niteliği olmadığını ileri sürerek kartezyen argümanı çürüttüğünü düşünür. Mavi olmak için varolunması gerekir, fakat varolmak için... Dolayısıyla, kavramdan onun varoluşuna geçemezsiniz. Fakat bu konuda Kant, varoluşa ilişkin matematikçe doğrulanmış sayısız kanıtlamayı es geçmez. Descartes, belirli bir kavram söz konusu olduğunda, kavramın ihtiva ettiği varoluşun bir kanıtlamaya, genellikle tutarsız indirgeme (*reductio ad absurdum*) yöntemi kullanılarak yapılan bir kanıtlamaya konu olabileceğini söylerken haklıdır: İhtiva edilen şey olmasaydı, tutarlı olduğu farz edilen kavramda bir çelişki olurdu. Aslında Descartes'ın tam da söylediği budur. Eğer Tanrı yoksa, ideal evrenimiz tutarsız olur ki, durum bu olamaz. Neden durum bu olamaz? Çünkü onun tutarlı (açık ve seçik fikir) olduğunu *görürüz*. Doğrusunu söylemek gerekirse, Kant da bizim kavramsal evrenimizin tutarlı olduğunu varsayar. Bu, genel olarak düşüncenin bir aksiyomudur.

Descartesçı argümanın zayıflığı, herhangi bir şekilde, varoluşun bir yüklem ya da özellik olabileceği fikrinde yatmaz. Varlık, saf çoklu (*pure multiple*), bir özellik değildir. Fakat varoluş öyledir; zira bir şey, matematiğin de sürekli gösterdiği gibi, varolmaksızın da olabilir. Sözgelimi, Antik Grek matematikçileri için irrasyonel uzunluk böyle bir şeydir. Varlığı su götürmez. Peki, ya onun varoluşu için ne diyeceğiz? Leibniz'deki sonsuz-küçüğü (*infinitesimal*) alalım. Onun varlığı düşüncesi ile çakışıktır (*coextensive*), dolayısıyla vardır. Ne var ki, Leibniz açısından o varolmaz; varlığı işe yarar bir yapıtıdan başka bir şey

değildir. Bunun nedeni, varoluşun varlığın tekil bir niteliği, varlığın bir yoğunluğu olmasıdır; yoksa, basitçe, her kavramın önceden varsaydığı varlık olmasından değil. Empirizizmin sirenlerinin (onlar Kant'ı uykusundan uyandırdılar, ama belki de uykuda kalsa daha iyi şeyler yapabilirdi) etki altında bırakmadığı herkes, varlık ile varolma arasındaki ayrıma dayanmak zorundadır; bu ayrım, varoluşun, varlığın bir kanıtlamanın nesnesi olabilecek tikel bir niteliği olduğunu imler. Buna rağmen, varlığın olmayabileceğini (ve bir varolmayış kanıtlamasının nesnesi olabileceğini hesaba katarak, olanın sadece varolma gücüne sahip olan olduğu da iddia edilecektir.

Descartes'ta itiraz edilmesi gereken, hiçbir biçimde, sonsuzun varoluşunu kanıtlamanın imkânsızlığı ya da varoluşun bir özellik olmadığı değildir; *zira onun yanlış yola saptığı nokta sonsuz olanın varlığıdır, varoluşu değil*. Descartes, sonsuzun, “bir”in ya da Tanrı'nın aynı şey olduğunu tahayyül eder. Böyle değildir. Sonsuzun kendisi saf çokluktur, çoklukların çokluğu. Sonsuz, genel olarak varlıkların sayısıdır. Bu, şöyle dile getirilir: Her durum sonsuzdur. Sonuç olarak, mademki varolma bir olan şeyle başlamayı gerektirir ve mademki olmak bir duruma ait olmaktır, şunu söyleyebiliriz: *Varoluşun varlığında kendisini sonsuzun içine yerleştirendir o*.

Şimdi, varoluşun, bir varolan-olmanın bir niteliği, bir çoklu-varlığı var eden şeyin bir yoğunluğu olduğunu da eklersek, formül şu olur: *Varoluş, bir çoklunun kendisini bir durumun sonsuzluğu içine yerleştirdiği uygun/özel yoğunluktur*.

Varolmak, ölçülebilir bir kertede sonsuza katılmaktır.

Dolayısıyla, bir şey daima *aşağı yukarı* vardır. Şöyle söyleyelim: Verili bir ϵ çoklusunu alalım; onun varoluşu –ki bu, $\epsilon \in S$ formülünün kesin değeri ile ifade edilen onun varlık derecesidir–, “mutlak” varoluş (ϵ 'nin sonsuz S 'ye aitliği kesin ve tamdır, $\epsilon \in S$ formülü doğrudur) ile varolmayış (ϵ 'nin sonsuz S 'ye aitliğinin geçersizliği kanıtlanır, $\epsilon \in S$ formülü bütünüyle yanlıştır, ϵ varlığı S 'de varolmaz) arasında bir değer alacaktır. Varoluşun bu iki uç kutbu, ϵ çoklusunun S 'de “belirli bir dereceye kadar” varolduğunu söylemeye varan, aşağı yukarı çok sayıda ve ince farkları olan diğerlerinin olduğunu hiçbir şekilde dışarıda bırakmaz. Tüm bunlar da S durumunun varoluşsal imkânlarına bağlıdır.

Fakat S durumunun “varoluşsal imkânı” tam olarak nedir? Bunu kavramak için, bir duruma ait olduğu sürece herhangi bir çoklunun yalnızca “şimdiye ait” –dolayısıyla da dönemsel– yükümlülüğünü yeniden düşünmeliyiz. Bu yükümlülük, *hiçbir “bütün”ün (Tout) olmadığı* olgusundan doğar. Başvurulacak bir “bütünlük”ün (*Totality*), tek, durağan bir evrenin (ya da, bu nedenden dolayı evrensel bir “tarih”in) olmaması, matematiğin saf çoklu teorisinde kanıtlanabilir bir noktadır: Tüm kümelerin kümesini ortaya koy-

mak çelişiktir; bir başka deyişle, bütünsel “çokluk” (ki, gerçekte bu bir “bir-hepsi” (*Un-Tout*) olurdu) olamaz.

Fakat “bütün” diye bir şey yoksa, kendisini olumlayacak “kozmetik” bir yere sahip olmayan bir çokluğun varlığı, tikel ya da lokal bir başvuru kaynağını önceden varsayar. Varlık, mevcut bulunduğu yere/lokalizasyona (*presencing localization*) –ki bu yer, onun ait olduğu (sonsuz) durumdur– zorunlu olarak bağlıdır. Varlık özü itibarıyla orada-olandır (*Da-sein*). Yerelleşmeyi/lokalizasyonu tayin eden şey ise, (varlığı kanıtlanmış) “halihazırda-orada” olan bir çokludan ve her ε 'nin S 'inden, yani onun durumundan başka bir şey değildir.

Şimdi, durum (*situation*), nasıl olur da kendisine ait olan çokluları kendi yerlerine yerleştirir? Orada-olan için “orası” neresidir? Verili bir durumda bir saf çoklunun yerinin sabitlenmesi, durumun öteki elemanlarından onun *farkını* belirleyen bir ilişkiler ağı ile ancak sağlanabilir.

(Bir matematiksel çoklu)olarak varlığı, konumlanmış bir ilişkisel ağda anlaşılan şeye biz *görünüş* (*appearance*) diyoruz; öyle ki, bu varlığın, o diğer varlıktan aşağı yukarı farklı olduğunu söyleyebiliriz.

Ontolojik olarak, bir çoklunun bir başkasından farkı “aşağı yukarı” olmaz. Bir çoklu yalnızca kendisiyle özdeşdir ve bu, varlık *olarak* varlığın yasasıdır ki, sözelimi diğerlerinin sonsuzluğunun arasında tek bir elemanla ilgili olan en küçük lokal/yerel fark, mutlak evrensel bir farkı gerektirir. Görünüş (*appearance*) bakımından durum böyle değildir. Bir durumda çokluların birbirlerinden aşağı yukarı farklılaşabileceği, birbirlerine benzeyebileceği ya da yan yana olabileceği vb. açıktır. Dolayısıyla kabul edilmelidir ki, *görünüşe* hükmeden şey tikel bir varlığın (bir çoklunun) ontolojik bileşimi değil, durumun tayin ettiği ve onda yerleşmiş ilişkisel değerlendirmelerdir. Saf çokluya ilişkin yasada olduğundan farklı olarak bu değerlendirmeler, lokal/yerel farkı evrensel farkla her zaman özdeşleştirmezler. Ontolojik değillerdir. Çoklu-varlığa ilişkin bir durum içinde görünüşü tayin eden ilişkisel ağın yasalarına *mantıksal* denmesinin nedeni budur. Her durumun, görünüşe ya da orada-olanın “orası”na dikte edeceği bir mantığı vardır.

Herhangi bir lokalizasyonun/yerelleştirmenin asgari gereği, bir α ögesi ile bir β ögesi arasında, her ikisinin de bir duruma ait olduğunu varsayarak, bir özdeşlik (ya da özdeşsizlik) derecesi tayin etme olanağıdır. Dolayısıyla, her durumda *görünüş işlevi* diyeceğimiz bir şeyin bulunduğunu düşünmek için haklı nedenler vardır; bu işlev, S durumunun belirli iki ögesi için onların özdeşlik derecelerini ölçer. Görünüş işlevini $1(\alpha, \beta)$ ile göstereceğiz. Bu simge, durumun mantığı temelinde, α ve β çoklularının özdeş göründüklerini söyleyebileceğimiz dereceyi gösterir.

Fakat görünüş işlevinin değerleri nedir? İki çokluğun görünüşleri arasındaki özdeşlik derecesini ne *ölçer*? Yine burada da, genel veya bütünselci bir

yanıt yoktur. Görünüşün değerlendirilmesinin ölçütü, dolayısıyla da bir durumun mantığı, duruma bağlıdır. Söylenebilecek olan, her durumda böyle bir ölçütün varolduğudur.

Verili bir durumda, görünüşe ilişkin özdeşliklerin ve farkın değerlendirilme alanı olarak iş gören şeye durumun *transcendentali* diyeceğiz. Olan her şey gibi transcendental de bir çokludur ve elbette, transcendentali olduğu duruma aittir. Fakat bu çoklunun, bir durum içinde görünür olan iki çoklu arasındaki özdeşlik değerlerinin (derecelerinin) düzenlenmesine kendi temeli üzerinde imkân veren bir yapısı vardır.

Bu yapının duruma göre değişen özellikleri vardır. Ne ki, onlarsız iş göremeyeceği değişmez genel özellikleri de vardır. Transcendentalin, doğal olarak burada hiç girişmeyeceğimiz genel bir matematiği vardır.¹

Diyelim ki, her transcendentalin bir minimum (μ) bir de maksimum (M) değeri var. Durumun verili iki ögesi, α ve β için görünüş işlevinin $\iota(\alpha, \beta)$ değeri μ ise, bunun nedeni α ve β 'nin durumundaki özdeşliğin minimal olmasıdır; eş deyişle, bu durumu kim "iskân ederse" etsin, bunun anlamı onun boş/değersiz olmasıdır: Aslında, bir durum içinde minimum, zorunlu olarak boşluğun (*null*) ya da sıfırın ifadesi olarak iş görür. Dolayısıyla, bu örnekte α ve β 'nin bütünüyle ayrı olduğu söylenecektir. Keza, $\iota(\alpha, \beta)$ işlevi maksimum değere (M) sahipse, bu, S durumunun her sakini için α ve β 'nin bütünüyle özdeş olduğu anlamına gelir. Eğer görünüş işlevinin değeri ne μ ne de M ise, α ve β ne özdeş ne de mutlak olarak farklı görünür. Transcendentalde, $\iota(\alpha, \beta)$ işlevinin değeriyle dile getirilen belli bir ilişkililik derecesine sahiptirler.

Şimdi daha incelikli bir varoluş tanımı verebiliriz. *Herhangi bir çoklunun bir duruma göre varoluşuna, bu belirli durumda çoklunun kendisiyle özdeş görünme derecesi diyoruz.*

Formel olarak, α varlığının bir S durumuna göre varoluşu, durumun transcendentalindeki görünüş işlevinin $\iota(\alpha, \alpha)^*$ değeridir.

Örneğin $\iota(\alpha, \alpha)=M$ ise –ki bu, α 'nın görünüşünün kendisiyle özdeşliği maksimum demektir–, S durumunda α mutlak olarak vardır ya da α 'nın varoluşu onun varlığıyla çakışıktır (*coextensive*), denecektir. Öte yandan, $\iota(\alpha, \alpha)=\mu$ ise, α 'nın S durumundaki varoluşu boştur ya da α , S durumunda varolmaz, denecektir. Bunun anlamı, onun varoluşunun varlığından bütünüyle çıkarıldı-

1 Bir seminerde sunulmuş ve tartışılmış olan transcendental matematiğe, yeni basımına Ocak 2000'de erişilebilecek olan bir kitapçıkta yer verilmektedir.

* Çevirin yapıldığı İngilizce metinde, çevirenin ya da Badiou'nun gözünden kaçarak buradaki işlev $\iota(\alpha, \beta)$ olarak yazılmıştır. Oysa burada özdeşliğe dair bir işlevden bahsedildiği için yukarıdaki gibi düzeltilmesinin daha uygun olacağını düşündük –çev. n.

ğıdır. Ayrıca, α ögesinin “belli bir derecede” varolduğu ara durumlar da mevcut olacaktır.

Varoluşun aslında bir varlık kategorisi değil, bir görünüş kategorisi olduğunu görmek önemlidir; ya da daha incelikli olarak ifade edilecek olursa, varoluş, varlığın ontolojik statüsüyle değil, onun mantığıyla ilişkilidir. Bir varlığın varolduğunun söylenebilmesini sağlayan şey onun çoklu bileşimi değil, orada olmasıdır sadece. Ve bu aynı zamanda varolmayış ile mutlak varoluş arasına yerleşen bir varoluş derecesine sahip olmak demektir. Varoluş, hem mantıksal hem de yoğun bir kavramdır.

3. Yeniden ölüm

Bir varlığın, ona başvurulmuş durum içindeki varoluş derecesi minimal olduğunda, ya da o bir durum içinde varolmadığında, öldüğü gibi bir düşünceye kapılınabilir. Bir ε varlığının ölü olduğunu olumlamak, $\iota(\varepsilon, \varepsilon)=\mu$ denkleminde sahip olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.

Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Ölüm, kendiyle mutlak özdeşliktir, varoluşun sıfır olmayan bir özdeşlik değeri olan mantıksal minimumunun yitmesidir.

Ne var ki bu, ölümün varoluştan başka bir şey olduğunu göz ardı etmektir. Ölüm *başına gelir* (*survient*). Ve zorunlu olarak, “canlı”nın ya da her durumda varolanın başına gelir. Kilise kurallarına özgü/otoriter yavanlığın (*canonical platitudo*) tüm derinliği buradadır: Kişi, durumu ciddi bir hastanın yanında acı ve şaşkınlık içinde kendi hakikatini deneyimlerken, “ölümünden on beş dakika önce hâlâ hayattaydı” ifadesi her türlü alaya direnir.

Nitekim ölümün, kendi özdeşliğine ilişkin pozitif bir değerlendirmeye sahip bir varlığın minimal bir varoluş değerine yaklaşması olduğu söylenecektir.

Formel olarak, bir ε varlığı, $\iota(\varepsilon, \varepsilon)=\rho$ (burada ρ minimal olmayan bir değerdir, $\rho>\mu$ diyelim) varoluşsal denkleminde $\iota(\varepsilon, \varepsilon)=\mu$ denkleminde “geçtiği” mizde ölür.

Ölümün, varlık düzenine ilişkin olmayışına dikkat edelim. O bir görünüş kategorisidir, daha doğrusu görünüşe ilişkin oluş kategorisidir; yahut da, ölüm ontolojik değil, mantıksal bir kavramdır. “Ölme”yle ilgili tüm söylenebilecek, onun görünüşe ilişkin bir duygulanım (*affection*) olduğu, kişiyi bir durumda (maksimum olmasa da) pozitif olarak değerlendirilebilecek bir varoluştan minimal bir varoluşa, diğer bir deyişle, söz konusu *duruma göreli olarak* boş bir varoluşa götüren duygulanım olduğudur; dahası, hiçbir “kendinde” (*in itself*) verili bir çokluya dair bir fikre sahip olamaz. Yalnızca boş kümeye ontolojik olarak “boş” denebilir ki, mevcut olsun ya da olmasın, bununla ölme asla açıklanmaz, ne de varoluşun bir derecesinden bir başkasına “geçiş” ortaya konur.

Tüm sorun, böylesi bir “geçiş”in neleri içerdiğini bilme sorunudur. Bu konuda eksiksiz bir kavrayışa ulaşmak için, olay teorisinin (*the theory of event*) eşlik ettiği bir doğal çoklular teorisinden başka bir şey gerekmez.² Burada kendimizi iki değini ile sınırlayacağız.

1. Bir özdeşlik ya da varoluş değerinden bir başkasına geçiş, söz konusu varlığın içkin bir etkisi olamaz; zira bu varlığın duruma ve sonuçta da kendi özdeşliğine, kendi varoluş derecesinden başka hiçbir içkinliği yoktur. Geçiş, mantıksal değerdendirmeleri veya görünüş yasasını yerel/lokal ya da evrensel olarak etkileyen dışsal bir nedenden zorunlu bir biçimde doğar. Başka bir deyişle, ölümdemeydana gelen, *verili bir çoklunun görünüş işlevinin dışsallığındaki bir değişimdir*. Bu değişim, ölmekte olan varlığa daima dayatılır ve bu dayatma olumsuzdur.

Spinoza’ya ait doğru formüle (*Etika* III, önerme 4: “Dışsal bir neden olmaksızın hiçbir şey yok edilemez”) göre, bir varlığa ilişkin onun “ölümlü” olduğunu söylemek, eğer bununla kastedilen şey onun zorunlulukla içsel olarak öleceğiysen, imkânsızdır. Olsa olsa onun ölümünün, görünüş işlevindeki şiddetli bir değişimle –ki bu değişim, onun özdeşliğinin, dolayısıyla da varoluş derecesinin minimalleşmesidir– ortadan kaldırılabilmesi anlamında mümkün olduğu kabul edilebilir.

2. Bundan, Spinoza’nın kendisinin de belirttiği gibi (*Etika* IV, ö. 67), “ölüm üzerine tefekkür”ün nafîle olduğu sonucu çıkar; çünkü ölüm sadece bir sonuçtur ve düşüncenin yönelmesi gereken şey, görünüş işlevlerinin yerel/lokal değişiminin bağlı olduğu olaydır.

Sonuç olarak, varoluş ve ölüm, bir durumda görünür kılınanın mantıksal parametreleri olarak, saf çokluya ilişkin ontolojik teori (kümeler matematiği) ile özdeşlik ilişkilerine dair mantıksal teorisinin (kategoriler matematiği) içinden geçildiğinde ancak düşünülebilir. Varoluş ve ölüm bu iki aşırı zorlama matematiğin aralığını adlandırır. Bir kez, düşünülebilir çoklukların değişmez karmaşıklığı olan varlık ile yoğunlukların yerelleştirilme/lokalizasyon gücü olan görünüşe ait olunca, artık varolmak ve ölmek orada-olanın kipleri olur.

çev. AYDIN GELMEZ

2 Bu gelişmeler (doğal çoklular ve olay) *L'être et l'événement*'de (Seuil, Paris, 1988) bulunabilir.

Ölüme dair bir aporia olarak yazınsal temsil

Bu olaylar 1938 yılında başımdan geçti. Onlardan söz etmekte büyük bir güçlük çekiyorum.

Daha önce birkaç kez onları yazıya dökmeyi denedim.

Kitaplar yazdıysam tüm bunlara kitaplarla son verebileceğim umudundandır.

Romanlar yazdıysam bunlar sözcükler gerçek karşısında geri çekilmeye

başlar başlamaz doğdular. (...) Doğrusu on sözcükte anlatılabilirdi.

Onu bu derece korkunç kılan da bu. Söyleyecek on sözcük var.¹

Maurice Blanchot'un ölüm üzerine bir başyapıt olarak okunabilecek kitabı *Ölüm Hükmü* bir anlatıdır. Fransızca *récitye* Türkçede anlatı uygun bir karşılık gibi görünmektedir; örneğin İngilizce çevirilerde kullanılan *narration*, *récitye*nin özel anlamını vermekte eksik kalır gibidir. Peki, nedir *récitye* ya da Türkçede kabul görmüş çevirisiyle anlatı?

Blanchot bu soruya birkaç yerde özellikle değinmektedir. Tek bir olayı anlatan edebi bir janr olarak anlatı, Blanchot'un bu yolla yapmaya çalıştığı şeyi anlamak için yeterli bir tanım sunmamaktadır. Tam da bu sebepten, anlatının ne olduğunu kendi anlatmaya girişir. "The Song of the Sirens"ta anlatının gerçekleşmiş olağanüstü bir olayın doğruluk içeren türden aktarımı olmadığının altını çizer ve şöyle der:

Anlatı, bir olayın anlatımı değil, kendisidir. Olayın olageleceği yere yaklaşmadır –henüz olmamış olan ve çekim gücü yoluyla hikâyenin de varlık bulacağına dair umutlanabilmesini sağlayan olayın. (...) Anlatı,

¹ Maurice Blanchot, *Ölüm Hükmü*, çev. Arzu Dalgıç Aydın ve Berna Kılınçer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998, ss. 5-6.

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...²

Sözgelisi, Odysseus'un yolculuğu, Homeros tarafından hatırlanır ve aktarılır. Ancak, kendi başına bir olay olarak Odysseus'un yolculuğu, yine kendi başına başka bir olay olarak Homeros'un onu anlatmasından ayrıdır. Ancak, Blanchot'a göre anlatı, gerçek ya da kurgu olsun, bir olayın belli bir mesafeden temsilini sunmaz ya da basitçe anlatmaz, onu gerçekleştirir. Odysseus ve Homeros bu anlamda birdirler; oysaki olay, gerçekleşmek için anlatıya ihtiyaç duyar ve anlatının içeriği, yerine geçtiği olayın bir alegorisinden ibarettir.

O halde, Blanchot'a göre anlatıyı diğer anlatım formlarından ayıran, öncelikle onun bir temsil sunmaması, dolayısıyla kendisini gerçekte ya da yazarın hayal gücünde yaşanmış bir modelle ilişkide ortaya koymamasıdır.

Anlatı bunu nasıl başarır diye sorabiliriz Blanchot'a. Alacağımız cevap, anlatının bir temsil değil, bir tamamlama olduğu olacaktır. Olay, anlatıda olay olmayanla ilişkiye geçer, bir olmayan olay olarak anlatı hikâyeye, kahramanlara yayılır. O halde, olayı olay olmayanla birlikte düşünmemiz gerekecektir. Diğer bir deyişle anlatı, olayı anlatılır, sınırlandırılır kılar, sınırlandırır ki dile gelsin. Ancak, bu sınır aynı zamanda bir sapmanın nesnesidir, belirsizdir diğer bir deyişle sınırlama, belirleme dediğimiz şey bir türlü bütünüyle odağa yerleştirelemeyeni işaret eder.

Anlatının bir hikâyeyi anlatma derdi vardır; bunu, serpiştirdiği karakterleri yoluyla yapar; ancak, bu aynı zamanda onu tehdit de eder. Blanchot'un anlatısında bu tehdit açıkça hissedilir. Anlatı her an sökülüp dağılacak diye düşünülürken, ilettiği tehlike ile birlikte anlatının sınırlarını çizenin de zaten birbiri ardına yıkılan sınırlar olduğu gerçeği açığa çıkar. Blanchot'un anlatısını şüpheli kılan da budur. Daha önce yazılmış hiçbir şeye benzemezler. Tek bir olayı mı serimler gibidirler? Oysa kendileri de birer olaydırlar. Kendilerinin bir olay olması anlatılanı şaibeli kılar. Anlatılan, bir olay olarak anlatıdan daha az mı önemlidir? Metin ne için vardır? Bu sorular art arda belirirken, bir taraftan da burada önemli olanın anlatının olanağını yaratan olarak anlatılanı tanımak olduğu, anlatının anlatılandan fazlası olduğu anlam kazanır.

Blanchot, görünürdeki anlaşılma tarzında aslında tam da bunu açık ve seçik olarak ortaya koymayı arzulamaktadır. Anlatının deneyimi biriciktir, hem yazar hem de okuyan için.

Blanchot'un kendi anlatı tanımları çerçevesinde, *Ölüm Hükmi*'nin anlatılanların, anlatıcının, yazarın birbiri içine geçen, yer yer kaybolan, sonra

2 Maurice Blanchot, "The Song of the Sirens", *The Book to Come*, İng. çev. Charlotte Mandell, Stanford University Press, Stanford, 2003, ss. 6-7.

tekrar beliren ilişkisi, kendi başına bir deneyim olarak okuyucuyu da içine almaya başlamıştır bile. Sözeliliği *Ölüm Hükümü*'nde anlatıcı, anlattığı her şeyin, ulaşamadığı bir olayın yerine anlatıldığı konusunda ısrar eder. Hatta bu bir olaydan çok, ondan kopuş, belirsiz bir uzaklaşmadır. Âdeta anlatım ikiye bölünmüş gibidir. Dil kendini söylenebilen, temsil edilebilen eylemlerden, karakterlerden ve dahası söylenemeyecek olandan, dilden ve onun sınırlarını aşandan ayırır. Dile gelen ve anlatıda kendiliğinden yer bulan, karakterin kurgusu dolayısıyla anlatıya sızan, dilin titreşimleriyle, ritmiyle, incelikleriyle ve oyunlarıyla anlatıda kendini var eden parçalar vardır. Bütün bu parçaları bağlamında anlatı, sadece bu parçaların bir araya getirilişi, düzenlenişi değildir; zira bu parçalar arasında önceden belirlenmemiş bir etkileşim, gerilim ortaya koyar. Dolayısıyla olay, anlatıda temsil edilen değil, anlatıda bu parçalar arasında cereyan edendir.

Blanchot'ya göre yazmaya girişenler işte bu olayı deneyimlerler, dolayısıyla anlatı da bu deneyimin ürünüdür. Her deneyim gibi bu deneyim de biriciktir, dile geldiğinde artık bir temsildir ve her temsil gibi eksiktir; yazar bu eksikliği de kendinden kaçan, ulaşamadığı şey olarak deneyimler, bunu da anlatısında temsil etmeye girişir. Bir anlatı, bir temsil olmaktan böylece çıkar, yani bir dizi temsil olarak. Bir dizi temsilin, bir dizi olayın temsili olabileceğini düşünürsek hata ederiz; zira başta da belirttiğimiz gibi, edebi bir janr olarak *recit* –anlatı– tek bir olayı anlatır. O halde, anlatılan olay hangisidir? Yazma deneyimi kökensel bir arayışa dönüşmeyecekse, ya temsil girişimi olmaktan çıkacaktır ya da kendini modelsiz bir temsil etme olarak ortaya koyacaktır, ki buna artık, temsil demenin faydası yoktur. Burada şunun da altını çizmekte fayda vardır: Dile gelmeyen, basitçe şu gün başımdan geçenler değildir; ya da hislerim, duygularım, şu ya da bu olayın tekilliği de değildir. Dile gelmeyen, dilin olay karşısındaki direncinin kendisidir, ki yazar yazarken sürekli bunu deneyimler. *Sonsuz Sohbet*'in “Anlatıcı Ses” bölümünün hemen başında bu deneyime şu şekilde ışık tutulmaktadır:

Şu cümleyi yazıyorum (telaffuz ediyorum): “Yaşamın kuvvetleri bir noktaya kadar yeterlidir.” Bunu söylerken çok basit bir şeyi düşünüyorum: Bize sürekli sınırlı bir yaşam hissettiren bitkinlik deneyimini; sokakta birkaç adım atarsınız, sekiz ya da dokuz, sonra düşersiniz. Bitkinliğin çizdiği sınır, yaşamı sınırlandırır. Yaşamın anlamı, yeri geldiğinde bu sınır tarafından sınırlandırılır: Sınırlı bir yaşamın sınırlı bir anlamı. Ama birçok şekilde keşfedilebilecek bir tersine çevirme de vuku bulur. Dil değiştirir durumu. Telaffuz ettiğim cümle yaşamın içine, onu dışarıdan işaret etmesi beklenen limite girmeye meyleder. Yaşamın sınırlı olduğu söylenir. Sınır ortadan kalkmaz ama dilden, sınırlama iddiasında olduğuna dair sınırsız

anlam alır: Sınırın anlamı, onun olumlanması yoluyla anlamın sınırlılığıyla çelişir ya da en azından onu yerinden eder.³

Kısaca, dilin içindeki deneyimde dile gelmeyen, kendini gerçekliğin hep bir adım önüne atmak yoluyla, dilde ifade edileni eksik bırakan bir şey vardır. Dil anlamlandırmaya giriştiği yaşamın dışında değildir, öyle olsa dilin ya da yaşamın tamamlanmışlığından söz etmemiz gerekecektir. Blanchot'nun edebiyata atfettiği en büyük güç, dil yoluyla yaşamın sınırlarını yoklayabilmesidir. Yaşamış olanı ifade etmenin ötesine dili, edebiyat taşır.

Blanchot'ya göre, edebiyat bir taraftan tıpkı iletişimin yaptığı gibi gerçekliği bir sözcüğün içinde harcar, ancak bir taraftan da harcamanın kendisi gerçekliğin yeniden doğuşudur. Gerçekliği gerçekliğe taşıyan dildir.

Burada kısa bir ara verip, bütün bunların etrafında Blanchot'nun yazma deneyimi ve yazı özelinde felsefe tarihinden nelerle hesaplaştığına bir bakmakta yarar var. Blanchot'nun anlatısını felsefi bir uğraşa indirgemek haksızlık olur; ancak, anlatı özelinde de olsa –ki Blanchot bu formla yetinmemiş, edebiyat eleştirileri ve felsefi denemeler de yazmıştır– uğraştığı temel birtakım felsefi problematikler ve filozoflar vardır. Bunlara değinmeden, yazınsal temsilde ne gibi bir sorun gördüğünü anlamamız mümkün olmayacaktır. Bu, aynı zamanda, söze dökülmesi ertelenmekte olan ölüm temasını da çağıracağı için önemlidir. Ama daha önemlisi, Blanchot'yu modern felsefe çizgisinden neyin çıkardığını ve hem anlatılarına hem de felsefesine içkin modernite eleştirisinin kaynaklarını ortaya koymak için de bir bakıma zorunludur.

Burada, belki, Blanchot'yu hesaplaştığı ve sohbet içinde olduğu filozoflar düzlemine yerleştirip sorunsal analizinde bir izlek belirlemek gereklidir. Yirminci yüzyıl felsefesinde Blanchot'yla ortak problematiklerde buluşan filozoflara baktığımızda, onların, modern felsefeyle kopuşu diyalektik eleştirileri üzerinden temellendirdiklerini görüyoruz. Anlatı özelinde değindiğimiz sınır kavramı, bu eleştirilere de dayanak oluşturmuştur.

Bu bağlamda, Blanchot'nun Georges Bataille ve Jacques Derrida ile buluşan çizgisine baktığımızda, bu üç filozofun da eleştirilerinde değindikleri Hegel önem kazanıyor. Bataille'da ihlal (öteleme), Blanchot'da mücadele, Derrida da ise aporetik deneyimin nesnesi olarak karşımıza çıkan limit, diyalektiğin ikili karşıtlıklar arasına çizdiği sınırdan başka bir şey değildir. Kurgusal bir kavram olarak limit, bu anlamda felsefenin diyalektik yöneliminde sürekli yeniden kurduğu bir sınırdır. Bu yeniden kurmada limit, varolan için kendini en fazla görünür kıldığı ölümden âdetâ vücut bulur. Diyalektiği bir limit deneyimi eşliğinde okuyan Blanchot, Bataille, Foucault ve Derrida gibi filozoflar onu ölümlerle

3 Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, İng. çev. Susan Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993, s. 379.

ve dolayısıyla bir türden olumsuzlamayla buluşturanın Hegel olduğunda anlaşmış görünürler.

Blanchot, Hegel'de diyalektiğin itici gücü olarak olumsuzlamayı gösterir. Bu, tarihi bilgilendiren bir güçtür. Yaratıcı ve usta bir şekilde dünyada iş görenin ölüm olduğunu bize gösterenin Hegel olduğunu söyler. Blanchot, Hegel'in diyalektiğinde nesnel gerçekliği ve insan varlığını hiçlik olarak okur. Bu hiçlik, hem yaratıcı hem de olumsuz bir güç olarak sadece diyalektiğin kendisini ve bir mutlağı olumlar. Blanchot'da, Bataille'ın da etkisinde kaldığı Kojève'in, diyalektiği negativite üzerinden okumasının bir örneğini bulabiliriz. Diyalektiği, hatta bir mutlağı olanaklı kılan ve olumlayan olarak negativite, Hegel'in diyalektiğinin tek ve temel bir kategorisi olarak özetlenebilecek *Aufhebeni* (koruyarak-aşma) kullanır. *Aufhebung*, bu aşma eylemini olanaklı kılacak bir özneye ihtiyaç duyar. Diyalektik ancak bir olumsuzlama ya da negativitenin başka bir formunun olması durumunda mümkündür. Dünya üzerinde çevresindekileri, ama kendini de çevresine katarak olumsuzlayabilecek tek varlık insan olduğu için, *Aufhebung*, içine alarak aşmada içine alınan insanın kendisi olur ve insan, diyalektik varlık alanının, yani tarihin altına süpürülür.

Blanchot, Hegel diyalektiğinde *Aufhebungun* çifte karakterine dikkat çeker. Aşma ve içine alarak muhafaza etme olarak *Aufhebung*, bu ikili karakteri gereği diyalektiği garip bir ekonomiye dönüştürür. Blanchot, *Aufhebunga*, Bataille üzerinden, onun *transgression* (öteleme/ihlal) kavramı üzerinden geri döner ve ne aşıldığı sanılanın ne de muhafaza edildiği sanılanın Hegel'in diyalektiğinde herhangi türden bir olumlamaya dönüşmediğini iddia eder. Hegel'in, diyalektiğini üzerine kurduğu negativite, yarattığı fazlayı sistem içinde muhafaza edememiştir.

Bataille, bu negativiteyi, radikal deneyimler özelinde anlamaya girişir. Şöyle der:

... [A]kıl dünyasının üzerine kurulan tabular akılcı değildirler, en başta şiddete karşı sakinlik, iki dünya arasına net bir çizgi çizmemize yetmez. Eğer karışıklık bir biçimde şiddet üzerine kurulmamış olsaydı, eğer şiddet içeren bazı duygular, şiddeti herkes için korkunç kılmasaydı, akıl tek başına bu hareketli sınırları otoriter şekilde tanımlayamazdı.⁴

Bataille akıldışı olanı, modernite tarafından âdeta akıl ve mantık alanına indirgenmiş olan felsefeye dahil etmek gerekliliğine dikkat çeker; zira felsefe, salt akla indirgenemeyecek olan insanın edimidir. Ne insan ne de onun kurduğu soyut yapılar, indirgemeci bir yaklaşımla akla ve mantığa hapsedilebilir. *Aufhebungda* muhafaza edilenin, sistemin içinde korunanın bir türden deneyimi yine de

4 Georges Bataille, *Eroticism*, İng. çev. Mary Dalwood, Marion Boyars Publishers, Londra; NY, 1986, s. 63.

mümkündür. Radikal diyebileceğimiz türden deneyimlerde, örneğin tekrar, şans, oyun, risk, korku, unutma, kararsızlık, tekillik, direnme, aşıldığı sanılan ile aslında muhafaza edilenin özdeşliği, aşan ile aşılan arasındaki sınırdaki olumlana-bilir. Tabuları çiğnemek ya da sınırları aşmak, onların yok olmasını sağlamaz.

Önceden değinildiği gibi deneyim, bir limit deneyimi, yirminci yüzyıl için diyalektiği sorgulamanın da bir yolu olmuştur. “Derrida’nın Radikal Deneyim Nosyonunun Kaynakları ve Yapısı” başlıklı yazısında Zeynep Direk, Derrida’ya göre felsefe olan ile olmayanı ayıran limiti stabilize etme girişimlerinin deneyim kavramı üzerinden gerçekleştiğini iddia eder.⁵ Anlatı özelinde, kanımca Blanchot’da da sorunsallaşan deneyimdir, ama bu sorunsalı modern felsefenin mirası şeklinde okumak gerekir; zira her deneyim dediğimizde, modernitenin üzerine titrediği özne de imlenmektedir. Deneyim hep bir öznenin deneyimidir. Yine deneyim dediğimizde ölüm imlenmektedir; zira ölüm öznenin zorunlu tek deneyimidir, ki aynı zamanda öznenin sonudur.

Derrida, ünlü Bataille okuması olan “Sınırlandırılmış Olandan Genel Ekonomiye”⁶ başlıklı metninde, Hegel diyalektiği etrafında deneyimin bir tür ekonomi içinde nasıl harcanmadığını göstermeye girişir. Bataille’in anladığı anlamda felsefi olmayanla ilişkisinde felsefenin, Hegelci *Aufhebung* kavramı eşliğinde, içine alarak aşma girişiminin, deneyimin tüketilemeyen yapısını hiçe saydığını, muhafaza edilenin aşan tarafından ehilleştirilmesinin, bu içine alma aynı zamanda deneyimin doğası gereği bir muhafaza etme de olacağından felsefi olmayanı genel bir ekonominin içine hapsettiğini söyler. Derrida’ya göre ise bu, sınırlı bir ekonomidir ve bu hapsetme, yeri geldiğinde yine bir yasaklamadır. Sınırlı ekonomiye aittir, yasaklar arası geçiştir.

Derrida, *Aufhebungun*, Hegel’in mükemmel bir kurgusalılık olarak tanımladığı bir kavram olduğunu ileri sürer ve *Aufhebungun*, diyalektiğin itici gücü, hatta kendisi olarak tanımlar. Bataille’a göre “bastırmadan aşma” tanımında *aufheben*, aştığını ya da olumsuzladığını bastıran değil, saklayan bir sınır aşma eylemini tanımlar. Bunu genel ekonomi içinde düşündüğünde Bataille’ın, Hegel’in sistem ve diyalektiğine bir ölçüde sadık kalarak, sürekli aşılan bu sınırları, sınırın berisinde kalarak itelemenin (*transgression*) olanağını aradığını söyleyebiliriz. Radikal deneyimler yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılan bu öteleme, olumsuzlananı aynı zamanda muhafaza edilen olarak görür. Derrida’ya göre ise,

Bir belirleme, bir belirlemenin gerçeğini açığa çıkaran bir başka belirlemede olumsuzlanır ve saklanır. Kişi, sonsuz belirsizlikten sonsuz belirle-

5 Zeynep Direk, “On the Sources and the Structure of Derrida’s Radical Notion of Experience”, <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/direk.html>.

6 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

meye geçer ve sonsuzluk korkusunun ürettiği bu geçiş sürekli olarak kendine anlam yükler. *Aufhebung*, mutlak bilgi çevresi içine alınır ve sınırlarını hiçbir zaman aşmaz, işin bütünlüğünü, yani yasasını hiçbir zaman askıda bırakmaz.⁷

Derrida'nın, Bataille'in limit deneyimini bir öteleme olarak ortaya koyma girişimini bir taraftan eleştirirken, bir taraftan da sempati duyduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, radikal deneyimler üzerinden limite dair, diyalektiğin içinden felsefeye başka bir olanak aramak, kendisinin de seçtiği bir yol olmuştur. Burada yirminci yüzyılda her felsefe dediğimizde, içinde irrasyonel olanın, felsefi olmayanın da olanağını barındıran bir felsefe anlaşılması gerekmektedir.

Derrida'nın aporetik deneyim olarak ortaya koymaya çalıştığı deneyim işte bu türden bir deneyimdir. Ölüm, bu deneyimi örneklemek için Derrida'nın başvurduğu bir yoldur.⁸ Derrida, burada, Heidegger'in ölüm kavramsallaştırmasına da başvurur. Heidegger'de ölüm, Dasein için olanaksızlığın olanağı olarak ortaya konur. Bu, Derrida için bulunmaz bir aporiadır.

Aporiaların deneyimi konusunda şunları söyler Derrida:

... [K]elime anlamı üzerinden hareket edersek yanlış anlayabileceğimize inanıyorum; zira bu anlam, bize onu, gidilecek bir yolun yokluğu, engeller önünde bir felç durumu, düşüncenin hareketsizliği olarak sunar. Tam tersi, bana göre aporia deneyimi, Paul De Man'ın anladığı anlamıyla bir düşünce patikası ya da en azından bunun sözünü verir. Düşünülmemiş, düşünülmez, hatta imkânsız olanın olanağı üzerine düşünmeye kışkırtır.⁹

Bu deneyimin hep bir limit etrafında, ama kısıktırılmış düşüncenin zorunlu olarak yönelmediği, bir aşma eylemine maruz bırakmadığı bir limit etrafında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, limitin berisinde kalarak düşünmenin, düşüncenin unuttuğu ya da bastırdığı ya da muhafaza ederek aştığı olanaklarına kendini tekrar açmasıdır, aporetik deneyim. Ölüm, yaşayan bir öznde nasıl mümkündür? Ölüm ve aporetik deneyim, özelde, metnin olanaksızlığın olanaklarına nasıl mekân açığının kanıtlarıdır. "Metnin dışı yoktur," derken

7 A.g.e., s. 275.

8 Jacques Derrida, *Aporias*, İng. çev. Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford California, 1993.

9 Jacques Derrida, *Memoires for Paul de Man*, İng. çev. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava ve Paggy Kamuf, Columbia University Press, New York, 1989, s. 132.

bunu kastediyordur belki de Derrida.¹⁰ Blanchot'nun anlatısının belirsizleştirdiği içerisi ve dışı, anlatan, anlatılan sınırlarını metin özelinde Derrida, bu kez anlamı metne, metnin okuyucuda kendini açığa çıkartacak olan olanakları şeklinde yerleştirerek yapar. *Sonsuz Sohbet*'in "Olumlama ve Negatif Düşüncenin Tutkusu" başlıklı bölümünde Bataille ile düşünsel bir sohbete giren Blanchot şöyle der:

Limit deneyimi, insanın kendi kendisini radikal bir şekilde sorgulamaya karar verdiğinde karşısına çıkan şeydir. Bu kararla, ki bu karar bütün varolanları bir şekilde ilgilendirir, bir kere başladığında durmanın olanaksızlığı anlaşılır. Ne bir eylemin sonucu ya da çıkarı uğruna bir parça teselli ya da bir parça doğrulukla durdurulabilir ne de bilginin ya da inancın kesinliği iddiasıyla. Bu, bütün tarihi tersine çeviren ve bunu yaparken bazı zamanlarda bir sistemin içine kapatabilen, bazı zamanlarda ise dünyayı parçalara ayırıp sonunu insanın kendini emanet ettiği mutlak bir terimde (Tanrı, "varlık", "iyi", "bütün"), bir ötede arayan bir mücadele hareketidir. Her iki durumda da kendini bir reddediş içindedir.¹¹

Bataille'in radikal deneyimler üzerinden tabuları, yasakları işaret ederek, felsefenin akılcılığının karşısına bu deneyimlerin yıkıcılığını koyarak Hegel'in metodunu Hegel'e karşı kullanması olarak anlayabileceğimiz, sınırları öteleme türünden limit deneyiminin yanına Blanchot, limitte sonsuz bir mücadele olarak felsefeyi, Derrida ise düşüncenin sözde hareketsiz kaldığı anlar olarak belirttiği aporilerin deneyimini ya da bu anların deneyimini koyar. Bu aporetik anlarda felsefenin ışığı gidilecek bir yol çizmez, çünkü zaten bu yoldadır düşünce. Karanlıkta kalmış olanın düşünce için varlığının imkânsız olmadığına altını çizer; zira olandaki olmayan, olanaksızdaki olanak, görünürdeki görünmez, düşünüledeki düşünülmemiştir aporia; ama deneyimi, her şeye rağmen felsefeye aittir. Düşüncenin kurduğu limiti değil, düşüncenin limitini bir deneyime dönüştürür. Kararsızlık anlarını felsefeye taşır. Son olarak, farklı filozoflarda birbiriyle diyalog içinde ve benzerlikleriyle ortaya konan sınır deneyimleri konusunu Foucault'dan bir alıntı ile noktalamak yerinde olacaktır. 1980'de kaleme aldığı "İhlale Önsöz"de şöyle der:

İhlal, olumsuz hiçbir şey barındırmaz ama sınırlı varlığı olumlar –olumladığı sınırsızlıkla ilk kez bu bölgeyi var olmaya açar. Ama buna paralel olarak, bu olumlama, olumlu bir şey de barındırmaz; tanıma bağlı ola-

10 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 1976, s. 158.

11 Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, s. 204.



M. BLANCHOT İLE E. LEVINAS (1940'Lİ YILLAR)

Blanchot'nun düşüncesi arkadaşı Levinas'tan güçlü bir şekilde etkilendi. Özellikle geç dönem eserleri Levinasçı etik ve başkasına karşı sorumluluk meselesinin izlerini taşır.

rak hiçbir sınır onu engelleyemeyeceği için, hiçbir içerik de onu bağlamaz.¹²

Şimdi Blanchot'nun anlatısına geri dönersek, anlatının yukarıda değinilen türlerde bir limit deneyimi olduğunu söyleyebiliriz. Dünya üzerinde yaşayan öznenin deneyimindeki aporiaları açığa çıkaran, bunları temsile taşınamayan deneyimler olarak öznenin koparan bir limit deneyimidir.

Ölüm Hükümü, bir olanak olarak ölümün, bir olay, bir gerçekleşme olarak ölümün özneye ait olduğunu, ancak bir taraftan da öznenin deneyimine indirgenemeyeceğini gösterir.

Olananın olanaksızlığı olarak ölüm, olanaksız sıkışmış bir modelin olanaklı temsili dışında düşünülemez. Hediegger'in *Dasein*'i, ölümü deneyimlediğinde artık yoktur. Onu dile getirecek bir öznenin yokluğunda ölüm, deneyimleyen olanaksız mekânına, ölüm mekânına sıkışmıştır. Bize kendi ölümümüzü ancak başkalarının ölümü üzerinden, ölümün temsilleri olarak deneyimlemek kalmaktadır.

Blanchot'nun anlatısında, ölümün içkin mekânı olarak karşımıza çıkar **yaşam**. Deneyim ve olanak kavramlarının güç üzerinden sorunsallaştığı yer de

12 Michel Foucault, "Preface to Transgression", *Bataille: A Critical Reader*, yay. haz. Fred Botting ve Scott Wilson, Blackwell, Oxford, 1998, ss. 35-6.

yine yaşamdır. Olanaklı olan, deneyimlenmiş olandan daima daha güçlüdür. Dünya kendini insanın güç ve olanağının mekânı olarak açar, ancak tutarlılığını hep bir potansiyel olarak olanda bulur. Heidegger, işte bu tutarlılıktaki tutarsızlığa dikkate çeker. Belirsiz olan, olanak halinde olan, henüz olmamış olan üzerinden temellendirilen tutarlılığı, ölümün Dasein için imkânına benzetir. Tutarsızlığın tutarlılığı olarak dünya ve imkânsızlığın imkânı olarak ölüm. Modernitenin baş etmek zorunda olduğu aporialardır bunlar. Dünya olmakta olandır, modernitenin arzu ettiği gibi ona doğru gittiği bir modeli olmayandır. Heidegger'in "hiçlik" diye andığı, dünyanın tam da böyle olmağının yarattığı, bir gücün ve belirlenimin elden gidişinin korkusunun yarattığı durumdur.

Heidegger de bunu *Varlık ve Zaman*'da ölüm üzerinden düşünmeyi önerir. Heidegger, kendisi açısından "aporia"yı şöyle ifade eder:

Dasein'in temel konstitüsyonunun özünde, daimi tamamlanmamışlık yatmaktadır. (...) Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi "tamlığına" asla erişmiş olmaz. Bu tamlığı kazandığıdaysa, kazanımı bizatihi dünya-içindeki-varoluşunu kaybetmeye dönüşür. O zaman da bu, bir varolan olarak asla deneyimlenemez olur.¹³

Blanchot da bir anlamda Heidegger'in takipçisidir. Dilde ölümü, dünya üzerinde olmanın aporialarını içinde barındıran bir karakter olarak kullanır. Dilde, "hiçlik"tekine benzer, belirlenimin, gücün elden kayması türünden bir deneyimin olanağını görür. Deneyimlenen olarak dünyayı anlatmaya direndiği zamanlardır bunlar, ki Blanchot bunu, olanağın içindeki olanaksızlık olarak okur; zira dünya ve dil ayrı şeyler değildirler, ironik olarak bir araya geldikleri mekân, deneyimdir. Dünya ile dil arasına sınır çizen insandır. Dünyayı dile tercüme etme girişimlerimiz, basitçe deneyimde bir olanı model ve kopya olarak ayırmadır. Bu, suni bir ayırmadır. Temsil, bir problem olmaya böyle başlar. Tıpkı ölümün, Heidegger'de Dasein'in varlığının ötesine düşmemesi, aksine onu tamamlaması gibi. Dil de dünyanın ötesinde durmamaktadır. Dünyanın deneyimi dilde temsil edilemez, zira dilin deneyimi de dünyanın deneyiminin içindedir.

Blanchot, yazar açısından bunu, anlatının kendisini bir deneyim olarak yazarda ortaya koyması olarak görür. Yazarın anlattığı şeye bir ektir, anlatı. Anlatılanın hep eksik kalması, dilin anlatmaya yeterli olmaması değildir sorun; zira anlatı da hep eksiktir.

Bir anlatı yazmak kadar okumak da bu türden bir deneyimdir. Blanchot'yu okuyanlar bilir, garip bir deneyim sunar. Blanchot, hem olmuş hem de olmamış olanı anlatır; bunların bir aradalığının kendisinin bir olay olarak deneyime

13 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 251.

sunar. Bu onu daha da belirsiz, şüpheli kılar; tıpkı kendisini bize olanaksızlık olarak sunan biricik olanağımız ölüme doğru giderken yaşadığımız türden bir belirsizlik ve kaygı verici şüphelilik gibi. Tıpkı insanı insan yapanın ölümlü olması, ama ölümün hep bir bilinmeyen, henüz deneyimlenmemiş olan olarak önümüze düşmesi gibi, anlatı da anlatılanın hep önünden gider.

Ölüm Hükümü'nün ilk sayfalarında Blanchot'da okuduğumuz gibi, anlatıcı bize son derece önemli olduğunu düşündüğü bir şeyi anlatacaktır, daha önce defalarca başarısızlığa uğradığı bir şeydir bu. Oysa birkaç kelimeyle anlatılabilir. Aslında ne yazdığının da önemi yoktur artık; zira yazıya dökülen, üzerine konuşmaya çalıştığı şeyin ancak yetersiz bir yedeği olacaktır. Burada önemli olan, bu itirafın kendisinin de anlatının bir parçası olmasıdır. Âdeta anlatı, anlatılanın yedeği olmakla yetinmemekte, kendisini bir temsilden başka bir şey olarak ortaya koymaktadır. Blanchot'un elinde anlatı, talepkâr bir forma dönüşmektedir. Bu talepkârlığı, anlatılanın anlamını sürekli ertelemesi olarak deneyimlenir, okuyucu, hatta yazar tarafından. Yazar, yazar olarak işi bittiğinde, bu ertelenip duran anlamı kovalayan okuyucuya benzer artık. Anlatı, bir olay olarak her bir okuyucuda tekil olarak deneyimlenir.

Anlam, kendisini olanaksızlık olarak olanaklı bir okuma deneyiminin içine yerleştirmiştir. Tıpkı ölümün, kendisini olanaksız olarak olanaklarla örülü insan varlığına yerleştirmesi gibi.

Olmuş olanın önüne düşer demiştik, olanaklı olan. Olanaksız olan da olanaklı olanın önüne düşer.

Özetle, asla sonsöz olmayacak bir sonsöz olarak Blanchot için anlatı, edebi bir janr olmanın ötesine geçer, dilin deneyimine varlığın dünyasında açılan yer olur. Belki herhangi bir metni de anlatı gibi okuyabiliriz. Ne edebiyat ne de felsefe kendi ölümlülüğümüzün tesellisi olacak şekilde nihai bir anlamın taşıyıcısı değildir; ya da olmuş olanı olanaklı bir forma taşıyıp olanaksız olanı karşısına alacak bir gücü yoktur; zira anlatı, bütün bunların belirlenemez, sınırlandırılmaz ve sonlandırılmaz mekânıdır. Anlatının sonunun deneyimi ancak anlatının kendisi için mümkündür. Tıpkı kendi ölümümüzün deneyiminin olanağının, bir imkânsızlık olarak dahi olsa sadece bize ait olması gibi.

Bir taraftan da her ölüm dediğimizde onun temsilleri üzerinden konuşuyoruz.

Bu sayfalar burada sona erebilir ve yazmış olduklarımızı izleyen hiçbir şey beni onlara bir şey eklemeye ya da çıkarmaya zorlayamaz. Kalan bu ve en sonuna kadar böyle kalacak. Boş yere aradığım son için benden bunu silmeye kalkışan kişi, benim kendi öykümün başlangıcı ve benim kurbanım olacaktır. Karanlıkta beni görecektir: sözcüklerim onun sessizliği olacaktır ve dünyanın hâkimi olduğunu düşünecektir, ama mutlak haki-

miyet yine benim elimdedir. Onun hiçliği benimdir ve o da yalnız ölmek isteyen biri için ölüm olmadığını anlayacaktır.

Bu yüzden bu sayfaları mutsuzluk düşüncesiyle okuyan herkes bunu bilmeli. Ve dahası, onları yazan eli hayal etmeye çalışsın: eğer görebilirse, belki okumak da onun için ciddi bir ödeve dönüşecektir.¹⁴

Kaynakça

- Bataille, Georges, *Eroticism*, İng. çev. Mary Dalwood, Marion Boyars Publishers, Londra; NY, 1986.
- Blanchot, Maurice, *The Infinite Conversation*, İng. çev. Susan Hanson, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Blanchot, Maurice, *Ölüm Hükümü*, çev. Arzu Dalgıç Aydın ve Berna Kılınçer, Kabalcı Yay., İstanbul, 1998.
- Blanchot, Maurice, "The Song of the Sirens", *The Book to Come*, İng. çev. Charlotte Mandell, Stanford University Press, Stanford, 2003.
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, İng. çev. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, 1976.
- Derrida, Jacques, *Writing and Difference*, İng. çev. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- Derrida, Jacques, *Memoires for Paul de Man*, İng. çev. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava ve Paggy Kamuf, Columbia University Press, New York, 1989.
- Derrida, Jacques, *Aporias*, İng. çev. Thomas Dutoit, Stanford University Press, Stanford California, 1993.
- Direk, Zeynep, "On the Sources and the Structure of Derrida's Radical Notion of Experience", <http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/direk.html>.
- Foucault, Michel, "Preface to Transgression", *Bataille: A Critical Reader*, yay. haz. Fred Botting ve Scott Wilson, Blackwell, Oxford, 1998.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.

14 Maurice Blanchot, *Ölüm Hükümü*, s. 110.

Yaşamın ve ölümün modern paradigması: biyosiyaset

I

Biyosiyaset, modern siyasetin ve egemenlik tarzının bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Bu tarz bir siyaset anlayışının temel nesnesi *yaşam*dır. Yaşamı baştan aşağı kuşatmayı hedefleyen böylesi bir siyaset tarzı, insanı ve onun yaşamını kapitalist üretim ve tüketim alışkanlıklarının bir nesnesi haline getirerek, belirli verimlilikler ağı içinde hesaplayıp denetlemeyi öngörür.¹ Biyosiyaset tarzının karşısında, klasik egemenlik biçimini temsil eden ve temel nesnesi *ölüm* olan siyaset anlayışı yer alır. Bu inceleme, biyosiyaset çerçevesinde klasik siyaset ile modern siyasetin egemenlik biçimlerini karşılaştırıp ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, iki çağdaş filozofun, Foucault ve Agamben'in görüşlerinden hareket edilecektir. Bu incelemenin amacı, yaşamın ve ölümün belirli bir siyaset dahilinde geliştiğini gösterdikten sonra, bireysel olarak insanın belirli bir "normalleştirme" tasarısı içinde yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığını vurgulamak olacaktır.

Yaşam ve ölüm gibi birbirini tamamlayan iki olgunun siyasetin temel nesnesi olması, egemenlik stratejilerinin bir yansımasıdır. Oysa varoluşsal özelliği içinde ele alındığında, yaşam gibi ölüm de siyasal egemenliğin stratejisi bakımından her-

1 Biyosiyaset anlayışı ile beraber egemen iktidar "biyoiktidar" olarak ortaya çıkar. "Biyoiktidar"ın sınırı, yaşamı toplu olarak yok edebilme gücünün yanı sıra, *bireyselleştirilmiş* şiddeti de içerir. Başka bir deyişle, biyosiyaset, yaşamı yeniden düzenlemekten ölüm üzerinde mutlak bir hakka kadar uzanan sistematik bir siyasi anlayış olarak ortaya çıkar. Bkz. M. Hardt ve A. Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004, s. 37.

hangi bir değer ifade etmemektedir. Ölümün “olumsuz”, yaşamın ise “olumlu” bir değer olarak görülebileceği dirimselci bakış açısının karşısında, ölüm olgusunu belirli bir siyaset içinde yücelten biyosiyaset anlayışı yer alır. Söz konusu anlayış biçiminde, ölüm olgusu belirli bir siyaset paradigmasında vazedilirken kutsanan/yüceltilen bir değer olarak ortaya çıkar; bunun aksine yaşam, “olası en iyi dünya”nın olgusu biçiminde düşünülerek âdeta ertelenen bir sürecin konusu haline getirilir.

Böylelikle belirli bir siyaset yapma biçimi içinde, yaşam ve ölüm kimi durumlarda –biyosiyaset içinde– bir ikilem olarak ortaya çıkar. Siyasetin insan yaşamını kolaylaştıran, organize edip yeniden kuran yapısı bağlamında ölümün siyasetle birleştiğini savlamak, bu ikilemin bir yüzünü oluşturur. İkilemin diğer yüzünde, yaşam adına belli insanların kendi tikel yaşamlarına mal olan ve kaçınılmaz biçimde ölüme güdülenmiş klasik siyasetin şiddet ve ölüm üreten yapısı yer alır.

Her iki durumda da, siyasallaştırılmış bir dünyanın insanı *amaç* olmaktan ziyade *araç* olarak gören yapısı; genel olarak siyasetin, özel olarak da egemenlik stratejilerinin güdümlü ve anti-hümanist bir anlayış içinde hareket etmesinin bir sonucudur. Bu durum, siyasal alanın insan-merkezli olmasıyla değil, daha çok insanı belirli bir tözsellik çerçevesinde araç kılan egemenlik/siyaset anlayışı ile ilgilidir.

Yaşam ve ölüm ekseninde siyasal alanın geçmişten bu yana süregelen yapısına baktığımızda ise, bu alana, birbirinden yapı ve amaç bakımından farklı iki paradigmanın hâkim olduğunu görürüz. Egemenlik stratejisi ve biçimiyle de doğrudan ilişkili görünen böyle bir yapıda, *modern* ve *klasik* olmak üzere iki farklı siyaset yapma tarzı gelişmiştir.

Egemenlik sürecinin ilk evresini oluşturan *klasik dönem* toprak temelinde işlerken, kralın hükümler bedeni de bütün bir ulusun bedenini temsil etmektedir. Buna karşın, klasik dönemden farklı olarak *modern dönem* ise, egemenlik stratejisinin yeni fetih alanını topraktan ziyade insana ve onun yaşamına yönelmiştir. İnsanın bedenini yönetip onu ele geçirmeyi hedefleyen bir olgu olarak ortaya çıkan bu egemenlik biçimi, *biyosiyaset* kanalıyla gelişir.

Özellikle on sekizinci yüzyıldan bu yana, egemenlik stratejisinin hakiki nesnesinin nüfus olduğunu imleyen bir olgu olarak biyosiyaset, devletin her şeyden önce insanlara “nüfus” olarak göz kulak olma sürecini betimler. Biyosiyaset kanalıyla iktidar, canlı varlıklar üzerindeki egemenliğini, onların canlı varlık olduklarını kabul ederek uygulamaktadır. Foucault’ya göre, nüfus, devletin kendi çıkarı için göz kulak olduğu şeyden başka bir şey olmadığından, devlet, gerek duyduğunda nüfusu katledebilir. Böylece biyosiyaset, *thanato siyasete* –yani ölüm siyasetine– dönüşür.² Biyosiyasetin yaşam üzerinden bir tür ölüm siyasetine dönüşmesi süreci, egemenliğin klasik biçiminde de söz konusuydu.

2 Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, s. 121.

Egemenin yaşam ve ölüm üzerindeki tasarruf hakkıyla imlenen şey, hükümdarın öldürme ve yaşatma hakkına sahip yegâne güç olduğunu vurgular.

Egemen erkin en önemli hedefini ve özelliğini oluşturan şey, bütünsel bir çerçevede yaşam ve ölüm üzerinde mutlak bir hakka ulaşmak olmuştur. Özellikle modern iktidar, biyosiyasal yapısıyla, bunu “meşrulaştırıcı” ve görünmez tekniklerle ele geçirmiştir. Ancak yaşam ve ölüm üzerindeki hak, klasik dönemden bu yana koşulsuz olarak hükümdarın elinde olmuştur. Hükümdar kendi varlığının tehlikede olduğunu düşündüğü anda, uyruklarından yaşamlarını kendi krallığının veya “devletin savunulması” adına vermelerini talep etmeyi bir hak olarak görmekteydi. Hükümdar, bununla uyruklarına yalnızca doğrudan yaşamlarını tehlikeye atmaları emrini vermiyordu; aynı zamanda onlardan, yasadan ve hükümdarlık yetkilerinden aldığı güçle yaşamlarını vermelerini talep ediyordu. Bunu yapabilmek, hükümdarın yaşam ve ölüm üzerinde doğrudan değil, *dolaylı* bir “hak”ka sahip olduğunun göstergesiydi.

Klasik dönem boyunca devam eden bu durumu şu şekilde ifade etmek mümkündür: Tüm uyrukların yaşamı –herkesin ölmesi gerekse bile– hükümdarın yaşamına aktarılmıştır. Gerçekte hükümdarın yaşam ve ölüm üzerinde mutlak bir hakka sahip olması, ölümü isteme hakkıyla ortaya çıkmaktadır. Böylelikle ölüme çağrı niteliğindeki istemin yerine getirilmesi, hükümdarın yaşam üzerindeki iktidarının göstergesi olarak ortaya çıkar. Foucault’nun ifade ettiği gibi, yaşam ve ölüm üzerindeki hak diye söz edilen, aslında *yaşamına el koyma* ve *izin verme* hakkıydı. Bu hakkın simgesi de kılıçtı. Bu bağlamda iktidar, her şeyden önce, el koyma hakkıydı; bu hak, yaşamı ortadan kaldırmak için onu ele geçirme ayrıcalığıyla üstün bir konuma yükseliyordu.³

Agamben’e göre böyle bir hak, kendisini her şeyden çok ölümden yana kullanması bakımından, tanımı itibarıyla, asimetrik; yaşamla sadece dolaylı olarak, öldürme hakkını kullanmada çekimser kaldığında ilgilendir. Foucault’nun, egemenliği *ölmeye terk etmek ve yaşamasına izin vermek* biçiminde tanımlamasının nedeni budur.⁴ Bu anlamda iktidar, hem yaşam hem de ölüm üzerinde hüküm süren mutlak bir el koyma hakkı olarak ortaya çıkmaktadır.

İktidar mekanizmasında meydana gelen dönüşümlerle birlikte bu hak, insan yaşamı üzerinde hüküm süren mutlak bir ölüm tahakkümü olarak işler. Böylelikle ölüm hakkı, yaşamı yöneten bir iktidarın ihtiyaç ve taleplerine göre biçim kazanarak egemen iktidarın siyasal stratejilerinin oyunu içinde yeni anlamlar kazanır. Bu süreç kimi zaman hükümdarın kendisini savunma ya da kendisinin savunulmasını talep etme hakkı üzerinde gelişebileceği gibi, kimi zaman da toplumsal

3 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1, İng. çev. Robert Hurley, Vintage Books, New York, 1990, ss. 135-6.

4 Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, İng. çev. Daniel Heller-Roazen, Zone Books, New York, 1999, s. 82.

bünye için yaşamını sağlama, yaşamı ayakta tutma ya da geliştirme hakkı olarak ortaya çıkacaktır. Hükümdarın öldürmeyi kendi yetki sahasına almasıyla birlikte, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda savaşlar hiçbir zaman olmadığı kadar kanlı olmuştur. Egemen erkin kendi nüfusu üzerinde toptan bir biçimde kurduğu böylesi bir ölüm hattı, “rejimin korunması adına” herkesi âdeta birer “kurban” haline getirmiştir. Yirminci yüzyılda meydana gelen savaşlar ve soykırımlarla birlikte yaşanan kitle kıyımları, klasik dönemin savaşlarından veya imparatorluk zamanlarının savaşlarından çok farklı değerler, simgeler ve anlayışlar adına yapılır. Bu dönemde meydana gelen savaşlarla birlikte, artık birbiriyle savaşan uluslardaki milyonlarca insan, hükümdarın yaşamı adına değil, kendi yaşamlarının varolması adına hareket eder olmuşlardır. Bunun sonucunda halklar, kendi yaşamları için birbirlerini öldürmeye hazır hale getirilmiştir.

Foucault’nun ifadesiyle, yaşanan onca katliam, savaş teknolojisinin de gelişmesiyle birlikte –belirli türden de olsa– yaşamı sürdürme sorununa göre düzenlenir olmuştur. Nitekim çağımızdaki nükleer durum da bu sürecin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Foucault’ya göre bu sürecin anlamı, bir halkı topyekûn ölümüne mahkûm ederek başka bir halka varlığını sürdürme gücünü vermesindedir. Bir halkı toptan ölümüne mahkûm etme gücü, bir başka halkın varlığını sürdürmesini sağlama gücünün öbür yüzü olarak değerlendirilir. Foucault, analizini, iktidarın yaşam üzerindeki tahakkümünü ve de adalet adına savaşların kutsanarak kitlelerin kıyımına dek uzanan sürece ilişkin olarak idam cezası örneğini ele alarak sürdürür.

Foucault’ya göre idam cezası, hükümdarın kendi istencine, yasasına, kişiliğine saldıranlara karşı yanıtını oluşturuyordu. Klasik dönemin tersine modern çağda, darağacında ölenlerin sayısı savaşlarda ölenlere kıyasla azalmıştır. Ancak Foucault’ya göre, birinin artarken ötekinin azalmasının nedeni aynıdır. İktidarın yaşamı yönlendirme işlevini edinmesinden sonra idam cezasının uygulanmasını gittikçe zorlaştıran şey, insani duyguların doğuşu değil, iktidarın varlık nedeni ve işleme mantığıdır. Asıl rolü yaşamı sağlama, destekleme, güçlendirme, çoğaltma ve düzenleme olan bir iktidar, en büyük üstünlüğünü öldürme alanında nasıl kullanabilir? Böylesi bir iktidar için ölüm cezası, hem sınır hem skandal hem de çelişkidir. İdam cezasının suçun büyüklüğüne değil de suçlunun canavarlığına, ıslah edilemez oluşuna ve toplumun korunmasına istinaden yapılması buradan kaynaklanır. Başkaları için bir tür biyolojik tehlikeyi temsil edenler, “meşru” bir biçimde öldürülürler.⁵

Egemenin yaşam ve ölüm üzerinde mutlak bir güç olmasının anlamını, siyasi iktidarın ne klasik anlamda tebaayı ne de modern anlamda –biyosiyaset kanalıyla– yurttaşı kendi yaşamı üzerinde söz hakkına sahip bir varlık olarak

5 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, ss. 137, 138.

tasarlaması oluşturur. Başka bir deyişle, bizlerin hepimizin yaşamı, egemen erkin keyfî kararıyla belirlenen bir süreç içinden geçerek gelişmektedir. Buna göre, her-an yaşıyor olmak ve toptan yok edecek bir savaşa dahil olmaya çağrılı olmak, klasik olsun modern olsun, siyasi egemenliğin temel özelliği haline gelmiştir âdeta. Egemen otoritenin birincil olarak denetimi altındaki nüfusu güvenlik içinde yaşatma hakkı, toplumsal sözleşmenin ruhu içinde vurgulanan bir ihtiyacı yansıtmaktaydı. Yaşatmaya koşullanan böylesi bir yönelimin şiddet ve ölüm üretebilen bir aşamaya gelmiş olmasının çelişkisi, siyasetin yeni güvenlik paradigmalarının değişmesiyle ve stratejik boyutuyla ilgidir. Bu durumun yeni dengelere ve güvenlik paradigmasına göre boyut değiştirmesi, pek çok soruyu da beraberinde getirmektedir.

Buna göre, akla gelen soruları ilkin şu şekilde özetlemek mümkündür: Belirli bir anlamda yaşam kaygısıyla ortaya çıkan egemen erkin, daha sonra durumu tersine çevirerek yaşamı yönetip istediği zaman öldürme hakkına dönüşmesinin gerçek dayanağı nedir? Uyruklar tarafından var edilen egemen, yaşam hakkı talebinin koruyucusu olarak ortaya çıkarken, nasıl olur da onların üzerinde bir öldürme hakkının koruyucusuna dönüşür? Sözleşme ile güvence altına alındığı varsayılan şey, gerçekte uyruğun canlı bedeni mi, yoksa her türlü yaşamın üzerindeki egemenin bedeni midir? Bu ve buna benzer sorular, egemenin varlık nedenine yönelik olarak gelişen paradoksal bir süreci göstermektedir. Bu doğrultuda geliştirilebilecek bir siyaset felsefesinin ağırlık noktasını yaşam ve ölüm oluştururken, siyasi iktidarın egemenin elinde nasıl olup da bir ölüm/şiddet üretme mekanizmasına dönüştüğünü açıklamak önem kazanmaktadır.

Bunu anlamak için, yaşam üzerinde on sekizinci yüzyıldan bu yana gelişen biyosiyasetin gerçekleştirmek istediği şeyin ne olduğuna bakmak gerekir. Bu doğrultuda, biyosiyasetin yaşam ve ölümle ilişkisini göstermek de gerekmektedir. Bunun yanında, her ne kadar biyosiyaset egemenlik sürecinin modern dönemde gerçekleşen kırılma noktasını gösterse de, siyasi düşünme geleneğimizin dayanağını oluşturan Antik Yunan'da –özellikle Aristoteles'te– siyasal varlık olarak düşünülen insanın yaşamına bakmakta yarar vardır.

II

Siyasal egemenliğin geldiği en üst aşamayı gösteren biyosiyaset modernliğin geldiği eşik noktasını ifade ederken, nesnesi doğrudan yaşamın kendisidir. Ancak, yaşam ile söz edilen şeyin açık kılınması gerekmektedir; zira Antik Yunan'da yaşam *zoē* ve *bios*⁶ olarak birbirinden farklı iki terimle karşılanır. Biyosiyasetin konusu olan yaşam ile kastedilenin daha çok *zoē* mi yoksa *bios*

6 *Zoē*, bütün canlı varlıkların –hayvanların, insanların veya tanrıların– ortaklaşa sahip oldukları doğal yaşamı imlerken, *bios* bir birey ya da grubun özelliği olarak belirli bir yaşam tarzına işaret eder.

mu olduğu yönündeki tartışmada, hem Foucault hem de Agamben bunun *zoē* olduğu konusunda birleşirler. Biyosiyasetin etrafında döndüğü yaşamın nasıl geliştiğine geçmeden önce, tartışmanın kısa tarihsel bağlamına değinmekte yarar vardır. Bu anlamda, *zoē* ile *bios* arasındaki birtakım ayrımlara ilişkin olarak Aristoteles'in *Politika*'da dile getirdiği yorumlara bakmak gerekir.

Siyasal tarihte, uzun süre –Aristoteles'in vurgusuna bağlı kalınarak– siyasal yaşamın *bios* ile temsil edildiğinden hareketle *zoē*den farkı gösterilmeye çalışılmıştır. Aristoteles de *Politika*'da bu ayrımın farkında olarak, *polis*in amacının *iyi bir yaşam* sürmek olduğunu belirterek *bios*un siyasallığına öncelikli yeri ayırıyordu. Aristoteles'e göre *iyi yaşam*, hem bireysel anlamda hem de ortak olarak bütün insanların gütmüş oldukları en yüksek amacı oluşturur. Böylelikle doğal yaşam gerçeğinin kendisindeki iyi yan, insanların bir araya gelip siyasal topluluk kurmalarının yolunu açmasıdır.⁷ *Poliste* ortak bir yarar etrafında şekillenen *bios*un siyasallığına karşılık, doğal yaşamı imleyen *zoē*, kesin bir şekilde *polis*in dışında tutularak *oikos*un alanına dahil edilmiş olur. Aristoteles'e göre, *zoē* anlamında insanın *oikosa* çekilmesi, yaşamı idame ettiren üretici yanından ileri gelmektedir.⁸ Bu çerçevede, Aristoteles ideal bir toplumun amacını *zoē* ile *bios* arasındaki bu ayrımdan hareketle kurarken, insanın *politikon zōon* olarak tanımlamasında da *bios*un siyasallığının önemine vurguda bulunur.

Agamben bu belirlemede ince bir ayrıma işaret ederek, Aristoteles'in ifade ettiği siyasallığın tam anlamıyla canlı varlığın bir sıfatı değil, *zōon* cinsini belirleyen spesifik farklardan biri olduğunu belirtir.⁹ Nitekim Aristoteles de, siyasal hayvan olarak insanı diğer canlılardan ayıran bu niteliğe işaret ederek, insanın siyasal varlık olmasını konuşabilme yetisine bağlar. Konuşmak, ses çıkarmaktan farklıdır; diğer canlılar sadece ses çıkartabiliyorken, insan, konuşma yetisi sayesinde yararlı ve zararlı olanı, doğru ile yanlış ya da adil olan ile olmayanı –diğer canlıların ses çıkarmalarından farklı biçimde– birbirlerine bildirebilmektedir. İşte bu da, bir aile ya da kenti meydana getiren ortak çıkarın oluşmasını sağlayarak siyasal topluluğun önünü açan şeydir.¹⁰

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nde, modern çağın başından bu yana, doğal yaşamın (*zoē*) siyasal iktidarın mekanizması içine taşındığından hareketle, siyasetin günümüzde biyosiyasete dönüştüğünü ifade eder. Foucault'ya göre, insan uzun bir süre boyunca Aristoteles'in tanımladığı gibi diğer canlılara ek olarak *siyasal* varoluş kabiliyeti olan bir hayvan olarak düşünülmüştür. Oysa modern

7 Aristotle, *Politics*, İng. çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1998, par. 1278b20-30.

8 A.g.e., par. 1252a25-35.

9 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, İng. çev. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press, California, 1998, ss. 2, 3.

10 Aristotle, *Politics*, par. 1253a8-18.

insan, canlı bir varlık olarak yaşamını kendi siyaseti dahilinde söz konusu eden hayvandır.¹¹

Bu süreç, Foucault'nun bir toplumun *biyolojik modernliğinin eşiği* olarak gördüğü doğal ve canlı bedeninin siyasal stratejisinin nesnesine dönüşmesine varmıştır. Modern çağın başından itibaren başlayan biyosiyasal süreç, siyasi iktidarın egemenlik biçimindeki yeni bir aşama olarak ortaya çıkar. Yeni dönemde, toprak/mülkiyet temelli egemenlik anlayışının yerini nüfus temelli egemenlik alır. Egemen iktidardaki bu yönelim, toptan bir biçimde ulusun sağlığı ve biyolojik yaşamın önemine odaklanarak insanların yönetimine dönüşür. Böylelikle, insan yeni siyasi egemenliğin nesnesi haline gelir.

Agamben, egemenlik ilişkisinde ortaya çıkan bu yeni durumu, en sofistike tekniklerin kullanılmasını insanın ironik bir biçimde de olsa başarısı (!) olduğunu kabul ederken, bunun aslında insanın hayvanlaştırılması ile ilgili bir özellik de içerdiğini vurgulamaya çalışır. Bunun sonucunda, biyosiyasal egemenlik kipiyle yaşanan çelişkileri aynı anda bir arada görmek mümkün hale gelmiştir. Öyle ki, aynı anda hem yaşamı korumak hem de bir soykırıma yol açmak mümkün hale gelmiştir. Agamben'e göre, "uysal bedenler"i yaratan söz konusu yeni biyosiyasal iktidarın ulaştığı disiplinci denetim olmasaydı, kapitalizmin gelişimi ve zaferi mümkün olmayacaktı. O halde, gelişen yeni süreç tam olarak şu şekilde ifade edilebilir: Aristotelesçi yorumla, insanın *zoë*den ziyade *bios*un bir özelliği olarak görülen siyasal varoluş yetisi, modern çağdan bu yana dönüşüme uğramıştır. Agamben, bu dönüşüme ilk dikkat çeken kişinin Arendt olduğunu dile getirir. Ona göre, Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda *animal laborans* ve yalın biyolojik yaşamı modernliğin siyaset sahnesinin merkezine yerleştiren analizi geliştirmekle Foucault'dan önce bu konuya değinmiştir. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda, modern toplumlardaki siyaset alanının dönüşümü ve çöküşünü, doğal yaşamın siyasal eylem karşısındaki önceliğine yüklemektedir.¹²

Agamben, Arendt'in eserine Foucault'nun hiç gönderme yapmamasını, biyosiyaset alanında çalışmanın zorluğu olarak belirtir. Biyosiyaset alanındaki zorluk, Arendt ve Foucault'nun ilgili çalışmalarına bakıldığında hemen göze çarpar. Agamben, Arendt'in gerek *İnsanlık Durumu*'ndaki araştırmalarında gerekse daha önce totaliter iktidara ilişkin yaptığı analizlerde biyosiyasal bir perspektif ve bağlantıyı detaylı olarak kurmadığını belirttikten sonra, Foucault'nun da aynı etkideki analiziyle modern biyosiyasetin örnek mekânları olan toplama kamplarına ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısına hiç değinmemesini eleştirir.¹³ Oysa Agamben, içinde yaşadığımız yüzyılda siyasal sorunların

11 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, s. 143.

12 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ss. 3, 4.

13 A.g.e., s. 4.



“Peki, nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir.

M. Foucault, *Özne ve İktidar*

artarak gelişmesinin nedenini, iktidarın modern çağdan bu yana değişen biyosiyasal yapısında görmektedir. Ona göre, klasik dönemden farklı olarak, modern çağ ile birlikte ortaya çıkan dönüşümün iyi bir analizinin yapılmasının önemi, en azından sonuç olarak bizi bekleyen sorunların daha başka neler doğurabileceğini kestirmemize olanak sağlayabilmesinde yatmaktadır.

Biyosiyasal paradigmada ortaya çıkan dönüşümün analizine dönecek olursak, *zoë*nin –yalın yaşamın– siyasal alana dahil edilmesi olarak gelişen biyosiyaset, modern siyasal düşüncenin klasik düşünceden radikal kopuşuna işaret eder. Siyasal alanda yaşanan bu dönüşüm, tarihte benzeri yaşanmamış kolektif şiddet eylemlerinin kapısını aralamış, özellikle yüzyılımız Nazi Almanyası’nda ve Stalin Rusyası’nda yaşanan şiddet histerilerinin önyak olduğu büyük kitlesel kıyımlara neden olmuştur. Agamben, modern siyaset alanında ortaya çıkan daha başka kimi kategorilerin (sağ/sol, özel/kamusal, mutlakiyetçilik/demokrasi vb.) günün birinde yitirdikleri anlamlara veya ortadan kalkıp kalkmayacaklarına karar verebileceğimiz yerin biyosiyasal ufkun kendisi olduğunu düşünür.¹⁴

Biyosiyasal ufka yönelen önemli kilometre taşlarından birini ortaya koyan Foucault, iktidarın öznelerin bedenlerine dek nüfuz etmesini ve onların yaşam

14 A.g.e., s. 4.

tarzlarına müdahalede bulunduğunu belirterek bu sürecin gelişim tarihini şu şekilde ifade eder:

Bireylerin bedenlerini, davranışlarını hedefleyen bir teknoloji olan ve iktidarın bireyleştirici teknolojisi diye adlandırılan şey, *genel hatlarıyla*, bir tür siyasi anatomidir, *anatomo-siyasettir*, bireyleri anatomikleştirmeyi hedefleyen bir anatomidir. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda ortaya çıkmış iktidar teknolojileri familyası; biraz daha geç, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ve özellikle İngiltere’de (birinci familyanın, Fransa’nın yüzkarası olarak, özellikle Fransa’da ve Almanya’da geliştirildiğini söylemek gerekir) gelişir. Bir başka iktidar teknolojileri familyası daha var: Bireylerle birey olarak ilgilenmeyen, ama tersine nüfusla ilgilenen teknolojiler. Başka deyişle, on sekizinci yüzyıl şu temel şeyi keşfetti: İktidar sadece tebaa üzerinde uygulanmaz; hükümler ile tebaanın var olduğunu söyleyen monarşinin temel tezi buydu. İktidarın nüfus üzerinde uygulandığı keşfedilir. Peki, nüfus ne demektir? Bu sadece kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfus ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir.¹⁵

On sekizinci yüzyıldan itibaren, siyasi iktidarın nüfusu keşfi ve onu siyasal alanın üretilmesinin bir nesnesi haline getirmesi demek, bütün bir yaşamın iktidar nesnesi haline gelmesi anlamına gelir. Nüfusun –canlı bedenler olarak– iktidar teknolojilerine dahil edilmesiyle, yönetim stratejilerinde yukarıda sözü edilen kırılma noktalarından biri ortaya çıkar. Eskiden can ve malları elinden alınabilen hukuksal tebaanın yerinde şimdi canlı bedenler ve nüfuslar bulunmaktadır.

Foucault’ya göre, bu durum, “iktidarın materyalistleşmesi”nin bir sonucudur. Özünde hukuksal olmanın sona erdiği bu süreç, beden ve yaşam gibi gerçek nesneleri ele almak zorunda kalmıştır. Yaşamın iktidar alanına bu şekilde dahil olması, insan toplumlarının tarihindeki en önemli değişimlerden biridir. Böylece Foucault, bir zamanlar siyasal alanda bütün dehşetiyle varlığını sürdüren öldürmenin fiziki yok etme tekniğinden daha başka boyutuna dikkatimizi çekmiştir. Bu boyut, modern biyoiktidarın disiplin ve denetim kurumları aracılığıyla nesnelleştirme prosedürlerinin öznel bireyselleştirme teknikleriyle birleşmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

15 Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, ss. 151, 152.

Agamben, Foucault'nun "modern iktidar" yapılarının aynı anda hem bireyselleş(tir)melerinden hem de bütünselleş(tir)melerinden doğduğu yönündeki düşüncesini, gerçek bir "siyasal ikilem" olarak görmektedir. İktidarın bu iki yüzünün birleştiği noktanın *bulanık* kaldığını düşünen Agamben'e göre, bu birleşme noktasının veya belirsizlik mıntıkasının tam olarak neresi olduğunun aydınlatılması gerekmektedir.¹⁶ Bu çerçevede, Agamben, La Boétie'den bu yana iktidarın ortaya çıkışında birtakım öznel süreçlerin oynadığı rolün gerçekliğine rağmen, siyasal alan gibi hassas bir alanda öznel süreçlerin nesnel iktidarla ilişkiye geçtiği yerin tam olarak neresi olduğunun bilinmesinin önemliliğine işaret eder. Bunu birtakım açıklamalarla göstermenin meşru bir olanağı var mıdır? Agamben'e göre, Foucault'nun çalışmalarında böyle bir mantıksal düşünme çizgisi mevcut olmasına rağmen, gerek Foucault'da gerekse iktidar sorunuyla ilgili inceleme yapan diğer Batılı düşünürlerin farklı perspektiflerdeki çalışmalarında birbiriyle birleşemeyen "kör bir nokta" vardır. İşte tam da burası, Agamben'in ele aldığı *hukuksal-kurumsal iktidar modeli* ile *biyosiyasal iktidar modeli* arasındaki örtük kesişme noktasını oluşturmaktadır.¹⁷ Bu iki modeli birbirinden ayırmanın olanaksızlığına işaret eden Agamben, burada saklı bile olsa, egemen biyoiktidarın "orijinal çekirdeği" olan şeyi, yalın yaşamın (*zoē*) siyasal alana dahil oluşu olarak görmek gerektiğini öne sürer. Buna göre, yalın yaşamın siyasal alana sokulmasından hareketle, modern iktidarın biyosiyaset ile olan gizli bağının sorgulanması ve bu bağın tam olarak nerede, nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesi yaşamsal bir önem arz etmektedir.

III

Foucault ve Agamben'in analizlerini, *zoē*nin (yalın yaşam) siyasal alanın merkezine çekilmesini, *biosun zoē*yi içermesi olarak da okumak mümkün. Aristoteles'ten bu yana siyasal yaşamı imleyen bir olgu olarak ortaya çıkan *bios* iyi bir yaşam sürmenin olanağı olarak görülürken, yalın yaşam (*zoē*) siyasal alandan dışlanmıştı. Biyosiyasal paradigmayla birlikte, daha önce siyasal alandan dışlanan yalın yaşam (*zoē*) siyasal alanın bir parçası haline gelmiştir. Agamben'e göre ilk olarak, Batı siyasetinin, ev yaşamını *polis* yaşamından neden dışladığı –ki bu dışlama, aynı zamanda bir içermidir– sorgulanmalıdır; çünkü yaşamın dışlanarak içerilmesi, en iyi şekilde, *siyaset* ile *yaşam* arasındaki ilişkide görülebilir.¹⁸ İnsanın "siyasal hayvan" olarak görülmesinde ve Foucault'nun, insanın, "öteki canlıların varoluş kapasitesine ek olarak siyasal varoluş kapasitesi de bulunan bir hayvan" olduğunu dile getirmesinde Agamben'e göre sorunsallaştırılması gereken nokta, bu "ek kapasite"nin ne anlama geldiğidir.

16 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, ss. 5, 6.

17 A.g.e., s. 6.

18 A.g.e., s. 7.

Agamben'e göre, *yaşam sahibi olarak doğan, fakat özde iyi yaşam hedefiyle yaşayan* biçimindeki spesifik ibare, sadece varlığın (*ousia*) doğumu (*ginomenē*) içermesi olarak değil; aynı zamanda *zoē*'nin *polisten* içlenerek dışlanması (*exep-tio*) olarak da okunabilir Burada karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Siyaset, yaşamın kendi kendini iyi yaşama dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırılması gereken şeyin yalın yaşam olduğu yer olarak belirir. Batı siyasetinde yalın yaşamın kendine has bir ayrıcalığı vardır ve bu ayrıcalık, dışlanmasıyla insanların yaşadığı kenti doğuran bir şeyin ayrıcalığıdır.¹⁹ Agamben, Aristoteles'in (*Politika*'da 1253a8-18'de dile getirdiği kısma atıfta bulunarak), *polis*i, insanın konuşabilme kapasitesinin ve bir araya gelebilme ihtiyacını görmesinin bir sonucu olarak ifade ederken; konuşmayı ses çıkarma yeteneğine sahip diğer canlılara göre üstün bir konumda tutmasını, önemli bir ayrım noktası olarak değerlendirir. Agamben'e göre, *yalın yaşam* ile *siyaset* arasındaki ilişki, insanı "konuşan canlı varlık" olarak tanımlayan metafiziğin *phonē* ile *logos* arasında kurduğu ilişki ile aynıdır.²⁰

Buna göre, "canlı varlık ne şekilde dile sahiptir?" sorusu, tam anlamıyla, "yalın yaşam ne şekilde *poliste* yer alır?" sorusuyla eşanlamlıdır. Canlı varlığın *logosa* sahip olması, *logosta* kendi sesini bastırması ve korumasıyla olur; tam da *poliste* yer almasının, kendi yalın yaşamının bir istisna olarak dışlanmasında olduğu gibi. Agamben, siyasetin canlı varlık ile *logos* arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekânı işgal ettiği süreci, Batı metafiziğinin temel yapısı olarak ifade eder. Yalın yaşamın "siyasallaştırılması"yla yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir. Agamben'e göre, bu görevi yerine getirirken modernliğin yaptığı iş, metafizik geleneğin özcü yapısına olan bağlılığını göstermekten başka bir şey değildir. Batı siyasetinin temel ikiliğinin *dost-düşman* ayrımı üzerine kurulduğunu dile getiren Schmitt'in tersine, Agamben, günümüzde bunun yerini *yalın yaşam/siyasal varoluş*, *zoē/bios* ve *dışlama/içerme* ikiliklerinin aldığını belirtir.²¹ Böylelikle, modern devletin biyosiyasal egemenlikle ortaya çıkan yeni yüzünde şiddet sadece *bios* ile sınırlı kalmamış, *zoē*'yi de içine alacak denli bütün bir yaşama yayılmıştır. Buna göre, yalın yaşamı, "öldürülebilen fakat kurban edilemeyen" insanı *homo sacer* olarak nitelendiren Agamben, modern egemenliğin biyosiyasal yapısını analiz ederken, kutsal insanın bu alandaki yaşamsal işlevini göstermeye çalışır.²²

Homo sacer analizi ile Agamben bir yandan –modern anlamda– yeni siyasal iktidarın kodlarını çözmeye çalışırken, diğer yandan da Batı siyasetinin ilk para-

19 A.g.e., s. 7.

20 A.g.e., ss. 7, 8.

21 A.g.e., s. 8.

22 A.g.e., s. 82.

digmasını oluşturan “kutsal şahsiyet muamması”nı açıklamaya çalışır. Bir yandan da Agamben, Batı siyasetinde *homo sacerin* yerini sorgulamaya çalışırken, diğer yandan –istisna halinde olduğu gibi– kutsal insanın içine atıldığı çifte dışlanma ilişkisinde maruz kaldığı şiddeti göstermeye çalışır. *Homo sacerin* maruz kaldığı şiddet –herkes tarafından öldürülmesinin mubah olması– ne bir kurban edilemez ne de cinayet; ne bir idam mahkûmunun infazıdır ve ne de kutsalın çiğnenmesi. Hem beşeri hukukun hem de ilahi hukukun cezai biçimlerinin dışında kalan bu şiddet, yepyeni bir insani eylem alanı yaratmaktadır; bu alan, ne *sacrum facere* (kutsal eylem) alanıdır ve ne de *profan* (kutsal olmayan) eylem alanıdır. Bu alan, istisna ilişkisinde hukuku askıya alıp yalın yaşamı kendi içine çeken egemenin karar alanıdır. Buna göre, siyasal egemenlik alanı, “dinseldeki profan” ve “profandaki dinsel” bir çıkıntı olarak, kurban-edilme ile katledilme arasındaki bir belirsizlik mıntıkasında çifte dışlama aracılığıyla oluşturulur. Egemenlik alanı, cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal yaşam da –yani öldürülebilir ama kurban edilemeyen– bu alanda zaptedilmiştir. Agamben’e göre, egemen yasaklamayla zaptedilen şey, öldürülebilir ama kurban edilemeyen bir insan-kurbandır. *Homo sacer*, egemen iktidarın ilk içeriğini oluşturan, yalın ya da kutsal yaşamdır. Kutsal olan –yani öldürülebilir ama kurban edilemeyen yaşam–, egemen yasağın pençesindeki yaşamdır. Bu anlamda, egemenliğin ortaya koyduğu ilk etkinlik, yalın yaşamı üretme işidir. Nitekim Agamben’e göre, günümüzde egemen iktidarın karşısındaki mutlak bir temel hak olarak sunulan yaşamın kutsallığının orijinal haliyle işaret ettiği şey, tam da, yaşamın hem ölümüne bir biçimde iktidara tâbi kılınması ve hem de mutlak bir terk-edilme ilişkisine maruz bırakılmasıdır.²³

Homo sacerin mutlak bir iktidarın kurbanı olarak sunulduğu Nazi döneminde, Yahudiler yeni biyosiyasal egemenliğin “ayrıcılık” negatif nesnesiydi. Nazi Almanyası’nda Yahudiler, öldürülebilir ama kurban edilemeyen yaşam anlamında *homo sacerin* açık bir örneğiydi. Agamben’e göre, bu insanların öldürülmesi ne ölüm cezasıydı ne de kurban edilmeydi; bunların öldürülmesi, Yahudi olmanın içkin sıfatlarından biri olan “öldürülebilirlik özelliği”nin gerçekleştirilmesinden başka bir şey değildi. Yahudiler, delice ve dev bir kurbanın nesneleri olarak yakılmadılar; Hitler’in ilan ettiği gibi, “bitler olarak”, yani “yalın yaşam” olarak yakıldılar. Bu imha, ne din ne de hukuk boyutunda değil, biyosiyaset çerçevesinde gerçekleştirildi.²⁴ Bu yönüyle biyosiyaset, süreklilik kazanan bir ölüm siyasetine dönüşürken, toplama kampları bu siyasetin kendini gerçekleştirceği mekân olarak siyasal alanın gerçek topolojik yüzünü oluştuyordu.

23 A.g.e., ss. 82, 83.

24 A.g.e., s. 114.

Agamben, bununla, Foucault'nun tezini tamamlamayı veya en azından onu düzeltmeyi amaçlamaktadır. Ona göre, modern siyaseti tanımlayan şey, ne *zoē*nin *polis*e dahil edilmesidir –ki bu eski bir durumdu– ne de yalın yaşamın, devlet iktidarının hesaplamalarının temel öznesi haline dönüşmesidir. Bütün istisnaların kural olmasıyla, yalın yaşamı, siyasal alanın marjinlerinde konumlayan bir olgu olarak gören Agamben, gün geçtikçe bunun siyasal alanla örtüşmeye başladığını ifade eder. Yalın yaşamın siyasal alanın ufkunda görünmesiyle, *dışlamaliğine alma*, *dışarı/içeri*, *bios/zoē* ve *hak/olgu* durumları indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına girmiştir. Agamben'e göre, bütün siyasal sistemin gizli temelini tesis eden bu belirsizlik noktasında yalın yaşam yer alır. Bu anlamda, yalın yaşamı hem siyasal alandan dışlayan hem de aynı zamanda kendi içine alan durum, istisna hali sürecidir.²⁵ Böylelikle yalın yaşam, siyasal alanın bulanık sınırlarında belirince, istisna hali süreci sayesinde bu alanda yaşanan çatışmaların hem öznesinin hem de nesnesinin mekânı haline gelmiştir.

Agamben, yalın yaşamın devlet iktidarının canlı bir varlık olarak insanı kendi özgül nesnesi yaptığı disiplin süreciyle birlikte, büyük ölçüde modern demokrasinin doğuşuna tekabül eden bir başka sürecin başlatılmış olduğunu öne sürer. Bu ikinci süreçte, canlı bir varlık olarak insan kendisini artık siyasal iktidarın bir nesnesi olarak değil, bu iktidarın bir öznesi olarak sunar. İşte bu nokta, pek çok açıdan birbirinin karşıtı olan ve birbiriyle sert biçimde çatışan bu iki süreç, yurttaşın yalın yaşamı bağlamında, insanlığın yeni biyosiyasal bedeni ile birleşir.²⁶ Modernliğin eşiği olarak tanımlanan ve yeni bir egemenlik yapısını gösteren bir olgu olarak *biyosiyaset*, günümüzde modern demokrasinin kendini klasik demokrasiden ayırdığı bir sürece işaret eder. En başından beri modern demokrasi kendisini “*zoē*nin doğrulanması ve kurtuluşu” olarak sunarken, kendi yalın yaşamını bir başka yaşam tarzına dönüştürmeye ve deyim yerindeyse, *zoē*nin *bios*unu bulmaya çalışır. Agamben, bu süreci, modern demokrasinin kendine özgü açmazı olarak ifade eder. Ona göre, modern demokrasi, insanların özgürlüklerini ve mutluluklarını, insanların bağımlılıklarının ve boyun eğmelelerinin sergilendiği mekânda –yalın yaşamda– aramaktadır.²⁷

Bunun sonucunda, çağımızda geline süreçte demokrasinin insanların mutluluğunu –elde etmiş olduğu onca birikim ve kazançlara rağmen– sağlama-maması bir yana, *zoē*nin tarihte eşi görülmemiş kitlesel felaketlere sürüklenmesini önleyecek herhangi bir irade de ortaya konulamamıştır.²⁸ Demokrasinin bu irade eksikliğini ve açmazını bir yetersizlikten çok daha başka bir şeyle açık-

25 A.g.e., s. 9.

26 A.g.e., s. 9.

27 A.g.e., ss. 9, 10.

28 A.g.e., s. 10.

lamak mümkündür. Bu durumu, modern demokrasinin çöküşe doğru kayan yapısı içinde, totaliter devlete doğru kayışın izleri olarak okumak mümkündür. Yaşamı önemseyen ve onu korunması gereken üstün bir değer olarak gören bugünkü siyaset, kendi içinde çelişkisini de taşımaktadır. Örneğin, Nazizm ve faşizm ile belirli bir yaşamın kutsanması, bir başka ırkın veya ulusun yaşamı pahasına gerçekleşir. Yalın yaşamın bu biçimde belirlenmesi siyasetin ana ilkesine dönüştüğünde, daha iyi bir yaşam için “insanın kalitesi”nin sorgulandığı toplama kamplarının açılmasına gerek duyuldu.

Genel hatlarıyla, yalın yaşamın halen siyaset içinde bir istisna olarak, yani dışlanarak içerilen bir olgu olarak var olması süreci devam ediyor. *Zoēnin biosa* –siyasallaştırılması anlamında– katılması olanaklı mıdır? Veya siyaset zaten *zoēnin* merkezinde mi durmaktadır? Agamben’e göre, hem modern totalitarizmin hem de kitlesel hedonizmin ve tüketim toplumunun *biyosiyaseti* bu sorulara yanıt vermekten oluşur.²⁹

Sonuç itibarıyla, yeni bir siyasetin yolunun açılabilmesi ancak yalın yaşamın içlenerek dışlanması üzerine kurulu olmayan bir siyaset ile mümkün olabilir. Aksi durumda, kan ve şiddetin siyasal alandan tümüyle dışlanması olanaklı olmayacaktır. Öte yandan, belirtildiği gibi, modern egemenliğin paradigması olarak ortaya çıkan biyosiyaset içinde gelişen yaşam ve ölüm paradigması, *zoēnin biosa* katılması olarak veya siyasetin *zoēnin biosla* arasındaki çatlakları veya kopuklukları gidermesi sürecindeki pratiğinde gelişip yeni bir zeminin yolunu açabilir.

Bu çerçeve içinde bakıldığında, egemenlik alanının yaşamın alanıyla doğru- dan kesiştiği süreci imleyen bir olgu olarak biyosiyaset, günümüzde devlet ve iktidarın yeni yapısı ve sınırını belirlemektedir. Böylelikle, siyasal alanda yaşam, ölüm ve şiddet arasındaki sınır ilişkisi, iki beden arasında hüküm sürmektedir artık: Egemenin hükümler bedeni ile itaate mahkûm durumdaki yurttaşın canlı bedeni. Foucault’nun analizlerinin de merkezinde yer alan bu disipline etme sürecinde baskı ve denetim, iktidar stratejisinin merkezî konumlarından birini oluşturmaktadır. Agamben ise, disipline etme sürecinin Batı siyasetinde biyosiyaset kanalıyla bütün bir yaşama yayılmasını incelerken, ölümün istisna hali süreciyle birlikte yalın yaşam üzerinden siyasal alanda nasıl ortaya çıktığını ve gittikçe bir yönetim sistemi biçimine nasıl dönüştüğü sorunuyla ilgilenmiştir.

29 A.g.e., s. 11.

Kaynakça

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, İng. çev. Daniel Heler-Roazen, Stanford University Press, California, 1998.
- Agamben, Giorgio, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, İng. çev. Daniel Heler-Roazen, Zone Books, New York, 1999.
- Aristotle, *Politics*, İng. çev. H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Foucault, Michel, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*, cilt 1, İng. çev. Robert Hurley, Vintage Books, New York, 1990.
- Hardt, Michael ve Negri, Antonio, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2004.



Mahsus Mahal
dergisi
3 yıldır
içeriden dışarıya
dışarıdan içereye
edebiyat ve
sanatla
köprüler
kuruyor...

www.mahsusmahal.com

28. İSTANBUL

KİTAP FUARI

31 EKİM - 8 KASIM 2009

"KÜLTÜRLERARASI DİYALOGDA ÇEVİRİ"

www.istanbulkitapfuari.com



19 00 00 0000 0000

TÜYAP TÜM FUARCILIK YAPIM A.Ş. : FUAR ALANI VE MERKEZ OFİS			TÜYAP YURTDIŞI OFİSLERİ			TÜYAP YURTDIŞI OFİSLERİ	
Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi 34522, Büyükdere İstanbul Tel : 0212 867 11 00 867 12 00 Faks : 0212 886 66 98 www.tuyap.com.tr			E-posta : Tuyap A.Ş. : tuyap@tuyap.com.tr Tuyap Ankara : tuyapankara@tuyap.com.tr Tuyap Bursa : tuyapbursa@tuyap.com.tr			E-posta : Tuyap Moskova : tuyapmoskova@tuyap.com.tr Tuyap Sohiya : tuyasofia@tuyap.com.tr Tuyap Halep : tuyapalep@tuyap.com.tr	
E-posta : Yurtdışı Satış : yurtdisusatis@tuyap.com.tr Yurtdışı Satış : sales@tuyap.com.tr Reklam Satış : reklam@tuyap.com.tr			E-posta : Tuyap Diyarbakır : tuyapdiyarbakir@tuyap.com.tr Tuyap Gaziantep : tuyapgaziantep@tuyap.com.tr Tuyap İzmir : tuyapizmir@tuyap.com.tr			E-posta : Tuyap Tiflis : tuyaptiflis@tuyap.com.tr Tuyap Tahran : tuyaptahran@tuyap.com.tr	



İnsan sonluluğu: insanlığın temel bir sorusu*

Tarih boyunca insanlığı meşgul etmiş olan bir dizi temel soru olagelmıştır. Kuşkusuz bunlardan biri, insanın sonluluğudur. Hepimiz öleceğimizi biliyoruz. Ama bu kesinlik nereden geliyor? “Ölmek zorunda olduğum” olgusu tarihsel gerçeklikle destekleniyor: Binlerce yıllık tarih, her insanın ölüme tâbi olduğuna ve sonlu varlıklar olduğumuza dair kesin kanıt sunuyor. İnsanın sonluluğu, doğamıza içkin yalın biyolojik bir olgudur. Fakat insanlar ölümü yalnızca organik yaşamın biyolojik sınırı olarak değil, metafizik bir sınır olarak da deneyimlerler. Metafizik bir yapı olarak sonluluk, insanın ölüm karşısındaki yetersizliğine ışık tutar. Ölüm ve sonluluk, geleneksel anlamda birlikte düşünülen kavramlardır ve sonluluğumuzu oluşturan da ölümdür. Bu yazıda, Jaspers’in insanın sonluluğu kavramına daha önceki filozofların kavramla ilintili fikirleri bağlamında odaklanacağım. Kökleri varoluş konusuna dayanan Jaspers’in felsefi düşüncesinin önemi, bir tarihsel arka plan bağlamında kendini ortaya koyar. Jaspers, tarihte zemin bulmuş ortak insan deneyimleriyle ilgilendi ve bunların, insanlığın birliği için tarihsel bir temel teşkil edeceğine inandı.

Ne kadar ilkel de olsa, birçok kültürde ölümle ilişkili olma hissi bulunmaktadır ve bu da değişik şekillerde kendini gösterir. İnsan sonluluğu, farklı kültürler arasında bağ oluşturan ortak bir özelliktir. Ölümle ilişkili olma ve kişinin kendi ölümüyle meşguliyeti insanlık tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Her toplum, ölümü kültüre dahil etmek ve bireylere ölümün gizemi ve korkusuyla başa çıkmada yardım etmek için belirli inançlar, değer sistemleri,

* Bu yazı, 5. Uluslararası Jaspers Konferansı’nda (İstanbul, 2003) İngilizce olarak sunulmuş olup ilk defa Türkçede yayımlanmaktadır.

törenler ve ayinler geliştirir. Ölümün farkında olmak; insanın varoluşu, ölümün zorunluluğu, sonsuzluk, insanın özgürlüğü ve benzeri konulara ilişkin felsefi soruları beraberinde getirir. Kendi felsefi araştırmasında Jaspers, pek çok insanı meşgul eden bu kavramları başarıyla dile getirir.

Tarih boyunca insan ölümlülüğüne ilişkin bakış ve yaklaşımlar farklı şekillerde görülmüş ve yorumlanmıştır. Kimileri, ölümün bireyin mutlak sonu olmadığını ve insan varoluşunun ölüm sonrasında devam ettiğini ileri sürmüşlerdir. Tarihi açıdan bakıldığında bu; antik dünyada, ortaçağ dünyasında ve erken dönem modern dünyada hüküm sürmüş, yaygın bir şekilde muhafaza edilen bir duruştur. Kimi diğerleri ise, ölümün mutlak son olduğunu ve bırakın kişinin ölüm sonrası yaşamını, ölüme meydan okuyan herhangi bir transendental ya da psişik unsurun da olmadığını savunmuşlardır. Diğer bir deyişle, “buranın ve şimdinin” ötesinde hiçbir şey yoktur. Öte yandan kimileri ise, ölüme dair şüpheli, kaçamak veyahut kayıtsız tutumlar takınmışlardır. Hangi görüşten olursa olsun, insanlar kaçınılmaz olan ölüme karşı bir tutum geliştirmekten geri duramazlar.

Bu tutumlara burada birkaç örnek verebiliriz. En eski tanıklıklardan biri, Mezopotamya’nın *Gilgames Destanı*’dır. Hikâyede, ölüm karşısında insanın tamamen güçsüz ve güvensiz oluşu açıkça gözler önüne serilmiştir. Babil geleneğine göre, insanlar öldüğünde “dönüşü olmayan yol” olarak adlandırılan yeraltı dünyasına –ya da Gilgames’in ölümle karşılaşması süresince varlığı hissedilen *Kur’a*– giderler.¹ Babilliler ölümün ifade ettiği son-buluşu (*finality*) kavramışlardı ve bu dünyaya ölümden sonra dönüş olmadığını biliyorlardı. Ölüme karşı tutumları da tamamen ölüm korkusuna dayanıyordu.

Mısırlılara bakacak olursak, onların ölümle ve [ölüm sonrasında] kendini muhafaza etmekle (*self preservation*) meşgul olduklarını görürüz. Dünyevi varoluşun ölümden sonra başka bir âlemde devam edeceğine öylesine güçlü bir şekilde inandılar ki, ölümlerinin kullanması için yiyecek, içecek, giysi gibi şeyleri tedarik ederlerdi. Ölümden kaçmanın bu şekli, ölen kişiyi dünyevi eşyalarla donatmak ve ölü bedeni mumyalamak suretiyle, yaşamın fiziksel ölümün ötesine uzatılabileceği inancına dayanmaktaydı.

Muhtemelen, [yeryüzünde varolmuş] medeniyetler kadar çok ölüme ilişkin görüş vardır; hatta Antik Yunan’da görüldüğü üzere, bir medeniyet içerisinde ölüme dair görüşler, bir yüzyıldan diğerine değişebilir. Erken dönem Antik Yunan’da ölüm, insanlık durumunun biyolojik bir olgusu olarak ele alınır, ölümlülüğün kaçınılmaz olduğu kabul edilirdi. Ölümlerin; yeraltı dünyasında, dönüşü olmayan Hades’in derinliklerinde başıboş dolaşan gölgelere dönüşeceği düşünülürdü. Ne var ki, bir yüzyıl içinde farklı bir görüş hâkim olmaya başladı. Örneğin *Phaidon*’da, Platoncu ölüm tartışması, ölümsüz ruhun ölüm-

1 *Epic of Gilgamesh*, İng. çev. N.K. Sandars, Penguin Classics, Londra, 1972.

l  bedenden ayrılmasını  ne sürer. Platoncu Sokrates,  l m n, en azından filozoflar için, gerçek yaşamın başlangıcı olduğunu iddia eder. Sokrates’e göre, insanın zamansal yaşamı özsel olarak gerçek dışı olduğundan, ölüm gerçek yaşama zorunlu bir geçiştir. Sokrates, bedeninin ortadan kalkı ının ruhu  ld rmeyece ini iddia eder.

Yaşam ve  l me ilişkin dinsel bir perspektif, insanın tinsel bir doğası olduğu fikrini yansıtır. Hristiyanlıkta (Yahudilikte ve sonrasında İslamda da olduğu gibi)  l m ve ölümsüzlük üzerine g r   ler Antik Yunan dünyasındakinden farklı bir yol izlemi  olsa da, geleneksel teoloji ve özelde ruha dair öğretiler, ağırlıklı olarak Yunan geleneindeki felsefi düşüncelere dayanırlar. Hem Yunan düşüncesinde hem de Hristiyan ideolojide, tanrısallık ve ölüm yakından ilintilidir. Ruh, insanların yüzyıllardır araştırıldığı daimili e ilişkin bir metafor olarak d   n l rd .  l ms zl  e dair kavrayı ın ilk kez Hristiyanlıkta ya da Yahudilikte bulunmadığı kabul edilse de, bu kavrayış daha sonradan “popüler” dinin g r    haline geldi.

Bununla ilintili bir görüş, kişinin hakiki ebedi kendili inin (*true eternal self*)  l mden sonra tanrısal bir bütünle ya da tümüyle kapsayıcı bir b t nsellikte birle ebilece ini iddia etmektedir. Dolayısıyla, “burada ve  imdideki” dünyevi yaşam daha kapsayıcı bir gerçekliğin parçası olarak kabul edilmiş ve ille de cismani bir varlık olan kişiyle değil, bir tür transendent varolu la tamamlanaca ına inanılmı tır. Bu kozmik birlik fikrini ilk kez İ  altıncı yüzyılda Anaximandros’ta görürüz. Daha sonra, Sufilerin de dahil olduğu bazı mistikler de bu ölümsüzlük fikrini benimsemiştir. Ölüm, her şeyi kapsayan evrensel bütünlüğe, ilksel “bir”e geri d n    ifade eder. Her şey bu bütünlükten çıkar ve her şey, zamanın düzenine uygun olarak ona geri döner. Plotinus da [bu] “bir”i, düşünülür gerçekliğin (*intelligible reality*) ve de sonsuz ve ebedi olan tüm varlığın kaynağının bir ifadesi olarak anlatır. Plotinus ile Jaspers’in ölüm üzerine g r   leri arasındaki çarpıcı benzerlik nedeniyle Plotinus’a daha sonra geri d nece im.

Şimdi de insan sonlulu uyla ilgili fikir yelpazesinin öteki ucuna bakalım. Ölümden sonra yaşam olmadığı görüşünü temsil etmede sıkça başvurulan bir  rnek, Epikurosçu argümandır. Bu argüman, ölümün duyumlamanın (*sensation*)  tesinde olduğunu ve korkunun rasyonel bir nesnesi olmadığını savunur. Epikuros’a göre, insan kendi ölümünü deneyimleyemeyece inden, “ l m varken ben olmam, ben varken de ölüm olmaz.”

Ölümün bireyin sonu olduğunu savunan başka bir görüş, Heidegger’in ölüm üzerine düşüncelerinde bulunabilir. Gelgelelim, kesin bir şekilde söyleyecek olursak, Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki ölüm mefhumuna ilişkin konumunun bu g r  le basitçe  zde   tirilip  zde  tirilemeyece i tartışmaya açıktır. Heidegger,  l m n, kişinin dünya-içindeki-varlığının mutlak sonu ol-

duğunu kabul etse de, onun ölümünün ötesinde herhangi bir şey olup olmadığı konusunda bir düşünce ileri sürmez, sessizliğini korur. Heidegger için Dasein'in ontolojik yapısı, ölümsüzlük kavramına başvurmaksızın, saf anlamda fenomenolojik bir temelde kurulabilir. Onun görüşüne göre insan sonluluğu mutlaklıdır ve ölümün transendental bir açıklamasına yer yoktur. Bir kimse- nin varoluşuna ölümün farkındalığı yavaş yavaş nüfuz eder ve de ölümle “burada ve şimdide” yüzleşilir.

Burada bu örnekleri zikretmemin nedeni, insan sonluluğunun fenomenolojisinin evrenselliğini gözler önüne sermektir. Peki, bunlar Jaspers'in görüşle- riyle nasıl ilişkilendirilebilir?

Jaspers, önceki düşünürlerden bazılarıyla bellibaşlı felsefi düşünceleri pay- laşır. İnsan sonluluğu mefhumunu, bir şekilde benzer terimlerle ifade etmekle birlikte, aynı bağlamda kendine has ayırt edici düşünce sistemini geliştirir. Hem Jaspers hem de öncellerinin felsefe yapma şekillerinde özsel olan iki te- mel alan vardır:

a) İki gerçeklik düzeni, eş deyişle “empirik” (ya da duyuşsal) dünya ile nihai gerçeklik olan “transendental” (ya da düşünülür) alan arasındaki ayrım.

b) Kendinin/benin (*self*) iki yanı: Empirik kendilik/ben ve ölüme tâbi ol- mayan hakiki/işsel kendilik/ben.

Gerçekliğin, iki “varlık” düzenini içerdiği görünür. Gerçekliğin bir düze- ni, parçası olduğumuz ve bize aşına olan fiziksel dünyayken; diğeri, hakkında ancak sınırlı bilgi sahibi olduğumuz ve öncelikle *a priori* akıl yürütmeye daya- nan transendental alandır. Gerçekliğin bu iki alana ayrılması, her bir alanın zamanla ilişkide ne şekilde durduğuna dayanır. Jaspers'in “aşkınlık” (*transcen- dence*) açıklamasının, Plotinus tarafından ortaya koyulan “bir”in yüklemle- rinin betimlenmesiyle neredeyse özdeş olması dikkate değerdir. Hatta Jaspers, eserlerinde transendental alana atıfta bulunduğunda “bir” terimini kullanır. Hem Plotinus hem de Jaspers, iki gerçeklik düzeni arasındaki ilişkinin dışlayı- cı değil, diyalektik olduğunu savunurlar. Dolayısıyla, “aşkınlık” ile dünyadaki empirik varoluş ayrılmamalıdır; duyuşsal dünya olmadan “aşkınlık” boş olurdu. Ve her iki düşünür de, gündelik dilin transendental alana dair kapsamlı bir tanım sağlamadaki yetersizliğini kabul ederler.

Plotinus, kendi felsefesinde, otantik kendi/ben (*authentic self*)² ile kendi- liğin/benliğin (*selfhood*) kazanımına yönelik transendental deneyim konuları- na da değinir. “Hakiki” kendiyi/beni kazanma ile “aşkınlık” olan “bir”in ebe- diyeti, hem Plotinus'un hem de Jaspers'in metafiziğinde birbirinden ayrılmaz biçimde bağlantılıdır. Bu açıdan, Platon'un onların felsefesindeki hâkimiyeti inkâr edilemez. Kendiliği kazanma konusunda, Plotinus'un ebedi idelerin

2 Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd., Londra, 1969, VI. 4. 5.

transendental deneyimine ilişkin görüşü, *Augenblick*'teki* Existenz'in** "zamandan azade" deneyiminden pek de farklı değildir. Jaspers'e göre Existenz ya "sınır durumları"nda (*limit situations*) ya da "varoluşçu iletişim"de (*existential communication*) gerçekleşir. Sınır durumları, yaşamda er ya da geç yüzleştiğimiz, empirik varoluşumuzun nüfuz edilemez limitleridir. İnsanın kendi ölümüyle yüzleşmesi, Jaspers'e göre nihai sınır durumudur. Kendiliğin gerçekleşmesinde varoluşçu iletişimin de merkezî bir rolü vardır; bununla birlikte, Jaspers'in, kendiliğin kazanılmasının başka bir kendiyle kurulan varoluşçu iletişimde gerçekleştirildiği iddiasını nasıl geçerli kıldığı açık değildir.

Jaspers, limit durumlarının daha otantik bir varoluşun olanağını açtığına ve karşı karşıya kaldığımız seçimler hakkında bize yüksek bir farkındalık sağlayabileceğine inanır. Ona göre insanın varoluşu, onun sonluluğundan kaynaklanan bir potansiyelliktir. Ölüm limitinden kaçış olmadığından, Jaspers, insanın ölümü vakarlı karşılaması, kabul etmesi ve onunla uyum sağlaması gerektiğini belirtir. Jaspers, Dasein'in (varlığın dünyevi modunun) karşılaştığı ölümün empirik olgusalılığı ile, Existenz'in (insanın hakiki kendiliğinin) gerçekleşmesiyle sonuçlanabilen ölümün sınır durumu arasında ayrım yapar. Dasein olarak sonluyumdur: Yaşar ve sonrasında ölürüm. Existenz olarak ölüme tâbi değil, ebediyimdir. Jaspers, iddialarında Existenz'i, Dasein'in sonluluğuyla onu karşıt kılmak için, "ölumsuz" ve sonsuz olarak nitelendirir. Existenz, olayların zamansal düzeninde zaman kavramından bağımsız olarak durur. Jaspers'in görüşünde insan geçici bir varlıktır; ne var ki onun ebedi bir yanı da vardır ve o, transendental yanına dair bir farkındalığa sahip olabilir. Jaspers, Existenz olarak kişinin *Augenblick*'in deneyimlenmesinde ebediyete dokunabileceğini düşünür. Dolayısıyla, bu anlık deneyim sayesinde Existenz ebedi olarak nitelendirilebilir. Jaspers'in ebedi yüklemelere dair görüşüyle Plotinus'un ki arasında çarpıcı benzerlikler vardır. Gerçekten de Plotinus, ölüm ve ruhun ebediyeti hakkında *Enneadlar*'da etkileyici bir açıklama yapar. Görünen odur ki, Plotinus, insan varoluşunun transendental yanı üzerine araştırmasında Jaspers'e oldukça açık bir tasarımın ana hatlarını sunar.

Jaspers'in varoluş felsefesi sadece antikçağ filozoflarından değil, ortaçağ metafizik düşüncesinden de hasıl olmuş görünür. İki gerçeklik düzeni ve

* Jaspers'in *Augenblick* deneyimi kavramı, kişinin içsel kendisinin/beninin, Existenz'in, dünyadaki nesnel zamanda, "zamandan azade" bir ebedilik momentini deneyimleyebildiğini gösterir –ed. n.

** *Existenz*, Jaspers'in özel bir kavramı olduğu ve İngilizce yazılan bu makalede de aynı şekilde korunduğu için çeviride herhangi bir değişiklik yapmayı uygun görmedik. *Existenz*, Jaspers'in felsefesinde, insanın empirik-olmayan (*non-empirical*) ve nesnel-olmayan (*non-objective*) boyutudur ve de kişinin içsel hakiki kendisi/beni olarak tanımlanabilir –ed. n.

“varlık”ın her yana yayılan “mevcudiyeti” söz konusu olduğunda, Jaspers’in “tümüyle-kuşatıcı” ve “aşkınlık” açıklamaları ebediyete ilişkin ortaçağ yorumu (*exegesis*) ile fazlasıyla benzerlik gösterir. İlahi “sınırsız yaşam”ın temeli olması anlamında geleneksel ebediyet kavrayışı, Boethius,³ Aquinas ve Aziz Augustinus⁴ gibi ortaçağ âlimlerince sergilenmiştir. Onların açıklaması, Tanrı’nın zamandan azade olan ebedi varlığı üzerinden ifade edilmiştir.

Ancak Jaspers ile daha önceki düşünürler arasında vurgulanması gereken can alıcı bir fark vardır. Jaspers’i önceleyenler, ebediyeti ilahi bir “varlık”a, eş deyişle Tanrı’ya atfederken; Jaspers, tezat bir biçimde bize, kendi “varlık” ve “aşkınlık” izahının herhangi bir dinsel düşünceyi yansıtmadığını, dinsel olmayan bir çerçevede düşünülmesi gerektiğini sıklıkla hatırlatır. Bununla birlikte, bazı filozoflar Jaspers’in felsefi konumunun bütünüyle seküler olduğu görüşüne katılmaz ve buna meydan okurlar. Örneğin Paul Ricoeur, Jaspers’in felsefesinde “*gizli bir tanrısallık* teması”nın “*gizli aşkınlık*” şeklinde ortaya çıktığını öne sürer.⁵ İtiraf edilmelidir ki, Jaspers kendini önceleyenlerin dinsel çerçevesinden kurtulmak için çabalamasına rağmen, onun “aşkınlık”a ve Existenz’in ölümsüzlüğüne dair açıklamalarından bazıları ile terminolojisindeki kimi unsurlar dinsel yorumlamaya açıktır.

Jaspersçi çerçeve içerisinde Existenz’in ölümsüzlüğünün, terimin geleneksel anlamında ölümsüzlüğü imlemediği anlaşıyor. Jaspers, Existenz için bu tür bir ölümsüzlük ya da bir öbür dünya ileri sürmüyor. Existenz’in ebediyeti, “burada ve şimdide”, hayattayken, *Augenblick*’in varoluşçu deneyiminde edimselleştirilebilecek bir *olanaklılık*tır.⁶ Jaspers’in amaçladığı şey, insanın “transendental” bir yanının *olduğunu* ve de insanın mekân ve zamandaki salt fiziksel bir varlığa indirgenecek bir şey olmadığını göstermek olmuştur.

Peki, Jaspers bir mistik midir? Görünen o ki, Jaspers, felsefesinde bir çeşit mistik bakışa ilgi duyuyor. İşaret ettiğimiz üzere, “aşkınlık”, “varlık”, Existenz gibi kimi metafiziksel düşünceleri belli mistik öğeler taşıyor. Jaspers, insanın transen-

3 Boethius’un *Felsefenin Tesellisi*’ndeki ebediyet tanımı, “... baki yaşama eksiksiz, eşzamanlı ve mükemmel sahip olma”dır. Boethius, *The Consolation of Philosophy*, V. Kitap, İng. çev. V.E. Watts, Penguin Books, Londra, 1969, s. 163.

4 Aziz Augustinus, *İtiraflar*’da, özellikle 11. Kitap, 11. Bölüm, XX ve XXI’de, zaman ile ilahi ebediyeti tartışır. Durağan olmayan (*unstable*), dağılan (*disintegrating*) bir zamansallıkla, içinde bütünlüğü keşfettiğimiz durağan bir ebediyet arasında bir ayrım yapar. Bkz. St. Augustine, *Confessions*, İng. çev. F.J. Sheed, Hackett Publishing Co., Inc., Indianapolis; Cambridge, 1993, 11. 30. 31.

5 Paul Ricoeur, “Relation of Philosophy to Religion”, *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. P.A. Schilpp, 1974, s. 617.

6 Existenz’in ebedi yanı, eş deyişle onun ölümsüzlüğü, farklı açılardan şu anlamlara gelebilir: a) Sonsuz (*endless*) süre/devamlılık, b) sonsuzluk ve bakılık, c) gayri-zamansallık ya da zamandan azadelik.

“Jaspers, önceki düşünürlerden bazılarıyla bellibaşlı felsefi düşünceleri paylaşır. İnsan sonluluğu mefhumunu, bir şekilde benzer terimlerle ifade etmekle birlikte, aynı bağlamda kendine has ayırt edici düşünce sistemini geliştirir.



dental yanını ya da öznel insan deneyimlerini tartıştığında bu deneyimleri ilahi ya da mistik olarak yorumlamak mümkün. Ne var ki, Jaspers'i bir "mistik" olarak düşünmek, kanımca onun varoluş felsefesini yanlış anlamak olur. Existenz'in zamandan azadelik olarak ebediyetinin, "ilahi bir varlık"a başvurulmaksızın rasyonel olarak tutarlı bir kavram şeklinde ortaya konulabileceğine inanıyorum.

Ölümlülük ve insan sonluluğu üzerine düşünmek, kaçınılmaz olarak insanın sonlu koşullarının sınırlarını aşarak ölümsüzlüğü düşünmesini içerir. Varoluşun en temel sorularına cevap vermek, tarih boyunca daima derin bir ihtiyaç olmuştur. Ben neyim? Neden buradayım? Neden ölmek zorundayım? Bunlar bizi meşgul eden sorulardır. Yalnızca biz insanlar kaçınılmaz ölümümüzün farkındayız ve bu farkındalık bizde derin bir biçimde yer tutar. Dünya dinleri, insanın "neden buradayız" ve "bize ne olacak" gibi temel metafizik sorularına cevap verme ihtiyacına kısmen de olsa karşılık vermek amacıyla ortaya çıkmıştır. Çoğu din rahatlatıcı cevaplar üretmekte, bu da ölüm karşısında pek çok insanı avundurmaktadır. Şahsi dinsel inanç, insanların aradığı güveni

verebilir. Jaspers dinin bu alandaki rolünü kabul ederken, onu kendi düşüncesine dahil etmekten kaçınır.

Batı toplumlarında giderek artan sayıda insan, uzun zamandır muhafaza edilen dini varsayımlarından kendisini kurtarıp ölüme dair kavramlarını yeniden değerlendirmiştir. Ancak buna rağmen, insani varoluşu dünyada anlamlı kılmak için insanın bir şeylere inanma ihtiyacında zemin bulan belli inançlar vardır; ya da belki de, insanın güçsüzlüklerini ve kırılğanlığını telafi etmek için insan ruhunda (*psyche*) doldurulması gereken asli (*intrinsic*) bir boşluk var.

Birçok kültürde varlığın transendental ve zamansal modu arasında temel bir gerilim olduğunu görürüz. Jaspers'in metafiziği, ölümsüzlük hakkında herhangi bir umut geliştirmeksizin, kişinin empirik-olmayan yanını ortaya çıkarır ve kabullenir. Heidegger'den farklı olarak Jaspers, insanın, salt empirik insani varoluşu aşan bir şeye inanma ihtiyacına değinir. Heidegger'e göre, varoluşçu analizin insan sonluluğunu açıklamak için inanca başvurmasına gerek yoktur. *Varlık ve Zaman*'da o, Dasein'in inançlarının, onun ontolojik yapısını ilgilendirmeyen "ontik meseleler" olduğunu iddia eder. Heidegger'in, insani varoluşun bu tarihsel perspektifini görmezden gelen kaçamak bir strateji geliştirmiş olduğu görülür. Öte yandan Jaspers, bu konuya onu kendi varoluş felsefesine katarak değinir. Onun görüşü ölümün negatifliğini etkisizleştirirken, yaşamda neyin mümkün ve değerli olduğuna dair bize yüksek bir his verir.

İnsanın sonluluğu neden önemlidir? Jaspers'e göre, yaşamın sonluluğu ölümün önemini ortaya çıkarır. Sonluluğumuzun takdiri sadece kendimizi anlamayı zenginleştirmeye hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda bizi başarıya ve yaratıcılığa iten dürtüyü de ortaya çıkarır. Jaspers'in dediği gibi, sonluluğun farkındalığı bireyi dünyaya açar ve potansiyelini ortaya çıkarır. Ölüm karşısında hangi tutumu geliştirebilirsek geliştirelim, ölümle kurulan bu ilişkisellik varoluşumuzun esas temelini teşkil eder. Burada önemli olan, inanç ve kültür farkı gözetmeksizin ve de ölümün özel durumlarımızda biz bireylere ne ifade ettiğine bakmadan insan sonluluğunun varoluşsal ilgisini ve temel evrenselliğini kavramaktır. Kanımca Jaspers bu meseleleri başarıyla ele alır.

Ancak bazı filozoflar, örneğin M. Greene'in *Varoluşçuluğa Giriş*'te iddia ettiği gibi, Jaspers de dahil olmak üzere birçok varoluşçu filozofun felsefeye hiçbir yeni katkısı olmadığını iddia ederler. Bu tamamen doğru değildir. Jaspers son derece orijinal felsefi fikirler sunmamış olabilir; ne var ki yapmaya çalıştığı şey, somut bireyin duruş noktasından ve dinsel çerçevenin dışında, insan sonluluğu gibi bazı temel metafiziksel meseleleri derinliğine araştırmak olduğu için önemlidir. Eleştirmenlerinin inkârına rağmen, Jaspers'in varoluşçu felsefeye katkısı dikkate değer. Jaspers'in insanlığa başvuru yapması felsefi açıdan önemlidir; çünkü bu başvuru, varoluşçu özgürlüğe ve kendinin farkındalığına doğru bir hareketi temsil eder. Jaspers, her birimizi, sonlu varoluşumuzdaki

potansiyellerimizi gerçekleştirmeye zorlar. Görüşlerini dogma olarak sunmaz, ne de birey için normatif ahlaki davranışlar önerir. Jaspers, potansiyellerimizi felsefi refleksiyon ve varoluşçu iletişim aracılığıyla gerçekleştirmemiz için bize meydan okuyan âdeta bir kolaylaştırıcıdır. Bu, insan sonluluğuyla yüzleşmemizde Jaspers'in bize yardım etme biçimidir.

çev. AYŞE İCLAL KÜÇÜKKIRCA

Kaynakça

Epic of Gilgamesh, İng. çev. N.K. Sandars, Penguin Classics, Londra, 1972.

Boethius, *The Consolation of Philosophy*, V. Kitap, İng. çev. V.E. Watts, Penguin Books, Londra, 1969.

Plotinus, *The Enneads*, İng. çev. S. MacKenna, Faber and Faber Ltd., Londra, 1969.

Ricoeur, Paul, "Relation of Philosophy to Religion", *The Philosophy of Karl Jaspers*, ed. P.A. Schilpp, 1974.

St. Augustine, *Confessions*, İng. çev. F.J. Sheed, Hackett Publishing Co., Inc., Indianapolis; Cambridge, 1993.

Birikim

SAYI: 247

GEÇEN AYIN BİRİKİMİ ÖMER LAÇİNER Kurt açılımı: AKP, DTP ve bize düşen görevler, işlevler **ÇÖZMEK Mİ, ÇÖZÜLMEK Mİ?** AHMET İNSEL Sunuş • ESRA ÇUHADAR Karşılaştırmalı barış süreçleri açısından Kürt açılımı • ELÇİN AKTOPRAK Kürt açılımında model arayışları: Kuzey İrlanda ve Bask örnekleri • İNAN RUMA Yugoslavya olmak • AHMET TULGAR Açılım sürecinde nasıl bir hukuk • TANIL BORA İki Dil Bir Bavul filmi üzerine senarist Orhan Eskişıkay ile söyleşi **KORKAN TÜRKİYE** BIRAY KOLLUOĞLU Korkuyla yaşamak • GAMZE CANLI - GÖZDE BURCU EGE Emniyet'in genç korkusu • SİDAR BAYRAM Özgür Gündem'den TRT Şeş'e • CEMRE BAYTOK - AYŞE TOKSÖZ Ölüm kuyularının "olağan"lığı • MEHMET EKİNCİ Modern mühürleme mekanizmaları • DENİZ DURUZ Söke Ovası'nda kimlik müzakereleri • NILAY KAVUR RÜYA KOŞKUN Kentten, sokaktan ve sokak çocuklarından korku **SANAT VE TOPLUM** SÜREYYA EVREN WHW Bienali dolayısıyla sol muhafazakârlığın eleştirisi **EMEK HAREKETİ** GÜRKAN AKGÜN - HADE TÜRKMEN Kentsel toplumsal hareketler ve emek muhalefeti **YENİ TEKNOLOJİLER, İLETİŞİM, POLİTİKA** BİNNAZ SAKTANBER Kitap 2.0: Okumanın geleceği



B İ R İ K İ M Y A Y I N L A R I

B Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han, Çağaloğlu 34122
İstanbul • Tel: (0.212)5162260 Faks: (0.212)5161258
E-posta: birikim@iletisim.com.tr • web: www.birikimdergisi.com

Genel Dağıtım **PUNTO**

Çobançesme Mahallesi, Altay Sokak, Yenibosna 34196 İstanbul
Tel: (0.212) 496 10 50 Faks: (0.212) 551 30 13
e-posta: punto@puntokitap.com



TOZLU RAFLARDAN ÖLÜM, RUH-BEDEN, SINIR ÜZERİNE

“Descartes’ın insan aklını yüceltmesi ile, giriştiği Tanrı kanıtı, niyetinin tersine bilimsel tanrıtanımazlığın tohumunu ekmiştir; çünkü Tanrı’nın varlığı ratioya muhtaçtır. Bu süreç dört yüzyıl geriden, ortaçağların Tanrı kanıtlamalarından başlatılabilir.

Ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh-beden ikileştirmesi*

Oyunların oyunu ölüm bilincinin gölge oyunu. Amacı ölümsüzlük kazanmak; gösterimi, üç boyutlu cismi iki boyutlu gölgeye çevirmek; kuralı, iki boyutluyu üç boyutlunun üstünden bir solukta ve ona değmeden atlatmak. Oyunda, sonsuz çeşitlemeleri olan tuzak, düşünülemez olan boyutsuzluğun, düşünülemezliğine karşın söylenebilirliğini kurmak, gölgeyi gizlemek, görünemez kılmak; sonra da söylenebilirliği varolabilirlikle eşleştirmek. Bütün diğer oyunların tersine, bu oyunda tuzağa düşen oyunu kazanır, ölümsüzlük amacına ulaşır. Ayrıca, tuzağı kuran ve tuzağa düşen aynı kimsedir, çünkü oyun herkes için tek kişiliktir.

Bu yazıda, yanlışlıkla “dil felsefesi” adını almış, felsefenin temeli olduğunu sanmış yüzeysel uğraşla ilgilenmiyoruz. Dil çözümlemesi, bazı felsefe sorunlarına dilin kullanımlarından kalkarak bakış için bir hazırlık çalışması olabilir, ama hiçbir sorunun çözümü bu çözümlemelerde değildir. Elbette, düşünce dil ile birdir; bir başkasına sessiz işaretlerle söylene bile; ve insanların başka türlü konuşma olanağı yoktur, başka türlü konuşma olanağı tasarlanamaz da. Ama dile getirilen, daima bir varoluş durumudur ve yukarıdaki “oyun”, “tuzak” terimleri dilin değil, varoluş durumlarının anlaşılması için kullanıldıklarında anlam kazanırlar. Bu yapılamazsa, dilin anlaşılması da yüzeysel kalır.

Varlık sorununun insan varoluşuna bağlanarak işlenişi, insan felsefesi değerlendirmelerinde değinmeler olarak yer alıyor. Landmann’ın tarihsel tara-

* Uluğ Nutku, “Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi”, *Felsefe ve Güncellik*, Bulut Yay., İstanbul, 2005, ss. 67-76. *Baykuş*’ta tekrar yayımlanan bu yazıda, yazar tarafından kimi değişiklikler ve düzeltmeler yapılmıştır –ed. n.

ması (*De Homine*) en kapsamlı yapıt olmuştur. Bu büyük hizmetten sonra insanın varoluş sorunlarının genel varlık sorunuyla iç içeliği üzerinde sistematik bir çalışmanın dayanakları oluşmuştur. Sonraki girişimlerde iç içeliğin kavranışı vardır; fakat insan varlığının bu yönde kategorial çözümlemesi oldukça eksik kalmıştır. Çok sayıda araştırmacının katılımıyla ya da farklı açıdan katkılarıyla gerçekleştirilecek bu tür bir çalışmanın yolunun daraltılmış olmasının nedenleri bulunabilir. Bunun başında, felsefenin sosyolojiyle karıştırılması, yarı-Marksist bazı akım ve okulların felsefe tarihiyle, özellikle Aydınlanma Çağı ile hesaplaşmaya kalkması, hatta felsefenin sosyolojileştirilmesi –1960’lı yıllarda Sovyetler Birliği’nde hazırlanan 6 ciltlik felsefe tarihi buna örnektir– gelir. Ama aynı zamanda insan felsefesinin kaba metafiziğe kurban edilişi de ciddi çalışmaların yaygınlaşmasına köstek oldu. Bunun da başında Heidegger’in saptırmaları gelir. Heidegger “varlığa fırlatılmışlık”, “objesiz korku” gibi fenomen karşılığı olmayan kavramlardan hareketle insana ilişkin problematiği hem bulandırdı, hem de bunu Almanca heceleri çeşitli şekillerde bağlayarak örmeye kalkıştı. Felsefe tarihine yanlış bakışlarıyla (Kant, Nietzsche yorumları gibi) ve hepsinden önemlisi bütün felsefenin temel taşı olan akıl kavramının Grek felsefesince öne çıkarılışını tarihsel yanılmanın başlangıcı olarak görmesiyle rasgele yorumculuklara ve bugün postmodernizm, yapıbozumculuk (-sökümcülük) şekillerinde süregiden düşünce tembelliklerine yol açtı.

Bugün insan felsefesi, kurucusu olan Max Scheler’in açtığı yoldan yeniden yürüyebilir; onun *Geist* metafiziğini ve insanı ontik bölüşünü kenara bırakarak, saptadığı temel özellikleri yeniden birleştirebilir. Bu yazıda buna bir yönden, ölüm bilincinin ölüm realitesine “hayır” deyişinden girilmeye çalışılacak, birkaç önsav geliştirmekle yetinilecektir. Bu da felsefe tarihinde birbirinden bağımsız görünen iki sav örneğiyle sunulacaktır. Daha ayrıntılı bir çalışma, Parmenides ile Descartes arasındaki yüzyılları, “varlık-insan varoluşu” bağıntısında yaklaştırabilir ve felsefenin çeşitliliği içinden akan insanın varoluş sorunlarını ve çözüm atılımlarını daha yakından izleyebilir.

Parmenides’in duyumlamalarımızı yanıltıcı sayması, Protagoras’ın tersine, onların değişkenliğini öne çıkarmasından kaynaklanmıyordu. Sorusu, varolmayanın, dolayısıyla duyumlanmayanın nasıl düşünülebildiği idi. Seçeneği şuydu: Düşünce, ya kendisini (sonuçta bütün bilgiyi) duyumlarla sınırlandıracak ya da duyumların “bildirdiği”nin üstünden aşırıyacaktı. Parmenides ikinci yola girdi. Sorunu, değişmez olanla, varlıkla, onu ancak kendi değişmezliğiyle kavrayan düşünce arasındaki özdeşlik savına bağladı. İnsanın soyutlama yeteneğinin ulaştığı, duyumlanabilir gerçeklikle bütün bağların koptuğu değişmezlik, sonsuzluk, birlik gibi kavramların yapısıyla dünyanın yapısı aynıydı. Ve Parmenides’in terimlerinin içeriği insanın konumunu da veriyordu: Ölümsüz “bir”-olan, doğmamış, kocamayan “var” karşısında ve ancak onun

sayesinde kendini anlayabilen doğmuş, değişen, kocayan, ölümlü “olan”. Ancak düşünülebilen varsa ve ancak varolan düşünülebiliyorsa, duyumlanabilir dünya asıl dünya olamaz, düşünülen dünya da değişmenin hiçliğinden ibaret bu dünya olamaz.

Bu tür karşılaştırmalardan kalkarak her ontolojinin aslında bir insan ontolojisi olduğunu söylemek de abartılı bir çıkarım olur. Önemli olan, bir çağa özgü anlatımlarda birbirinden kopuk gibi görünen sorunların bağlarını bulmaktır. Geleneksel özne-nesne bağı sorununda görüldüğü gibi özne kendini varolanlardan soyutlarsa hem “anlama yetisi kendi yasalarını doğaya yazdırır” gibi özne-merkezli bir bilgi teorisi yanılgısı ortaya çıkar (Kant’ın en büyük hizmeti olan aşmaca-idelerin çözümlenmesi için genel-özne merkezli bir doğa tasarımı ihtiyacı yoktu; algı-kavram bağıntısı çerçevesinde bir ön çalışma asıl konuya geçişi sağlardı) hem de varlık-insan varoluşu birlikteliğine felsefi bakış insan-merkezcilik yanılgısına sürüklenir.

Şimdi konuyu beden-ruh ikiliği çerçevesinde ele alalım. Beden ile ruhun apayrılığı savı, tarihsel olarak, hayvan ile insanın apayrılığı savından öncedir ve çok daha ağırlıklı olmuştur. İkincisinin gözlem ve giderek bilimsel inceleme konusu olması, birincisini bilim ve felsefe dışına çıkarmış, ama ortadan kaldıramamıştır, çünkü ruhun bedenden apayrılığı ve ölümsüzlüğü inancı, bilimin doğru-yanlış ayrımı içinde anlaşılamayacak olan, insanın temel varoluş sorunlarına doğrudan bir anlam vermedir.

Ruh ile beden, özellikleri karşıt “yapılar” olarak düşünülmesinin felsefece anlaşılmasında basit bir ayrım göz ardı edildi ve karşıtlığın “sanki var” alanında olup bittiği ortaya çıkarılamadı. Ruhu bir çeşit maddi yapı olarak anlayanlar da asıl sorunun yüzeyindeydi. Önemli ayrım şudur: Ölümlü beden doğanın bir gerçekliğidir, ölümsüz ruh ise (değişmez varlık gibi) düşüncenin gerçeklik karşılığı olmayan bir kurgudur ve kurgunun nedenleri insanın doğa karşısında duruşunda saklıdır. Doğal beden ile doğa karşıtı ruh bambaşka söylem düzlemlerinin kavramlarıdır. Karşılaştırılmaları bilgi vermez, uğraş boşunadır. Ama tam da burada insan varlığının temel bir özelliği, hayatı boş ile doldurma ve boşu, ruhu, bedenden (t)aşırma oyunu yatar. Ölüm bilincinin gölge oyunlarının sahnelenışı hiçbir zaman güldürü tarzında olmamıştır. Hiçbir zaman “cahilce” de olmamıştır. En “cahilce” görünen biçimleri bile “ölüm sonrası”nın, bu paradoksal düşüncenin serimlemeleridir. Örneği, hortlaklara inananlar “ayaklanmış ceset” çelişkisi içinde ölüme bir çeşit çare ararlar ama hortlaklarla ne edeceklerini bilemezler.

Parmenides ile birlikte felsefe tarihinin bu ilk büyük özdeşlik savı, ölümlü ölümsüzlük arasındaki ilk felsefi uçurumu açmış oldu. Özdeşlik savı karşıtını doğurdu: Ölenle ölmeyen özdeş olamazdı. Platon bunu derinleştirecektir.

Parmenides’in düşünme-varolma özdeşleştirmesine kaçınılmazcasına giren ama kendisinin üzerinde durmadığı bir eklem de vardı: Dilin gerçeklik dışı

kullanımı. Sorun bu eklemlerle varlık-düşünce-dil sarmalına büründü. Parmenides'in gerek hareket noktası gerek hedefi, öncelleri gibi ontolojiktir ve o doğa filozoflarının değişme-varolma temel sorununun mantığını çıkarma girişimiyle sorunun yanlış işlenmiş olduğunu, çünkü böyle bir karşıtlığın mantıksızlık olduğunu gösterdiğini düşünüyordu: Değişen varolamaz, değişen *me* *ondur*, "değildir". Yalnızca *on*, düşünülebilir, yalnızca *ondur*.

Açıkça belli ki, sorun varlıktan başlayarak düşünce ve dile geliyor. Sorunu dilden başlatarak, düşünceden geçirerek varlığa götürmek Parmenides'de ne eğilim olarak vardır, ne de onun niyetlerini aşan bir ters çevirmedir. Filozofların söylediklerinin, kendi amaçlarının ötesinde gelişmelere yol açması genellikle doğrudur, ama doğaldır da; çünkü hiçbir filozof, zamanının koşulları içinde kalarak konuşmaz, düşüncesini geleceğe uzatır. Bunu değerlendirmede anakronizme düşülmemelidir de. Parmenides, felsefe tarihçisine yakışmayan bir zıplayışla çağdaş bir dil filozofu gibi ele alınamaz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*'nde (cilt 1, s.163) "dilden metafizik sonuçlar çıkarmanın ne denli kolay" olduğuna Parmenides'i örnek vererek aynı yanlışla düşüyor.

Elden geçirebildiğim felsefe tarihlerinden hiçbiri pek önem verdiğim şu konuya değinmiyor: Parmenides, Xenofanes'i düşüncesine katsaydı düşünce-varlık özdeşliği savına antropolojik bir içerik de katabilir, en azından ikincil bir sav olarak kısmi özdeşliklerden söz edebilirdi. Xenofanes'in deyişi doğrultusunda, öküzün tanrısının öküzle kısmen, insanın tanrısının insanla kısmen özdeş olduğu, bir insan ontolojisinin savı olarak genel ontolojinin içinde yer alabilirdi.

Beden-ruh karşıtlığıyla hayvan-insan karşıtlığının birlikte sahneye konuşu yeniçağ bilgi teorisinde başlamış ve ivme kazanmıştır. İlk çözüme Descartes girişti: Beden bir hayvan, hayvan bir makine, öyleyse beden bir makine. Beden, hayvan, makine eşanlama getirilince, çıkarım, bunlardan herhangi birini öncül sayarak da yapılabilir, sonuç değişmez. Descartes'ın düşüncesindeki ilk *ergo* bu çıkarımlarla ilgiliydi. Geride duran düşüncesi ise bu hayvan-makinenin asıl varlığımız olamayacağı, her bireyin kendi bedenini göstererek "var" diyebilmesine karşın aynı gerekçeyle "varım" (*sum*) diyemeyeceğiydi. Bedeni yönlendiren, bedenın kendisi değil, başka bir "kendi" idi. Bu bilinçti; amaçtı, istekti hatta arzuydu. Bunlarsız (bilinçsiz) bedenın cesetten ne farkı kalır? Ceset bir *res extensadır*. *Sum* için ikinci ve asıl *ergo*ya gerek vardır: *Cogito*.

Düşüncenin, ruhun ve bunların tamlanmasıyla bileşen "düşünen ruh"un özellikleri, yer kaplayan cismin özelliklerinin tam olumsuzlanmasıyla elde ediliyor. Ölümsüzlük ölümlülüğe üstün tutulduğundan (olumsuzlama olumlamaya baskın), varlık bakımından birincil olan 'cisim-beden' ikincil konuma getiriliyor. Çıkarımda bedenın öncül olduğu, beden olmaksızın ruhun da olamayacağı (ontolojik terimlerle: maddi varlık alanı olmaksızın psişik varlık alanının olamayacağı) kolayca anlaşılır. Öncelikler, mantıksal çıkarımın real

dayanakları bakımından incelendiğinde, varolmayanın varolandan türetilmesi gibi, ruhun bedenden, düşüncenin maddeden, ölümsüzlüğün ölümlülükten, sonsuzluğun sonluluktan türetildiği apaçıktır. Descartes’a nazire olarak söylersek, bu çıkarımlar *clara et distincta*dır.

Proteron-hüsteron (önceki-sonraki) ayrımlarında Aristoteles pek titizdi. Varlık bakımından birincil olan, bilgi bakımından ikincildir. Varolanın bilgisini edinmede saptamalar, ayrımlar bilgi bakımından birincil sayılabilir ama bu “varolanın varolan” (*on he on*) olarak kalmasında hiçbir şey değiştirmez. Varolan, bilinmesi nedeni ile başkalaşmaz. Dolayısıyla, çıkarımlar tersyüz olmaz. Descartes’ın, varoluşu *ratio*dan türetimlerinin çağları kapsayan tarihsel nedenleri vardır. Bir açıdan bakarsak: Bilgi edinmenin nasıllığı sorusu, varolanın nasıllığı sorusuna mutlak öncel kılınırsa, yalnız Descartes’ın değil, bütün yeniçağ bilgi teorisinin karakteri ana çizgileriyle anlaşılır. Başka bir açıdan bakarsak; Descartes’ın insan aklını yüceltmesi ile, giriştiği Tanrı kanıtı, niyetinin tersine bilimsel tanrıtanımazlığın tohumunu ekmiştir; çünkü Tanrı’nın varlığı *ratio*ya muhtaçtır. Bu süreç dört yüzyıl geriden, ortaçağların Tanrı kanıtlamalarından başlatılabilir.

Bu saptamalarla sorun insan felsefesi bakımından çözülmüş olmuyor, ama inanmadaki aşmacaların bilgi sanılmasındaki gölge oyunlarının anlaşılması için ipuçları veriyor.

Descartes’ın iki töz ayrımıyla insan varlığını da parçalaması öteden beri eleştirilmiştir, ama bunun olumlu tarihsel sonuçları da vardır. Din, ruhu kirlettiği için bedeni ahlakça sorumlu tutar. Oysa makine sayılan beden masumdur. Makinenin kendiliğinden hareket gücü ve kendi dışında bilinçli amacı, karar vermesi yoktur ki insanı aşağı davranışlara sürüklesin ve sorumlu olsun. Şu nokta önemli: Din açısından, Tanrı ruha sorumluluk vermiş, bedeni ise yalnız mekanik işlevlerle donatmıştır. Her insanın bedeni ve ruhu başkasınınkinden ayrı olduğuna göre, her bireysel bedenden her bireysel ruh sorumludur. Bu akıl yürütme bireysellik ilkesinin işlenişinde bir aşamadır. Bireysel bilinç sorununda psikolojinin bağımsız bir alan olarak ortaya çıkmasında ilk adımdır da; çünkü *cogitans*, *extens*adan bağımsızdır. Kişilik sorununda etiğin kendine özgü ilkelerinin anlaşılmasına da yol açar ve etik mekanikten, fizyolojiden –günümüzde hâlâ yapılmaya çalışıldığı gibi– kendisine ilke taşımaya gerek duymaz. Descartes, varlık alanlarının iki ile sınırlanmadığını, gerek çağının bilgileri düzeyinde gerek kendi amaçları bakımından düşünmezdi. O, organik varlık alanını anorganik varlık alanına kattı, ayırım yapmadı. Psikik varlık alanına *cogito* temelinde işaret etti ama tarihsel varlık alanına değinmedi. Onun basit ayrımının, varlık alanları arasındaki kategorial bağları ortaya çıkarması ve bir ontolojiye yol açması olanaksızdı. “Modern çağ” teriminin felsefede ve bilimde bir anlamı varsa, bu, inceleme alanlarının ayrışmasında, bilimlerin kendi sınırlarını çizmede yetkinleşmelerinde bulunabilir.

Bilimlerin özerkliği, “kendim düşünüyorum” diyebilmelerine bağlıdır. Süreci başlatan *res cogitans*ın özgürleşmesi ve bilim kişinin *cogito* cesaretidir, –Descartes’ın, bilimsel çalışma tarzını olumladığı ve “onunla aynı düşüncede-yim” dediği Galilei’nin cesareti gibi.

Ölümsüz ruhun her yüceltilişinde tutuklanıp zindana tıklan bedendir. Bu tutumun körükleyicisi olduğu sanılan Platon’a, çoğu siyasal gerekçelerle ve özellikle son yüzyılda çok yüklenildi. Platon’un bölük pörçük soyutlamalarla değil, belirgin tanımına ulaştığımız kavramlarla bilim ve felsefe yapabileceğimizi öğretmek için, görünenlerin ötesinde ve onları birleştirici “asıl görünen”i=*ideay*=ilkeyi kavratmak amacıyla kurduğu idealar teorisine, pek sevdiği betimlemelerden birisini, “ruh bedenin tutuklusudur”u eklemesinin, zaten Hades’e indiklerinde eziyetli bir gölge oyunu oynayan Grek ruhlar için yadırganacak hiçbir yanı yoktu. Hades, Grek ruhları yüceltmiyordu ki! Platon’un ölümsüz ruh anlayışının çekirdeğinde, tüm kavramlar örgüsüne (*sümploke*) ulaşmak için değişmez, ölümsüz bilgiyi “kavrama olanağı” vardır. Platon’un tasviri, yüzyıllar sonra, kilise öğretisince siyasal içerikle “beden dünyevi zindandır” şekline sokuldu: Tarihsel bir ironi. Ortaçağlarda pek az bilinen Platon diyalogları içinde en benimsenen, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki *Timaios* idi. Ama şu hiç anlaşılmadı: Ölümsüz ruhun *canlı* örneği Sokrates’tir ve adalet *ideası* onun *Apologia*’sıyla ölümsüzleşmiştir.

Platon üzerine her kapsamlı çalışma onun ölüm anlayışını öne çıkarmalı. Felsefe ölümün incelenmesidir. Bu *Phaidon*’da apaçıktır ve ayrıntılı tartışmaya girilmeden onaylanan tek tanımdır; çünkü ölümün incelenmesi hayatın incelenmesinden geçer. “İncelenmeyen hayat yaşamaya değmez” ise, ölüm de değersiz. Ancak ve ancak ölümü olumlu anlamlandırmakla hayat için de olumlu anlam yüklemeleri bulunur.

Antikçağ felsefesinin doğurgan *arkhes*inden ölümsüz *atomasına* kadar, doğa anlayışları varoluş ile göçüş üzerine hesaplaşmadır. Doğaya doğrudan yönelinen bu dönemden sonra yönelmenin bilgisini edinme çabası, bilincin kendine bükülümünü getirdi. Asıl felsefe bununla başlar. Her şeyin eleştiriden geçirildiği, felsefenin karşıt kültürünün yeşerdiği bu dönem, Sofistlerin eşsiz dönemidir. Eğer Whitehead’in “bütün felsefe Platon’a düşülmüş bir dizi dipnottur” deyişi abartısız, yeniliklerin hakkını tanıyan ve tarihsel sınırlar içinde anlamlı bir deyişle değiştirilirse, “bütün Sokratik-Platonik felsefe Sofistlerin problematiğinin geliştirilmesidir” şeklinde dile getirilebilir.

Yeniçağ bilimi doğayla birlikte ölümü de bilimselleştirmeye girişti. Bunu mekanik ve matematiği bütün süreçlere yayarak yapmaya çalıştı. *Mathesis universalis* temelinde kavranan, hareketin yasalarının değişmezliği, insan varoluşuna bambaşka bir bakışı da getirdi: Ölüm ötesi hesaplanabilir. *Perpetuum mobile* tasarımı, evren gibi durmadan hareket edecek, yakıtı tükenmeyen ya da

yakıt gerektirmeyen, eskimeyen ya da kendini hep onaran bir makineydi. İnsan böyle bir makine yaparsa, kendini de böyle bir makineye dönüştürebilir. Canlının mekaniği felsefeyi heyecanlandırdı, La Mettrie'nin "makineden insan'ı gibi.

Ölümsüzlük oyunu başka bir yönden de sahneye konuldu. Augustinus'dan on iki yüzyıl sonra insanın temel varoluş sorunlarının derinliğine inen filozof Pascal olmuştur. Katolikliğe çağrıları bir yana bırakılırsa, matematikçi yönünü de katarak yaptığı, ölümsüzlüğün bir olasılık hesabı dikkate değer. "Pascal'ın Bahisi" diye ünlenen ölümsüzlük bahisine tutuşmayı önerdi. Eğer ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünyası varsa, yaşarken buna inanan, bedeni öldüğünde hiçbir şey kaybetmeyecek, sonsuzluk kazanacaktır. İnanan, bu dünyada iyi yaşıyandır (ölçüt). İnanmayan iyi yaşamayacak, ölümün sonrası olmadığına inandığından, kötülüğü istediği gibi seçecektir. Ama öte dünya varsa kaybedecek, sonsuzca ceza ve eza çekecektir.

Bu bahis gene de tutmaz. Öte dünyaya inanmayan birisi bu biricik dünyasında onurlu bir ömür elbette sürdürebilir. Öte dünya olsa bile, inanmadı diye onu cezalandıracak bir Tanrı, en fena Tanrı olur.

Bitirirken başa dönelim. Her insan ölümün kendi derisinin altında dolaştığını bilir. Derinin üstüne çıkmasını umursamayanlar gölge oyununu bırakırlar. Umursayanlar oyunun büyüsünü sürdürürler.

EKİM SAYISI BAYİLERDE

İnsan neyle yaşar, Bienal ne anlatır?
Zeki Coşkun, Kaan Kangal, Emre Zeyinoğlu

Sel, rant ve yıkım
Sadık Aytetin

Yeni emperyalizm ve narsizm kültürü ile ilişkisi üzerine notlar
Ali Galip Yener

Işık heceleri
Şükrü Erbuğ

Düşünceyi kâğıda çizen ressam
Yüksel Arslan ile söyleşi: Ferda Çağlayan

Devrim Erbil kadim bir şehirde
Ali Rıza Kılıç/ Ahmet Aközün

Şahname
Sennur Sezer

Kitaplar ve okuma kültürü üzerine
Zehra İşiroğlu

Kilisede doğdu şimdi Türkiye dinliyor: Lusaroviç Korosu
Söyleşi: Uğur H. Karakullukcu

Şairler
Sennur Sezer (Ali Öz'ün fotoğrafı eşliğinde), Metin Demirtaş,
Ayber Hastürk, Ahmet Ada, A. Nail Deniz.

Öykü
Hande Baba

EVRENSEL KÜLTÜR

AYLIK KÜLTÜR, SANAT, EDEBİYAT DERGİSİ • SAYI 214 • EKİM 2009 • 7 TL



DOSYA

OKULUN KAPISI NEREYE AÇILIR?

Adnan Gümüş, Arzu Kaymak, Işıl Ünal,
Kemal İnal, Remzi Altunpolat, Yusuf Karadağ

Disiplinin örgütlendiği okullarda kurallara, yasalara uygun yurttaşlar yetişir. Okul çocuğu ailenin gevşek ve esnek otoritesinden alarak onu bir öğrenen/öğrenci haline getirir giderek karakterini ve kaderini belirler. Okulun yapısı ve niteliği küreselleşme süreciyle birlikte değişti. Bu değişimle birlikte yurttaş olma yolundaki öğrencinin ve velisinin rolü de farklılaştı.



Tel: 0212 247 65 17 / 0212 233 20 36

Fax: 0212 247 24 61

E-mail: evrenselkulturdergi@yahoo.com

Demokrasinin açmazları üstüne

Demokrasinin birbirine zıt özellikleri barındıran farklı tanımları olması nedeniyle özü gereği tartışmaya açık bir kavram olduğunu söyleyenler olduğu gibi, bunun tersine, bu zıt özelliklerin aşılabilir olduğunu, yakından incelendiğinde sorun oluşturmaktan çıkacağını söyleyip, onun özü bakımından tartışmaya açık bir kavram olmadığını öne sürenler de vardır. Bu sonunculardan önemli biri *David Beetham*'dir. Ona göre, “insan hakları demokrasinin asli unsurudur.” Zıt özellikli her demokrasi tanımında bulunan “eşit haklar” ve “halk denetimi”, demokrasinin temel ilkeleri olarak alınmakla zıtlıklar ortadan kalkar.¹

Biz, *Beetham*'ın temel ilkelerini benimsemekle birlikte her iki savda da bulunan “özü gereği” kabulünü reddediyoruz; çünkü burada demokrasinin bir özü olduğu biçiminde dile gelen yeni bir kavramsal özcülükle karşı karşıyayız. Demokrasi bir yönetim biçiminin adıdır. Bu adın gösterimi olan herhangi türden bir nesne yoktur. “Var” diyenler, bunun *Platoncu* bir “idea”dan başka bir şey olmadığını kabul etmekten kaçınamazlar. Bizi bir özcülüğe götürecek olan demokrasinin ne olduğu değil, fakat onun ne demek olduğu, ona hangi anlamların verildiği biçiminde bir soru, bu tarz bir araştırma için doğru konumlanmış olur. Üzerinde uzlaşılan ortak bir anlam olsa da bu anlamın bir şeyin adı olduğu söyleyemez. Bir kavramsal çözümleme tarzında olacak bizim araştırmamız ise demokrasiye hangi anlamların verildiği, hangi yönetim biçimlerine demokrasi dendiği biçiminde nesnel bir araştırmayı dışarıda tutacaktır. Bizim demokrasiden neyi ya da neleri anladığımız ise, aşağıda yapacağımız saptama, betimleme ve eleştirilerde hedef alınan şeylerden anlaşılacaktır. Bu kavramsal belirleme ve çözümlemelerden sonra, şimdi yazının başlığı olan sorunu irdelemeye geçiyoruz.

1 Bkz. David Beetham, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, çev. Bilal Canatan, Liberte Yay., Ankara, 2006, ss. 139 ve 1-46.

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın her demokrasinin kendi yol açtığı, kendisi için başlıca iki tehlikesi vardır. Paradoksal gibi görünen bu tehlikelerden biri, onun getirdiği özgürlüklerden yararlanarak onu ortadan kaldırmak, diğeri çoğunluk diktası olmak. Gelişmiş demokrasiler, bunlar için önlem almışlardır. Birincisi için, özgürlüğe karşı olan partileri kapatmak, ikincisi için çoğunluğu, yani iktidarı denetleyecek anayasa mahkemesi, senato gibi kurumlar getirmektedir. Fakat bu koruyucu önlemlerin hayata geçirilmesi, toplumun demokrasiyi içselleştirmesine bağlıdır. Tersı durumda önlemler, tam olarak iş görmez.

Ancak demokrasinin, en azından kuramsal olarak önlenabilir bu tarz tehlikeleri bu yazının asıl konusu değildir. Onlar önlenabilir oldukları için açmaz da sayılmazlar. Asıl üzerinde duracağımız konu, demokrasinin yapısal açmazlarıdır; bu açmazlar nedeniyle demokrasinin tartışılabilirliğidir. Hemen belirtmek isterim: Demokrasinin tartışılabilir olduğunu söylemekle kastımız, olabilirse, onun daha sağlam temellere oturmasını sağlamak ya da daha iyi bir yönetim biçimi için düşünce üretmektir.

Ortak kararların nasıl alındığı, demokrasinin temel bir sorunudur. Antropolojik araştırmaların bildirdiklerine göre, küçük soy (gens) toplumlarında, kadın-erkek her üyenin oy kullandığı, topluluğun istediği zaman toplanıp yöneticiyi değiştirdiği, toplumla ilgili her kararda herkesin söz sahibi olduğu, bugün adına “doğrudan demokrasi” denen bir yönetim biçimi vardı. Bu da çoğunluk egemenliği olmakla eleştirilebilir olmasına karşın, günümüz demokrasilerine göre çok daha benimsenebilir bir tarzıdır. Ama o, geçmişte kalmıştır. Günümüzde toplumları o denli küçük parçalara ayırmak, hem pratikte olanaklı değildir hem de böylesi küçük toplumda yaşayan insanların ister istemez uygarlığın kazanımlarını terk etmek zorunda kalmaları onlardan beklenebilir değildir. Doğrudan demokrasinin bugün yaklaşık bir örneğini küçük topluluklardan, yani kantonlardan oluşan İsviçre’nin verdiğini düşünsek bile orada da esas olanın temsili demokrasi olduğu açıktır. Demokrasilerde halk, egemenliği kendisini temsil eden, kendisinin seçtiği vekiller eliyle kullanır. Asıl sorun, bu temsilde ve seçimle ortaya konan istençtedir. Temsilin doğru olması için istencin özgür olması gerekir. O halde ilk soru, burada kendisini gösteriyor: Özgür istenç nedir? Belki bundan önceki soru, özgür istenç olanaklı mıdır biçiminde olmalıdır. Yanıtımızı bu iki soruyu birlikte ele alarak vermeye çalışacağız.

Nasıl ki özgür akıl, kuramsal olarak, onu etkileyen duygu, inanç, eğilim, çıkar ve benzeri etmenlerden, bağlardan kurtulan akıl diye tanımlanabiliyorsa, aynı tanımlı istenç için de yapabilir miyiz? Kendisini etkileyen şeylerden kurtulabilen bir istençten söz edebilir miyiz? Yanıtım, kesin “Hayır!”dır. Ama eğer *Schopenhauer* anlamında kendi başına bir istençten (*Wille*) söz edilebilseydi, o zaman onu etkileyen sonraki, dışsal nedenlerden onu kurtarmanın olanağı

olurdu. Demek ki metafizik varsayımlar bir yana, üzerinde hiçbir etki olmayan, kendi başına salt bir istenç düşünülebilir değildir. Tam tersine, istenç, onu etkileyenlerle, onlarla vardır. O halde soru, burada kendini ortaya çıkarıyor: İstenci etkileyen, onun bu varlık koşulları nelerdir? Bu sorunun yanıtını aramadan önce, burada bir saptama yapmak gerekir. İstenç, onu etkileyenlerle oluyor olmasına karşın, bu etkiler belli bir süzgeçten geçirilmelidir. Bu süzgeç de akıldır, evrensel insan haklarıdır. “Evrensel insan hakları”ndan yaşama hakkını ve ondan çıkarımlanan hakları anlıyorum. “Ben böyle istiyorum” demek, akla ve insanın yaşama hakkına aykırı ise, bu istekten vazgeçilmelidir. Nasıl ki aklın doğru karar vermesini engelleyen tüm etkilerden onu kurtarmak olanaklı değil diye, bu etkilere açık bırakmak doğru değilse, aynı şey söz konusu istekler için de geçerlidir. Daha açık bir deyişle, istenci etkileyen tüm nedenlerden onu arındırmak olanaklı değil diye onu insanın bireysel ve toplumsal yaşamına zarar verecek etkilere açık bırakmak da doğru değildir.

İnsan istenci, biri fizyolojik-doğal, diğeri kültürel diye adlandırabileceğimiz iki öbekte toplanabilen etkenler altındadır. Birincisi için özgürlükten söz etmek saçmadır. Özgürlük seçme ile ilgilidir. İnsanın susayınca su içmemeyi, acıkınca yemek yememeyi seçmesi özgürlük konusu olamaz. Ancak bu örnekler üzerine değil, ama başka biyolojik durumlara ilişkin birkaç şey söylenmelidir. Günümüzde çok gelişen genetik biliminin kimi de tam kesinleşmemiş, standartlaşmamış bilgilerine göre, genler insan davranışlarını belirlemektedir. Kuşkusuz buradaki belirlemenin su içme tarzında olmadığı kesindir. Yoksa insan için hiçbir özgürlük konusundan söz edilemezdi. İnsan yalnızca doğuştan getirdiği özelliklerin bir toplamı değildir. O, eğitimle, kültürle edindiklerini karakter ya da huy dediğimiz doğuştan özellikleriyle sentezleyerek kişiliğini oluşturur. Kişilik sahibi insanın ise özgür eylemde bulunması ondan beklenir. Bu noktada, istenci belirleyen ve asıl önem verdiğimiz kültürel etmenleri ele alabiliriz.

Kültürü insan sonradan kazanır, ilk verilmiş biçimiyle onun istenci dışında ona sunulur. İnsan belli bir toplumda, belli bir ailede ona sorulmadan dünyaya gelir. İlk eğitimini ailede ve yakın çevrede alır, sonra da okul ve toplum içinde eğitimini sürdürür, kültürel kazanımlarını elde eder. Bu süreç içinde söz sahibi olan ailede ana babadır; okulda neredeyse tümüyle, toplumda ise büyük oranda devlettir; devletin eğitim programları ve onları uygulayan öğretmenlerdir. Çocuk, yasal olarak reşit sayıldığı on sekiz yaşına dek ana babanın vesayeti altındadır. Ama bu vesayet de devletin işe karışabilmesi nedeniyle mutlak değildir. Ancak devletin müdahalesi de sınırlıdır. Bu konuda bir süre önce yaşanmış ilginç bir örnek vardır: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, çocuğuna din dersi aldirmek [devletin isteği] istemeyen Alevi bir babanın başvurusunu kabul etmiş ve insan hakları sözleşmesinin 1 no.lu protokolünün 2. maddesinde belir-

tildiği gibi, devletin ana babanın inançlarına göre çocuklarına din eğitimi verilmesine saygı göstermesi gerekçesiyle başvuru lehine karar vermiştir.²

Velilik veya vesayet süresi, eğitim bakımından üniversite öncesine denk gelir. Okullar devletin denetiminde olmakla, devletin belirlemeleri ile çocuğun velisinin istekleri birbiriyle çatışabilir. Bu durum, devlet sisteminin halk tarafında tümüyle içselleştirilmediği bizim gibi toplumlarda açıkça yaşanmaktadır. Sorun yalnızca bu çatışmayla sınırlı değildir. Devlet sistemini içselleştirmemiş velinin çocuğu, ergen olunca da bu kez aynı çatışma, ergenin kendisiyle yaşanır. Sağlıklı demokrasilerde bu çatışmalar, tarafların toleranslı tutumlarıyla ortadan kaldırılabılır ya da toplum düzenine zarar vermeyecek tarzda yumuşatılabilir. Burada bizim asıl sorumuz şudur: Sözünü ettiğimiz zihniyetteki velinin veya kendisi gibi yetiştirdiği ergen çocuğun istenci, özgür bir istenç olarak adlandırılabilir mi? Örnekleyerek söyleyelim: Beş yaşından beri başı örtülü ergin bir genç kızın, “Bu benim seçimimdir, özgürlüğümdür” demesinin ne anlamı olabilir? Bu genç kız, ileri yaşta özgür karar alabilecek eğitimi çocukken almamışsa, daha sonra bu kararı nasıl alabilir? Seçim için en az iki seçenek gereklidir. Bu kızın başını açma gibi ikinci bir seçeneği hiç olmuş mudur? Öte yandan bu istenç, devlet sistemiyle uyuşmuyor diye ona özgür dememek de doğru olamaz. Böyle bir gerekçelendirme rasyonel değildir. Özgür istencin ortaya çıkması kişi olmakla ilgilidir. Kişi, doğuştan ve sonradan edindiği özelliklerini sentezleyip, olaylar karşısındaki duruşunu, dünyaya, topluma, insana bakışını, kendine özgü biçimde belirleyebiliyor, kendi ölçütünü kendisi koyabiliyorsa, o ister devletle çatışsın ister çatışmasın özgür istence sahiptir. Burada başka bir soru daha kendini gösteriyor: Demokrasi, böyle kişilerin ortaya çıkmasına, onların olabildiğince çoğalmasına uygun zemini veriyor mu? Ne yazık ki bu soruya “Evet!” yanıtını veremiyoruz. O yüzden demokrasinin açmazlarından söz ediyoruz.

Demokrasi vesayet yönetimidir. Kendi kendini yönetemeyen halk, kendini yönetsin diye birilerini *seçer*. Halk istediği kadar birtakım sivil örgütlerle yönetime katılma, onu denetleme girişimlerinde bulunsun, siyasal katılımcı olsun, hem bu katılımcılar hiçbir toplumda toplumun bütünü bakımından büyük oranda olmadığı, olamadığı için hem de sonuçta onu yönetenler, onun seçtikleri olduğu için, katılımın yönetimde çok belirleyici bir rolü yoktur; daha doğrusu, belirleyici halkın kendisi değildir. Demokraside halk ergin değildir. Aslında halk, hiçbir yönetim biçimi altında ergin değildir. Yönetilmek, zaten bir ergin olmayış durumudur. Yönetime karşı çıkan anarşist kuramların haklı bir yönü de buradadır. Ergin olmayan halktan, kişinin ortaya çıkması da çok zordur. Demokrasi, halkın istencini temsil ediyormuş aldatmacısıyla kendisine karşı çıkışları da en aza indiriyor ya da bu karşı çıkışları tolere ederek zararsız

hale getiriyor. Bu yüzden bir tanımı da “Demokrasi Çağı” olan yirminci yüzyıl, geçmişe oranla büyük kişilere, onların etkisine yer bırakmamış bir dönem olarak görülüyor.

Özgür istenci olmayan birilerinin kendilerini yönetmek üzere yönetici seçmesi, yöneticinin onların olmayan özgür istencini temsil etmesi ne demektir? Dahası insan, tanımadığı kişilere oyunu verirken, yani istencini teslim ederken bu kişilerin onun oyunu kendi istediği biçimde temsil edeceklerine nasıl inanacaktır? Yöneticinin halkı temsil etmesi, yoksa *Nietzsche*’nin deyişiyle bir pazarlık konusu mudur? O şöyle diyor: “Yöneticilerin şimdi egemenlik dediği şey: Yığınla erk alışverişi ve pazarlığı!”³ Devleti “örgütlenmiş ahlaksızlık”⁴ diye tanımlayan *Nietzsche*, başka bir yerde de şöyle der: “*Devletin hor görülmesi, çöküşü ve ölümü, özel kişinin* (bireyin demekten çekiniyorum) rehaveti, demokratik devlet kavramının kaçınılmaz sonucudur; onun misyonu buradadır.”⁵ Demokratik devlet, bireyleri rehavete sokmakla kendi sonunu da getirmiş oluyor. Bu da onun misyonu oluyor. Siyaset felsefesinde temel bir başvuru kaynağı olan *Rousseau* da “Kendini her zaman iyi yöneten bir halkın yönetilmeye ihtiyacı yoktur”⁶ derken, halk üstünde egemenlik kurmanın, en azından ilkel olarak karşısında olduğunu belirtir. Yine anarşist eğilimli *Henry David Thoreau*’nun “En iyi hükümet en az yöneten hükümettir” sözünü “yürekten kabul etmesi”, benzeri düşüncelerin felsefede ne denli yaygın olduğunu bir göstergesidir. Kuşkusuz, *Hegel* gibi, devletten ve yönetimden yana tavır almış filozoflar da vardır. Ama bu filozoflar da *Hegel* gibi, kişiyi bütünün içinde görmekle yok sayar. Bu nedenle *Kierkegaard*, *Hegel*’in tümellik tutkusuna karşı, varoluşu öznellikte, bireysellikte, “tek” adını verdiği kişide arar. Ona göre, bütünün bir üyesi, dünya düzeninde basit bir üye diye görülmek, yok sayılmaktır, insanın kendini yok saymasıdır.⁷ Filozoflar, neden devlete, yönetime ve taraftarlarınca bile “en az kötü yönetim biçimi” diye tanımladıkları demokrasiye karşıdır? Ya da şöyle soralım: Karşı olanlar neden karşıdır?

Sorunun bir yanıtını dolaylı olarak *Kierkegaard*’ta bulmuştuk. Yanıtı genelliğinde kestirmeden şöyle dile getirebiliriz: İnsana duyulan saygı. Kişi adını hak eden hiçbir insanın kendisini yöneten, yönlendiren bir güce katlanmaması gere-

3 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Nietzsches Werke*, cilt 6, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1923, s. 141.

4 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke*, cilt 16, s. 174.

5 Friedrich Nietzsche, *Nietzsches Werke*, cilt 2, s. 348.

6 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Çan Yay., İstanbul, 1974, s. 89.

7 Kierkegaard’ın düşünceleri konusunda daha geniş bilgi için bkz. Ömer Naci Soykan, “Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı”, *Türkiye’den Felsefe Manzaraları* 3, İnsancıl Yay., İstanbul, 2003.

kir. O ki kendi ölçütünü kendi koyan, buna kendi uyan insan olarak tanımlanır. Ama öte yandan insan kendi başına yaşayamaz, en azından başarılarını ortaya koymak, olanaklarını gerçekleştirmek için başkalarına ihtiyaç duyar. Bu bakımdan o, *Aristoteles*'in tanımıyla “doğal olarak bir *zoon politikon*”dur.⁸ Başkalarıyla birlikte yaşamak ise bir yönetimi gerekser. Burada insan doğasıyla kültürü arasında ortaya çıkan paradokslardan biriyle karşı karşıya bulunuyoruz: İnsanın yönetilmesi onun onuruna aykırıdır, ama o doğal yapısı gereği yönetilmeye muhtaçtır. Bu paradoksun ortadan kaldırılması söz konusu değildir. Öyle olsaydı o, bir paradoks olmazdı. Olabilir tek çözüm, *Thoreau*'nun sözünde belirtilen, yönetimin olabildiğince en aza indirilmesidir. Esasen bu, bizim de birçok yerde savunduğumuz anarşizmin temel bir ilkesidir.

Burada bir ayrıç açıp, neden insan adını değil de “kişi adını hak eden” dediğimi açıklamak istiyorum. Biçimsel olarak insan görünümünde olan herkes insan adını hak eder. Onun şu bu eksiklikleri vardır diye o insan değildir demek yanlışır, insanın yaşama hakkına aykırıdır; çünkü o insan değilse o zaman öldürülebilir olurdu. Ama insanın tarihsel bir oluşum-gelişim süreci vardır. Bu süreçte o, ilkin toplumun bir üyesi, sonra birey, sonra da kişi olmuştur. Burada ayrıca kapatıp yukarıda kaldığımız yerden düşüncelerimizi sürdürelim.

Demokrasi, eşitlik adına insanları birimleştirir. Bir insan, toplumun bir birimi olunca, birimlerden oluşan toplum sürülebilir. Onu yönlendirmek, hatta gütmek mümkün olur. Bu yönlendirme, günümüzde çok gelişmiş medya yöntemleriyle gerçekleşir. O kadar ki, *Nietzsche*'nin sözünü ettiği pazarlık bile tek taraflı olarak ortadan kalkar. Kitleler, onları güden güç odakları önünde oradan oraya sürüklenir. Şimdi erk pazarlığı yönetimle halk arasında değil, bu güç odakları arasında yapılır. Üstelik, hiçbir şeyden habersiz halk, önüne sandık konduğunda, istencini sandığa atarak seçimi kendi yaptığını sanır. Bu da demokrasinin etik olmayan bir yanını gösterir. Nasıl ki ergin olmayan çocuğun istencini velisi belirlerse, ergin olmayan halkın istencini de bu odaklar belirler. Demokraside güç odakları arasında kimi zaman pazarlık, kimi zaman yarışma, çatışma vardır. Odaklardan biri, kendi gücünü kazanmak için yeterli görürse, pazarlığa girmez, yarışır; aksi halde pazarlığa girer. Bu oyunda halkın tutumu da ilginçtir. Bizim gibi Batıya göre daha az gelişmiş ülkelerde seçime, yani oyuna katılma oranı, yüzde yetmişlere, seksenlere varacak kadar yüksektir. Oysa bu oran, milliyetçilik, ayrımcılık dalgalarının estirilmediği zamanlarda Batıda yüzde kırk dolayındadır. Bunun nedeni, halkın çoğunluğunun kendi oyunun hiçbir anlamı olmadığını bilmesidir. Bu tutumuyla halk, yöneticiler için “ne halleri varsa görsün” demektedir. Zaten onların biriyle öteki arasında büyük bir ayrım da yoktur. Sistem o kadar oturmuş, kökleşmiştir ki, partiler

8 Bkz. *Aristoteles, Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, 1253a3.

arasında hemen hemen hiçbir ayrım kalmamıştır. Kısacası demokraside seçim, piyango bileti satıcısının sunduğu biletlerden birini seçmekten çok farklı değildir. Bu oyuna ilk bakışta “Dur!” diyebilecek gibi görünen sivil toplum örgütlerinde de durum farklı değildir. Örgütün olduğu her yerde iktidar belirleyicidir, katılımcı edildir. Örgüt büyüdükçe de katılımcının payı küçülür; üstelik o, çoğu kez neye hizmet ettiğini bile bilmez; çünkü örgütün arkasında çoğu zaman yine güç odakları görünmez olarak bulunur. Saydamlık, belki bu durumu engelleyebilir, ama görünmez güç bu sayede görünür olana dek yine işini görür. Üstelik örgüt büyüdükçe saydamlık zorlaşır.

En küçük arkadaş topluluğundan en büyük üyeli topluma kadar birlikte yaşamada kararlar alınması kaçınılmazdır. Ortak karar nasıl alınır? Üyeleri küçük topluluklarda ortak karara hep birlikte varılması, eş deyişle, kararı herkesin benimsemesi kimi zaman mümkün olabilir. Fakat topluluk büyüdükçe üyelerin memnun olacağı ortak karar, çoğu kez, başkalarının da memnuniyetsizliğine dayanır; “Oh, senin dediğin de olmadı ya!” gibisinden bir hasetlik ortaklığı oluşur. Ortak kararın haklılık ilkesine dayandırılması gerektiği savunulabilir. O zaman da haklılık ilkesinin nasıl belirleneceği ve uygulanacağı sorunlarıyla karşı karşıya kalınır. Sorun ilkelerde değil, fakat uygulamalardadır. Rasyonel ilkeler daima bulunabilir, bulunmuştur da. Bu ilkeler kuramsal bir sorun çıkarmayabilir. Ama ilkelerin toplumsal uygulaması söz konusu olduğunda, o zaman eğilimler, çıkarlar öne çıkar, çatışma başlar. İnsan hakları, onların her biri haksız birbiriyle çatışmaz, çünkü hak daima ortak olandır. Ama çıkarlar çatışır. Çatışmanın önlenmesi de güç kullanımını gerektirir.

Şimdiye dek söylediklerimizde, demokrasinin güçlüklerini belirtirken, topluluğun küçük olması durumunda ortada bir sorun kalamayabileceğini dile getirdik. Bu gerçekten de böyledir. Küçük topluluklar, gerçekten saydam olma, kararların birlikte alınması şansına daima daha çok sahiptir. Bu küçüklüğün ölçüsü de insanların birbirleriyle en azından tanış olabilmeleridir. Topluluk, birbirlerine selam veren, hal hatır sorabilen bireylerle sınırlı olmalıdır. Ancak böyle küçük bir topluluğun bağımsız bir yönetimi olması söz konusu değildir. Tersi durumda bu topluluk, ne bir hastane ne bir okul gibi uygarlığın en küçük bir kazanımına bile sahip olamaz. “Olmasın!” diyen kimi anarşist görüşler vardır. Ama biz bu romantik anarşist görüşleri doğrusu ciddiye almıyoruz. O zaman bu küçük toplulukların her birinin seçtiği temsilcilerle bir üst kurul oluşturulacak, belki bu da yetmeyecek, daha üst bir yönetim organı ortaya çıkacak. Sonuçta asıl istenci söz konusu olan küçük gruplardaki bireylerin hiçbir rolü olmayacak. Demek ki birimlerin küçük tutulması da kişi istencinin etkili olmasını sağlayamayacak. Demokrasinin açmazlarından söz etmemiz nedensiz değildir.

Peki, hiç mi çıkış yolu yoktur? Bu sorunun yanıtının ardına düşmeden kışkırtıcı bir soruyu daha gündeme getirelim: İnsan istenci, belirttiğimiz gibi, onu

belirleyen etmenlerden tümüyle kurtulamadığına göre, özgür istençten söz edilemeyecek midir? İnsan, *Fransız Ansiklopedistlerinin* söylediği gibi canlı bir otomat mıdır? Filozofun tek ayrımı da otomat olduğunu bilmesi midir?⁹ Sorun istencin etkilerden kurtulmasında değil, onlarla ne yapacağındadır. Kuşkusuz biz burada felsefe tarihinin başından günümüze dek tartışıl原因en özgürlük-zorunluluk sorununu bir çırpıda çözme savında olmak gibi bir kendini bilmezlik içinde değiliz. Bu sorunun biri doğada, diğeri insan yapıp etmelerinde olmak üzere iki yüzü vardır. Birincisinin aklın bir çatışkısı (3. antinomi) olduğunu *Kant* göstermişti ki, o, bizi burada ilgilendirmiyor. Sorunun ikinci boyutu dediğimiz şeyin yine *Kant*'tan hareketle bir bilgi sorunu olmadığını belirtmek isteriz, eğer değer bilgisini dışarıda tutarsak. Başka bir deyişle sorun, olan değil, olması gerekenle ilgilidir. Buna göre biz de insanın özgür olması gerektiğini savunarak, özgürlüğün önündeki engellerin nasıl aşılabileceğini araştırıyoruz. Bu amaçla istencin kendisini denetleyebilme olanağını bulmaya çalışıyoruz. Bireyin kendi istenci üstüne hiçbir denetimi olmaması durumunda o, tıpkı beş-altı yaşındaki bir çocuk gibi gördüğü her şeyi ister. Öz-denetimden anladığımız şey, yine *Nietzsche*'nin deyişiyle “Kendini alt et!” buyruğudur. O zaman buyuran ve buyruğa uyan bir ve aynı kişi olduğunda kişi, bu kez *Kant*'ın “*autonom*” dediği, yani kendi yasasını kendi koyan kendi uyan özerk kişi olur. Kişinin bu özerkliğe ve özgürlüğe varması, onu “üstinsan”a (*Übermensch*) değil, ama bizim kültürümüzün “insanı kâmil” dediği olgunluğa vardırır. Ancak böyle bir insan, daha açık bir deyişle, kendini denetleme işini başkalarına bırakmayıp kendi üstlenen insan, başkalarının yönetim ve yönlendirimine ihtiyaç duymaz. Eğer toplumsal ortam da buna elverirse, adı ne olursa olsun böyle bir yaşama düzeni insana yakışır.

Demokrasinin hak ve adalet kavramlarıyla ilgisine gelince; hak ödev kavramıyla bağıntılıdır. Eğer ben insan olmamdan dolayı hakka sahipsem, insanlığa karşı da ödevim vardır. Bu, açıkça doğru bir kural olarak görülmekle birlikte, onun ayırkı durumları da vardır. Örneğin: Yaşamam için çalışmam gerekir. Çalışmadan yaşıyorsam başkalarını sömürüyorum demektir. Başkalarına (insanlığa) karşı çalışma ödevimi yerine getirmiyorsam, yaşama hakkına da sahip değil miyim? Bu soruya elbette “Evet!” yanıtı verilemez; çünkü yaşama hakkı en temelde olan şeydir. Onun temellendirilmesi için başka bir şeye gerek olmamalıdır. Temelin temeli olmaz. Öte yandan, ödevini yerine getirmenin de her zaman bir hak doğurduğu söylenemez.¹⁰ Ahlak görüşünü ödev temeline dayandıran *Kant*'ın ödevden dolayı yapılan eylemlerde bir karşılık beklenmemesi gerektiğini söylemesi, bunun açık bir ifadesidir. Karşılık beklenseydi, eylem, sonucu için

9 Bkz. Ömer Naci Soykan, “Aydınlanmanın İnsan Kavramı ve Türkiye Gerçeği”, *Araştırmalar Felsefe Konuşmaları* 2, İnsancıl Yay., İstanbul, 2003, s. 43.

10 Hak ve ödev ilişkisinin hukuksal yönü için bkz. Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları, Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2007, ss. 15 vd.

yapılacağından, kategorik buyruğa göre yapılmayacağından ahlaksal olmazdı. Demek ki bu kez ödev, temel kavram olarak alınmaktadır. Ahlaksal bakımdan hakkı çıkardan ayırmak gerekir. Ama günlük yaşamda çoğu kez bu iki kavram birbirine karıştırılır. İnsanlar, çıkarlarını çoğu kez hak olarak görür. Ancak, hak ile çıkarı “özü itibariyle” bir gören kuramcılar da vardır.¹¹ Oysa birinin çıkarının başkasının aleyhine olabilmesine karşın, başkasının aleyhine bir haktan söz edilemez oluşu bile bu iki kavramın ayrılığının en açık kanıtıdır. Bir yazısında çıkarı, yarar kavramından ayırmak gerektiğini söyleyen *Ioanna Kuçuradi* de çıkarın başkasının temel hakları aleyhine sonuç verdiğini belirtir.¹²

John Rawls, günümüzde çok başvurulmuş *A Theory of Justice (Bir Adalet Kuramı)* adlı yapıtında “Temel konumuz toplumsal adalettir”¹³ der ve adalet düşüncesini kurala uygunluk olarak görür.¹⁴ Kurala uygunluk kavramı, özellikle *Wittgenstein*’dan beri, nesnel yargı dışında kalan estetik, etik gibi konularda ve sosyal alanda bir doğruluk ölçütü olarak kullanılmaktadır.¹⁵ Ancak adalet düşüncesinin bu tanımı, bu kez kurala uygunluğun ne olduğu, kuralı kimin ve ne hakla koyduğu gibi bir dizi sorunun yanıtlanmasını, bu amaçla yine bir dizi kavramın tanımlanmasını gerektirir. Kural kişiler arası olduğunda, onun merci-
inin kişi üstü olması kaçınılmazdır. Bu merci teokraside Tanrı, demokraside halktır. Ama ikisi de aldatıcıdır. Birincisinde Tanrı adına, ikincisinde halk adına hareket edilir. Tanrı’nın sesi duyulmaz; halkın sesi ise birçok etki altında çarpıtılmış olarak duyulur. Bu bir şey adına hareket etmenin meşruluğu, birincisinde salt inanca, ikincisinde –yukarıdan beri yaptığımız çözümlemeleri göz önünde alarak söylersek– birtakım sanılara dayanır. İnanç bir yana, sanılar, eleştiri karşısında daima sarsılmaktadır. Sarsıntılı sanılara dayanan bir şeyi, ne doğrulama ne de meşrulaştırma ya da haklandırma olanağı vardır.

Demokraside herkese bir oy hakkı tanımak, ilk bakışta adil görünüyor. Herkes eşitse, herkese bir oy adildir. Esasen eşitliğin adil görülmesi, ancak bu durumda doğrudur; tersi durumda değil. Örneğin biri ergenlik çağında, diğeri beş-altı yaşlarında iki çocuğu olan ve ekonomik durumu çok iyi olmayan bir ana babanın çocuklarına eşit miktarda yemek vermesi adil değildir. Birincisinin ihtiyacı çok

11 Bkz. a.g.e.

12 Bkz. *Ioanna Kuçuradi*, “İnsan Hakları Açısından ‘Dünya Problemleri’”, yay. haz. *Ioanna Kuçuradi*, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, TFK Yay., Ankara, 1986, s. 66.

13 *John Rawls*, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, s. 7.

14 Bkz. a.g.e., s. 3.

15 Kurala uygunluğun, estetik yargı için bir ölçüt olduğu düşüncemizi ve bunun *Wittgenstein*’la ilgisi hakkındaki görüşlerimizi, 16-17 Nisan 2009 tarihlerinde MSGSÜ Oditoryumunda yapılan “Felsefe Sorunu Olarak Güzel ve İyi Sempozyumu”nda sunduğumuz “Bütünsel Bir Bilgibilime Doğru: Güzel İyi Doğru Birliği Üstüne” başlıklı bildirimizde dile getirmiştik.

daha fazladır. Bu örneğe bakıp her yönden daha gelişmiş, eğitilmiş insanlara daha çok oy hakkı verilmesi gerektiğini savunduğum sanılmasın. Ötekiler, zaten toplumun, devletin adil olmayan tutumları yüzünden geri kalmıştır. Şimdi de onları bir kez daha aşağı konumda tutmak katmerli adaletsizlik olur. Doğru olan, onların ekonomik, sosyal ve kültürel yönden daha iyi koşullara sahip olmasını sağlamaktır. O zaman herkese bir oy adil olur. Toplumun büyük çoğunluğu bu olanaklara sahip değilken, onlar her türlü yönlendirmelere açıktır. Seçim sandığı, geçim kaygısının aracı olmamalıdır. Bunun trajikomik örneklerini ülkemizde yaşıyoruz.

Ödev, hak, adalet gibi ahlaksal kavramların demokrasiyi zenginleştirdiği bir gerçektir; ancak tersini söylemek çok kolay değildir. Ekonomik ve siyasal “iki yüzü”nden ikincisini göstermelik olarak öne çıkaran, ama vurgusu daima birincisinde olan liberalizmin bu “ikiyüzlülüğü” demokrasiyi nasıl zenginleştirebilir!¹⁶ Hukuk haklar demektir. Hukukun, yani hakkın temeli ahlak olursa, hukuk meşruluk kazanır. Ahlakın hem tarihsel hem de kavramsal önceliğini, *Doğan Özlem* haklı olarak şöyle dile getirir: “Devletsiz ve hukuksuz toplumlar olmuştur; fakat ahlâksız (bir ahlâka sahip olmayan) toplum olmamıştır. Tarihsel olarak, ahlâk hukuk önceler. (...) Bu tarihsel öncelik yanında, bir mantıksal [=kavramsal –Ö.N.S.] öncelikten de söz etmek gerekir. (...) Bir hukuk normu, her durumda ve öncelikle bir ahlâksallık taşıır.”¹⁷

Demokrasinin bireyleri birimleştirme yoluyla eşitleyiciliği, ne gördüğümüz gibi adalete ne de onun sözümona baş tacı ettiği özgürlüğe hizmet eder. Esasen özgürlük ile adalet birbirlerine karşı duran kavramlardır. Özgürlük çatışma getirir, adalet uyum ister. Çatışma ile uyum, *Kant*’ın belirttiği gibi insan doğasındandır: “İnsan uyum ister; ama doğa, onun soyu için neyin iyi olduğunu daha iyi bilir, çatışma ister.”¹⁸ İnsanın bu çelişkili (antagonist) doğası, onun olanaklarını gerçekleştirme, kişiliğini zenginleştirme yönünde olacaksa, buna kimsenin diyeceği bir şey yoktur. Ancak bu çatışmalı doğa denetlenmezse insanlar arasındaki çatışmalara, savaşlara da neden olur. Denetimin ise bir yandan özgürlüğü kısıtlayıcı olmaması, bir yandan da hak ve adalet ilkelerine uygun olması gerekir. Demokrasinin böyle bir toplumsal zemini vermesi, en azından günümüzde olanaklı görünmüyor. Böyle bir durum, kuramsal olarak, ancak günümüzün birey demokrasisinden, kişiler demokrasisi diyeceğimiz bir düzene geçilmesiyle olanaklıdır. Şimdi bu kavramımızdan neyi anladığımızı, baştan beri yaptığımız saptama, eleştiri ve çözümlemelerin ışığında daha bir aydınlık kılmaya çalışalım. Ama daha önce, neden böyle bir ihtiyaç duyulmaktadır sorusunu yanıtlayalım.

16 “İki yüz” ve “ikiyüzlü” benzetmesini Doğan Özlem’den aldım. Bkz. Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri II*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 105.

17 Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 132.

18 Immanuel Kant, *Immanuel Kants Werke*, cilt 4, yay. haz. E. Cassirer, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922, s. 156.

İnsan, tarihsel-toplumsal oluşum sürecinde antikte toplumun tamamlayıcı bir üyesi olarak görülür; bireyin ilkin modernde ortaya çıktığı söylenir. Bu saptamaya biz de katılıyoruz. Birey, özgürlük olanaklarının sağlandığı toplumda özgür olabilir. Bu tarz toplumsal yönetim biçiminin adı da demokrasidir. Ama burada insan gerçekten ne kadar özgürdür, demokrasi ne kadar demokrattır? Özgürlük, yalnızca maddi, toplumsal koşulların sağlanmasıyla kazanılmaz. O, kişinin kendi çabasıyla kazanılabilir bir şeydir. Kendi toplumumuzu şimdilik bir yana bırakalım. Kırk yıldan beri kısa ve uzun dönemlerle Avrupa ve Amerika’da birçok kez bulunmuş ve yaşamış biri olarak, her türlü maddi, toplumsal olanakların sağlandığı bu ülkelerde yaptığım gözlemlere, edindiğim izlenimlere bakarak konuşuyorum. Kestirmeden söyleyeyim: Oralarda çok az özgür insan gördüm! Demokrasi hakkındaki kaygılarımın bir bölümü de bu izlenimlere dayanmaktadır. Büyük çoğunluk politikaya ilgisizdir. Bunun başlıca nedenlerinden biri devlete güvendir; diğeri, insanların küçük dünyalarının dışına çıkmak istememesi, günü yaşamasıdır. İki neden birleşince şu sonuç ortaya çıkıyor. İnsanlar beş gün çalışıp kazandıklarını kalan iki günde bitirmek istiyor, nasılsa yine kazanacağından emin olarak. Son on yıllarda özellikle Avrupa’nın yoksul ülkelerden aldığı göçlerle orada politikaya ilgi kendini milliyetçilik, ırkçılık olarak göstermektedir. Bunun da nedeni, o insanların “Beş gün çalış, iki gün harca” düşüncelerinin sarsılmasından kaynaklanan bireyci, çıkarıcı tutumlarıdır. Daha ucuz emek, onların rahatını kaçırmıştır. Onlar, *Heidegger*’in deyişiyle “onlar alanı”nda (*das Man*), *Sartre*’ın sözüyle “yapışkanlık” içinde yaşıyorlar. Onları, ne “hiçlik deneyimi” “dünyanın içinde varlık” (*Heidegger*); ne de “bunalıtı” “kendi için varlık” (*Sartre*) yapabilir. Onlar, kimse olmama anlamında *Heidegger*’in “kimse-siz” dediği, her biri birbirine göre yaşayan, kendi ölçütleri olmayan, demokrasinin birimleştirdiği dediğimiz insanlardır.¹⁹

Yukarıda demokrasinin kişinin ortaya çıkması için elverişli olmadığını söylemiştik. Öyleyse kişiler demokrasisine nasıl geçilecektir? Buna yanıtımızı yine demokrasi eleştirisinden yola çıkarak vereceğiz. Demokrasi, *Nietzsche*’nin dediği gibi devletin sonunu getirecekse, o zaman o, insanlığın tarihinde olumlu bir moment olarak rol alabilir, ama eğer devletin çöküşü, yeni bir barbarlık çağının başlamasına değil, fakat birlikte yaşamının olanaklarını en aza indirilmiş yönetimle gerçekleştirecek bir tarza neden olacaksa. Bizim yaygın anarşist görüşlerle ayrıldığımız noktalardan biri buradadır. Onlar yaban yaşamı önerirken, biz insanlığın bir bellek silimiyle yeni baştan başlayacağına inanmıyoruz. Toplumsal-siyasal bir düzenin adı olan demokrasinin dayandığı ekonomik yapı kapitalizmdir. Rekabete dayalı kapitalizm için amaç kazanç ve çıkardır. Onun içinde yaşattığı insanların çıkarıcı olması da bu yüzdendir. Ama ne yer-

19 *Heidegger*’le ilgili düşünceler hakkında daha geniş bilgi için 7. dipnotta belirtilen yazımıza bakılabilir.

yüzü ne de insanlık, doğanın tahribinden beslenen bu sisteme daha uzun süre dayanamayacaktır. Yapılan hesaplamalara göre, çevre kirlenmesi bu hızla sürerse, dünya iki bin sekiz yüzü yıllarda içinde insanın yaşayamayacağı bir çöp yığınının dönecektir. Bunun önüne geçmek için ise, kapitalizmin ya yok olması ya da aynı şey demek olan büyük bir dönüşüme uğraması gerekmektedir. O zaman rekabetçi kapitalizmin yerini dayanışmacı bir toplum modeli almalıdır. Yaşama düzeni değişince değerler de değişir. İnsanlar, artık kendilerini küçük dünyalarına hapsedmiş, bencil ve çıkarıcı olmaktan kurtarabilirler.

Yardımlaşmanın esas olduğu bir yaşama düzeni yeryüzünde yaygınlaşınca, siyasal birlikler, yani devletler işlevlerini yitirir, yerlerini toplumsal birlikler alır. Kişinin yaygın bir tarzda ortaya çıkabileceği yaşama düzeni de budur. Siyasal birlikten toplumsal birliğe, bireyden kişiye geçilecektir. Günümüzde üzerinde önemle durulan birey-devlet ilişkisi, o zaman kişi-toplum ilişkisi olarak ele alınacaktır. Kişiler demokrasisi dediğimiz şey de böyle bir toplumsal yaşam düzeninin adıdır. Kişi kendi kuralını kendi koyan, kendi uyan, kendi kendisini yöneten insandır. Kendi kendisini yöneten kişilerin oluşturduğu bir toplumun yönetilmeye çok az ihtiyacı vardır. Bu da, bizim de benimsediğimiz olabildiğince az yönetim ilkesine uygundur.

Bu yazıda demokrasinin açmazlarını ele aldık. Bu da bizi, ister istemez, demokrasiye karşı bir tutum almaya götürdü. Ama bundan okurda demokraside hiç iyi bir şey yoktur izlenimini vermek istemeyiz. Demokrasinin açmazları olması, onda iyi giden bir şeyler olmadığı anlamına gelmez. Demokrasideki iyi bir şey olarak tolerans düşüncesini işleyerek yazımızı bitirmek istiyoruz.

Toleransın Türkçesi olarak genellikle “hoşgörü” sözcüğü kullanılıyor. Bundan da toleransın kötü ya da istenmeyen bir şeyin hoş görülmesi anlamı çıktığı ve bunun da toleransı karşılamadığı için biz “katlanma” veya “göz yumma” sözcüğünü yeğliyoruz. Başkasının onaylamadığımız düşüncesine, bize zarar vermeyen, şiddet içermeyen hareketine bireysel olarak katlanma, toplumsal olarak da devletin buna göz yumması, gelişmiş demokrasilerde vazgeçilmez bir kabuldür. Esasen bireysel katlanmanın toplumda yaygın olması durumunda, devletin izin vermesinin bir anlamı olabilir. Başka konularda olduğu gibi katlanma için de sosyolojik gerçekliğin hukuksal gerçeklikle uyumlu olması gerekir.

Toleranssızlığın din açısından ilk biçimi, tek tanrılı dinlerle ortaya çıkmıştır. “Din bakımından ilkçağ toplumları” diyor *Hüseyin Batuhan*, “hürlüğe değilse bile ‘tolerans’a dayanırlar. Dinde toleranssızlığı, dogmatik-tekerciliğinden ötürü, Batı kültür dünyasına Hristiyanlık getirmiştir.”²⁰ *Batuhan*’a göre, toleranssızlığın çifte kaynağı din ve devlettir. Tek tanrılı dinler gibi tümelci ideolojiler, belli bir ideolojiyi temel politikası olarak gören devletler de başka düşüncelere yer

20 Hüseyin Batuhan, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, Anıl Yay., İstanbul, 1959, s. 12.

vermez. Demokrasi, teokratik ve din dışı totaliter yönetim biçimlerine karşın, farklı, hatta kendisine aykırı düşüncelere de izin verir. Burada yasak sınırı, demokrasiyi ortadan kaldırmayı öneren düşünceler değil, örgütlü eylemlerdir.

Demokrasinin bir erdem yönetimi olduğu, daha doğrusu olması gerektiği söylenir. Ancak bunun için nitelikli eğitimli, erdemli insanların sayıca çoğaltılması gerekir. O zaman belirttiğimiz açmazlardan demokrasi tümüyle kurtulmazsa bile onların olumsuz etkileri en aza indirilebilir.

Demokrasinin açmazlarını göstermiş olmamız karşısında, öyleyse sorunları olmayan bir devlet hangisidir gibi bir soru bize yöneltilebilir. Hemen yanıtlayalım: Hiçbir devlet! Bu nedenle biz, yönetimin olabilir en aza indirildiği, orduların olmadığı, yalnızca kolluk güçlerinin bulunduğu bir toplumsal birlikten ve bu birliklerin oluşturduğu bir dünya düzeninden yanayız. Bunun felsefe tarihinde birçok örneği görünen ütopyalardan biri olmadığını, fakat dünyadaki siyasal gelişmelerden (Örneğin Avrupa Birliği) çıkardığımız bir öngörü olduğunu söylemek isteriz.²¹

Kaynakça

- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- Batuhan, Hüseyin, *Batıda Tolerans Fikrinin Gelişmesi*, Anıl Yay., İstanbul, 1959.
- Beetham, David, *Demokrasi ve İnsan Hakları*, çev. Bilal Canatan, Liberte Yay., Ankara, 2006.
- Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları, Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2007.
- Kant, Immanuel, *Immanuel Kants Werke*, cilt 4, yay. haz. E. Cassirer, Bruno Cassirer Verlag, Berlin, 1922.
- Kuçuradi, İoanna, “İnsan Hakları Açısından ‘Dünya Problemleri’”, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, yay. haz. İoanna Kuçuradi, TFK Yay., Ankara, 1986.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsches Werke*, cilt 2, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1923.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsches Werke*, cilt 6, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1923.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsches Werke*, cilt 16, Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1923.
- Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri I*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Özlem, Doğan, *Kavramlar ve Tarihleri II*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2006.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, Çan Yay., İstanbul, 1974.
- Soykan, Ömer Naci, *Türkiye’den Felsefe Manzaraları 3*, İnsancıl Yay., İstanbul, 2003.
- Soykan, Ömer Naci, *Arayışlar Felsefe Konuşmaları 2*, İnsancıl Yay., İstanbul, 2003.

21 Bu konudaki düşüncelerimiz için, İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisinin yakında yayımlanacak olan sayısındaki “Modernite ve Anarşizmle İlgisi Bakımından İlerleme Kavramının Bir Çözümlemesi” başlıklı yazımıza bakılabilir.



SLAVOJ ŽIŽEK - UDİ ALONİ İSTANBUL KONFERANSI

POST-İDEOLOJİK
DÜNYADA ..
İDEOLOJİ

3-4 Aralık
Boğaziçi Üniversitesi

Encore Yayınları & Boğaziçi Üniversitesi

(Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü)

Rezervasyon için:
rez@encoreistanbul.com

Tel: 0212 - 252 99 81

HEGEL ESTETİĞİNDE SANAT VE SANAT BİÇİMLERİ

Klasik sanat ve romantik sanat – II

Sembolik sanat bilincinin meydana getirdiği ve sürdürdüğü, *tinsel içerik* ile *duyusal şekil* arasındaki *karşıtlığın* çözümlüne uğratılması ve aşılması ile *klasik sanat* biçimi ortaya çıkar. Sembolik sanatta birbirine karşı mücadele eden içerik ve biçim öğelerinin birbirine karışımındaki kargaşa ve biçimsizlik, şimdi yerini bu iki yanın birbiri ile *ideal* birliğinin kalıcı uyum ve sükûnetine bırakır. Klasik sanatta tin, kendisini ideal olarak, yani duyusal biçim içerisinde var olan idea olarak görünüşe çıkarır. Böylece klasik sanat, *hakiki* güzelin gerçekleşmesini, duyusal görünüşü içinde ideanın bir sunumunu vermeyi başarır. Klasik sanat eserinde (bir Grek tanrı heykelinde) özgür bir bütün olacak şekilde ideal içerik ile duyusal şeklin kusursuz birliğini, birbirine nüfuz edişini buluruz. İki yanın yalnızca bir biçim farkına indirgenmiş özdeşliğinde, sanatsal bütün, kendisini her iki yanda birden gösterir ve her ikisinde *bir* olur. Böylece, tinsel içeriğin ve onun dışsal görünüşünün birbirine tamuygunluğunda, *sanatsal bütünün* özgür bağımsızlığı görünüşe çıkar. Bu sanatsal bütün, kendine-yeterliği içinde, *özgürlüğün* duyusal görünüşünü sunar; o, ilahi ve insani özgürlüğü bütünüyle gözlerimiz ve zihnimiz için görünür kılar. Bu yüzden Hegel, klasik sanat biçimini hakiki güzelin kavramına tamuygun bir gerçekleşmesi olarak görür. Grek sanatı, “güzelin alanının tamamen ermesi, mükemmel hale gelmesidir; ondan daha güzel hiçbir şey olmaz ve olamayacaktır.”¹

Sembolik sanatın tinsel olan ile doğal olanı bağdaştırma girişimlerinin başarısızlığı, bu sanat biçiminin içeriğini *eksikli* bir tin idesinden elde ediyor

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, cilt 2, ss. 127-8; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1975, cilt 1, s. 517.

olmasından ileri gelir. Sembolik bilincin tin kavrayışı *soyut* ve belirlenimsizdi ve bu yüzden anlam, ifadesi için uygun bir duyuşal şekil bulamıyordu. Sanatın ifade etmeye çalıştığı ilahilik son derece soyuttu ve doğa dünyasına bir düzen getirmekten uzaktı ve bu da, sembolik sanatın ürettiği çarpıtılmış fantastik biçimlerde yansıyor. İdea, kendi kusuruyla birlikte şeklin kusurunu da getiriyordu. Hayal gücünün içtepisi, bu evrede, doğadan tine yükselme çabasından oluşuyordu, fakat bu çaba sadece tini *arama* olarak kalıyordu. Sembolik bilincin ilahilik tasarımı, bireysel cisimleşmelerde görüsel olarak kavranamaz (algılanamaz) olan ayrılaşmamış mutlak soyutlamasından öteye gidemiyordu. Dolayısıyla tin, kendisine açık olmadığı için, kendi dışsal gerçekliğini kendisine gösteremiyordu. Dışsal şekil, kendi içsel anlamına dışsal kalmakla; sunmayı amaçladığı anlamı değil, fakat sadece kendisini sunuyordu. Sonuçta, ideayı *somut içerik* olarak kavrama yetersizliği, sembolik sanatta hem anlam ile şeklin hem de onlar arasında kurulan bağıntıların *dışsal* kalmasına neden oluyordu. Bu dışsal bağıntının benzeştirmeli sanat biçimlerinde kopup parçalanmasıyla da sembolik sanat son buluyordu.

Hegel, sembolik sanatın, *klasik sanat* tarafından ortadan kaldırılan ikili kusurunu şöyle belirtir: “Sembolik şekil kusurludur, çünkü bir yandan, bu şekil içerisinde idea yalnızca belirlenimsiz veya soyut biçimde belirli olarak bilince sunulur ve öte yandan, bu sebepten dolayı da anlam ve şeklin karşılıklılığı daima kusurlu ve tamamen soyut kalmak zorundadır.”² Klasik sanat biçimi (Grek sanatı), ilahi olanı *tinsel bireysellik* olarak kavrayan bir bilincin ürünü olmakla, sembolik sanatın bu ikili kusurunu ortadan kaldırmayı başarır. Sembolikten klasik sanata geçiş, ilahi olanı, soyut, anlaşılamaz bir “başka” olarak değil; fakat ilahi olanı “insani bireysellik” olarak betimlemekle gerçekleşir. Grek dünya görüşü, ilahi olanı ya da mutlağı, insani işlere ve olaylara katılan ve kendileri de görünüşleri ve düşünceleri bakımından insanlara benzeyen bir tanrılar topluluğu şeklinde tasarlamakla; tini *somut* olarak bilinebilir kılmıştı. Hegel’e göre, Grek tanrıları ne soyut ne gizemli ne de anlaşılmazdırlar; fakat onlar somut, kendini-belirleyen bireylerdir, onların çok yönlü özgürlüğü ve canlılığı, tavır ve eylemlerinde cisimleşir.

Greklerin ilahi olana ilişkin bu *insan-temelli* anlayışları, onların tini somut ve bilinebilir olarak kavramalarını sağlamıştır. İçeriğinin açık bir kavranışına erişmek için çabalayıp duran sembolik bilincin tersine; klasik sanat bilinci, içeriğini dinde, gelenekte ve zamanının kültürel hayal gücünde ifade edilmiş olarak bulur. Bireysel kişiliklere sahip tanrılar kavrayışı, Hegel’in gözlemlediği gibi, büyük sanat döneminden önce Grek kültüründe kendisini görünüşe çıkarmıştı. Tanrılara ilişkin bu tasarım, Grek mitolojyasında ayrıntılarıyla

2 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, cilt 1, s. 109; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 77.

işlenmiş ve dinî pratikler aracılığıyla halkta bir kültür haline gelmişti.³ Grekler, mitologyalarında kaba doğa güçlerinin, *Titanların*, Olympos tanrıları tarafından alt edilmesini ifade etmişlerdi. Bu, tinin doğanın düzensizliğine egemen olacak şekilde doğa güçlerinin üzerine yükselişinin bir ifadesidir. Tinsel öznel-lik, burada, doğal olan üzerinde zafer kazanmakta ve özgürlüğünü elde etmek-tedir. Böylece, Grekler insan biçimli Tanrı tasarımlarıyla, ilahi olanı artık yüce bir tözsel güç olarak değil; fakat *özgür öznellik* olarak kavramayı başarırlar. Doğa-dinlerinde, doğaya egemen olan tözsel güç olarak ilahi olanın *belirsiz* ve *karanlık* algıları, şimdi ilahi olanın insan biçimi içinde apaçık *görülebilirliğine* yerini bırakmıştır. Bu *yeni* tanrıların sunumunda doğal etmenlerin zayıflayıp giderek ortadan kayboluşunda, Greklerin *somut olan* ama yine de cansız ve canlı doğadan ayrılmış bir *ilahilik* kavrayışına eriştiklerini görürüz. Bu ilahilik anlayışı, onu en iyi şekilde açık kılabilen duyuşal görünüş ile yani *insan biçimi* ile eksiksiz şekilde kaynaşmıştır.

İşte bu şekilde, doğa-dinlerinin malzemesini, bireysel karakterlere sahip tanrılara dönüştürmek suretiyle, Grek bilinci, ideayı *somut tin* olarak özgür-lüğü içinde kavramayı başarır. Dolayısıyla klasik sanat biçimi, Hegel'e göre *somut idea* ile başlar; bu sanat biçimi, "sanatın hakiki içeriği"ne sahiptir: "Klasik sanatta içeriğin özelliği, onun bizzat somut idea olmasıdır ve böyle olmakla da somut tinsel olmasıdır."⁴ Tin burada artık sembolik sanatta olduğu gibi, tamamen soyut, insan gerçekliğinden uzaklaşmış öncesiz-sonrasız olan olarak değil; fakat tikel ve insani olan olarak belirlenmiştir. İşte ancak bu şekilde kav-ranmış olan idea, somut cisimleşmiş bireysellik *şeklini* alabilir. Greklerin ilahi-liği ve insan özgürlüğünü somut, canlı bireylerde cisimleşmiş olarak kavrayışı, estetik ifadeye tamuygun bir kavrayıştır. Bundan ötürüdür ki, klasik sanatta idea, kendisine *tamuygun* duyuşal görünüşünü bulur.

İlahi olan ile estetik ifade arasındaki bu *uygun düşme*, klasik sanatı yaratan Grek kültüründe öylesine köklüdür ki, bunu en iyi biçimde Grek dininin sanatsal olarak şekillenmiş bir din olmasında buluruz. Hegel, Grek dininin başka hiçbir dinin olmadığı kadar sanata gerek duyduğunu belirtir. "Greklerde sanat, insanların kendilerine tanrılar tasarımladıkları ve bir hakikat bilinci edindikleri en yüksek biçimdi."⁵ Bunun nedeni, ilahi olanın etkinliği, hayatı ve işlerine ilişkin belirli bir ideyi, belirli bir din içeriğini, bu ulusa vermiş olan-ların Homeros gibi şair ve sanatçılar olmasıdır. Grek halkında mayalanan henüz olgunlaşmamış dinî tasarımların belirlenim kazanması, bu halkın sanatı

3 Kathleen Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 2002, s. 135.

4 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 109; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 78.

5 A.g.e., s. 141; a.g.e., s. 102.

içinde gerçekleşmiştir. Grek halkının gözünde, şairler ve sanatçılar “halkın tanrılarının etkin yaratıcıları” idiler. Bu bakımdan *Homerik* tanrılar, yalnızca şiirsel fantezinin icatları ya da sanatçının keyfi, yapma ürünleri değildirler; onlar köklerini Grek halkının tininde ve inancında bulurlar, bu ulusun dinî temellerinde bulurlar. Grek dünyasında, dinî içeriğin sanatsal sunuma bu denli yatkın oluşu, Grek dinini Hegel’in *Fenomenoloji*’de adlandırdığı şekilde bir *sanat dini* (*Kunstreligion*) haline getirmiştir. *Sanat dini*, Grek halkının dünyasını açık kılar; öyle ki, sanat bu bütünsel dünyanın belirlenimli bir ifadesi olur. Greklerin sanat dini, Hegel açısından, *sonlu insanlık* olarak tinin öz-bilincini oluşturan kültürel kategoridir.

Grek sanat bilinci, bireysel öz-bilinçli tin olarak ideanın somut kavranışına ulaştığında; onu ifade edecek en uygun doğal biçimi, *insan bedeninde* bulur. Hegel’e göre, klasik sanatta, somut içerik, tanrısal doğa ile insani doğanın *kendinde* (örtük) birliğidir ve bu birlik insan bedeninin şekli içinde duyuşsal olarak tamuygun biçimde görünüşe çıkar. Sembolik sanat ilahi olanı temsil etmek için hayvan biçimlerini ve doğa imgelerini kullanıyordu; şimdi klasik sanat, insani ve ilahi olanın birliğini sunmak için insan biçimini kullanmak suretiyle tini özgürlüğü içerisinde görünüşe çıkarmayı başarır. Klasik sanatın ya da Grek sanatının güzelliği, yalnızca göze hoş görünmesinde değil; fakat duyuşsal şeklin, ilahi ve insani özgürlükle iç içe girmesinde ve bu özgürlüğü canlandırmasında bulunur. Grek sanatının güzelliği, duyuşsal ile tinselin eksiksiz biçimde birbirine nüfuz etmesinden oluşur. Hegel’in belirttiği gibi, ifade edilen özgürlük ister tanrıların isterse insanın özgürlüğü olsun, sanatta bu özgürlüğe, özgür insan bedeninin ve özgür insan eyleminin biçimi verilmiş olmalıdır; çünkü yalnızca insan varlıklarının tavrında, duruşunda ve eyleminde *özgür tin* görünüşe çıkabilir.

Klasik sanat, *öznel bireyselliği*, sanatın *hakiki içeriğini* kendinde taşır ve bu içeriği, doğal biçimi ile mükemmel bir uyum içinde görünüşe çıkarır. Klasik sanatın bu başarısı, insan biçimini, tinin özgürlüğünün tam olarak görünüşe çıkmasını mümkün kılan biçimi kullanmasından ileri gelir. Tinsel özgürlük, burada, görünür *bedensel şeklin* içine bütünüyle nüfuz eder ve onunla özdeş hale gelir. Hegel’e göre insan bedeni, “tinin doğal varoluşu”dur (*Naturdasein des Geistes*) ve tin onun içinde dolaysız olarak mevcuttur. Böylece insan biçimi, sembolik anlamı aşar ve tinin tam bir ifadesi olarak iş görür. Sembolik sanat da, duyuşsal şekil olarak kimi zaman insan biçimini kullanır; fakat bunu insanın kendisi yerine birtakım soyut idelerin ya da genel niteliklerin sunumunu yapmak için kullanır. Sembolik sanatta rastladığımız bu türden “kişileştirmeler”, ilahi olanın iyilik, güç gibi birtakım soyut niteliklerini ifade ederler. Bu yüzeysel kişileştirmeler, içeriklerine nüfuz etmezler ve öznel bireyselliği varoluşa getirmezler. Oysaki klasik sanat insan biçimini kullandığında, halis insan

özneliğinden başka bir şeyi ifade etmez; o, hakiki özneliği doğal, var olan insan bireyleri biçimi içinde sunar. Grek tanrılarının *öznel bireysellikler* olarak bu şekildeki sunumundan, onların kendileri ötesinde hiçbir genel anlam soyutlanıp çıkarılamaz. “Öznel bireysellik olarak açık kılınmış bir tin kavramını, ona karşılık gelen insan biçimi ile birleştirmek suretiyle, klasik sanatçı, insan biçiminin ‘kişileştirme’deki yüzeysel kullanımını aşar ve doğrudan ve eksiksiz biçimde tinsel bireyselliği ifade eder.”⁶

Klasik sanat bilincinin ideayı somut tin olarak kavraması, onu insani bireysellik tarzı altında tasarlamasıyla mümkün olmuştur. Sanat *tini*, insan bedeninin biçiminde somut tine tam uygun şekli bulmuş ve onu doğal şekilli bir varlık olarak, özgür bireysel tinselliğe uygun kılmıştır. Bundan ötürü *insanbiçimcilik* klasik sanatın en önde gelen özelliği haline gelir. Hegel, ideanın zamansal görünüşe çıkışında, zorunlu olarak tine uygun tek ve biricik duyuşal görünüş olan insan biçimine doğru ilerlemek durumunda olduğunu belirterek; insanbiçimciliğin, tinsel olanın düzeyinin aşağı indirilmesi olarak görülmemesi gerektiğini söyler. “Sanatın görevi tinsel olanı duyuşal bir tarzda gözlerimizin önüne getirmek olduğu ölçüde, sanat bu insanbiçimciliğe ilerlemek zorundadır; çünkü tin ancak kendi bedeninde en tam olarak duyuşal görünüşe çıkabilir.”⁷ İnsan bedeni, duyuşal dünyanın bütün biçimleri arasında, tinin yerleşim yeri olmaya, tinin cisimleşmesine tamuygun tek biçimdir. Aslında insan bedeni maddesel biçimi içerisindeki *tindir*.

Grek kültürü, tanrıları insani özelliklere sahip olarak tasarladığı için, Grek sanatçısı artık salt doğa ile ya da birtakım soyut varlıkları belirten sembolik doğa nesneleri ile ilgili değildir. Grek sanatçısı, içeriğini, Tanrı ve tanrıçaların insan belirlenimli bireysel figürler olarak tasarımılandığı bir dinden alır. Dolayısıyla klasik sanatın konusu, esas olarak, insan varoluşundan elde edilir ve insan için değerli olan her şey bu sanata ait sayılır. Bu yüzden, insan üzerine düşünüm, insanın incelenmesi ve betimlenmesi, Greklerde sanatsal ilginin halis tözünü oluştuyordu. Kaminsky’nin belirttiği gibi, Grekler, içerisinde en yüksek biçimin insan olduğu bir varlık hiyerarşisi varsaymışlardı. İnsan varlığı, daha aşağı hayat biçimlerinde eksikli olarak bulunan nitelikleri mükemmelleştirebilirdi. Nitekim tümel tin ile somut nesnenin hakiki bir birleşimi yalnızca insanda bulunur. Tinin potansiyelleri en tam biçimde insan varlığında edimselleşir.⁸ Hegel’e göre, insan, *doğadaki* kendinde ve kendisi için tinsel olan tek varlıktır ve işte bu özellikleri ile insan, özgür bireysel tinselliğe uygun

6 Kathleen Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, s. 134.

7 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 110; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 78.

8 Jack Kaminsky, *Hegel on Art*, State University of New York Press, New York, 1962, s. 66.

kılınabilecek biricik doğal şekilli varlıktır. Bundan dolayı klasik sanat bilinci, esas olarak insan biçimi ile ilgilidir.

İnsan biçimine bu ilgi, sanatçıyı, gözlemlenen bedenlerin salt bir taklidini vermekten öteye yöneltir. Sanatın işlevi, salt doğal olan ile tinsel olan arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak, dışsal cisimsel görünüşü bir güzellik biçimine yükseltmek, yani tinin canlanmasının baştan aşağı nüfuz ettiği ve egemen olduğu bir biçime yükseltmektir. Bu da, salt keyfi olmayan özgür ve tinsel bir sanatsal yaratımı gerektirir. Bundan ötürü Grek sanatçısı, sembolik döneme göre daha yetenekli ve yaratıcı olmak zorundaydı. Klasik sanat biçiminde, tikel bireysel insan, yalnızca içerisinde *ilahi olanın* ikamet ettiği bir dışsal varoluş olarak görüldüğü için; sanatsal ilgi, olduğu şekliyle insana değil, fakat olabileceği ve olması gerektiği şekliyle insana yönelikti. Dolayısıyla Grek sanatçısı, “yalnızca insanlık durumunun önemsiz olaylarını, eylemlerini ve yönlerini elemekle kalmayıp; aynı zamanda, tıpkı bir kâhin ve rahip gibi, ilahi güçlerin insan eylemlerine nasıl karıştığını da görebilmeliydi.”⁹ O halde, Grek sanatçısı, insan varoluşunun yalnızca tanrısal eylemleri ve ilahi güçleri belirten yönlerini sunmak ve *insan biçimini*, ona tanrılık karakteri veren eylemler ve öz-niteliklerle donatmak durumundaydı.

İşte bundan ötürüdür ki, klasik sanatta, *insan bedeni*, *ilahi olanın* doğal varoluşu sayılmakla; fenomenal görünüşünü aşacak şekilde *idealleştirilir*. Salt duyuşsal olanın kusurlarından ve fenomenal dünyanın *olumsal* (rastlantısal) sonluluğundan arındırılır. Houlgate’in belirttiği gibi,

Greklerde güzel sanatın görevi, insan bedenini tüm dünyevi ayrıntılarıyla olduğu gibi *taklit etmek* ya da hatasız biçimde *temsil etmek* değildir. Görevi somut özgürlüğü görünüşe getirmek olduğu için, bu sanat, insan varlıklarının imgelerini sunmaktadır. Bu sanatın amacı salt doğalcılık olmayıp işte bu olduğu için, o, insan bedenini idealleştirir.¹⁰

Hegel’e göre, idealleştirilmiş insan bedeni, klasik öz-bilince en uygun dışsal şekildir. Klasik öz-bilincin özsel özelliği, *kendine-yeterlilik* olarak özgürlüktür. İşte, bu şekilde, Grek sanatı, bizim tinsel özgürlüğümüzü, sanatın idealize edilmiş imgeleri ve şekilleri içerisinde bize gösterir. Bu idealite, ideal olarak özgürlüğün bir *duyumu* olarak, insan biçimli Grek tanrı heykellerinde açıkça görülür.

Güzel sanat için *özel* olan “*uygun duyuşsal biçim* içerisinde ifade edilmiş *uygun içerik*” talebini yerini getirmekle, klasik sanat biçimi sanatın *idealini*

9 A.g.e., s. 69.

10 Stephen Houlgate, “Introduction: An Overview of Hegel’s Aesthetics”, *Hegel and the Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007, s. xix.

gerçekleştirir: İçsel kavramını olumlu olarak dışsallaştırır ve biçimi ile içeriğini eksiksiz biçimde kaynaştırır. Klasik sanat, tözsel bireyselliğin duyusal sunumunda, içsel anlam ile dışsal şekil arasındaki ayrımı çözümlüme uğratar; öyle ki, burada anlam, edimsel olarak dışsal şekil içinde bulunandan başka bir şey değildir. Böylece klasik sanat, tam da kavramına göre sanatın olması gerektiği şey haline gelir. Hegel'in belirttiği gibi,

bu evrede sanat, tinsel bireysellik olarak ideayı cisimsel gerçekliği ile dolaysız uyuma sokmak suretiyle kendi özsel doğasına ulaşmıştır. Bu uyum öylesine mükemmeldir ki, dışsal varoluş ifade edeceği anlam karşısında hiçbir bağımsızlığa sahip değildir; içsel anlam, bizim algımız için işlenmiş şekli içinde, kendisini yalnızca bu dışsal varoluşa gösterir.¹¹

Klasik sanatta dışsal duyusal şekil, sembolde olduğu gibi kastedilen anlama ait olmayan nitelikler içermez. Klasik sanat, sembolik biçimin rastlantısal, biçimsiz ve bulanık öğelerini soyup atar ve yalnızca bağımsız *özel anlama* ait olan duyusal nitelikleri muhafaza eder. Tinsel içerik bakımından açık olmayan ve rastlantısal olan her şey, anlama sahip olmaktan çıkar.

Böylece sembolik biçimin *belirsizliği*, klasik sanatta, öznel bireyselliğin tinsel içeriğini tamuygun olarak ifade eden bir biçime yerini bırakır. Bu dışsal biçimde, tinsel içeriğin ifadesi olmayan hiçbir şey bulunmaz. Burada, duyusal şeklin dolaysız mevcudiyeti, yalnızca tinsel anlamı ifade etme işlevi görür. Bu yüzden klasik sanat, bütününde *açık* sanattır. İdeayı tanımlamadaki *belirsizlik*, şimdi yerini *açıklığa* ve *kesinliğe* bırakmıştır. Biçim ile içeriğin, anlam ile duyusal varoluşun “mutlak birlik”ini meydana getirmekle, klasik sanat eseri en canlı ve en güçlü *güzel* etkisi yaratır. Hegel, klasik güzelliğin iç varlığının *özgür bağımsız anlam* olduğunu söyler; yani şu ya da bu şeyin bir anlamı değil, fakat bizzat kendisi anlamına gelen (*sich selbst Bedeutende*) ve dolayısıyla bizzat kendisini imleyendir (*sich selber Deutende*) o. Bu da, kendisini kendisine nesne yapan tinselliktir.¹² Özgür mutlak anlam olarak kendinde ve kendisi için bu bağımsızlık, içeriği olarak mutlağa, biçimi olarak tinsel öznelliğe sahip öz-bilinçtir. İşte klasik sanat, özgür anlam olarak öznelliğin bu bağımsızlığını, bu *tinsel özgürlüğü*, duyusal olarak algılanabilir biçim içerisinde sunmayı başarmakla, güzelin *idealini* gerçekleştirir. Klasik sanat eseri, anlamını ifadesine *içkin* kılmakla, içeriğini *ideal* olarak sunar. Klasik sanat biçiminin *idealitesi*, anlam ile ifade arasındaki bu özdeşliğe dayanır.

Hegel'e göre, klasik ideale en uygun tikel sanat, heykel sanatıdır. Heykel sanatı, sanatın ideal içeriğini yani *öznel bireysellik* idesini, en yüksek doğal

11 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 392; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 301.

12 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 13; a.g.e., s. 427.

biçim ile yani *insan bedeni* ile birlik haline getirir ve bunu o şekilde yapar ki, iki yan tek bir algılanabilir bütünde birbiri ile kaynaşır. Heykelin üç boyutlu uzay içinde bedeni betimlemesi, onun doğa bakımından hakiki olmasını ve böylece de “tinin *edimsel* varoluşu”nu sunmasını sağlar. Öyle ki, Grek dünya görüşünün içine dalmış olanlar, tini, sanat eserinde edimsel şekilde mevcut olarak deneyimleyebiliyorlardı.¹³ Bu ideal sunumun asıl merkezini sağlayan, Grek tanrılarıdır. Dolayısıyla, klasik sanatın mükemmelliğini Grek tanrı heykellerinde buluruz; fakat bu estetik mükemmellik, Greklerin tanrıları fiziksel biçim içinde sunmalarındaki eksiksiz denge ve uyumdan çıkar. Bu heykeller, insani ve ilahi olanın dolaysız bir duysal birliğini sunarlar; öyle ki, bu birlikte iki yan arasındaki her oransızlık ve uyumsuzluk ortadan kaldırılmıştır. Grek sanatının ideali, çatışkı içermeyen bir uyum idealidir.

Heykel, sanatın *ideali*ne en uygun düşen sanattır; çünkü heykelin insan biçimini kullanması, bu sanatın tinin hem tümelliğini hem de tikelliğini aynı zamanda ifade etmesini mümkün kılar. Tümel ile tikelin birliği *bireysellik* ve bu birliği ifade eden heykel sanatı, “bireysellik şekli” içerisinde bize ideal olarak özgürlüğün bir duyumunu verir. Grek heykel sanatının estetik algının önüne getirdiği şey, ilahilik biçimi içerisindeki *güzel bireysellik*dir. Genellik ile teklığın bu *estetik* birleşimi, Grek tanrı heykellerine “sonsuz güvenlik ve huzur, kaygısız bir kutsanmışlık ve kısıtlanmamış bir özgürlük” duyumu veren şeydir. Grek tanrılarının öznel gücü dışsal bir şeye dayanmaz; bu öznellik kendi tözü olarak her bireyselliğe aittir. Grek tanrıları *tözsel bireyselliğe* sahiptirler. İdeal biçimi içinde özgür eyleyiciler olarak onlar yalnızca kendilerine dayanırlar; kendi kendileri için yasadırlar ve işte bu yüzden sükûn ve huzur içinde bulunurlar.

Klasik sanatın güzelliği, huzur içinde duran özgür ve bağımsız bireylerin, (tanrıların ve ölümlü kahramanların) imgelerinden oluşur. Bu bireyler, dünyanın kaygılarından ayrılmış; arzu, heyecan ve ihtiyaçlardan etkilenmeyen bir sükûnet içinde dururlar. Onların güzelliği, kendine-yeterli özgürlükleri ve tinsel sükûnetlerinde bulunur; onlar kendilerinin ötesine geçme itilimi taşımazlar, fakat kendileri ile doyum içindedirler. Hegel’in sözleriyle,

İdeal sanat eseri, karşımıza kutsanmış bir Tanrı gibi çıkar. Nitekim Grek sanatının kutsanmış tanrıları için, sıkıntıda ve öfkede, sonlu alanlarda ve amaçlarda içerilen ilgilerde hiçbir derin ciddiyet yoktur ve tikel olan her şeyin olumsuzlanmasıyla birlikte kendilerine bu olumlu geri çekilme, onlara sükûnet ve huzur karakteristiği verir.¹⁴

13 Kathleen Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, s. 138.

14 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 208; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 157.

Bu dinginlik içindeki kendine-yeterli bireyselliğin güzelliği, tam da heykel sanatına özgüdür. Kendine yeterli olma öz-yasalılıktır. Böyle ideal bir birey, dışarıdan verilmiş bir yasaya göre eyleyemez. Kendinin yasası olmakla o, kendisi ile bağıntıyı, kendinde bütün olarak görür. İşte heykel sanatı, kendine yeterli olmanın ve bu anlamda özgürlüğün ne demek olduğunu estetik olarak ifade eder. Heykel sanatında, “bu huzur ve kendisi ile birlik olma durumuna, ancak kendisi de bu birlik ve huzur içinde varlığını sürdüren dışsal şekil karşılık gelir. Bu, *soyut uzaysallığına* uygun düşen şekildir.”¹⁵ İdealleştirilmiş insan bedeninin imgesi, uzaysal dışsallığın soyut bütünselliğinde yansır. Böylece, heykel sanatı, “ilahi olanı sonsuz sakinliği ve yüceliği içerisinde”, zamanın dışında, hareketsiz; eylem ve durumların bozmadığı bir uyum içinde sunar.

Heykel sanatı, Grek tanrılarını karakterize eden *tözsel bireyselliği* tamuygun olarak ifade eden biçimi arar. Hegel’e göre, heykel sanatının görevi, insan şekli içine tinsel tözü yerleştirmek ve insan şekli ile tinsel tözü bir uyum içine sokmaktır; öyle ki, burada, tine karşılık gelen bedensel şekil içinde tümel ve kalıcı öge öne çıksın ama yine de şekil bireysellikten yoksun olmasın.¹⁶ Bu bakımdan, heykel sanatı, bazı bireylere özgü olup da diğerlerinde olmayan nitelikleri değil, fakat kendi sıfatıyla bireyselliğe ait nitelikleri sunmalıdır. Bu doğrultuda, heykel sanatı, insan bireyselliğini değişken ve gelip geçici yönlerinden arıtıp onda değişmez ve kalıcı olanı bulup göstermeye çalışır; insanın kalıcı özünü, bütün yüzeysel ve ilineksel özelliklerinin kendisinden yalıtıldığı halis insan kişiliğini betimlemeye çalışır. Tanrıların estetik sunumunda doğal olandan çok tinsel olana vurgu yapıldığı için, insan biçimi, onu doğaya bağlayan eksikli özelliklerinden arıtılır. İnsan bedeninde, insanın hayvanlar dünyası ile akrabalığına işaret eden çizgiler ve şekiller en aza indirgenir. Magnus’un belirttiği gibi, “Greklerin tinsellik kavrayışı doğada temel buluyor olsa da, onlar doğal şeylerin kendilerini tinsel ya da ilahi olarak görmezlerdi. Bu yüzden, Grek tanrıları, çoğu zaman doğal şeylerle ilişki içinde bulunuyor olsalar da, onlar asla doğal olan tarafından sınırlandırılmazlardı.”¹⁷

Grek tanrıları dış koşullar tarafından etkilenmeyen, beden ve kişilik bakımından değişmeyen kalıcı varlıklardır. Hegel’e göre, işte *ilahi olanı* niteleyen bu kalıcı öğeler, heykel sanatının, “bireyselliğin tek ve biricik varlığı ve varoluşu olarak” betimlemesi gereken şeydir. Heykelde, duyusal şeklin soyut ve dolayısıyla tümel karakterine tin yönünde karşılık gelen şey de, işte tinin bu tümel ve tözsel özellikleridir. Bu bakımdan heykel *zamana* kayıtsız kalır; heykel, insan şeklini herhangi bir bağlamdan veya tikel durumdan bağımsız ve

15 A.g.e., s. 118; a.g.e., s. 85.

16 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 372; *Aesthetics: Lectures on Fine Art II*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1975, cilt 2, s. 718.

17 Kathleen Dow Magnus, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, s. 140.



“Grek heykel sanatı, insan biçimi içinde ilahi olanı özgür öznellik olarak sunmayı başarır. Duyusal şekil, burada “tinin gerçek hayatıdır, insan biçimi ve onun tinle kaplanmış nesnel organizmasıdır.”

özgür bir konum içinde sabit kılmak suretiyle, onu gelip geçicilikten uzaklaşmış ve ilahilik özelliği kazanmış bir şekilde gösterir. Bütün Grek tanrı heykelleri, bu dünyaya ait olmayan o yüce sükûnetin, o *ölümsüzlere* özgü ihtişamlı huzurun damgasını taşırlar.

Hegel’e göre, “heykel tinin salt maddesel olanda kendisine kendisinin bir imgesini verme mucizesini gösterir; tin bu dışsallığı o şekilde biçimlendirir ki, onda kendisini kendisine mevcut kılar ve bu dışsallıkta kendi içsel doğasının tamuygun şeklini tanır.”¹⁸ Tin burada salt maddesel olana girmekte ve ona kendi *doğal* şeklini vermektedir. Bu, tinin soluğu tarafından canlandırılmış, bireysellik ve hayat verilmiş bir maddesel şekildir. Heykel *plastiğinde*, mimaride olduğu gibi inorganik maddenin uzayda bir organizasyonunu değil, fakat maddenin *organik* şekillenmesini buluruz. Heykel sanatını soyut geometrik biçimlerle iş gören mimariden ayırt eden yan, onun *organik biçimler* sunma yeterliğidir. Heykel üç

18 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 362; *Aesthetics: Lectures on Fine Art II*, s. 710.

boyutlu uzayı, içerisinde tinin içsel özelliğinin görünüşe çıkabileceği organik biçimler halinde şekillendirir. İşte içerisinde insani ve ilahi özgürlüğün cisimleştiği maddenin bu *organik* şekli, *insan bedeninin* şeklidir. Tin burada kendisini insan bedeni şekline içkin olan öznel ve bireyselliklerle tanımlar.

Grek heykel sanatı, insan biçimi içinde ilahi olanı *özgür öznellik* olarak sunmayı başarır. Duyusal şekil, burada “tinin gerçek hayatıdır, insan biçimi ve onun tinle kaplanmış nesnel organizmasıdır.”¹⁹ Heykel sanatı tine bir beden vermiş ve tini bu şekil içinde ve bu şeklin ifadesi aracılığıyla görünür kılmıştır. Tinin insan bedeni içindeki bu somutlaşması, ruhun beden ile, kavramın gerçeklik ile bu *güzel* birliği, bize sanatın idealini verir. Bir Grek tanrı heykeli, sanata özgü sunum tarzının ne olması gerektiğini bize gösterir; fakat bu heykel, aynı zamanda, kendisi aracılığıyla insanın ilahi olan ile özdeşliğini kavradığı ve insana insanın ne olduğunu gösteren saygı duyulan, kutsal bir nesnedir de. Bu heykellerde, insani ve ilahi olanın dolaysız duyusal birliğinin bir sunumunu buluruz. Bu sanatsal sunum, insanda ilahi olanın bir imgesini vermekle kalmaz; fakat insanı da ilahi olanın imgesiyle donatır. Grek heykel sanatının ayırt edici özellikleri, *somutluk* ve *insaniliktir*. Tin ilk kez bu heykellerde olduğu şey olarak, insani öz olarak, maddesel mevcudiyeti içerisinde görünür. İdeal heykelde ilahi olanın cisimleşmesi, aynı zamanda insan olmanın özünü oluşturan değerlerin de cisimleşmesidir. Ölümsüzleri ve ölümlü kahramanları idealleştirilmiş bir doğalcılıkla betimleyen bu görkemli heykellerde, tinsel ve yaratıcı güçleri içinde insanın değeri ve onuru ışıldar. Bu bakımdan Grek heykelleri, eksiksiz biçimde erişilmiş insanlık idesinin (*Humanität*) en güzel sembolleri sayılır.²⁰ William Desmond’un belirttiği gibi, “Grek heykeli, insanlık tarihinin bir tür ilk-örneğini/arketipini veya normunu, insanlık tininin estetik bir somutlaşmasını sağlamakla, bir anlamda, belki de tarihin ötesindedir.”²¹

Fakat Hegel, bize insanın ne olduğunu göstermek suretiyle sanatın ne olduğunu gösteren, Grek kültürünün yaratmış olduğu bu klasik sanat idealini, tinin *hakikati* bakımından eksikli bulur. Klasik sanatta tin kendisini duyusal insan biçimi içinde bilmekte, fakat kendisini henüz *tin olarak* bilmemektedir. Bu yetersizlikten ötürü, her ne kadar tarihin ötesine işaret ediyor olsa da, Grek tanrı heykellerinde cisimleşmiş olan sanatın bu saf *idealitesi* de, geçip gitmek zorundadır. Klasik sanat biçiminin sona ermesi, tam da bu sanatı karakterize eden biçim verilmiş *tinsel bireysellik* ilkesinin içerdiği problemlerle ilişkilidir. Hegel, klasik sanatın çözülüne uğramasını, klasik idealde ilahi olanın *bireysellikle* sınırlandırılmış olmasına bağlar. Yani burada tinin kendisini kendisine sunumu,

19 A.g.e., s. 259; a.g.e., s. 625.

20 William Desmond, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, State University of New York Press, Albany, 1986, s. 108.

21 A.g.e., s. 108.

bireysel insan tını ve şekli ile sınırlı kalır. Hegel'e göre, "bu bireysellik, belirlenimleri kendinde ve kendisi için zorunlu olmayan ve baştan beri bir ilinekselliğe teslim olmuş ilahi bireyler topluluğu halinde bölünüp ayrılmıştı."²² İşte bireyselliğin bir çok-çeşitlilik olarak ayrışması, tikel tanrıların *belirleniminde*, "ilahi olanın tözselliğini örtüp karartan bir ilinekselliği" kaçınılmaz kılmuştur.

Grek tanrılarını fazlasıyla sonlu ve insani hale getiren bu *ilineksellik* (olumsallık) yönünü, Grek trajik dram sanatında, kendine-yeterli bireysel eyleyiciler olarak tanrıların birbirleri ile girdikleri ilişkilerde buluruz: "Dram sanatı, heykele özgü kendine-yeterli bireyleri, kaidelerinden inmiş, eylem içinde ve yönetme tutkularını birbirlerine dayatma yönünde birbirleri ile çatışmaya girmiş olarak gösterir."²³ Tümel ve zorunlu olmayan ve yalnızca birbirlerine göre, yani *görelî* bir belirlenime sahip olan bu tanrıların hiçbirisi, her şeyin temeli ve tözü olan mutlak ile eşdeğer değildirler. Dolayısıyla, *olumsallıkları* içinde, bu tanrıların her biri, bir anlamda, egemen olamadıkları anlaşılmaz ve kavranılamaz bir zorunluluk kalıbı içine konulmuştur. Soyut ve şekilsiz olan bu zorunluluk, her şeyin temelindeki bir tümel güce işaret etmekteydi. İşte bilinemezliği ve kavranamazlığı içinde bu soyut güç, *yazgı* (*Schicksal*) olarak hissediliyordu. Charles Taylor'ın belirttiği gibi, klasik sanatta, "İlahi olanın insanla uyumlu kılınması, ilahi olanı tikelleştirme pahasına başarılır; öyle ki, bu durumda bir tanrılar çokluğu ortaya çıkar ve her şeyin üzerindeki mutlak güç, bu tanrılar çokluğunun gerisinde, onların bile tâbi olduğu bir yazgı biçimi içinde kalır."²⁴

Tikeller olarak birbirlerinden ayrıldıklarında, tanrıların dışsal bir *yazgıya* tâbi olmak zorunda kalmaları, klasik sanat biçimini çözümlüme uğratan etmenlerdir. *Güzel bireysellik* olarak her bir tanrının ifade ettiği "kendine yeterlik" ve "kendisiyle uyum" şeklindeki *birlik* ile tanrıları birbiriyle ve yazgı ile anlaşmazlığa düşüren *çokluk* arasında bir çelişkinin ortaya çıkması, tanrıların tikeller olarak varoluşlarından tümel bir birliğe geçişlerini zorunlu kılar (Tikel tanrılar çokluğu, mutlak bir tek Tanrı'ya yerini bırakacaktır). Terry Pinkard, klasik sanatın bu kusurunu, "kendine-yeterlik" olarak özgürlük kavrayışının içerdiği problemlerle ilişkilendirir. Ona göre, "Grek hayatının ve klasik sanatın problemi, özgürlüğün bu anlamının yalnızca tanrılar için değil fakat insanlar için de yaşanabilir olup olmadığıdır ve daha derin bir düzeyde, bizzat tanrılar için sürdürülebilir olup olmadığıdır."²⁵ Burada son sözü söyleyen, tragedyalarda olduğu gibi, *yazgıdır*. Hem insanlara hem de tanrılara yüklenen *özgür öznelli-*

22 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 107; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 502.

23 Stephen Houlgate, "Hegel on the Beauty of Sculpture", *Hegel and the Arts*, s. 58.

24 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, s. 477.

25 Terry Pinkard, "Symbolic, Classical, and Romantic Art", *Hegel and the Arts*, s. 15.

ğın, yani Grek bilincinin *ilahilik* kavrayışının, yazgı tarafından sınırlandırıldığı anlaşılır. Bu özgürlük anlayışı, Greklerin ideal güzele erişmelerini sağlamakla birlikte; onlara mutlak özgürlüğü getirememiştir. İnsan biçimi içerisinde tasarlanmış, öznel ve kendi-kendisini-belirleyen bu *ilahilikler çokluğu*, nihai kendini-belirleme gücünden uzaklaşmış olarak kavranırlar. Hegel, bu durumda, Grek bilincinin sonlu öznellik ilkesini içerdiği, ama sonsuz öznellik ilkesini içermediği sonucuna varır.

Klasik sanatta, ilahi olanın *insan tını ve bedensel şekli* ile sınırlandırılmış olması, klasik idealin yazgısını belirler. Tümel ile bir tikeller-çokluğu, sonlu öznellik ile nihai bir tümel güç arasındaki karşıtlık, “sanatın güzel tanrıları”nı çözümlüme uğratar. Bu güzel tanrıların nihai yazgılarının kendi ellerinde olmadığı anlaşıldığında; Grek sanat bilincinin “özgür öznellik” olarak ilahilik kavrayışının yetersizliği ortaya çıkar. Artık ilahilik, salt *insan biçimi* içinde *gösterilebilir* olmaktan çıkar. Hegel’in sözleriyle: “Kutsanmış tanrılar sanki kendi kutsanmışlıkları veya bedensel biçimleri için yas tutmaktadırlar. Onları bekleyen yazgıyı yüzlerinde okuruz ve bu yazgının, yücelik ile tikellik, tinsellik ile duyusal varoluş arasındaki çelişkinin fiilen ortaya çıkması olarak gelişimi, klasik sanatı yıkımına sürükler.”²⁶ Tin, artık insan biçimli bu güzel tanrı figürlerinde huzur ve sükûn bulmaz olur ve kendi *içsellğine* (sonsuz öznelliğine) geri çekilir.

Hegel’in ortaya çıkışını öngördüğü çelişki, temelini, klasik bilincin ilahi olanı ve öznelliği *cisimleşmiş* olarak kavramasında bulur. “Grekler ilahi olanı, genel olarak öznelliği kavradıkları şekilde, cisimleşmiş olarak kavıyorlardı. Hades’teki ruhlar bile cisimselliklerini kaybetmemişlerdir. Bu nedenle, onlar tanrılarını ve dolayısıyla (insan olarak) kendilerinin özünde ne olduğunu sanat biçimi içinde gösterebiliyorlardı.”²⁷ Grekler için hakikat *görülebilir* bir şeydir. Bir Grek tanrı heykelinde, özne olarak ilahi olan dışsal bedensel biçimi ile zorunlu bir birlik içerisinde görünür. Ancak bu birlik, öznelliği (içsellliği) tam da cisimleşmesi (dışsallığı) ile sınırlandırdığı için çözümlüme uğrar: “Öznellik kendi içinde insani (sonlu) ve ilahi (sonsuz) öznellik şeklinde ikiye ayrılır, çünkü insan cisimleşir fakat Tanrı cisimleşmez.”²⁸ Böylece *öznellik* cisimleşmiş olarak kavranamayan, duyusal bedensel biçim içinde gösterilemeyen, *aşkın* ve *sonsuz* bir içsellğe yükselir.

Hegel’in, “ondan daha güzel bir şey olamaz ve olamayacaktır” dediği klasik sanatın mükemmelliğinin ötesine geçen bir sanatsal ilerlemeyi (*romantik* sanat biçimini) mümkün kılan şey, işte tinin bu kendi mutlak içsellığının bilincine varmasıdır. Romantik sanata yol açan, tinin kendinin-bilgisindeki bu

26 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 86; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 485.

27 Stephen Bungay, *Beauty and Truth*, Oxford University Press, New York, 1987, s. 60.

28 A.g.e., s. 121.

ilerlemedir; tinin sonsuz *öznellik* olarak kendi hakiki doğasına erişmesidir. Gelgelelim, tinin kendi sonsuz öznelliğine bu yükselişi, sanatta değil; fakat dinde, Hristiyanlığın ortaya çıkışı ile gerçekleşir. Grek çoktanrıcılığının tersine, Hristiyanlık ilahi olanı *saf tin* olarak, tek ve görünmez Tanrı olarak kavrar. Bu Tanrı, insan zihni için belirlenimli ve anlaşılır hale gelmek için estetik ifade verilmeye gerek duymaz; çünkü o, dinî duyguda ve inançta eksiksiz olarak kavranabilir. Dolayısıyla ilahi olan (ve insanın özünde ne olduğu) artık sanatta gösterilemez olur; çünkü Hristiyanlıkla birlikte ilahi olan, artık tin içerisinde *tin olarak* bilinir hale gelmiştir. Tinin varoluşu (Tanrı'nın belirlenimli varlığı) artık dışsal duyuşal biçim değildir; fakat “tinsel öznelliğe yükseltilmiş duyuşal”dır.

Grek “sanat-dini”nin çözülüşü, sanat ile dinin birbirinden ayrılması ile sonuçlanır ve romantik sanata yol açan da, sanatsal ya da kavramsal bir dönüşüm değil; fakat işte bu olgudur. İnsanın kendisini ve ilahi olanı anlaması ile sanatsal sunum tarzı arasındaki *özel* bağının kopması, sanatın anlamında ve sosyal statüsünde köklü bir değişime işaret eder. Sanat mutlak üzerinde nihai söz sahibi olmaktan çıkar ve kendisini kendi ötesindeki bir şeye, mutlakın daha yüksek bir bilinç tarzına, yani dine tâbi kılar. Şimdi din (Hristiyanlık) hakikatın tümel bilinci olarak, (romantik) sanatın özel ön-dayanağını oluşturur. Bundan ötürü romantik sanat, *sanat* olarak, hakikat içeriğini yalnızca estetik seyir için ve yalnızca sanatsal sunum içinde meydana getiren bir sanat değildir. Onun içeriği, sanat alanının dışında, inançta ve dinî duyguda zaten mevcuttur. Romantik sanat, yalnızca bu mevcut içerik için sanatsal bir biçim bulur. Romantik sanat özünde, yani zorunlu olarak, açıkça Hristiyan olmasa da; kendisini mümkün kılan *tinsel içeriği*, Hristiyan dininde bulur. Hristiyanlık, insanlığın anlamının “sonsuz öznellik” olduğunu açılar. Tin, Hristiyanlık deneyiminde, dolaysız dışsal varoluşunu aşmış ve mutlak bağımsızlığını kazanmıştır. Bu tin kavrayışı romantik sanata, klasik sanat biçiminin ve onun ifade tarzının ötesine ve üzerine çıkan bir tinsel içerik kazandırır. Sanatın amacı bakımından, klasik sanat, güzeli yaratma yeterliği yönünden romantik sanattan daha üstündür; fakat tinin gelişimi açısından, romantik sanat, klasik sanattan daha fazla tinsellik yeterliğine sahiptir. Ancak romantik sanat, “sanatın ideali”ni aşmakla bir bakıma sanatın sınırlarını da aşar.

O halde, “dolaysız duyuşal şekli içinde tinin güzel görünüşünden daha yüksek bir şey vardır; bu şekil tin tarafından kendisine tamuygun olarak yaratılmış olsa bile”;²⁹ çünkü tinin güzel görünüşünü oluşturan tinsel ve duyuşalın mükemmel birliği, tinin *hakiki* kavramına, özellikle tine ait *içsellik*e karşıt hale gelmiştir. İşte tinin bu ilerlemesi, dışsal duyuşal görünüşünden kendi içsellik-

29 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 128; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 517.

ğine geri dönüşü, romantik sanat biçimini karakterize eden özelliktir. Sanatsal bilinç, bu evrede, hiçbir cisimsel şeklin, öznelğin içsel derinliğini ifade edemeyeceğinin farkına varır. Romantik sanatta “tin, hakikatinin cisimselliği içine dalmasından ibaret olmadığını bilir” ve bunun sonucunda “tin cisimsel olan içindeki bağdaşmasından kendisine, kendi içinde kendisi ile bir bağdaşmaya geri itilir.”³⁰ Klasik idealin içerik ve biçim özdeşliğini parçalayan bu *gelişmiş* tinsel içerik, kendisini dışsal biçiminden ayırır ve içsel olanın sonsuzluğuna geri çekilir. Klasik birlik, kendisine geri çekilen tin ile duysal görünüşün birbirinden ayrılması ile parçalanır: “İdealin yalın ve yekpare bütünlüğü, kendinde var olan öznellik ile dışsal görünüşün ikili bütünlüğü halinde çözülür ve ayırır; öyle ki, bu ayrılma sayesinde tin kendi içsellik ögesi içinde daha derin bir bağdaşmaya erişir.”³¹

Böylece romantik sanat, bir kere daha –sembolikte olduğu gibi– duysal sunuma karşı duran bir içeriğin *aşkınlığı* ile yüz yüze gelir. *Sanat* olmak bakımından *duysal* ile sınırlanmış olduğu için, romantik sanat, bu durumda, tam olarak ifade edemediği bir içeriğe işaret edebilecektir ancak. Burada da, sanatın içeriği biçimine yalnızca *olumsal* bir şekilde bağıntılandığı için, sanatsal sunum yeniden *sembolik* olur: “Sanat, bir kere daha ideaya tamuygun olmaması anlamında sembolik hale gelir.”³² Fakat burada, idea ile duysal şeklin birbirinden ayrılması ve birbirine ilgisiz kalması, sembolik sanatta olduğu gibi ideanın kusurluluğundan ileri gelmez; fakat tersine, duysal şeklin ideayı ifade etmede yetersiz kalmasından ileri gelir. Böylece romantik sanatta anlam, bir kere daha, sanatsal şeklin dışına çıkar. Romantik sanat, din tarafından verilmiş olan *aşkın* içeriği (sonsuz öznellik), duysal cisimleşme içinde estetik seyre dolaysız biçimde sunamaz; fakat onu ancak sembolik dolayım aracılığıyla ifade eder. Romantik sanatta tin, bu şekilde, duysal dışsallığının ötesine kendi öznel içsellğine işaret eder. Romantik sanat, tinsel ile duysalın, anlam ile şeklin ideal birliğini (güzeli) sunmaktan çok; bu ideal birliği parçalamak pahasına, bu birliğin ötesindeki ve üzerindeki bir tinselliğe işaret eder. Hegel’e göre “bu yeni içerik de kendisini *güzel* kılmak amacı taşıyor olsa da, yine de şimdiye kadar açıklandığı anlamda güzel onun için ikincil bir şey olarak kalır ve güzel, sonsuz tinsel öznellik olarak mutlak içsel hayatın *tinsel* güzelliği haline gelir.”³³

Hıristiyan dininde, tinin *tin biçimi* içerisinde kendisini “sonsuz öznellik” olarak bilmesi, artık hakikatin güzelde/sanatta “kendi evinde” olmadığını belirtir. Mutlağın hakikati, sanattan bağımsız olarak dinî *tasarımda* mevcut ise; nasıl

30 A.g.e., ss. 128-9; a.g.e., s. 518.

31 A.g.e., s. 128; a.g.e., s. 518.

32 Charles Taylor, *Hegel*, s. 478.

33 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 129; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 518.

olup da bu hakikat (yeni bir) sanatı mümkün kılabilmektedir? Dinde *açıklanmış* hakikat niçin sanatsal *sunuma* gerek duymaktadır? Hegel, bunu, mutlağa içkin olan *edimsellik* uğrağı ile açıklar: “Kendi sıfatıyla mutlak öznellik, eğer kendi özüyle bağdaşan *edimsel* öznellik olmak için dışsal varoluşa ilerleyip, sonra da bu gerçeklikten yeniden kendine geri çekilmeseydi; sanattan kaçardı ve yalnızca düşünme ile erişilebilir olurdu.”³⁴ Hegel’in mutlak tasarımı, yalnızca içsel olarak ayrılaşmamış soyut bir varlık tasarımı değildir; o tin olmak için *edimselleşmek* zorundadır. İşte edimsel tin olarak kendisine varoluş veren, kendisini bilen ve gerçeklik içerisinde etkin olan bu mutlak tasarımı, Hristiyan Tanrı kavrayışı ile örtüşür. Hegel’e göre bu Tanrı, “kendisini edimsel ilahi öznellik olarak şekillendirmeksizin, yalnızca doğayı ve sonlu insan varoluşunu iptal eden kıskanç bir Tanrı değildir.”³⁵ Tersine bu Tanrı, İsa’nın hayatında, acı çekmesinde, ölümünde ve yeniden doğuşunda, inananlar için, ete kemiğe bürünür ve *görünür* olur. Kendisini bu şekilde *gösteren* ve *açık kılan* mutlak, sanat tarafından kavranabilir ve sunumu yapılabilir bir özellik kazanır.

“Sonsuz öznellik” olarak *aşkın* içeriğin bu şekilde *somutlaşması* ve bir *dini duygu* haline gelmesi, romantik sanatı mümkün kılan etmendir. Hegel, Hristiyan öğretinin insanbiçimciliği çok daha ileri götürmek suretiyle, sanatsal sunuma imkân veren böyle bir *somut* içeriğe eriştiğini belirtir. Grek tanrıları, Grek estetik hayal gücünün ürünleri idiler ve halis varoluşa sahip varlıklar değildiler. “Klasik tanrılar varoluşlarını yalnızca tasarımda elde ediyorlardı ve onlar yalnızca taşta ve bronzda ya da görüde (estetik seyirde) vardılar; et ve kanda ya da (orada) mevcut edimsel tinde değil.”³⁶ Hegel’e göre, Grek tanrılarının insanbiçimliliği hem tinsel hem cisimsel olarak *edimsel* insan varoluşundan yoksundu. “Etteki ve tindeki bu edimselliği, ilk defa Hristiyanlık Tanrı’nın belirlenimli varoluşu, hayatı ve etkinliği olarak önümüze getirir.”³⁷ İşte romantik sanatın esin kaynağı, *somut tin* olarak bu yeni mutlak anlayışının derin hakikatidir. “Bu yeni içerik sanatsal kavrayış tarafından bilince getirilmez; fakat edimsel bir olay olarak, ete kemiğe bürünmüş Tanrı’nın tarihi olarak dışardan verilir.”³⁸

Dinî romantik bilincin sanata gerek duyması da bundan ötürüdür. Dinî romantik bilinç sanata gerek duyar; çünkü dinî romantik bilincin temelini oluşturan “olay”, yani Tanrı’nın İsa’da ete kemiğe bürünmesi, sanat olmaksızın somutluğunu ve edimselliğini kaybederdi ve bir daha ele geçirilemez olarak

34 A.g.e., s. 130; a.g.e., s. 519.

35 A.g.e., s. 130; a.g.e., ss. 519-20.

36 A.g.e., s. 112; a.g.e., s. 505.

37 A.g.e., s. 112; a.g.e., s. 505.

38 A.g.e., s. 112; a.g.e., s. 506.

kalırdı. Sanat, dinî bilincin kökensel (*original*) içeriğini yeniden yaratmakla, bunun olmasını önler: “Olmuş bitmiş tarihsel bir olay olarak Tanrı’nın edimsel görünüşü, yalnızca sanatta tekrarlanır ve sürekli olarak yenilenir, yeniden canlandırılır.”³⁹

İmdi, romantik evrede, *ilahi olan*, artık *hayal gücünün* meydana getirdiği bir *tasarım* olarak değil; fakat *olgusal* bir mevcudiyet olarak edimsel tarih içinde açık kılınmıştır. Böylece de tinin, ebedi ve sonsuz olanın, kendi hakikati (*edimselliği*) içinde ne olduğu insanın sonlu bilincine açık kılınmıştır. Jean Hyppolite, *mutlak* kavrayışındaki bu dönüşümü, *öznelliğin* gelişmesi olarak şöyle yorumlar: “Henüz yalnızca tasarım olan Grek tragedyası, daha sonra Hıristiyan dramı haline gelecektir: Edimsel tarih içerisinde oynanan Tanrı’nın hayatı ve ölümünün dramı. Böylece bu diyalektik nesnel ve aşkın sanat eserinden öznelliğe, doğadan tine, şeylikten ‘ben’e, tözden özneye ilerler.”⁴⁰

Tanrı’nın ete kemiğe bürünmesi ile yani tarihsel *İsa* figürü ile bilince verilen, *insani* ve *ilahi* olanın birliğidir. Fakat bu birlik, *klasik* sanatta olduğu gibi yalnızca dışsal duyusal bir birlik değildir; insani olanın ilahi olanla *içsel öznel* birliğidir. Bireysel bilinç Tanrı’ya yükselir, ama Tanrı da kendisini bireysel bilinçte gerçekleştirir. İnsan öznelliği, tamamlanışına, ancak ilahi öznellik ile birlik haline gelmek suretiyle erişebilir. Buna karşılık ilahi öznellik de, ancak insan öznelliği aracılığıyla edimsel (gerçek) hale gelebilir ve kendisini bu şekilde tamamlayabilir. Romantik sanat tinin kendisi ile bu bağdaşmasını, insan öznelliğine bürünen ilahiliği dışsal duyusal sunum içinde *göstermek* suretiyle bilince getirir. Romantik sanatın üstlendiği görev, sonsuz olanın anlamının insanda içselleştirilmesidir, bu da sanatın duyusal dışsallıktan geri çekilmesi ile birlikte gider:

Edimsel bireysel insan Tanrı’nın görünüşü olduğu için, sanat şimdi ilk defa olarak insan biçimini ve genel olarak dışsallık tarzını mutlakın bir ifadesi haline dönüştürme hakkı kazanır; ama yine de sanatın yeni görevi, ancak bu insan biçimi içinde içselin dışsal cisimsellik içine dalmasını değil, fakat içselin kendine geri çekilmesini, bireydeki tinsel Tanrı bilincini, seyrin önüne getirmekten oluşabilir.⁴¹

O halde romantik sanatı mümkün kılan şey, tinin tam da içselliği içinde dışsal ve duyusal olana ilerlemesi ve bu dışsallık ögesinden kendisine geri çekilmesidir.

39 A.g.e., s. 150; a.g.e. s. 535.

40 Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, İng. çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Northwestern University Press, Evanston, 1974, s. 549.

41 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 131; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 520.

Burada tin, dolaysızlığına ve sonluluğuna olumsuzlayıcı şekilde döner, onu alt eder ve bu özgürleşme ile sonsuzluğunu ve kendi içinde mutlak bağımsızlığını kazanır. İsa'nın hayatı, ölümü ve yeniden dirilişinde tinin bu hakikatini buluruz. İnsan-Tanrı'nın (İsa'nın) ölümü, bize tinin sonlu dışsal varoluştan kendi sonsuz içsellğine geri çekildiğini gösterir. Bu dramatik olay, insani ve ilahi olan arasında her türden *dışsallık* bağıntısını ortadan kaldırır; insan artık ilahi olanı yalnızca kendi *içsel öznelliğinde* bulacaktır. Mutlağı töz olarak değil fakat özne olarak kavrayan bu öz-bilinçli tinsel içsellik, *tinsel öznelliği*, romantik sanatın ilkesi olarak koyar. Mutlak, sanatın nesnellüğünden (dışsallığından) çıkıp öznenin içsellğine çekildiği için, şimdi zihin, duygu, içsel öznel hayat esas faktör haline gelir.

Bu durumda, romantik sanat artık duyuşsal dışsallığı, tinin cisimleşmesi olarak alamaz. Dışsal duyuşsal görünüş, tinin *içsel hayatını* ifade edemez. Ama yine de, sanat-kavramı gereği, romantik sanatın içeriği, dışsal duyuşsal bir *biçimi* gerektirir. Romantik sanatın açık kılmaya veya dışsallaştırmaya çalıştığı şey, bizzat tinin *içsel* hakikatidir. Fakat bu içsellik *kendi sıfatıyla* sunulamaz; Hegel'in belirttiği gibi, o "dışsal olanda, ancak dışsallıktan kendisine geri çekiliyor olarak görünüşe gelebilir."⁴² Romantik sanat içsel hayatı ifade edecekse eğer, o bunu, dışsal olanın yetersiz bir varoluş olduğunu göstermek ve içsel olana, ruha, duyguya işaret etmek suretiyle yapabilir. Tin burada klasik heykel sanatında olduğu gibi, açıkça ve dolaysız biçimde sunulmaz; romantik sanatın görünür kıldığı şey, yalnızca tinin duyuşsal ve dışsal olandan kendini geri çekmesi, kendi içsellğine dönmesidir. Romantik resim sanatı, "tinin kendi içsellğine çekilirken duyuşsal dışsallıkta bıraktığı izleri görünür kılar."⁴³ Bu duyuşsal izlerin sunumu aracılığıyla, romantik sanat, tinin sonsuz öznelliğini ifade etmenin yolunu bulur. Romantik sanata özgü bu sunum tarzında, tin duyuşsal aracılığıyla ve duyuşsalın ötesinde *ışıldar*. Ortaçağ Hristiyan resim sanatında, İsa ve Meryem tasvirlerinde, tinin kendi içsellğine bu geri çekilişini, sonsuz öznelliğe bu yükselişi, *duyuşsal izi* içinde görebiliriz. Bu tasvirler, seyreden özneyi, dışsal duyuşsal nesnenin bilincine vardığı zihin durumundan çıkarıp kendi içine, kendi ruhunun seyrine ve ilahi olanla içsel birliğinin duygusuna götürür. Romantik sanat, bu şekilde, sonlu özneyi, kendi ötesine, kendi olumsuzuna, sonsuz öznelliğe açık kılar; ilahi olanı insan bilincinde meydana getirmeye ve muhafaza etmeye çalışır.

İmdi, "sonsuz öznellik" olarak mutlak, kendi sıfatıyla sanatta görünemez, ortaya çıkamaz. Dolayısıyla, bu içkin tümel mutlak, ancak *insanda* kendinin bilincine vardığı ölçüde romantik sanatın içeriğini oluşturabilir. Ancak *tin* olarak edimsel hale gelebilen mutlak hakikat, bu yüzden kendisini yalnızca *insanda*

42 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, cilt 3, s. 27; *Aesthetics: Lectures on Fine Art II*, s. 805.

43 John Sallis, "Carnation and the Eccentricity of Painting", *Hegel and the Arts*, s. 105.

açık kılabilir. Tanrı artık sanatsal sunumda bilincin bir nesnesi haline gelemediği için, romantik sanat ancak insan öznelliğinin Tanrı ile ilişkisini ifade edebilir. Tanrı ile bu ilişki ve onunla bağdaşma, tamamen içsel hayatın bir edimidir. Bundan ötürü romantik sanatta, içsel hayatı içindeki edimsel bireysel özne sonsuz bir değer kazanır. Her bireysel özne ilahilikten pay alır; İsa'da, Tanrı ile bağdaşmasının içgörüsünü bulur. Tinin kendisi ile bu bağdaşması, Tanrı'nın dünyada görünüşü ile bizim görüşümüze getirilmiştir. Birey olarak İsa, kendi tarihi içerisinde insani ve ilahi kişiliğin bağdaşmasını görünür kılmıştır. "Bu bağdaşmanın özü mutlak özsellik ile bireysel insan öznesinin birliğidir, bireysel insan Tanrı'dır ve Tanrı bireysel insandır. Demek ki, insan tini, kavramı ve özü içinde, kendinde *hakiki* tindir ve her bireysel özne, insan olarak, Tanrı'nın bir amacı olmasından ve Tanrı ile birliğinden ötürü sonsuz bir talihe ve öneme sahip olur."⁴⁴ Tanrı ile içsel öznel birliğinin bilinci, her bireysel özneyi kendinde sonsuz bir değer haline getirir. Romantik sanat, insandaki Tanrı bilincini duyusal biçim içinde sunmak suretiyle, mutlak hakikati duyguya açık kılar. Romantik sanat, böylece, tinin mutlak *içsellik*ini insani görünüş tarzı olarak edimsel varoluşu içerisinde ifade eder. İnsan ve onun bağıntı içinde olduğu dünyanın bütünü, romantik sanatın öz-bilinçli öznelliği ifade etmede kullandığı tüketilemez bir malzeme haline gelir. İnsan deneyiminin bir parçası olan her şey, bu temel öznel içsellik içeriğini belirttiği sürece romantik sanatta yer bulabilir. Böylece insan, tüm kusur ve hatalarıyla birlikte, romantik sanatın konusu haline gelir.

Romantik sanat evresinde, tin dışsal varoluşundan ayrı olarak kendinde kendisinin bir anlamına (öznellik) sahip olduğu için; dışsal görünüş, görünüşün güzelliği, özsel önemini kaybeder ve anlamın *zorunlu* bir bileşeni olmaktan çıkar. Dolayısıyla romantik sanatta biçim ve içerik bağıntısı *olumsal* (ilineksel) hale gelir. Duyusala *aşkınlıktan* ötürü kendi sıfatıyla öznellik, *gerçek şekli* içerisinde dışsal olana dolaysız olarak sahip olamaz; bundan ötürü *dolaylı olarak* "her biçim" tarafından ifade edilebilir. Böylece romantik sanatın *biçimi*, "dışsal ifade", serbest bırakılır. Bu dışsallık doğanın, gündelik hayatın, empirik ve insani olanın bütün biçimlerine bürünebilir. Hegel'e göre, bu *öznellik* kendisini *ilineksel, sonlu* biçimler içerisinde ifade etmek zorundadır; çünkü Tanrı'nın kendisi sonlu insan biçimi içerisine girmiştir ve İsa figüründe, empirik olanı kutsamış ve gerçek dünyayı sanatsal sunum için değerli hale getirmiştir: "Bu dışsallık gündelik hayatın, empirik insaniliğin biçimine bürünmek zorundadır; çünkü burada (romantik sanatta), Tanrı'nın kendisi, mutlağın kavramında bulunan mutlak karşıtlığı dolayımlemek ve bağdaştırmak için sonlu, zamansal varoluşa inmiştir."⁴⁵ Gerçi romantik sanatta da içerik ile biçim

44 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, ss. 147-8; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 534.

45 A.g.e., s. 145; a.g.e., s. 532.

arasında bir karşılıklılık talep edilir; ama yine de içeriğin özgül şekli, burada içeriğe kayıtsızdır ve bu şekil sonlu empirik varoluşun olumsuzluklarından arındırılmış değildir; çünkü romantik sanat, klasik heykel sanatında olduğu gibi, sunumunu yaptığı dışsal nesneleri idealize etmez; bu nesnelerdeki doğal ve ilineksel olan şeyleri elemez. Bu yapısal özellik, romantik sanata bir *gerçekçilik* (*realism*) karakteri verir.

Hegel'e göre, romantik sanatın içeriği "dışsal biçimine *kendisi için* değil fakat başkası için sahiptir."⁴⁶ Romantik evrede, ilahi olan, varoluşuna kendinde sahip olduğu için, kendisi için dışsal ifadeye gerek duymaz; fakat insanın onu görmesi için dışsal ifadeye (sanata) gerek duyar. Romantik bilinç ideayı, kavram ve gerçekliğin, iç ve dışın, *içerik* ve *biçimin* çözülmez birliği olarak görmez; fakat olumsal (ilineksel) bir birlik olarak görür. Bundan ötürü romantik sanat, dışsallığı kendi yolunda özgür ve serbest bırakır. İnsan deneyiminin bir parçası olan her şey, tüm doğa nesneleri, manzaralar, her türden insani olay ve durumlar, içsel öznelliği ifade etmek için kullanıldıkları sürece romantik sanatın konusu olurlar. Romantik sanat, bütün bu dışsal dolaysız malzemeyi, onların ötesinde bulunan bir şeyi, "ruhun güzelliğini, içselliğin yüceliğini, duygunun kutsallığını" ifade etmek için kullanır. Dışsallığın büründüğü biçimlere, ister insan biçimi olsun ister bir doğa nesnesi olsun, hiç bakmaksızın romantik sanat tözsel içeriği olarak öznel duyguyu alır. Romantik sanat, "içsel olanı dışsal nesnellik biçimi içinde görünün (algının) önüne getirir, fakat onun ifade ettiği gerçek içeriği duygulandırıcı özneliktir."⁴⁷

Romantik sanatın din tarafından biçimlendirilen ilk evresinde, bu duygulandırıcı tinsel içeriği oluşturan şey *ilahi özneliktir*. Burada, insan özneliğine bürünen ilahilik, dinî bir görüş (*vision*) içerisinde ifade edilir. Romantik sanat ilahi özneliği ifade etmek için, "dinî çevre"den devşirdiği imgeleri kullanır. İsa'nın hayatı, ölümü ve yeniden dirilişi, Meryem'in ve Kutsal Ruh tarafından etkilenmiş azizlerin hikâyesi, romantik resim sanatının merkezinde bulunur. Hristiyan resim sanatı, dinî figürlerin insan biçimi içinde betimlenişini, onların öznel duygularını bu biçim içerisinde aktaracak şekilde gerçekleştirir. İnsan biçimi burada dolaysız insan bireyselliğini aşan bir özneliği, ilahi özneliği ifade edecek şekilde sunulur. Bu tasvirlerin sunumunu yaptığı şey, insan ruhunun Tanrı ile bağıntısıdır. İnsan biçimi içindeki dinî figürler, ilahi ve insani olanın birliğini sembolize ederler. Hristiyanlığın açık kıldığı iç dünya, bir duygu dünyasıdır, Tanrı'nın insan için duyduğu sevgidir. Hristiyanlık, Tanrı'nın sevgisinin insanda ortaya çıktığını ve inananlar için, İsa'nın hayatı ve ölümünde, Meryem'in ve azizlerin hayatında görünür kılındığını kabul eder.

46 A.g.e., s. 145; a.g.e., s. 532.

47 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 25; *Aesthetics: Lectures on Fine Art II*, s. 804.

Bundan ötürü Tanrı'nın sevgisi, sanatta duyusal görünüş içerisinde ifade edilebilir. Hegel'e göre insanın sevme yeteneğine sahip olması, insanda ilahi olanın mevcudiyetinin en yüksek kanıtıdır. Bundan ötürü *sevgi*, romantik sanatın duygulandırıcı içeriğinin merkezini oluşturur.

Hegel, olumlu şekli içinde sevgiyi, “insan ile Tanrı arasındaki bağdaşmanın duygusu” olarak belirler. Romantik sanatta öznellik, “yalıtılmış kutsallığı içindeki bir Grek heykeli gibi kendinde kalmaz”, kendisinden çıkıp bir başkası ile bağıntıya girer ve bu başkasında kendisinin daha derin hakikatini bulur. Romantik ideal, bir başka tinsel varlıkla bir ilişkiyi ifade eder; duygu derinliğine öylesine bağlı bir ilişkidir ki bu, ruh ancak bu başkasında, içselliği içinde kendisini yaşar, kendisi ile birliğine erişir. Bu tinsel bağdaşma, benin başkasındaki bu hayatı, başkasında kendisi ile bir olma, Hegel'e göre, sevginin tinsel derinliğidir. “Sevginin hakiki özü, insanın kendi bilincinden vazgeçmesi, kendisini bir başka bende unutmaması ve aslında bu kendini bırakma ve unutmada ilk defa kendisine sahip olmasıdır. Tinin kendisi ile bu bağdaşması ve kendini bütünlük olarak gerçekleştirmesi, mutlak olandır.”⁴⁸ Sevgide, sonlu özne kendi başkasında kendisini kaybeder ve onda kendisini sonsuz öznellik olarak yeniden bulur. Romantik sanat, tinin kendisi ile bu içsel bağdaşmasını ve mutlak hale gelişini, insan ile Tanrı arasındaki bağdaşmanın duygusunu, *sevgiyi*, kendi sıfatıyla *tinsel güzel* sunmak suretiyle gösterir. Hegel, kutsal aileyi, özellikle de Meryem'in oğluna duyduğu sevgiyi, romantik sanatın en güzel içeriği olarak görür:

Böyle güzel bir şekilde, annelik sevgisi, resim sanki tinin resmiymiş gibi, bizzat tinin yerine romantik sanata girer; çünkü tin sanat tarafından ancak duygu biçimi içinde kavranabilir kılınır ve birey ile Tanrı arasındaki birlik duygusu, en kökensel, en gerçek ve canlı şekilde yalnızca Meryem'in annelik sevgisinde mevcuttur.⁴⁹

Dinî figürlerin bu tasvirinde algımıza sunulan şey, bedeninin dışsallığından sevginin derin içselliğine çekilmiş bir tinselliktir. Romantik güzelin büründüğü biçim, klasik sanatta olduğu gibi idealleştirilmiş bedensel şekil değil; fakat içsel duygu ve sevgi ile kaplanmış insan biçimidir. Böyle bir güzel, artık saf güzel değil, fakat tinsel *içselliğin* güzelliğidir. Romantik sanatta, sanat güzelliğinin ideali, biçim ve içeriğin özdeşliği olarak *sanatsal güzel*, yerini *tinsel güzelliğe* bırakır; öyle ki, artık sanat saf güzel değildir, o güzel olmayanı da içine alır. Artık sanat eserleri, biçim ile içerik özdeşliği ölçütünü yerine getirdikleri için değil; fakat öznel (dinî) duyguyu ifade ettikleri ölçüde güzel sayılırlar. Böylece

48 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 155; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, ss. 539-40.

49 A.g.e., s. 158; a.g.e., s. 542.

estetik öznellik ile *güzel nesnellik* arasında bir kırılma ortaya çıkar ve bu da güzel için rahatsız edici sonuçlar doğurur. Nitekim Hegel, öznellik ilkesinin, tinin bedeni (cisimselliği) ile mükemmel birliğinden vazgeçmeyi ve içsel olanın dışsal olana üstünlüğünü vurgulamak için bedeni az ya da çok olumsuz olarak konumlamayı gerektirdiğini belirtir. Tinin kendisi ile bağdaşma sürecindeki mücadele ve savaş, acı, ıstırap, ölüm, tinin ve bedenin çektiği azap, romantik sanatın sunumlarına *güzelin huzursuzluğu* olarak yansır. Güzelin idealindeki öncesiz sonsasız sükûnet, romantik sanatta yerini eylem ve çatışmaya bırakır.

Hegel, resim sanatını içsel öznellik ilkesine en uygun düşen sanat olarak görür. Resim sanatı, sanatsal *ifade aracının* duyusal dışsallıktan tinsel içsellğe yükselişinin ilk basamağıdır; onu sırasıyla müzik ve şiir izler. Resim sanatı, dışsal şekli içsel hayatın bir ifadesine dönüştürür; bunu da, üç boyutlu uzayı ve nesneleri iki boyutlu bir yüzey üzerinde betimlemek suretiyle gerçekleştirir. Resim sanatı uzayın bir boyutunu iptal etmek suretiyle, maddesel olanı doğal varoluşundan koparır ve onu hayali bir uzay içerisinde şekillendirme imkânı kazanır. Böylece resim, dikkati cisimsel hareketin fiziksel uzayından, hayal gücünün ve tinin içsel uzayına yöneltir. Figürlerin içsel öznelliğini yansıtmaya elverişli hayali bir uzaydır bu. Böylece resim sanatı, dışsallığın *aynasında* tinin içsel hayatını *içsel olan* olarak ifade edebilme yeterliği kazanır.

Resim sanatı bu içsellği bedensel organlar aracılığıyla, özellikle de *bakış* ve *yüz ifadeleri* aracılığıyla görünür kılar. Işık ve rengi kullanmak suretiyle ayrıntıları eksiksiz biçimde betimleyen resim, duygunun ve öznel içsellüğün derinliğini bir *bakışta*, bir *çehrede* yakalamamızı sağlar. Hegel, Grek heykelinde böyle bir *öznel içsellik* ifadesini bulamadığımızı belirtir:

Yalınlığı içinde ruhun ifadesi, yani gözlerdeki ışık bu heykellerde bulunmaz. Onlar görmeden yoksundur ve onların iç varlığı, gözün açık kıldığı bu tinsel yoğunlaşma içinde kendini-bilen içsellik olarak, bu heykellerden dışarıya bakmaz. İzleyici bu şekillere baktığında, ruh ruh ile, göz göz ile karşılaşmaz. Oysaki romantik sanatın tanrısı, içsel öznel görme ve bilme olarak ortaya çıkar ve kendi iç varlığını insanın iç varlığına açar.⁵⁰

Resim sanatının ışık ve renk aracılığıyla oluşturduğu hayali (içsel) uzay, bu tinsel iletişimi mümkün kılar; resme esin veren özneliğin onu seyreden topluluğa "sirayet etmesi"ni sağlar. "Resim sanatında, bizzat ilahi olan kendinde tinsel canlı, özne olarak görünür; bu tinsel, canlı özne topluluğun içine girer ve her bireye kendisini tinsel topluluğun içine koyma ve onunla bağdaşma imkânı

50 A.g.e., ss. 131-2; a.g.e. ss. 520-1.

verir.”⁵¹ Sonsuz öznellik tinsel ışık olarak topluluğa yayılır. Böylece resmin tinsel ve duygulandırıcı içeriğine dahil olmak suretiyle sonlu öznel izleyici, kendisini bir “başka”da tanır; sonlu öznelliğin ötesine, sonsuz öznelliğe geçer ve böylelikle de sanat eserini bütünlür.

Romantik resim sanatında Tanrı asla bilincin bir nesnesi haline gelmez, fakat hakiki ve yaratıcı bir “başka” olarak kalır; bundan ötürü resim sanatı, ancak insan öznelliğinin Tanrı ile olan *ilişkisini* ifade edebilir, ilahi ve insani öznelliğin birbiri ile bağdaşma duygusunu verebilir. Bundan ötürü resim sanatı, bizzat insan *ruhunu* yaratıcı çalışmasının konusu haline getirir ve dışsal şekil ruh önünde önemini kaybeder. *Estetik öznellik* uğrağı, giderek *güzel nesnellik* uğrağı üzerinde üstünlük kurar. Kendi içsel gerçekliğini *telkin etmek* için, romantik öznellik, sanat eserinin dışsallığından çıkıp kendisine geri dönüyor olarak görünür. Resim sanatı bu içsellığe dönüşün duyusal izlerini görünür kılar; resim, cisimleştiremediği bir tinsel anlamın (sonsuz öznelliğin) duyusal tanıklığını üstlenir ve bunu da, esas olarak, insan çehresine ve bakışlara verdiği *ifadesellik* ile sağlar. Hristiyan resim sanatının tasvirlerinde, öznel duyguyu aktarabilen bu ifadeselliği buluruz. Bu tasvirler, izleyiciyi, duyusal şeklin ötesinde var olan bir tinsel hakikat ile ilişkilendirir; bu özelliklerinden ötürü de aynı zamanda ibadet nesnesi olarak iş görürler.

Dinî hakikatlerin estetik sunumu olarak başlayan romantik sanat, kendi iç dinamiği doğrultusunda *öznel bireysellik* olarak insanlığın hakikatine ilişkin bir kavrayış geliştirir ve *laik* sanat haline gelir. Modern Avrupa sanatına karşılık gelen bu evreye geçiş, Hegel’e göre, tinin *sonsuz öznelliğinin* dünyevi olana, doğal ve insani olana *girişi* ile gerçekleşir. Tin, Hristiyanlık deneyiminde dolaysızlığını ve sonluluğunu olumsuzlayarak kendisine geri dönmüş ve bu özgürleşme ile sonsuzluğunu ve mutlak bağımsızlığını kazanmıştır. Tinin kendisi ile bu bağdaşma sürecinde, *yürek*, dünyevi olanı, doğal ve insani olanı feda etmiş ve kendi içsellğine çekilmiştir. Şimdi bu sonsuzluk ve mutlak bağımsızlık, “tinin için ilahiliğinden dünyevi gerçekliğe geçer. Burada kendi sıfatıyla özne kendi gözünde olumlu hale gelir ve bilincinin tözü ve varoluşunun ilgisi olarak bu olumlu öznelliğin erdemlerini taşır; bunlar onur, sevgi (aşk) ve sadakattir.”⁵² Bu süreçte, yürek tözsel alanının ilahiliğini terk eder; bakışını kendisine çevirir ve bu yönde bireysel özneye uygun dünyevi bir içeriğe erişir. Böylece ilk evredeki dinî içsellik, şimdi dünyevi türden bir içsellik haline gelir. Öznel bireysellik böylece Tanrı ile bağdaşmasından bağımsız bireysellik olarak kendisi için özgür hale gelir. Öznel bireysellik bu bağdaşma içerisinde *olumsuz-*

51 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 17; *Aesthetics: Lectures on Fine Art II*, s. 798.

52 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, ss. 141-2; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 528.

luk yolunu kat etmiş ve şimdi kendinde ve kendisi için *olumlu* hale gelmiştir; şimdiye kadar Tanrı tarafından doldurulmuş olan öznelliğinin içine şimdi sonsuz yüreğin tüm içselliğini koymuştur.⁵³

Şimdi, dinî romantik evrede olumsuzlanmış olan insan öznelliği kendisi ve başkaları için *olumlu* hale gelmiştir. Bu yeni evrede insan yüreğinin *içselliğini* dolduran şey, öznel sonsuz *kendiyle-bağıntıdır*: Özne sonsuz bireysellik olarak kendisi ile doludur. *Kişiliğin sonsuz değeri*, böylece, romantik sanatın en temel ilkesi olur. Kendinde bir amaç olan her bir *kişi*, zengin bir içsel hayata sahip, dinî kökeninden çözülüp ayrılmış bir *sonsuz öznellik* olarak görülür. Bu dünyevi sonsuzluğun içeriği, onurun kişisel bağımsızlığı, derin sevgi (aşk) duygusu ve sadakatten oluşur. Romantik sanat biçimi içerisinde, bu içerik dış koşulların değişimi içinde duygu ve tutkunun çeşitliliği olarak seyrimizin önüne gelir; duygu ve tutkunun bu engin çeşitliliği içerisinde kişinin ve onun iç hayatının *bağımsızlığı* görünüşe çıkar. Kişide sonsuzluğa yükselen bu üç duygu, öznel *onur*, *sevgi* (aşk) ve *sadakat*, Hegel'e göre, "tam anlamında etik nitelikler ve erdemler değildirler; fakat yalnızca öznenin kendisi ile dolu romantik içselliğinin biçimleridirler."⁵⁴ Bu üç yön şövalyeliğin (şövalye edebiyatının) içeriğini oluşturur ve dinî içsellik ilkesinden *dünyevi* tinsel hayata geçişi sağlar. Bu evrede, temel Hristiyan ahlakı, dünyevi alanı içerisinde romantik öznelliği karakterize eden *onur*, *sevgi* ve *sadakat* duygusuna dönüşmüştür. *Onur* kavramı, bir *kişi* olarak insanın sonsuz değerini ifade eder. Hegel'e göre, kişisel bağımsızlık için onur mücadelesi, ortak iyinin ya da hatta kişinin kendi bireysel dürüstlüğüne cesurca savunulması değildir; fakat "tersine onur mücadelesi yalnızca bireysel kişinin tanınması ve soyut dokunulmazlığı uğruna bir mücadeledir."⁵⁵ Onur duygusu, mülkiyet, statü, ödev gibi gerçekliğe ait şeylerin değerleri ile ilişkili değildir; fakat yalnızca *kişilik idesi* ile, bireyin kendi adına kendine verdiği değerle ilişkilidir. Bu değer, birey kendi gözünde ne kadar sonsuzsa, o kadar sonsuzdur. Ortaçağ şövalye dünyasının onur anlayışı, kendi adına *kişiliğe saygıdır* ve onur, kişiye bir saldırıyı, bireyselliğe karşı işlenmiş bir suç haline getirir. Onurun ölçüsü insanın edimsel olarak olduğu şeye değil, fakat kişi olarak kendisi hakkındaki bu ideye bağlıdır. Hegel'e göre, bu öznel kişilik idesi, tikel her şeyi tümel hale getirir; öyle ki, "olduğum her şey, yaptığım ve başkaları tarafından bana yapılan her şey benim onuruma aittir."⁵⁶

Aynı şekilde ilahi *sevgi* de, şimdi bir başkası ile birlik uğruna kendisinden vazgeçen bireysel öznenin *kişisel* duygusuna dönüşmüştür. Bu türden romantik sevgi (aşk), Hegel'in belirttiği gibi, "yalnızca bir öznenin diğerine olan olumsal

53 A.g.e., ss. 170-1; a.g.e. ss. 552-3.

54 A.g.e., s. 171; a.g.e., s. 553.

55 A.g.e., s. 172; a.g.e., s. 553.

56 A.g.e., s. 178; a.g.e., s. 558.

tutkusudur ve hayal gücü tarafından genişletilse ve içsellik tarafından derinleştirilse bile, yine de ahlaki evlilik ve aile bağıntısı değildir.”⁵⁷ Romantik aşk, kişinin bir başka kişinin sonsuz değerini tanıması, kendini onda kaybetmesi ve kendi hakiki benini bu başka kişide bulmasıdır. Kişinin içsel sonsuzluğu, romantik aşkta, onun başkası ile olan bu ruh ve dünya özdeşliğinde ortaya çıkar. Öznel aşkın (sevginin) bu şekilde hayatın biricik ve en yüksek ilgisi haline getirilmesi, nesnel dünya ile bir çatışmayı kaçınılmaz kılar. Aile hayatı, politik bağlar, yasalar, yükümlülükler, aşkın her şeye kadir olduğu inancı ile çatışır. Bu çatışmada bütün etik bağıntılar, aile, sivil toplum, devlet bağları romantik sevgi uğruna, kendi içerisinde haklı gösterilerek, feda edilebilir. Son olarak, şövalyelik biçimi içerisinde romantik özneliği tanımlayan üçüncü özellik, *sadakat*, bir kişinin dünyevi efendiliğine bağlılık, öznel bağımsızlığını koruyarak kendini bir efendinin iradesine veya buyruğuna teslim etmedir. Hegel’e göre sadakat duygusu, özgürlüğü içinde devletin hayatında geliştirilmiş olan nesnel ortak iyi ilgisine temas etmez; tersine, sadakat yalnızca kendisi için bireysel bir şekilde eyleyen veya daha genel ilişkileri bir arada tutan ve onlar adına etkin olan efendinin *kişiliğine* bağlanmadır. Dolayısıyla sadakat, iki kişi arasındaki edimsel bir bağ olmasına karşılık; devletin hayatından tamamen uzak ve yalnızca öznelarası bir bağıntı olarak kalır. Aşk, onur ve sadakatin dünyevi alanı içerisinde romantik sanat, dinî amaçlar ve ilgililerden tamamen bağımsız görünür ve yalnızca dünyevi içsel öznel hayatı içerisinde yüreğin en ilksel hareketini seyrimizin önüne getirir; hem yalnızca kendisi ile ilgili içsellığı hem de onun amaçlarını ve serüvenlerini ifade eder.

Romantik evrede, sanatın bu şekilde dinden bağımsızlaşarak dünyevileşmesi, *tarihsel* olarak *Protestanlık*la birlikte gerçekleşir. Protestanlık, Tanrı’nın eksiksiz olarak yalnızca inancın içsellğinde mevcut olduğunu ve Tanrı’yı tasarımılamak için imgeler oluşturulamayacağını ve oluşturulmaması gerektiğini ileri sürer. Tanrı yalnızca inancın içsel tanıklığında mevcut ise, o insan yapımı ürünlerde (sanat eserlerinde) bulunamaz. Artık sanatın işi ilahi olanı görünür kılmaktan çıkar. Hegel’e göre, Reformasyonla birlikte “dinî tasarımlar, duyu ögesine bürünmüşlüklerinden çıkıp yüreğin ve düşünmenin içsellğine geri çekilirler.”⁵⁸ Bu durumda sanat, ilahi olanın tamuygun ifadesini bulduğu yer olmaktan çıkar. Nesnelleşmiş bir inanç dünyasında, artık dinî hakikatlerin estetik sunumuna gerek duyulmaz. Reformasyon-sonrası sanat, önceki çağlarda sanatın sağladığı dinî doyumunu sağlayamaz. Hristiyan idealinin ilahi içeriği boşaltıldığında, romantik sanat dönemi de sona erer.

Houlgate’in belirttiği gibi,

57 A.g.e., s. 172; a.g.e., s. 554.

58 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, s. 103; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 142.

Protestan dinî duyarlığı inancın içselliğine çekildiği için, sanatı dinin hizmetinden çıkarıp özgürleştirir. Böylece sanatın tamamen *laik* hale gelmesini sağlar. Elbette Reformasyondan önce de laik resim sanatı vardı, özellikle portre resmi. Fakat Hegel'e göre, Reformasyon dünyevi ve gündelik olanın değerini tanımakla, laik sanata yeni ve güçlü bir itilim vermiştir.⁵⁹

Protestanlık, gündelik hayatın aleladeliliğini, dinî çağrışımlardan bağımsız kılmış ve bu hayatın kısıtlanmamış bir özgürlük içerisinde gelişimine izin vermiştir. Bu durum, en güzel yansımaları, on yedinci yüzyıl Hollanda resim sanatında bulur. Köy hayatının eğlenceli dünyasını betimleyen bu kıpır kıpır resimlerde, gündelik hayatın inceliklerle işlenmiş güzelliğini buluruz. Sıradan insanların yaşama sevinci, neşesi, canlılığı ve özgürlüğü bu haz dolu resimlerde duysal ifade bulur. Hegel, bu doğalcı sanat eserlerini, halis sanat eserleri olarak görür; çünkü onlar yalnızca bizi çevreleyen dış dünyayı taklit etmekle kalmazlar, fakat betimlenen nesnelere *hayat* ve *ruh* verirler ve böylece de ideaya duysal ifade vermeyi sürdürürler. Hollanda resim sanatının amacı, yalnızca dünyadaki şeylerin görünüşünü “yeniden-sunmak”tan ibaret değildir; fakat izleyicinin “en sıradan ve en küçük şeylerde bile hayatın o ânından (şimdiden) doyum bulması”nı sağlamaktır. Bu sanat ürünleri, dolaysızlığın gelip geçici izlenimlerini sabit kılıp, onları öznellik tarafından dolayımlanmış nesnelere dönüştürmek suretiyle, *canlı* gerçekliğin eksiksiz bir sunumunu yapmayı başarır. Gündelik köy ve ev yaşayışının ve olağan nesnelerin *güzel betimini* veren bu resimlerde bulduğumuz şey, “bağımsız varoluşun canlılığı ve sevinci”dir.

Dinden bağımsızlaşma süreci içerisinde, sanatın kendi imkânları da kökten biçimde değişir. Sanat artık “ilahi olanın, insanlığın en derin ilgilerinin ve tinin en kuşatıcı hakikatlerinin” tamuygun ifadesi olmaktan çıkar; bu ilgiler ve hakikatler şimdi yalnızca dinde (ve felsefede) ifade bulurlar. Sanat özgürlüğüne kavuşmakla, bir bakıma, kendi “en yüksek ödevi”ni yerine getirme yeterliğini kaybeder. Hegel’in belirttiği gibi, “Sanat en yüksek ödevi içinde alındığında, bizim için geçmişte kalan bir şeydir”, çünkü “önceki çağların ve ulusların onda aradığı ve bulunduğu tinsel gereksinimlerin doyumunu sağlamaz.”⁶⁰ Sanat artık esas olarak idea ile ilgili değildir; örtük olan, şimdi belirtik (açık) hale gelmiştir. Bundan ötürü, idea bütünlüğü içerisinde yalnızca düşünce tarafından kavranabilir. Böylece sanat, tinin hakikatinin aracı olmaktan çıkar. “Bizim için sanat, artık hakikatin kendisini görünüşe çıkardığı en yüksek tarz değildir,”⁶¹

59 Stephen Houlgate, “Introduction: An Overview of Hegel’s Aesthetics”, s. xxi.

60 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I*, ss. 24-5; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, ss. 10-1.

61 A.g.e., s. 141; a.g.e., s. 101.

demektedir Hegel. Sanata ilişkin olarak ne hissederseniz edelim, sanat artık önceki kültürlerdeki işlevini –yani bir halkın tinsel gereksinimlerinin doyumu– yerine getiremez olmuştur. Bu olgu rastlantısal değil, fakat bizzat sanatın gelişiminin bir sonucudur. Hristiyan kültürünün gelişmesi ile birlikte, sanat tin ve duyular arasındaki merkezî konumundan sürülüp çıkarılmıştır.

Öte yandan, *laikleşme* ile birlikte sanatın toplum içindeki konumu da değişir. *Güzel* ile *hakikat* arasındaki bağının değişmesi sonucu, sanatın, insanın kendisini anlamasının etik temeli ile –yani bir kültürün temel değerleri ve inançları ile– ilişkisi kesilir ve sanat toplumun ona atfettiği *en yüksek değer* olma özelliğini kaybeder. Hegel, artık modern Hristiyanların Grek ve ortaçağ sanatından, bu sanatın orijinal seyircileri ile aynı doyumu elde etmediklerini belirtir: “Grek tanrı heykellerini ne kadar mükemmel bulursak bulalım, Baba Tanrı’yı, İsa’yı ve Meryem’i ne kadar saygıya değer ve mükemmel resmedilmiş görürsek görelim, çaresi yoktur, artık (bu sanatsal tasvirlerin önünde) dizüstü çökmeyiz.”⁶² Elbette bu durum, bizi, geçmişte kalmış bu sanat eserlerinin güzelliğini takdir etmekten alıkoyamaz. Houlgate’in belirttiği gibi,

Biz hâlâ onlarda insan özgürlüğünün ve Hristiyan sevgisinin muhteşem ve duygulandırıcı duyusal ifadesini görebiliriz. Gelgelelim biz (modern Protestanlar) bu eserlere, onlardaki ilahi olana hakiki bir dinî ibadet ve tapınma ile bakmayız; çünkü biz onların “yalnızca” sanat eserleri olduklarını ve ilahi özgürlük ve sevginin yalnızca inançta mevcut olduğunu biliriz.⁶³

Böylece, modern Hristiyan için, Avrupa Hristiyan sanatı bir tapınma nesnesi olmaktan çıkıp bir *beğeni* nesnesi, yani bir yargılama ve değerlendirme nesnesi haline gelir. Hegel, modern kültürü, *düşünüm kültürü* (*Reflexionskultur*) diye adlandırır ve böyle bir kültürde sanatın merkezî konumunu kaybettiğini belirtir. Modern bilincin ayırt edici özelliği, öz-bilinçli bilgi talebidir. Bundan ötürü, modern zihne doyum sağlayabilecek olan bilinç tarzı, felsefi bilgidir. Hegel’e göre, modern dünyada “düşünce ve düşünüm güzel sanatı aşmıştır.” Dolayısıyla, biz modernler artık *sanatı*, ilahi olanın dolaysız biçimde açık kılınışı, dinî hakikatlerin dolaysız ifadesi olarak görmeyiz; sanattaki-Tanrı’ya tapınma ve saygı duygusu ile yaklaşmayız. Sanat karşısındaki tepkimiz, estetik hoşlanma ve eleştirel yargı biçimine bürünmüştür. Modern zihin, sanat eseri karşısında düşünücü ve eleştirel tavır ile ayırt edilir olmuştur. Bu tutum, özünde her şeye karşı bir mesafe yaratmıştır; onun için artık hiçbir şey kutsal değildir,

62 A.g.e., s. 143; a.g.e., s. 103.

63 Stephen Houlgate, “Introduction: An Overview of Hegel’s Aesthetics”, s. xxii.

hiçbir şey haklı gösterilmeksizin, düşünüm tarafından irdelenmeksizin kabul edilmek durumunda değildir. Bundan ötürü, sanat eserini onda gördüğümüz şey üzerine düşünmeksizin kabul etmeyiz.

Hegel modern kültürün sanata elverişli olmadığı kanısındadır, çünkü sanat duyarlığımıza hitap eder; oysa biz modernler, hakikati soyut biçimde yasalar ve kurallar çerçevesinde ifade etme eğilimindeyizdir. Böyle bir kültür sanatsal ürünün kendisine değil, fakat sanat üzerine düşünümüne daha uygundur. Kendine yeterli bir hakikat tarzı olarak sanatın sona ermesi ile *sanatın hakikati* artık sanatta ifade edilemez olmuştur. Bu hakikat, ancak sanatı modern bilinç ile ilişkilendiren felsefe aracılığıyla ifade edilebilir. Sanatın hakikati felsefe tarafından hem muhafaza edilmeli hem de aşılmalıdır. Sanatın kendisi modern kültürde merkezî konumunu kaybederken, Hegel, sanatın doğasını anlamamızı sağlayacak “sanat bilimi”nin (*Wissenschaft der Kunst*), yani felsefi estetiğin kısmen onun yerini doldurabileceğini ileri sürer.

Hegel, modern sanatı, romantik sanat biçiminin *çözülüşü* olarak ele alır. John Walker’ın belirttiği gibi, “Romantizmin yazgısı, tinin estetik cisimleşmesini –sanatın varlık nedeni– imkânsız kılan bir kültürel tarihten çıkar. Bu tarih, Hegel’e göre bizzat moderniteyi tanımlar.”⁶⁴ Düşünümsel öz-bilinç tarafından belirlenen modern kültürün tını, asla tam olarak öz-bilinçli hale gelemeyen romantik içsellik tarafından doyurulamaz olur. Romantik sanatın *çözülüşünü* tanımlayan olgu –estetik sunum tarzının yetersizliği– tam da modern deneyimin bir sonucudur. Sanat din tarafından konulmuş sınırlardan bağımsızlaştığında, Hristiyanlığın açık kıldığı “sonsuz öznellik”in estetik kavranışının imkânsızlığını keşfeder. Romantik sanata anlamını veren Hristiyan içsellığının tını artık sanatta yansıtılamaz olur. Romantik sanatın, estetik sunum biçimi içinde cisimleştirilemez olan bir aşkınlığı estetik olarak sunma girişimi, sanatın *içsel* ve *dışsal* yanlarının birbirinden kopup ayrılması; *biçim* ve *içeriğin* birbirine tamamen kayıtsız hale gelmesi ve bağımsızlaşması ile sonuçlanır. Tinsel içerik artık sanatsal biçimi ile uyum içine giremez ve sanat bir tür *çözülüme* uğrar. Bu *çözülüme* yol açan güçler, modernizmin doğuşunun temelinde bulunan etkenlerdir: Bireysel özerkliğe doğru yönelim ve hakikat bakımından tam bir öznelcilik.

Laikleşme ile birlikte Hristiyan idealinin ilahi içeriği boşaltıldığında, romantik dönem de sona erer. İlahi içerik sanattan çekildiğinde, sanatın ideali de (idea ile duyusal şeklin birliği) ortadan kalkar. Sanatın bu şekilde idealini aşması, onu tinin hakikatının bir aracı olmaktan çıkarır. Sanatsal sunum biçimi, nihai bilişsel ve etik hakikat ile organik bağını koparır. Böylece sanatsal sunum biçimi, başkası-için olmaktan çıkıp kendisi-için hale gelir. Tek bir tikel içeriğe ve bu içeriğe uygun tek bir sunum tarzına bağlı olmaktan çıkmakla sanat, *her içeriğe*

64 John Walker, “Art, Religion, and the Modernity of Hegel”, *Hegel and the Arts*, s. 277.

uygulanabilir *özgür* bir araç haline gelir. Biçim ile içerik arasındaki *işlevselliğin* bu şekilde çözülmesiyle sanat kendi ifade alanı olarak *gerçekliğin* bütünüdür alır. İnsani olan veya insan öznelliği ile ilişkili her şey sanatın içeriği haline gelir. Hegel'e göre, romantik sanatın bu üçüncü evresinde "insan varoluşunun dışsal ve içsel tüm malzemesi, doğa ve doğanın yürek için yorumu ve anlamı" sanata girer. "Böylece tikelin dünyası, varolanın dünyası kendisi-için özgür hale gelir; din tarafından nüfuz edilmemiş ve mutlağın birliği içine sıkıştırılmamış olarak kendi alanında bağımsız şekilde durur."⁶⁵ Romantik sanat böylece *sıradan hayat* alanına döner; hayatın aleladeliliğine sağlamca ayak basar, gündelik hayatı dinî bağıntılardan bağımsızlaştırarak kendi adına geçerli kılar ve sıradanlığı içinde bu gündelik hayatın kısıtlanmamış özgürlüğü içerisinde gelişmesine izin verir. "Sanat ne kadar laik hale gelirse, dünyanın sonlu şeyleri içerisinde kendisini o kadar evinde bulur."⁶⁶ Romantik sanatın bu şekilde sıradan hayat alanına doğru dönmesi, modern döneme gerçekçiliğin daimi kaynaklarından birini dahil eder.

Romantik içsellik ilkesi, bir yandan dış dünyanın kendi tarzında varlığını sürdüren bir gerçeklik olarak sunumuna imkân verirken; öte yandan da yüreğin ve tinin öznel dünyasına kendi içkin değerini verir. Şimdi bireysel insan tını, ilahi tinin yerleşim yeri haline gelmiştir. Ve romantik tin, "öznel yürek", hâlâ kendisini duyusal deneyimde ifade etmeyi veya cisimleştirmeyi arzu etmektedir. Romantik sanat, böylece tinsel bağımsızlığın saf öznelliği ile dışsal koşulların ilinekselliği şeklinde ikiye bölünür. Alelade, düzyazısal (*prosaic*) bir dünyada, bireysel insan, yalnızca kendisi ile ilişkili hale gelir. Romantik sanatın bu modern evresinde insan, sanatta kendisinin olduğu şekliyle bir sunumunu görmek ister. "Mevcut dünyası içinde insan, içerik ve görünüşün güzelliğini ve idealitesini feda etmek pahasına, sanat tarafından yeniden yaratılmış canlı bir mevcudiyet olarak, kendi insani ve tinsel eseri olarak kendisinin olduğu şekliyle bir sunumunu görmek ister."⁶⁷ Kendisini dünyevileştirmiş olarak kavramasına rağmen, Hegel'e göre bu son sanat biçiminde de, sanatın mutlak konusu yine ilahi olandır. Fakat şimdi, ilahi olan kendisini nesnelleştirmek, belirlemek zorundadır ve bu yüzden de kendisinden çıkıp, öznel kişiliğin dünyevi içeriğine girmek durumundadır. Bundan böyle, kişiliğin sonsuzluğu artık tikel bireysellikte, insani varoluşun tikel içeriği ile birleşmiş özgül karakterde bulunur.

Artık sanatın konusu dinî ve ahlaki alandan kendilerine geri çekilmiş, yalnızca dolaysız olarak olduğu şey olmak isteyen tikel karakterlerdir; kendi tutkuları, aşkları, amaçları ve kendilerini çevreleyen rastlantısal koşullar ile bireylerin yaşamlarıdır. Öznel içsellik ve *duygu* alanı, sanatın konusu olarak, artık

65 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 195; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 573.

66 A.g.e., s. 221; a.g.e., s. 594.

67 A.g.e., s. 196; a.g.e., s. 574.

bireysel karakterin işlenmesi doğrultusunda gelişir. İdeal, bu durumda *karakterin bağımsızlığı* haline gelir ve sanatın ödevi de kendi kendini belirleyen özgür karakterin incelenmesi işine dönüşür. Hegel'in Shakespeare'in yarattığı karakterlerde örneğini bulduğu bu türden *bağımsız* karakterlerde dinî duyguya veya ahlaka ilişkin sorunlara rastlanmaz; onlar yalnızca kendilerine dayanan, kendi amaçları peşinde, kendi bireyselliklerinin buyurduğu şeyi gerçekleştirmeye çalışan ve bu uğurda dış koşulların içine karışıp dolanmış derin *içsel* karakterlerdir. Onlar, herhangi bir düşünüm veya genel ahlaki ilke eşlik etmeksizin, sırf kendi öz doyumları için "tutkunun sarsılmaz mantığı"nı icra etmeye koyulurlar. Hegel, bu karakterlerin bağımsızlığını, dış koşulların dayattığı yazgıya tâbi olarak kalan ve içsel bir gelişme göstermeyen *biçimsel* bir bağımsızlık olarak görür. Ama yine de tinin insanlıkta görünüşe çıkışı en üst noktasına bu sanatta erişir. Bundan ötürü artık *öznellik* ve *içsellik* sanat eserinin ayırt edici belirtkesi haline gelir: "Sanatçı konusunu kendisinden alır ve o edimsel olarak kendini belirleyen, sonsuz duygularını irdeleyen, düşünen ve ifade eden insan tinidir: İnsan yüreğinde yaşayan hiçbir şey bu tine yabancı değildir."⁶⁸

Fakat romantik sanatın *bireysel öznelliğe* doğru bu gelişimi, humor ve ironinin sanatın özsel bir bileşeni olarak ortaya çıkışını da birlikte getirir. Hegel'e göre ironik sanatçının etkinliği, "kendisini nesnel kılma ve gerçeklik içerisinde kendine sağlam bir şekil kazanma amacı taşıyan veya dışsal dünyada böyle bir şekle sahip görünen her şeyi yıkıma ve çözülmeye uğratmaktan oluşur."⁶⁹ Bu şekilde biçim ile sabit kılınmış içsel bağıntısı içindeki nesnel bir içeriğin bağımsızlığı da yok edilir. Kendisini nesnelliğin belirlenimli biçimlerinin üzerine yükselten ve bu biçimlerden kendisini yalıtarak ironinin salt öznelliğine yerleşen sanatçı, artık yalnızca *konusu ile oynar*; içeriksel malzemenin düzenini bozup karıştırarak *keyfi* estetik sunumlar yaratır. Öznel ifadelerin, görüşlerin ve tavırların birbiri içine geçen çapraz hareketinden ibaret sanatsal sunumlarda sanatçı hem kendisini hem de konusunu feda eder. Geçmişte tinin estetik ifade bulduğu bütün belirlenimli nesnellik biçimlerini yıkmakla modern humor ve ironi, aynı zamanda bireysel insan öznelliğinin de estetik ifadeyi aştığına işaret eder. Sanatın idealinin bu şekilde parçalanması ile birlikte, bütün düzeylerde biçim ve içerik bağıntısının tam bir çözülümü gerçekleşir. Humorun sanatı, birlikli bir konunun sunumu için gerek duyulan herhangi bir biçim veya içeriğin *zorunluluğunu* iptal eder ve *olumsallık* sanatın çözülüşüne egemen olur. Sanatın birbirinden ayrılmış iki yönü, şimdi, bütün olumsuzluğu içinde gerçekliğin doğalcı betimlenişi biçimindeki *saf nesnellik* ile humorun aynı ölçüde olumsuz *saf öznelliği* şeklinde karşımıza çıkar.

68 A.g.e., s. 238; a.g.e., s. 607.

69 A.g.e., s. 229; a.g.e., s. 601.

Doğanın ve insanın dünyevileşmesi ile birlikte, sanatın etik ve ilahi olan ile bağlarını koparıp atması, sanatın *içsel öznellik* ve *dışsal nesnellik* yönlerinin birbirinden tamamen ayrılıp her iki yönün bağımsız hale gelmesi ile sonuçlanır. Bu şekilde hem içselin hem dışsalın, içerik ve biçimin *olumsal* hale gelmesi, modern sanatsal sunum biçimine kendine özgü özelliğini verir. Modern sanatın konusu, modern deneyim içerisinde kendisine olumsal olarak verilen, yani sanatın keyfi olarak seçtiği şeyler olabilir. Modern sanatı karakterize eden şey, bir yanda ahlaki karakterinden ve ilahi olanla bağıntısından soyulmuş gündelik hayatın doğalcı bir betimi ile öte yanda duygu ve düşüncelerinin ifadesi içinde sanatçının öznelliğinin yükselişidir. Böylece sanatın ideali, saf öznellik ile saf nesnellik şeklinde ikiye ayrılır: “Bir yanda düzyazısız *nesnellik* içinde gerçek dünya: İçerisinde etik ve ilahi olanı barındıran tözü içinde değil de değişkenliği ve sonlu gelip geçiciliği içinde kavranmış gündelik hayatın içerikleri; öte yanda duygusu ve içgörüsü ile, zekâsının hakkı ve gücü ile bu gerçekliğin bütünü üzerine yükselebilen sanatçının *öznelliği* bulunur.”⁷⁰ Romantik sanatın bu şekilde modernliğe evrilişi, iki yönelim doğrultusunda gelişir: Herhangi bir etik ve ilahi hakikat içermeyen saf bir *gerçekçilik* ile hem gerçekliği hem de etik ve ilahi hakikati olmayan saf bir *öznellik*.

Hegel, *saf gerçekçi* yönelimi, romantik sanatın portre-benzeri bir tasvirlikte çözümlüne uğrayışı olarak değerlendirir. Bu türden gerçekçi sanat eserlerinin sıradan hayatı ve dışsal gerçekliği sunum tarzlarının, “doğanın taklidi” ilkesine bir geri dönüş olduğunu belirtir. Doğanın bu şekilde saf bir taklidi ise, daima yüzeysel, yetersiz ve yaratıcılıktan yoksun bir sunum tarzına işaret eder. Dolaysız varoluşun olumsallığına böyle taklitçi bir yaklaşım, kendi başına alındığında güzel değildir ve düzyazısaldır. “Bu yüzden bu tür ürünlerin genel olarak sanat sayılıp sayılmayacağı sorusu ortaya çıkar.” Hegel, saf gerçekçi sanatın sanat olma koşulunu, “sanat eserinin görüş ve uygulayış yönüne”, yani sanatçının bireysel yetenek yönüne bağlar. Eğer sanatçı “hem tinin görünüşlerine hem de doğanın tözsel hayatına sadık kalabilirse”⁷¹ onun eseri bir sanat eseri olarak görülür. Bu bakımdan, ifade alanı olarak gerçekliğin bütünü alan modern sanatçı, saf bir doğalcılıkta takılıp kalmamalı; fakat somut doğal ve insani biçimlerin betiminde tinin ötsel hayatı olarak insan özgürlüğüne sadakat içinde olmalıdır. Modern sanatçı da, o halde, yaratıcı etkinliği ve betimleme becerisi ile içinde somut olarak cisimleşmiş hayatın veya insan özgürlüğünün görünüşe çıktığı güzel nesneler meydana getirebilir; öyle ki, tinin görünüşlerine ve doğanın tözsel hayatına sadakatini koruduğu ölçüde, kendinde anlamsız olan şeylere bile bir anlam verebilir.

70 A.g.e., s. 222; a.g.e., s. 595.

71 A.g.e., ss. 223-4; a.g.e., s. 596.

Romantik sanat biçiminin modernliğe evrilişinin diğer sonucu, düşüncelerinin, duygularının ve orijinalliğinin ifadesi içinde *sanatçının öznelliğinin yükselişidir*. Hegel'in belirttiği gibi: "Özel bir konuya ve yalnızca bu konuya (malzemeye) uygun bir sunum tarzına bağlılık, bugünün sanatçısı için geçmişte kalan bir şeydir ve böylece sanat, sanatçının kendi öznel becerisine bağlı olarak her içeriğe uygulayabileceği özgür bir araç haline gelmiştir."⁷² Bir sunum biçimi olarak (*sanat* olarak) sanatın bu şekilde bağımsızlaşması, yalnızca sanatı değil fakat "insani tin" olarak *sanatçıyı* da kendi kendisini belirleyen konumuna getirir. Sanat artık sanatçının öznel bakışını ve kendi yaratıcı ve üretici güçlerini görünür kıldığı bir etkinlik alanı olur. Klasik sanatın içeriği, sanatçıya, halkının kültürü ve dini tarafından verilirken; modern romantik sanatçı, içeriğini, bireysel bir anlama sahip olacak şekilde kendisi yaratmak durumundadır. Şimdi "insan öznelliği" olarak sanatçının bireysel deneyimi, sanat eserinin hem *konusu* hem de *öznesi* haline gelir.

Modern romantik sanatçının her içerik karşısındaki kayıtsızlığı ve verilmiş kutsal biçimlerin ve şekillenmelerin üzerine yükselişi, bizzat sanatsal üretim tarzının kendisini sanatçının temel ilgi konusu haline getirir. Hegel'in belirttiği gibi, şimdi hiçbir içerik, hiçbir biçim artık sanatçının içselliği, doğası ve bilinçsiz tözsel özü ile dolaysız olarak özdeş değildir. Her biçim ve her malzeme şimdi, yeteneği ve dehası tek bir spesifik sanat biçimi ile sınırlanmışlıktan kurtulmuş olan sanatçının hizmetinde ve emrindedir. İçeriksel malzemenin bu genişliği ve çeşitliliği karşısında, sanatçının malzemeyi işleme tarzı sanat bakımından asıl önemli olan şey haline gelir. Modern sanatçı, ilgisini ve dikkatini, somut doğal ve insani biçimlerin betiminden kendi üretici ve yaratıcı etkinliğinin sunumuna kaydırır. Böylece "betimlenen şeylerden ayrı olarak betimleme aracı da kendinde bir amaç haline gelir; öyle ki, sanatçının öznel becerisi ve sanatsal üretim aracını uygulayışı, sanat eserlerinde nesnel bir sorun statüsüne yükselir."⁷³

Sanatsal betimleme aracının araştırılması ve sanatçının bu aracı kullanma becerisinin sergilenmesi, sanatta modernliğin ayırt edici özelliği olan *bireysel üslup (style)* sorununu merkeze getirir. Üslup, sanatçının kendini-sunmasının, kendi üretici etkinliğine ifade vermesinin malzemede cisimleşmiş halidir. Doğa nesnelerinin betimi, üslubun onlara kattığı biçimsel değerler aracılığıyla, aynı zamanda, sanatçının kendi sanatsal etkinliğinin bir sunumu haline gelir. Böylece betimlenen nesnelere olan ilgi tersine çevrilir ve sunum tarzında kendisini görünüşe çıkaran sanatçının *öznelliği* esas ilgi konusu haline gelir. Bu türden sanat eserlerinde "kendisini göstermeyi amaçlayan şey bizzat sanatçının öznelliğidir; burada sanatçı için önemli olan, tamamlanmış ve kendine yeterli bir eser meydana getirmek

72 A.g.e., s. 235; a.g.e., s. 605.

73 A.g.e., ss. 227-8; a.g.e., s. 599.

değil, fakat içerisinde yalnızca yaratıcı *öznenin* kendisini görmemizi sağlayan bir ürün ortaya koymaktır.”⁷⁴ Romantik sanatçı için şimdi esas olan şey, konunun kendisinden bağımsız olarak, dışsal dünyanın sanatsal malzeme içerisinde (örneğin renk ve ışık öğeleri içinde) *özel* yeniden-yaratımıdır. Sanatçının kendi çabaları ile nesnel bir dünya meydana getirme yeteneği, onun sanatsal üretim aracını canlı ve etkili bir şekilde kullanma becerisinde kendisini gösterir. Sanatsal biçim verme etkinliğinin bağımsız gücünü öne çıkaran modern romantik sanatçı için, herhangi bir şeyi bir sanat eserine dönüştüren kendi yaratıcı güçlerinin üstünde hiçbir şey yoktur. Sanatçı artık *sanatçı üniformasını* kuşanmıştır.

Fakat Hegel’in belirtmiş olduğu gibi, sanatçının bu *öznelliği* yalnızca dışsal sunum aracına değil fakat konunun kendisine de sirayet ettiğinde, sanat kapris ve humorun sanatı haline gelebilir. Sanatçının malzemesi ve üretimi üzerindeki *özel egemenliği*, sanatsal güzelin özü olan biçim ve içerik birliğini yıkma riski taşır; böyle bir durumda sanat, ciddiliğini ve değerini kaybeder. Sanatçının öznelliğinin bu şekilde bağımsızlaşması, sanatçıya “özgür araç”ı keyfi biçimde kullanabilme ve onunla oynama imkânı verir. Özel humorda sanatçı, düzensiz düşünce ve duygularla oynamanın hazzı uğruna güzelin birliğini feda eder. Humorun sanatı rastlantısal çağrışımların oyunu uğruna, sunumu yapılabilir ideayı yıkıma uğratar. Humorun sanatında ideanın yokluğu, hiçbir konu ya da amaç birliği gözetmeksizin malzemenin salt rastlantısal şekilde ilişkilendirilmesinde görünür. Sembolik olarak ideayı iletme çabası yerine, özel humor, ideanın konu-bağlarını hiçe sayarak *belirlenimsizliğe* sapar. Bu şekilde öznellik kendi tikelliği içine dalar ve kendisini, güzelin görünür kılınacağı dış dünyadan da yalıtır. Houlgate’in belirttiği gibi, sanatçı, kendisini nesnelliğin belirlenimli biçimlerinden soyutlar, bu biçimlerin üzerine yükselir ve kendisi için oluşturduğu “ironik belirlenimsizliğin özgürlüğü”ne yerleşir. Fakat “öne çıkan şey sanatçının ironik belirlenimsizliği olursa, bu durumda böyle bir sanat artık tam anlamında sanat sayılmaz; çünkü bu sanat, somut insan özgürlüğünü belirlelenimli bir tarzda görünür ve tasarlanabilir kılamaz.”⁷⁵

Romantik sanatın özel humor ve ironide bu şekilde çöküşe uğraması, tinin hakikatinin esas ifade aracı olarak sanatın sonuna erdiği şeklindeki Hegel yorumunun dayanağını oluşturur. Gerçekten de Hegel’e göre, sanat “tinin kendisi için bir varoluş şekillendirdiği” ve böylece kendisini bildiği *en yüksek tarz* olmaktan çıkmıştır. Ama bu, Hegel’in, insan deneyiminin önemli bir ögesi olarak sanatı reddettiği anlamına gelmez. Onun bildirdiği şey, din ve felsefede verilen en yüksek kavramların artık insanlara sanat tarafından iletilmediğidir. Hakikatin kavranmasında daha yüksek biçimlere (din ve felsefe)

74 A.g.e., s. 229; a.g.e., s. 600.

75 Stephen Houlgate, “Hegel and the ‘End’ of Art”, *The Owl of Minerva*, sayı 29/1, Güz 1997, s. 12.

erişilmiş olması, sanatın rolünün bu biçimler (düşünce) tarafından ele geçirildiği ve özümsemediği anlamına gelmemelidir. Sanat, tarihsel olarak varlığını sürdürür; çünkü insan varlığı olarak, *sanatın hakikatine* kökensel bir arzuyu ve gereksinimi hep sürdürürüz. Mutlak hakikat artık felsefenin kavramsal düşüncesi tarafından ifade ediliyor olsa da, yine de bireysel görüşleri içinde “gerçek olan”ın kavram altına konulamayan bir hakikat değeri vardır ve bu da tamuygun ifadesini ancak sanatta bulabilir. Yalnızca sanat tarafından bildirilebilir olan şeyler var olduğu sürece, sanat da varlığını sürdürecektir.

Humor ve ironinin sanatı, sanatın sonunu değilse de, Hristiyan ilkeleri üzerinde temellenen bir sanatsal kültürün sonunu ilan eder. Romantik sanatın çöküşünün biçimleri olarak şimdi karşımızda, bir yanda “bütün rastlantısal şekilleri içinde dışsal nesnelliğin taklidi, öte yanda humorda içsel rastlantısallığına göre öznelliğin özgürleşmesi”ni⁷⁶ buluruz. Hegel, modern sanatın bu her iki yönünün, yani *gerçekçilik* ve *öznellik* yönelimlerinin *sanat* sayılma koşulunu, sanatçının tinin özsel hayatı olarak insan özgürlüğünü sunabilme yeterliğine bağlar. Öznenin kendini-ifadesi haline gelmiş olan sanat, bu kendini-sunma etkinliği içinde somut cisimleşmiş hayatın veya insan özgürlüğünün görünüşe çıktığı bir nesne yaratma başarısını gösterdiği ölçüde sanat sayılabilir.

Romantik idealin *dünyevileşme* içerisinde açılmanması, gerçekçi ya da öznelci yönelimi içerisinde “sanatın sonu”nu işaret eder gibi görünse de; sanat yine de bir halkın *tini* için ona karşılık gelecek sanatsal ifadeyi bulma görevinden kesilmez. Romantik sanatın tarihi, “kendi alanı içinde ve bizzat sanat biçimi içinde sanatın kendini-aşması” olarak görülse de; Hegel’e göre,

bu kendini-aşma içerisinde sanat yine de insanın kendi içine bir geri çekilişi, kendi yüreğine inişidir; bu sayede sanat, içerik ve içeriğin işlenişine ilişkin bütün sabit kılınmış kısıtlamalardan kendisini soyup atar ve *Humanusu*, yani insan yüreğinin derinliklerini ve yüceliklerini, sevinçleri ve üzüntüleri ile çabaları, yapıp-etmeleri ve yazgıları ile insanlığı, yeni kutsalların kutsalı yapar.⁷⁷

Sanatın *Humanusu* yeni “kutsal” konusu yapması, sanatı belirlenimli her tikel içerikten bağımsız kılar ve böylece sanat kısıtlanmamış alanı içerisinde *evrensel* hale gelir. Bundan böyle, “güzel olmanın biçimsel yasası ile çelişmez ise ve sanatsal işlenişe yatkın ise her içerik” sanatın konusu olabilir. Sanatçının kendi öznel ilgileri köklerini *tümel* insan duygusunda bulduğu ölçüde, böyle bir sanat somut hayatın ve insan özgürlüğünün estetik bir sunumunu verebilir. Şimdi tutkuları, aşkları, amaçları ve kendilerini çevreleyen rastlantısal koşullar ile bireylerin

76 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, s. 239; *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, s. 608.

77 A.g.e., ss. 237-8; a.g.e., s. 607.

yaşamları, bu sanatın konusunu oluşturur. Sanatçı tını ve yüreğiyle bu tür konuların varoluşuna canlılık verdiği ve onları bu öznel canlılık içerisinde bizim görüşümüze getirdiği ölçüde, o halis bir sanat eseri ortaya koyabilir.

Hegel'e göre böyle bir sanatın imkânı, Hristiyan-sonrası sanatı karakterize eden dışsal nesnelliğin salt taklidi ile öznel humorun çağrışımsal oyunu şeklindeki iki ucun bir araya getirilmesine bağlıdır. Sanatçının öznel etkinliği, öznel humorun kaprisi içinde kalmayıp hayal gücünün çağrışımsal oyunu içinde nesnesi ile içsel bir yakınlık arayışına girerse, yeniden bir estetik birlik imkânı doğar. Hayal gücü, rastlantısal oyunu içerisinde bir araya getirdiği şeye (nesnesine) daha yakın bir dikkat göstermeye başlar. Çağrışımsal estetik düşünüm, öznel rastlantısallıktan nesne üzerine döner. Böylece öznel kaprisin rastlantısallığını aşan humor, hayal gücünün çağrışım gücü ile oluşturulmuş estetik birlik ürünleri ortaya koyabilir. Böylece salt öznel görünüş yeniden nesnel ifade kazanmaya başlar. Hegel, sanatın daha yüksek bir hakikat biçimine geçişte büründüğü bu tarzı *nesnel humor* diye adlandırır: Tinsel içselliğin “salt dışsallıkta veya öznel sunumda bulduğu doyum, onun nesnesine daha derinden dalmasını sağlayacak ölçüde artıp yoğunlaşırsa ve nesne ile öznel yansıması içinde nesnenin şekillenmesi humor için esas olan şey haline gelirse; bu sayede nesne ile artan bir yakınlık, bir tür *nesnel humor* elde ederiz.”⁷⁸ Burada humor, salt öznel görünüşü gerçekten ifadesel olana yükseltmek için, tının derinliğine ve zenginliğine gerek duyar. Sanatın bu geçiş biçiminde *etkin olan* etmen, “kendisini tamamen nesnesine adanmış ve nesnesini içiği ve ilgisi olarak muhafaza eden tının içsel bir hareketi”dir. Tının bu içsel hareketi, hayal gücünün ve yüreğin bu *atılımı*, bu evrede sanatın talep ettiği şeyi karşılar: “Bu evrede özellikle söz konusu olan şey, duygusunun derinliği ile yüreğin, tının ve zengin bir bilincin, koşullar ve durumlar içerisine dalması, orada kalarak nesnesinden yeni, güzel ve değerli bir şey meydana getirmesidir.”⁷⁹

Böylece, bütünüyle nesnesine hasredilmiş “tının içsel hareketi” sayesinde, sanatçı salt öznel duygularının üzerine yükselir. Çağrışımsal estetik düşünüm, “hayatın düzyazısı” üzerine çevrilir. Sanatçı “nesne ile derin bir duygu birliği” aracılığıyla, şimdi yeniden ideali cisimleştirebilir. On dokuzuncu yüzyılda şiirde, müzikte ve resimde ortaya çıkan ve “Romantizm” olarak adlandırılan hareketin temelinde yatan ilke budur. Hegel, bu yeni hareketin şairleri olarak Goethe ve Rückert'i anar. Onların şiirinde “nesne ile derin duygu birliği” ilkesi, ruh durumlarının doğaya yansıtılması ve insan duygusunun doğa metaforları ile açık kılınması şeklinde karşımıza çıkar. Bu tür şiirde bulduğumuz “yüreğin içsel hareketinin duygu derinliği ve sevinci”dir ki, bu, dışsal şeklin huzur vericiği ile “ruhu gerçekliğin kısıtlamaları içine acı veren karışmışlığının üzerine

78 A.g.e., s. 240; a.g.e., s. 609.

79 A.g.e., ss. 240, 241; a.g.e., ss. 609, 610.

yükseltir.” *Aşkın olan* artık burada dinî, felsefî, dünya görüşsel bir arka plan olarak durmaz; o ancak doğa görünüşlerinin kendisinde doğrudan doğruya temaşa edilebilir. Bu sanatın yarattığı imge ve biçimler, somut tikelin kendisinde “aşkın tümel”i taşıyan sembollerdir.

Sanatın bir “geçiş biçimi” olarak nesnel humor, doğalcı betimlemenin saf nesnelliği ile öznel ruh durumunun olumsal öznelliğini bir araya getirmekle sanata yeni yollar açar. Hegel’e göre böyle bir sanat artık kararlı biçimde dünyevidir; o, temelini *tümel* insan duygusunda bulan *Humanusun* sanatıdır. Şimdi, insan yüreği, her tözselliğin ve hakikatin ebedi yansıtıcısıdır. O halde, içinde etik ve ilahi olanın bir ögesini bulduğumuz *tözsel* bir şeyi sanatta muhafaza etmek suretiyle modern *sanat tını* yeniden güzeli yaratabilir. Sanatçı, öznelliğini nesnel insani deneyim dünyası ile yaratıcı bir şekilde bağıntılandırarak, modern hayatta canlı ve çağdaş her *insani ilginin*, insan yüreğinde canlı olan her şeyin sunumunu yapabilir. Sanatın uzanımını hiçbir kısıtlama tanımaksızın her insani ilginin ifadesine kadar götüren modern sanat, konusu olarak şimdi kültürel bakımdan anlam ve önem kazanmış olan bireysel deneyim alanını, tikel bireylerin dünya içindeki deneyimlerini alır.

Modern çağın tını, artık sanata birlikli bir konu sağlayamayacak kadar parçalı bir hale gelmiştir. Modern deneyimin bütünü ancak estetik parçalılık içinde ve bu parçalılık aracılığıyla sanatsal olarak sunulabilir; öyle ki, sunum tarzının bu parçalılığı tam da yansıttığı hakikate tanıklık eder. Modern öznelğin çözücü güçleri, ideanın bütünlüğünü parçalamış ve artık sanatın sunumunu yaptığı şey, bu *bütünlüğün* (*Totalität*) hakikati olmaktan çıkmıştır; şimdi sanat, çokluğu ve çeşitliliği içinde *gerçek olanın* hakikatinin sunumunu yapar hale gelmiştir. Çözülme uğramış romantik sanat, sunumunu yapacağı birlikli bir konudan yoksun olarak, dünyevi varoluşun seyrine dönmüş ve estetik düşünüm de oraya dönmüştür. Gündelik hayatın olumsal ayrıntılarının sunumu ile bu sanat, estetik hayal gücüne tüm düzensiz çokluğu içinde bu dünya üzerine düşünüm fırsatı sağlamıştır. Romantik sanat bu son evresinde, daha önce sanat eserinin birliğinden dışarı atılmış olan olumsal öznelliği ve empirik tikelliği öne çıkarmakla; modern sanatın tikel bireylerin dünya içindeki deneyimlerinde cisimleşen modern çağın tınına uygun yeni sunum biçimleri arayıp bulmasının yolunu açmıştır. Hegel’e göre, zamanımızın sorunları düzyazısaldır, yani ekonomik, sosyal ve politiktir ve ruhun iç hayatını yansıtmaktan uzaktır. Ama yine de modern edebiyat biçimi olarak *roman*, bütün engelleri ve kısıtlamaları ile hayatın bu düzyazısal tözsel bağıntıları karşısında *yüreğin* ideallerini ve sonsuz haklarını savunan bireylerin sanatsal sunumunu yapabilir ve modern hayatta *epik* ve *kahramanca* (*heroic*) olanı ifade edebilir.

Modern dönemde sanatın geldiği yer, bireysel *kendini-ifadedir*; öyle ki, bu konumu içerisinde, hayatın bütünlüğünden kopup ayrılmış hale gelen sanat

şimdi bizzat kendisini bir *bütünlük* olarak kurar. Modern *sanat eseri*, “tek bir tinin tek bir özgül yaratımı” olarak tam da bu bütünlüğün paradigmasıdır. Sanat artık tinin hakikatinin bir sunumunu vermemekte; fakat tin, yalnızca *sanatın hakikatinde* görüldüğü şekliyle seyrimizin ve duygumuzun önüne gelmektedir. *Tinin sanatı* şimdi yerini *sanatın tinine* bırakmıştır. Modern sanatın yazgısını belirleyecek olan şey de işte budur.

Kaynakça

- Bungay, Stephen, *Beauty and Truth*, Oxford University Press, New York, 1987.
- Desmond, William, *Art and the Absolute: A Study of Hegel's Aesthetics*, State University of New York Press, Albany, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, cilt 1, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, cilt 2, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, cilt 3, 1970.
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, cilt 1, 1975.
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Art I*, İng. çev. T.M. Knox, Oxford Clarendon Press, Oxford, cilt 2, 1975.
- Houlgate, Stephen, “Hegel and the ‘End’ of Art”, *The Owl of Minerva*, sayı 29/1, Güz 1997.
- Houlgate, Stephen, “Introduction: An Overview of Hegel's Aesthetics”, *Hegel and the Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, İng. çev. Samuel Cherniak ve John Heckman, Northwestern University Press, Evanston, 1974.
- Kaminsky, Jack, *Hegel on Art*, State University of New York Press, New York, 1962.
- Magnus, Kathleen Dow, *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*, State University of New York Press, Albany, 2002.
- Pinkard, Terry, “Symbolic, Classical, and Romantic Art”, *Hegel and the Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Sallis, John, “Carnation and The Eccentricity of Painting”, *Hegel and the Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Walker, John, “Art, Religion, and the Modernity of Hegel”, *Hegel and the Arts*, ed. Stephen Houlgate, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.



Siz Okudukça Türkiye Çöl Olmayacak!

idefix; okuduğunuz kitapları Yaşar Kemal Hatıra Ormanı'nda doğaya geri kazandırıyor!

Baharı beklerken ⁽¹⁾ bir deliyle evlendim. ⁽²⁾
Sen olsaydın yapmazdın, biliyorum. ⁽³⁾

Farklı bak. Farklı farklı kitaplara bak. [///idefix.com/](http://idefix.com/)

1: İbrahim Ulvi Yavuz / Elips Kitap / idefix fiyatı: 4,55 YTL / Kazanımız: % 35

2: Hekimoğlu İsmail / Timaş Yayınları / idefix fiyatı: 4,90 YTL / Kazanımız: % 30

3: Kürşat Başar / Everest Yayınları / idefix fiyatı: 5,60 YTL / Kazanımız: % 30

İngiliz İdealizmi ve tarihsel bilgi sorunu

İngiltere’de, olgucu geleneğin entelektüel çevrede geniş bir taban bulabilmiş olmasından ötürü, özellikle sosyal bilimlerdeki idealist eğilimler uzun süre filizlenememişlerdir. Bunun başlıca nedenlerinden biri, olguculuğa karşı yapılan açıklamaların aynı zamanda bilime karşı da yapılmış olduklarının kabul edilmesiydi. Bu durum, filozofların yaygın biçimde olguculuğa başkaldırmalarını büyük ölçüde engelliyordu. İlk olarak Kant, Fichte, Schelling ve Hegel’den etkilenen Thomas Carlyle’in yazılarında kendini gösteren idealist eğilimler, sonrasında Benjamin Jowett, Edward Caird, Thomas Hill Gren, Francis Herbert Bradley, Bernard Bosanquet, Michael Oakeshott ve Robin Georg Collingwood gibi filozofların izlediği önemli bir geleneğin kurulmasıyla sonuçlanmıştır.¹

- 1 Thomas Carlyle (1795-1881): İskoçyalı deneme yazarı ve tarihçi. Alman idealistlerinden, özellikle de Fichte’den etkilenmiştir. Önemli yapıtları şunlardır: *Sartor Resartus*, *The French Revolution*, *Past and Present*. Benjamin Jowett (1817-1893): Eğitimci ve teolog. Platon çevirileriyle tanınmıştır. Oxford’ta İngiliz Hegelciliğinin önemli adlarındandır. Edward Caird (1835-1908): İngiltere’deki idealist hareketin önemli temsilcilerindendir. İskoçyalıdır. Kant ve Hegel üzerine çalışmalarıyla tanınır. Önemli yapıtları şunlardır: *A Critical Account of the Philosophy of Kant, Hegel, The Social Philosophy and Religion of Comte*, *The Moral Aspect of the Economical Problem: Presidential Address to the Ethical Society*, *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, *Essays on Literature and Philosophy*, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. Thomas Hill Gren (1836-1882): Yeni-Kantçı bir filozoftur. Siyaset felsefesiyle ilgilenmiştir. Kant’tan esinlenmiş olmakla birlikte, amacı bakımından görgülcülüğe, hazcılığa ve tanrıtanımazcılığa karşı olması yönüyle ondan ayrılır. Hegel’den etkilenmiştir. Başlıca yapıtları şunlardır: *Essay on Christian Dogma*, *The Conversion of*

Gerçekliğin, idea yani düşünce cinsinden olduğunu dile getiren idealistler; düşüncelerin, tasarımların ve soyutlamaların, duyumsal olan şeylerden daha temel olduklarını kabul ederler. Gerçeklik, onlar tarafından organik bir bütün olarak kabul edildiğinden, onu kavramak olanaklı değildir. Bu yüzden, görüp tanıdığımız her şey görünüşlerden başka şeyler değildir. Akıl, dünyanın kurucusudur; deneyim ise bir düşünceler ya da kavramalar dünyasına karşılık gelir. Onlarsız bu dünyanın bilgisi açığa çıkmaz; dahası, bilgisinin açığa çıkarılacağı bir dünyanın varlığı bile olamaz. Moore, eleştirel bir bakış açısıyla idealist düşüncenin dayandığı temel tezlerden ikisini şöyle belirlemiştir: a) Evren tinsel bir niteliktedir; idealist bir filozof evrende en az bir tinsel varlık ya da töz bulunduğuna inanır ve b) gerçeklik organik bir bütündür.² Bütün kavranamayacağından, görülüp tanınan her şey görünüşten başka bir şey değildir. Bu anlamda, var olan her şey düşüncenin nesnesi olmak zorundadır ya da tersinden söyleyecek olursak, düşünce bütün gerçekliğe sinmiştir.

Paul, Different Senses of "Freedom" as Applied to Will and the Moral Progress of Man, Faith, Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract, Incarnation, Immortality, Justification by Faith, Lectures on the Principles of Political Obligation, Metaphysic of Ethics, Moral Psychology, Sociology or the Science of Sittlichkeit, Prolegomena to Ethics, Witness of God ve Word is Nigh Thee.

Francis Herbert Bradley (1846-1924): İngiliz atomculuğuna karşı çıkarak, bilincin birtakım basit öğeler koleksiyonu olarak tasarlanamayacağını, böyle bir durumda bilincin kendisini nasıl elde edebileceğini açıklamasının olanaksız olacağını dile getirerek Hegelci idealizmi savunur. Önemli yapıtları: *Appearance and Reality, Ethical Studies.*

Bernard Bosanquet (1848-1923): T.H. Green'in öğrencisidir. Hegel, Kant ve Rousseau'dan etkilenmiştir. Bazı önemli yapıtları şunlardır: *Logic, or the Morphology of Knowledge, A History of Aesthetic, Aspects of the Social Problem, The Philosophical Theory of the State, Psychology of the Moral Self, The Principle of Individuality and Value, What Religion Is.*

Michael Oakshott (1901-1990): İngiliz İdealizminin son dönem temsilcilerindendir. Önemli yapıtları şunlardır: *Experience And Its Modes, On Human Conduct, On History And Other Essays.*

Robin Georg Collingwood (1889-1943): İngiliz İdealizminin önemli temsilcilerindendir. Önceleri Cook Wilson'un etkisinde kalsa da, daha sonra tarihe ve sanata olan ilgisi onu idealizme kaydırmıştır. Dilthey, Croce ve Bradley'den etkilenmiştir. Önemli yapıtları: *Religion and Philosophy, Essays on Philosophical Method, Speculum Mentis, Essay on Methaphysics, The New Leviathan, The Principle of Art, The Idea of History, The Idea of Nature, An Autobiography.*

İdealist gelenek, İngiltere'de, özellikle G.E. Moore ve B. Russell'ın yoğun eleştirileriyle baş etmek durumunda kalmıştır. Russell, Bradley'in, ortak duyunun inandığı her şeyin görünüşten başka bir şey olmadığını savunurken, kendisinin ve Moore'un, tam tersine, ortak duyunun gerçek saydığı her şeyin gerçek olduğunu düşündüklerini belirtir. Bkz. *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. Paul Arthur Schilpp, Harper, New York, 1963.

2 Bkz. *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. Paul Arthur Schilpp, Tudor Publishing, New York, 1952.

İngiliz idealistleri, akıllı, deneyim edinen benin içinde etkin bir varlık olarak kabul etmişler³ ve kendilerini Alman idealistlerinin⁴ iki temel kabulüne bağlamışlardır. Bu kabullerden ilki, “deneyimdeki her şeyin diğer her şeyle ilişkili olmasıdır”, ki bu, gerçekliğin ancak organik bir bütün olarak anlaşılmasının olanaklı olabileceğini kabul etmek demektir. İkincisi, “bir nesneyi anmanın, o nesnenin yaratılış ve gelişim bilgisinin de anlaşılmasına bağlı olmasıdır”⁵, ki bu da bilgi ve anmanın tarihsel boyutuna dikkati çekmektedir. Ek olarak, İngiliz idealistleri, her düşüncenin, belirli bir zamanda, diğer düşünce edimleri, duygular, seziler vb.’nin belirli bir bağlamı içinde oluşmasından ötürü “anlık” olduğunu kabul ederler. Bu kabuller, aynı zamanda, tarihsel bilgi sorununun çıkış noktalarıdır.

İlk kabulün anlamı şudur: Hiçbir şey kendi başına bilinebilir değildir; kendi kendine kapalı hiçbir varlık, olgu ya da birey yoktur. Her varlık, başka varlıklarla olan kendi gerekli ilişkisi açısından anlaşılabilir. Dahası onlar, deneyciler ve olgular gibi, deneyim edinen “ben”in dışında bir olgular ya da nesneler dünyası, diğer bir deyişle, akıldan bağımsız bir dünya olduğunu kabul etmezler. Bu yüzden “gerçeklik”, bir bilinçlilik haline karşılık gelir.⁶ Bilinçlilik ise, düşünceler dünyasına dayanarak ortaya çıkan bir anlamayı gerektirir. Yani şeyler, üzerlerine düşünülen, haklarında yargıya varılan ve böylelikle de bilginin konusu olan birer nesneye dönüşürler. Bu yargı, bizi, gerçekliğin düşüncenin bir nesnesi olmayıp, tersine, düşünce tarafından yaratıldığı fikrine götürür. O zaman gerçeklik, düşünceler dünyasının açığa çıkmasıdır ve bu açığa çıkış söylemede kendini gösterir. Öyleyse düşünceler dünyası, birer söylem evrenine karşılık gelir ve söylem evrenleri de olguların seçimi için birer dayanak oluşturur; ister doğaya ya da evrene ilişkin olsun, ister ahlak ya da tarihe ilişkin olsun her alanın olgularına ilişkin bir bilgi olanağına sahip olmak, onların bir söylem alanında betimlenmiş ya

3 David Boucher, “Geçmiş Yaratmak: İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott’ın Tarih Felsefesi”, çev. Kubilay Aysevener, Kubilay Aysevener, *Tarih Felsefesi*, Ek 1, Cem Yay., İstanbul, 2003, s. 138.

4 Alman İdealizminin çıkış noktası Kant’ın bilgi kuramıdır. Bilindiği gibi, Kant’a göre deneyimde, olaylar arasındaki ilişkide genellikler, düzenlilikler ve yasallıklar bulmamızı sağlayan bir önceden görme vardır. Bunun anlamı şudur: Şeylere ilişkin bilgimizin kaynağı, dışımızdaki dünya değildir. Bu bilgi *a priori*dir. Şeyler ancak zihnimizin onlara bir form kazandırmasıyla bilinebilir. Ancak bu öznelci yaklaşım Fichte, Schelling ve Hegel tarafından mutlak idealizme dönüştürülmüş ve bu yeni anlamıyla İngiliz idealistlerinin de benimseyecekleri, tinin maddesel dünyayı gerektireceği ve bu nedenle de hem nesnenin hem de öznenin karşılıklı olarak birbirlerini gerektireceğini öne süren bir düşünceye yerini bırakmıştır. Var olan, ussal ve birlikli bir bütündür ve her şey mutlak olana bağlıdır.

5 David Boucher, “Geçmiş Yaratmak: İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott’ın Tarih Felsefesi”, s. 137.

6 A.g.e., ss. 138-9.

da tanımlanmış olmasını gerektirir. Söylem evrenleri, çeşitliliği bir birlik içinde niteler. Bu birliğin öğeleri, kendilerinden daha geniş şeylere bağlı oldukları ölçüde gerçeklik kazanır. Bu yüzden her düşünce, parçası olduğu bütünle ilişkisi içinde anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, tüm düşünceler bütünle ilişkilidir; birbirlerinin içermeleridir. Son dönem İngiliz idealistlerinin ilham aldıkları Croce'nin, "bir sözcük, içinde düşünüldüğü, canlandırıldığı ve üretildiği tutumdan ayrı tutulduğunda artık hiçbir anlam taşımaz"⁷ sözü, bu bilgi anlayışının niteliğini açıkça belirtir. Bir olgu, kendi doğruluğunu destekleyen başka olgular olmadan anlamlı olamaz. Bu aynı zamanda, bir önermenin kendi başına hiçbir doğruluk değerinin olmadığı anlamına da gelir; bir önerme, ancak bütünün parçası olarak düşünüldüğü sürece doğruluk değeri kazanabilir. Joachim'ın buna verdiği ad "anamlı bütün"dür;⁸ Collingwood ise "bütünleme ilkesi"⁹ adını verir.

İngiliz idealistleri, bu anlamda, genel bakışların, belli bir olay durumu ya da nesne ilişkisi üzerine "uygun kurgular ya da yapay soyutlamalar"¹⁰ olduğunu kabul ederler. Aynı biçimde, herhangi bir yargının doğruluğunu da bir dizgenin ya da bir yargısal bütünün parçası olarak anlaşılabilirliğine bağlarlar; ifadeler ile nesneler arasındaki herhangi bir uygunluk doğruluğun ölçütü değildir. Her yargı ya da olgu, bir dizgenin sağlamış olduğu çerçeve içinde bir yer edinir ve bunların doğrulukları bütünüyle onları kapsayan dizgenin uygunluğuna ve tutarlılığına bağlıdır. Sözelimi Bradley, "tekil olanın gerçek olmadığı"nı belirtirken, gerçekliğin, basit öğelerin, kendilerinden daha kuşatıcı olan öğelere bağlı olduğunu ve ancak böyle anlaşılabileceğini vurgulamak ister. Ona göre, "Düşünmek yargılarda bulunmaktır, yargılarda bulunmak eleştirmektir; eleştirmekse bir gerçeklik ölçütünü kullanmaktır."¹¹ O nedenle, her yargı koşulludur; diğer bir deyişle, doğrulukları kendi dışlarındaki şeylerle koşullandırılmıştır. "Yargımızın konusu olan gerçeklik her zaman seçilmiş bir gerçeklik olduğundan, her yargı belli bir gerçeklik ilişkisi içinde yapılan bir seçimi gerektirir."¹² Bu bir bütün-parça ilişkisidir. İfade edilen her gerçeklik bir parçaya ilişkin olmakla birlikte, onun doğruluğu bütünle olan ilişkisinde saptanabilir; çünkü "her yargı bir nesne hakkında olmakla birlikte, nesnenin kendisi deneyimlendiği kadarıyla gerçekliğin tümü değildir."¹³ Eğer biz kendi kendimize bir bütün haline gele-

7 Benedetto Croce, *Logic as the Science of the Pure Concept*'ten (İng. çev. Douglas Ainslie, Londra, 1917, ss. 112-3) aktaran David Boucher, "Geçmiş Yaratmak: İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott'ın Tarih Felsefesi", s. 140.

8 H. Joachim Harold, *The Nature of Truth*, Clarendon, Oxford, 1914, s. 66.

9 R.G. Collingwood, *Idea of History*, Clarendon, Oxford, 1951, s. 240.

10 F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1969, s. 236.

11 A.g.e., s. 120.

12 A.g.e., s. 630.

13 A.g.e., s. 630.

mezsek, kendimizi daha geniş bir bütünün parçası yapmak zorunda kalırız. Küçük bir topluluğun çelişmeler gösterdiği durumlarda daha büyük bir topluluğun düşüncesini kavramak zorunluluğu vardır. Bu yüzden, mutlak doğrulukla ilgilenmenin tek yolu metafiziktir; bu yönüyle salt kuramsal bir etkinlik olan metafizik, karşımıza ilk ilkeleri ve sonul doğrulukları inceleme ve evreni bir bütün olarak kavrama çabası olarak çıkar. Bu çabanın gerisinde, çokluğu bir birlik içinde görme ve dizgeleştirme isteği yatmaktadır.¹⁴

İkinci kabul olan “bir nesneyi anlamak, o nesnenin yaratılış ve gelişim bilgisini de bilmek ve anlamaktır” görüşü, herhangi bir araştırmacının, tarihçinin ya da sanatçının, ilgilendiği konu ya da nesneyle ilgili bir geçmiş bilgisine sahip olmasını gerektirir. Bu, onların bir tarih bilincine sahip olması anlamına gelir ki, bu durumda geçmişin bütün yapıtlarıyla organik bir bağ kurabilirler. Bu bağlamda, Dilthey’in aşağıdaki açıklaması, İngiliz idealistleri tarafından da benimsenen bir yargıyı dile getirmektedir:

Her birimizin yaşamı, kendi derin ilgilerimiz yönünde, ancak güzel sanatların, edebiyatın, tarih yazımcılığının ve bilimsel düşünmenin oluşturduğu atmosfer içinde soluk alabilir, kendini geliştirebilir ve şekillendirebilir; bundan dolayı, farkında olsak da olmasak da tarihsel olarak koşullanmıştır.¹⁵

Bu yargısıyla, insanın tarihsel bir varlık olduğuna ve onu anlamının ve bilmenin yolunun yine onun tarihselliği içinde olanaklı olacağını vurgulayan Dilthey, bilginin ve dolayısıyla yaşamın tarihselliğine dikkat çekmektedir. Bir şeyin olduğu hale nasıl gelmiş olduğu, onun geçmiş hallerinde nasıl olduğunun bilinmesini gerektirir. Bir bireyin geçmiş eylemlerinden, başardıklarından yola çıkarak, onun nasıl eyleyebileceğinin ve ne başarabileceğinin çerçevesini belirlemek, ona ilişkin bütüncül bir bilgi oluşturma beklentisinin sonucudur. Bu bütünlük beklentisini, en kapsamlı biçimde tarih bilgisi içinde oluşturabiliriz. Bu yüzden tarih, idealistler tarafından, bazı durumlarda doğa bilimlerinden

14 A.g.e., s. 433. İngiliz idealistleri için metafizik, Aristoteles’ten bu yana tanımlanmış olan klasik anlayıştan farklı olarak, genel geçer bir bilgiye ulaşmaktan çok, bir gelenek içinde ortaya çıkmış olan düşünce kalıplarının, eylem biçimlerinin, özellikle Collingwood’da, hangi önkabullere dayandığını soruşturma ve bulma işidir. Bundan örürü, her gelenek içinde doğrulama ölçütleri olarak farklı önkabullerin işlev görmesi, bu yaklaşım doğrultusunda, benzer durumlarda farklı eylem tiplerinin ortaya çıkmasını anlaşılır kılmaktadır. Ayrıca, tekil eylem tiplerinin anlaşılmasının yolu da bütünlük beklentisinin, diğer bir deyişle, gerçekliğin, dayanağı olan önkabullere uygunluğunun sınanması ile olanaklı olmaktadır.

15 Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tın Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s. 33.

daha üstün bir anlama kipi olması nedeniyle daha övgüye değer bir alan olarak kabul edilmiştir.

Bu yargıyı, Hegel'in "her birey zamanının çocuğudur" ifadesi ile de desteklemek olanaklıdır. İdealist gelenek, bireyin büyük ölçüde toplumsal olanın ya da bir geleneğin içinde varlık bulduğuna kendini bağladığından, toplulukların belirli amaçlar için oluşturulmuş ve bu amaçları gerçekleştirmek için kendilerine kesin sınırlar çizmiş olduklarını ve onların üyelerinin de doğrudan doğruya bu amaçlarla donandıklarını kabul eder. Bu yüzden, onlara göre, toplulukların sahip oldukları belirli yaşam amaçları, o topluluğun, aynı zamanda, geçerli yaşam yöntemleridir de. Bir topluluğun bir tarihe ya da bir yaşam tekniğine sahip olmasının anlamı, toplumsal düzeyde geçerli olan ve kişinin belli bir toplulukta var olmasını sağlayan yaşam tarzına ulaşması ve bu tarzı sürdürmeye çalışması demektir. Topluluğun, kendi geçerli yaşam tarzını oluşturmaya çalışırken sarf ettiği çabaların tümü bir kültürel üretimdir. Bunun için kültür, yalnızca özel bir hedefe ulaşmak için bir araç değil, yanı sıra topluluğun yaşam biçiminin açığa vurulmasının da bir aracıdır. Her birey, içinde varlık bulduğu ortak yaşama alanında o toplumdan ayrı düşünülemeyeceğinden, her ne kadar eylemi ve istekleriyle kendine özgü bir kimlik sahibi olsa da onun kendine varmasını ve kendini gerçekleştirmesini, içinde varlık bulduğu toplumun bir olanak haline getirdiğini söyleyebiliriz. Böylelikle bir birey, içinde bulunduğu zaman ve mekânın geleneksel kalıplarını ve değerlerini öğrenir, içselleştirir ve eylemlerinde yansıtır. Onun için idealistler, yukarıdaki açıklamalara uygun bir biçimde kararlarımızın ve yargılarımızın bütünüleyici dayanağı olarak geleneğin önemini vurgularlar ve değer yargılarımızın, çağın genel ruhunu yansıtan ve önceliklerimizi belirleyen sorunsallaştırmalara bizi yönlendirdiğini öne çıkartırlar.

Tarihsel bilgi sorunu

Bradley'in 1874'te eleştirel tarihe ilişkin önkabullerle ilgili denemesi yayımlandıktan sonra,¹⁶ tarih felsefesi İngiliz filozoflar için ilgi konusu haline gelmeye başlamıştır. İngiliz idealistleri arasında tarihsel bilgi konusunda, özellikle Bradley, Collingwood ve Oakeshott'ın çalışmaları öne çıkmıştır. Bu filozoflar, genellikle ortak bir eğilim sergilemekle birlikte, birbirlerinden ayrıldıkları yönler de olmuştur. Burada ayrıntılı bir serimleme yapılmayacağından farklılıklar üzerinde ağırlıklı olarak durulmayacak, daha çok ortak kavramlar açısından bir değerlendirmeye girişilecektir.

Bradley'in *Eleştirel Tarihin Önkabulleri* adlı denemesinde açığa çıkan görüşler, doğa bilimlerinden farklı olarak, tarihin de geçerli bir bilgi alanı olduğu konusunda yeni düşüncelerin oluşturulmasına zemin hazırlamıştır. Bu dene-

16 F.H. Bradley, "The Presuppositions of Critical History", *Collected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1969, ss. 5-70

mesinde Bradley, idealist tarih düşüncesinin çerçevesini belirlemiş ve tarihi, geçmişte yapılmış edilmiş insan eylemleri ve bunların ussal bir gelişme düzeneği içinde araştırılması olarak değerlendirmek yerine, tarihçiler tarafından yürütülen bir etkinlik ya da bir düşünce alanı olarak ele almıştır. Buna göre, tarihsel bilgi araştırılıp keşfedilen bir bilgi değildir; tersine, araştırılıp yaratılan bir bilgidir ve bu yüzden de bir bilgi biçimi olarak tarih, doğa bilimlerinden ayırt edilmelidir. Bu yeni tutum alış, hem olgucu yaklaşımdan ve hem de tarihi bir varlık alanı olarak gören ve kendine özgü işleyiş yasalarının saptanmasını gerekli bulan idealist yaklaşımdan farklı bir yönelimi açığa çıkarmıştır. Burns, bunun iki önemli sonucu olduğunu belirtir: İlki, bir tarihsel bilgi kuramı oluşturmak doğrultusunda katkı sağlamıştır; ikincisi de gerçeklik hakkındaki bütüncül bilginin ya da diğer bir deyişle metafizik bilginin, tarihsel bir bakış açısıyla sağlanabileceğini gözler önüne sermiştir.¹⁷ Elbette Bradley'in bu çabası, tarihsel bilginin nasıl olanaklı kılınacağını göstermek üzere olgucu mantığa karşı sürdürdüğü bir kavgadır ve bunun sonunda tarihsel bakış açısıyla oluşturduğu bir metafizik kurmuştur. Collingwood, İngiltere'de ilk kez dile gelen bu farklı yönelimi, "Kopernikçi bir devrim"¹⁸ olarak nitelemiştir.

On dokuzuncu yüzyılın önemli tartışması haline gelen doğa ve tarih bilimleri arasındaki yöntemsel farklılık, tekil olanın betimlenmesi anlamında tarihsel bilginin oluşturulmasında bir dayanak noktası olmuştur. Tarihsel bilimlerin özünü oluşturan betimleme mantığı, Alman idealistlerinden Ranke ve Droysen gibi filozoflar tarafından, özellikle farklı bir bilimsel yöntemi, doğa bilimlerinin özünü oluşturan açıklama mantığına karşı konumlandırmak için önerilmiştir. Açıklama mantığı, nesnel sonuçlar çıkarmak üzere benzer olay ve olgu tiplerinden genellemeler yapmaya yönelir ve özneyi edilginleştirir. Buna karşın betimleme mantığı, olay ve olgunun biricikliğinden hareket ederek onların süreç ve durumlar içindeki yerini saptamak ister. Bu nedenle de özneyi etkinleştirir. Burada ortaya çıkan sorun, tekil olanın soruşturmacıya genelleştirilebilir bir bilme olanağını sunup sunmayacağıdır. Bu yüzden, İngiliz idealistlerinin tarihsel soruşturma mantığı, tekil olanın bütünle ilişkisine yönelerek, yukarıda vurgulandığı gibi, bir metafizik kurmak yolunda, tarihsel olay ya da olgularla ilgili bütünlüklü bir bilgi oluşturmayı amaçlamıştır. Bu amaç, "saf görünüş"e karşı "gerçeklik"i bilme, sonul doğruluklara ilişkin bir inceleme ve evreni dağınık ve parça parça değil de bir bütün olarak görme girişimidir. Bu dayanaktan hareket eden Bradley, *Mantığın İlkeleri* adlı yapıtında, bilimin açıklama mantığını eleştirmek üzere "soyut tümel" ve "soyut tikel" kavramlarını kullanmış ve bunların var olamayacaklarını ileri sürmüştür. Bu aynı zaman-

17 Robert M. Burns, "Collingwood, Bradley and Historical Knowledge", *History and Theory*, sayı 45, Mayıs 2006, s. 179.

18 R.G. Collingwood, *Idea of History*, s. 139.

da, görgülcü geleneğin benzerlik ilkesi üzerinden yaptığı sınıflandırma mantığına da bir karşı duruştur. Gerçek olan “somut tikel” ve “somut tümel”dir ve bunlar tekilin farklı adlarıdır. Ona göre,

gerçek olan tekildir; bu tekilin, bir ve aynı olmakla birlikte, iç farklılıkları vardır. Yani ona iki karşıt biçimde bakabilirsiniz. Öteki tekillere karşı tek olması bakımından tikeldir. Çeşitliliği içinde aynı olması bakımından tümeldir. Örneğin bir insan, öteki bütün görüngülerle sınırını çizen dış ilişkileri bakımından tikeldir. Bütün farklı yüklemeleri içerisinde tek olduğu için tümeldir. Ona tikel ya da tümel diyebilirsiniz, çünkü tekil olduğundan o gerçekte her ikisidir. Tekil hem somut bir tikeldir hem somut bir tümel ve farklı bakış açılarından bunların her ikisi de bütünü adları olarak gerçek varoluşun adlarıdır.¹⁹

- 19 F.H. Bradley, *The Principle of Logic*, Oxford University Press, Londra, 1922, s. 188. Bu konuda, *Speculum Mentis*’te, Collingwood’un da bir açıklaması vardır. Orada Collingwood şöyle demektedir: “Bütün, somut evrensel, çünkü somut evrensellik bireyseldir; bireysel varlık, basit bir biçimde evrenselin ve parçacığın uyumudur. Tam olarak bireysel olan nesne, aynı zamanda evrensel ve her bir parçası kendisi kadar bireyseldir. Öte yandan, bu sadece soyutlama değildir; bireyselliğin soyut niteliğini taşıyan ve diğer tüm şeyleri içeren bir bireydir. Dizgelerin dizgesidir, dünyaların dünyasıdır. Bütün içinde her şey kendi yerini kararlaştırmıştır; ama bu belirlenim değildir, çünkü her bir parça bütünü kararlaştırdığına göre, diğer bölümlerin üstünde de etkisi olur. Yani her bir parça ayrı ayrı bağımsız alınabileceği gibi, diğerlerinin karar vericisi durumundadır; her biri aynı bağlantı zincirini bir arada tutma zorunluluğunu üstlenmiştir. Bu zincir içindeki her şey bütün olarak her bir parçanın tekliği ve diğerlerinin eşsizliğine bağlıdır. Yapının ilkesi, sınıflandırılmasında değildir; soyut ama bağlantılı olan soyut kavram ya da imadır. Bu, evrensel somut fikrinin çelişkili ya da şaşırtıcı olmasının tek nedeni, bizim sadece bilimi tek çeşit bilgi olarak görme saplantımızdan felsefi kuramın zarar görmesidir; çünkü evrensel somut, her tarihinin günlük yiyeceğidir ve tarihin mantığı somut evrenselin mantığıdır.” Bkz. R.G. Collingwood, *Speculum Mentis*, Clarendon Press, Oxford, 1946, ss. 220-1. Somut evrensel kavramını örneklemek amacıyla, hem Bradley ve hem de Oakeshott, “karakter” kavramını kullanırlar. Karakter kavramı, tarihsel bir bireye özdeşlik veren farklılık içindeki gerekli aynılığı sağlama konusunda tarihe yardımcı olur. Bir karakter, tek bir birlik içinde kenetlenen tutum ve eylemlerin tümünü kapsayan karakter özelliklerinin bir kompozisyonudur. Bu yüzden, bir kişinin çeşitli karakter özellikleri olacaktır; bu karakter özelliklerinin tümü her eylemde ortaya çıkmaz, bunlar farklı kip ve farklı durumlarda ortaya çıkan çeşitli değişimlerdir. Aynı kişi, herhangi bir kişiyle birlikeyken utangaç ve içe dönük görünürken, bir başka kişinin yanında konuşkan ve çekici olabilir. Bir kişinin çeşitlilik içindeki birliğinin tanımlanması, eğer bu tanımlama davranışlardaki bu uç noktaları içine almazsa hiçbir biçimde yeterli olmaz. Bu nedenle, tarihsel bireyin, karakter özellikleri yönünden sınırlama getiren bir doğası vardır. Bkz. David Boucher, “Geçmiş Yaratmak: İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott’ın Tarih Felsefesi”, s. 164.

Bradley'in bu saptaması, gerçekliğin, varlığı tarihsel olan tekil olgulardan oluştuğuna ilişkin açık bir ifade oluşturmaktadır. İdealist filozofların ortak kaygısı olarak ortaya çıkan bu belirleme, bireyin yerini "parça" ve "bütün" ilişkisi içinde kavramak, diğer bir deyişle, bütünsel ya da soyut olanın sınırlı ve parçasal konumlarını deneyimin somut bütünselliği içinde bağdaştırmak olarak ortaya çıkar. Bu yüzden birey, içinde bulunduğu topluluktan bağımsız olarak düşünülemez. O kendi başına bir varlık değildir. Böyle bir birey, Bradley için ancak bir "soyutlama"dır.²⁰ Birey, toplumun bir ürünüdür. Onun ilgi ve hedefleri, içinde bulunduğu toplumun özel ve genel ilgi ve hedefleriyle belirlenir. O, herhangi bir yaşam alanı içinde toplumu yansıtan davranış örüntülerini kazanır ve eylemleriyle bunları dışa vurur. Bireyin toplum içindeki bu yeri, tekil ve tümelin ilişkisini kurmak üzere İngiliz idealistlerinin önemle üzerinde durdukları bir örnek oluşturmuştur. Ancak bu demek değildir ki, toplumun ya da geleniğin, bireyi böylesine belirlemesine vurgu yapmış olmalarına, insanların özerk, tek başına ve duyumsayan varlıklar olduğunu yadsır görünmelerine karşın İngiliz idealistleri toplumsal belirlemeci filozoflardır. Her ne kadar bireyin toplum içinde varlık bulduğunu ve gelenekten yararlandığını bildirsel de, onun aynı zamanda kendine özgü düşünce, davranış ve eylemlerle kendini ifade etme yol ve olanaklarına sahip olduğunu da belirtirler. Kişi, her ne kadar, geleniğin genel kalıplarını içselleştirse de, kendi özgün biçimini geliştirme ve karşılıklı etkileşimle ayırt edici özellikler kazanma olanağına sahiptir. Bu anlamda yaşam, herkesin kendi seçenek ve olanaklarıyla biçimlendirdiği bir anlam dünyası ve buna uygun tutum alışlar olarak ortaya çıkar. Yaşamsal duruş da diyebileceğimiz bu tutum alışlar, kişinin aynı zamanda başkalarından ayrılmasını ve özgünleşmesini sağlar. Ortak bir dil kullanılsa da sözlerimiz bir şekilde kendine özgüdür; ortak bir eylem gerçekleştirilse de eylemlerimiz bir şekilde bize özgüdür. Kişinin kendi yaşam deneyimi, ilişkileri, ilgileri, niyetleri ve amaçları yine onun kendi anlam dünyasının ve dolayısıyla da yaşantısının olanaklarının sınırlarını belirler. Bununla birlikte, bütüncül olarak baktığımızda, bu tekillikler bir bütün olarak toplumun bir ifadesi olmaktadır. Yaşantı hali, bizim kişiliğimize, kişiselliğimize bağlı olmakla birlikte, içinde bulunduğumuz yaşama ortamından yükselir ve aynı ortam içinde yerini bulur. Toplumsal yön olmaksızın bir ifadenin tek başına hiçbir anlamı yoktur. Bütün bunlar da göstermektedir ki, idealist kuramcılar için "anlama" "bağlam"la ilişkilidir ve tarihsel süreç de bağlamsal ilişki içinde dile getirilen düşüncelerin yaratılışının ve gelişiminin bilgisini içerir.

İngiliz idealistlerinin, tarihçinin bağlamsal bir ilişkiler yumağı içindeki kendi yaşantısının, tarihsel olay ve olguların belirlenmesinde, onlar hakkında

20 F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1959, s. 165.

karar verilmesinde ve bu olay ve olguların başka olay ve olgularla ilişkisini kurarak onların tarihsel yerlerinin saptanmasında bir dayanak noktası olduğuna vurgu yaptıkları hemen göze çarpmaktadır. Tarih, bu anlamda, kişinin kendi deneyiminden çıkarsadıklarının, olgularla ilgili olarak onun kendi bireysel yaşantısından türettiği ve kendisinin şimdiki durumuyla bağlantılı yargılarının ifadesi olmaktadır ve bunun tek anlamı şudur: Gerçek olarak ya da bir başka deyişle, kendi evrenimizdeki bir öge olarak sahip olduğumuz olayları doğrulamak.²¹ Bu yüzden, Bradley'e göre, ne zaman geçmişteki olayların varlıklarını doğrulamak istersek, bizim kendi yaşadığımız ve bildiğimiz dünyadaki örneklerle bir benzeşim kurmak ve olayların etkilerini göstermek durumunda kalırız.²² Tarihçi, bu anlamda, tarih aracılığıyla kendi durumunu görebildiği eğitilmiş bir göz edinmektedir. İlgilendiği kişilerin neden öyle eylediğini keşfetmeyi dilediğinde, onların ne düşündükleri hakkında sorular sorarak, o sorulara öngörülen yanıtları, elde bulunabilecek kanıta gönderme yapıp, doğrulayarak ya da yanlışlayarak tarihsel yöntemi izlemesi gerekir. Genellikle herkes, böyle yaptığının bilincinde olmasa da tarihsel yöntemi bir noktaya kadar izler. Herkes, ne biliyorsa ona göre eyler ve bildiğinin büyük bir bölümü, her kim olursa olsun, ondan önce gelenlerin sorunlarını nasıl çözmüş olduklarıdır: Çünkü bu düşünme biçimleri, onun düşündüğü biçimler olarak hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla, diyebiliriz ki, İngiliz idealistleri için, tarih kendi kendisinin ölçütüdür; geçerliği kendi dışında bir şeye bağlı değildir;

21 A.g.e., s. 24.

22 A.g.e., s. 24. Burada ortaya çıkan güçlük, tanığın tarihçinin kendi yaşantısıyla hiçbir benzeşim kurmadığı bir olguyla karşı karşıya kalmasıdır. Böyle bir durumda ona inanmalı mıyız, yoksa inanmamalı mıyız? Bradley, kendi yaşantımızda daha önce karşılaştığımız benzemeyen bir şeyle karşılaştığımızda, kendimizi onun gerçekliğine inanmaya, ancak "birçok kez yinelenmiş en dikkatli incelemeyle" onu doğruladığımız zaman hak kazanmış sayabileceğimizi belirtir. O zaman, incelemeler, böyle bir olguya ya da tanıklığa inanabilmek için dayanacağımız tek şeydir: Tanığın, tarihçi gibi bir gözlemci kadar bilinçli olduğuna, onun da gözlemini aynı biçimde doğruladığına inanmak gerekir. O durumda, tanığın yargısıyla tarihçinin yargısı örtüşür. Başka deyişle tanık, olup biten hakkındaki inançlarının tarihçinin paylaşmadığı dinsel ya da başka bir dünya görüşünden etkilenmesine izin veren birisi olmamalıdır; çünkü öyle olursa, tanığın yargısıyla tarihçinin yargısı örtüşmez. Tanığın olguyu belirlerken tarihçi kadar sıkıntıya girmiş olması gerekir. Ancak tarihte bu koşulun yerine gelmesi olanaklı değildir; çünkü tanık her zaman çağının çocuğudur ve insan bilgisinin ilerleyişi, onun bakış açısının ve tanıklık ölçütünün tarihçinkine aynı olmasını olanaksız kılar. Dolayısıyla hiçbir tarihsel tanıklık, tarihçinin şimdisiyle benzeşimi olmayan olguların gerçekliğini ortaya koyamaz. Bunu yapmaya çalışıp başarısız olduğu durumlarda tarihçinin bütün yapabileceği, tanığın hata yapmış olduğu sonucuna varmak ve bu hatayı, kendisini açıklaması gereken bir olgu olarak ele almaktır. Bkz. R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990, ss. 145-6.



F.H. BRADLEY

“Bradley ile Collingwood İngiliz idealistleri arasında öne çıkan isimler arasındadır. Bu filozoflar, genellikle ortak bir eğilim sergilemekle birlikte, birbirlerinden ayrıldıkları yönler de olmuştur.



R.G. COLLINGWOOD

kendi ilkeleri ve kendi yöntemleriyle, düşüncenin özerk bir biçimidir. İlkeleri, tarihsel tinin yasalarından başka bir şey değildir; tarihsel tinse, kendisini tarihsel soruşturmanın işleyişi içinde yaratır.²³

Bundan da anlaşılacağı üzere, İngiliz idealistlerinin önemle üzerinde durdukları nokta, tarihsel bilginin, aklın geçmişte ne yaptığının bilgisi olmasıdır. Dolayısıyla, nesnesi salt bir nesne değildir; tarihçi, onu yeniden canlandırdığı, bunu yaparken de kendini bildiği ölçüde bilinebilen bir düşünce etkinliğidir. Tarihçi için, tarihini incelediği etkinlikler seyredilecek gösteriler değil, kendi zihninde, içeriden yaşanacak yaşantılardır. Tarihsel soruşturma tarihçinin gözleri önüne kendi zihninin güçlerini serer. Bu yüzden tarih, kendi nesnesinin, yani tarihsel geçmişin yaratıcı gücü olarak anlaşılır. Bu yönüyle tarih, tarihçiler tarafından oluşturulan imgesel bir yapıdır ve tam da bu nedenle karşımıza bir düşünceler ya da bir tasarımlar dizgesi olarak çıkar. Bu da tarihsel soruşturma alanına bütüncül bakmanın önkoşuludur; çünkü düşünceler arasında bir bağ kurmak, onları ilişkilendirerek karşılıklı olarak birbirlerine olan etkilerini bulup çıkarmak, tarihsel olayları bütünsellikleri içinde kavramayı gerektirmektedir. Tarihsel anlamının gerçekleşmesi için, tarihsel olayların bütünsellikleri içinde kavranması zorunlu bir eylemdir, ama bu aynı zamanda imgelemseldir de; bu yüzden, Collingwood ona *a priori imgeleme* adını vermiştir.²⁴ Bu yanıy-

23 R.G. Collingwood, *Tarih Tasarımı*, s. 147.

24 Geçmiş yeniden kurmak, *a priori* tarihsel imgeleme olanaklı olur; bu yöntem, geçmişte ne olduğunu bilmek için gereklidir. Tarihsel temsilcinin düşüncesinin yeniden yaratılmasıyla oluşturulan mantıksal model, tarihçinin, onun niçin olduğunu bilmesini olanaklı kılar. Tarihsel imgelem olmaksızın, tarihçinin söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. İmgelem, bu anlamda, kendisi olmaksızın çevremizi algılayamayacağımız, bir tür vazgeçilmez kavramsal çerçevedir. Bu nedenle, tarihçinin konusuna ilişkin oluşturmuş olduğu tarihsel resim, bir imgesel kurmaca ağı olarak, keyfi bir biçimde

la, tarihçi için kendisini bir bilgi nesnesi olarak sunan geçmiş, anlama için bir veri olduğu kadar, tarihçinin *a priori* imgeleminin bir yaratusı da olmaktadır. Böylece tarihçi, Vico'nun da belirttiği gibi "bilmeyi dilediği gerçeği yaratan" bir araştırmacıdır. Collingwood, bu türden bir tarihçilik işine eleştirel tarihçilik adını verir; çünkü hiçbir tarihçi, yetkelerinin yargılarını bulduğu gibi kopya etmediğinden, her tarih bir ölçüde eleştireldir. O zaman, "eleştirel tarihin bir ölçütü olması gerekir"; bu ölçütün ancak tarihçinin kendisinin olacağı açıktır.²⁵ Eleştirel bir tarihçinin yaptığı şey, tanıklığına başvurduğu kişilerin yargılarının, şu ya da bu bakımdan doğru mu yoksa yanlış mı olduklarına karar vermektir. Karar, onun kendi yaşantısının temeli üzerinde verilmelidir. Bu yaşantı ona ne çeşit şeyler olabileceğini söyler; bu ölçütü tanıklığı eleştirebilir.²⁶

Tarihçinin tarihsel olarak bilebildiği her şey kendi kendine düşünebildiği düşünceler olduğundan, onları bilmesi zihninin bu biçimde düşünebildiğini gösterir kendisine. Tersinden bakarsak, ne zaman birtakım tarihsel sorunları anlaşılmaz bulsa, kendi zihninin bir kısıtlılığını keşfetmiştir; düşünemediği ya da artık düşünemediği, henüz düşünemediği birtakım şeyler olduğunu keşfetmiştir... Sanık kürsüsünde duran, tarihçinin kendisidir ve kendi zihninin sağlamlığı ile zayıflığını, erdemleri ile ayıplarını açığa vurur.²⁷

Öyleyse tarih, Collingwood'un belirttiği gibi, tarih pratiği yoluyla varılan bir sonuç ya da kazançtır. Ancak bu, tarihçinin herhangi gerçek olmayan bir durumu uydurmasına ve bunu tarih diye adlandırmasına açık değildir. Tarih, açık bir biçimde geçmişle ilgilidir. Tarihsel süreç, insanın mirasçısı olduğu geçmiş kendi düşüncesinde yeniden yaratarak, kendisi için şu ya da bu çeşit insan doğasını yaratması sürecidir.²⁸ Peki, tarihçi, geçmişi nasıl yaratacaktır? Diğer bir deyişle, geçmişte yaşamış olan birinin düşüncelerini nasıl bilecektir? Collingwood bu soruyu şöyle yanıtlar: "İlkin düşünce, dil ya da başka açıklama biçimlerinden birisi ile açıklanmış olmalıdır."²⁹ "İkinci olarak, tarihçi, yorumlamaya çalıştığı açıklamayı bir zamanlar düşünüldüğü gibi yeniden düşünebilmelidir."³⁰ Bundan çıkan sonuç, geçmişin ancak bir keşif süreciyle

değil, *a priori* imgelemlerle birbirine bağlanarak doğrulanır ve oluşturulur.

25 A.g.e., ss. 144-5.

26 A.g.e., s.145.

27 A.g.e., ss. 218-9.

28 A.g.e., s. 224.

29 R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991, s. 110.

30 A.g.e., s. 110.

aydınlatılabileceğidir. Bu keşif, geçmişte bırakılmış olan ve şimdi elimizde bulunan tarihsel verilere dayanılarak yapılır.

Geçmişe ilişkin bilgimizin kaynağı, tarihçinin şimdisindeki kanıtlardır. Tarihçinin yüz yüze kaldığı kanıtlar, geçmişteki insan eylemlerinin bir biçimde şimdideki izleridir. Çeşitli belge ve bulguların ortaya çıkarılması ve aralarında ilişkiler kurulması sonucu, geçmiş eylemlerin nasıl ve neden eyleymiş olabileceğine ilişkin çıkarımsal bir bilgi elde edilir. İdealistler için, hiçbir şey kendi başına yalıtılmış olarak kalmaz; bunun için, geçmiş edimler, koşulsal bir ilişki içinde, kendi türündeki diğerlerinden ayırt edilerek ya da onlarla birleştirilerek anlaşılabilirler. Böylece her geçmiş olgu, diğerleri ile olan ilişkisi açısından vardır. Bunların özgünlüğü, karşılıklı sorgulama ile sağlanır; birbirlerini destekler ya da desteklemezler. Onların özgünlüklerinin ölçütü, bütün tarihsel yönlerini ortaya koyan kanıtların tutarlılığına dayanır. Bu yüzden de tarihçi, elindeki kanıt onu nasıl inanmaya zorunlu kılıyorsa öyle değerlendirme yapmak zorundadır ve tarihsel geçmişi, bir zamanlar var olmuş olan bir şeyin şu andaki kanıtından yola çıkarak oluşturur. Buna göre tarihçi, artık yetkelerinin anlattığı olaylara doğrudan inanan birisi değil, yetkelerinin anlattıklarının gerçek olup olmadığına karar verecek olan kişidir; çünkü tarihsel geçmiş, herhangi bir geçmiş ya da her geçmiş değildir; bu, tarihsel anlamayla açıkça ilişkili olan ve tarihsel anlamının içinde özümseven geçmiştir. Bu da bizi, tarihsel bilginin mutlak doğruluk taşıyamayacağına götürür. Bildirilmiş olan her şeyin doğruluğu, onların içerildiği düşünceler dünyasına görelidir. Bu yüzden anlamlar, farklı söylem evrenleri içinde farklı içerikler kazanırlar.

Tarihsel anlamayla açığa çıkan geçmiş, o halde bütünüyle tarihçinin şimdisiyle bağlantılı bir geçmiştir. Oakeshott da tarihsel düşünmenin, tarihi “anlamanın özerk bir yolu”³¹ olduğunu savunurken, tarihsel geçmiş ile tarihsel şimdiki zamanın mantıksal olarak birbiriyle ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Tarihsel anlama, şimdiki zamanda bulunan bir öznenin gerçekleştirmekte olduğu bir edimdir; ki bu da, “geçmişi kendisine konu edinen” tarihçidir. Biz şimdiki zamanda, “geçmişten günümüze kalanlar” olarak tanımlanan tarihsel olgularla karşı karşıyayızdır. Bu, karşı karşıya olma durumu, bir olgunun, tarihsel ilgi nesnesi olabilmesinin de koşuludur.³² Şimdiki zamanda oluş, kaçınılmaz olarak yalnızca geçmişin değil, aynı zamanda geleceğin de şimdiki zamana bağlı olmasını gerektirir. Geçmiş ve gelecek, her zaman şimdinin içinde korunan ve anlaşılan birer varlık alanıdır; kendi başlarına, farklı nedenlere bağlı olsa da birer belirsizlik taşırlar. Bunu, Aziz Augustinus’un şu ünlü yorumuna bağlayabiliriz:

31 M. Oakeshott, *On History and Other Essays*, Blackwell, Oxford, 1983, s. 2.

32 A.g.e., s. 27.

Ne geçmiş ne gelecek vardır. Geçmiş, şimdi ve gelecek diye üç farklı zamandan söz etmek uygun olmaz. Ancak, belki de üç şimdiki zaman olduğunu söylemek daha uygundur. Geçmişteki şeylerin şimdisi, şimdiki şeylerin şimdisi ve gelecekteki şeylerin şimdisi. Bu üçü de ruhtadırlar; onları başka bir yerde göremem. Geçmişteki şeylerin şimdisi bellektedir; şimdiki şeylerin şimdisi önsездedir; gelecekteki şeylerin şimdisi umuttur.³³

Aziz Augustinus'un bu yargısı, İngiliz idealistlerinin en çok etkilendiği filozof olan Croce'nin, şimdiki zamanın tarihçi için geçmişten önce geldiğini belirterek, "tüm tarihin çağdaş tarih"³⁴ olduğunu ilan ettiği görüşüyle örtüşmektedir. Bunun anlamı, yargılarımızın geçerliliğinin tarihçinin şimdisiyle doğrudan ilgili olduğunun kabul edilmesidir. Bu yüzden, tarihçinin işi, anlatılardaki geçmişe ait ifadeleri tarihsel anlama kipine çevirmektir. Böylece, tarihsel geçmiş ulamı altında sınıflandırılan eldeki kanıtlar, bir zamanlar şimdiki zaman olan- dan artık tarihsel geçmiş olana çevrilirler. Tarihçinin görevi, pratik tarihi yeniden canlandırmak değil, katılımcıların dilini, kuramsal tarih diline çevirmektir. Bu anlamıyla tarih, geçmişteki olayları "zamanlarında hiçbir zaman anlaşılmadıkları"³⁵ biçimde anlamaya çalışma çabasının bir ürünüdür. Bu nedendir ki, Oakeshott'a göre, tarihçiler, tarihi yaratırlar.³⁶ Bununla, tarih yazımının kaçınılmaz olarak şimdiki zamanla, diğer deyişle, tarihin, tarihçinin şimdiki zamana ilişkin güncel arzu ve hırslarıyla sıkıca bağlantılı olduğunu vurgulamak istemektedir ki, bu da genel anlamda, yukarıda da değindiğimiz gibi, Hegel'in "her birey zamanının çocuğudur" yargısına katılmak anlamına gelmektedir. Bundan da anlaşılacağı üzere, Oakeshott için tarih, bütün olarak yaşantının kendisidir. Tarih, olguların varsaydıkları gibi, parçasal olan, kendi başına olan olaylardan oluşmaz. Tarih çeşitli olayların birbiriyle ilgili oldukları, birbirlerini anlaşılır kıldıkları ve bu yüzden de birbirlerini gerektirdiği bir dünyadır. Bu dünya, tarihçinin geçmişten bir biçimde çıkardığı ve kendi tarihsel bilgisinin nesnesi yaptığı bir olaylar dünyası değil, bir kavramlar dünyasıdır.³⁷

33 St. Augustine, *Confessions*, 11. 20. 26'dan aktaran Donald P. Spence, "Saying Goodbye to Historical Truth", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 21, sayı 2, Haziran 1991, ss. 245-52.

34 Benedetto Croce, *Theory and History of Historiography*, İng. çev. Douglas Ainslie, Harrap, Londra, 1921, s. 12.

35 M. Oakeshott, "The Activity of Being an Historian", *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1974, s. 164.

36 M. Oakeshott, "History and Social Sciences", *The Social Sciences*, Le Play House Press, Londra, 1936, s. 73.

37 R.G. Collingwood, *An Autobiography*, s.160.

Dolayısıyla, “tarihsel bilginin çoğalmasını, daha önce bilinen şeylere yeni şeylerin eklenmesi gibi değil de eski kavramları yenilerinin ışığında dönüştürmek”³⁸ olarak anlamak gerekir.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere, İngiliz idealistlerinin tarihsel bilgi sorunsalına üç kavramın yön verdiğini söylemek olanaklıdır. Bunlar: “bütünlük”, “bağlam” ve “şimdi”dir. Bu kavramlar, yukarıda da değindiğimiz iki farklı kabulün uzanımları olarak görülebilirler. Hem tarihsel olguların karşılıklı etkileşimleri bakımından, hem oluşumları bakımından ve hem de günün sorunları ve yönelimleri bakımından irdelenmeleri, bu kavramsal çerçevenin oluşturulabilmesinin yolu olmaktadır. Bu bakımdan İngiliz idealistleri için, söylenen hiçbir şey mutlak olarak doğru olamaz. Söylenenin doğruluğu, bağlı bulunduğu düşünceler dünyası ile bağlantılıdır; çünkü tamı tamına aynı olan sözcükler sırası bile, eğer cümle farklı söylem evrenlerinin sınırları içinde söylenmişse, farklı anlamlar taşıyabilir. Bu da onları Sofistlerin göreceliğine yaklaştırmaktadır. Böylece, sözcüklerin dile getirildiği koşullar tamamıyla anlamalarına bağlıdır. Eğer dinleyenin, alanın bağlı bulunduğu dizgeyle ilgili bilgisi konuşmacınınkinden azsa ve eğer konuşmacı bir önermenin içerildiği dünyaya o sözcüklerin seslendiği kişi kadar aşına değilse, aynı önermenin aynı düşünceler dünyasında değişik anlamları ortaya çıkacaktır.

Görüldüğü gibi, İngiliz idealistlerinin bu çözümlemeleri, tarihçinin omuzlarına büyük bir yük yüklemektedir. Tarihçinin, bütünsel ve imgelemsel bir tarih bilgisi oluşturması, onun ilgili alanın dar kalıpları içinde kalarak, yaşamın yalnızca ekonomik, siyasal ve sosyal durumuyla yetinmemesine, tersine, bireyin toplum içindeki çabasını göz önünde tutarak, onun eyleminin niteliğini kavrayabilmesine, yaşamı bu niteliklere göre belirleyebilmesine, aynı zamanda, olayların, eylemlerin koşulsal ilişkiler ağı içinde birbirlerine olan etkilerini ayırmsayabilmesine bağlıdır. Bu yüzden, tarihçinin yalnızca kendi konusunun ilke ve yöntemlerini uygulayan bir uzman olarak kalmayıp felsefi ve entelektüel bir birikim de kazanması gerektiği vurgulanmış olmaktadır.

Kaynakça

- Boucher, David, "Geçmişi Yaratmak: İngiliz İdealizmi ve Michael Oakeshott'ın Tarih Felsefesi", çev. Kubilay Aysevener, K. Aysevener, *Tarih Felsefesi*, Ek 1, Cem Yay., İstanbul 2003.
- Bradley, F.H., *Appearance and Reality*, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Bradley, F.H., "The Presuppositions of Critical History", *Collected Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1969.
- Bradley, F.H., *Ethical Studies*, Clarendon Press, Oxford, 1959.
- Bradley, F.H., *The Principle of Logic*, Oxford University Press, Londra, 1922.
- Burns, Robert M., "Collingwood, Bradley And Historical Knowledge", *History and Theory*, sayı 45, Mayıs 2006.
- Collingwood, R.G., *Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- Collingwood, R.G., *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990.
- Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Clarendon Press, Oxford, 1991.
- Collingwood, R.G., *Speculum Mentis*, Clarendon Press, Oxford, 1946.
- Croce, Benedetto, *Theory and History of Historiography*, İng. çev. Douglas Ainslie, Harapp, Londra, 1921.
- Dilthey Wilhelm, *Hermeneutik ve Tın Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Joachim, Harold H., *The Nature of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1914.
- Oakeshott M., *On History and Other Essays*, Blackwell, Oxford, 1983.
- Oakeshott, M., "The Activity of Being an Historian", *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra, 1974.
- Oakeshott, M., "History and Social Sciences", *The Social Sciences*, Le Play House Press, Londra, 1936.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Harper, New York, 1963.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Tudor Publishing, New York, 1952.
- St. Augustine, *Confessions* 11. 20. 26. [aktaran: Donald P. Spence, "Saying Good-bye to Historical Truth", *Philosophy of the Social Sciences*, cilt 21, sayı 2, Haziran 1991].

Öznesi olmayan süreç – III

2. Tez—*Organizmanın “kapalı-fenomenalite*”si indirgenemez bir beyin olayıdır veya materyalizm yanlıştır.*

Bu teze *indirgenemez eksperians* tezi* adını veriyorum. Bu aşamada eksperiansın, fiziksel bir beyin olayı olarak nasıl ele alınabileceğini göstermek için bazı kökleşmiş folk psikolojik ve kartezyen düşünceleri, kavramları sarsmamız, değiştirmemiz, ayıklamamız gerekiyor. Kolay olamayan bir vazife bu. Adım adım ilerlemeye çalışalım.

a. Okur burada ilk kez *kapalı-fenomenalite** kavramıyla karşılaşılıyor.¹ Daha önce okurun henüz hazır olmadığı bir tezle kafasını karıştırmamak için sübjektif kalitatif eksperians ve fenomenal bilinç kavramlarını kullanmıştım. Şimdi bu kartezyenizm kökenli ve folk psikolojik “özne” mefhumuna dayanan kavramlar çevresindeki gizemci bulutları dağıtma, bunları eleştirip reddetme ve yerine yeni kavramlar koyma noktasına geldik. “Fenomenal bilinç” ve “sübjektif kalitatif eksperians” yanlış yönlendirilmiş (gerçeklikte gönderimde bulunduğu nesnesi olmayan) ve düşünceyi yanlış yönlendiren kavramlardır; çünkü bu kavramlar çerçevesinde düşünürsek eksperiansı sadece sübjektif bir görünüş olarak kavrayabiliriz, onun fiziksel bir beyin olayı olduğunu kavrayamayız. *Mesela bu sübjektivist kavramlarla düşünüldüğünde “ben”im bir hayalimin, mesela tek boynuzlu atı hayal etmemin, bir rüyamın veya halüsinasyonumun ya da can acımın, bulantı hissimin, bunları eksperians eden “ben”den bağımsız da kavranabilen fiziksel bir varlığı yoktur. Bunlar yalnızca “ben”im için (sübjektif olarak) vardır, kendisi olarak (“ben”den bağımsız, sübjektif olmayan, öznesiz) bir varlığı yoktur eksperiansların. Bunların varlığı “ben”im onları eksperians etmeme*

1 Sonuna “*” işareti koyduğum zihinselcilik kökenli kavramları yeni ve fizikalist bir anlamda kullandığımı hatırlatmak isterim.

dayanır; mesela “ben”im bir hayalimin (mesela tek boynuzlu at hayalimin) “ben”im sübjektivitemin dışında, bir başkası için hiçbir (fiziksel) varlığı yoktur. Demek ki, eğer eksperiansların varlığını bu sübjektivite koşuluna bağlarsak, bunların fiziksel bir beyin olayı olduğunu, yani eksperiansların “ben”den (eksperians eden öznenin sübjektivitesinden) bağımsız fiziksel bir varlığı olduğunu da kavrayamayız. Demek ki, eksperians*ları fiziksel bir beyin olayı olarak kavrayabilmek için sübjektivite mefhumuna dayanan fenomenal bilinç ve sübjektif kalitatif eksperians kavramlarını terk etmemiz, bunlar yerine kapalı-fenomenalite* ve eksperians* kavramlarını geliştirmemiz gerekiyor. Diğer bir deyişle, eksperians*ları doğabilimsel olarak ele almak için özne (burada eksperians-eden-ben)-merkezli sübjektif eksperians kavramını reddedip merkezsiz bir eksperians* kavramını geliştirmeyi hedef almamız gerektiği gibi, gene özne (ben)-merkezli fenomenal bilinç kavramını da reddedip “kapalı-fenomenalite*” kavramını geliştirmeyi hedef almamızdır. Metaforik bir dille konuşursak, sübjektiviteyi objektive etmeliyiz. Bu kavramsal operasyonu da esasta özne-merkezli olmayan bir fenomenoloji (sübjektivist olmayan, biyolojik olarak işlevsel bir fenomenoloji; bir tür *biyofenomenoloji*) yorumu sunmak ve böylece bu yazının esas vazifesini yerine getirmek (yani insanların sarsılması zor bir inançla kendilerinin düşünen öznelere oldukları yanılmasına düşmelerinin fenomenal boyutunu açıklamak) için yapıyoruz (Kalite konusunu daha sonra ele alacağım).

Ama bu kavramsal operasyonun iki nedeni daha var:

1. Materyalizm açısından: Materyalizmin kaderi eksperians*ın bir olay (uzay-zamanda enerji dönüşümü) olmasına sıkı sıkıya bağlıdır. Eğer muarızlarının iddia ettiği gibi eksperians* bir olay değil de saltık eksperianssa (yani sübjektif eksperians enerji büyüklüğü olmayan saltık görüngüyse) materyalizm düşer. Eksperiansın (mesela ağrı-eksperiansının veya tek boynuzlu at hayalinin) saltık eksperians olması teziyse, onu eksperians-eden ve kendisinin de enerji değeri olmayan (fiziksel olmayan) bir özneyi (sübjektiviteyi) varsayar, gerektirir; çünkü eğer eksperians-eden-öznenin enerji büyüklüğü olsaydı, onda gerçekleşen bir dönüşüm olan eksperiansının da enerji büyüklüğü olurdu; ama bu durumda da eksperians, saltık eksperians olamazdı (fiziksel bir şey olurdu) ve özne-için-varlığının dışında da fiziksel olarak gözlenebilirdi. Demek ki, eksperians saltık ise (enerji büyüklüğü yoksa) eksperians-eden-özne de fiziksel olamaz. Bu koşulda, saltık (enerji büyüklüğü olmayan) eksperians olarak eksperians, eksperians-eden-öznenin-eksperiansı (yani sübjektif eksperians) olarak varolabilir; fiziksel olmayan özne yoksa eksperians(1) da yoktur. Diğer bir deyişle, bir yandan görünüm göreni, can-acısı-eksperiansı canı acıyanı varsaydığından, eksperians-eden-özne olmasa eksperians da olamazdı gibi görünür. Kimsenin ağrısı olmayan bir ağrıyı, kimsenin görmediği bir rüyayı kavramakta güçlük çekeriz. Bu durum, Lewis Carroll’un *Alice*

Harikalar Diyarında adlı eserindeki beyaz tavşanın ortadan kaybolup geriye yalnızca tebessümünün kalması gibi garip bir şey olarak görünür. Ama bu durumda, diğer yandan “Eksperiansı (mesela ağrıyı) eksperians-ederek var eden *eksperians-eden-özne* (mesela ağrıyı-hisseden-özne) nedir?” diye de sormamız gerekir. Bu “özne” beyin midir? Ruh mudur? Yoksa o da bir eksperians mıdır? Yanıt beyinse, fiziksel bir olay olarak onda meydana gelen bir olay (dönüşüm) olarak eksperians*’ın da fiziksel bir değeri (enerji büyüklüğü) olmalı; ama bu koşulda saltık eksperians tezi düşer. Ruhu varsaymak içinse hiçbir güvenilir bulgu yok (Kaldı ki, eğer evrende ruh kavramımıza az çok uyan bazı şeyler varsa ve belli bir enerji büyüklüğüne sahipse, bunları da fiziksel dünyanın bir parçası olarak inceleyebiliriz. Yok, bunlar kavramın işaret ettiği gibi tamamen fizik dışı varlıklarsa zaten fiziksel evrenle de bir ilişki içinde olamazlar: Fiziğin kapalılığı ilkesi). Fenomenolojik olarak baktığımızda, öznenin de bir *eksperians olması beklenir*; diğer bir deyişle, bilincin fenomenal alanı *kapalı* olduğundan (yani fenomenal bilinçteki tüm içerikler eksperians statüsünde olduğundan) eksperians eden öznenin de bizzat eksperians statüsünde olması beklenir; demek bilinç kendini eksperians eder. Bu durumda, özne de *eksperians-eden-özne-eksperiansıdır* (mesela ağrıyı-hisseden-*ben-eksperiansıdır*, canı-acıyan-*ben-eksperiansıdır*). Fakat eksperians-eden-özne de bir eksperians ise, o da saltık eksperianstır. O halde, özneyi de eksperians-ederek-var-eden daha derin bir öznenin daha olması gerekir. Bu da, bizi, ya *öznenin sonsuz gerilemesine* veya özneyi-eksperians-ederek-var-eden Tanrı fikrine, daha derinde *mutlak idealizme* götürür. *Kısaca söylemek gerekirse, eğer eksperians fiziksel bir şey değilse ve eksperians-eden-özne de bir eksperians-sa, demek ki özne de bir olay (fiziksel bir şey) olamaz.* Öyleyse radikal materyalizm *sübjektif eksperians (yani eksperians-eden-öznenin-eksperiansı)* kavramını kullanamaz. Aşağıda göreceğimiz gibi, materyalizm açısından sübjektivite (ayrıca içebakış) diye bir şey yoktur zaten: Kapalı-fenomenalite* vardır.

2. Biyolojik bir disiplin olarak nörobilim bağlamında; günümüz bilimi açısından (belirlenimci veya olasılıkçı) doğa yasaları çerçevesinde geçen neden-sonuç ilişkilerine dayanan açıklamaların dışında bir açıklama kabul edilemez, yani evren öznesiz bir süreçtir. Biyolojik olaylar da, mesela böbrek veya beyin fizyolojisi de bu çerçevede yer alır. Biyolojik bir olay olarak fenomenalite*’nin de bir istisna olmaması beklenir. Nasıl ki böbrek fizyolojisi veya fotosentez öznesiz bir olaysa, organizmanın kapalı-fenomenalitesi*’nin de öznesiz bir olay olması gerekir.

b. Şimdi, neden kapalı-fenomenalite*’nin indirgenemez bir beyin olayı olduğunu düşündüğümü anlatmadan önce kapalı-fenomenalite* ve eksperians*’tan ne anladığımı, bunların fiziksel bir olay olarak düşünülmesinde niçin bir sakınca olmadığı konusuna gireceğim. Öncelikle okuru hazırlamak için, aşağıda *yanlış* olduğunu göstermeye yöneleceğim bir noktadan başlayacağım. Şu anda terasta

oturuyorum. Çevreme baktığımda renk renk çiçekleri, uzakta binaları, yeşillikleri görüyorum. Uzam ve zamanı hissediyorum. Uzaktan caddenin sesleri geliyor. Çiçeklerin kokusunu algılıyorum. Dikkatimi bedenime çeviriyorum, onu hissediyorum. Ayağımdahafif bir ağrı var mesela. Sakin bir duygu-durumundayım. Kafamda yazıyla ilgili düşünceler var. Bütün bunları algılayan, hisseden, bunlar hakkında düşünen ve farkında olan bir *ben* varım. İşte bütün bunlar, adımla anılan bu organizmanın şu andaki bütünsel eksperians*ını oluşturuyor. Şimdilik kabaca ve yanlış bir şekilde özne (eksperians-eden-ben, sübjektivite)-merkezli olarak ifade ettiğim bu bütünsel eksperians*a kapalı-fenomenalite* diyorum. Neden kapalı? Burada *kapalı*nın iki anlamı var: İlk olarak, bu eksperians* bu organizmanın dışındaki bir dış gözlemcinin izlemesine (*şimdilik*) imkân yok; eksperians* bu anlamda kapalı. İkinci olarak, kapalı-fenomenalite*nin tüm içerikleri eksperians* statüsünde olmalı; yani kapalı-fenomenalite*, eksperians*-olmayan hiçbir şey içermemeli. Metaforik bir ifadeyle, fenomenalite*nin dünyasına giren her şey eksperians kılıfına (*sunum biçimine, mode of presentation*) girmeli, eksperians* olarak temsil edilmeli, eksperians* olarak varolmalı. Fenomenalite*nin kapallılığının bu anlamı giderek daha belirginleşecek yazı içinde. Eksperians*lar ise, bu kapalı-fenomenalite*yi (bütünsel eksperians*ı) oluşturan öğeler tek tek; kırmızı*, yeşil*, düşünce*, ağrı*, ben* vs.

Biraz sonra eleştirip geliştirilmesine girişeceğim bu anlayışın, pek çok filozof açısından da sübjektivite, fenomenal bilinç, qualia, eksperians terimleriyle ifade edildiğinde benimsenebileceğini düşünüyorum.² Bu filozofların bir kısmıyla aramızdaki tek fark, onların eksperiansı fiziksel bir olay (mesela bir enerji biçimi) olarak düşünmemesine karşılık, materyalistler olarak bizim eksperians* olarak, yani fiziksel bir olay olarak düşünmemiz gibi duruyor şimdilik. Aslında kapalı-fenomenalite* ile kastettiğim biraz daha farklı bir şey; eksperians-eden-öznesiz bir doğa olayını kastediyorum. O halde, aradaki farkı daha belirlik hale getirmek için ayrımı netleştirelim.

Şimdi önce eksperians*ın nasıl oluştuğuna bakalım. Bütünsel eksperians*ın (kapalı-fenomenalite*nin) dışında *eksperians*-olmayan* bir dünyanın varolduğunu güçlü bir şekilde varsayıyoruz; Berkeley'den beri akli başında kimse aksini iddia etmiyor zaten. Bu eksperians*-olmayan-dış-dünya, adımla anılan organizmanın bedenini (duyu organlarını) nedensel mekanizmalarla etkiliyor. Duyu organları da sinir yollarını elektriksel olarak aktive ediyor ve beynimde çeşitli nöral (fiziksel) değişikliklere neden oluyor. Beynim evrim sürecinde öy-

2 Bkz. Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophy of Mind*. Ned Block, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block-Owen Flanagan ve Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997. Ned Block, "Concepts of Consciousness", *Philosophy of Mind*. David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1996 vb.

le yapılaşmış ki, dış dünyanın veya bedenimin neden olduğu değişiklikleri *nedensel mekanizmalarla temsil eden* “nöral haritalar” içeriyor. Beynim, bilgisayarsal mekanizmalarla bu nöral haritalarda meydana gelen fiziksel değişikliklerden yola çıkarak bu değişikliğe neden olan eksperians*-olmayan-dış-dünya olaylarını uzayda lokalize edip tanıyabiliyor*. Buraya kadar biyolojinin (nörobilimin) bildiği, açıklayabildiği, en azından tahmin edebildiği sınırlardayız, ciddi bir bilimsel sorun yok. *Bütün bunlar bir fenomenalite*si olmayan gelişmiş bir “yapay zekâ”da da gerçekleştirilirdi zaten.* Ancak, birden bilimsel bilgi sınırlarımızı zorlayan bir şeyle karşılaşyoruz; mesela, dış dünyaya veya bedene ilişkin eksperianslar bunlar. Kırmızı*, sarı*, kokular*, ağrı*, bulantı*, eksperians* olarak uzam-eksperians*, hatta bütünsel-görsel-dış-dünya eksperians*, bütünsel-beden-eksperians* ve duygu-düşünce-eksperians*ları. Bunlar nasıl meydana geliyor? Mesela biliyoruz ki, eksperians*-olmayan-dış-dünyada renkler veya eksperians*-olmayan-bedenimde ağrı yok. Bunlar organizmamın (beynimin) kapalı-fenomenalite*sinde ortaya çıkıyor. Bu olayı bilimsel olarak açıklayamıyoruz henüz. Ama biyolojik (fiziksel) olarak bakarsak, burada da eksperians-eden-öznenen bağımsız bir şekilde, tıpkı nöral olaylar aşamasında olduğu gibi nedensel olarak meydana gelen bir doğa olayı söz konusu olmalı.

Demek ki, eksperians*ın fiziksel olaylar zincirinin bir aşaması olması tezi sübjektivite mefhumuyla giderek bağdaşmaz bir hal alıyor. *Bu aşamada materyalizm karşılarına sorulabilir; eğer eksperians* bir olay değilse (sübjektiviteye bağlı bir varoluşu olan saltık eksperianssa) beynin fiziksel olayları buna nasıl neden olabilir?* Biraz fizik bilen herkesin yerinde bulacağı bu soruyu bir kenara bırakarak, bu iki yaklaşım arasındaki fenomenolojik düzeydeki farka da değinelim.

Materyalizm karşıtı fenomenolojiler, mesela klasik fenomenoloji (Husserl fenomenolojisi) eksperians-eden-özne-merkezli bir fenomenolojidir.³ Belki daha çağdaş bir filozoftan, eksperians-eden-özne konusunda bazı şüpheleri olan Thomas Metzinger’den hareket etmek daha doğru olabilirdi.⁴ Materyalist

3 Burada söz konusu fenomenolojinin ayrıntılarına girmeyeceğim. İyi bir kaynak için bkz. Önay Sözer, *Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İÜEF Yay., İstanbul, 1976.

4 Thomas Metzinger, “The Problem of Consciousness”, *Conscious Experience*, yay. haz. Thomas Metzinger, Imprint Academic, Exeter, 1995. Metzinger, burada ele aldığımız çalışmasının daha ilk satırında tamamen fiziksel bir evrende bilincin nasıl ortaya çıktığını sorar. Buradaki varsayım açıktır; bilinç, fiziksel bir şey değildir. Metzinger’in bilinç anlayışının özne-merkezliliği, onun *bilincin perspektifelliği (perspectivalness)* tezinde açıkça görülür. Bilinç, merkezî olan bir şeydir, bir perspektiftir. O halde bilinç (eksperianslar) daima eksperians-eden ben (*experiencing ego*) varsa vardır. O halde, eksperiansların varoluşu bir şekilde eksperians-edilmelerine dayanır. Ama kim (veya ne) tarafından? Ne anlama geldiği bilinmeyen bir *ben* tarafından. Nedir bu ben (*ego, myself*)? Organizma mı? Beyin mi? Ruh mu? Burada fenomenolojik bilinç söz konusu olduğundan bu ben de diğer eksperianslar gibi bir eksperians olmalıdır, yani

bir fenomenoloji ise *merkezsiz* (katmansız), yani eksperians-eden-öznesiz bir fenomenoloji olabilir ancak.

Demek ki, fenomenalite* ve eksperians* kavramlarıyla öznesiz, katmansız olayları kastediyorum; doğadaki tüm diğer olaylar gibi eksperians-eden-özne olmaksızın varolan olayları; *nasıl ki bir yıldız onu algılayan hiç kimse olmadan da var olabiliyorsa, mesela ağrı-eksperiansı* da onu eksperians-eden bir özne olmasa bile var olabilen bir olaydır. Dahası eksperians-eden-özne diye bir şey de yoktur, ben-eksperiansı* vardır. Bu ben-eksperiansı* da diğer eksperians*larla aynı statüdedir; yani ağrı-eksperiansı* hiçbir şeyi eksperians-etmediği gibi ben-eksperiansı* da eksperians etmez (mesela can acısını hissetmez). Eksperians*lar arasında eksperians-eden ve eksperians-edilen gibi bir hiyerarşik ilişki yoktur; kapalı- fenomenalite*nin katmanları yoktur. Nasıl ki çevremizdeki olayların varlığı onları algılayan bir özneyi gerektirmiyorsa, fiziksel bir olay olan eksperians*ların varlığı da eksperians-eden-özneyi gerektirmez. Hayli sezgi karşıtı görünen bu tez (eksperians*ın öznesinin olmadığı, eksperians*ın eksperians-edilmediği tezi) materyalizmle karşıtları arasındaki temel fenomenolojik ayrım olmaya adaydır.* Bu çerçevede eksperians*ı merkezsiz bir fenomenoloji çerçevesinde yeniden betimlemeyi yazının son bölümüne, beyinle eksperians*ı arasındaki ilişkiyi ele alana kadar erteliyorum.

Önerdiğim alternatif *merkezsiz fenomenolojinin* biyolojik dayanaklarını daha iyi anlatmak için bir düşünce deneyi kurgulayalım. Şimdi, beyninin görmeyle ilgili bölgeleri damarsal, tümöral, travmatik vs. çeşitli sebeplerden dolayı *ölen* bir insan kör olur, yani görsel eksperiansım kaybeder (Bu durumu, bedensel ölümden sonra eksperiansın da varolamayacağına dair bir belirti gibi düşünebiliriz). Demek ki, görsel eksperiansın varlığı bu beyin bölgelerinin fiziksel anlamda *canlılığına*⁵ bağlıdır. Şimdi olayı tersten kuralım. Bir organizmanın gözlerini, görme sinirlerini, talamusunun ilgili çekirdeklerini, beyninin görmeyle ilgili bölgelerini, bunları aktive eden beyin sapı yapılarını bedenden ve beynin geri kalan bölgelerinden ayırarak çıkaralım ve bu yapıların içerdiği tüm nöronları ve diğer hücreleri işlev görecektir şekilde suni yöntemlerle deney kavanozunda yaşatalım. Organizmanın geri kalan kısmınıysa öldürelim (Burada “Shrödinger’in kedisi” misali bir düşünce deneyi yaptığımızı hatırlatırım). Elbette, bu operasyonda görmeyle ilgili hangi oluşumları ayıracağımızı çok iyi hesap etmemiz gerek. Eğer eksperians*ın oluşması için bilmediğimiz yasalar gereği beynin bütüne yakın bir bölümü gerekmiyorsa,⁶ bu yalıtılmış

fenomenal bendir (*phenomenal self*). İşte bu noktada Metzinger, akıl yürütmesinde şüpheye düşmeye başlar ve *bizzat kendimiz* dediğimiz bu eksperians-eden-benin sorunlu olduğunu kabul eder.

5 Canlılığın fiziksel bir olay olarak nasıl kavranacağı daha önce 8. dipnotta anlatılmıştı.

6 Eğer eksperians*ın ortaya çıkması, nörobilimsel sezgilerimizin işaret ettiği gibi,

beyin bölgesinde görsel eksperians*'ın varolmaya devam etmesi gerek. Mesela, beyinde görsel kortekste V4 adı verilen bölgedeki nöral aktivitenin renk eksperians*larıyla yakından ilişkili olduğunu biliyoruz. Eğer renk eksperians* (mesela kırmızı eksperians*) bir olaysa, ister bu bölgenin nöral aktivitesine özdeş olsun, ister bu nöral aktivitenin neden olduğu bir başka olay olsun, onu eksperians-eden kimse olmamasına rağmen varolacaktır; çünkü yaptığımız operasyon gereği kimse bu eksperians*'ın farkında olmayacak, bu eksperians*tan dolayı üzülüp sevinmeyecek, hatta bu eksperians*'ı kimse bilmeyecektir; çünkü tasarımsal deneyde bazı nörobilimsel sebepler gereği ben-eksperians*'na özdeş veya neden olması beklenebilecek beyin bölgeleri, beynin dilsel-farkındalık sistemleri, duygu*, düşünce* sistemleri devre dışı bırakılmıştır. Başka bir deyişle, bu durumda tıpkı hiç kimsenin görmediği bir yıldızın varolmaya devam etmesi gibi, görsel eksperians* da onu gören, değerlendiren kimse olmasa da *merkezsiz olarak* (perspektifsiz olarak) varolacaktır. Eğer eksperians, özneyi gerektiren *saltık (sübjektif) eksperians* değil de materyalizmin iddia ettiği gibi bizzat fiziksel bir olaysa (eksperians*sa) pekâlâ mümkün olmalıdır bu (Ama bu düşünce deneyinin doğruluğu, materyalizmin doğruluk koşulu değildir. Bir kez daha önemle belirtmek isterim ki, deney sadece kapalı-fenomenalite* ve *merkezsiz fenomenoloji* kavramlarını anlaşılır kılmak üzere kurgulanmıştır).

Bu düşünce deneyinin doğruluğundan *şimdilik* kimse emin olamaz. Gelecekteyse (eksperians*a neden olan nöral olayın ne olduğunu anlayıp ölçebildiğimizde) ayrıntısına girmeyeceğim şekilde deneysel olarak test edilebilecek bir durumdur bu. Ama konumuz bu değil. Bu düşünce deneyinin sağladığı sezgiye dayanarak kapalı-fenomenalite* ve *merkezsiz fenomenoloji* kavramlarını anlamaya başlayabiliriz, zaten deneyi de bu amaçla kurguladım. Bu *özne-merkezli* olmayan (perspektifsiz), sübjektiviteye (eksperians-eden-öznenin-eksperiansına) yer vermeyen, beyin biyolojisine dayanan bir fenomenalite*'nin fenomenolojisidir. Yukarıda belirttiğim gibi, bu fenomenolojinin ayrıntılandırılmasını daha sonra sunacağım.

c. Şimdi kapalı-fenomenalite*'nin fiziksel bir olay olup olmadığını ve özdeşlik tezini tartışmaya girişelim. Çağdaş felsefede bilinç konusunu mistifiye eden, kapalı-fenomenalite*'nin fiziksel olmadığını düşündüren en önemli yaklaşımlardan biri “epistemik asimetri” ve yakından bağlantılı bir konu olan “üçüncü şahıs perspektifi karşısında birinci şahıs perspektifi” meselesidir. Klasik fenomenoloji-

beynin çeşitli dikkat mekanizmalarının katılımını da gerektiriyorsa, bu düşünce deneyi doğru değildir. Ama bu durumda da, kesip ayrılan organizma parçasını bazı elektronik protezler sayesinde sanki beynin dikkat mekanizmaları çalışıyormuş gibi aktive ederek deneyi genişletebiliriz. Bununla beraber, deney, doğru olup olmamasından bağımsız şekilde, sadece merkezsiz eksperians* mefhumunu izah etmek için kurgulanmıştır.

nin “ötekinin benî” problemiyle⁷ yakın ilişkileri olan bu görüşe göre, birinci *şahıs* kendi *bilincine ayrıcalıklı olarak doğrudan ulaşabilirken* (*privileged direct access*), üçüncü *şahıs* olarak (fizikçi olarak) ötekinin bilincine ancak dışarıdan yaklaşabilir. Ancak, bu durumda üçüncü *şahıs*, ötekinin bilincini içeriden olduğu gibi (sübjektif-fenomenolojik olarak) inceleyemez. Bilimin, mesela biyolojinin klasik perspektifi üçüncü *şahıs* perspektifi olduğundan, bilincin esasını oluşturan birinci *şahıs* perspektifi (yani sübjektif, fenomenolojik yönüyle bilinç) bilim tarafından ihmal edilir veya bu iki yaklaşımın (sübjektivist ve doğabilimci yaklaşımların) ortaya koyduğu bilgiler arasındaki bağın kurulmasında zorluk vardır; yani burada bir *açıklama uçurumu* (*explanatory gap*)⁸ söz konusudur. Gerek Thomas Metzinger gerekse Güven Güzeldere bu epistemik asimetri üzerinde ısrarla dururlar ve bilinçle ilgili pek çok bilmecenin kökeninde *bilince özgü* bu epistemik asimetrinin olduğunu söylerler.⁹ Searle, problemi epistemolojik düzeyden ontolojik düzeye taşır ve bilincin *varlığının* sübjektif olduğunu söyler.¹⁰

Şimdi bu epistemik asimetrinin sadece bilince özgü garip bir durum olduğu mistifikasyonunu sarsmaya çalışalım. Bu yolla *indirgenemez* kapalı-fenomenalite* anlayışını daha da geliştirebiliriz. Daha sonra eleştirisine girişeceğimiz “hukuk” kokan ve özneyi varsayan birinci *şahıs*-üçüncü *şahıs* (artık “şahıs” ne demekse?) gibi kavramları kısmen askıya alıp biyolojiye daha uygun kavramlarla düşünelim. Şimdi, bir biyolog olarak (üçüncü “şahıs” olarak) canlı bir insan organizmasını inceleyelim. Onun ciğerlerini, böbreğini, beynini açıp bakarak veya çeşitli araçlar kullanarak gözleyip değerlendirebiliriz. Hatta, hücre örneklerini alıp DNA molekülünü bile inceleyebiliriz. Ama sıra onun fenomenalitesine*, eksperians*larına gelince, bunları bu gibi yöntemlerle inceleyemediğimizi görürüz. Bu fenomenalite* yukarıdaki birinci anlamda bize kapalıdır; denegin sübjektif eksperiansını izleyemeyiz.

Burada gizemli bir şey mi var? Ruhlarla mı karşılaştık? Kapalı-fenomenalite* sadece sübjektif olarak varolabilen, o halde fiziksel olmayan bir şey mi? Aslında olayın biri sıradan, diğeri biraz daha sıra dışı, iki tipte fiziksel açıklaması

7 Bkz. Nermi Uygur, *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İÜEF Yay., İstanbul, 1972.

8 Aslında Joseph Levine’in *açıklama uçurumu* argümanı, Kripke’nin akla uygunluk argümanına dayanırsa da (Bkz. J. Levine, “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Philosophy of Mind*), Güzeldere’nin telkin ettiği gibi, epistemik asimetriden de aynı sonuca ulaşılabilirliğini düşünüyorum. Hatta, gerek “bilgi argümanı” gerekse “akla uygunluk argümanı”, epistemik asimetriden türetilabilir gibi duruyor.

9 Thomas Metzinger, “The Problem of Consciousness”, *Conscious Experience*. Güven Güzeldere, “The Many Faces of Consciousness: A Field Guide”, *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.

10 Jean Searle, *The Rediscovery of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.

olabilir. Her iki açıklama da şu saptamaya dayanır: *Demek ki denek organizmanın kapalı-fenomenalitesi**, *biyolog organizmanın kapalı-fenomenalite*sinde nedensel mekanizmalarla ya hiç temsil edilemiyor veya olduğu gibi temsil edilemiyor*. Başka bir deyişle, bu fenomenalite* fiziksel nedenlerle biyoloğun beyinde ve dolayısıyla kapalı-fenomenalite*sinde aslının aynı bir temsil oluşmasına neden olmuyor. Bilmecenin bir ucunun çözümü bu kadar basit. Şimdi çevremizde sayısız farklı frekansta elektromanyetik dalga var. Bunları algılıyor muyuz? Sadece cep telefonumuz çaldığında ve böylece bizim organizmamızı fiziksel olarak etkileyen bir enerji formu olan ses dalgalarına neden olduklarında fark ediyoruz bunları. Demek ki, “ötekinin bilinci”, sübjektivitesi denen şey pekâlâ fiziksel bir şey olup da bizim algılamadığımız (organizmamızı fiziksel bir nedensellikte etkilemeyen) bir şey olabilir. Nitekim, kalbin kasılıp gevşemesini sağlayan elektrik faaliyeti de ancak elektrokardiyogram, beynin elektrik faaliyetiniyse elektroensefalogram veya elektromanyetogram gibi araçlarla izleyebiliyoruz.

Bu noktada, “peki, kapalı-fenomenalite*’yi niçin böyle gelişmiş araçlarla izleyemiyoruz?” diye sorulabilir. Bu sorunun da iki yanıtı olabilir. İlk olarak, belki inceliyoruz ama incelediğimiz kapalı-fenomenalite* olduğunun farkında değiliz; yani daha sonra tartışmasına girişeceğim özdeşlik tezini savunsak bile, kapalı-fenomenalite*’nin fiziksel bir şey olmadığı bu yolla gösterilemez. Kapalı-fenomenalite*, özdeşlik tezinin savunduğu gibi, pekâlâ bugünkü teknoloji sayesinde bile izlediğimiz bazı nöral aktiviteler veya beynin elektromanyetik ışımlarından biri olabilir ve biz deney araçlarımızda çeşitli etkilere neden olan bu şeyin kapalı-fenomenalite*’nin ta kendisi olduğunu henüz anlamamış olabiliriz. Daha basit anlatayım; diyelim ki, ötekinin kapalı-fenomenalitesi* kabaca beyni. Bu ne anlama gelir? İlk olarak, ötekinin fenomenalite*’sinin bizim duyu organlarımızı ve sinir sistemimizi nedensel olarak etkilemesinin bizim fenomenalite*’mizde ötekinin beyni olduğu eksperiansı*’na neden olduğu, yani bizim sinir sistemimizde ötekinin-beyni-eksperiansı* olarak temsil edildiği anlamına gelir. Kabaca, deneğin kafatasını açıp fenomenalite*sine baktığımızı ve bu fenomenalite*’yi beyin olarak gördüğümüzü varsayalım diyorum. Bu durumda, ötekinin eksperiansı*’nı incelediğimiz her deney durumunda onun beynini incelediğimizi düşünürüz. Ama aslında bu fenomenalite* beyinle aynı şeydir. Eğer durum böyle olsaydı, biz ötekinin eksperiansı*’na ötekinin beyni olarak ulaşabilirdik. Bu epistemik durum fenomenalite*’ye mi özgü? Hayır. Aşağıda göreceğimiz gibi, özünde fotonun bizim fenomenalite*’mizde aydınlık, karanlık, renk vs. gibi eksperiansı*’lara yol açmasından pek farklı bir durum değildir bu. İkinci olarak, fenomenalite*’yi incelemek için belki daha gelişmiş cihazlara sahip olmamız gerekiyor da olabilir.

Fenomenalite*’yle diğer fiziksel olaylar arasında bir fark olmadığını görmek için *öncelikle* bilimde hiçbir şeyi olduğu gibi inceleyemediğimizi itiraf

edelim; yani soru şu: Bilimde başka her şeyi olduğu gibi, ne ise o olarak inceleyebiliyoruz da, bir bilinci mi inceleyemiyoruz? Elektromanyetik dalgaları sadece deney araçlarımızda meydana getirdikleri etkilerden yola çıkarak dolaylı olarak inceleyemiyor muyuz? Bir hekim olarak, beynin elektrik faaliyetini sadece önümdeki kâğıt şerit veya monitör üzerinde neden olduğu bazı çizgilerden yola çıkarak takip edebiliyorum, kendisi olarak değil. Elektromanyetik dalganın olduğu şeyle asla doğrudan (Russellci anlamda) *tanışıklığım* (*acquaintanceship*) olamayacak. Bir fotonu (ışık kuantumunu) durdurup başka fotonlarla aydınlatarak mikroskop altında incelediğimizi sanmıyorsunuz herhalde (Bu, fizik bilmeyen birinin tahmin edemeyeceği kadar komik bir düşünce olurdu). Foton hakkında bildiğimiz her şey, bazı etkilerinden yola çıkarak *kurduğumuz teorilere* dayanıyor. Bilimde her şeyi, bazı etkilerinden yola çıkarak *dilsel-teorik olarak* kavrayabiliriz ancak. Kaldı ki, doğrudan inceleme şansına sahip olduğumuz pek az şeyden biri fotonlar *bir bakıma*; çünkü çevremize baktığımızda yalnızca onları görüyoruz. Ama oldukları gibi mi görüyoruz? Sadece karanlık, aydınlık, renk vs. gibi fenomenalite*imizde neden oldukları eksperians*lar olarak görüyoruz onları. Onların eksperians*-olmayan-oldukları-şeyle *tanışıklığımız* olamayacak asla.

Başka bir organizmanın eksperians*ının “üçüncü şahıs” olarak fiziksel yöntemlerle olduğu gibi izlenememesinin *bilince özgü* epistemik bir asimetri ortaya koymadığını daha iyi görmek için, Thomas Nagel’in zihin felsefesi tarihinde çok önemsenen ünlü “yarasa olmak nasıl bir şeydir?” argümanını da eleştirelim isterseniz. Nagel’in, “*bir yarasa gibi olmak nasıl bir şeydir, asla bilemeyiz*”¹¹ dediğine yakın bir anlamda, fotonun (ya da başka bir parçacığın, enerjinin vs.) da nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir tanışıklığımız da olamaz asla. Ama fotonun nasıl bir şey olduğuyla ilgili bir tanışıklığımızın olamaması fotonun fiziksel bir şey (enerji) olmadığı anlamına gelmediği gibi, yarasanın deneyiminin nasıl bir şey olduğuyla ilgili tanışıklığımızın olamaması da bu deneyimin fiziksel bir şey (bir enerji formu) olmadığı anlamına gelmez. Bilimsel açıklamanın bir sınırı vardır elbette, ama bu sınırın ötesinde açıklama yoktur. Hatta anti-materyalist sezginin tersine, insan organizması için belki de olduğu gibi incelenebilecek tek şey, ötekinin bilinci bile olabilir; çünkü insan beyni, teknolojik olarak bir başka beynin kapalı-fenomenalite*sini inceleyecek bir alıcı aygıt haline getirilebilir. Anlaşılmayı kolaylaştırmak için söyleyeyim; burada bilimsel-

11 Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophy of Mind*. Argümana göre, yarasayla ilgili fiziksel her şeyi bilsek de, yarasa olmak (eksperiansı) nasıl bir şeydir, bilemeyiz. Demek ki, fiziksel olmayan bilgiler vardır. Ya da fizikle ulaşılamayacak bilgiler vardır. Doğrudur. Ama bu durum, bir bilgi nesnesi olarak bilince özgü değildir. Fotonun ne olduğuyla ilgili olarak da *tanışıklığa* dayanan bir bilgimiz olamaz. Bunun çok da garip bir durum olmadığı yazı içinde giderek anlaşılabacaktır.

teknolojik bir tür telepatiden söz ediyorum (İsterseniz, buna *ruh* transferi de diyebiliriz). Bildiğimiz kadarıyla, eğer gelecekte bir insan beyninde, bir başka insan beyninde geçen fiziksel (nöral) olayların kopyasını endüklileyebilirsek, ilk beynin kapalı-fenomenalite*sinde diğerinin eksperians*larının aynı oluşmalı. Bu durum, ilkece, televizyon alıcısıyla vericisi arasındaki ilişkiden çok farklı fiziksel ilkelere dayanmıyor aslında. Ancak, bu bilimsel vazife izomorf beyinler gerektirdiğinden tam olarak başarılamazsa da, çok gelişmiş bir teknoloji sayesinde (özellikle tek yumurta ikizlerinin beyinleri arasında) bölük pörçük de olsa bir miktar eksperians* transfer edilebilir gibi duruyor (Özel olarak bu deney için izomorf; yani beyinlerinin doğum sonrası moleküler biyolojik yapılanması da hemen hemen birbirinin aynı alıcı-verici biyolojik kopyalar üretilirse bilimsel vazife daha iyi gerçekleştirilecektir). *Diğer bir deyişle, kapalı-fenomenalite* (ötekinin bilinci diyelim isterseniz) diğer her şeyden (mesela fotonlardan) daha az kapalı aslında.*

Bu noktada fenomenalite*yi *dışarıdan* çeşitli cihazlarla incelediğimizde, onu daima belli bir enerji formu olarak inceleyebileceğimiz, ama asla *içeriden* fenomenolojik olarak inceleyemeyeceğimiz, yani *olduğu gibi* inceleyemeyeceğimiz söylenebilir. Başka bir deyişle, dışarıdan yapılan biyolojik inceleme geriye daima incelenemedik fenomenolojik bir artık bırakacaktır. *Peki, fiziksel olarak nedir bu fenomenolojik artık?* İşte, bilincin diğer şeylerden farkı da bu noktada ortaya çıkar, denebilir; bilinçte fiziksel olmayan bir bileşen vardır. Nitekim daha sonra ele alacağım “akla uygunluk argümanı”nın da, “bilgi argümanı”nın da dayandığı sezgi budur. Mesela, Kripkeci metafizik sezgiye göre bu *fenomenolojik artık*, Tanrı’nın fiziksele ilave olarak yarattığı şeydir. Daha sonra, eğer materyalizm doğruysa bu *fenomenolojik artığın* kendisinin de fiziksel bir olay olması gerektiğini göstereceğim. *Bu fenomenolojik artık, olay değilse materyalizm yanlıştır.* Şimdi konumuza devam edelim.

Fenomenalite*nin kapalı olmasının, gelişmiş cihazlarımızla saptanamamasının daha sofistike pek çok fiziksel sebebi de olabilir. Mesela, kapalı-fenomenalite* henüz saptanamayan ama varlığından şüphe edilen “ekstra” boyutlarda yer alıyor olabilir. Veya bunlar, süper-simetrik parçacıklarla veya/ve bağlantılı olarak ancak dolaylı olarak (galaksilerin açısız momentumlarının beklenenden büyük olmasından dolayı) varlığından şüphe ettiğimiz, ama en hassas cihazlarımızla bile henüz varlığını saptayamadığımız ve evrendeki enerjinin en büyük bölümünü oluşturduğunu sandığımız *karanlık* madde-enerji formlarıyla alakalı olabilir. Daha da ilginç, fenomenalite*, kuantum yerel-olmamasına (*non-locality*) bağlı olabilir.¹² Eğer daha önce matematikçi ve fizikçi Roger

12 Kuantum mekaniğine göre “dolanışık” parçacıkların (mesela “spin 0” bir parçacığın dejenerasyonuyla ortaya çıkan, dolayısıyla momentumun korunumu prensibi gereği açısız momentumları toplamı 0 olan “spin ½” elektron-pozitron çiftinin) dalga

Penrose tarafından speküle edildiği gibi, beyindeki parçacıklar arasında böyle yerel-olmayan bir kuantum olayı varsa¹³ bilinç meselesi daha ilginç bir hal alacaktır. Eğer fenomenalite*nin ne olduğu sorusunun yanıtı yukarıdakiler gibi sofistike fiziksel olaylardan birine bağlıysa, neticeye ulaşılması muhtemelen yüzyılın sonunu bulacaktır.

Buraya kadar, epistemik asimetri konusunu istemeyerek kullandığım bir deyimle *üçüncü şahıs perspektifinden* ele aldım ve fenomenalite*nin bu perspektifte diğer fiziksel olaylardan farklı bir yönü olmayabileceğini telkin ettim. Şimdi, gene istemeyerek kullandığım deyimle *birinci şahıs perspektifi* açısından bakalım olaya. Acaba buradan görünen bir asimetri var mı? Başka bir deyişle, beyin kendi fenomenalite*sine diğer başka her şeye ulaştığından farklı (yani doğrudan ayrıcalıklı) bir şekilde mi ulaşıyor? Diğer her şey (mesela foton) beyin teorik olarak ulaştığı bir şey de, eksperians* doğrudan ulaşabildiği tek ayrıcalıklı şey mi? Epistemik asimetrinin temellendiği *ayrıcalıklı doğrudan ulaşım* gibi bir şey var mı? Yoksa bilince de, tıpkı fotona ulaştığımız gibi ancak dilsel-teorik yoldan mı ulaşabiliyoruz? Fenomenalite* diğer her şey gibi fiziksel bir olaysa, ayrıcalığının olmaması beklenir. Beyin, kendi nöral yapılanmasını veya fotonu nasıl ancak *teorik olarak* kavrayabiliyorsa, kendi fenomenalite*sini de öyle kavrayabilmeli. Bir ayrıcalık olmamalı. Bakalım böyle mi?

Önce, içebakış (*introspection*) ve *ayrıcalıklı doğrudan ulaşım* konusuna girelim. Burada şöyle bir modelden yola çıkabiliriz: Herkesin, evinin üst katında, sadece kendisinin şifresini bilip açabileceği bir plazma ekran televizyonu veya Wittgenstein'in metaforuyla, "içinde böcek olan kutusu" var.¹⁴ Demek

fonksiyonlarının (olasılık durumlarının) evrimi de birbiriyle *dolanışktır*. Başka bir deyişle, böyle parçacıklardan biri üzerinde belli bir eksende spin ölçüm işlemi yapıp dalga fonksiyonu çöktüğünde, diğer parçacığın spin yönünün olasılıklardan hangisinde gerçekleşeceği kesinlikle belirlenmiş olur (yani onun da bu parametredeki dalga-olasılık- fonksiyonu çöker). Bu etki, yerel faktörlere bağlı olmadan gerçekleşir. Bir başka deyişle, aralarındaki mesafe ve engellere bağlı olmadan doğrudan *bu ve yalnızca bu* parçacıklar arasındaki fiziksel bir ilişki söz konusudur, yerel değildir. İlk defa 1935 yılında, Einstein ve arkadaşlarının kuantum mekaniğinin tamamlanmadığı, şimdilik bilinmeyen yerel *saklı değişkenler* olması gerektiği tezi çerçevesinde ünlü EPR düşünce deneyiyle bilim dünyasının gündemine gelen bu ilginç doğa olayı, John Bell'e borçlu olduğumuz bazı matematik eşitsizlikler sayesinde deneysel olarak test edilmiş ve Einstein'ın tahminin hilafınca doğrulandığı kabul edilmiştir; *Evrinde yerel-olmayan etkiler vardır*. Bu, Einstein'ın 1955 yılındaki ölümünden otuz yıl kadar sonra Bohr karşısındaki son ve şimdilik nihai gibi gözükten yenilgisidir. Bkz. Andrew Whitaker, *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, Cambridge University Press, New York, 1996. Roger Penrose, *Fiziğin Gizemi: Kralın Yeni Usu II*, çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK, Ankara, 1997. Felsefe kökenli okurlar için ayrıca bkz. Marc Lange, *An Introduction to the Philosophy of Physics*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.

13 Roger Penrose, *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

14 Tartışma Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ındaki kimi incelemelerle de bağlantılı

ki, bu benzetmelerde bilinç, herkesin kendi içinde ulaşabileceği ama başkalarına kapalı bir şey gibi duruyor. Ama burada bir problem var: Bilince ulaşan ne ve nasıl ulaşıyor? Birinci şahıs mı, özne mi, *insancık* (*homunculi*) mı? Ulaşılan dışarıda bir şey (televizyon ekranı, böcek kutusu vs.) değil de bilinç olduğu gibi, bu *insancık* ya da *birinci şahıs* da, yani bu bilince doğrudan ayrıcalıklı bir şekilde ulaşan da bilinç (mesela bu insancığın, birinci şahsın bilinci) olmalı. *Üst Düzey Temsil Teorilerinden*¹⁵ ilham alarak bu ulaşımın algı veya dilsel-düşünce paradigmatik modellerinde ele alınabileceğini söyleyebiliriz. İlk önce, söz konusu ulaşımı algı modelinde inceleyelim. Bu durumda, demek ki bilinci ikiye bölmüş oluyoruz. Biri algılanan-bilinç (Bilinç I ya da nesne-bilinç), ikincisi algılayan-bilinç (Bilinç II); bu ikincisine isterseniz özne-bilinç ya da birinci şahıs bilinç de diyebilirsiniz. Peki, Bilinç II, Bilinç I'e nasıl ulaşıyor? Eğer bilincin kendine ulaşımını algı modelinde değerlendirirsek, yukarıdakilere bir üçüncüsünü (Bilinç III'ü) de katmamız gerek; algılanan-bilincin (Bilinç I'in) algılayan-bilinç (Bilinç II) tarafından *algısı olduğu* bilinç (Bilinç III, bilinç-algısı-bilinç); çünkü bir şeyi algıladığımızda, onu kendimizde bir başka sunum biçiminde temsil etmiş oluruz. Mesela, şu eksperians*-olmayan-masayı ancak masa-eksperians*ı olarak algılayabilirim. Kaldı ki, bu sunum biçiminde eksperians*-olmayan-masanın kimi özellikleri çarpıtılmıştır. Mesela, kuantum mekaniğinden, şu önümdeki masanın inanılmaz oranda büyük bir boşluk içerdiğini, Pauli dışlama ilkesi¹⁶ gereği içinden geçilmesi çok zor da olsa boşluklu bir yapısı olduğunu biliyorum. Nitekim bazı elektromanyetik ışımlar (fotonlar) kolayca geçiyor o boşluktan. Oysa hem görsel hem dokunsal fenomenalite*mde boşluksuz bir yapı olarak temsil ediliyor masa. Bu durumda, Bilinç II'ye (birinci şahıs bilince) bir ayrıcalık verip Bilinç I'i *doğrudan* ve *olduğu gibi* algıladığını; yani Bilinç III'ün, Bilinç I'in tıpatıp kopyası olduğunu varsaymak için bir neden yok (Bilinç II'nin böyle bir özelliği varsa bile bunu asla bilemeyiz). O halde, ayrıcalıklı Bilinç II (birinci şahıs bilinç), sadece Bilinç III'ü *doğrudan* bilebilir. Bilinç I'i *doğrudan* bilemez. Öte yandan Bilinç III de, Bilinç II'nin içeriğidir (Bilinç III, Bilinç I'in Bilinç II'deki temsildir). O halde, algılayan-bilinç (Bilinç II, özne-bilinç, birinci şahıs bilinç) sadece kendini doğ-

olmakla beraber, konuyu dağıtmak istemiyorum. Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2004.

15 Üst Düzey Temsil (*Higher Order Representation*) teorilerini daha sonra ele alacağız.

16 Söz konusu boşluk, Fermi-Dirac istatistiğine uyan temel parçacıkların (fermyonların, burada bilhassa atomların dış yörüngelerindeki elektronların), Pauli dışlama ilkesi gereği aynı kuantum durumunda olamamalarının neden olduğu “dejenerasyon basıncı” sayesinde içinden geçilemez bir boşluk durumu oluşturmasından dolayı bizde (bilincimizde) doluluk hissi uyandıracak tarzda dokunsal ve özellikle proprioseptif (yani kas ve tendon kaynaklı) duyumlar (enformasyonlar) oluşmasına neden olur.

rudan algılar. Bilinç I'i doğrudan algılayamaz. Demek ki, bilinç kendini doğrudan algılayamaz. *"Ayrıcalıklı doğrudan ulaşım" bir mittir. Ama bilincin (fenomenalite*nin) katmanları olmadığı, fenomenalite*nin özne merkezli, perspektifsiz bir olay olduğu tezini benimsersek bütün bu sorunlardan da kurtuluruz. Demek ki katmansız, merkezli fenomenoloji epistemolojik olarak daha sorunsuz bir fenomenolojidir* (Ayrıca yukarıda kısaca değindiğim gibi, özne-bilincin veya Bilinç II'nin veya birinci şahıs bilincin statüsü de çok sorunludur, bizi bilinçsiz-özne-bilinç veya öznenin sonsuz gerilemesi veya Tanrı ve mutlak idealizm problemine götürür. Ama bu uzun tartışmalara girmek istemiyorum).

Şimdi, *ayrıcalıklı doğrudan ulaşımı* dilsel-düşünce paradigmatik modelinde inceleyelim; yani bilince ulaşım ancak dilsel yoldan mümkündür tezini benimseyelim. Bu durumda bilince ulaşım, bütün ayrıcalık ve doğrudanlığını yitirir; çünkü bu durumda bilince de diğer her şey gibi dil dolayımıyla ve ancak teorik olarak ulaşılabilir demektir. Açıklayayım.

Daha sonra anlatacağım beyin yapısına özgü nedenlerle fenomenalite*yi ikiye ayırabiliriz: Dış-dünya-eksperiansi* ve kendilik-eksperiansi*. Kendilik-eksperiansi* da gene nörobilimsel nedenlerle kendi içinde ikiye ayrılır: Bedensel-kendilik-eksperiansi* ve zihinsel-kendilik-eksperiansi*. Şimdi bunların eksperians* olduğuna nasıl karar veriyoruz?¹⁷ Şimdilik yalnızca dış-dünya-eksperiansini* ele alalım. Diyelim, karşımda kırmızı bir gül görüyorum. Bu durumda benim doğal, gündelik, naif tutumum gördüğüm (tanışık olduğum) şekliyle gülün, oradaki-eksperians*-olmayan-gülün bilincimde neden olduğu bir eksperians* olduğu değil, bizzat oradaki gülün ta kendisi olduğu şeklinde özetlenebilir. Benim oradaki-eksperians*-olmayan-gül'ün, kapalı fenomenalite*mde oradaki-gül-eksperiansi* şeklinde nedensel olarak temsil edildiğini, yani doğrudan tanışık olduğum şeyin bir eksperians* olduğunu (isterseniz bilinç fenomeni olduğunu söyleyelim) kavramam hayli gelişmiş *dilsel-teorik bir operasyonu* gerektirir (Yıllardır pek çok nöroloğa, psikiyatra ve fizyoloğa anlatmakta nasıl zorluklarla karşılaştığımı düşünürsek, dilsel-teorik operasyonun büyüklüğü kolayca anlaşılır). Daha sonra, benzeri şeylerin bedensel-kendilik-eksperiansi* ve zihinsel-kendilik-eksperiansi* için de geçerli olduğunu göstereceğim. Demek ki, fenomenalite* de (isterseniz fenomenal bilinç de diyelim) kendiliğinden verili bir şey değildir; *tıpkı fiziğe borçlu olduğumuz foton örneğinde olduğu gibi, bu sefer de felsefeye borçlu olduğumuz dilsel-teorik bir keşiften*

17 Klasik fenomenoloji, Marx'ın Hegel diyalektiği için söylediği gibi "baş aşağı durmakta"dır. Bu fenomenoloji, transendental bilince ulaşmak için *naif gerçekçi tavrın* tez niteliğinde olan her önermesini paranteze alır. Bu fenomenolojik indirgeme işleminin en önemli bileşenlerinden biri, dış dünyanın varlığı tezinin askıya alınmasıdır. Bunca büyük teorik operasyonlardan geçilerek ulaşılan bilincin kendine doğrudan verildiğini, geri kalan her şeyin belkili (tez niteliğinde) olduğunu söylemek ne kadar tutarlıdır?

sonra fenomenolojik olarak incelenebileceğ bir olaydır. Kırmızı gülü doğal tavrımın naif gerçekçi diliyle gerçeğin ta kendisi gibi düşünebileceğim gibi (ki günlük hayatta böyle düşünürüm), fenomenolojik dilde oradaki-kırmızı-gül-eksperiansının-temsili-ettiği-şeyi-temsili-eden-eksperians veya kısaca oradaki-kırmızı-gül-eksperiansı olarak da düşünebilirim. Ancak bu bir soyutlamadır; yani ancak dilsel-teorik bir operasyondan sonradır ki, ulaştığımın eksperians olduğunu anlayabilirim. Demek ki beyin, kendi bilincine doğrudan ayrıcalıklı şekilde değil, ancak dilsel-teorik bir dolayımından sonra ulaşabilir.

*Ayrıcalıklı doğrudan ulaşım ve epistemik asimetri mitolojisinin dayandığı gerçek, eksperians*ın uzun bir nedensel olaylar zincirinin son halkası olması ve böylece eksperians*ın kendi enerji formunda, ona neden olan olaylar zincirini nihai olarak temsil etmesidir. Eğer olayların nedensel zincirinin son halkası elektronik bir sistem veya beynin nöral aktiviteleri olsaydı, bu nedensel zincir bu son materyalin enerji formunda (elektrik devreleri veya nöral aktiviteler şeklinde) temsil edilecekti. Eksperians* son durak olduğu için diğer her şeyden farklıymış, ayrıcalıklı bir şekilde doğrudan ulaşılan fenomenalite*ymış, diğer her şeye ise dolaylı olarak (teorik yollardan) ulaşılabilmış izlenimi doğar. Fenomenalite*nin kapallığının ikinci anlamının, yani fenomenalite*de her şeyin eksperians* statüsünde olmasının da nedeni budur. Süreç boyunca çeşitli formlar alan enerji, son durakta eksperians* formunu alır. Ama aslında fenomenalite*de diğer halkalar gibi fiziksel bir olaydır. Son durak elektronik bir sistem olsaydı, her şey bu formda doğrudan sunulur gibi dururdu.*

Şimdi, yukarda koyduğumuz probleme geri dönelim. Demiştik ki, “Bu noktada fenomenalite*yi dışarıdan çeşitli cihazlarla incelediğimizde, onu daima belli bir enerji formu olarak inceleyebileceğimiz, ama asla içeriden fenomenolojik olarak inceleyemeyeceğimiz, yani olduğu gibi inceleyemeyeceğimiz söylenebilir. Diğer bir deyişle, dışarıdan yapılan biyolojik inceleme geriye daima incelenemedik fenomenolojik bir artık bırakacaktır. Peki, fiziksel olarak nedir bu fenomenolojik artık? İşte, bilincin diğer şeylerden farkı da bu noktada ortaya çıkar, denebilir; bilinçte fiziksel olmayan bir bileşen vardır.” Şimdi, özdeşlik savının bu eleştirinin altından kalkamayacağını, bu fenomenolojik artığın ancak belli ve indirgenemez bir enerji değeri varsa materyalizmin doğru olabileceğini, yani materyalizmin ancak indirgenemez eksperians* tezi doğruysa doğru olabileceğini görelim.

d. Şimdi yukarıda gördük ki, bilinci de diğer her şey gibi doğrudan, olduğu gibi inceleyemeyiz. Ancak dilin imkânları çerçevesinde inceleyebiliriz bilinci (Bu durum, Lacan’ın kimi tespitleriyle de uyumludur). Fenomenolojik inceleme de doğrudan değil, yalnızca dilsel-teorik yoldan gerçekleşen bir incelemedir. Bu incelemede hangi dili kullanacağımız, fenomenolojimizi de değiştirecektir. Özne-merkezli bir fenomenoloji gibi merkezlessiz, biyolojiyle uyumlu bir fenomenoloji de mümkündür.

Şimdi, önce şu saptamadan başlayalım: *Fenomenalite**'nin fiziksel bir teoriden türetilmeyecek fenomenolojik bir bilgisinin de olması, onun fiziksel bir şey (bir enerji formu) olmadığı anlamına gelmez. Bir örnekle açıklayayım. Dünya gezegeninin fiziksel bilgisine ilaveten, onun şeklinin geometrik bir bilgisine de sahibiz. Ama bu durumda, dünyanın, fizikselden bağımsız geometrik bir varlığının da olduğunu söyleyemeyiz. Matematiksel dil sayesinde onun geometrik özelliklerini fiziksel varlığından soyut olarak ele almamız, Kripkeci bir tabirle, *Tanrı'nın dünyaya fizikle ilaveten* yeni bir şey (onun geometrik şeklini) kattığı anlamına gelmez; çünkü onun geometrik şekli de fiziksel bir olaydır. Bu şeklin oluşması için belli bir enerji harcanmıştır ve bu enerji dünyanın bu geometrik şeklinde bir anlamda potansiyel olarak varlığını korumaktadır.¹⁸ Hiç enerji harcamadan onun şeklini değiştiremezsiniz; tıpkı uzayda bir ilk hız verilerek düzgün doğrusal hareket yapan bir cismin hızını veya yönünü enerji harcamadan değiştiremeyeceğiniz gibi (Benzeri bir durumu, balmumundan küreler veya başka geometrik şekiller yaparak da düşünebiliriz). Şimdi, geometrik dil sayesinde bu şekli enerjisinden soyut olarak, Platoncu bir geometrik evrende düşünmek mümkünse de, gerçek fiziksel evrende (bu evrende) her şeklin belli bir enerji büyüklüğü vardır (Şeklin oluşması için belli bir enerji dönüşüme uğramıştır). Kaldı ki, bu soyut (Platoncu) geometrik tasavvur bile pekâlâ beyindeki fiziksel bir olaydır.

*Geometriyle benzer tarzda fenomenolojik-dilsel operasyon sayesinde ulaştığımız ve tasvir ettiğimiz eksperians*ları da enerjiden soyut bir şekilde (fenomenolojik olarak) düşünebilirsek de, eğer materyalizm doğruysa, gerçek dünyada bu eksperians*ların da belli bir enerji büyüklüğünün olması gerekir. Diğer bir deyişle, bu eksperians*ların oluşmaları için beyinde belli bir enerji, dönüşüme uğramış olmalıdır.* Bu akıl yürütmeye göre, enerji büyüklüğü olmayan bir fenomenolojik artık, materyalizmi ciddi şekilde vurur. İşte, yanlış düşünmüyorsam, özdeşlik tezi (yani zihinsel durumlar beynin fiziksel durumlarıdır şeklinde özetlenen tez) bu eksperians* enerjisinin hesabını veremez. O halde, materyalizm doğruysa materyalizmin bu sözde yorumu (özdeşlik tezi) yanlıştır. *Özdeşlik tezi, iddia ettiği gibi materyalist değil, aslında epifenomenalist bir tezdur.* Zaten gerek Jackson'un "bilgi argümanı" tipi argümanlarla gerekse Kripke'nin "akla uygunluk argümanı" tipindekilerle vurulabilmesinin nedeni budur. Görelim.

18 Güneş sistemi aslında *ikinci kuşak* bir sistem. Bunu, sistemin ancak *sıcak füzyonda*, yani kabaca ancak bir yıldızda oluşabilecek karbon, oksijen, demir gibi yüksek atom ağırlıklı atomlar içermesinden anlıyoruz. Tahminlere göre sistem, dört buçuk milyar yıldan eski zamanlarda Samanyolu galaksisinin bu bölgesinde bulunan büyük bir yıldızın *süper nova* patlamasının artıkları üzerine kurulmuş. Dünyanın şekli, diğer pek çok astronomik cismin şekli gibi bu artıklardan bir bölümünün merkezkaç ve çekim kuvvetlerinin etkisinde belirmiştir. Diğer bir deyişle, bu şeklin oluşması için belli bir enerji harcanmıştır. Dolayısıyla dünyanın şeklinde onu oluşturan enerji, potansiyel olarak vardır.

1. Argüman:¹⁹ Bir an için, gelişmiş fiziksel (yani dışarıdan, fenomenolojik olmayan) inceleme araçlarımızla ele aldığımız yarasanın sinir sistemi olaylarının enerji bilançosu bakımından gediksiz bir hesabını verdiğimiz varsayalım (Böyle bir deney mevcut teknoloji çerçevesinde henüz yapılamazsa da, ilkece gelecekte gerçekleştirilebilir olmasını yasaklayan hiçbir fizik yasası yoktur). Bu durumda, yarasanın eksperiansının sadece ne olduğunu değil, bir eksperiansının olup olmadığını bile bilemeyiz; çünkü tüm enerji dışarıdan gözlenen nöral olaylarda tüketilmiş, fenomenolojik olarak incelenebilecek materyalin oluşması için (eksperians için) enerji harcanmamıştır. Eğer yarasanın bir eksperiansı varsa bile bu, enerji büyüklüğü olmayan (fiziksel olmayan) bir şeydir; *epifenomenal*dir. Şimdi, yarasanın beyinde gözlenen kimi nöral olayların bu eksperiansla özdeş olduğunu söyleyerek sorundan kurtulamayız; *çünkü eksperians olmasa da nöral olaylar formundaki enerji büyüklüğü, olduğu büyüklükte olacaktır*. Öyleyse, eksperians bazı fiziksel olaylara özdeşse bile epifenomenal olması durumundan *deneysel* olarak farksız bir durum çıkar ortaya. Diğer bir deyişle, özdeşlik teziyle epifenomenalist tez *metafizik* olarak farklı görünse bile deneysel olarak ayırt edilemezler. Dolayısıyla özdeşlik tezi, karşıtı epifenomenalist tezin *deneysel* eşdeğerlisidir (Ned Block'un 43. dipnotta söz edilen argümanına bakınız; kanımca, belli şekilde yorumlanırsa bu argüman da aynı neticeyi verebilir).

Şimdi, bir de, aynı deneyde ayrıntılı fiziksel incelemenin yarasanın sinir sisteminde gözlenen olayların enerji bilançosunu tam olarak veremediğini, bu eksik enerjinin beyinde eksperians*'ın oluşması için kullanıldığı koşulu varsayalım. Bu durumda fenomenolojik materyal de (eksperians* da) fiziksel bir olay olacaktır. Öyleyse, bu durumda materyalizmin istediği koşul karşılanmış olur. O halde, epifenomenalizmin deneysel rakibi özdeşlik tezi değil, *indirgenemez eksperians* tezidir*.

2. Argüman: Bu argümanda, Saul Kripke'nin anti-materyalist *metafizik* argümanını²⁰ *fiziksel* bir argümana çevirdim. Aslında hayli uzun bir tartışma

19 Bu argümanda, Nagel'in yukarda adı geçen "What Is It Like to Be a Bat?" argümanından başka Ned Block'un "Namevcut Qualia" (*Absent Qualia*) argümanından da faydalandım. Bu argüman, bilgisayaral-fiziksel bir sistemin, eksperiansı olmasa da aynı işlevleri yerine getirebileceğini gösterir. Bkz. Ned Block, "Troubles with Functionalism", *Philosophy of Mind*.

20 Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1972. Hayli komplike olan bu argümanı biraz yorumlayarak kolayca özetlemek için önce şu klasik metafizik tezi aklımızda tutmayı öneriyorum: *Tanrı dünyayı çeşitli şekillerde yaratabilirdi. Ama mantık kurallarına uymayan bir dünyayı yaratmak Tanrı'nın bile elinde değildir* (Kripke argümanının aşağıdaki yorum-özetinde, Tanrı'nın kısmen metaforik bir anlamda kullanıldığını söylemek isterim. Aynı argüman Chalmers'in "karşı-olgusal dünyalar" mefhumu üzerinden de özetlenebilirdi. Bkz. David J. Chalmers, "The Component of Content", *Philosophy of Mind*. Ama Tanrı üzerinden düşünme hem Kripke'nin ruhuna daha uygun hem de anlatımı kolaylaştırıyor. Kripke, argümanda, "katı belirtici" (*rigid*

gerektiren argümanın ilk taslağını vermek için gene bir düşünce deneyi tasarlayalım ve bacağı ağrıyan bir insan denegin sinir sistemini çok gelişmiş fiziksel aygıtlarla ayrıntılı bir şekilde incelediğimizi varsayalım. Şimdi, eğer beyin bacaktaki ağrı-eksperians*ı için belli bir enerji harcamışsa, bu eksperians*ın belli bir enerji değeri var demektir. İndirgenemez eksperians* enerjisi tezinin söylemek istediği de budur: Eksperians* bir enerji formudur. Bu eksperians* enerjisinin büyüklüğü kabaca ve gerçek deney koşulunda ayrıntılandırılmak üzere

Eksperians enerjisi=beynin harcadığı toplam enerji-(nöronların fizyolojik olarak saptanabilir işlevsel enerjisi+diğer beyin hücrelerinin harcadığı enerji)*

designator) kavramından hareket eder. Kabaca söylemek gerekirse, katı belirticiler gönderimde bulundukları şeyi tam olarak kavrarlar. Mesela, katı belirtici olarak *su* kelimesi tam olarak suya işaret eder, onu kavrar. Keza, H_2O katı belirticisi de H_2O 'yu tam olarak kavrar. Şimdi, Kripke'ye göre katı belirticiler arasındaki özdeşlik tezleri, *metafizik olarak zorunlu doğru* olmalıdır. Başka bir deyişle, "*su H_2O 'dur*" özdeşliğinin doğru olması için *metafizik olarak zorunlu* doğru olması gerekir. Anlamayı kolaylaştırmak için basitçe şöyle yorumlayalım: Tanrı evreni değişik şekillerde yaratabilir, ama bizim *su* dediğimiz malzemeyi yarattığı tüm evrenlerde onu H_2O olarak yaratmalıdır; çünkü *su H_2O 'dur*. Suyun olduğu ama H_2O 'nun olmadığı bir dünya *akla uygun (conceivable)* değildir. Tanrı *suyu* yarattığı bir evrende onu H_2O olarak yaratmazsa kendisiyle çelişkiye düşer. *Su* katı belirticisinin işaret ettiğine benzer bir malzemenin olduğu, ama bu malzemenin H_2O katı belirticisinin işaret ettiği şey olmadığı bir evrende söz konusu malzemenin su olmadığını söylemeye, Tanrı'ya itiraz etmeye, bu şey *su* değil demeye hakkımız vardır. Bu anlamda, "*su H_2O 'dur*" özdeşliği *metafizik olarak zorunlu doğrudur*. Oysa "ağrı, beyindeki X nöral olaydır" gibi bir önerme (*özdeşlik tezi*) metafizik olarak zorunlu doğru değildir; çünkü hem *ağrı* hem de *X nöral olayı* katı belirticiler olmakla beraber, X nöral olayının olduğu ama ağrının olmadığı bir evreni düşünmek *akla uygundur (conceivable)*. O halde, basitçe söylemek gerekirse, Tanrı tüm fizik kurallarının bizimki gibi olduğu, yani insanların (bu arada beyinlerin de) fiziksel olarak bize özdeş ama fenomenolojik yaşantıları olmayan *zombiler* olduğu bir evren yaratsaydı, fizik yasalarını yarattığı durumdaki kendisiyle çelişkiye düşmezdi. Başka şekilde söylersek, Tanrı dünyadan fenomenolojik materyali çekip geri alsaydı da fiziksel evrende hiçbir şey değişmezdi. Dolayısıyla, materyalist özdeşlik tezi *metafizik olarak zorunlu doğru* değildir. O halde, doğru değildir; materyalizm (özdeşlik tezi) yanlıştır. Tanrı fenomenolojik materyali yaratırken, fiziksel dünyaya fiziksel olmayan bir şey katmıştır.

Yanıt: Açıkçası, bu argüman, özdeşlik tezinde fenomenolojik materyalin epifenomen olduğunu göstermekten başka bir şey yapmaz; diğer bir deyişle bu argüman, fenomenolojik materyalin oluşması için belli bir enerji büyüklüğü gerekmiyorsa, yani fenomenolojik materyal bir enerji büyüklüğü değilse doğrudur. Demek ki, bu argüman, benim savunduğum *indirgenemez fenomenalite* tezini* vurmaz; çünkü fenomenolojik materyalin bir enerji değeri varsa, Tanrı, eksperians*ı evrenden geri çektiğinde evreni fiziksel olarak da değiştirir ki (en azından filozofik *zombiler* hızla şişmanlamaya başlar), bu noktada kendiyile çelişkiye düşmüş olur; eksperians*ın olduğu dünyayla olmadığı dünya fiziksel olarak birbirine özdeş olamaz. Eğer varsa Tanrı, evreni fiziksel olarak böyle yaratmakla fiziksel bir şey (enerji) olan fenomenolojik materyali de yaratmıştır.

formülüyle ifade edilebilir (Nöronların fizyolojik olarak işlevsel enerjisi, her bir nöronun canlı kalmak ve snaptik ilişkide olduğu veya bazı özel fizyolojik durumlarda snaptik ilişkide olmadığı diğer nöronları aktive veya inhibe etmesi [onlara ket vurması –ed. n.] için harcadığı enerjinin toplamıdır). Bu deney koşulunda materyalizm doğrudur ve epifenomenalizmden deneysel olarak farklı sonuç vermiştir (*Epifenomenalizm doğruysa, eksperiansın bir enerji büyüklüğü olmamalıdır; eksperians enerjisi=0*, o halde; *beyninin harcadığı toplam enerji=nöronların fizyolojik olarak saptanabilir işlevsel enerjisi+diğer beyin hücrelerinin harcadığı toplam enerji*).

Şimdi, bir de, bacaktaki-ağrı-eksperiansının beyindeki X nöral olayına özdeş olduğu tezini ele alalım. İlk bakışta burada da eksperiansın bir enerji büyüklüğü vardır ve bu büyüklük de X nöral olayının enerji büyüklüğüyle bir ve aynı büyüklüktür (Bacaktaki-ağrı-eksperiansının, X nöral olayıyla aynı olay olmasının fiziksel anlamı budur). *Diğer bir deyişle, özdeşlik tezi doğruysa, deneyde eksperians için X nöral olayından ayrı bir enerji harcanmamış olmalıdır (Eksperians* enerjisi=X nöral olayının fizyolojik olarak saptanabilir enerjisi)*. Bu önemli saptamayı aklımızda tutarak ilerleyelim.

Şimdi, önce bu tezin, bilimden aşına olduğumuz diğer özdeşlik tezleriyle ne ölçüde uyduğuna bakalım. Bilimde başarılı bir özdeşlik tezi örneği, ısının kinetik teorisi çerçevesinde verilebilir. Buna göre, “sistemdeki ısı enerjisi sistemdeki parçacıkların toplam kinetik enerjisidir.” Bu fiziksel özdeşlik şu anlama gelir: *Evrenin başlangıç (büyük patlama) enerji büyüklüğünün bir bölümü, şu sistemdeki ısı enerjisidir ve bu büyüklük de sistemdeki parçacıkların toplam kinetik enerjisidir*. İlk bakışta eksperiansın beyindeki X nöral olayı olduğunu söyleyen tez, bu teze benzemektedir. Ancak, ısı enerjisinin parçacıkların toplam kinetik enerjisi olduğunu söyleyen tez *aslında* ısı enerjisi diye özel bir büyüklük olmadığını, hatta istenirse ısı enerjisi kavramının fizikten tamamen ve hiç sorun çıkarmadan atılabileceğini söyler. Bir başka deyişle, artık fizikte (pedagojik sebepleri bir kenara bırakırsak) hiçbir değişikliğe yol açmadan ısı enerjisi kavramını atıp sadece parçacıkların kinetik enerjisinden söz edebiliriz. Bu durumu görmek için termodinamiğin gelişimine, tarihine bakmak yeterlidir. Bu tarihî gelişimi incelediğimizde, fizikte ısı olaylarını açıklamak için *önce* “ısı enerjisi” gibi özel bir enerji formu olduğunun varsayılmış olduğunu görürüz. Halbuki daha *sonra* molekül kinetiği ile ilgili bilgimiz arttığında, fizikteki ısı olaylarının, “parçacıkların kinetik enerjisi”yle açıklanabileceği görülmüştür. Bu durumda söz konusu özdeşlik tezi *aslında* şu anlama gelir: Meğer bizim “ısı enerjisi” dediğimiz ayrı ve özel bir enerji formu yokmuş, meğer “ısı enerjisi” diye ayrı bir enerji formunun neden olduğunu sandığımız olaylara “parçacıkların kinetik enerjisi” neden oluyormuş. Şimdi, aynı şeyi, eksperiansın X nöral olayına özdeşliği bakımından söylemekte zorluk var; çünkü mesela bacaktaki-ağrı-eksperiansının var olduğunu biliyoruz; bacaktaki-ağrı-eksperiansı vazgeçebileceğimiz bir varsayım değildir. Dolayısıyla,

“meğerse bacaktaki-ağrı-eksperiansı yokmuş”, bizim eksperians sandığımız şey aslında X nöral olayıymış, diyemeyiz. Demek ki, ısının kinetik teorisinin sunduğu özdeşlik tezi konumuz açısından uygun bir örnek değildir.

Şimdi, bu durumda, bir başka özdeşlik tezini örnek olarak alalım; su H_2O 'dur. Bu özdeşlik tezinde de suyun elimine edilebileceğini görürüz. Suyun H_2O olduğunun keşfinin tarihine baktığımızda, su adıyla bilinen malzemenin elektroliz yöntemiyle incelendiğini ve H_2O olduğunun bulunduğunu görürüz. Bu durumda, “şu tüpteki su” ve “şu tüpteki H_2O molekülleri” aynı enerji büyüklüğüdür. *Diğer bir deyişle, evrenin başlangıç (büyük patlama) enerji büyüklüğünün bir bölümü bu tüpteki sudur ve bu su H_2O molekülleridir.* Bu durumda suyun, H_2O moleküllerinin enerjisiyle açıklanamayacak hiçbir özelliği yoktur. Dolayısıyla, bilimde su kavramını atıp sadece “ H_2O molekülleri” kavramıyla düşünmemizde de sakınca yoktur. Oysa bacaktaki-ağrı-eksperiansı kavramını atıp X nöral olayı kavramıyla düşünmemizde sakınca vardır; çünkü bu durumda X nöral olayı kavramının işaret ettiği enerji büyüklüğü, bacaktaki-ağrı-eksperiansının özelliklerine *fiziksel (nicel) olarak* sahip oluyor olamaz. Neden? Bunu bir düşünce deneyinde açıkça görelim.

Şimdi, daha önceki bir çalışmamda başka bir maksatla kullandığım *kendi üzerinde deney yapan beyin düşünce deneyine* başvuralım.²¹ Bu düşünce deneyine göre cerrah, kendi beyni üzerinde fizyolojik deneylere girer. Beynini zararsız elektrik uyaranlarla uyarmakta (beyninde nöral aktivitelere neden olmakta), bir yandan yaşadığı eksperiansları kaydetmekte diğer yandan da çeşitli ayna, kamera, elektrot ve monitörlerle, çeşitli cihazlarla beyninde meydana gelen nöral olayları fiziksel yöntemlerle incelemektedir. Deneyi vahşice bulan okurlar için hemen söyleyeyim ki, beynin canı acımaz. Eğer cerrah bir yolunu bulup da beynin hayli komplike olan acıyla ilgili sistemlerini uyabilirse, acıyı beynde değil, uyarılan beyin bölgesinin nöral mekanizmalarla nedensel olarak temsil ettiği beden bölgesinde; elinde, kolunda, bacağına filan *bissedecektir*. Diyelim şimdi cerrah, beynini uygun şekilde uyarıp X nöral olayına neden olurken bacakta-ağrı-eksperiansına da neden olmaktadır. *Şimdi, özdeşlik tezine göre bu deney koşulunda bir ve aynı epistemik gözlemci aynı anda hem eksperians olarak hem de nöral aktivite olarak bir ve aynı enerji büyüklüğünü incelemektedir* (Yukarıda gördüğümüz gibi, eğer özdeşlik tezi doğruysa bu deney koşulunda nöral enerjiden farklı bir eksperians enerjisi de olmamalıdır). Diyelim cerrah, enerji bakımından olayın bilançosunu yaptı ve gerçekten de tezin

21 Bkz. Saffet Murat Tura, *Histerik Bilinç*, Metis Yay., İstanbul, 2007. Bu düşünce deneyi, 1930'larda Penfield ve Rasmussen tarafından gerçekleştirilen ve beynin işlevsel haritalandırılmasında önemli rol oynayan deneylere dayanır. Deneylerde, lokal anestezi altında ameliyata alınan epileptik hastaların beyinleri zararsız elektrik uyaranla uyarılmış ve hastanın yaşadığı eksperiansı anlatması istenmiştir. Bugün beyin cerrahisinde benzeri yöntemler çeşitli amaçlarla (özellikle tahrip olması hastaya daha az zarar verecek beyin bölgelerini saptamak için) hâlâ kullanılmaktadır.

gerektirdiği gibi beyinde eksperians için nöral aktiviteden farklı bir enerji harcanmadığını buldu. Bu koşulda, sistemdeki tüm enerji, fiziksel olarak gözlediği nöral aktivitelerin özelliklerinde vs. tüketilmektedir. Ama burada bir sorun çıkar ortaya.

Enerjinin sakınımı prensibine göre, bir olayın tüm özelliklerinin belli bir enerji büyüklüğünün olması gerekir. Eğer cerrah, beyindeki X nöral olayının bacaktaki-ağrı-eksperiansı olduğunu söylerse (yani bunların aynı enerji büyüklüğü olduğunu söylerse), ister istemez X nöral olayının enerji büyüklüğünün, enerji büyüklüğü olmayan özelliklerinin (bacaktaki-ağrı-eksperiansı özelliklerinin) de olduğunu kabul etmiş olur; çünkü cerrah-beyin (aynı epistemik gözlemci), aynı anda hem *eksperians* olarak hem de *nöral aktivite* olarak bir ve aynı enerji büyüklüğünü izliyorsa ve bu büyüklük nöral olayların özelliklerinde tüketiliyorsa, incelenen enerji büyüklüğünün bacaktaki-ağrı-eksperiansı özelliklerinin enerji büyüklüğü yoktur. *Enerji değeri olmayan bir özelliği savunduğuna göre, özdeşlik tezi materyalist bir tez olamaz.* Öte yandan, incelenen enerji büyüklüğünün bacaktaki-ağrı-eksperiansı özelliklerinin enerji büyüklüğü olmaması demek, bacaktaki-ağrı-eksperiansının özelliklerinin epifenomenal olması demektir. *Demek ki, sanıldığı-nın ve savunulduğunun tersine, özdeşlik tezi aslında materyalist değil, epifenomenalist bir tezdur.* (Zaten, bu nedenle, gerek “bilgi argümanı” gerekse “Kripke argümanı” gibi tezlerle vurulabilmektedir. Bu argümanlar, farkında olmadan, özdeşlik tezinin materyalist değil aslında epifenomenalist olduğunu göstermiş olurlar).

Kendi üzerinde deney yapan beyin düşünce deneyi koşulunda, aynı epistemik gözlemcinin beyin nöral vs. aktivitesinin sistemin tüm enerjisini tüketmediğini gözlediği durumda, belli bir enerji büyüklüğü eksperians için harcanır. Bu koşul, materyalizmin karşılanmasını beklediği koşuldur. Ancak, bu koşulda özdeşlik tezi doğru değildir; çünkü eksperiansla nöral aktivite bir ve aynı enerji büyüklüğü değildir.

Bu koşulda, bacaktaki-ağrı-eksperiansı X nöral olayı değil, X nöral olayının fiziksel (enerji bakımından nicel olarak da ölçülebilir) bir özelliğidir.*

Sonuç; *materyalizm doğruysa, organizmanın kapalı-fenomenalite*si indirgenemez bir beyin olayıdır (özdeşlik tezi yanlıştır). Ya da materyalizm yanlıştır, epifenomenalizm doğrudur. Bu tezlerden hangisinin doğru olduğunu ölçecek bir deney koşulunu tasarlamak ilkece mümkündür.*²²

Beyinde geçen nöral olayların eksperians*larla sıkı bir ilişki içinde olduğunu biliyoruz. Mesela, renkli görme eksperians*ının beyin V4 adı verilen bölgesinin nöral aktivitesiyle, işitsel eksperians*ın A1 ve A2, korku ve öfke gibi eksperiansların amigdala çekirdeğinin nöral aktivitesiyle vs. ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu kesine yakın şekilde biliyoruz. Bu sıkı empirik korelasyonların

22 İlk bakışta metafizik gibi duran tezlerin, en azından şimdilik düşünce deneylerinde test edilebilir olması ilginçtir. Bu durum, metafiziğin nerede bitip fiziğin nerede başladığı sorusunu bir kez daha gündeme getirir.

iki açıklaması olabilir: *Ya beynin nöral aktivitesi eksperians*larla özdeşdir ya da eksperians*lara bu nöral aktivite neden olur. İlk seçenek (özdeşlik tezi) oldukça sık görülmekle beraber, materyalizm doğruysa bu tezin doğru olamayacağını gördük yukarıda. İkinci seçenekse epifenomenalist veya materyalist şekilde gerçekleşebilir gibi gözüküyor. Evrende enerji değeri olmayan başka hiçbir form olmadığını düşünerek bilinç konusunda da bir istisna olmayacağını varsayarsak, yakın veya uzak bir gelecekte deneysel olarak test edilene kadar materyalist çözümü (indirgenemez eksperians* tezini) kabul etmemiz akılcı olur. O halde şimdi bu tezi görelim.*

BOĞAZIÇI GÖSTERİ SANATLARI TOPLULUĞU YAYINLARI



BİLGİ SORUNLARI VE DİL
MANAGUA DERSLERİ
NOAM CHOMSKY
 VEYSEL KILIÇ'IN TÜRKÇESİYLE

Noam Chomsky'nin, dilbilim alanına ilişkin güncel sorunları, dilbilimci olmayan ama dil konuları ile ilgilenen kişilerin anlayabileceği şekilde sunduğu, en kolay okunabilen eseri.

Chomsky, derslerinde şu dört temel soru üzerinden bir tartışma yürütür: Bir dili konuşabiliyor ve anlayabiliyorsak bu bilgi nedir? Nasıl edinilir? Nasıl kullanılır? Bu bilginin gösteriminde, ediniminde ve kullanımında devreye giren fiziksel düzenekler nelerdir?

Chomsky, temel kavramlardan başlayarak, bu sorulara günümüzde verilen yanıtların ana hatlarını çizer ve gelecekteki araştırmalar için öneriler ortaya koyar. Tartışmanın büyük bir bölümü, insanın temel doğasına ilişkin kavrayışımız çerçevesinde döner. Doğamız, zengin, oldukça sistematik ve karmaşık bir dili yalın verilerden edinebildiğimiz için benzersizdir. İşte bu noktada Chomsky'nin dil konusundaki görüşleri onun politik görüşleriyle örtüşür.

Kaynakça

- Block, Ned, “On a Confusion about a Function of Consciousness”, *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.
- Block, Ned, “Concepts of Consciousness”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Block, Ned, “Troubles with Functionalism”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Chalmers, David, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Chalmers, David J., “The Component of Content”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Güzeldere, Güven, “The Many Faces of Consciousness: A Field Guide”, *The Nature of Consciousness*, yay. haz. Ned Block, Owen Flanagan, Güven Güzeldere, MIT Press, Cambridge, 1997.
- Kripke, Saul, *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1972.
- Lange, Marc, *An Introduction to the Philosophy of Physics*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
- Levine, J., “Materialism and Qualia: The Explanatory Gap”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Metzinger, Thomas, “The Problem of Consciousness”, *Conscious Experience*, yay. haz. Thomas Metzinger, Imprint Academic, Exeter, 1995.
- Nagel, Thomas, “What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophy of Mind*, yay. haz. David J. Chalmers, Oxford University Press, New York, 2002.
- Penrose, Roger, *Fiziğin Gizemi: Kralın Yeni Usu II*, çev. Tekin Dereli, TÜBİTAK, Ankara, 1997.
- Penrose, Roger, *Shadows of the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Searle, Jean, *The Rediscovery of The Mind*, MIT Press, Cambridge, 1992.
- Sözer, Önay, *Edmund Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, İÜEF Yay., İstanbul, 1976.
- Tura, Saffet Murat, *Histerik Bilinç*, Metis Yay., İstanbul, 2007.
- Uygur, Nermi, *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, İÜEF Yay., İstanbul, 1972.
- Whitaker, Andrew, *Einstein, Bohr and the Quantum Dilemma*, Cambridge University Press, New York, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2004.

Yasakmeyve şiir değilse nedir ki?



sürdürdüm
hayat atlatılması gereken bir vadeydi
yolu ben çizmedim ama yürüdüm gugu



abla kalk çocukluğumuzu düşürdüğümüz yere gidelim
kendimize yeni birer çokluk bakalım
ben bir adım misket sen bir adım dalya
bugün nasıldı diye denizi soralım gemici halatlarına



Rasim Paşa Mahallesi, Veldetigirizli St. Akbey Apt. No:21 Kat:1 Daire: 4 Kadıköy 34716 - İstanbul
Tel/Fax: 0216 414 53 51, editör@yasakmeyve.com, www.yasakmeyve.com

Dağıtım: Alfa (0212 511 53 03)

Gadamer’de sanat eseri neden bir nesne olamaz?

Gadamer’e göre algı daima bir anlam içerir ve estetik deneyim söz konusu olduğunda anlamın algıdaki rolü çok daha büyüktür. Gadamer bu düşünceyi kendisinin ortaya koyduğu “estetik ayrım” (*ästhetische Unterscheidung*) kavramının da temeline koyar.¹ Estetik ayrım, *Hakikat ve Yöntem*’de sanat eserinin bir nesne olarak ortaya çıktığı “soyutlama süreci”nin adı olarak karşımıza çıkar.² Estetik ayrım, sanat eseri olarak ele aldığı şeyin ortaya çıktığı bağlamı, yapılış amacını, yerine getirdiği işlevi, eserin anlatmak, bildirmek ya da göstermek istediği şeyi dışarıda bırakır ya da göz ardı eder ve tüm bunları “estetik-dışı unsurlar” olarak konumlandırır.³ Estetik ayırmadaki amaç, sanat eserinin “saf sanat eseri” olarak belirmeye başla[masını] sağlamaktır.⁴ Ancak, hem Gadamer’in estetik ayırma karşı ortaya koyduğu “anlam”ın sanat eseri için önemini hem de estetik ayrım kavramını anlamak için, onun hangi düşüncelere karşı tüm bunları öne sürdüğünü incelemek yararlı olacaktır.

1 Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, *Hakikat ve Yöntem* çevirisinde *ästhetische Unterscheidung* (İng. *aesthetic differentiation*) terimini “estetik farklılaşma” ve *ästhetische Nichtunterscheidung* (İng. *aesthetic non-differentiation*) terimini de “estetik ademi farklılaşma” olarak çevirmişlerdir, ancak ben bu terimler için sırasıyla “estetik ayrım” ve “estetik ayımsızlık” terimlerini kullanmayı tercih ettim (Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay., İstanbul, 2008).

2 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, İng. çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continuum, Londra, 2004, s. 74.

3 A.g.e., s. 74.

4 A.g.e., s. 74.

Gadamer'in karşı çıktığı, birbirini dışlamayan ama özdeş de olmayan iki görüşe kısaca değineceğim. Gadamer'in karşı çıktığı görüşlerden biri, sanatta biçimcilik (*formalism*) olarak bilinen ve sanat eserini sanat eseri yapan şeyin yalnızca onun biçimi, yani onun renk ve şekil gibi özellikleri olduğunu savunan görüştür. Burada biçimciliğin temel savlarını özetlemek için Clive Bell'in görüşlerine yer vereceğim. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de biçimcilikten bahsetmiş olmakla birlikte Bell'den söz etmez; esas incelediği ve eleştirdiği görüş, Kant ve Kant'ın takipçisi olan estetikçilerdir. Ancak Kant'a tam olarak biçimci denemeyeceği gibi, Gadamer'in Kant eleştirisi de yalnızca biçim üzerine yoğunlaşmaz.⁵ Bu nedenle, biçimciliği anlamak için Bell daha uygun bir başlangıç noktası olarak görünüyor. Sanatta biçimciliğin en önemli kuramcılarının biri olan Clive Bell'e göre, sanat eserini belirleyen şey onun "başat biçim"idir (*significant form*).⁶ *Sanat* adlı kitabında Bell, sanat eserinin olmazsa olmaz niteliğinin ne olduğu sorusuna verilebilecek olanaklı tek yanıtın başat biçim olduğunu söyler. Her sanat eserinde, "çizgiler ve renkler belli bir şekilde harmanlanmıştır, bazı biçimler ve biçimler arası ilişkiler bizim estetik duygularımızı harekete geçirir. Çizgi ve renklerin bu ilişki ve bileşimlerini, bu estetik olarak harekete geçirici biçimleri "başat biçim" olarak adlandırıyorum."⁷

Buna göre sanat eserinin anlamı, temsil ya da ifade ettiği şey, onun biçiminden daha az önemlidir. Böylece Bell, sanatın temsil (*representation*) ya da dışavurum/ifade (*expression*) merkez alınarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Sanat eseri bir şeyi temsil edebilir ya da yaratıcısının mizacının, yaşadıklarının ya da düşüncelerinin bir dışavurumu olabilir; Bell buna herhangi bir itirazda

5 Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'de, Kant'ın ortaya attığı "düşünümselel yargı" kategorisini ve "beğeni" kavramını ele almasını inceler ve bu inceleme üzerinden bir Kant estetiği eleştirisi ortaya koyar. Kant-Gadamer'e göre, estetiğin kavramsal bilgi alanının dışına atılarak öznelleştirilmesine yol açmıştır. Gadamer'in Kant eleştirisinin ayrıntıları için bkz. Deniz Soysal, "Düşünümselel Yargı ve Beğeni Kavramları Temelinde Gadamer'in Kant Estetiği Eleştirisi", *Türkiye'de Estetik: Türkiye Estetik Kongresi Bildiriler Kitabı*, TMMOB ve SANART, Ankara, 2007, ss. 573-7.

6 *Significant form* terimi "anamlı biçim", "önemli biçim" ya da "başat biçim" olarak çevrilebilir. Ancak Clive Bell'in terime dair yaptığı açıklamalara bakıldığında, "anamlı" ya da "önemli biçim" in bağlama uygun olmadığı görülüyor. Bell'in "significant form" demesindeki amaç, sanat eserinin içerdiği diğer unsurların, örneğin temsilen, biçimden daha az önemli olduğunu ya da biçimin temsil ya da dışavurum unsurlarına göre sanat eserini sanat eseri yapan esas etkili unsur olduğunu göstermektir (Clive Bell, *Art*, BiblioBazaar, Charleston, 2007, s. 17). "Anamlı" ya da "önemli biçim" ifadeleriyle karşılaştırıldığında, "başat biçim" sanat eserinin biçiminin tüm diğer unsurlara göre daha etkili olduğu düşüncesini daha iyi yansıttığı için burada bu karşılığı kullanmayı tercih ettim.

7 Clive Bell, *Art*, s. 17.

bulunmaz. Ancak Bell'in itiraz ettiği şey, bunların sanat eserinin belirleyici unsurları olarak ele alınmasıdır. Bir sanat eserinde bulabileceğimiz temsili unsur ya da dışavurulmuş olan unsur "daima konu dışıdır."⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*'deki estetik ayrım eleştirisinde Bell'e herhangi bir gönderme yapmaz. Ancak Bell'in estetik deneyime dair söyledikleri, Gadamer'in karşısında durduğu görüşü neredeyse tam anlamıyla ifade eder. Bell şöyle diyor:

[B]ir sanat eserini değerlendirmek için yaşamdan hiçbir şeye, yaşamın düşünceleri ve olaylarına ilişkin hiçbir bilgiye, onun duygularıyla hiçbir yakınlığa ihtiyacımız yoktur. Sanat bizi insanın eylem dünyasından bir estetik coşku dünyasına taşır. Bir an için insani çıkarlardan koparız; beklentilerimiz ve anılarımız durur; yaşamın akışının üstüne çıkarız.⁹

Eğer Bell'in sanata dair bu betimlemesi doğruysa, bu sanat eserinin bize hiçbir şey söylemediği anlamına gelir. Sanat eseri eğer bize birşey söylüyor olsaydı, doğrudan içinde yaşadığımız dünyaya dair olmak zorunda olurdu; çünkü biz dünyada yaşıyoruz, bir yaşamımız, bir tarihimiz, bir geçmişimiz ve bir geleceğimiz var. Eğer sanat bize hiçbir şey söylemiyor ve yalnızca estetik bir coşku yaşamamıza hizmet ediyorsa, o zaman sanat eseri formuyla bize haz veren bir nesneden başka hiçbir şey olamaz. Hatta Bell, bize bilgi aktarmayı amaçlayan görsel sanat eserlerinin sanat eseri sayılmaması gerektiğini savunur. Bell'e göre, "betimleyici resim"lerin çoğu "estetik duygularımıza dokunmaz, çünkü onlarda bizi etkileyen şey biçimleri değil, onların biçimlerinin bize gösterdiği ya da ilettiği bilgiler ya da fikirlerdir."¹⁰ Başka bir deyişle, Bell'e göre sanat eserinin estetik olarak değerlendirilmesi ancak sanat eserinin tüm içeriğinden soyutlanması ile mümkündür. Bell, sanat eserinin ve onun bizi götürdüğünü ya da içine soktuğunu varsaydığı dünyanın yaşadığımız dünyadan ayrı bir dünya olduğu konusunda ısrarcıdır:

Şunu söylemek zorundayım: Tefekküre dalmış bir filozof ile bir sanat eserini temaşa eden biri, kendine ait yoğun ve özel anlamı olan bir dünyada mesken tutar; bu anlam, hayatın anlamıyla bağlantısızdır. Bu dünyada hayatın duygularına yer yoktur. O, kendine has duyguları olan bir dünyadır.¹¹

8 A.g.e., s. 25.

9 A.g.e., s. 25.

10 A.g.e., s. 22.

11 A.g.e., s. 27.

Gadamer ise, böyle bir dünya kurgulamasına şiddetle karşı çıkar ve “sanat eseri sihirli bir şekilde bir süreliğine içine girdiğimiz yabancı bir evren değildir,” der.¹² Sanat eseri bizi yabancı bir evrene götürmez, çünkü Gadamer’e göre sanatın bir hakikat değeri vardır. Tam da bu iddia ile ilgili olarak, Gadamer’in karşı olduğu ikinci görüşe değinmek gerekiyor. Bu görüş, genelde analitik felsefe akımı içerisinde savunulan göndergeci kuramdır (*referential theory*). Bu görüşe göre, sanat eserleri bize estetik bir haz sağlar ve bu haz, tam da o eserlerin doğruluk değerleri ile ilgilenmiyor olmamızdan kaynaklanır. Başka bir deyişle, sanat eseri gerçek ve doğru olanla ilişkilendirilmediği sürece işlevini, yani estetik haz kaynağı olmayı sürdürebilir. Gottlob Frege, bir sanat eserinin içeriğine, yani doğru bir şeyden bahsedip bahsetmediğine dikkatimizi yönelttiğimizde, estetik hazın o anda yok olduğunu göreceğimizi söyler; çünkü bizim sanat eserinden estetik bir haz almamızı sağlayan, sanat eserinin “anlam”ıdır; bu anlam bizi belli “imgeler ve duygular”a götürür ve böylece estetik haz doğar.¹³ Bu imge ve duygu düzeyinden gönderge düzeyine, yani doğruluk sorgulamasına geçmememiz gerekir:

Doğruluk sorunu bir bilimsel inceleme tutumu için estetik hazdan vazgeçmemize neden olurdu. Bu nedenle, örneğin “Odysseus” adının göndergeye sahip olması, biz şiiri bir sanat eseri olarak kabul ettikçe, bizi hiç ilgilendirmeyen bir konudur. Doğruluk için çabalamamızdır bizi her zaman anlamdan göndergeye geçmeye iten.¹⁴

Böylece, sanat eseri söz konusu olduğunda anlam düzeyinde kalmamız ve gönderge düzeyine, yani doğruluk araştırmasına girmememiz önerilmektedir. Elbette, sanat eserleri, gerçekçi sanat eserlerini bir kenara bırakırsak, kurgusaldır ve gerçekte olmayan kişilerden ve varlıklardan bahsederler; göndergesi olmayan resimler vardır, hele müziği ele aldığımızda gönderge aramak neredeyse saçma bir arayış haline gelir. Fakat böyle bir noktadan yola çıkarak sanatı doğruluktan bütünüyle koparmak, onu saf bir anlam alanı içerisine hapsedmek, sanat eserinin varoluşuna haksızlık etmek olur. Bu bakış açısı, Gadamer’e göre, sanat ese-

12 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 83.

13 Gottlob Frege, “Anlam ve Gönderge Üstüne”den (çev. H.Ş. Elkatip, *Felsefe Tartışmaları*, Mayıs 1989) aktaran Atakan Altınörs, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 67. Elbette, Frege’nin “anlam” ve “gönderge” kavramları ve bu kavramlar arasında yaptığı ayırım tartışma konusudur. Ancak burada Frege’nin anlamdan kastettiği, göndergeden farklı olarak, sözcüğün ya da cümleinin nesneyi sunuş kipidir. Frege’nin ünlü örneğinde, akşam yıldızı ve sabahyıldızı tek bir göndergeye sahiptirler, ancak anlamları, yani Venüs gezegenini sunuş kipleri farklıdır.

14 Gottlob Frege, “Anlam ve Gönderge Üstüne”, s. 67.

rini tüm içeriğinden koparmak ve onu saf bir haz nesnesine indirgemek anlamına gelir. Hem biçimcilik hem de göndergeci yaklaşım sanat eserini bir bütün olarak ele almak yerine, onu tek bir alana –biçimcilik “biçim”e, göndergeci yaklaşım ise “anlam”a– hapseder ve sanat eserinin ayrılmaz bir parçası olan temsil (sanat eseri her zaman bir şeyin temsidir) ve dışavurum (sanat eseri yaratıcısının niyetlerinin, fikirlerinin ve psikolojisinin dışavurumudur) niteliklerini dışlar. Gadamer, biçim, anlam, temsil ve dışavurum gibi bu niteliklerin hepsinin sanat eserinin değerlendirilmesinde kullanılabileceğini, bunların herhangi biri için diğerinin saf dışı edilmesinin sanat eserinin bütünlüğünü bozduğunu düşünür. *Hakikat ve Yöntem*'de Gadamer, Friedrich Schleiermacher'ın, sanat eserini, yaratıcısının niyetinin çözümlenmesine indirgemesine bile karşı çıkmıştır. Ayrıca, sanat eserlerinin çok açık bir biçimde kendini gösteren hakikat içerikleri vardır: “*Kral Oedipus* bir Thebes kralı ile ilgili gerçek bir öyküyü anlatmaz, ama o bize insanın yazgısı ile ilgili bazı muazzam doğruları söyler; *Gurur ve Önyargı* bir İngiliz kasabasındaki olayların bülteni ya da güncesi değildir, ama insan doğası üstüne zekice ve doğru yorumlar yapar.”¹⁵

Gadamer, sanat eserinin hakikat içeriğinin reddedilmesinin ve eleştirdiği bu düşüncelerin, sanat eserinin ontolojisinin yapılmamasından kaynaklandığını düşünmektedir ve *Hakikat ve Yöntem*'de bu ontolojiyi oluşturma işine girer. Sanat eserinin bir nesne olmadığı görüşü, sanat eserinin varoluş tarzı (*Seinsweise*) üzerine Gadamer'in yaptığı çalışmanın önemli ayaklarından biridir.

Gadamer, “sanat eserinin varolan öznenin karşısında duran bir nesne olmadığı”nı iddia eder.¹⁶ Bu iddiayı anlamak için öncelikle klasik özne-nesne ayırımına dayanan dünya anlayışını, başka bir deyişle “geleneksel özneler ve nesneler mantığı”nı¹⁷ ya da “epistemolojik durumumuza dair geleneksel özne-nesne modeli”ni¹⁸ ortaya koymak gerekir. Bu anlayışa göre, dünya özneler ve nesneler diye kabaca birbirinden ayırabileceğimiz iki varlık türünden oluşur ve epistemolojik olarak bu modelin temel varsayımı, “insanların, en temel düzeyde, içsel temsillerine dayanarak nesneler hakkında inançlar biçimlendirmeye çalışan deneyimleyen özneler” olduklarıdır.¹⁹ Özneler ile nesneler arasındaki temel

15 Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 1983, s. 367. Burada sözü geçen *Kral Oedipus* (*Oedipus Rex*), Sophokles'e ait ünlü Yunan tragedyasıdır; *Gurur ve Önyargı* (*Pride and Prejudice*) ise, İngiliz yazar Jane Austin'in yazdığı ikinci romandır.

16 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 103.

17 James Dougal Fleming, *Milton's Secrecy and Philosophical Hermeneutics*, Ashgate Publishing, Cornwall, 2008, s. 26.

18 Charles B. Guignon, “Existentialism”, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londra ve New York, 2005, s. 255.

19 A.g.e., s. 256.

ilişki algıdır. Öznel, nesneleri algılayarak tanır ve bu algılama üzerinden bazı nesneleri düzenler, kullanır ve anlamlandırır. Algılarımız karmaşıktır, her şeyi göremeyiz ya da duyamayız; yani günlük algılarımız belli düzeydeki algılardır. Bazı aletler, örneğin mikroskop ya da teleskop, farklı türde algılar elde etmemizi sağlar. Felsefe tarihinde bu klasik özne-nesne ayırımına dayanan dünya anlayışı tartışılmış, eleştirilmiş ya da savunulmuştur. Algılarımız bize gerçeği mi göstermektedir, yoksa algılama sürecimiz gerçekliği bozan ya da eksilten bir süreç midir? İşte, Gadamer'ın klasik özne-nesne mantığı karşısında bulunduğu konum, onu sanat eserinin bir nesne olmadığı iddiasına götüren nedenlerden biridir. Öncelikle, Gadamer bu geleneksel ya da basmakalıp anlayışı, "saf algı"yı kabul eden, yani algılarımızı nesnelerin aynadaki yansımaları olarak gören dogmatik bir anlayış olarak nitelendirir. Halbuki, Gadamer'e göre, "algımız hiçbir zaman duyulara verilmiş olan şeyin yalın bir yansıması değildir."²⁰ Gestalt psikolojisinin algılama sürecine dair bulguları, algının dogmatik saf algı anlayışı çerçevesinde açıklanamayacağını göstermiştir.²¹ Gadamer, Gestalt psikolojisine gönderme yaparak, şöyle devam eder:

Tam tersine, biz modern psikolojiden, (...) bu anlayışın kökenini epistemolojik bir dogmacılıktan aldığını öğrendik. Onun asıl anlamı yalnızca normatif bir anlamdır: "[B]ir uyarıya tepki", tüm içgüdüsel fantezilerin yok edilmesinin ideal nihai sonucu, içgüdüsel fantezinin düşleri-

20 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 78.

21 Gestalt ekolünün algıya dair önemli bulgularından biri, "gruplandırma yasaları"dır. Burada tüm bu yasaları özetlemek olanaklı değilse de, birkaç örnek açıklayıcı olabilir. Örneğin, "ortak kader" (*common fate*) yasası, aynı yöne doğru ve aynı hızla hareket eden nesnelerin, birbirine ait tek bir grup olarak algılanmasını belirtirken; "uygun devam" (*good continuation*) yasası, bir görüntüdeki eksikleri, örneğin uzunlukları aynı birbirlerine dik ve paralel çizilmiş dört çizginin kenarlarının, en kolay ve ekonomik biçimde tamamlanmasını belirtir, böylece bu çizgileri köşeleri olmayan bir kare olarak algılarız. Diğer önemli bulgu olarak, "biçim-zemin düzenlemesi" (*figure-ground organization*) sayılabilir. Buna göre, algılamamız, gördüğümüz şekilde neyi biçim neyi zemin aldığımıza göre belirlenir. Tüm bu bulgular, algının karmaşıklığına dair sayısız örnekten birkaçıdır. Özetlemek gerekirse, "Gestalt algısı, Gestalt psikolojisi ekolü ile özdeşleştirilen çeşitli algı fenomenlerine ve kuramsal ilkelere verilen addır. Gestalt algısının en önemli katkısı, bütünlükler ile parçalar arasındaki ilişkilerin doğası ve bunların nasıl belirlendiği gibi *algısal düzenlemeler* ile ilgilidir. Daha öncesinde, algı kuramı *yapısalcı* tezin egemenliği altındaydı. Buna göre karmaşık algılar, temel renk duyumları *atomlarından* oluşur, uzamsal ve zamansal yakınlıktan kaynaklanan *bağlantılar* tarafından birleştirilirdi. Gestalt kuramcıları, algının, uyarının yapısının belli başlı beyin süreçleri ile etkileşimleri nedeniyle *bütüncü* (*holistic*) ve *düzenli* (*organized*) olduğunu savunarak yapısalcıların iki varsayımını da reddetmişlerdir." Bkz. Stephen Palmer, "Gestalt Perception", *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, MIT Press, Cambridge ve MA, 2001, ss. 344-6.

nin yerine, insanın orada olan şeyi sonunda görmesini sağlayan bir büyük ayılma sürecinin sonucudur. Fakat bu, tepkinin uyarıya uygunluğu olarak tanımlanan saf algının yalnızca ideal bir sınırlayıcı çerçeve olduğu anlamına gelir.²²

Başka bir deyişle, saf algının olanaklı olması için, algılama sırasında tüm “içgüdüsel fanteziler”imizi bir kenarda tutabileceğimizi varsaymamız gerekir, yani insan türü olarak sahip olduğumuz içgüdüler, bizi şeyleri belli bir şekilde algılamaya yönlendirmektedir. Bu yönlendirmeden sıyrılabilmediğimiz bir durum ise ancak ideal, eş deyişle gerçekte olmayan bir durum olabilir. Bu içgüdüleri, bedenimizin ve doğadaki yerimizin sağladığı birtakım içgüdüler olarak anlayabiliriz. Ancak, sadece bedensel ve insan türüne has içgüdüler değil, insanın düşünme ve anlamlandırma özelliğinin bize sağladığı içgüdüler de söz konusudur. Anlamlandıran varlık olarak insan, algılama sürecinde de bu özelliğini dışa vurur:

... [B]ir uyarıya uygun bir tepki olarak düşünülen algı bile hiçbir zaman orada olan şeyin katıksız bir yansıması olmayacaktır; çünkü bu algı daima bir şeyi bir şey olarak anlama olarak kalacaktır. Her [bir şey] olarak-anlama [*All understanding-as*], orada olan şeyin açık-seçik bir ifadesidir, çünkü bir şey olarak-anlama belli-bir-uzaklıktan-bakar, inceler, bir-arada-görür. Bunların tümü bir gözlemin merkezinde bulunabilir ya da görmeye, kenardan köşeden ya da arka plandan, yalnızca “eşlik” edebilirler. Bu yüzden görüş, elbette, orada olan şeyin açıklayıcı bir okuması olarak, orada olan şeyin büyük bir bölümünü göz ardı eder; böylece, görüş için göz ardı ettiği bölüm artık âdeta orada değildir. Aynı şekilde, beklentiler de görüşün hiçbir biçimde orada olmayan şeyi “görme”sine yol açar. Ayrıca, görüşün kendi içinde etkin olan değişmezlik eğilimini hatırlayalım, bu sayede insan her zaman şeyleri mümkün olabildiğince aynı şekilde görür.²³

Algının her zaman “bir şey olarak-anlama” olduğu, Gadamer’in Heidegger’den aldığı bir düşüncedir. Gadamer bu düşüncüyü ayrıntılandırırdığında, alıntıdan da çıkarabileceğimiz şu sonuçlara ulaşmıştır: Algı, algılanan şeyin, yani orada olan şeyin bir ifadesidir. Diğer bir deyişle, algı belli bir mesafeden, belli bir açıdan, belli birlikler ya da ayrımlar içerisinde algılamadır. Algıda karşımıza çıkan mesafe, açı ve soyutlama gibi unsurlar bazen algımızda merkezî bir yer

22 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 78.

23 A.g.e., s. 79.

teşkil edip algımızı tümüyle değiştirebilirken, bazen de algımızı daha az etkileyecek yan unsurlar olarak kalabilirler. Ama bunlar her zaman vardır ve algıyı mümkün kılan, algılanan şeyi bir şey olarak algılamamızı sağlayan unsurlardır. Bir şeyi algılamamız için, orada olan pek çok diğer şeyi algılamamamız gerekir, her şeyi aynı anda algılamaya çalışırsak algımız bulanıklaşır ve hiçbir şeye ulaşamaz. Benzer bir şekilde, bir şeyi algılamak için o şeyi algılayacağımıza dair örtük bir beklenti de duymamız gerekir. Öte yandan, farklı özneler olarak aynı şeyi aynı şekilde algıladığımız durumlarda, bu farklı öznelerin o şeyi aynı şekilde algılayacaklarına dair örtük bir beklentileri, Gadamer'in "değişmezlik eğilimi" dediği şey de algıya eşlik etmek zorundadır. Gadamer *The Relevance of the Beautiful* da (*Die Aktualität des Schönen*) algıyı şöyle tanımlar:

Algı, sanki "şeylerin duyumsanabilir derisi" estetik olarak önemli olan tek şeymiş gibi anlaşılmamalıdır... Bir şeyi algılamak, tümüyle birbirinden ayrı duyuşal izlenimleri bir araya toplamak değildir; daha ziyade, algılamak fevkalade bir Almanca sözcük olan *wahrnehmen*in bizzat ifade ettiği gibi, "bir şeyi hakiki bulmak"tır. Ne var ki bu, duyulara sunulan şeyin bir şey olarak görüldüğü ve kabul edildiği anlamına gelir.²⁴

Sıradan bir algılamada bile algının "saf algı" olarak düşünülemeyeceği açıktır: "Saf görme ve saf işitme, fenomenleri yapay olarak indirgeyen dogmatik soyutlamalardır. Algı daima anlamı içerir."²⁵

Anlamanın algılamadaki bu merkezî konumu, sanat eserinin algılanışını ele aldığımızda net bir şekilde ortaya çıkar. Bir sanat eserini algılamak dediğimizde, örneğin bir resmi görmüş, bir filmi seyretmiş, bir şarkıyı dinlemiş ya da bir kitabı okumuş olmaktan bahsederiz. Bir resmi görmek demek, eğer gerçekten o resmi bir sanat eseri olarak algılamak anlamında kullanılıyorsa, o resmi anlamak ya da o resme bir anlam vermek demektir. Gordon Graham, Gadamer'e göre bir resmi resim yapan şeyin ne olduğunu şöyle açıklar: "Görme yetisine sahip olan köpekler ve kediler bir resimde ne olduğunu görebilirler, ancak (istisnalar dışında) onu bir şey olarak almazlar; bunu yalnızca insanlar yapar ve bu 'bir şey olarak alma', bir resmi yalnızca iki boyutlu renkli bir yüzey değil, resim yapan şeydir."²⁶

24 Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, İng. çev. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, ss. 28-9. Türkçesi için bkz. Hans-Georg Gadamer, *Güzelin Güncelliği*, çev. Fatih Tepebaşı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.

25 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 80.

26 Gordon Graham, *The Re-enchantment of the World*, Oxford University Press, New York, 2007, ss. 85-6.

Sanat eseri ancak insana özel bu algılama sürecinde, yani anlam verme ya da “bir şey olarak alma” sürecinde ortaya çıkabilir. Ayrıca, bir sanat tarihi uzmanının ya da bir ressamın bir resmi gördüğündeki algısı ile resimle hiç ilgilenmeyen birinin ya da resmin ortaya çıktığı kültürden farklı bir kültürde yaşayan bir insanın algısının aynı olmayacağı açıktır; çünkü bu insanlar o resme farklı anlamlar vereceklerdir. Burada vurgulanması gereken nokta, resmi herhangi bir nesneden ayıran şeyin, yani onu bir sanat eseri haline getiren şeyin onun anlamı olduğudur. Resim bir anlam taşır ve resmin taşıdığı anlam onun her görülüşünde ve hiç durmadan anlaşılmayı beklemektedir. Resim, bu anlamda, sıradan bir nesnede bulunmayan bir özelliğe sahiptir; yani resim, bir tür ruha ya da canlılığa sahiptir. Resmin taşıdığı anlam, sabit bir şekilde resimde bulunan herkes tarafından aynı şekilde keşfedilecek türden bir anlam değildir. Bu anlam, onu anlayanlarla ilişki içerisindeyken ortaya çıkar. Sanat eserinin anlamını sabit ve değişmez bir şey olarak düşünmek, Gadamer’in, sanat eserinin bir nesne olmadığı iddiasını anlamamıza engel olacaktır. Ancak, anlamın doğasından önce, sanat eserini sanat eseri yapan, onu bir taştan ya da bir taptan ayıran şeyi, sanat eserinin anlaşılma zorunluluğunu ya da anlaşıldığında varolması durumunu tam olarak ortaya koymamız gerekmektedir:

Bir resmi, yalnızca, temsil edilen şeyin “farkına varabiliyor” sak “okuyabiliriz”; ve onu, son kertede, resim yapan şey de budur. Görme açık-seçik bir biçimde ifade etmektir. (...) Aynı şey edebiyat eseri için de doğrudur. Yalnızca bir metni anladığımız zaman –yani, en azından onun dilinin buyruğu altında olduğumuzda–, o bizim için edebi bir sanat eseri olabilir. Yalın müziği dinlerken bile onu “anlamamız” gerekir. Ve ancak onu anladığımız zaman, o bize “açık-seçik” geldiği zaman, bizim için sanatsal bir yaratı olarak varolur.²⁷

Bir edebiyat yapıtının, örneğin bir romanın karşımızda durduğunu varsayalım. Bu roman öylece karşımda durduğu, içinde yazarlar hakkında en ufak bir bilgim ve düşüncem olmadığı ve de ben onu okumadığım sürece sıradan bir kâğıt ve mürekkep yığını, yani bir nesne olarak kalacaktır. Ne zaman ki ben o romanı okurum, o zaman o kâğıt ve mürekkep yığını bir sanat eseri olarak karşıma çıkar ya da varolur. Ben romanı okuyup bitirdiğim zaman öyle bir şey olur ki, o roman artık nesnel varoluşunun dışına çıkar, yani kâğıt ve mürekkep yığınının bağımsızlaşır; çünkü artık içinde sakladığı anlam, ya da ruh, başka bir ruhla iletişim kurmuştur. Anlam aktarılmıştır demiyorum, çünkü her ne kadar roman nesnel varoluşundan bağımsızlaşmış olsa da okunduğu zaman anlamının tümü

27 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, s. 79.

tüketilmiş ve bitmiş demek değildir. Eğer anlamı o kitabın ruhu olarak düşünürsek ve ruhun canlılığını da göz önüne alırsak, kitap okunduğu, üstüne düşünüldüğü, etkisi altında kalındığı –farklı insanlar tarafından ya da aynı insan tarafından olması fark etmez– sürece anlamını açmaya, kendini göstermeye, ruhunu ortaya koymaya, yaşamını sürdürmeye devam edecektir.

Gadamer'ın "saf algı" düşüncesine getirdiği eleştiri, bir nesne ile girdiğimiz ilişkinin bile belli bir anlam evrenini, bir tür seçiciliği ve yönelimi içerdiğini bize göstermektedir. Nesnelerle kurdukları ilişkide insanlar, nesneleri kullanmaları ve düzenlemeleri açısından nesnelere egemen olan, etkin olmaları dolayısıyla nesnelerin edilginliğini kullanan öznelere olarak bulunurlar. Sanat eseri söz konusu olduğundaysa, Gadamer bu ilişkinin daha çok iki özne arasında bir ilişki olduğunu iddia eder. "[S]anat eserinin hakiki varlığı, tecrübe eden kişiyi değiştiren bir deneyim olması gerçeğinde gizlidir. Sanat deneyiminin 'özne'si, olduğu gibi kalan ve daimi olan öznesi, onu tecrübe eden kişinin öznelliği değil, bizzat sanat eseridir."²⁸ Biz bir sanat eseriyle karşılaştığımız zaman, sanatsal bir deneyim yaşarız; fakat bu deneyimi çözümlemeye kalktığımız zaman, özne-nesne ayrımının bu deneyimi açıklamakta yetersiz olduğu ortaya çıkar; çünkü sanat deneyiminin en önemli özelliği insanı dönüştürmesidir. Etkisi altında kaldığımız her sanat eseri bize bir şey söyler ve böylece bizi, yani kişiliğimizi, hayata ve kendimize bakış açımızı değiştirir. Böylece Gadamer, sanat eserinin bir nesne olmadığı iddiasını daha da ileri götürür ve sanat eserinin, sanat tecrübesinin öznesi olduğunu söyler. *Hakikat ve Yöntem*'de o, Kant'ın doğadaki güzellik ile sanattaki güzelliği karşılaştırmasını tartışırken, sanat eserinin oluş moduna ilişkin şunları söyler:

Kuşkusuz, sanatın önemi aynı zamanda onun bizimle konuşmasına, ahlaki olarak belirlenmiş varoluşu içerisinde insanı kendisiyle yüzleştirmesine bağlıdır. Ancak, sanat ürünleri sırf bize bu yolla hitap etmek için vardır –oyşa doğal nesneler bize bu şekilde hitap etmek için varolmaz.²⁹

Bu sözlerden açıkça görülebileceği gibi, sanat eserinin varlığının temeli bize bir şeyler söyleme isteğidir. Sanat eserleri, konuşmaya ihtiyaç duyan ruhani bir varoluşa sahiptir. Bu nedenle, sanat eserinin bir nesne olmaması, sanat eseri ile girdiğimiz ilişkinin de bir nesne ile girdiğimiz ilişkiden farklı olması demektir. Bir taş, ağaç ya da bulut ile kurduğumuz ilişkide anlamak her zaman esas kaygımız değildir, ama bir kitabı, bir resmi ya da bir filmi her zaman anlamaya çalışırız; sanat eserleriyle ancak anlam üzerinden, dolayısıyla da ancak anlama edimiyle ilişki kurarız.

28 A.g.e., s. 103.

29 A.g.e., s. 45.



Hans-Georg Gadamer arkasına aldığı metinlerle birlikte eşile sohbet ediyor. İlerleyen yaşına rağmen, ciddiyetin her zaman ölüme değil yaşamı olumlamaya da yönelebileceğinin iyi bir kanıtı. “Ölüm yakın ama burada olan yaşam” demektedir sanki.

Andrew Bowie, Gadamer’i bu noktaya getirenin, Gadamer’i de dahil edebileceğimiz bir filozof grubunun savunduğu “(tartışmaya açık) bir felsefi öykü” olduğunu söyler.³⁰ Bu öyküye göre modernite, Descartes’ın *cogito ergo sum* (düşünüyorum, öyleyse varım) önermesi temelinde anlaşılan öz-bilinç üzerine kurulmuştur ve yukarıda Bowie’nin saydığı düşünürler, bu modele olduğu kadar bu modelin modern estetikte karşımıza çıkan yansımasına da direnmişlerdir: “Varlığın bilimdeki ve teknolojiadaki özne tarafından tahakküm altına alındığına dair felsefi öykü ile estetik arasındaki bağ, genelde sanatın, öznenin kendine ait olumsal his-sine dayalı bir şeye indirgenmiş hale geldiği düşüncesi yoluyla kurulur.”³¹

30 Andrew Bowie, “What comes after art?”, *The New Aestheticism*, der. John J. Joughin ve Simon Malpas, Manchester University Press, Manchester ve New York, 2003, s. 77. Bowie, bu filozof grubunun üyeleri arasında Heidegger, Derrida ve Lyotard’ın isimlerini sıralar ve bu gruba Adorno’nun da dahil edilebileceğini söyler.

31 A.g.e., ss. 77-8.

Modern çağı niteleyen öznenin bilimdeki ve teknolojideki egemenliği, sanatta da kendini göstermiştir. Burada egemenlik, öznenin nesnesinden mutlak olarak ayrı olabilmesi ve onu “nesnel” koşullar altında değerlendirebilmesi ve böylece nesneye ait doğrulara ulaşarak bu doğrular üzerinden nesneyi kendi amaçları için kullanabilmesi anlamına gelmektedir. Estetik, bir felsefi disiplin olarak modern çağa, yani “akılcılık çağı”na aittir. Hakkı Hünler, “estetik, başlangıçta, tam da Avrupa çapında bir toplumsal ve felsefi dönüşümü ifade eden *Cartesian* bir bağlam içerisinde doğdu,” diye ifade etmektedir estetiğin doğuşunu.³² Ancak bu doğuş, içinde bulunduğu bağlamdan bir kopuş değildi; tam tersine, “daha sonra öncülüğünü üstleneceği modern projenin sadece bir parçasını oluşturuyordu.”³³ Gadamer, *The Relevance of the Beautiful*’da şöyle söyler: “Estetiği bariz olarak teşvik eden bizzat modern akılcılıktır; modern akılcılık da on yedinci yüzyılda pozitif doğa bilimlerinin gelişimi üzerine kurulmuştu; bu bilimler ise, sonrasında nefes kesici bir hızla teknolojiye dönüşerek, dünyamızın çehresini şekillendirmişlerdir.”³⁴

Dolayısıyla, bilimin ve teknolojinin yeni öznesinin karşısında sanat eserini de bir nesne haline getiren, modern akılcılıkla beraber doğan estetikdir. Halbuki, “bilim insanının karşısına bir araştırma nesnesi konulmasında olduğu gibi, sanat nesnesi ile karşı karşıya kalan özne modeli sanat deneyiminin bir tanımı olarak savunulamaz.”³⁵ Demek ki, sanat eserinin bir nesne olarak düşünülmesinin arkasında Aydınlanma çağı ile birlikte bilimin, daha doğrusu doğa biliminin gelişmesi vardır. Doğa bilimi estetik için bir model olmuş, bu da estetiğin, sanat deneyiminin doğa bilimcisinin deneyimi ile aynı türden olabileceği gibi bir yanılsamaya düşülmesine neden olmuştur. Nasıl ki, doğa bilimcisi nesnesi ile yalnızca onun “nesnel” özellikleri üzerinden ilişkiye geçiyorsa –yani nesne ile kendisi arasına bir mesafe koyuyor ve kendisine dair hiçbir şeyi, değerlendirmesinin ya da çalışmasının içine sokmamaya çalışıyorsa–, estetikçinin de sanat eseri ile onun yalnızca estetik özellikleri üzerinden ilişki kurması gerektiği düşünülmüştür. Gadamer, estetiğin sanat deneyimine getirdiği bu anlayışı “estetik ayırım” olarak adlandırır ve tüm *Hakikat ve Yöntem* boyunca bu anlayışın yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Bowie, doğa bilimi ile estetik arasında Gadamer’in kurduğu ilişkiyi şöyle betimler:

32 Hakkı Hünler, *Estetik’in Kısa Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul, 1998, s. 56.

33 A.g.e., s. 56.

34 Hans-Georg Gadamer, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, s. 15.

35 Andrew Bowie, “Gadamer and Romanticism”, *Gadamer’s Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, der. Bruce Krajewski, University of California Press, California, 2004, s. 59.

Böylece, estetiğin doğuşuyla, öznenin nesne üzerinde denetim kurmasının bir aracı olarak doğa bilimi düşüncesi arasında metodolojik ve tarihsel [anlamda] kesin bir bağ kurulmuştur; bu bağa göre hem doğa bilimi hem de estetik, öznenin kendisine doğruyu belirleme hakkı atfetme girişiminin bir parçası olarak değerlendirilir.³⁶

Gadamer, sanat eserinin bir nesne olmadığını savunarak, modern dünyada öznenin nesne üzerinde kurmaya çalıştığı bu denetim girişimine karşı çıkmaktadır. Sanat deneyimi, tam da bu tür bir denetimin olmaması gereken alandır. Sanat eseri bize bir şeyler söylemek ister, ancak biz onun üstünde denetim kurmaya çalışırsak onun sesini kesmiş oluruz.

Bu makalede, sanat eserinin, Gadamer'e göre, bir nesne olmadığı iddiasının hangi temellere dayandığını ortaya koymaya çalıştım. Birincisi, "saf algı" anlayışının eleştirisiydi. Buna göre, tüm algılarımız bir anlam içermektedir; diğer bir deyişle, şeyler ancak onları birer nesne olarak, "bir şey olarak" ele almamız sonucunda algımızın nesnesi olarak ortaya çıkarlar. Nesnelerle kurulan bu ilişki, sanat deneyimi söz konusu olduğunda biraz farklılaşır. Sanat eserleri kendi içlerinde bir anlam taşırlar ve ancak bu anlam üzerinden sanat eseri ile bir ilişki içine girebiliriz. Başka bir deyişle, sanat eseri ile ancak karşılıklı bir ilişki kurmak olanaklıdır. Sanat eseri bize bir şeyler söyler ve biz sanat eserinin sesini duyduğumuz zaman sanat eseri varlığına kavuşur, varolur. Sanat eserini sanat eseri yapan, onun anlaşılma zorunluluğudur; bize kendisini açabildiğinde sanat eseri olarak varolabilmesidir. Sanat eserinin nesne olmadığı iddiasının ikinci temeli ise, estetiğin tarihidir. Bu tarih, bize, sanat eserinin bir nesne olarak ortaya çıkışının aslında modern öznenin ortaya çıkışıyla tarihsel olarak örtüştüğünü göstermektedir. Diğer bir deyişle, sanat eserinin nesneleşmesi tarihsel bir sürecin ve anlayışın sonucunda olmuştur. Sıradan bir algılamada bile "saf algı" gibi bir soyutlamanın yapılamayacağını göstererek Gadamer, aslında modern bilincin ve bilimin egemen ontolojisini sorgulayarak işe başlamıştır. Gadamer'in "estetik ayırım" olarak adlandırdığı anlayış, işte bu ontolojinin bir uzantısıdır. Estetik ayırım, sanat eserinin bir nesne, saf estetik bir nesne olmasını isteyen anlayıştır. Halbuki, sanat eserinin taşıdığı bir ruh, gösterdiği bir canlılık vardır. Bu belki de bir anlamda mistik, yani modern bilince ve bilime yabancı varoluş, tam da sanat eserinin bizim hayatımızı değiştirebilecek, bize bizimle, yaşamla, gerçekler ve dünyayla ilgili şeyler –doğru şeyler– söyleyebilecek niteliğini ona kazandırır. Bu yüzden, sanat eseri bir haz nesnesine dönüştürülemez. Sanat eserleri, tekrar deneyimlendiklerinde, bize farklı şeyler düşündürtebilir ve hissettirebilirler; ve tüm bu nedenlerden dolayı, sanat eserleri ölümsüzdür ve tüketilemez.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesine Giriş*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.
- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, New York, 1983.
- Bell, Clive, *Art*, Biblio Bazaar, Charleston, 2007.
- Bowie, Andrew, "Gadamer and Romanticism", *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, der. Bruce Krajewski, University of California Press, California, 2004.
- Bowie, Andrew, "What comes after art?", *The New Aestheticism*, der. John J. Joughin ve Simon Malpas, Manchester University Press, Manchester ve New York, 2003.
- Fleming, James Dougal, *Milton's Secrecy and Philosophical Hermeneutics*, Ashgate Publishing, Cornwall, 2008.
- Frege, Gottlob, "Anlam ve Gönderge Üstüne", çev. H.Ş. Elkatip, *Felsefe Tartışmaları*, Mayıs 1989.
- Gadamer, Hans-Georg, *Güzelin Güncelliği*, çev. Fatih Tepebaşı, Çizgi Kitabevi, Konya, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsametdin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yay., İstanbul, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, İng. çev. Nicholas Walker, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, İng. çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continuum, Londra, 2004.
- Graham, Gordon, *The Re-enchantment of the World*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Guignon, Charles B., "Existentialism", *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londra ve New York, 2005.
- Hünler, Hakkı, *Estetik'in Kısa Tarihi*, Paradigma Yay., İstanbul, 1998.
- Palmer, Stephen, "Gestalt Perception", *The MIT Encyclopedia of The Cognitive Sciences*, MIT Press, Cambridge ve MA, 2001.
- Soysal, Deniz, "Düşünümsel Yargı ve Beğeni Kavramları Temelinde Gadamer'in Kant Estetiği Eleştirisi", *Türkiye'de Estetik: Türkiye Estetik Kongresi Bildiriler Kitabı*, TMMOB ve SANART, Ankara, 2007.

Gramsci'nin kültür çözümlemesindeki antropolojik imkânlar

Antonio Gramsci'nin düşünceleri Marksizmin yeniden anlamlandırılmasında önemli bir yere sahiptir. Benedetto Croce, George Sorel ve G.W.F. Hegel'den etkilenen Gramsci, bütünüyle ekonomik faktörler üzerinde temellendirilmiş bir teorinin yetersiz kalacağı düşüncesinden hareketle, kültür ve politika kavramlarını Marksizme özgün bir yorum katacak biçimde dönüştürmüştür. Bu özgün yorum sayesinde, gerek Avrupa komünizminin Leninizmin etkisinden uzaklaşma çağrısına dayanak oluşturması, gerekse sosyalizmin 1980'lerin sonlarında yaşadığı büyük çöküş sonrasında eleştirel bir yeniden yapılandırmaya temel teşkil etmesi bakımından öne çıkmış olan Gramsci, bugün de çağdaş politika teorileri içinde, özellikle hegemonya ve iktidar kavrayışlarının analizi için düşüncesine başvurulmuş ve bu anlamda güncelliğini hâlâ koruyan bir düşünürdür. Bu nedenle, Perry Anderson, *Gramsci: Hegemonya/Doğu-Batı Sorunu ve Strateji* adlı kitabının ilk satırlarına, "Bugün Batı'da klasik dönemden sonrasının en çok saygı duyulan Marksist düşünürü Antonio Gramsci'dir" sözüyle başlamaktadır.¹

Gramsci, 1937'de öldüğü zaman İtalyan düşünce hayatının önde gelen aktörlerinden biri olmasına rağmen, o dönemde Batı Avrupa'da pek fazla tanınmayan bir kişiliktir. Yazıları İngiltere'de, *New Left Review*'de 1964-1965 yıllarında ilk kez yayımlandığında pek ilgi görmese de, 1973'ten sonra *Hapishane Defterleri*'nde ortaya konulan argümanlar Avrupa'da yaygın biçimde tartışılmaya başlamıştır. Hugues Portelli, *Gramsci ve Tarihsel Blok* adlı kitabında, "Lenin'den bugüne en büyük Avrupalı Marksist düşünür" olarak nitele-

1 Perry Anderson, *Gramsci: Hegemonya/Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, Alan Yay., İstanbul, 1988, s. 15.

diği Gramsci'nin yapıtının, Fransa'da uzun süre bilinmeden kalmasının şaşırtıcı olduğunu belirtir.² Öteki ülkeler için ise daha da uzun yıllar bir bilinmez olarak kalan Gramsci'nin Marksizmi yorumlama tarzındaki özgün yaklaşımı, pek çok bakımdan dikkat çekicidir. Ancak, bir an için onun Marksizme getirdiği yorumun politik çözümleğini ve Marksizm ile Leninizm arasındaki ilişki yorumunu bir tarafa koyacak olursak, özellikle *Hapishane Defterleri* aracılığıyla politika biliminin ya da Gramsci'nin daha sonradan ifade ettiğı biçimiyle "tarih ve politika biliminin"³ saf analiz metodu ile anlaşılamayacağı iddiasının özel anlamı üzerinde yoğunlaşabiliriz. Onun tarihsel ve kültürel olana dair çözümlemelerini kendi deyimi ile *mekanizmin kalıntılarından kurtulamamış politik teorilerin* eleştirisi için kullanmış olması, insana ve insani olana dair yeni bir kavramsallaştırmaya duyulan ihtiyacı da ortaya koyar. Bu nedenle, bu çalışma içindeki temel ilgi, Gramsci'nin Marksizmi yeniden yorumlama biçiminde gizil ya da açık bir biçimde bulunan antropolojik öğeleri ortaya çıkarmak olacaktır. Bunun için, öncelikle onun Marksizme getirdiğı yorumun hangi antropolojik imkânları içerdiği ve kültürel olana dair kavramsallaştırmasının antropolojik okumalar açısından ne ölçüde kullanışlı olduğu tartışılmaya çalışılacaktır. Bu imkânlar şu şekilde sıralanabilir:

- Kültürel olana dönüşün, insanı salt *homo faber* olarak kavrayan klasik Marksist anlayışa getirdiğı eleştiri ve bu bağlamda insan kavramına kazandırdığı yeni boyut,
- Hegemonya kavramına dayanak olarak klasik sınıf determinizminin yerine, insan iradesinin öne çıkarılması ve bunun aynı zamanda insani gelişimi ifade ediyor olması,
- Ekonomik determinizm ile temellendirilmiş bir insan kavrayışının insani otonomi ilkesini zedeleyen ve insani özgürleşimi engelleyen bir kavrayış olduğu görüşü.

Bu eleştirilerden hareketle Gramsci, *praxis* felsefesinin Hegelci kalıntılarından arındırılmadıkça, sahici bir özgürleşimi gerçekleştiremeyeceğini düşünür. Onun sözünü ettiğı bu kalıntılar, *praxis* felsefesinde özgürlüğün değil, zorunluluğun cisimleştiğı bir an olarak ideolojinin varlığını sürdürmesine neden olan şeylerdir; dolayısıyla, *praxis* felsefesi kendisini Hegelci felsefenin eleştirisi olarak sunmasına rağmen, sadece tarihsel çelişkilerin varlığına işaret etmesi bakımından değil, kendi pozisyonu nedeniyle de çelişkinin felsefesi olarak ad-

2 Hugues Porteli, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Somer, Savaş Yay., İstanbul, 1982, s. 1.

3 Gramsci, tarihten bağımsız bir politika biliminden söz etmenin imkânsız olduğunu düşünür.

landırılabilir. Başka bir deyişle, *praxis* felsefesi, her bir bireyin otonomisini kendi tikelliği ve yaşam koşulları içinde ele alıp dönüştürmedikçe, ne geleneksel felsefeden devşirilmiş değişmez insan doğası tasarımına dayalı metafizik özcülükten ne de ideolojinin egemenliğinden kurtulabilir. Bu nedenle, Lenin'in kültürü politik amaçlara yardımcı bir unsur olarak görmesi, iktidarın temelini kültürel hegemonya olduğu gerçeğinin gözden kaçırılması anlamına gelmektedir; zira belli bir sınıfın, egemenliğe sahip olabilmesi için, öncelikle kendi sınıfının ekonomik çıkarlarını aşarak, belli bir bilince ve kültürel olgunluğa erişmesi gerekmektedir. Kendi kültürünü yaratamamış ve entelektüel gelişimini gerçekleştirememiş bir sınıf için sadece ekonomik çıkarlardan hareket ederek egemenliğe ulaşmayı ümit etmek, aslında burjuva kültürünün değerlerini benimsemek ve bu değerlere karşı etkin araçları geliştirmekten yoksun kalmak anlamına gelmektedir.⁴

Gramsci'nin bu eleştirileri, bir yandan Marksizm ile modernizm arasındaki ilişki probleminin yeniden düşünülmesini zorunlu kılarken, diğer yandan, onun, özellikle Lenin'in düşüncelerine dayalı bir Marksizmin açıkta bıraktığını düşündüğü kültürel koşulların yeniden ele alınışını gerektirir. Bu durumda Gramsci'nin bakış açısından hareketle söylemek gerekirse, Marksizmin, kendisini salt üretim süreçlerinin analizi yoluyla geleneksel olandan bir kopuş olarak takdim etmesi yersizdir; zira bir kültür çözümlemesi olmaksızın Marksizmin nesnellik iddialarının varacağı nokta, belli tahakküm ilişkilerinin ve burjuva değerlerinin farklı bir kılıf altında sürdürülmesi olacaktır. Böylece, Marx'ın Hegel'den miras aldığı diyalektik olarak içirme ve aşma (*aufhebung*) durumu tamamıyla göz ardı edilmektedir. Başka bir deyişle, bu akıl yürütme, Marx'a rağmen ve kaçınılmaz olarak, birey, irade, olumsuzluk, otonomi başta olmak üzere, modernliğin tüm temel kavramlarını bütünüyle olumsuzlamakla hem modernliği diyalektik olarak içermemekte hem de salt tahakküm ilişkisine yönelmesi nedeniyle onu aşamamaktadır. Bu, Marx'ın düşüncesinde mevcut bulunan evrensellik, eşitlik, özgürleşme gibi modern unsurlarla çelişen bir durumdur.⁵ Bu nedenledir ki, Gramsci'nin eleştirisi, o dönemde kendisini pre-

4 Gramsci, bu yoksunluğu, G. Sorel'den aldığı bir kavram olan "tarihsel blok" kavramını kullanarak aşmaya çalışır. Gramsci'ye göre tarihsel blok, ortak bir rızanın cisimleşmesi olarak proletaryanın kendi ekonomik çıkarlarını aşması için gerekli kurumları, sosyal ilişkileri ve düşünceleri ifade eder.

5 Marksizmin modern bir teori olup olmadığına dair bir tartışma bu çalışmanın kapsamına giremeyecek kadar geniş bir meseledir. Ancak burada, Gramsci'nin tam da premodern bir düşünüm biçimi olarak gördüğü şeyin, modern olduğunun da söylenebileceğini belirtmeliyiz; zira Marx'ın, özellikle özne-nesne ilişkisi bağlamında Gramsci'nin düşündüğünün aksine son derece modern olduğunu düşünen hatırı sayılır derecede post-Marksist düşünür bulunmaktadır. Bu düşünürlerin eleştirileri vasıtasıyla, Marx'ın evrensellik, bütünlük ve ilerleme iddiaları ile birlikte rasyonel ve

modern bir formda sunan Ortodoks Marksizmin, insani otonomi ilkesini hesaba katmayışından kaynaklanan –ve aslında Marx’ın kendi düşüncesinden sirayet etmiş bulunan– açmazlarına işaret eder. Bu premodern form içinde mekanik bir altyapı-üstyapı diyalektiğini, hiçbir tikel koşulu gözetmeksizin bütün sorunların çözümü olarak sunmak, belli tahakküm biçimlerini, sınıf iradesinin insani iradeyi öncelediği varsayımına dayalı olarak meşrulaştırmaktır. Kitlelere bir sınıf bilincini kazandırmanın yolu, öncelikle o sınıfa ait öznelere kendi yaşam pratikleri içindeki koşullarının dönüştürülmesinden geçer. Bu bağlamda, Gramsci’nin Marksizm yorumunu ana hatlarıyla hatırlatmak faydalı olacaktır.

Marksizm eleştirisinden hareketle kültürel olana dönüş

Gramsci’ye göre insani varoluşu bütünüyle ekonomik süreçlere indirgeyen bir Marksizm, son derece monist bir düşünce sistemi olarak, belli bir sınıfın çıkarlarını en dar anlamıyla temel almış olması bakımından yetersizdir. Sistemin hiçbir parçasının, sistem tamamen altüst olmadıkça önemli bir değişim yaratmayacağını düşünen Gramsci, topyekûn değişimin yegâne yolunun, bu dar çıkarların aşılması ve sınıf kavramına dair yeni bir bakış açısının geliştirilmesi olduğunu düşünür. Bu bakış açısından hareketle, onun analizleri, Leninist politika biliminin Marksizmi devrim yaratan bir felsefe olarak konumlandırıran anlayışını dönüşüme uğratmaktadır; zira Gramsci, Marksizmi, aynı zamanda bir dünya görüşü olarak, felsefi bilginin yeniden yapılandırılması ihtiyacına denk düşen bir çabanın ifadesi olarak yorumlamaktadır. Marksizme göre temel felsefi kategorilerimiz, hem dünyayı anlama hem de dünyayı değiştirme taleplerini karşılayamaması nedeniyle çökmüştür ve bu bağlamda *praxis* felsefesi, artık eski kavramlarla ve eski düşünce sistemlerinin mantığı içinde kalınarak anlaşılabilecek bir felsefe değildir. Dolayısıyla, Marksizmin orijinalitesi yalnızca kendinden önceki düşünce sistemlerinin aşılmasında değil, yeni bir yol açmasında ve felsefenin kendisini bütünüyle yenilenmiş bir tarz olarak ortaya koymasında aranmalıdır.⁶ Peki, bu yeni ve orijinal tarz nedir? Marksizmin ortaya koyduğu bu yeni tarz, felsefenin, belli öğretilerin organik bütünlüğünü sağlamak ve bunu toplumsal yaşama uygulamak biçimindeki geleneksel indirgemeci rolünden kurtulup, öz-düşünsel (*self-reflective*) bir etkinlik içerisin-

otonom özne kavrayışı da, modernliğin iddialarının paylaşıldığı düşünceler olarak yorumlanmaktadır. Bu nedenle burada, Gramsci’nin, Marksizmi, modernizme geçiş henüz tamamlanmadığı bir düşünce olarak görmesinin nedeninin, kültürel koşulları dışarıda bırakarak herhangi bir düşünce sisteminden radikal bir kopuşun gerçekleşemeyeceğini düşünmesi ve premodern değerlerin tahakkümünden kurtulmanın tek yolu olarak gördüğü bu kültürel boyut içinden, *praxis* felsefesinin yeniden doğacağını öngörmüş olmasını hatırlatmakla yetineceğiz.

6 Leonardo Paggi, *Gramsci’s General Theory of Marxism, Gramsci and Marxist Theory*, ed. Chantal Mouffe, Routledge-Kegan Paul, Londra, 1979, ss. 116-8.

de insani-toplumsal somut koşulları yeniden değerlendirmesinde ve eyleme dönük bir pratiği mümkün kılacak dönüştürücü bir güce sahip olmasında ifade bulmaktadır. Bununla birlikte, Marksizmin bu tür bir felsefi bakış açısına yerleşebilmesi için, öncelikle sınıf özcülüğünü terk etmesi ve sınıf bilincinin ancak özgül koşullar altında değerlendirilip geliştirilebileceğini, bağımlılık ve tahakküm ilişkilerinin ise ancak otonom bireyler sayesinde çözülebileceğini kabul etmesi gerekmektedir.⁷ Bu nedenle, sınıf bilincinin ayrıcalıklı, önceden verili, sabit ve tözsel konumundan hareketle politika yapmanın, Marksizmin kendi özgürleşim iddialarıyla çeliştiğini görmek gerekir.

Buradan da anlaşılabileceği gibi, Gramsci doktriner ya da Ortodoks bakış açısına sahip bir Marksist değildir. Ortodoks Marksizm, toplumsal ilişkilerin bir altyapı-üstyapı mekanizmi içinde genel-geçer ve değişmez olarak kavranılmasından doğan temel bir yanılıyla karşı karşıyadır ve bu yanılığın aşılmasının tek yolu, teori ile pratik arasındaki bağların yeniden kurulmasıdır. Bu düşüncelerden hareketle Gramsci, Marksist üstyapı kavramına özel bir yer vererek politik analizlerinin temeline bu kavramı yerleştirir. Ancak belirtmek gerekir ki, Gramsci'nin üstyapı kavramını politik analizlerine bir dayanak olarak tesis etmesi, onun kendi teorisi içindeki kültür tanımının Marksizme yeni bir yorum kazandırmak açısından merkezî önemine işaret etmek ve bu tanımın farklılıklarını ortaya koymak içindir; zira Gramsci, kültürün hegemonyadan, sınıf bilincinden ve bilgi sosyolojisinden bağımsız düşünülebilecek bir kavram olarak görülmesine itiraz eder ve kültürel çözümlemelerin öncelikle kültür kavramının doğru analiz edilmesi ile mümkün olabileceğini belirtir. Özellikle Lenin'in ortaya koyduğu bir Marksizmin kültürü dışarıda bırakan pratiklerinin kabul edilemez olduğunu düşünen Gramsci, kendi teorisini bu eleştirilerden hareketle ortaya koyar.⁸

Lenin, determinist bir ekonomizm anlayışı içinde, sınıf mücadelesinin salt ekonomik sömürüye yönelik olduğunu düşünmüş ve bu nedenle daha genel tahakküm formlarına karşı mücadelenin önemini gözden kaçırmıştır. Lenin'in yorumunun Marksist mücadeleyi determinizme mahkûm ederek zayıflattığını düşünen Gramsci, kendi eleştirel duruşunu öncelikle Marksizmin bu tarzdaki kavranılışına duyduğu tepki ile biçimlendirir. Ekonomik ve tarihsel determinizmi kendi düşünce sisteminden büyük ölçüde dışlayan Gramsci'nin Leninizm ile olan bu hesaplaşması göz önünde tutulursa, kendisinden beslenen geç Marksist düşünceleri pek çok konuda zenginleştirdiği söylenebilir. Marksizmin

7 Gramsci'nin bu düşünceleri, Marksizmin işçi sınıfına tanıdığı ayrıcalığın yerine çoğul özne konumlarını, bağımlılık ilişkilerine karşı ise daimi mücadeleyi koyan ve sınıf bağlantılı ideoloji anlayışına bir eleştiri olarak ortaya çıkan post-Marksist düşünceye temel oluşturmuştur.

8 Vanessa Raney, *Gramsci Outside of Marx?: Defining Culture in Gramscian Terms*, <http://clogic.eserver.org/2006/raney.html>.

sorunlarını, önceden verilmiş çözümleri kullanmak yerine, içeriden ve kapsayıcı çözümler üretmeye çalışarak çözmeye çalışan bir teorisyen olarak Gramsci, evrensel ölçütlerde tesis edilecek bir teori inşa etmeye çalışmaktadır. Nitekim o, Marksizmi tamamıyla kendine özgü ve dogmatik olmayan bir biçimde anladığı için, katkı yapabileceği yanlarıyla birlikte ele alabilmiştir. Marksist düşünce içinde özellikle kültüre dair kavramsallaştırmaları ile özgün bir yer edinen Gramsci, Marksist üstyapı kavrayışını yeniden yapılandırmak suretiyle insanı kültürel bir varlık olarak temel almanın gerekliliğine ve kültürün dönüştürücü boyutuna işaret eder.

Gramsci'ye göre Marksizm, bütüncül bir kültür teorisi oluşturmakta yetersiz kalmıştır; bu nedenle, üzerinde durulması gereken başlıca alanlarından biri kültürdür. Onun kültürden anladığı şey ise sanat, edebiyat ya da folklor ile sınırlı bir kültür değildir. Toplumsal kültürün yaratılması sürecinde belli bir düşüncenin doğruluğunun ya da hakikatinin önemi vardır; ama bu hakikati ya da doğruluk ölçütlerini kimin yarattığı çok önemli değildir. Tamamıyla Sokratesçi bir kültür fikrine, yani kültürün toplumdaki tüm bireylerin iradi katılımı, araştırması ve uzlaşımıyla tesis edilen bir şey olduğuna inanan Gramsci, bunu şu cümlelerle ifade eder:

Kültürü ansiklopedik bir bilgi ve insanları da empirik veri ve birbirleriyle ilintisiz ham verilerin tıktırılacağı kaplar olarak görmekten vazgeçmeliyiz. Bu görüş olguların, onların beynine tıpkı bir sözlüğün sütunlarının doldurulacağı gibi doldurulacağını varsayar ve böylece dış dünyadan gelen çeşitli uyarıcılara tepki verebileceklerini iddia eder. Böylesi bir kültür algısı, özellikle proletarya için çok zararlıdır, çünkü bu çevresine uyum gösteremeyen insanlar yaratmaktan başka bir işe yaramaz. Bu gibi insanlar, insanlığın geri kalanından üstün olduklarına inanırlar, çünkü onlar bir dizi olguyu ve tarihi ezberlemekle ve daha önceden öğrendikleri bu bilgileri her durumda ifade etmekle, onları kendileri ve diğerleri arasında bir duvara döndürürler... Kültür örgütlenme, birinin kendini terbiye etmesi, bir insanın öz-benliğine hakim olmasıdır. Bir kişinin kendi tarihsel öneminin idraki yardımıyla yüksek bir bilince erişmesi, hayattaki görevinin bilincine varması ve kendi haklarının ve sorumluluklarının bilincine varmasıdır.⁹

Bu kültür kavrayışı, Ortodoks Marksizmin, katılımcıların her birinin üretim süreçlerine katılımını, kendi iradi edimleri temelinde değil, kolektif bilincin belirlenimi altındaki bir zorunluluk kategorisi altında konumlandıran anlayışına

9 Antonio Gramsci'nin *Selections From Political Writings* adlı eserinden aktaran Kate Crehan, *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon Yay. İstanbul, 2006, s. 112.

bir tepki olarak biçimlenir. Bu tepki bağlamında biz, Gramsci'nin kültür eleştirisinin aslında bir ideoloji eleştirisi olduğunu iddia edebiliriz. Yukarıda serimlemiş olduğumuz ifadesinden de anlaşılabilceği gibi Gramsci, insanlığın geleceğine dair bir bilinç gelişiminin ancak kültürel bir varlık olarak insanın kendi tarihselliğini kavraması ve insani kapasitelerini, yani iradesini kullanması ile bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Ancak buna rağmen onun bu düşünceleri bir sınıf bilinci yaratmak adına ortaya konulmuş düşünceler olmak bakımından Ortodoks Marksizmin iddialarını paylaştığı gerekçesiyle mahkûm edilmiştir. Pek çok post-Marksist teoriyene göre, Gramsci burada toplumsal kültürü yalnızca tarihin temel aktörleri olan sınıfların yaratmadığını, dahası proletarya kültürünün de dağılmaya yüz tutabileceği gerçeğini görememiştir. Buna karşın biz, kültürün iktidar olamayacağı –iktidar olmasının zorunlu olmadığı– ama egemen olacağı, hegemonya kavramı içinde “kültürel hegemonya”nın başat bir yeri bulunduğu gibi düşünceleri, Gramsci'nin yaklaştığı ama tamamıyla açılmadığı düşünceler olarak belirtebiliriz.¹⁰ Gramsci'nin ortaya koyduğu bu düşünce, elbette ki onun politik teorisine hizmet edecek biçimde dönüştürülmüş olduğu için, antropolojik çözümlemelerin geri planda kaldığı bir düşünümü temsil etmektedir. Ancak belirgin bir biçimde üzerinde durulmuş olmasa da, burada, gerek modern çağın özne anlayışı içinde insan iradesinin *kozmosu* tesis edecek bir irade olarak kavramsallaştırılmasıyla gerekse Marksizmin bu modern insan tasarımıyla pek çok noktada uzlaşan *homo faber* anlayışından radikal bir kopuşu görmekteyiz. Gramsci için insan iradesi, daha sonra da değineceğimiz gibi, insanın kendi varoluş koşullarını gerçekleştirmek ve düzenlemek adına kullanılan bir kavram olacaktır. Böylece Gramsci, insani özgürleşmenin *telosu*-nu, onun kendi kültürel evreni içindeki kendine has yapısında temellendirerek, çalışma ve tekniğin biçimlendirdiği insan doğası kavramını eleştirel bir biçimde ele alır. Başka bir deyişle, onun insan anlayışı, aslında insanın kendi doğasının incelenmesine bir dönüşü ve bu doğanın bir *ihtiyaçlar mekaniği* içinde kavranıldığı düşüncelere karşı eleştirel bir duruşu temsil etmektedir.

Diğeryandan, Gramsci'nin, tarihsel materyalizmi Ortodoks Marksistlerden farklı gören bakış açısı onu modernizme yaklaştırmaktadır. O, insanın yapıp etmelerinin tarihsel süreç tarafından bütünüyle belirlenmiş olduğu şeklindeki Ortodoks anlayışa karşıt olarak insan iradesine önem verir. Özellikle tarihsel determinizm yerine insan iradesine vurgu, onun modern özne anlayışında öne çıkan “irade” kavramının yeniden biçimlendirilmesi olarak düşünülebilir. Bu irade anlayışının onun antropolojisi bağlamında ortaya koyduğu imkânlar, Kate Crehan'ın düşüncelerinde açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

10 Hegemonya kavramının ayrıntılı bir analizi ve politik bir kültürel çözümleme için bkz. *Gramsci and Marxist Theory*, ed. Chantal Mouffe, Routledge and Kegan Paul, 1979.

Gramsci, Kültür, Antropoloji adlı eserinde Crehan, “gerçek” bir Gramscici kültür analizinin bugün antropolojiye nasıl bir katkıda bulunabileceğini göstermeye çalışırken, insan iradesinin onun kültürel kavramsallaştırması içinde ne anlama geldiğini sorgular. Bu amaçla, yeni bir Gramsci okumasının, bize var olan antropolojik kültür kavramsallaştırmaları ve analizlerindeki farklı bir bakış açısını nasıl kazandırabileceği sorusunu soran Crehan, Gramsci’ye antropoloji disiplini içerisinde yeterince önem verilmemesinden değil, onun düşüncesinde göz ardı edilmemesi gereken antropolojik imkânların yeterince ele alınmamış olmasından şikâyetçidir. Crehan’a göre bu geleneksel yorumlama biçimi, Gramsci ile antropoloji arasında yeterince verimli bir ilişki kurulamamasına yol açmaktadır.

Crehan, Gramsci’nin ortaya koyduğu düşünce bütününe kültür ve antropoloji bağlamında değerlendirmeye başlarken, “en önemli yazıları açık uçludur, parça parçadır”¹¹ diyerek ilk önemli saptamasını yapar. O halde, antropolojik bir okuma için Gramsci’nin fragmenter yazılarına yoğunlaşmak gerekmektedir.* Crehan’ın diğer önemli saptaması ise, Gramsci’nin, bir stratejiyi anlatan terimleri bile “esnettiği ve hatta anlamını tersyüz etmeyi benimsediği”dir. Gramsci’deki kültür kavramsallaştırmalarını dikkatli bir biçimde okuduğumuzda, Crehan’ın bu değerlendirmesine temel sağlayan görüşleri açık bir biçimde görebiliriz. Diğer yandan, Crehan’dan hareketle söylenecek olursa, Gramsci’nin düşüncesi, “son derece esnek bir Marksizm” yorumuna sahip olduğu¹² için antropolojik okumalar açısından oldukça elverişlidir. Bunu onun ideoloji analizlerinde dahi görmek mümkündür.

İdeolojiyi bireylerin gerçeklikle kurdukları ilişki ve bu ilişkiyi yaşama biçimini belirleyen bir temsil olarak gören Gramsci, bu kavramın özneliliğin anlam ufku içinde konumlandırıldığını düşünür. Özneler, maddi pratikler olarak tanımladıkları ritüeller içinde aslında bu ritüellerin gerektirdiği ideolojik gereksinimlerle bağlamlandırılmış ya da konumlandırılmış olarak anlam kazanır ve oluştururlar. Bu nedenle, Gramsci’nin de üzerinde durduğu gibi, burada “irade” kavramından söz etmek mümkün değildir. İradenin sınıf çıkarlarına ve ideolojik belirlenimlere terk edildiği bir teori içinde insani özgürleşimin ya da sınıf bilincinin başarıya ulaşmasını hedeflemek anlamsız olacaktır. Gramsci’nin düşüncelerindeki bu özgünlüğü Crehan’ın ortaya koymuş olması, sınıf kavramı içinde insani otonominin gerçekleşme koşullarının yeniden düşünülmesini

11 Kate Crehan, *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon Yay., İstanbul, 2006, s. 50.

* Burada sözü edilen fragmenter yazılar, Gramsci’nin özellikle 1926-1937 yılları arasında tutukluken yazdığı ve daha sonra *Hapishane Defterleri* adıyla basılmış olan kısa yazılardır.

12 A.g.e., s. 38.

gerektirmektedir. Bu koşullar, Gramsci için, proletaryanın kendi bilincini kazanması ve kültürel gelişimini gerçekleştirmesi ile mümkün olabilecek bir durumdur. O halde, salt üretim ilişkilerinden hareketle belli bir sınıfın insani özgürleşimi sağlayabileceğini düşünmek, çok gerçekçi bir düşünce değildir. Anne Marry Smith de, üretim ilişkilerini merkeze alan Marksist perspektifin bu yanılgısının yarattığı sonuçları, Gramsci'nin eleştirisine benzer biçimde, öznenin gerçek varoluş koşullarını açıklayamadığı gerekçesiyle eleştirmektedir.

Smith'e göre Marx ve Engels, aynı sınıfa ait farklı özneler arasında ulus, ırk, etnisite, cinsiyet vb. ayrımlardan kaynaklanan tüm farklılıkları ve çeşitlenmeleri bütünüyle sınıf kavramının dışına atıp, sınıfsal olanın temeline üretim ilişkilerini koymuşlardı. Bu düşüncenin izini süren Ortodoks Marksist gelecekte, sınıf farkına dayanmayan farklılıklar daima ikincil ya da dışsal farklılıklar olarak görülmüştür. Bunlar, öznenin gerçek varoluşunu ve nesnel ilgilerini yansıtacak farklılıklar değildir; zira aynı sınıfın özneleri içinde insani varoluşu tanımlayan koşullar ve belirlenim kipleri özdeştir.¹³

Gramsci ise, yeniden üretimin anlamını, değerlerin de içinde yer alabileceği onurlu bir üretim süreci kavrayışında bulur ve bunun demokratik ilkeler ile insan onuru arasında yeniden kurulacak bir bağıntı kategorisi üzerinde tesis edilebileceğini düşünür. Bu nedenle, insani varoluşa dair açıklamaların doyurucu kültürel analizler olmaksızın mümkün olamayacağını iddia eden Gramsci'nin, Marksizmin özneleri üretim süreçlerine indirgeyen *homo faber* kavrayışını aştığı düşünülebilir. Bu analizler, insanın kültürel olanla zorunlu ve değişmez bir birlik idesi altında değil, öznelerarası bir bağıntı kipinin gerçekleşimi olarak ilişkilenebilir. Dolayısıyla, Gramsci için kültür, insana belirlenim veren bir yapı değil, içinde insani olanın anlam kazandığı ve dönüş-türücü güce sahip bir *modus vivendi* olarak görülebilir.

Gramsci'nin kültür analizi

Bizim buradaki ilgimiz, daha çok felsefi antropolojinin inceleme alanına giren kültürün, Gramsci'nin özgün kavrayışı içindeki anlamının antropolojik düşünüşe sunduğu imkânları tartışmaktır. Bu nedenle, onun iktidar, hegemonya, karşı-hegemonya ya da öncü parti gibi politik refleksiyonlarına bu ilgiyi aydınlatacak biçimde ve ölçüde değineceğiz.

Felsefi antropolojinin kültürle olan ilişkilenebilirliği tarihsel olarak iki ana eğilim dahilinde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi, kültürel evrenin, insanın temel niteliklerini belirleyen tözsel bileşenlerin sağlayıcısı olduğu görüşüne dayalı olarak kültürel kodları romantize eden, hatta kutsayan eğilimdir. Genellikle pratikte milliyetçilik ve sömürgecilik biçimleri olarak tezahür eden bu görüş,

13 Anne Marie Smith, *Laclau and Mouffe: Radical Democratic Imaginary*, Routledge, Londra, 1998, s. 84.

insanın kültür varlığı olarak tanımlanmasından hareketle, belli tikel varoluş biçimlerini evrensellik iddiası altında başka kültürlerle empoze etmek için kullanır. Diğer eğilim ise, kültürlerin doğasına içkin sınırlılıkların farkındalığını, kültürel çeşitliliği yadsımaksızın ve ortak ilkeler dahilinde evrensellik talebine bağlayan eğilimdir. Her iki yaklaşımın da açmazlarının farkında olan Gramsci, Marksist ekonomi-politiğin kazandırdığı somut analizleri, kültürel olanı da buna dahil ederek zenginleştirir. Dolayısıyla Gramsci için kültür, ana akım antropoloji disiplininin kabullerinin aksine, zamana karşı direnç gösteren ya da bir nesilden diğerine aktarılan bir şey değildir. Kültür, ekonomik ilişkiler tarafından belirlenip hegemonya kurmaya çalışan bir grup ya da sınıf tarafından yaratılmış, aynı zamanda sınırlılık gösteren homojen bir yapı olmaktan ziyade, kendi içinde heterojen olan ve farklı dünya tasavvurları adına mücadeleyi de barındıran bir yapıdır. Gramsci için bir nevi neden-sonuç arasında bağlantı kurma alışkanlığı olarak da tanımlanabilecek olan kültür, aslında insanın dünyaya dair kurduğu bir tasavvurdur. Ancak bu tasavvur, kişinin kendi bireyselliğinde kalarak edinilebilecek bir tasavvur ya da bir keşif değildir. Dolayısıyla kültür, bir kişinin öz-bilinç uğraşı değil, daha çok birinin başka insanlarla kurduğu ilişkileri sorgulayan öz-eleştirel bir bilgi formudur; bu nedenle burada toplumsala bakan ve onun ilişkilerini irdeleyen bir duruş vardır. Peki, bu türden bir kültür tanımı neden önemlidir? Zira bu bakış açısı, kültürü sadece dünyayı anlamak için değil, onu değiştirmek için mücadele edilebilecek bir alan olarak tanımlamaktadır. Marx'ın felsefeyi *dünyayı değiştirmek* olarak tanımladığı ünlü sözünde olduğu gibi, Gramsci de kültürü içinde insani özgürleşimin (*emancipation*) ve gelişimin yaşandığı bir evren olarak görmektedir.

Gramsci'nin antropolojisi

Gramsci'ye göre "insan nedir" sorusu felsefenin başlıca sorusu¹⁴ olmakla birlikte, bu soruya verilebilecek cevaplar soyut ya da nesnel bir nitelik taşımamalıdır. Bu soruya verilecek cevap, kendi insanlık durumumuzu, kendi tikelliğimizi içerecek bir cevap olmalı; ama aynı zamanda değişmez, tözsel ya da tarihsel olarak verili sabit bir öz fikrine dayanmamalıdır. Bununla birlikte, insan kavramı, tikel varoluşların özgün ve otantik kavranılışlarını ifade edecek bir indirgemecilikle ortaya konabilen birey anlayışında temellendirilerek altından kalkılacak bir kavram da değildir. O halde, insanın bir süreç, kendi eylemlerinin bir süreci olarak tanımlanması daha doğrudur.

14 *Hapishane Defterleri*'nin "İnsan Nedir" adlı alt bölümünde felsefenin temel sorusuna dair çeşitli yaklaşımları sergileyen Gramsci, *humain* kavramının doğada bulunan bir kavram olmadığını, yapma bir kavram olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre, bu yapma olan kavramı biz doğal ya da biyolojik bir olgu olarak ele alırsak, nesnellik boyutu adına kişi kavramının altını oymuş oluruz.

Gramsci, antropolojik temellendirmelerini *praxis* felsefesinin kendine özgü koşullarını tanımlamak üzere kullanır ve hem “evrensel insan doğası” hem de “bireycilik” kavramlarını reddeder; çünkü ona göre evrensel bir doğa tasarımı soyut, metafizik ve agnostik olması nedeniyle elverişsiz bir tasarımdır. Bireycilik ise, ya evrensel ve soyut bir antropolojiye dayanması nedeniyle indirgemecidir ya da insanı belli bir tarihin ve kültürün taşıyıcısı kılması nedeniyle metafizik özcülüğü içerir. Bu nedenle Gramsci, naturalizme ve mekanik materyalizme olduğu kadar, Alman İdealizmine de mesafe alır.

Metafizik özcülük ile mekanik materyalizm arasına sıkışmış çeşitli insan tasarımları, Gramsci için, insana dair yetkin bir bilgi formuna ulaşmanın önündeki en büyük engeldir. Bu sorunun kaynağı ise tarihseldir ve onu ortaya çıkaran nedenlerden birisi dindir. Örneğin, Katolikliğin tasvir ettiği insan tasarımına bakıldığında, bunun tıpkı metafizik özcülük ve mekanik materyalizmin insan tasarımında olduğu gibi, sınırları dışarıdan belirlenmiş, homojen ve edilgin bir yapıda olduğu görülür. Gramsci, aslında kendi zamanına kadarki gelmiş geçmiş insan tanımlarının da, Katolikliğin benimsediği bu tanım olduğunu belirtir.¹⁵ Oysa insan, etkin bir ilişkiler toplamı olarak düşünülmelidir. Bu düşüncelerden hareketle *Hapishane Defterleri*’nde, Katolik geleneğin insan tasarımını şu ifadelerle eleştirir:

Bireyciliğe karşı ileri sürülen önyargılara, eleştiri demekten çok “gerici Katolik düşüncesinin sızlanmaları” demek daha doğru olur: Bugün tarihe karşı olan bireycilik, servet üretimi her gün biraz daha toplumsallaştığı halde, servetin özel mülkiyet halinde oluşu biçiminde görünen bireyciliktir. Kaldı ki bireycilikten yakınmaya Katoliklerin hiç hakkı da olmamalı. Çünkü mülkiyetten başka kimseye siyasal kişilik tanınamamışlardır; yani onlara göre insanın değeri kendinden değil, malından mülkünden gelir.¹⁶

Gramsci’nin bu yaklaşımı, insanı toplumsal failer olarak tanımlamaya çalışan Marksist anlayışı bir dereceye kadar yansıtmakla birlikte, mülkiyetin insani olanı tesis eden bir dolayım unsuru olarak konumlandırılmasına yönelik bir eleştiri olarak ortaya çıkar. Zira o, insanın yalnızca üretim ilişkileri içinde değil, aynı zamanda ahlaki olan içinde de anlam kazanan bir varlık olmasından dolayı, bu ikinci boyutu gözden kaçırmak suretiyle ele alınmasının yetersiz olduğunu düşünmektedir. Gramsci’ye göre insanın salt üretim ilişkileri bağlamında ele alınmasının yarattığı çelişkili durum, kültürel ve ahlaki boyutun birey kav-

15 Bu düşüncüyü, özellikle onun modernizm ve Kant eleştirisi bağlamında görmek mümkündür.

16 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., İstanbul, 1997, s. 61.

ramından ayrılmaz bir biçimde düşünülmesi ve Marksizmin özne tasarımıyla bu yönde dönüştürülmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Gramsci'ye göre, her bireysellik aslında temelde şu öğelerin birleşimidir: i) Birey, ii) diğer insanlar, iii) doğa.¹⁷ Burada kastedilen şey “insan doğa”sı değil, insanın çalışma ve teknik yoluyla kazandığı “ikinci doğa”dır. Tarihsel ve dinamik olduğu için esnek ve değişken olan bu ikinci doğa, insanın doğaya çeşitli ilişki türleri içinde katılımını sağlar; dolayısıyla bu ikinci doğa, *insan eliyle* yapılır. Sözü edilen bu ilişkilerin bazıları zorunlu, bazıları iradidir; ancak bu zorunlulukların bilincinde olmak bile, zorunlu ilişkilerin değişikliğe uğratılmasının bir parçasıdır. Bu anlamda, Gramsci bir politikacının, yani içinde bulunduğu koşulları değiştiren kişinin bakış açısından daha geniş bir perspektif içinde düşünmenin zorunluluğuna işaret etmektedir; çünkü yalnızca koşulların değişimi ile ilgilenmenin yetmeyeceğini, bu dönüştürme ve değiştirme etkinliği üzerine düşünmenin, daha bilinçli bir zihinsel etkinlik olduğunu düşünmektedir.

Gramsci, bu düşünceye olan inancı ile zorunlu ve iradi olan arasındaki ayrımı *bilinçli eylemi* tanımlamada kullanır. Daha önce de vurguladığımız gibi, bilinçli eylem, insanın kendi tarihselliğinin ve sahip olduğu insani kapasitelerin farkındalığı ile belli bir sorumluluğu üstlenmiş olarak eylemde bulunmasıdır. Burada artık *ahlaki failler* olarak bireylerin diğerleriyle bağıntı ilkesinde harekete geçeceğini ve içinde bulunduğu dünyanın dönüştürülmesine kendi *kişisel iradesinin kullanımı yoluyla* otonom bir biçimde katkıda bulunacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Diğer yandan, onun bu ayrımı, yalnızca bilinçli eylemin doğasını tanımlamakla kalmayıp, aynı zamanda insanların tarihin yapıcısı, kolektif ve katılımcı özneler olarak tanımlanmasını da sağlar ve biz burada tam bir antropoloji ile karşı karşıya geldiğimizi iddia edebiliriz. İnsanın, bütün tarihsel-toplumsal belirlenimlerinden kurtulmuş, kendisini bilinçli eyleminin konusu haline getirmiş bir varlık olarak tanımlanması, kavramın metafizik-tözel kavranılışının insani potansiyellere başvurularak aşılması ve insanın dinamik bir ilişkiler bütünü olarak kavranılması anlamına gelir. Bu nedenle, Gramsci'nin antropolojisinin özgürleşimci (*emancipative*) bir yanının olduğu söylenebilir.

Gramsci, insanın toplumsal bir yanının olduğunu kabul etmekle birlikte, “insan toplumsal bir varlıktır” ifadesinin klişe bir ifade olduğunu savunarak, onun nesnel ve somut verilerden hareketle tanımlanamayacağını ileri sürer; dolayısıyla, bu tür tanımların determinist, mekanist ve gerici bir anlamının olduğunu belirtir. Bu yüzden, insan doğası kavramı, itiraz edilmesi gereken bir kavramdır ve doğa kavramının yerini tarih kavramı almalıdır;¹⁸ zira insanın

17 Franco Lombardi, *Antonio Gramsci'nin Marksist Pedagojisi*, çev. Sibel Özbudun ve Başak Ekmen, Ütopya Yay., Ankara, 2000, s. 32.

18 A.g.e., ss. 69-70.

somut varlığından anlaşılması gereken şey, onun tarihsel bir varlık olarak *bağıntı* kategorisini tesis edecek bir üretim sürecinin öznesi olmasıdır.

O halde, ontolojik bir temelde açıklanabilecek, tarihsel olarak belirlenmiş ve tanımlanmış bir “insan doğası”ndan söz edilemez. İnsan doğası diye bir tanımdan söz edilecekse, bu, toplumsal ilişkilerin diyalektiği ile bir süreç içinde kendi tanımını bulacak bir kavram olacaktır. Buradan da anlaşılacağı gibi, Gramsci, sabit ve homojen bir insan tasarımının yerine dinamik ve çelişkili insani durumu koymaktadır.

Bu analizler, çağdaş felsefi antropoloji içinde Gramsci'nin konumunu kavramak açısından önemlidir; ancak bunların, Marksizm eleştirisine dayanan ve kendisini bir antropoloji olmaktan çok bir teori eleştirisi olarak sunan analizler olduğunu unutmamak gerekir. Nihai olarak Gramsci, ekonomik determinizmin tanımlı doğasından uzak tutmak istediği insan kavramını, irade ile üstyapı arasındaki ilişkiyi sorgulayarak geliştirir. Bütün materyalist akımlarla birlikte, Marx'ın insan tasarımının da durağan olduğunu savunurken; insanın toplumsallığının onun tinselliği olarak sunulmasına itiraz eder.¹⁹ Öte yandan, kendi teorisi içinde insani özgürlüğe alan açan bireyselliği korumak isterken, evrenselliğin kuşatıcılığını da bırakmak istemez. Bu nedenle, genel olarak felsefe tarihinin ve özel olarak antropolojinin temel sorunlarından biri olan tümel-tikel geriliminin, teori ile pratik arasındaki bağıntıyı tesis etmeye çalışan Gramsci'nin felsefesinin de temel sorunu olduğu söylenebilir.

Bütün bu kavramsallaştırmalar içinde bireysellik kavramına açıklık getirmeye çalışan Gramsci, bireyin toplumsal ilişkilerden soyutlanmış bir doğasının olamayacağını ve tanımı gereği toplumsal olan birey kavramının, ancak bir bağıntı kategorisi içinde değerlendirilebileceğini savunur. Bu bağıntı kategorisi nedeniyle her birey kendi kişiliğini tesis edebilmektedir. Daha doğru bir ifadeyle, birey diğerleriyle olan ilişkiler ağı içinde kendi bilincine vardığı anda birey olabilmektedir:

Birey, öteki insanlarla yan yana bulunmakla değil; fakat organik olarak, yani en basitten en karmaşığa kadar kuruluşlara katıldığı ölçüde ilişki kurar. Böylece insan, sadece ve kendisi de doğa olduğu için değil, etkin olarak çalışma ve teknik yoluyla doğaya girer. Başka bir nokta: Bu ilişkiler mekanik değil etkin ve bilinçli ilişkilerdir. Yani bu ilişkiler her insanın bunu kavrayış derecesine denk düşer. Bunun için de her insan kendi çevresinde bağlanan karmaşık ilişkiler bütününe değiştirdiği ve bunlarda değişiklik yaptığı ölçüde kendisini de değiştirir.²⁰

19 Rousseaucu genel irade kavramı altında tanımlanmış insan kavrayışında olduğu gibi.

20 Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., İstanbul, 1997, s. 53.

Bu düşünce de, yine, Gramsci'nin gerçeklik ile düşünceyi ilişkiye sokmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Onun irade, insan eylemi ve nesnel gerçeklik arasında kurduğu bağıntı üzerinde temellendirebileceğimiz antropolojisi, insandoğa ilişkisini, eleştirel ve diyalektik bir tarzda ele alışından kaynaklanır. Bu türden bir antropolojik yaklaşım içinde birey kavramı, toplumsal ilişkiler temeline anlam bulabilecek bir kavramdır ve bu nedenle insan doğası da, artık bireyde tanımlanabilecek bir kavram ya da monolojik bir tanım olmaktan çıkmaktadır. Bütünlük kavrayışının totalleştirici ve homojenleştirici boyutundan uzak durmaya çalışan Gramsci için, insan doğası ancak tarih içinde anlamlıdır; başka bir deyişle, insanın doğası onun tarihidir. Bu tarihsellik bilinci sayesinde, kendi çağının anakronik öznesinin giderek daha rahatsız edici bir hale gelen otoriter nitelikli bir konformizmin* ürünü olduğunu tespit eden Gramsci, kolektif insana, ancak verili bir konformizm içinde dahi kendi bireyselliğini sorgulayan ve kendi pozisyonunu eleştirel olarak ele alabilen özneler sayesinde ulaşabileceğini belirtir. Bu nedenle, bireysellik, kolektif insana giden yolda bilincin uyanışını temsil etmesi açısından önemli bir yerde durmaktadır.

Bu bilincin uyanışı, yani bireyselliğin kolektivite içinde tesisi ise, belli aşamalar sayesinde mümkün olabilmektedir. Bunlardan birincisi ve en temel olanı, kendi yaşamsal itkilerini ve iradesini *rasyonel bir biçimde* kullanabilmektir. İkinci aşama, bu iradeyi keyfilikte değil, *sorumlulukta* temellendirmek ve onu etkin kılacak araçları seçmek; üçüncü aşama ise, bu iradenin gerçekleşmesini sağlayacak somut koşulların değişimine katkıda bulunmak, yani *eylemlerinin faili* olmaktır. Burada görüldüğü gibi, bireyselliği tesis eden unsurlar, insanın kendi tikelliğinin dışavurumu olarak onun bireysel iradesine dayanmaktadır; ancak bu bireyselliğin dışsallaşma olmaksızın tesis edilemeyeceğini de eklemek gerekir.²¹

* Gramsci, bireyselliğin ister metafizik özcülük ister Ortodoks perspektif içinde tesis edilmiş olsun, nihai olarak insana dışarıdan bir belirlenim olarak verildiğini ve bu yolla aslında ortadan kaldırıldığını; insanın bu tanım içinde bir aktör olarak, kendi kimliğini ve dünyadaki yerini tesis eden bir fail olarak anlam kazanmasının imkânsız olduğunu belirtmek için konformizmin yarattığı çelişkili durumu eleştirir. Bu tanımın bireyler tarafından içselleştirilmesinin belli bir dışal otoriteye ve onun yarattığı konformizme teslim olmak anlamına geleceğini öne süren Gramsci, otoriter bir konformizmin verili tanımından kurtulmanın tek yolunun öncelikle kendi pozisyonunu sorgulamaktan geçtiğini düşünür. Gramsci'ye göre aynı şey, düşünürlerin halk yığınlarına empoze ettikleri fikirler için de söz konusudur. Halk üzerinde belli bir inanç oluşturarak otoritesini sürdüren bu fikirler, herhangi bir sorgulamaya ihtiyaç dahi duyulmayan bir pasifizme ve bunun kaynağı olan konformizme işaret etmektedir. Buradan bakıldığında, Gramsci'nin organik aydın tanımına başvurmasının nedeninin bu eleştirel duruşu ve bireysel otonomiyi sağlayacak bir bilincin kazandırılması olduğu söylenebilir.

21 Marx ve Engels'e göre insanın varoluşu, onun kendi yaşam tarzı ve öznel deneyimine içkin kavrayışı çerçevesinde cisimleşir; ancak kabaca düşünce tarzları, inançlar ve değerler olarak ifade edebileceğimiz üstyapıya dair *moduslar*, insanın doğayla ilişkisinin ve bu karşılıklı etkileşimin tarihsel bir süreç içindeki sonucu olarak ortaya çıkarlar. Marksist

İnsansal olanın bu türden bir dışsallaşma etkinliğinde tanımlanması, antropolojinin tümel-tikel gerilimine bulduğu en hümanist çözümdür. Gramsci, teori ile pratik arasındaki gediği kapatmak üzere keşfettiği bu çözümü, politik kaygılarından dolayı ilerletemez; zira onun felsefesi içinde metafiziğin ve özçülüğün yadsınması, politik eyleme angaje olmuş öznelere yetkin ve mutlak iradesinde son bulur. Öncü parti ve organik aydın kavramlarında doruğa ulaşan bu kavrayış, teorinin pratik uğruna görelî olanı mutlaklaştırdığı bir an olarak ortaya çıkar. Bunu onun pedagojisinde de görmek mümkündür. Özgürlüğün bireylerin sorumluluğundan soyutlanamayacağını düşünen Gramsci, özgürlük ile zorunluluk arasında bir dengenin kurulabilmesinin tek yolunun, kolektiviteye katılımı sağlayacak bir bilinç gelişimini gerçekleştirmek olduğunu düşünür. Bu bilincin gelişimi ise, geçmişin mirasını geliştirerek aktaracak kültürel aygıtlar sayesinde mümkün olacaktır. O halde, Gramsci'de eğitim, bireylerin kolektiviteye iradi bir biçimde katılımını sağlayacak bir gelişimi gerçekleştirmek amacına hizmet eder. Bunun için de, belli bir aydın sınıfın üzerine düşeni yerine getirmesi, yani aydın sorumluluğunun gereklerine uygun bir biçimde davranması gerekmektedir.²²

Burada Gramsci'nin aydın tanımına başvurmak yerinde olacaktır. Gramsci'ye göre zihinsel faaliyette bulunan her insan, asgari düzeyde aydındır. Bu anlamda, *homo faber* ile *homo sapiens* arasında keskin bir sınır çizgisi çizilemez. Ancak herkesin entelektüel olamayacağını da belirtmek gerekir. Gramsci'nin aydın ile entelektüel arasında yaptığı bu ayrım, onun organik aydın olarak adlandırdığı bir aydın kavramını, toplumsal olanla ilişkide bulunabilen ve topluma yayılımlı bir biçimde nüfuz edebilen bir aydın tipini tanımlamak amacını taşır.²³

Geleneksel aydın ile organik aydın arasında yaptığı ayrımında hegemonya ve bağımsızlık kavramlarını sorgulayan Gramsci, geleneksel aydınların özerk ve bağımsız olmadıklarını savunur. Bu nedenle, kavrama açıklık kazandırmak üzere *organik* kavramına başvurur ve belli bir sınıfla yapısal ilişkileri olan aydınlara özel bir yer verir. Organik aydınlar, yaratıcı ve özgün olmanın yanı sıra, belli dünya

perspektifin buradaki zayıflığı, bilincin, doğal koşulların yalnızca bir epifenomeni olarak görülmesidir. Gramsci ise, bilincin sadece doğal koşullar altında değil, kültürel evren içinde biçimlendiğini belirtir. Dolayısıyla Marx, bilincin üretim süreci içinde tanımlı doğası vasıtasıyla bireysel bilinçli eylemin rolünü hafifletmektedir. Gramsci'nin bu noktayı görmüş olması, kökeninin Kant'a dayandığını bildiğimiz bir önermenin, Marx'ın özgün yorumu yoluyla tersine çevrilmesine bizi götürmektedir: İnsana ilişkin herhangi bir fenomenal anlatı, onun öznel yaşantısını konu edinmek durumundadır; ancak Marx için bu, analiz yoluyla maddi koşulların ürünü olarak açıklanabilecek bir durumdur.

22 Gramsci'nin bu düşünceleri, iradi olanı nihai olarak politik doğruluk (*political correctness*) kavrayışına hizmet edecek biçimde kullandığı iddiası ile eleştirilmiştir.

23 Gramsci'nin aydın tanımı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Steven J. Jones, Antonio Gramsci, Routledge, Londra, 2006, ss. 81-95 ve Antonio Gramsci, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., 1997.

tasarımlarının aktarımı ve yeniden üretimini de hayatına dahil eden aydınlardır. Buradaki mesele, aslında iktidar rejimleri ve bu rejimlerin dönüştürülmesi meselesidir. Geleneksel aydınların kendi varlıklarını tarihsel bir kesinti anında tanım-layacak kadar kristalleşmiş bir toplumsal grup olmaya evrilmeleri, Gramsci'yi en çok rahatsız eden konulardan biridir. Bu aydın tipi, herhangi bir sınıfın organik aydınlarının yüzleşmek zorunda olduğu bir aydın tipidir. Geleneksel aydınlar, iktidarın yeniden üretilmesine katkıda bulunan bilgi üretim merkezleridir ve bu yönleriyle iktidarın taşınmasına ve hegemonik kültürün yaygınlaşmasına hizmet ederler. Organik aydınlar ise, herhangi bir dünya tasavvurunu sistematikleştiren önderler olarak *kültürün yeniden üretiminde* önemli bir yer tutmaktadırlar.

Gramsci'ye göre karşılıklı ve çift yönlü bir öğrenme-öğretme etkinliğini şiar edinmiş organik aydınlar, sosyo-kültürel bir birliğin yaratılmasının temel koşuludur. Kültürel bir devrim yaratma anlamında, Marksizmin kendi bağımsız aydın-larını yaratması ve popüler kültürü dönüştürmesi gerekmektedir. Franco Lombardi'ye göre Gramsci'nin yarattığı bu yeni aydın tipi, dolayimsız işlevi (yani mesleği) ve genel olarak toplumdaki işleviyle bir bütün halinde kültürü yaşam ve eylem biçimine dönüştürmüş ve kendisini sınıfının hegemonyası için savaşılmaya, bu sınıfın politik mücadele içindeki statüsünü yükseltmeye adanmış entelektüel kişidir.²⁴

Gramsci'nin öğretisinin bu didaktik boyutu, pratik kaygılardan beslenen ve tâbi (*subordinate*) sınıfa bilinç kazandırmayı hedefleyen bir yaklaşıma dönüştüğünde kapsayıcı ve evrenselleştirici ölçütlere ne kadar yakın durduğu tartışmalı hale gelmektedir. Kültürün iktidarın temeli ve asli/kurucu unsuru haline getirilmesi, yani işçi sınıfının kendi kültürünü ve kültürel olan içinde tanımlanmış kimliğini iktidar elde etmeye yönelik bir kurulum içinde kazanması, onun teorisinin evrensel ölçütlerden uzaklaştığı anlardan biridir. Dolayısıyla, Gramsci'nin insana ve kültüre dair bütün söyledikleri, organik aydın tanımında dar bir çerçeveye sıkıştırılmış gibi görünmektedir.

Diğer yandan, Gramsci'nin, kendisine kadar gelen *praxis* felsefesinin, verili bir *insan doğası* kavrayışına dayandığını ve buna bağlı olarak içinde soyut bir öz tasarımı barındırdığını iddia ederek eleştirmesi, antropolojik bakımdan ulaştığı en önemli sonuçlardan biridir; zira Gramsci, bu tespitten sonra, insanın gerek tinsellik gerekse çalışma ya da eylem olarak tanımlanan doğasının, onu açıklamaya yetmediğini ve herhangi bir önsel belirlenim idesinin, insanın doğası olarak sunulmasının son derece yanlış olduğunu öne sürecektir. Gramsci için insan, doğasını kendi tarihi ve [insani] pratikleri içindeki sürüp giden mücadelesinde kazanır. O halde insan doğası, bireye verili bir tanım olarak değil, onun kültürel ve somut pratikler içinde kazandığı bir nitelikler toplamı olarak görülmelidir. İnsanın tarihselliği düşüncesi, klişe bir ifade olmaktan çıkarılıp gerçek anlamını kazandığında, yani

24 Franco Lombardi, *Antonio Gramsci'nin Marksist Pedagojisi*, Ütopya Yay., Ankara, 2000, s. 41.

kültürel öğeler hesaba katıldığında, *praxis* felsefesinin politik açmazlarını aşmaya yarayacaktır. O halde, insanın tarihselliğini ortaya koyarken, onu salt bir *societas hominum* varlığı olarak tanımlamak yetmez; toplumsallığın somut koşullar içinde görünür kılındığı alanların ve aktivitelerin de hesaba katılması gerekir.

Gramsci'nin antropolojisi, bu yönüyle aslında politikayla düşünme biçimine dair bir dönüşümü ifade etmektedir. İnsanın doğayla ilişkisinin mekanik ve dolaımsız bir ilişki olarak düşünülmesi, politikanın yerini hakikatin alması anlamına gelecektir. Bu nedenle Gramsci, önceden verili bir öz tasarımı üzerinde politika yapmaya çalışmanın yıkıcı ve geriletici etkilerini konu edinerek kendi antropolojisi üzerinde *praxis* felsefesini yeniden biçimlendirmeye çalışır.

Bununla birlikte, Gramsci'nin bu biçimlendirme çabası içindeki çözümünün didaktik bir boyuta kayması, onun antropolojik refleksiyonlarının belli bir noktada tıkanmasına neden olmaktadır. Ancak Gramsci'nin düşünceleri, kendi çağının problemlerine yönelik politik ve pratik kaygılarla birlikte düşünüldüğünde ve de kendisinin ulaştığı ve ortaya koyduğu politik sonuçlardan ziyade onun eleştirel analizlerinin anlamı üzerinde durulduğunda, Marksizm içinde antropolojinin kültürel olanla buluştuğu bir tartışma zemini sağlaması bakımından kullanışlı bir düşünsel temel sağladığı görülmektedir. Bu yorumdan hareketle, onun politik analizlerinin çağdaş *praxis* felsefesine ve özel olarak da antropolojiye sunduğu imkânların önemli ve ufuk açıcı olduğunu belirtmek gerekir; zira Marx'ın, üretme ve emek etkinliğinde tanımladığı insanın iktidar karşısındaki kurucu boyutunu yeniden ele almak ve öznenin gerçek varoluş koşulları içinde değerlendirilmesini kavramak adına Gramsci'nin eserleri yeniden okunmalıdır.

Kaynakça

- Anderson, Perry, *Gramsci: Hegemonya/Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. Tarık Günersel, Alan Yay., İstanbul, 1988.
- Crehan, Kate, *Gramsci, Kültür, Antropoloji*, çev. Ümit Aydoğmuş, Kalkedon Yay., İstanbul, 2006.
- Gramsci, Antonio, *Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yay., İstanbul, 1997.
- Jones, Steven J, *Gramsci, Antonio (Routledge Critical Thinkers)*, Routledge, Londra, 2006.
- Lombardi, Franco, *Antonio Gramsci'nin Marksist Pedagojisi*, çev. Sibel Özbudun ve Başak Ekmen, Ütopya Yay., Ankara, 2000.
- Mouffe, Chantal, *Gramsci and Marxist Theory*, Routledge-Kegan Paul, Londra, 1979.
- Porteli, Hugues, *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. Kenan Sömer, Savaş Yay., İstanbul, 1982.
- Smith, Anne Marie, *Laclau and Mouffe: Radical Democratic Imaginary*, Routledge, Londra, 1998.

KELEBEK AYI

Ariella Kornmehl

KELEBEK AYI

Ariella Kornmehl

GÜNEŞSİZ DÜNYA

MURAT TUNÇEL

MURAT TUNÇEL

GÜNEŞSİZ DÜNYA

ÜTOPYA

Thomas Moore

Thomas More

ÜTOPYA

İLKER BALKAN

Kelebek Ayı

Güneşsiz Dünya

Thomas Moore
Ütopya

İlker Balkan
Kırk Satır

daima okunacak kitaplar için...

Felsefe dünyaya başkaldırır*

*İdealizmden –bu arada, onu Kantçı ve Fichteci idealizmle eşitliyorum,
çünkü onu bu kaynaktan edindim–
ideyi gerçekliğin kendisinde aramaya geçtim.
Eğer tanrılar önceleri yeryüzünün yukarısında oturuyorlardıysa,
şimdi onun merkezindeydiler.
MARX (BABASINA MEKTUBU, 1837)*

Hegel'in felsefesinin etkisi, onun 1831'deki ölümünü takip eden on yıl boyunca Almanya'da doruğuna ulaştı. Hegelciler muhafazakâr ve radikal kamplara ayrıldılar. Karl Marx ve Friedrich Engels'in de aralarında sayıldığı radikallere ya da Genç-Hegelcilere göre, "Hegel'in gizemi" yoktu. Hegelcilik açık bir kitaptı ve tarifsiz bir şekilde kışkırtıcıydı. Onda buldukları çağrı, Engels tarafından erken dönemdeki bir makalede oldukça yalın bir biçimde şöyle ifade edildi: "Şimdiye kadar soru daima şu şekilde olmuştur: Tanrı nedir? –ve Alman felsefesi ona şu şekilde çözüm getirdi: Tanrı insandır." İnsan, bu hakikati kavradıktan sonra, diye devam ediyordu, "dünyayı artık gerçekten insani bir biçimde, doğasının taleplerine göre düzenlemelidir –o zaman çağımızın bilmececi de onun tarafından çözülecektir."¹ Genç-Hegelciler, Hegelcilikte insanın tanrılaştırılmasına dair devrimci bir İncil buldular.

Genç-Hegelci düşünce hareketi, buna bağlı olarak, teoloji alanından başladı. Başlangıç noktası, "din eleştirisi" idi. Bu, Yahudi-Hristiyan din geleneği-

* Robert C. Tucker, "Philosophy Revolts against the World", *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, New York, 1965, ss. 73-84.

1 K. Marx ve F. Engels, *Historisch-Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung [MEGA]*, ed. D. Rjazanov ve V. Adoratski, cilt 5, II, Marx-Engels Verlag G.M.B.H., Berlin, 1927-1932, s. 428.

nin temelinde yatan Tanrı ve insan ikiliğine eleştirel bir saldırı anlamına geliyordu. Saldırı, 1835 yılında David Strauss'un *İsa'nın Yaşamı*'nın (*Life of Jesus*) yayımlanmasıyla başladı ve altı yıl sonra Ludwig Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* (*Essence of Christianity*) ile doruğuna ulaştı. Bu düşünce hareketinin çevresinde dolandığı ana tema, Strauss tarafından tanrısal ve insani doğaların birliği fikri olarak formüle edildi. Bu fikir, esinlenme anlamında, kuşkusuz, Hegelciydi; Hegel'in dinamik Tanrı ve insan monizminde örtüktü. Bruno Bauer'in asıl yaratıcısı olduğu, Genç-Hegelci "eleştiri" şiarı bile, Hegel'in bilginin ilerlemesini yanılsamaların aşamalı bir biçimde boşa çıkarılması olarak resmetmesinden kaynaklanıyordu. Bauer, bunu, dogmaların aşamalı bir biçimde sergilenmesi yoluyla eleştirel bilincin evrimi anlamına geldiği şeklinde yorumluyor ve Tanrı-yanılsamasını ortaya koymayı ve insanın gerçek tanrısal varlık olduğunu göstermeyi eleştirel bilincin şimdiki görevi olarak görüyordu.

Genç-Hegelciler arasındaki, Marx da dahil, aşırı uçtakiler, "ateizm"i hareketin mottosu ilan ettiler. Bununla birlikte, bu terimin onlar için çok özel bir başka anlamı da vardı. Terim, insanın biricik tanrısalılık olarak kabul edilmesi anlamına geliyordu. "Ateizm", "Tanrı insandır" demenin kavgacı bir biçimiydi. Bu konumu Marx, doktora tezinin önsözünde şu şekilde formüle etti: "Felsefe bunu gizlemez. Prometheus'un itirafı, 'tek kelimeyle, tüm tanrılardan nefret ediyorum', onun tam da kendi itirafıdır, insanın öz-bilincini en üstün tanrısalılık olarak tanımayı reddeden gökyüzündeki ve yeryüzündeki tüm tanrılara karşı kendi sözüdür –onun başka da olmayacaktır."² Diğer bir deyişle, insanın kendisinin dışında başka hiçbir tanrısı olmayacaktır. O, en üstün varlık olarak kendisine tapacaktır.

Marx, 1836'da, on sekiz yaşındayken Berlin Üniversitesi'ne girdi. Kısa sürede içinde kendisini Hegelcilikte derinleştirdi ve üniversitedeki Genç-Hegelciler çevresinde önde gelen bir figür haline geldi. Keskin zekâsı ve kabına sığmayan tabiatıyla, diyalektiğin zorluklarının çabucak üstesinden geldi. Ne var ki onu Hegel'in öğretilerine götüren, hiç de bütünüyle entelektüel bir dürtü değildi. Hegelciliği genç Marx için karşı konulmazcasına zorunlu kılan şey, insanın sınırlı-olmayana yükselmesi meselesiydi. Kaygılı babası Heinrich'in "Faust-benzeri tin" diyerek sezinlediği, gizemli gururu ve sınır tanımayan tutkulu doğası bu tepkinin anahtarıydı. Marx'ın yaşam öyküsünü kaleme alan Marksist Otto Rühle, Karl'ın öğrencilik dönemi hakkında şöyle yazar: "Tanrı-benzeri olma arzusu, onun yaşamdaki tüm planlarını oluşturur ve tüm etkinliklerine yol gösterir."³ Öyleyse, içerisinde "Tanrı-benzeri olma arzusu"nun en yüksek metafizik onayı aldığı ve dünya tarihinin itici gücü olarak resmedildiği bir felsefi sistemin büyümesine kapılması hiç de şaşılacak bir şey değildir.

2 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, I/1, s. 10.

3 Otto Rühle, *Karl Marx: His Life and Work*, İng. çev. Eden ve Cedar Paul, George Allen & Unwin, Londra, 1929, s. 379.

Marx, Hegel'i, Kant ve Fichte'ye göre, iki öncelinin sistemlerinde çözülmemiş olarak duran "olan" ile "olması gereken" ikiliğini alt etmedeki görünürdeki başarısından ötürü daha üstün buluyordu. 1837'de, kendisini felsefede derinleştirmeye başlarken babasına yazdığı bir mektupta, olan ile olması gereken arasındaki karşıtlığı, Kant ve Fichte'nin felsefeleriyle eşitleyeceği idealizmin ayırt edici özelliği olarak betimliyordu. Onu Hegel'e özel olarak çeken şey, bu filozofun idealizmin karakteristik güçlüğüünün üstesinden gelmesiydi. Genç Marx'ın o yıl yazdığı birkaç dize arasında, içerisinde Hegel'in konuştuğu bir epigram bulunmaktadır: "Kant ve Fichte aniden göklere çıkmaya, orada uzaklarda bir yer aramaya bayılıyorlardı; bense sadece yolun ortasında bulduğum şeyi cesurca anlamaya çalışıyorum."⁴

Marx, Hegelciliğin tutkulu bir öğrencisi oldu ve Berlin'deki Genç-Hegelciler arasında hocasına olan sadakat ve bağlılığının ateşliliğiyle kendisini fark ettirdi. Doktora tezine yazdığı notlardan birinde, örneğin, radikaller arasında, filozofun otoritelerle "uyuşma"sı konusunda Hegel üzerine ahkâm kesme cüretinde bulunanları kınadı. "Bilimi, hazır alınan bir şey olarak değil de, yüreğinin tinsel kanı en ücra köşesine aksın diye henüz yaratılmakta olan bir şey olarak gören"⁵ bir hocaya böylesi eleştirilerde bulunmak, diye yazıyordu Marx, vicdansızlıktır.

Onun Hegel'de bulduğu heyecan uyandıran çağrı, insanın Tanrı olduğu fikriydi. Hegelcilik, tam da kendi itirafı Prometheus'un itirafı olan bir "felsefe" idi. Onun çığır açıcı önemi, "insanın öz-bilinci"nin, ondan başkasının da olmaması gereken en üstün tanrısallık olarak bildirilmesinde yatmaktadır. Marx'ı bu fikir öyle büyüledi ki, Berlin'deki Genç-Hegelci arkadaşları arasında, bizzat Hegel'in kendisinin de onların anladığı anlamda bir ateist olarak görülmesi gerektiği argümanını öne sürdü. Bu arkadaşlarından birisi olan Bruno Bauer, bu argümanı, 1841'de *Hegel Üzerine Son Kararın İlanı: Ateist ve İsa Karşısı* (*The Trumpet of the Last Judgment Over Hegel: the Atheist and Antichrist*) adı altında imzasız bir şekilde yayımlanan bir broşürde somutlaştırdı. Marx'ın, bu broşürün yazılmasında Bauer'le doğrudan beraber çalışıp çalışmadığı kesin değil; ama hiç şüphe yok ki, [bu broşür] onun görüşlerini ve telkinini yansıtmaktaydı. Hegelciliğin resmî onayının dehşete düşürdüğü dinibütün bir Luthercinin duruş noktasıymış gibi görünerek, Hegel'den, onun hiç de dindar bir muhafazakâr değil de tehlikeli bir radikal ve ateist olduğunu göstermek için düzenlenmiş bir dizi alıntı sunuyordu. Başka bir deyişle, Hegel'in kendisi bir Genç-Hegelci olarak resmediliyordu.

Genç-Hegelcilerin, Hegelci mirası sahiplenmeye dair güçlü bir iddialarının olduğunu kabul etmek gerekir. Onların "din eleştirisi", Hegel'in kendiliğe/benliğe ilişkin felsefi dininin mantıksal bir sonucuydu. Tanrısallık ve insani doğa-

4 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, I/2, s. 42.

5 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, I/1, s. 63.

ların diyalektik birliği fikri, görmüş olduğumuz gibi, gerçekten de Hegelciliğin mihveriydi. Hegel, hiç de belirsiz olmayan terimlerde, geleneksel Tanrı ve insan ikiliğini reddetmişti. Tarihi, insanın sonludan sonsuz yaşama kendini yükseltmesinin öyküsü, Tanrı'nın insan şahsında kendini-gerçekleştirmesi olarak sunuyordu. Marx'ın "ateist" Hegel yorumunun, basitçe, bu fikirde örtük olan radikal sonuçtan çıktığı öne sürülebilir.

Öte yandan, Hegel'in kendisinin [bu] ateşli genç taraftarını kabul etmeyeceği de oldukça açıktır. O, bir Genç-Hegelci değildi. Bu paradoksu açıklamak için, kendiliğe/benliğe ilişkin Hegelci felsefi dinin kurucusu için merkezî olduğu kendine özgü şahsi deneyimi hatırlamamız gerekiyor. O, Genç-Hegelcilerin konumuna benzer bir konumdan, eş deyişle Hristiyanlığın dünyanın ötesindeki Tanrı'sını yadsıyarak yola çıkmıştı. Gelgelelim, o kendisini bu Tanrı'yla özdeşleştirdi ve Tanrı kavramını buna uygun olarak değiştirdi. Onun daha sonraki bakış açısının dingincilik (*quietism*) ile muhafazakârlığı ve Hristiyanlığın hakikatini kendi felsefe sisteminde içermiş olduğu iddiası, bu kendini-özdeşleştirme edimine dayanıyordu. Doğal olarak, kendisini, Tanrı'nın onda açık ve eksiksiz kendi-bilgisine ulaştığı insan olarak kavrayan kimse, kendisinin bir ateist olduğunu ilan etmez.

Hegel ile Genç-Hegelci hareket arasındaki ilişki, bu arka plana karşı anlaşılmalıdır. Hegel, kafasını sonsuzluğa uzatabilmek için geleneksel dinin aşırı sınırlayıcı duvarlarını yarıp geçtikten sonra, kendi felsefi sisteminde, yıkılmış tapınak duvarlarını sarmalıyor gibi görünen bir gurur kalesi kurdu. Orada o, ayini özsel olarak Hegelci felsefe yapmadan, *kendinin* Tanrı olduğunun kavranması ve tanıtılmasından oluşan özel bir dini uyguladı. Oysa Genç-Hegelciler bu dinin uygulayıcıları değildi, sadece bu fikre tutkundular. Kendilerinde, Marx örneğinde olduğu gibi, olsa olsa bir "Tanrı-benzeri olma arzusu"nu –kendini eksiksiz öz-bilince ulaşmış Tanrı olarak deneyimlemekten farklı bir şeyi– deneyimliyorlardı. Hegel'in, Tanrı gerçekleşmiş olduğundan dünyada her şeyin haklı olduğunu ileri sürmesine olanak tanıyan özel şahsi deneyimi ayrı tutarak Hegelcilikle çalıştılar. Hegel için, özel din bir çözüm, bir yaşam biçimi, kurtuluştı ve bakış açısı da buna bağlı olarak dinginciye (*quietistic*). Onlar için ise, Hegelcilik bir sonuç değil, bir programdı. Hegel'den aldıkları şey, insani olan ile tanrısal olanın birliği *fikri*ydi. Bakış açıları, bu nedenle, radikalci. Büyük sistem, insanın yazgısına götürecek olan yolun –tanrısallığın– izlenebileceği bir haritaydı. Ama insan yazgıya halen varmak zorundaydı. Onun tanrısallığı, henüz varoluşsal olarak gerçekleştirilmesi gereken bir şeydi. Bu nedenle, aynı anda hem Hegelciliğin bir sonucu olan hem de pek de Hegelci-olmayan Genç-Hegelci slogan şuydu: "Felsefenin gerçekleşmesi!"

Hegelci düşüncenin, Hegel tarafından uygulanılan haliyle özel din ortamından ayrı tutulması, sonuçları açısından tahrir edicidir. Engels'in ortaya

koyduğu gibi, Alman felsefesinin “Tanrı insandır” keşfi, dünyanın, insanın onda kendisini Tanrı-benzeri bir varlık olarak deneyimlemesini olanaklı kılacak olan bir yeniden düzenlenmesi için çağrıda bulunmaktaydı. Hegelcilikten kaynaklanan bu dünya-devrimsel sonuç, Marx’ın da ilk öncülüydü ve onu, bir dünya devrimi öğretisi olarak Marksizmi yaratma yoluna götürmüştü.

II

Marx, çağdaş sosyalizm ve komünizm öğretileriyle ciddi bir temasa geçmeden önce felsefenin gerçekleşmesi kavramı üzerinde durdu. Bu incelemeyi, 1839 ile 1841 yılları arasında yazılmış olan doktora tezi için bir dizi notta gerçekleştirmiştir.⁶ Marx, bu notlarda, felsefenin *curriculum vitae*i olarak adlandırdığı şeyin taslağını çizer. [Felsefenin] gelişiminde, tinsel varoluşun özgürleştiği ve evrenselliğe yükseldiği, ve de bütünlüklü bir yeni düşünce-dünyasının filozofun zihninde doğduğu belirli “kilit noktalar” bulunduğunu söyler. Bu kilit noktalar, antik dönemde Aristotelesçi, modern zamanlarda ise Hegelci büyük dünya felsefeleridir. Felsefe, tarihsel sonlarda, dünyaya karşı pratik bir tavır takınır, bir “aktör” olarak sahneye çıkar. Antik dönemde, “Kinik olarak köpekli bir görünüş alır, İskender yandaşı olarak bir kâhin pelerini veya Epikürosçu olarak ıslıl ıslıl bir bahar elbisesi giyer.” Ama böyle bir dönemde ortaya çıkan durumun özü, felsefenin “öznel bilinç” olarak varolan dünya ile çatışmaya girmesi, gerçekliğe başkaldırmasıdır.

İçsel öz-doyum bozulur, der Marx, ve “içsel bir ışık olan şey, dışa dönük tükenen bir alev haline gelir.” Her açıdan ideal olarak biçimlendirilmiş olan “tinsel monad”, varolan gerçekliği kabul edemez: “Kuramsal tinin, kendi içinde özgürleştikten sonra, pratik enerjiye dönüşmesi ve Amenthes’in karanlık krallığında *irade* olarak görünerek kendisinden bağımsız olarak varolan yeryüzü gerçekliğine karşı çıkması psikolojik bir yasadır.” Böylece, Hegelci felsefi düşünce, Hegel’in öğrencilerinde, henüz bu düşünce imgesine göre şekillenmemiş bir dünyaya başkaldıracak bir iradeye dönüşür: “Tıpkı Prometheus’un gökten ateşi çaldıktan sonra evler inşa etmeye başlaması ve kendisini yeryüzünde kurmaya başlaması gibi, felsefe de tüm dünyayı kucakladıktan sonra fenomenler dünyasına başkaldırır. Şimdi de Hegelci felsefeyle birlikte.”⁷

Felsefenin dünyaya başkaldırmasının gerisinde yatan “psikolojik yasa”nın işleyişlerini, Marx şu şekilde açıklar: Felsefi bir sistemin varolan dünya ile iliş-

6 *Demokritosçu ve Epikürosçu Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark Üzerine* başlıklı eserin ana fikri pek önemli değildir. Konu seçimi, Marx’ın, mevcut Hegel-sonrası dönemin tarihsel olarak antik dönemdeki Aristoteles-sonrası dönemi andırdığına dair düşüncesini yansıtıyordu. Hegel, modern düşüncenin Aristoteles’iydi. Bundan dolayı, Aristoteles-sonrası dönemin incelenmesi, mevcut durumun açıklığa kavuşturulmasına katkıda bulunacaktı.

7 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, I/I, ss. 64, 131.

kisi, “refleksiyon” ilişkisidir. Bir başka deyişle, sistemin “tinsel taşıyıcılar”ı, “dünyayı felsefileştirme”, gerçekliği felsefenin düşüncede ürettiği idealize edilmiş bir dünya imgesi ile uyumlu hale getirme özleminde. “Yeryüzü gerçekliği”ni, mevcut “felsefi-olmayan durum”undan özgürleştirmeyi isterler. Hatta bunu yapmaya güdülenirler, çünkü ancak bu şekilde kendilerini özgürleştirebilirler: “Dünyayı felsefi-olmayan durumundan özgürleştirerek, aynı zamanda kendilerini de, onları belirli bir sistem formunda prangalar içinde tutmakta olan felsefeden özgürleştirirler.” Felsefenin gerçekleşmesi, öyleyse, aynı zamanda onun yitirilişidir de. Diğer bir deyişle, felsefenin yeryüzü gerçekliğine çevrilmesi, “fenomenler dünyası”nın felsefe imgesinde dönüştürülmesi, felsefenin felsefe ya da düşünce-dünyası *olarak* varoluşunun sonu anlamına gelecektir. “Böylece, dünya felsefileştiği ölçüde felsefenin de dünyasallaştığı, onun gerçekleşmesinin eşzamanlı olarak yitirilişi olduğu ortaya çıkar.”⁸

Sonuçta Marx, yaklaşan tarih döneminin karakteri üzerine kimi refleksiyonlarda bulunur. Büyük bir dünya felsefesini izleyen fırtınadan korkulmaması gerektiğini dile getirir. Sınırlar şimdi savaş için çizilmektedir. Dünya, bir “yarılmış dünya”dır. Güçlü bir “içsel uyumsuzluk” tarafından yarılr. Bir yanda, Hegelci felsefenin bütünlüklü düşünce-dünyası durur; öte yanda, felsefi-olmayan yeryüzü gerçekliği ya da fenomenler dünyası. Şimdi insanlık, antik dünyanın Roma devri ile karşılaştırılabilir bir “demir çağ”ın kıyısındadır. Demir çağ, “devasa bir mücadele” damgasını vurursa eğer, mutlu bir çağ olacaktır. Bu durum, “yarım yamalak zihinler”e değil, “hakiki gerekliliklerle bir barış antlaşması”nı asla kabul etmeyecek olan “bütünlüklü komutanlar”a seslenmektedir.⁹

Varolan dünyaya karşı “felsefenin gerçekleşmesi” adına bu sınırsız savaşın ilan edilmesi, Marx’ı, Marksizmi yaratmaya götüren yoldaki ilk önemli adımdır. Materyalist tarih kavrayışına henüz uzak olmasına karşın, genel bir dünya devrimi fikrine şimdiden ulaşmış bulunmaktadır. Ve bunu da, Hegel’in bir öğrencisi olarak yapmıştır. Yabancı bir dünyayla düşmanca karşıtlıktaki tinin ve bu dünyanın tin tarafından devrimci bir şekilde dönüştürülmesinin imgesi, Hegelci felsefenin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu bir başkalaşıma uğramış ve Marx’ın zihninde yabancı bir dünyayla düşmanca karşıtlıktaki “felsefe” imgesi haline gelmiştir. Marksçı devrimci buyruk, ilk formunda, “dünyayı felsefileştirme” talebiydi. Yeryüzü gerçekliğinin, “felsefi-olmayan durumu” nedeniyle, şiddetli bir suçlanışını ve reddini ifade ediyordu.

Marx’ın entelektüel kariyerine bir Hegelci idealist olarak başladığı ve düşüncesinin daha sonra Marksizme evrilme sürecinde Hegelci başlangıç noktasını terk ettiği sıklıkla söylenir. Henüz incelenmiş materyaller, bu bakış açısının pek

8 A.g.e., ss. 64, 65.

9 A.g.e., s. 132.

de doğru olmadığını göstermektedir. Marx gerçekten de Hegelciliğin bir öğrencisi olarak başladı, ama Hegelci sistemle ilişkisi baştan itibaren çok özel bir ilişkiydi. Eğer Hegelci olmak, Hegelciliği doğru olarak kabul etmek anlamına geliyorsa, o zaman Marx hiçbir zaman bir Hegelci olmamıştır. Düşüncesinin ilk itkisi, Hegelciliğin doğru olmadığını ama olması gerektiğini işaret eden “felsefenin gerçekleşmesi” şiarında ifade edilmekteydi. Marx, baştan beri Hegelciliğe, gerçekliğin doğru bir açıklaması olarak değil, sadece bir program olarak “inanmaktaydı.” O, sadece bu anlamda Hegelciydi ve bu anlamda hep öyle kaldı.

Tezine notlar düştüğü dönemde gördüğü gibi, Hegelcilik büyük bir kurguydu; insanın Tanrı olarak tarihsel anlamda kendini-gerçekleştirmesine dair bir kurguydu. Hegel, insanlığı vadedilmiş topraklara *düşünce*de götürmüş olan felsefi Musa’ydı. O, imgelemde bir evren, içinde insanın, tarihin seyrinde kendisini Tanrı olarak bilmeye başladığı bir düşünce-dünyası kurmuştu. Ancak, varolan dünya “felsefi” değildi. İçinde insanın kendisini Tanrı-benzeri bir varlık olarak deneyimlemeye başladığı bir dünya değildi. Dünyayı felsefileştirme fikri, Marx’ın zihninde, Hegelciliği gerçek tarihte eyleme geçirme, gerçekleştirme, Hegel’in güzel felsefi düşünüyü gerçekliğe çevirme fikri olarak ortaya çıktı.

Genç-Hegelci hareketin mottosu “eleştiri”ydi ve Marx ilk döneminde eleştiri, sayesinde dünyanın felsefileştirilebileceği araç olarak görüyordu. O ve diğerleri, din eleştirisi mefhumunu daha ayrıntılı bir şekilde ele aldılar. Her zaman olduğu gibi Marx, herkesten daha ilerideydi. Arkadaşı Arnold Ruge’ye 1843 yılında yazdığı bir mektupta, “*varolan her şeyin amansız eleştirisi*” çağrısında bulundu; “iki anlamda amansız: Bu eleştiri, kendi sonuçlarından ürkmemeli ve iktidarlara ortaya çıkabilecek bir çatışmadan çekinmemelidir.”¹⁰ Ve ertesi yıl, “Hegelci Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş” başlığı altında yayımlanan bir denemede o, daha öte açıklamalarda bulundu: Eleştiri “bir anatomi bıçağı değil, bir silahtır. Nesnesi, çürütmeyi değil yok etmeyi istediği düşmandır... Bu nesneyle ilgili olan eleştiri, *göğüs göğüse* eleştiridir... Gerçek baskıyı, ona baskının bilincini de ekleyerek daha da baskıcı, utancı halka duyurarak daha da utandırıcı hale getirmek gerekiyor... Halka, değer yaratmanın aracı olarak kendi üzerine titremesi öğretilmelidir.”¹¹ Bu dönemde o, ayrıca, eleştiri silahına “silahlarla eleştiri”yi katmak gerekeceğini ekledi ve felsefenin “maddi silahı”nı proletaryada bulmuş olduğunu duyurdu.

III

Marx doktora tezini 1841 Mart’ında tamamladı. Birkaç ay sonra Feuerbach’ın *Hristiyanlığın Özü (Essence of Christianity)* yayımlandı. Hegel’in ölümünden beri Almanya’daki en önemli felsefi olay buydu. Hem Genç-Hegelci eğilimin

10 A.g.e., s. 573.

11 A.g.e., ss. 609-10.

doruğunu hem de aynı zamanda Hegel'e karşı hareket içerisinde bir tepkiyi ifade ediyordu. Feuerbach, ertesi yıl *Felsefenin Reformuna Dair Hazırlık Tezleri*'ni (*Preliminary Theses on the Reform of Philosophy*) ve 1843'te de diğer önemli eseri *Geleceğin Felsefesinin Temel İlkeleri*'ni (*Fundamental Tenets of the Philosophy of the Future*) yayımladı. Bu yazılar, Hegelci felsefi öz-bilinç dünyası içinde muazzam bir hareketlenme yarattı.

Marx, bunlardan ilkinde olan tepkisinde de görülebileceği gibi, kendinden geçmişti: "Siz spekülâtif teologlara ve filozoflara, eğer gerçekte oldukları gibi şeylere, eş deyişle hakikate ulaşmayı istiyorsanız, kendinizi eski spekülâtif felsefenin mefhumlarından ve önyargılarından kurtarmayı tavsiye ediyorum. Ve "ateş deresi"nden (*Feuerbach*)* geçen yoldan başka sizin için hakikate ve özgürlüğe giden bir yol da yok. Feuerbach, zamanımızın *Arafı*dır."¹² [Buna karşın] sonraki yıllarda Feuerbach'a karşı tavrını ciddi bir şekilde değiştirecekti. Düşüncesinin derin Hegelci bağı kendisini yeniden öne sürdü. Örneğin, 1868'deki bir mektupta Engels'e, Hegel'in diyalektiğini "ölü ar" olarak ele almış olan Almanya'daki Dühring ve diğerlerini iğneleyici bir şekilde yorumlayarak, "Feuerbach'ın bu açıdan söylemesi gereken çok şey olduğunu"¹³ belirtmişti. Bununla birlikte, Feuerbach'ın Marx'ın düşüncesinin gelişimindeki etkisi kesinlikle önemli bir etkiydi; o kadar önemli ki, Marksizm, belki de, Feuerbach'ın Hegel eleştirisinin aracılık ettiği Hegelcilik olarak özetlenebilecektir.

Engels, yaşamının sonlarında yazdığı Feuerbach üzerine bir kitapçıkta, onun *Hristiyanlığın Özü*'nün muazzam "özgürleştirici etkisi"ni hatırladı ve bu durumu, Feuerbach'ın burada "materyalizmi yeniden tahta oturttuğunu" söyleyerek açıkladı. Kitabın mesajını ve etkisini şu şekilde değerlendiriyordu: "Doğa, tüm felsefeden bağımsız olarak varolur. Doğanın bizatihi ürünleri olan biz insanların, üzerinde yetişmiş olduğu dayanağıdır o. Doğa ve insanın dışında hiçbir şey varolmaz ve dinsel düşlerimizin yaratmış olduğu daha yüksek varlıklar, kendi özümüzün sadece düşsel yansımasıdır. Büyü bozuldu; 'sistem' patladı ve bir kenara savruldu... Coşku geneldi; hepimiz hemen Feuerbachçı olduk."¹⁴ Marx 1845'te benzer bir değerlendirmeyi ifade etmişti: "Hegelci bakış açısından ilerleyerek yalnızca Feuerbach Hegel'i tamamlamış ve eleştirmiştir. Feuerbach, metafizik mutlak tını 'doğa temelindeki gerçek insan'a indirgeyerek din eleştirisini zirveye taşıdı ve aynı zamanda da usta bir

* Almancada "Feuer" sözcüğü "ateş", "bach" sözcüğü ise "dere" anlamına gelir. Marx burada "Feuerbach" adından yola çıkarak bir sözcük oyunu yapmaktadır –çev. n.

12 A.g.e., s. 175.

13 K. Marx ve F. Engels, *Selected Correspondence 1846-1895*, International Publishers, New York, 1942, s. 233.

14 K. Marx ve F. Engels, *Selected Works*, cilt 2, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1951, s. 333.

şekilde Hegelci sistemin ve böylece her metafiziğin bir eleştirisi için ana hatları çizdi.”¹⁵

Bu ifadelerin de gösterdiği gibi, Feuerbach’ın kitabı Genç-Hegelmeciler üzerinde bir çeşit şok etkisi yarattı. Feuerbach, Hegelciliğin labirentinden çıkış yolunu dolambaçlı bir biçimde öne sürmüyordu. Kendi safını açıkça onun dışında tutuyordu. “Doğa temelindeki gerçek insanı”, düşüncenin hakiki başlangıç noktası olarak ilan etti. “Gerçek maddi dünya” olarak adlandırdığı şeyi tercih etti. Kendisine “zihin alanındaki bir doğa filozofu” biçimi vererek, felsefesinin ilk ilkesinin, ne Hristiyan teolojisinin tanrısı ne de Hegel’in mutlağı gibi “spekülatif teoloji”nin (felsefe) yaratmış olduğu bu Tanrı’nın değişik vekillerinden herhangi biri olduğunu, bilakis “gerçek bir varlık, hakiki *Ens realissimum* –insan”¹⁶ olduğunu duyurdu. Marx, Engels ve diğerleri, onun kitabını okurken gerçeklik karşısında büyük bir buluş hissini deneyimlemiş gibi görünürlere. Onlar, kendilerini, –Marx’ın 1844’te yazdığı biçimiyle– “ayaklarıyla sert zemin üzerinde sınıksız duran [ve] doğanın tüm güçlerini soluyan, gerçek, etten kemikten *insan*”¹⁷ olarak keşfetmenin farkına vardılar.

Ancak, bu hiç de, Marx’ın Hegelcilikten Marksizme geçişinin dayanak noktası olarak Feuerbach’ın öneminin tam bir açıklaması değildir. Sorunu daha öte açıklığa kavuşturmak için Feuerbach’ın konumuna ve özellikle de onun Hegel’le ilişkisine daha yakından bakmamız gerekiyor. Feuerbach, “sistem”le bağını yüzeysel olarak koparmıştı. Görünüşte Hegelci felsefe evreninden ayrılmış ve doğalcı *terra firma* üzerinde safını tutmuştu. Ne var ki, Hegel’in hayaleti Feuerbach’ın “gerçek maddi dünya”sının yakasını bırakmaz. O, kendi çizgisinde, bir *doğalcılaşmış Hegelcilik* dünyasıdır. Ve bu, Feuerbach’ın düşüncesinin Marksizmin doğuşundaki rolünü anlamak açısından can alıcı noktadır.

Feuerbach’ın Hegel ile olan ilişkisi, sonradan psikolojinin bize tanıttığı “belirgin” (*manifest*) ile “gizil” (*latent*) anlam içerikleri arasındaki ayrımın gönderme yaparak en iyi açıklanabilir. “Belirgin” içerik, malzemenin söylüyor gözüktüğü yüzeysel anlamdır. “Gizil” içerik ise, dolaylı olarak açığa çıkan, altta yatan veya simgesel anlamıdır. Feuerbach, belirgin ve gizil Hegelciliği ayırt eder. Belirgin Hegelcilik, sistem *olarak* sistemdir ve Feuerbach “spekülatif teoloji” olarak bunu reddeder. Öte yandan o, Hegelciliğin gizil, altta yatan ya da kendi deyişiyle “içrek” bir içeriğinin olduğunu düşünür ve bunu, gerçek insan hakkındaki hakikatin çığır açıcı bir vahyi olarak kabul eder. *Hazırlık Tezleri*’nde (*Preliminary Theses*) de ifade ettiği gibi, “Metafizik içrek psikolojidir.”¹⁸ Başka

15 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, III, s. 316.

16 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Harper & Bros., New York, 1957, ss. xxxiv, xxxv.

17 K. Marx ve F. Engels, *MEGA*, III, s. 160.

18 Ludwig Feuerbach, *Kleine Philosophische Schriften* (1842-1845), ed. Max Gustav

bir deyişle, Hegelci tin metafiziği, psikolojik veya “antropolojik” hakikatin anlaşılması güç bir vahyidir. İnsanda edimsel olarak işleyen süreçlerin bir yansımasıdır (*reflection*); varoluşsal bir taşıyıcıya sahiptir.

Feuerbach’a göre Hegel’in spekülâtif teolojisi, alışlagelmiş teolojinin felsefi bir uzantısıdır ve bu haliyle, ikincisinin bazı gizli içerimlerini açığa vurmaktadır. Hegelcilik, insanın kendini-tanrılaştırmasının ve sonuçta oluşan kendine-yabancılaşmanın (*Selbstentfremdung*) bir görüngüsü olarak din hakkındaki hakikatin bir vahyidir. Feuerbach’ın kitabının konusu, onun tüm dinlerin ilk örneği olarak aldığı Hristiyanlıktır. Bununla birlikte Feuerbach, Hristiyanlık yorumunu, daha önce görmüş olduğumuz gibi Hegelciliğin temelinde yatan yabancılaşma kavramı üzerine inşa eder. İnsanın tarihte esas olarak şimdiye kadar bir din yaşamı sürmüş olduğunu ve dinin özünün (veya “Hristiyanlığın özü”nün), insanın kendisine yabancılaşması olduğunu savunur. Hegelci kendine-yabancılaşan tinin metafiziğine gizemli bir biçimde yansıyan edimsel psikolojik olgu, *insanın* Tanrı olarak kendisine ilişkin dinsel bilinçte kendine-yabancılaşması olgusudur. Feuerbach, Hegelciliği bu şekilde doğalcılaştırır. Onun “doğa temelindeki gerçek insan”ı, yabancılaşmış bir dinsel insandır. Onun “gerçek maddi dünya”sı, kendine-yabancılaşmış bir insanlık türüyle doludur.

Tüm bunların gösterdiği gibi, Feuerbach’ın Hegelcilik ile Hristiyanlık arasındaki ilişkiye dair görüşü, *Son Kararın İlanı*’nda (*The Trumpet of the Last Judgment*) ifade edilen Bauer ve Marx’ın konumundan temelde ayrılır. Onlar, Hristiyan teolojisine karşıt “ateist” bir Hegel sunmuşlardı. Feuerbach, Hegel’in sıradan bir Hristiyan teolog olmadığını, geleneksel teolojik Tanrı kavramının, Hegel’in, “kendi tanrısallığını kazanmak” zorunda olan “çelişkiden kurtulmuş ateist Tanrı”sından¹⁹ bambaşka olduğunu kabul eder. Bununla birlikte, Hegelciliğin Hristiyan konum ile esas olarak uyum içinde olduğu [fikirini] muhafaza eder. Onlar arasındaki antitezin, son tahlilde, sadece yüzeysel olduğunu belirtir. Hegel’in öğretisi, “genel anlamda gelişmiş, tutarlı bir düşünce süreci, gelişmemiş, tutarsız ama yine de radikal anlamda özdeş bir kavrayışla nasıl çelişiyorsa, ancak o şekilde”²⁰ dinle çelişir.

Feuerbach için Hegelcilik, diyalektiğin söze döktüğü geleneksel Hristiyan teolojisidir. Hegel’in kendine-yabancılaşan Tanrı imgesi, yalın olarak, dinsel bilinç ile onun kuramsal sureti olarak geleneksel teolojide daima mevcut olmuş olan şeye odaklanır. Feuerbach, bu temelde, Hegelciliğin “rasyonel mistisizm” ve de “teolojiye [verilmiş] son rasyonel destek” olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. “Hegel’in felsefesi,” diye yazar, “yitmiş, harap olmuş Hristiyanlığı

Lange, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1950, s.58.

19 A.g.e., ss. 122, 123.

20 Ludwig Feuerbach, *Esence of Christianity*, s. 230.

felsefenin yardımıyla yeniden kurmak için son görkemli girişimdir.” Bunu şu sözler izler: “Hegel’in felsefesinden vazgeçmeyen, teolojiden de vazgeçmez.”²¹

Böylelikle Genç-Hegelci din eleştirisi, kendi ilham kaynağının eleştirisin-
de doruğuna ulaştı ve bizzat Hegel’in kendisi, radikal öğrencilerinin zihninde
yakmış olduğu eleştiri ateşinin kurbanı oldu. Ne var ki, felsefesinin esas özü,
Feuerbach’ın “antropoloji” dediği, kendine-yabancılaşmış dinsel insana dair
yeni öğretide cisimleşti.

çev. DOĞAN BARIŞ KILINÇ

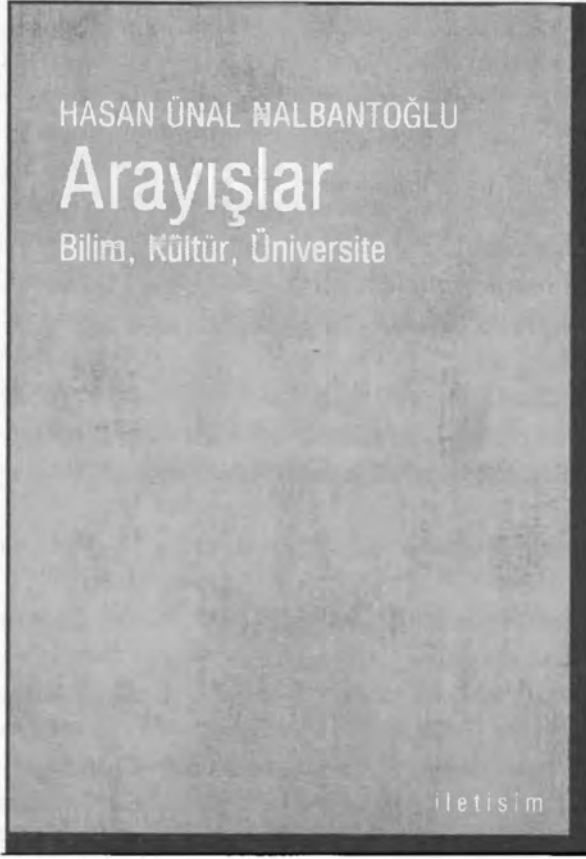
Kaynakça

- Feuerbach, Ludwig, *Kleine Philosophische Schriften* (1842-1845), ed. Max Gustav Lange, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 1950.
- Feuerbach, Ludwig, *The Essence of Christianity*, Harper & Bros., New York, 1957.
- Marx, K. ve Engels, F., *Historisch-Kritische Gesamtausgabe, erste Abteilung [MEGA]*, ed. D. Rjazanov ve V. Adoratski, cilt 5, II, Marx-Engels Verlag G.M.B.H., Berlin, 1927-1932.
- Marx, K. ve Engels, F., *Selected Correspondence 1846-1895*, International Publishers, New York, 1942.
- Marx, K.ve Engels, F., *Selected Works*, cilt 2, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1951.
- Rühle, Otto, *Karl Marx: His Life and Work*, İng. çev. Eden ve Cedar Paul, George Allen & Unwin, Londra, 1929.

21 Ludwig Feuerbach, *Kleine Philosophische Schriften*, ss. 72, 73, 122-3.



KİTAP ELEŞTİRİSİ



Hasan Ünal Nalbantoğlu

Arayışlar:

Bilim, Kültür, Üniversite

İletişim Yay., İstanbul,

2009, 430 syf.

“Arayışlar’daki yazılar, Nalbantoğlu’nun diğer birçok meslektaşından farklı olarak keskin bir bakışla tespit ettiği, bir akademisyen ve insan olarak bazılarınca ‘Kişotvari’ diye nitelendirilebilecek olsa bile cesurca tavrı aldığı ve zaman zaman keskin bir dille eleştirmekten çekinmediği, şu teknoloji (ve kapitalizm ve modernlik) çağında bilgi-sevgisinin (bundan basitçe akademik felsefe anlaşılmalıdır) içine düştüğü durumun tartışılmasına yönelik düşünülmüş ve kaleme alınmış.

PROF. HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU'NUN
ARAYIŞLAR'ININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ YA DA

Bilgi ve ultra-modern üniversite halleri

G eçtiğimiz aylarda hocam Prof. Dr. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nun *Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite* başlığını taşıyan kitabı İletişim Yayınları'ndan çıktı. Kitap aslında Nalbantoğlu'nun –1983'de yazdığı “Joseph Needham ve ‘Batı’nın Bilimi” başlıklı yazı sayılmazsa– 1994'ten bu yana yazdığı ve daha önceden çeşitli zamanlarda değişik yerlerde basılan yazılarından oluşuyor. Ancak, yazılar daha önce basıldı dediysek bu okuyucuyu yanıltmasın. Nalbantoğlu'nu tanıyanlar onun yazılarını asla bitirmediğini, şu ya da bu vesileyle onları her ele alışında neredeyse yeniden yazdığını çok iyi bilirler. Bu açıdan, *Arayışlar*'ın onun eski yazılarını içeren basit bir derleme olduğu sanısına kapılmamak gerekir. Bunun yerine *Arayışlar*, Nalbantoğlu'nun hiç bitmeyen mükemmeliyetçiliğine uygun olarak, önceden yazılmış yazıların günümüzde yeni düşünce ve açılımlarla yeniden ele alınışının kitabı olarak görülmelidir. Kolayca anlaşılabilirliği gibi, bu özellik bir yandan kitaba ayrı bir değer katarken, diğer yandan yazarının yıllar içinde geçirdiği düşünce dönemeçlerinin gözden kaçmasına da neden oluyor. Zaten o da bu sakıncayı fark ettiğinden olacak, kitabının başlangıcında düştüğü “Okura Not”unda şöyle diyor:

İki cilt olarak tasarladığım seçkinin ilk cildine alınan yazıların her birini kaçar kez yazdım zaman içinde, kendim de hatırlamıyorum. Bilip çekimine kapıldığınız şarkı her söylendiğinde sanki ilk kez duyuyormuş hissinе kapılırsınız ya, işte benimki de ona benzer bir his.

Her ne ise... Bu seçkinin ciltlerinin hazırlanması yönünde içine düştüğüm çaba, bir iki yeni yazı dışındakilerin önceki versiyonlarını

okuyanlarca gereksiz bir mükemmeliyetçilik ve “ayrıntılara dalakalma” (*pedantry*) olarak algılanabilir. Giderek bu saplantının güdümünde, tekrar gözden geçirip, yer yer de yeniden yazım işkencesine uğratıldıklarını bile öne sürmek mümkündür. Gene de belirtmeliyim ki, okurun önüne gelen yazıların neredeyse hepsi daha önce gözüme çarpmamış ve yeni bilgiler ışığında tarafımda bir kez daha gözden geçirilmiş, bazı durumlarda da yeni önsezi ve arayışların fırça darbelerinden az ya da çok paylarını almış bulunuyorlar (s. 9).

Bu “mükemmeliyetçilik” ve “ayrıntılara dalakalma”nın yazılara kattığı yeni detayların, tadların ya da yazarın düşünsel dönüşümünü izleme çabaları açısından yaratabileceği güçlüklerin değerlendirilmesini okura bırakarak, burada daha çok seçkide yer alan hemen bütün yazıların ortak ana teması olarak kendisini gösteren bir konuya yönelmek istiyorum.¹ *Arayışlar*’daki yazılar, Nalbantoğlu’nun diğer birçok meslektaşından farklı olarak keskin bir bakışla tespit ettiği, bir akademisyen ve insan olarak bazılarınca “Kışotvari” diye nitelendirilebilecek olsa bile cesurca tavır aldığı ve zaman zaman keskin bir dille eleştirmekten çekinmediği, şu teknoloji (ve kapitalizm ve modernlik) çağında bilgi-sevgisinin (bundan basitçe akademik felsefe anlaşılmamalıdır) içine düştüğü durumun tartışılmasına yönelik düşünülmüş ve kaleme alınmış. Yazıların akışı boyunca bu temel meselenin birbiriyle yakından ilişkili üç alt konuya dallandığı söylenebilir. Bu alt konuları, 1) kapitalizm-modernlik içinde insanın giderek anlamını yitiren varoluşu; buna paralel olarak, 2) üniversiter yaşamda meydana gelen anlamsızlaşma ve bilgi yerini malumata (*in-formation*) bırakırken, üniversite üyelerinin bilim insanlığı vasıflarını kaybederek birer tekno-uzmana dönüşmeleri; ve son olarak da bir çıkış yolu olarak düşünülen, 3) genelde insana, özelde de bilim insanına yönelik onda olması beklenen *daimonun* tetiklemeyle fikirlerle yaşama, çalışmada yoğunluk (*die Strenge*) ve sorumluluk ahlakı sayesinde gerçekleşeceği umulan bir bilgi (hakikat) arayışına geri dönüş çağrısı. Bunlara bir de, son zamanlarda Nalbantoğlu’nun yazılarına –önceki yazılarına da– sızmaya başlayan inanç temasını da eklemek gerekebilir.² Ama

1 *Arayışlar*’ın son bölümünde toplanmış olan ve daha çok politika önerilerine yönelik olarak hazırlanmış “Türkiye’nin VII. Beş Yıllık Kalkınma Planı’nda Önerilebilecek Bilim ve Teknoloji Politikası: Sosyolojik Saptamalar” ve “Uzun Erimli Bilim ve Teknoloji Politikaları Oluşturmaya Katkıda Bulunacak Merkezler: Gerekçeli Öneri” başlıklarını taşıyan iki yazı farklı içeriklere sahip olduğundan bu değerlendirmemizde ele alınmamıştır.

2 Özellikle Heidegger’deki “varlık” düşüncesi ile dinî inanç arasındaki ilişkiye odaklı bu yeni tartışmanın Nalbantoğlu’nun önceki yazılarına da eklenmiş olduğu, yazıların önceki versiyonlarını da bilen dikkatli okurun gözünden kaçmayacaktır. Bunun bir örneği 30-31. sayfalarda görülebilir.

bu konudaki tartışmayı başka bir zamana bırakarak, bu yazının temeline oturacağımız ve *Arayışlar*'ın ana teması olduğunu söylediğimiz konuya ve onun çevresinde ortaya çıkan üç alt konuya dönelim.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, bu konulardan birincisi, aslen pek de yeni bir tema olmayan kapitalizm ve modernlik koşullarında insanın giderek anlamını yitiren varoluşuna ilişkin duyulan rahatsızlıklar ve buna karşı yöneltilen eleştirilerden oluşuyor. Nalbantoğlu'na göre bu eleştirinin iki önemli temeli vardır. Yazılarda yer yer rastlanan “sermaye düzeni” (s. 152) ve hatta “yeni kapitalizme özgü koşulların artık seri imalata güdümlenmiş akademik ‘fikir işçileri’ nin toplumsal karakteri üzerindeki çözücü etkisi” (s. 161) gibi ifadelerden sezilebileceği gibi, Nalbantoğlu'nun kapitalizm-modernlik eleştirisinin art alanında, biraz da üstü örtük kalmakla birlikte (atlamadıysam eğer, *Arayışlar*'da Marx'a hiç gönderme yoktur), Marx'tan kaynaklandığı şekliyle bir üretim biçimi olarak kapitalizm eleştirisi yatıyor. Ancak bu noktadan itibaren, biraz da Frankfurt Okulu'nun etkisiyle vurgu, kapitalizmin insanı yabancılaştıran bir toplumsal sistem olduğu düşüncesine doğru kayıyor. Adorno ve Horkheimer gibi düşünörlere yapılan göndermeler bunu doğrular nitelikte. Frankfurt Okulu açısından toplumsal sistemin değış(tiril)mesi yönünde zaten cılız olan umutların iyice sönmesiyle birlikte bu türden bir yaklaşımın kendisini, en azından öncelikli olarak, daha çok bir kültür sorunu biçiminde kavranan modernlik eleştirisine yöneltmesi hiç de şaşırtıcı olmamıştır. Aslında Weber, Protestan ahlakından kaynaklandığını düşündüğü kapitalizmi –ki burada Weber'in, kapitalizmi Marx gibi ekonomi politiğin konusu olan toplumsal bir üretim biçimi olarak görmediğı, daha çok bir kültür/ahlak (*Moralität*) ve ondan kaynaklı bir toplumsal ilişkiler meselesi olarak görmeyi tercih ettiğı kolayca anlaşılır– “büyüsü bozulan” ve “tanrıların terki diyar eylediğı” bir dünya olarak tanımlarken, eleştirel düşüncenin oturduğu zeminde meydana gelecek bu kaymayı da önemli ölçüde kolaylaştırmıştır.³

İlginç olan, henüz belki de biçimlenmekte olan ve bu yeni toplumun anlaşılmasına ve eleştirilmesine yönelik çabaların Marx'tan çok da uzak olmayan bir zaman aralığında, yani yirminci yüzyılın daha başlarında, hepsi de Marx'tan şu ya da bu ölçüde etkilenmiş olan Tönnies, Simmel, Sombart ve Weber gibi Alman düşünür ve toplumbilimcileri tarafından yeni kültürün eleştirisine dönüştürölmüş olmasıdır. Hegel'den bu yana gelişen Alman tarihçi okulunun ve tinbilimleri (*Geisteswissenschaften*) geleneğinin olduğu kadar Alman sosyal demokrat hareketinin başarısızlığa uğramasının da bunda payı vardır kuşkusuz. Ne var ki,

3 “Büyüsü bozulan” ve “tanrıların terki diyar eylediğı dünya” gibi ifadelerin Alman romantikleri ve onların izleyicilerinin gözünde “büyüsü bozulmamış”, “içinde hâlâ tanrıların barındığı” ya da “yabancılaşmanın olmadığı”, “şeyleşme”nin henüz gerçekleşmediğı, *artık* geçmişte kalan bir “altın çağ”a, daha da açık söylemek gerekirse, Antik Yunan'a gönderme yaptığını hatırlamak yerinde olacaktır.

Almanya'yı Birinci Dünya Savaşı'na götüren koşullar ve savaşı noktlayan Versailles Antlaşması'nın (1913) neden olduğu ağır darbenin altında Alman düşünündeki karamsarlık dozunun öncekilerle karşılaştırılmaz derecede artması son derece normal karşılanmalıdır. Bu nedenle, 1920'li yıllardan başlayarak Horkheimer (*Dämmerung*, 1926-1931) ve daha sonra Adorno (özellikle İkinci Dünya Savaşı koşullarındaki ruh halini yansıtan *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschaedigten Leben*, 1945) koyu bir umutsuzluk temasına dalacaklar ve düşüncelerini politik (*praxis*) yollarla değiştirilmesini olanaksız gördükleri toplum ve onun yeni kültürünün koyu karamsar bir eleştirisine odaklayacaklardı.

Bu açıdan bakıldığında, siyasi yelpazenin bu saydıklarımıza göre tamamen karşısında olan (sonradan Nasyonal Sosyalizme yaklaştığı söylenen Sombart hariç) ve Nazilerle gönüllü işbirliği yapmakla pek de boş yere suçlanmamış olan Heidegger gibi bir düşünürün de yükselen yeni toplum karşısında benzer bir karamsarlık içinde eleştirel bir tutum alması hiç de garip karşılanmamalıdır. Ancak, en azından pratik anlamda bilinen sağ ve sol ayrımlarının ortadan kalkmaya yüz tuttuğu günümüz kuşakları açısından bakıldığında, eleştirisinin ana eksenini olmaması gereken bir insan doğasından yabancılaşma ve toplumsal bozulma problemi üzerine kuran Frankfurt Okulu'na karşı Heidegger'in derin metafizik düşünceye dayanan modernlik eleştirisinin daha baskın olacağını kestirmek pek de zor olmasa gerektir. Bu nedenle, Marxçı ya da değil ama radikal bir *praxis*in olanaksızlığından doğan bir karamsarlık ortamında yeşeren modernliğin kültürel eleştirisinde Heidegger gibi bir düşünürün ön plana çıkmasını normal karşılamak gerekir. Buna uygun olarak Nalbantoğlu'nun *Arayışlar*'ı da, içinde barındırdığı modernlik eleştirisini, halen romantik sayılabilecek ve tinbilimleri ve tarihselcilik okullarından yetişme Alman toplumbilimcilerinden başlayıp Hegelciliğin Marxçılığa göre daha belirgin olduğu Frankfurt Okulu düşünürleri üzerinden Heidegger'e doğru uzanan bir hatta kuruyor.⁴ Özetle söyleyecek olursak; *Arayışlar*'da Marksist bir eleştiri anlayışının izlerini bulmak mümkünse de, ondaki eleştirinin esas ağırlık noktasını, kökleri Heidegger metafiziğine dayalı bir modernlik eleştirisi oluşturuyor diyebiliriz. Bu savı doğrulayan düşünce ve ifadeler kitabın içinde sıkça rastlamak mümkün. Örneğin, Weber'e göndermede bulunan "... antiklerden farklı olarak modern insanın kutsallıktan arınmış bir dünyada (*Entzauberung der Welt; entzauberten Welt*) yaşıyor oluşu..."⁵ ifadesindeki ya da içinde Weber, Nietzsche ve Heidegger'in parmağı olan daha derin şu ifadede olduğu gibi: "Tanrılar, peygamberler ve bilgelerin terk-i diyâr eyledikleri,

4 Buradaki ifadeye bakılarak toplumsal eleştirinin bir alternatifi olan Marxçı *praxis*in kültürel eleştiriye dışlayan ya da ondan daha üstün bir yöntem olduğu sonucuna varılmamalıdır. Hele böyle bir çıkarsamayı toplumsal pratiklerle doğrulamanın iyice güçleşmiş olduğu günümüz koşullarında...

5 "Üniversite, A.Ş. & *Ersatz* Bilim", s. 88.

kutsallık yitimine uğrayan, (...) ruhlardaki çölün büyüdüğü şu modern dünyada...”⁶ Bütün bunlara rağmen gene de Nalbantoğlu’nun kendisini son zamanlarda giderek yaygınlaşan ve toplumbilimi ne olduğu bile anlaşılmamış bir kültür çalışmalarına indirgeyen yaklaşımlarla arasına kesin bir çizgi çizibildiğini de belirtmek gerekir:

... [S]on otuz yılda bir alevlenip bir sönerek “bilimsicilik” (*scientism*) ve “pozitivizm”e karşıt görünen çuval dolusu söylemde, hedef alınan konunun bu kez de yepyeni bir kılıfta karşıtı konumları (sözgelimi, feminizm, çokkültürlülük, vb.) gizlice bir kuşatma, çevirme hareketinde bulunduğu, hatta yer yer onların diliyle kendini savunduğu bile ileri sürülemez mi? Durum gerçekten böyle olduğunda değişen toplumsal koşulların nesnel zorlamasıyla başlarda haklı gerekçelerle muhalefette bulunan konumların da zaman içinde adda değilse de özde dönüşüme uğramaları, hatta çöküşe geçmeleri, sonunda da egemen düzenlere eklenilerek uyum sağlamaları, aynı kuşatma ve ağır baskının göstergesi sayılmalı.⁷

Bu son uyarıyı akılda tutarak yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci noktaya geçildiğinde, *Araştırmalar*’daki en baskın alt tema olan yeni üniversite eleştirisinin birinci noktada geliştirilen tutuma uygun bir (modern) kültür eleştirisi çerçevesinde yürütüldüğünü görürüz.⁸ Nalbantoğlu’nun üniversite konusunda yürüttüğü cesur eleştiri çok da yerinde bir şekilde kapitalizm/modernlik baskısı altında üniversitede bilim ve bilim insanı anlayışlarında meydana gelen değişiklikleri, daha doğrusu, “bozulmaları” görünür kılıp, deyim yerindeyse tarihe not düşüyor:

...[H]em parolasını “abidevi” olandan “bitmemiş” ve “parçalanmış” olana değiştiren modernlik hem de bizleri “bellekhanım”dan boşanmaya zorlayan teknobilimin (Horkheimer) piyasalarla alabildiğine hemhâl olduğu günümüz koşullarına bir güzel kendini uyduran üniversiter yapılanmalar içindeyiz.⁹

Yukarıdaki pasajdan yeni üniversiter yapılanmaların basit bir ahlak çürümesi ya da toplumsal bozulma nedeniyle değil, modernlik ve piyasa koşullarının

6 “*Daimonsuz Bilim*”, s. 58.

7 “Üniversite A.Ş.’de Bir ‘Homo Academicus’: *Ersatz-Yuppie Akademisyen*”, s. 145. Nalbantoğlu, bu cümlelerin sonuna eklediği dipnotunda da, “Kültür Çalışmaları Merkezi”nin başına gelenler konusunda Merkezin öncülerinden Stuart Hall’un 1990’ların başında neler düşündüğünü hatırlatıyor bize.

8 Bunun, eleştirinin değerinden bir şey kaybettirmediğini bir kez daha yinelemeliyim.

9 “Üniversite A.Ş.’de Bir ‘Homo Academicus’: *Ersatz-Yuppie Akademisyen*”, s. 152.

üniversiteyi kendisine uydurması (ya da üniversitenin onlara uyması) nede- niyle değiştiği anlaşıyor. Ama gene aynı ifadede piyasa koşullarının yerine modernliğin sanki ayrı bir değişkenmişcesine eklenmiş olmasının da haber verdiği gibi, modernlik vurgusu düşüncelerin akışını belli bir noktadan sonra belirlemeye başlıyor ve kaygı bu yeni yapılanmanın ortaya çıkardığı “toplum- sal tip”in (“*Ersatz-yuppie* akademisyen”) ve bozulan akademi kültürünün eleştirisine kayıyor.

Bu eleştiride, ağırlık noktalarını, bilginin içinin boşalması ve gerçekte kendisinden “bilgi” üretmesi beklenen üniversitenin piyasa baskısı ve modern- lik koşulları altında bilgiyle olan ilişkisini yitirmesi ve “teknobilim”e ya da da- ha çok içi boş “malumat”a yönelmiş olması gibi konular oluşturuyor. Nalbantoğlu bu konuda Gadamer’den esinlenerek, modernlik koşullarında üniversiter yaşamda üç tür yabancılaşmanın yaşandığını söylüyor (s. 151): 1. *Universitas scholarum*ın çöküşü, yani üniversiteye gelen insanlara bilgi edinmeye gelmiş öğrenciler olarak değil, (piyasa koşullarının baskısı altında olsa gerek) müşteri gibi bakılmaya başlanması; 2. üniversitenin temel işlevlerinden biri olarak ev- rensel bütünlüğü içinde bilgi arayışı ve öğretimi anlamına gelen *universitas litterarum*ın çöküşü ve bunun sonucunda bilimlerin birbirlerinden koparak ayrı ayrı bölümleşmelerin ortaya çıkması; ve nihayet, 3. bilim insanlarını etki- si altına alan dar uzmanlaşma. Zaman zaman kendi söyleyeceklerini ustalıkla yaptığı alıntılara söyleten Nalbantoğlu, “Üniversite A.Ş.’de Bir Homo Academicus” başlıklı yazısında bu durumu keskin bir şekilde ifade etmek için sosyolog Nathaniel Cantor’dan şu alıntıyı seçmiş: “Uzmanlaştıkları konular dışında bu bilim insanları pencere pervazına yapışmış eşekarıları kadar çaresiz- dirler... tek kelimeyle, bu kişiler zekâdan yoksun[durlar ve] yalnızca ma’lûmât sahibidirler” (s. 163). Üniversite yaşamında meydana gelen bu “çöküşler” ve üniversitenin “kitle üniversitesi”ne (s. 161) dönüşmesi sadece bilginin içini boşaltıp, onun boş bir malumat ve hatta “yavansöylem” (ss. 143-4) yığınınına dönüştürmekle kalmazlar, ama akademisyenin karakteri üzerinde de etkili olurlar.¹⁰ Bilgi insanının yaşamında ortaya çıkan *ahlaki* çözülme, ya da Nalbantoğlu’nun Sennett’ten alarak kullandığı “karakter çürümesi/aşınması”nın (s. 168) sonuçları gerçekten vahimdir.

Nalbantoğlu’nun çok yerinde belirttiği gibi, “akademik ekmek parası” (s. 391) kaygısıyla ateşlenen bu durum, yaşamında “dalgın Thales”in içine düşmüş olduğu bilme kaygısını bir kenara atan bilim insanının “küçük akademik çıkar çatışmaları”na (s. 164), “sahte muhalefet”e, “demokrasi korsanlığı”na (s. 164)

10 Kendi uzmanlık alanları dışında “pencere pervazına yapışmış eşekarıları kadar çaresiz” olan bu “yeni” tip üniversite insanının, kendi dar yaşam alanlarında, hele küçük çıkarları söz konusu olduğunda ne kadar “yetenekli” ve “zeki” (kurnaz mı demeli?) olabildikleri de iyi bilinen bir gerçektir.

yönelmesine, zamanını “ayakta kalma ve kariyerini yükseltme stratejileri”yle doldurmasına (s. 165), “el kapılarından içeri nihai giriş yapma çabaları”na (ss. 166-7) ve nihayet “akademik toplantılar yavansöylemi”ne (ss. 143-4) yönelmesine de yol açar. Akademik yaşamın, şimdiye kadar benim gördüğüm en cesur ve kapsamlı eleştirisini yapan Nalbantoğlu az bile söylemiş. Ondan başka bir akademisyenin çıkıp da bunlarla ilgili fazlaca bir gözlem ve düşüncüyü kamuyla paylaşmadığına şaşmak gerek. Ama gene *Arayışlar*’dan öğrendiğimize göre, bu çürüyen gidişe “dur!” demek, akademisyenden ödemesi gereken ciddi bir bedeli göze almasını gerektiren bir karşı çıkış. Kim bilir, belki de bu yüzden birçok akademisyen sessizce gelişmeleri izlemekten ve zaman içinde kendilerini bu akışa bırakmaktan başka bir şey yapamıyor. Nalbantoğlu “seçkinyalnlık” haline kendi yönelişini şöyle açıklıyor: “... ‘[Ö]lümlüler’in yer tutmak zorunda olduğu şu yerkürede çağdaşlığın en son model tezgâhta ama artık ‘yatık iplik’le dokunduğundan çabuk delinen toplum ‘ethos’undan mümkün olduğunca uzak bir noktaya çekilmeye özen gösterdim.”¹¹

Modern dünyada ve onun üniversitesinde hal böyleyken, şimdi de yazımının başında işaret ettiğimiz son noktaya, yani genelde insanın kendi “hakikat”ine ya da özelde bilgi insanının “bilgi”ye geri dönüş olasılığına, bu olasılığın *Arayışlar*’da ele alınışına bakalım. Nalbantoğlu’na göre, kapitalizmin/modernliğin, kültür endüstrisi aracılığıyla çarpıttığı duygusal yaşam (s. 132) ya da yarattığı tepeleme anlamsızlık yüküyle çağ insanının karakter ve ahlak dokusunu unufak etmesi (s. 137) sonucu karakter aşınmasına uğramış, projecilik kültürü içinde kendisini küçük akademik çıkar çatışmalarına kaptırmış, *ethosu* umutsuzluk ve ütopyasızlıkla belirlenen akademisyen, yani *ersatz-yuppie* akademisyen her ne kadar toplumsal-tarihsel süreçler içinde ortaya çıkan bir tipse de bunu onaylamamak, ona teslim olmamak, ona karşı mücadele etmek ve (zaten mevcut olan) alternatifini savunmak bir gerekliliktir. Bu konuya geldiğinde Nalbantoğlu, düşünen herkeste sorumluluk hissi uyandıran şu soruyla başlıyor görüşlerini ortaya koymaya:

... [M]odern çağın (*die Neuzeit*) olagelişine, bu olagelişin her dönemin adamı teslimiyetçi okumuşlarca karşı gelinemez sanılan gücüne gelecekte başarıyla karşı durulması isteniyorsa eğer, hiçbir şekilde üzerinde egemenlik kuramayacağımızı bile bile, *özgün ve kapsamlı bir ‘düşünüm’e* (*die Besinnung*) kendini kaptırmaya açık ve mümkünse hazırlıklı olmamız gerekmez mi?

11 “Patikalar mı, Otoyollar mı?”, s. 138. Nalbantoğlu’nun “seçkinyalnlık” kavramı üzerine daha ayrıntılı bir açılımı için özellikle gene *Arayışlar*’da yer alan “Coşkun ve Seçkinyalnlık Bir Hoca: Mübeccel B. Kıray” başlıklı yazısına bakılabilir.

Sonra da ekliyor:

Bunu başarmanın güçlüğü ortada. Burada biz istedik diye gelmeyecek, yani onca “*iktidar istenci*” seferber etsek de *kendimizi kaptıramayacağımız bir durumdan* söz edildiği de açık. *Gene de* böyle bir “düşünüm”ün yaşanabileceği “kayran”, “açıkalan” (*die Lichtung*) için zorunlu açıklığı (*das Offene*) sergilemek yönünde *asgarî istenç* göstermesi gerekiyor modern çağın bildik olagelişinden *en azından bıkkınlık duyanların*.¹²

Çağın bildik olagelişinden *bıkkınlık* duyanların istençlerini harekete geçirirken tutması gereken yola gelince, Nalbantoğlu, bunu daha çok *Arayışlar*’daki bir başka yazısında ele aldığı “dalgın Thales”’in kişiliğinde ortaya koyuyor ve diğer yazılarda da geliştiriyor.¹³ Söz konusu yazıda, Thales’in dalgınlığının bilerek seçilen ve özel bir insan uğraşısı olarak nitelenen “düşünce ırmağında yüzüyor” olma halinden kaynaklandığı söyleniyor (s. 45). Bu dalgınlığın önemli bir cephesini ise, kendisini bunun cezbisine kaptıran insanı kendi seçkinyalınlığına doğru taşıyacak olan “başka yaşam ve uğraş biçimlerinden vazgeçiş” (s. 46) oluşturur. Sonuçta, herkes bilgi insanı olma yolunu tutmak zorunda değildir. Ama gene de şunu söylemek gerekir ki, böylesi bir insan (bilgi insanı), en azından bu yolu tutmamış başka insanların gözünde, onların “hayattan kopuk” dedikleri “dalgın profesör”ü çağrıştırır. İlk bakışta, bu toplum ve tarihten kopmuşluk içinde kendisini düşünceye kaptırmanın sakıncalı sonuçları olacağı düşünülebilse de, Nalbantoğlu açısından kapitalizmle/modernlikle belirlenen “dünyanın çivisi çıkmış” (s. 140) olduğundan, bu çivisi çıkmış dünyayla araya bir mesafe koymayı “hakikat”e, insan hakikatine, yani hakiki bilgiye ulaşmanın yolu olarak görmek de mümkündür.

Arayışlar’daki diğer yazılarla birlikte ele alındığında –gözden kaçırmış olabileceğim başka noktalar yoksa eğer– Nalbantoğlu, “dalgın Thales”’in ya da bilimi kendisine uğraş seçen kişinin ödemesi gereken bir yaşam faturası olarak sahip olması gereken dört temel özelliğe işaret ediyor. Bunlardan birincisi, hiç kuşkusuz şu (artık) ünlü *daïmon*. Şerif Mardin’in, “bizde Nietzsche gibi uçuk düşünürler çıkmıyor” minvalli tespitine getirdiği açılımda *daïmon* kavramını vurgulaması üzerine, buna bir katkı ve eleştiri niteliğindeki tepkisinde Nalbantoğlu, önceki tarihli bir başka yazısına da gönderme yaparak, *daïmonu* günümüzde giderek moda haline gelen ve biraz da mistik anlamının ötesinde şöyle tanımlıyor:

12 “Üniversite A.Ş.’de Bir ‘Homo Academicus’: *Ersatz-Yuppie Akademisyen*”, s. 141. Vurgular bana aittir –E.Y.

13 “Dalgın Thales”i tartışma gündemine taşıyan söz konusu yazı, *Arayışlar*’da “Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş.” başlığıyla yer almıştır.

Kendim de (...) bir yazımda *daimon*'un "tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi gibi düşünülebil"eceğini ve "falanca kişinin huylu ya da huysuz, ya da birinin meşrebinin şöyle ya da böyle olmasıyla ilgisi[nin] yok olmasa da asgari" olduğunu ileri sürmüştüm.¹⁴

Mistikliğinden kurtarma çabasıyla "tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentleri"nde dolaştığını söylediği bu "görünmez yaşam enerjisi" ya da Steiner'den alarak metne ilaştırdığı "o programa gelmeyen 'esin'" (s. 66) kavramı, Nalbantoğlu'na göre, Platon'dan bu yana düşünce tarihine yerleşmiş olan ve her türlü bilme dürtüsünün (merak) altında yattığı iddia edilen o, "şey'ler karşısında duyulan şaşkınlık, hayranlık, saygı ve coşku dolu bir başka tür çekimle yakından ilişkili"dir (s. 67). Bu açıdan, ister mistik ister değil, ama *daima görünmez* kalan bir enerji olarak *daimon*, insandaki bilme dürtüsünü asıl tetikleyen şey, insanın şeyler karşısında "hayret" (s. 68) ya da "merak"a (s. 121) kapılabilme yetisi olarak bilim insanının olmazsa olmaz niteliklerinden ilki olarak çıkar karşımıza.

Bu niteliklerden ikincisini, Gadamer vurgusuyla kuvvetlendirilmiş bir "fikirlerle yaşamak" düşüncesi oluşturuyor. "Bilim'i kendine 'uğraş' (*Wissenschaft als Beruf*) seçtiği izlenimi veren kişinin ödemesi gereken bir yaşam faturası"nın (s. 155) parçası olarak sunulan "fikirlerle yaşamak" idealine sahip (belki de durumunda) olan kişi "çoğu kez akladığımız sıradan çoğunluğun birçok durumda gönüllü benimsediği nesnel koşullara, yani kişinin pekâlâ kaçınabileceği durumlara düşmemeye özen göstermek, bilimsel uğraşın gerektirdiği örtük ya da açık kabullenilen 'o şey'i (*to hótî*) bir yandan eleştirirken öte yandan da unutmamak zorundadır" (ss. 155-6). Burada esas olan, gündeliğin olagelişine kendini kaptırmaksızın insanın *daimonu* (merakı) nedeniyle harekete geçen bilme dürtüsünün ona gösterdiği doğrultuda gündelik görünümünün arkasından hakikate bakabilmesi/dalabilmesi, onun cezbeseine kapılıp gitmesi düşüncesidir. Metinde bu nokta, Heidegger'den alınan ve temelden diriltici etkisi sayesinde insana hakikatin sesini duyurduğu öne sürülen "tefekküre dönük düşünce" savıyla da destekleniyor. Ama tek başına değerlendirildiğinde, kapılındı-

14 "Prof. Şerif Mardin'in Bir 'Sanı'sı: ['Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum.]", s. 312. Nalbantoğlu'nun alıntıda göndermede bulunduğu önceki yazısı *Arayışlar*'a "*Daimon*'suz Bilim" başlığıyla alınmıştır. Yazının ilk basımı "*Daimon*'unu Yitiren Üniversite" başlığıyla *Toplum ve Bilim*'in Haziran 2007 tarihli 109. sayısındadır. Şerif Mardin'in söz konusu edilen yazısı ise "Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi" başlığıyla *Toplum ve Bilim*'in Kış 1984 tarihli 24. sayısındadır. Bu konu fazla ilgi çekmiş olacak ki, gene *Toplum ve Bilim*'in 2009 tarihli 115. sayısında da Boğaç Erozan imzalı ve "Aydın Meselesi ve *Daimon*: Şerif Mardin ve H. Ünal Nalbantoğlu Üzerine Yorumlar" başlıklı bir yazı daha yayımlanmıştır.

ğında insanı boş bir dalgınlığa ve (bu kez seçilmiş ve seçkince olmayabilen) bir yalnızlığa sürükleyeceği düşünülebilecek olan bu ideal, bundan sonra sıralanan iki gereklilik sayesinde bir nebze de olsa mistik vecd karakterinden kurtuluyor. Nalbantoğlu, bilim insanının sahip olması gereken son iki özelliği “yoğun çalışma” ve “sorumluluk ahlakı” başlıkları altında topluyor.

Her ikisi de kısmen “Protestan ahlakı” kokan bu iki nitelikten ilk ele alacağımız “yoğun çalışma” prensibini özellikle Weber’in 1818-1819 tarihli “Uğraş Olarak Bilim” başlıklı konuşmasına dayandıran Nalbantoğlu, bilim insanının kendisini kutsallıktan arınmış bu dünyanın yukarıda sayılan olumsuz koşullarından kurtarmasının aslında olanaksızlığını bizlere hatırlattıktan sonra,

[g]ene de Weber yazısında bu koşullar altında bile dünyanın anlamının (*Sinn der Welt*) arandığını, gerçek bir üniversite araştırma ve eğitimin de aynı arayışın bir parçası olduğunu, dolayısıyla da bu işi salt dar bir meslek edinmeyip yaşam boyu uğraşı (*Beruf*) yapanların can(ruh)larını kaplayan *daímon*’un çağrısına uyarak, yemin etmişcesine çalışmalarıyla gerçekleştiğinin altını çizmektedir¹⁵

diyerek, “yoğun çalışma”nın bilim insanlığının salt bir geçim sağlama aracı olarak görülmekten çıkarılıp (olumsuz koşullara teslimiyet yerine), bilgi üretmenin peşinde yaşamın tümünü kaplayan bir uğraşa dönüştürülebilmesinin yolu olduğunu vurguluyor. Nalbantoğlu, Heidegger’in de akademik çalışmadan beklenen “yoğunluk”un (*die Strenge*) önemini vurguladığına işaret ederek (s. 15), matematikselleştirme idealini kör değneğini bellercesine bellemiş matematik kesinliğin (*die Exaktheit*) karşısında, onun “yoğun çalışma”yı insanı ilgilendiren bütün alanlara yönelik her türlü ciddi araştırma, düşünme ve anlama çabasının temelini koyduğunu söylüyor (s. 15). Ancak, bu haliyle bakıldığında, yani sadece görünmeyen enerji *daímon*un etkisi altında fikirlerle yaşayan ve (en azından insana yönelik) bilimler kapsamında yoğun çalışan bilim insanını düşündüğümüzde, bu insanın henüz kendisini kaptırdığı uğraşı içinde belirli bir erekselliğe, yönelişe sahip olmadığını görürüz. *Daímon*dan beklenen ilk itki, bilgiye yöneliş dürtüsü (her ne kadar *daímon* tarihsel-toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan görünmez bir enerji olarak anlaşılmışsa da gene görünmez kaldığından) fikirlerle yaşamak ve yoğun çalışma olarak nitelenen bilgi üretme faaliyetine belirli bir yönelim vermekten uzak kalır. Dördüncü öğeye duyulan ihtiyaç tam da bu nedenden kaynaklanır ve onun sayesinde Nalbantoğlu, *daímon*-fikirlerle yaşamak-yoğun çalışma şeklinde belirlenen bilgi üretim döngüsünü tekrar başlangıca, yani *daímona* geri döndürerek halkayı tamamlar.

15 “Üniversite A.Ş. & Ersatz Bilim”, s. 88.

Ne yazık ki, bu son öge kendisini ahlaktan başka bir şey olarak ortaya koyamaz. Ancak, izini sürebildiğim kadarıyla Nalbantoğlu'nun ahlak anlayışının, tıpkı onun kapitalizm/modernlik eleştirisinde olduğu gibi ikircikli bir ahlak olduğunu belirtmek gerekir. Ahlak anlayışındaki bu salınım, Aristoteles'in *ethos* kavramını "alışkanlık", "yerleşik davranış" anlamında kullanımından aldığı ilhamla Hegel'in "ahlak" (*Moralität*) ve "törelaşam" (*Sittlichkeit*) kavramları arasında yaptığı ayrıma da denk düşer.¹⁶ Bu iki kavramın birbirinden ayrıştırılmaması ve birbirinden oldukça farklı her iki anlamın da tek bir "ahlak" kavramına sığdırılmaya çalışılmasıysa, kavramın şimdiye kadar gerek yerleşik felsefe söyleminde gerekse de gündelik kullanımda oldukça ciddi bir belirsizlik içine düşmesine yol açmıştır. Nalbantoğlu'nun da bu kullanımdan etkilendiğini ve ahlak kavramını, hem tarihsel-toplumsal süreçlerin sonucu ortaya çıkan bir yerleşik davranış (alışkanlık) kuralları demeti hem de insanın insanlığına ait varoluşsal (hatta metafizik) bir öge anlamında kullandığını görüyoruz. Nalbantoğlu, "günümüzün nesnel tarihsel-toplumsal koşullarının baskısı altında '*ethos*'tan (ss. 144-5) ya da "toplumun sıvası olmuş 'değer'ler"den (s. 147) bahsederken toplumda yapılagelen edimlerden oluşan davranış kuralları anlamında bir ahlak (törelaşam, *Sittlichkeit*) anlayışına yaklaşıırken, dikkatini yazıyı sonlandıracak olan "sorumluluk ahlakı" üzerine yoğunlaştırdığında ya da artık içi boşalmış "meslek ahlakı" gibi kavramlardan yakındığında da kişinin özünden kaynaklanan bir iyi ve kötünün sezisi/bilgisi olarak ahlak (bu kez *Moralität*) anlayışını benimsiyor. Nalbantoğlu'nun aynı sözcük ("ahlak") içinde bu törelaşam anlayışını çabucak bırakıp yerine ahlakı (*Moralität*) koymasında, Weber'in yukarıda sözü geçen yazısından alınan "inanç etiği" (*Gesinnungsethik*) ve "sorumluluk etiği"ni (s. 146) piyasadaki ucuz genel geçer "iş etiği", "pazarlama etiği", "meslek etiği" gibi boş pazarlama sloganlarıyla karşılaştırmasının da payı olsa gerektir; çünkü, bu noktada Adorno'dan yapılan bir alıntıyla, etiğin yukarıda bahsettiğimiz birinci anlamı iyice bulanmaktadır. "Üniversite A.Ş. & Ersatz Bilim'in 8. dipnotunda yer alan "[e]tik vicdan azabı,

16 Aristoteles'in *ethos* ve onunla ilişkili sözcükleri "alışkanlık", "yerleşik davranış" anlamında kullanımının birkaç örneği için *Nikomakhos'a Etik*'e bakılabilir. 1127a15'te "alışkanlık" anlamında *ethos*; 1139a2'de "karakter erdemleri" anlamında *ethous ephamen*; 1139a34'te "etik huy" anlamında *ethike*; 1144b4'te "alışkanlıklar" anlamında *ethon*; 1145a16'da "alışkanlıklar" anlamında *ethe*; 1152b5'te "karakter erdemi ve karakter kötülüğü" anlamında *arethen kai ten kakian ten ethiken*; 1163a24'te "karakter" anlamında *ethous*; 1164a12'de "karakterler", "alışkanlıklar" anlamında *ethon*. Örnekler kolaylıkla çoğaltılabilir. Yunanca sözcüklerin Türkçe karşılıkları için –bana göre– mükemmellikte İngilizce çevirileri bastıran Saffet Babür çevirisinden yararlanılmıştır. Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1997. Hegel'in *Moralität* ile *Sittlichkeit* arasında yaptığı kavramsal ayrıştırma için bkz. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, ss. 62-4, §33 ve eki.

yani kendiyle ilgili vicdan”¹⁷, ya da benim tercih edebileceğim gibi, “etik vicdan azabı, kendi üstüne dönen vicdandır” şeklinde çevrilmesi gerektiğini düşündüğüm parçada Adorno, etiği, el çabukluğu marifet, vicdanı ilgilendiren metafizik bir unsura dönüştürmüştür bile. Metafizik niteliğiyle ortaya konan bu etik anlayışı, etik dışı toplumsal değerlerin varlığına işaret edilmesinde de kendisini gösterir zaten.

Etik anlayışındaki bu metafiziğe doğru kayış, *Arayışlar*’da etiğin toplumsal davranış kalıplarından ötede –bu kalıplar yetersiz ve çürümeye yüz tutmuş olduklarından ve bilim insanının da başka bir tutum benimsemesi gerektiğinden– başka bir kaynağına doğru yönelindiğinde kendisini daha da belli eder. İnsan, esasen bilim insanı bir dürtüyle (*dämon*) harekete geçmesi gereken, bunu yaparken de titiz, sıkı çalışma disiplini ve sorumluluk ahlakıyla davranması başkalarınca beklenen bir varlıktır. Ancak bütün bunların amacı “çivisi çıkmış” modern dünyaya, onun boş etiğine, piyasa ilişkilerince belirlenen kârlılık dürtülerine, ahlak ve karakter aşınmasına uğramış bireylerin daha da aşınmasına, modernliğin tekdüze olagelişine katkıda bulunmak, bunu sürdürmek olamaya-acağına ve günümüz toplumu da tersine bu özelliklerle belirlendiğine göre, bundan başka, o toplumun tarihselliğiyle belirlenmeyen başka amaçların gerçekleştirilmesi olmalıdır. Bu bakımdan hedefin, dalgın Thales’in çabasının bütün bunların ötesinde ve bana göre “aşkın” bir yeri göstermesi gerekir. Toplumsal davranış, herhangi bir özel çabaya gereksinim duymaksızın, kendisini bir kanıksamaya, unutama (s. 13), “büyük körlük”e (s. 136) kaptırmış olduğundan, bu “aşkın” hedef ancak “hakiki varlık”a ya da “varoluşun hakikati”ne yönelmek olarak ortaya çıkacaktır. Heidegger’den yapılan şu alıntı, bu noktayı kesin bir şekilde ortaya koyar: “Şiir, sanatlar ve tefekküre dönük düşüncenin (*des besinnlichen Denkens*) o temelden diriltici etkisiyle sesini duyuran hakikati yaşamak artık olanaksız.”¹⁸ Ancak bu noktada durup şöyle bir soru sorulabilir elbet: Toplum hakikat konusunda bir unutuşa gömülmüşse ve insanın varoluşu da (hakikati değil!) onun toplumsallığı ile belirleniyorsa eğer, o zaman zaten unutulmuş ve insan varoluşunu (artık) belirlemeyen, “hakikiliği” kuşkulu böylesi bir hakikatin ne önemi olabilir? Nalbantoğlu’nun Heidegger’den esinlenerek bu soruya verdiği cevapta, insana, bir “kader” olarak çok özel, kanımca asla hak etmediği kadar (en azından Hegel’den bu yana “yeniçağ” –*Neuzeit*– üzerine yazanların durmadan yakınageldikleri gibi) özel bir rol biçiliyor. Bu açılımın

17 “Üniversite A.Ş. & Ersatz Bilim”, s. 150.

18 “‘Modern Çağ’da *Universitas* Kavramına Ne Oldu? ‘Modern Çağ’da *Universitas* Anlayışının Geldiği Nokta: Bir Ekleme”, s. 21. Alıntı şu kaynaktan yapılmıştır: M. Heidegger, “A Greeting to the Symposium in Beirut in November 1974”, *Martin Heidegger and National Socialism*, ed. G. Neske ve E. Kettering, Paragon House, New York, 1990, s. 253.



“Son otuz yılda bir alevlenip bir sönerek ‘bilimsicilik’ (scientism) ve ‘pozitivizm’e karşıt görünen çuval dolusu söylemde, hedef alınan konunun bu kez de yepyeni bir kılıfta karşıt konuları (sözgelimi, feminizm, çokkültürlülük, vb.) gizlice bir kuşatma, çevirme hareketinde bulunduğu, hatta yer yer onların diliyle kendini savunduğu bile ileri sürülemez mi?

Hasan Ünal Nalbantoğlu
Arayışlar

Heideggerci sürümüne göre, insan bir “kader” olarak varlığın çobanlığını sürdürmesi gereken, kendisinden bu çobanlık rolünü oynaması beklenen bir varlıktır. Nalbantoğlu bu konuyla ilgili şöyle yazıyor:

Varlık peçesinin geçici olarak sıyrılma olasılığının hep olduğu *Da-sein* denilen açıklıkta, o ışıldama (*die Lichtung*) noktasında zaman olarak anlaşılması gereken *Varlığın çobanlığını sürdürmek, onun güdücüsü olmak zorunluluğu altındaki “insan”ın*, o yegâne “ölümlü” var-olanın (*das Seiende*) en önemli hasletlerinden biridir ereksiz düşünme, salt tefekkür içinde yitip gitme.¹⁹

Alıntındaki “ereksiz düşünme” ve “salt tefekkür içinde yitip gitme” ifadelerinin içerdiği sıkıntıları bir kenara bırakıp, dikkatimizi vurgulamış olduğum “varlığın çobanlığını sürdürmek, onun güdücüsü olmak zorunluluğu altındaki ‘insan’” ifadesine çevirecek olursak; ilk olarak, Kant, Hegel, Adorno, Heidegger, Nalbantoğlu ve diğer birçok düşünür ve modernlik eleştircisinin kendi deneyim ve gözlemleriyle de belirledikleri gibi (hemen bunların hepsi bu olanağın gerçekleşmesinin uzak olduğunu, koşulların bozulmuş olduğunu vb. söyler),

19 “Patikalar mı, Otoyollar mı?”, s. 124. İtalikler bana aittir –E.Y.

insanın tarihsel-toplumsal deneyiminde böyle bir zorunluluğu ortaya koyacak herhangi bir bulgunun ortaya konmasının olanaklı olmadığını görürüz. Bu zorunluluğu destekleyecek böylesi bir veri yokluğunda, ortada bir zorunluluk olduğunda ısrar edildiğine göre, geriye tek bir çıkar yol kalmaktadır: Bu zorunluluğu, anlamı pek de anlaşılmayan bir “kader”e –insanın kaderine, onun varoluşunun erekselliğine (*telos*)– bağlamak ve bunu yaparken de tüm insanlık tarihi içinde bir tek Parmenides’in ünlü fakat “bulanık” şiirinden yola çıkılarak idealleştirilen, içinde insanın “asılgibi” (*authentic*) varolduğunun düşünüldüğü Antik Yunan toplumuna öykünmek. Nalbantoğlu için böylesi bir idealleştirmeye ve öykünmeye kapıldığını söylemek, haksızlık olacaktır. Ancak, bilgiyi varlığın hakikatinin bilgisi olarak ortaya koyması, onun bilgiyi tarihsel-toplumsal pratiklerden bağımsız bir şeymişcesine düşünmeyi tercih ettiği izlenimini veriyor. O zaman da bilgi, ancak bir “ereksiz düşünme, salt tefekkürün içinde yitip gitme”nin konusu ve nesnesi olarak çıkıyor karşımıza.

Buraya kadar söylediklerim, sadece bir öğrencisi olarak, hocamın çok değerli düşünceleri karşısında kendi naçizane kritik yaklaşımımın (şu “şeytanın avukatlığı” meselesi) bir ifadesi ve de büyük bir emeğin ve titiz çalışmanın ürünü olan *Arayışlar*’daki yazıların değerini küçültmek gibi bir hedefi asla gütmüyor. Yazdıklarım, daha çok, *Arayışlar*’da ortaya konan görüşleri ciddiye alan ve bu nedenle eleştirel bir bakıştan geçirerek hak ettikleri değeri vermeye yönelik bir çaba olarak anlaşılmalı. Zaten tüm bu düşünsel tercihler bir kenara konduğunda, şu kabul edilmelidir: *Arayışlar*’ın ülkemiz yazın ve düşün yaşamına getirdiği öyle bir şey var ki –benim bildiğim, bu alanda onun yerini tutacak başka ciddi bir çalışma yok–, o da genel olarak modern dünyada, özel olarak Türkiye’de, *kendi* akademik ortamımızda ortaya çıkan yeni akademik *ethos*un çok kapsamlı ve cesur bir eleştirisi. Başka nedenler bir yana, salt bu nedenle bile bu kitabı herkesin sabırla, ama özellikle akademisyenlerin, hele akademisyen olma yolunda ilerleyen genç arkadaşlarımla dikkatle okumasını dilerim. *Arayışlar*’da teorik ya da toplumsal yaşama yönelik, metafizik ya da gerçekçi ama mutlaka alınacak dersler olduğuna, bilim insanı olma iddiasındaki herkesi kendisiyle bir iç hesaplaşmaya yöneltecek birçok nokta bulacaklarına eminim. Eline sağlık hoca! Gelmekte olduğunu bildiğim yeni kitaplarını sabırsızlıkla bekliyoruz.

EMİNALP MALKOÇ

DEVİRİMİN KÜLTÜR FİDANLIĞI

HALKEVLERİ VE KADIKÖY HALKEVİ

Halkevleri Cumhuriyet'in eğitim politikasında nasıl bir işlev göstermiştir? Yıkılmış bir imparatorluğun tüm kalıntılarını tasfiye ederek yeni bir ulus devlet kurma çabasında en önemli adımlardan biri, bir vatandaş modeli oluşturmaktır. Modern, ümmet anlayışından kopmuş, ulusal kalkınmaya katkıda bulunabilecek bir vatandaş. Bu dönüşümü sağlayacak bir araç olarak devlet 1932-1951 yılları arasında faaliyet gösteren Halkevlerini kurmuş, kültürel yaşamın yeniden yapılandırılmasına benzersiz katkılarda bulunmuştu. Önemli bir yere sahip olan Kadıköy Halkevinin de belgelere dayanarak özel olarak incelendiği kitapta Cumhuriyet'in ilk kuşağının kültürel zeminin oluşumu izlenir.

SERKAN TUNA

TÜRKİYE'DE DEVLET İŞLETMELİĞİ
VE SÜMERBANK

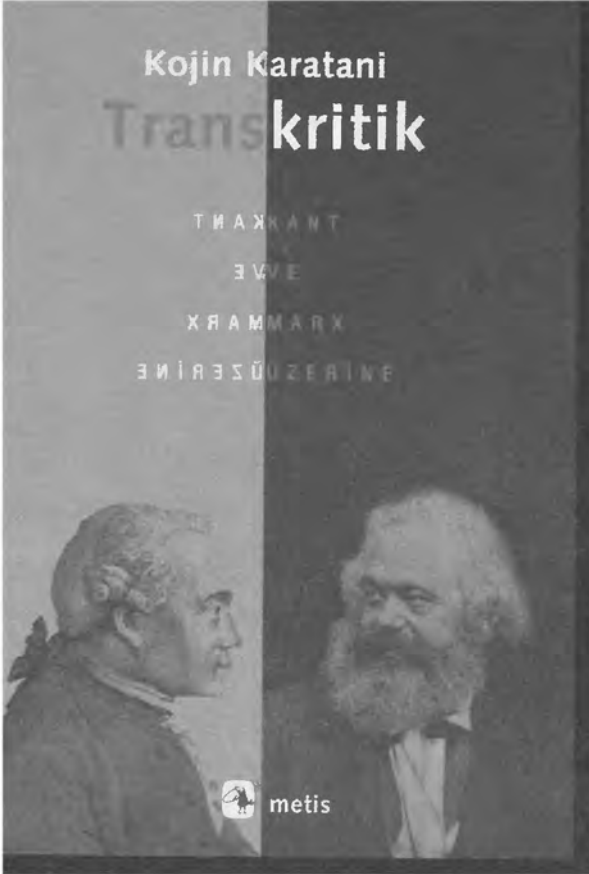
DÜNYA EKONOMİK KRİZİNE BİR CEVAP MI?

Devlet işletmeleri hangi amaçlarla kurulmuştur? Cumhuriyet tarihimizin önemli ekonomik dönemeçlerinden birisini teşkil eden devlet işletmeciliği politikası, devletçilik ilkesiyle birlikte gündeme gelmiştir. İktisadi Devlet Teşekkülleri (İDT) adıyla nitelenen kuruluşlar bugün Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT) adını almış fakat etraflarında sürdürülen tartışma bitmemiştir. Yakın iktisat tarihimizin az da olsa unutulmuş bu dönemi bilimsel açıdan mercek altına alınarak günümüzdeki tartışmalara da katkı sağlayacak bir bilgi zemini oluşturulmaktadır.





KİTAP ELEŞTİRİSİ



Kojin Karatani

Transkritic:

Kant ve Marx Üzerine

çev. Erkal Ünal

Metis Yay., İstanbul,

2008, 395 syf.

“Karatani’nin transkritiği, genel olarak etik bir yaklaşım, başkalarının sadece araç olarak görülmediği bir komünizm düşüncesi olarak görülebilir ki, bunun kökeni Kant ahlakıdır. Bunun dışında transkritic, transendental bir eleştiri olarak görülebilir. Konumlar arasında sabit bir üçüncü konum değildir.

Karatani'nin *transkritiği*

Karatani'nin *transkritiği*, temel olarak farklılıklar arasında kalan bir yaklaşım olarak görülebilir. Örneğin, daha sonra da belirtileceği üzere, Karatani'ye göre Marx, klasik iktisat ve Bailey'nin konumlarının eleştirisi üzerinden hareket eder. Farklı toposların arasında kalan bir yer edinir kendine... Kant açısından düşünüldüğünde bu, empirisizm ile rasyonalizm arasındaki bir konum alma eylemi olacaktır. Kant, transendental tamalgı* ile transendental bir konumdan hareket ederken, Marx değer biçimi ile yine transendental bir konumdan hareket edecektir. Karatani'yi ilgilendiren ve ona göre onları eleştirel kılan bu özellikleridir ve *transkritik*, bu eylemin bir devam ettiricisi olarak okunabilir. Bu açıdan bakıldığında eleştiri, çeşitli konumların eleştirisi üzerinden hareket ederek kendine başka bir yer açar. Bu yer tözsel değildir, zira eleştirdiği konumların üzerine yükselerek onları geride bırakır. Belki de o konumlara bir ek olarak düşünülebilir, ama onları daha farklı bir perspektiften görerek anlaşılır da kılar.

Bu eleştiri, her şeyden önce, ahlaki bir perspektife de sahiptir. *Transkritik*, ya da Kant-Marx üzerinden ilerleyen bu düşünce, aynı zamanda ahlaki bir konum almadır da. Politik olanın kendisinin yerleşeceği alanın belirleyiciliği, –eğer Kant'tan Marx'a bir çeviri yapılırsa– Karatani'ye göre şöyle görülebilir: “Kant'ın retoriğini uyarlayarak söylersek, ekonomik bir temeli olmayan komünizm *boştur*, ahlaki bir temeli olmayan komünizm ise *kördür*” (s. 172). Bu tür bir yaklaşım, kendisini bir parti yaklaşımı üzerine kuran klasik yapıyı anlamsız ve tehlikeli görür. Tabii, bunu belirtmeden önce söylenmesi gereken şey, bura-

* Yazı boyunca, çeviride geçen “aşkın bütünlüklü-algı” yerine, Türkçe felsefe dilimizde daha yaygın olarak kullanılan “transendental tamalgı” sözcüğünü kullanmayı tercih ettik –ed. n.

daki ahlaki ve ekonomik türde yapıların, Kant felsefesinde görü ile kavramsal yapıyı ifade ettiği. “Anlama yetisi hiçbir şey sezemez, ve duyular hiçbir şey düşünemezler. Ancak birleşmelerinden bilgi doğabilir.” Bu durumda, Marx’ın Kant ile birlikte okunmasından elde edilen şey, komünizmin ancak bu tür bir etik konumdan yola çıkarak düşünülebileceğidir. Kant bilgiyi sentetik yargı ekseninde kavrarken, bunu, duyusallık biçimlerinin kavramsal olanın altında kavranması üzerinden değerlendiriyordu. Bu, açıkçası, duyusal olan ile kavramsal olanın birbirine indirgenmediği, analitik yargının bu alanları özdeşleştirme yaklaşımından uzakta bir konumdur. Mümkün bir komünizm, öyleyse, ekonomik temelli olmayan, ama etige ve ekonomiye özgü alanların sentezinde kurulabilen bir şey olacaktır.

Karatani’nin *transkritiği*, genel olarak etik bir yaklaşım, başkalarının sadece araç olarak görülmediği bir komünizm düşüncesi olarak görülebilir ki, bunun kökeni Kant ahlakıdır. Bunun dışında *transkritik*, transendental bir eleştiri olarak görülebilir. Konumlar arasında sabit bir üçüncü konum değildir. “Yanal (*transversal*) ve konum değiştirmeye dayalı (*transpositional*) bir hareket olmadan var olmaz.” Bu ise, Kant’ın rasyonalizm ile empirisizm arasındaki salınışıyla, Marx’ın, özellikle *Kapital*’de belirginleşen, hâkim konumlar arasında bir konum bile olmayan yerleşme hareketi ya da yer edinme hareketi olacaktır. Ancak bu, tözsel ya da daha önce de ifade edildiği gibi üçüncü bir konum değildir, zira eleştiriyle açılır ve o şekilde kendini var eder. Marx, klasik iktisat ile Bailey arasında bir konumda, hatta transendental olan bir yerde, o yerin eleştirelliğinde kalıyorken, Kant felsefesi de empirisizm ile rasyonalizm arasında kendine bir konum belirliyordu. Bilindiği üzere Kant, transendental sıfatını deneyimin koşulları için kullanır ve en temel konumda bir “düşünüyorum” ya da transendental tamalgı vardır. “Düşünüyorum” diyemediğim sürece ya da bu imkânın kendisinin olmadığı yerde, bilme deneyimi de yoktur. Bu bakış açısı özellikle empirisizme karşı ortaya çıkar. Bir “ben”in olması zorunluluğu, onun deneyimde bir sentez yapabilme ya da içeriği bir araya getirebilme yeteneği, deneyimin olumsal olmaktan çıkarılması demektir. *Transkritiğin* mekânı, açıkçası, buradadır denebilir: Konumlar arası çatlaklar ve konumların değerlendirilmesi ile transendental bir yerden eleştirilmesi. Dönüşümler ve yolculuklar bu durumda önemli bir yer tutar. Örneğin, Marx’ın Fransa, Almanya ve İngiltere arasındaki yolculuğu bir dönüşümler hikâyesi olarak görülebilir. Açıkçası, Karatani için felsefe ve düşünme ancak konum bile olmayan, ama konumlar arası olmakla ona göre daha tözsel olan çatlaklar üzerinden hareket eder. Ekin, eki olduğu şeye göre daha birincil olduğu yapısökümde olduğu gibi, belki de.

Karatani’nin Eski Yunan üzerinden bakışı bu açıdan aydınlatıcı olabilir: Düşünmek her zaman farklılıklar üzerinden, belirli bir topluluğun sınırı dışın-

da mümkün olur bir bakıma. Homojen bir ortamın monotonluğuna karşı, eleştirelilik sağlayabilecek bir başkasının imkânı gereklidir. Spinoza felsefesi bile Karatani açısından bu şekilde yorumlanabilir: Tanrı bir öteyi, ama içkin bir öteyi ifade eder. Eski Yunan'da Herakleitos ve Parmenides, varlığı, çatışmaların bir araya toplanması olarak ya da antagonizmaların bir arada-olması olarak görüyordu. Bu durum, Karatani tarafından, Heidegger'den alınan bir pasajda da ifade edilmektedir. Peki, Karatani'ye göre nasıl yorumlanabilir bu? “Bu felsefeciler, tek taraflı bir kurallar dizisi etrafında toplanmış bir topluluğun mekânında değil, *intermundial* ilişkinin var olduğu heterojen bir mekân olarak dünyada düşünmüşlerdi” (s. 132). Varlığı düşünmek, tek taraflı kurallar üzerinden düşünmek değildir. Farklı sistemler, farklı dil oyunları söz konusudur. Heidegger'in, varlığın unutulmuşluğu olarak tarihin anlamı üzerine sözleri ancak farklılık toposunun unutulmuşluğu olarak görülmeli. Karatani'ye göre, Sokrates ve Platon, bu farklılıkların *aufhebung*unu gerçekleştirmişlerdir.

Karatani'ye göre, düşünmek için heterojen bir mekânın varlığı söz konusudur. Kant felsefesinin kamusal ve evrenselliği düşünme şekli, Karatani için bu açıdan önemli görülür. Kamusal olanı Kant, “bir kimsenin aklını bir irfan insanı olarak bütün okur kitlesine hitap ediyormuş gibi kullanmasını kastediyorum” diyerek belirtir. Bu, açıkçası, kamuyu bir topluluk içerisinde belirleyen düşüncenin kendisinden farklıdır; zira kozmopolit bir bakış açısı vardır burada ve Kant bu kavramı da kullanır (s. 134). Kamusal düşünme, hayali bir dünya-sivil-toplumuna dayanır ki; bu “hayali” ve “kamusal düşünen” başkaları, hem şimdiki zamanda hem de gelecek zamanda bulunabilir. Bu hayali yapı, ait olunan topluluğun içinde olmak gibi bir şeyi ifade etmez: “Dünya-sivil-toplumu ile ilişkili olarak aklı kullanmak, mevcut herhangi bir kamusal mutabakat pa-hasına bile olsa gelecekteki başkasını dikkate almayı gerekli kılar” (s. 135). Kısacası, hayali bir dünya-sivil-toplumunu düşünmek, evrensel olarak düşüne-bilen ve ulusal (ya da herhangi) bir topluluğa bağlı olarak düşünmeyen insanların kümesini düşünmek ya da düşlemektir. Kamusal olmak, Kantçı anlamda bir başkası üzerinden düşünülür bu durumda. Evrensellik talebi olan başka-larının olması hayalidir bu.

Bu tür bir yaklaşım bizi evrensellik konusuna götürür. Beğeni yargısının evrenselliği talep etmesi ancak başkası üzerinden düşünülebilir; diğer bir deyiş-le, başkalarının da böyle bir yargıda bulunmasını talep ederek evrensel hale gelebilir bir beğeni yargısı. Bu bir talep veya istektir, çünkü kendisi tamamen kavram tarafından bir belirlenimle oluşmaz. Dolayısıyla, başkasını varsaymak zorundadır. Akıl da kamusal olarak kullanımında bir başkasına seslenmektedir. Peki, bu tür bir konumsallık ya da kamusal olma isteği hangi kavramsal ilişkiler bağlamında düşünülebilir? Karatani, bu bağlamda genellik-evrensellik ayrımı yaptığı gibi, tekillik-tikellik ayrımını da devreye sokar. Deleuze'un belirttiği

gibi: “Tikel olanın genelliği olarak genellik, demek ki tekil olanın evrenselliği olarak tekrarın karşısında durur.”¹ Deleuze zor bir soru sorar, *Fark ve Tekrar* başlıklı kitabında: Farkla tekrar nasıl birlikte düşünülebilir? Zaten farkı olmayan bir tekrar olabilir mi? Açıkçası, fark tekrarın farkı, ve tekrar, farkın tekrarı olur ise, genelliğin özdeşliğine bağlı kalınmaz. Genellik, belli bir dolayimler alanı olarak tekilin kendisini genelliğe bağlı kılar: “Örneğin, Hegel’e göre bireylik (ulus-devlet olarak) tikellik aracılığıyla evrenselliğe (Hegel’de evrensellik tam da bu sebepten ötürü genelliğe denk düşer) bağlanırken, Kant’a göre böyle bir dolayım yoktur” (s. 135). Tekil olan bu durumda evrensel olabilir ancak; çünkü evrensellik, ulus ya da başka bir dolayım ihtiyacı duymadan, ona bağlanmadan tekilin kendi aklını kullanma cüreti olarak ortaya çıkar. Kamusal olmak ya da aynı şekilde evrensel olmak, bir mutabakatı bozma pahasına bile olsa vardır... Bu açıdan bakınca, dolaysızlık ilişkisi söz konusu olur; belirli bir köprü yoktur kurulabilecek. Kant, bu bağlamda, ulus-devlet mantığına izin vermeyecek bir yerde duruyor diyebiliriz, Karatani’ye göre. Deleuze, tekilliği kendi farklılaşmaları üzerinden nasıl görüyorsa; Karatani de, tekili, Kantçı kamusalığa, hayali bile olsa “bir hiç olarak işlevsel” dünya-sivil-toplumuna bağlamaktadır. Bu çatlak olmasa, yani ulusallığın dolayımı olarak tikellik devreye girse, evrensellik kendini oluşturamaz; aksi bir durum, kozmopolit olmanın imkânsızlığı olurdu ancak. Tekil, kısacası, kendi başına kapsanamaz olarak düşünülmelidir ya da Badiou’nun dediği gibi, tekile bir yüklem yüklenemez.

Karatani’ye göre, Marx’ın toplumsal sıfatını kullanış şekli de benzer bir biçimde düşünülebilir: “‘Toplumsal’ terimini [Marx], işbölümündeki karşılıklara dayalı mübadeleden ve topluluk içinde armağan alıp vermeden hayli farklı olan topluluklar arası mübadeleye hasretmiştir” (s. 141). Karatani’nin bu bağlamda Marx’tan yaptığı alıntı şu şekildedir:

Öyleyse insanların kendi ürünlerini değer olarak birbirleriyle ilişki içine sokmalarının nedeni bu nesneleri yalnızca homojen insan emeğinin maddi kabukları olarak görmeleri değildir. Bunun tam tersi doğrudur: Mübadele içinde farklı ürünleri değerler olarak birbirine eşitleyerek, kendilerinin farklı türden emeklerini de insan emeği olarak eşitlemiş olurlar. Bunu farkında olmadan yaparlar.²

1 Deleuze’den aktaran Karatani, a.g.e., s. 135. Bkz. Gilles Deleuze, *Difference and Repetition* [1968], İng. çev. Paul Patton, Columbia University Press, New York, 1994, s. 1.

2 Marx’tan aktaran Karatani, a.g.e., s. 141. Bkz. Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Penguin Books, Harmondsworth, 1976, s. 166.

Sonuçta, meta kendisini bir sıçrayışta, satılma anında gösterir. Satılamayan bir şey ne kadar yararlı olursa olsun, yani kullanım değeri ne kadar belirli ve açık olursa olsun, meta olamaz. Piyasanın evrenselliğine bir sıçrayış ancak onları meta yapar ki, bu da kendisini bir sonsuzluk içinde ifade edebilmesini, yani değeri olmasını sağlar. Piyasa, kendi halinde bir şeyin dışarıya açıldığı ya da sıçrayabilme potansiyelinin edimsel hale geldiği bir sonsuzluktur denebilir. Kısacası, Karatani'ye bakarsak, Marxçı bir bakış açısı ancak bir satılma gerçekleştiğinde, metanın meta haline gerçekten geldiği yerde vuku bulabilir. Bu durumda piyasa, değer biçiminin evrenselliğinin yeri olarak metayı gerçekleştiren yerdir. Kierkegaard anlamında umutsuzluktan umuda, inanca geçişin sağlandığı, sonlunun sonsuza vardığı yerdir.

Toplumsallık meselesine gelince; toplumsalın, sivil toplum kavramından farklı olduğunu, “zira *Gesellschaft*[ın] (sivil toplum)... meta ekonomisinin kurulmasının ardından ortaya çıkan başka bir topluluk” (s. 288) türü olduğunu söylemek mümkündür. Sonuçta sivil toplum olarak adlandırdığımız şey, meta ekonomisi ile birleşmiş bir topluluk türüdür. Pazar, ya da uluslararası pazar üzerinden evrenselleşen kapitalizm, topluluklar arası bir varoluşu, toplumsallaşmayı sağlar. Kısacası, kapitalizmin ulus-devlet temelli değil, toplumsallık temelli düşünülmesi gerekir, Karatani'ye göre. Altının gerçekliği, merkantilist dönemde onun uluslararası bir değeri, yani eşdeğer olma gerekliliğini karşıladığı için önemlidir. Altın değerlidir, çünkü evrensel olarak değeri, yani değer biçimini ifade eder. O, bütün sürecin topluluklar arası olmasını sağlar.

Transkritic, bu betimleme çabasından bakıldığında evrensellik, toplumsallık ve tekillik üzerinden bir eleştiridir. Bunun ontolojik temeli ise başkalık sorunu üzerinden gerçekleşir. Başkasının imkânı olmadığı sürece düşünmek imkânsızdır. Bunun dışında, Karatani'ye göre *transkritic*, temel olarak etik bir tavır olarak görülmelidir. Başkalık ve onun gerçekliği, kişiyi bunu düşünmeye sevk etmektedir. Bu önemli nokta, Karatani'nin, Marksizmler karşısında bir Marx düşüncesini ortaya koyma çabasıyla daha belirgin bir hale gelir. Daha sonra bu boyut üzerine tekrar eğileceğiz.

Kendinde-şey ve Paralaks

Kopernik dönüşü, fenomenlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak yeni bir ilişkisel perspektifi kurma şekli olarak görülebilir. Kopernik, bu tür bir ilişkisel yapıda, yani güneş-merkezli bir yapıda bilimsel olarak hesaplamanın kolaylaşacağını düşünüyordu. Peki, bu Kant açısından neyi ifade eder? Kant felsefesi açısından bu, “kendinde-şey” ile belirtilen ve özneyi etkilemesine rağmen özne tarafından oluşturulamayanı belirtir. Bu nokta, Kant'ı, klasik olarak “öznelci” diye değerlendiremeyeceğimizin ifadesidir, Karatani'ye göre. Özne, tam tersine, edilgin konumdadır ve deneyimlenemez olanın sınırı (*Grenze*) ile karşı karşıyadır. Açıkçası, bu sınır

atlanamaz olarak kalsa da başkalığa yönelişi gösterir. Burada bir başkalığa sıçrama vardır âdeta. “Sonuç olarak Kant, dünyayı etkin bir şekilde oluşturan öznedeki ısrar eden öznellik felsefesinin kurucusu olarak tanındı yanlış bir şekilde” (s. 56). Bu gerçeklik, yani kendinde-şeylerin var oluşu açıkçası bir edilginlik olarak görülebilir. Bu ise, Karatani’ye göre, bir “fırlatılmışlık” a işaret eder Kant’ta.

Kendinde-şey, birinci *Eleştiri* açısından bakınca, burada bir başkalık olarak ortaya çıkar. Bu da, radikal bir dönüş olarak görülebilir. Kopernikçi dönüş esas olarak yetilerin transendental kurgulanışı anlamında önemli bir yere işaret eder. Kant felsefesinde Kopernikçi deneyim, özneliliğin sınırlarını ve transendental yapılarını ifade eder. Tamamen etkin olmayan, eş deyişle kuruculuğu merkezden dışarı atılarak kısıtlanan bir öznenin içebakışla ifade edilmesi anlamında Kantçı bir dönüş vardır. Metafizik, bu gerçeklik açısından soruşturmaya açılır ya da yargılanır. Karatani, temel olarak, Kant felsefesinde başkalığın izlerini arar ve onu, Kopernikçi dönüş açısından edilginliğin “deneyim” i olarak tekrar yerleştirir. “Ama nasıl ki Kopernik ‘güneş’ ve ‘yeryüzü’ nü karşılıklı bir sistem olarak güneş sistemi içinde yer alan terimler olarak yeniden keşfetmişse, Kant da benzer bir şekilde bu terimlerin anlamını tamamen değiştirmişti” (s. 57). Kısacası Kant, farklı bir ilişkisellik düşüncesi getirmişti; bu öznelci perspektifi aşıyordu ve onların anlamını farklı kurguluyordu: Kendinde-şey, öznenin merkeziliğini farklı bir şekilde yerinden etme yoludur. Özne, güneşin ya da kendinde-şeyin etrafında döner ki, bu da onu yer-merkezli, özne-merkezli ya da içebakışla sonlanan bir felsefenin dışına çeker. Kopernikçi dönüş, aynı zamanda özne-merkezciliğin de eleştirisidir.

Felsefe içebakış ile başlar, ama orada kalabilir mi? Can alıcı soru budur. Bu noktadaki temel sorun, yine kendinde-şey üzerinden kişinin kendisini etkilemiyor olarak görmesi, edilginlik üzerinden kendisiyle ilişkiye geçmesidir. Karatani, bu noktada, ayna ile fotoğraf arasındaki fark üzerinden bir soruşturma başlatır. Felsefe tarihi, ayna imgesi üzerinden düşünen yaklaşımlarla doludur. Bu ise, öznenin önüne koyduğu aynayla etkin bir ilişkiye geçmesini sağlar. Bir tür suç ortaklığı, görünmek istediği gibi görünme olanağı, başkalığı, bir edilginlik ile düşünülebilecek başkalığı hesap dışı bırakır. “Buna karşılık, fotoğraf farklı, çok daha katı bir *nesnellik* taşır. Ortada her zaman bir fotoğrafçı olsa da, onun özneliliği ressamdan daha az etkilidir, zira fotoğraf imgesinde kazanıp atılamayan, mekanik bir mesafe vardır” (s. 77). Bu mekanik mesafe ya da “nesnellik”, ki birbirlerini içerirler, fotoğraf durumunda kişiye bir çirkinlik hissi verir. Atılamayan, yok edilemeyen mekanik mesafeyle birlikte başkalığın izi sezilir bir bakıma. Kısaca burada, bu edilginlik, kişinin kendisini başkasının bakış açıları üzerinden görme durumunu içerir.

Transendental düşünce, bu durumda, öznenin etkinliği ve edilginliğinin sınırları üzerinden bir çıkış noktası yakalar, Karatani’ye göre. Öznenin temel olarak çatışkı sorununda yaşadığını yorumlamak bu açıdan mümkündür. Hem tezin

hem de antitezin birer göz yanılgısı olarak ortaya çıkmasını sağlayan içselleştirilemeyen bir başkalık, ya da deneyimin imkânsızlığının deneyimi ancak bu yerinden edilme, kendini edilgin olarak görme üzerinden anlaşılabilir. “Kant kendinde-şeyden bahsederken, başkasının asla sorgusuz sualsiz kabul edemeyeceğimiz ve kendi keyfimize göre ya da nasıl kolayımıza geliyorsa öyle içselleştiremeyeceğimiz ötekiliğini kastediyordu” (s. 81). Bir içselleştirme durumunda tez veya antitez doğru olmak durumundadır. Žižek ise, antagonist bir bütünlük üzerinden paralaksı görür ki, burada antagonist yerine çatışkı düşüncesi Kantçı paralaksı verir.

Kant felsefesinde ilk *Eleştirî*’nin teorik olduğu, ikincisinin ise pratik bir düzlemde hareket ettiği düşüncesi Karatani açısından kabul edilmez. Bilim dahil, pratik bir şeyin bahsi bir umudu gerektirir ki, bu da Kantçı düzenleyici fikir üzerinden açık hale gelir. Bu fikirler üzerinden doktrinal bir iman ortaya çıkar. Bilme, yetiler arası bir ilişkisellik olarak görülse bile; fikirler, anlama yetisinin kendisinin öncülüğünde düzenleyici, bütünleyici bir işlev görür. Bu açıdan bakınca, Kant felsefesini anlamak için teorik-pratik ayrımı yetersiz olarak görülebilir. Sözün özü, kavramsal alana fiktisel bir ışık gereklidir. Ama daha da önemlisi, buradaki başkalığın evrenselliğin kurucusu olduğu gerçeğidir. Bu başkası, transendent bir başkası değil, transendental bir başkası olarak görülmelidir. Bilimsel bilgi bile böyle bir başkasını varsayar ya da talep eder. Bu başkası, *öznel-lerarasılık* veya ortak duyu üzerinden değil, belirli bir şekilde öznenin evrensellik boyutuyla karşılaşmasını sağlayan bir başkasıdır. Paralaks, bu durumda, konum değiştirme üzerinden gerçekleşen bir evrensellik sorununa, başkasıyla bir ilişkiselliğe açılır. Başkası evrenselliğin yeridir, ama özdeş kılınan bir başkası değildir; aksi takdirde içselleştirilmiş olurdu. Tabii, Karatani’nin, Levinas anlamında bir başkalık yerine göreceli bir başkalık düşüncesine sahip olduğunu da bu noktada belirtmek gerekir. Başkası, Levinas açısından mutlak olarak başkasıdır.

Kant’ın yaptığı gibi başkasını kendinde-şey olarak görmek, onu kendisinden karşılıklı olarak rıza alınamayacak, hiçbir temsili oluşturulamayacak ve kendisi hakkında asla bir temsilci olarak konuşulmayacak biri olarak görmek demektir. Ama bu anlamda başkası, Levinas’ın “mutlak Başkası”ndan ayırdır... Mutlak olan şey başkalarının kendileri değil, gö-reli başkalarıyla kurduğumuz ilişkilerimizdir. (s. 168).

Karatani’ye göre Kant felsefesi, estetik deneyiminde ortaya çıkar aslında. Bu durumda ise, farklı estetik deneyimler arenası söz konusu olur.

Marxçı *transkritik*

Marxçı düşünce, Karatani’ye göre, kişinin kendisi hakkında ne düşündüğü ile gerçeklikte ne olduğu arasındaki çatlaktan, Kantçı anlamda anlama ile duyar-

lık arasındaki çatlaktan doğar. Alman düşüncesi, spekülasyon üzerinden gerçekliği kurma teşebbüsü olarak duyuşal dünyayı düşünülebilir olana indirgiyordu. Karatani'ye göre bu, Kant felsefesindeki duyarlık olarak edilginliğin, başkılığın ortadan kaldırıldığı bir düşünme şekline denk gelir. Bu durumda, Marx düşüncesi de, Fransız-Alman-İngiliz deneyimleri ya da bunlar arasındaki şekilleştirilemeyecek bir çatlaktan doğar. Bu açıkça bir paralaks, edilgin bir konumda olma ya da sistem dışına çıkma ve sistemlerle karşılaşma üzerinden değerlendirilebilir. Transendental konum, bu açıdan, Marx'ta da Kant'ta olduğu gibi empirisizm ile rasyonalizm arasından doğar.

Karatani, temelde Marksistlerin Marx okumasını klasik iktisadın dışına çıkamamakla eleştirir ki, bu nokta tüm Marx okumasının yönünü değiştirmeye yöneliktir. Meta üzerine yaklaşım farkı, Marx'ı, klasik iktisat teorisinin dışında bir yöne doğru yöneltir. Bu nokta, farklı bir komünizm anlayışını da beraberinde getirir. Bunun dışında Marx, kapitalizmi, ahlaki paranteze alarak teorik bir perspektiften görür ki, bu da Kant'ın paranteze almalarına benzer ve Kantçı çatışkılardan özgürlük ile zorunluluğun birlikte kabul edilmesi gerekliliğine yol açar (Agamben, *epoche*nin paranteze alma anlamının dışında hediye verme anlamının da olduğunu belirtir. Sonuçta paranteze alma, hediyesini de verir). Paranteze almak, nesnenin çok boyutlu kuruluşunu beraberinde getirir. Žižek'in dediği gibi, "Paralaks, *paranteze almanın kendi kendisinin nesnesini üretmesi* demektir."³ Ama bu, temelde ahlaki-ekonomik bir komünizm fikri açısından çıkış noktasıdır. *Kapital*, ahlakın paranteze alındığı bir metin iken, diğer bir deyişle o, faillerden bahsederken; Kantçı ahlak bizi öznelerden bahsetmeye götürür ki, buna göre özgürlük, ahlaki olmanın şartıdır. Bu durumda hediye-miz, Agamben üzerinden düşünürsek, Karatani'nin mümkün komünizmidir.

Paranteze alma olarak yorumlanan *Kapital*, aynı zamanda meta üzerine bir sentez sorununun gündeme geldiği bir metindir. Metanın, kullanım ve değişim değeri arasındaki bir sentezin gerçekleşmesi olarak görülmesi alışıldık bir durum. Sonuçta, meta bir değer ifade eder ve onun bu değeri, temel olarak tartışmaya açık bir duruma neden olur. İki konumun olduğu söylenebilir. İlki, metayı ve onun değerini üretim sürecinde ören klasik iktisadın konumu; bir diğeriye, Bailey ve onun öne sürdüğü, değeri dolaşımda oluşuyor olarak gören konum. Bu iki konum, Karatani tarafından kartezyen ve Humecü görüşler olarak ele alınırlar. İlki, değeri üretimde tözselleşmiş olarak görür; diğeriye, temel olarak "ego yoktur, ama egolar çoklusu vardır" diyerek pazarda oluşan değeri vurgular. Karatani'ye göre, bu iki konumdan ikincisi, Marx açısından dogmatik uykudan uyandırılmayı ifade eder. Dolayısıyla mesele, Kant'ın transendental tamalgı ile benzer bir konumu, kökensel bir transendental konumu bulmaktan ibarettir.

... [Kant,] Hume'un tezini de [transendental tamalgı] X'in çoğul egolar temelinde gördüğü işleve işaret ederek eleştirmişti. X'i [empirik] bir töz olarak gören bakış açısı metafiziktir, ama X'i bir töz olarak görme dürtüsünden kendimizi uzaklaştırmamız zordur. Bu anlamda, egonun sadece bir yanılısma değil, transendental bir yanılısma olduğunu söylemek daha doğru olur. Buradaki mesele paranın da öyle bir şey olmasıdır (s. 254).

Transendental tamalgının sentezi, duyarlık ve imgelemin sentezini birleştiren sentezi gerçekleştiren bir sentez olmasından dolayı önemlidir. Özdeş bir özne yanılısması ya da böyle bir transendental yanılısma olmaz ise bilmenin kendisi tutarsız hale geleceğinden, bir deneyim de olamayacaktır. Mümkün bir deneyim; özdeş olan, zamansal açıdan aynı kalan bir "düşünüyorum" a bağlıdır. "Onu [empirik] olandan ayırdedebilmek için [saf] tamalgı olarak ya da kökensel tamalgı olarak adlandırıyorum, çünkü 'Düşünüyorum' tasarımı üretirken (bir tasarım ki tüm başka tasarımlara eşlik edebiliyor olmalıdır ve tüm bilinçte bir ve aynıdır) kendisine daha öte hiçbir tasarımın eşlik edemeyeceği özbilinçtir."⁴ Bir hiç olarak işlevi olanın, bir ve aynı kalanın gerekliliği bilme deneyimi açısından temel önemdedir. Aslında hiçbir yerde ama her yerde olması gerekli olan bir X'ten bahsediyoruz.

Transendental tamalgının sentezi burada paranın sentezi olarak ortaya çıkar. Para, değer biçimi olarak tali değil, bütün metaların kendisinin sentezini gerçekleştiren X'tir. Bu yoruma göre, klasik iktisat ve Bailey parayı tali bir şey olarak görürken, paranın temel olarak değer biçimi olduğunu gözden kaçırmışlardır. Açıkçası para, transendental tamalgı gibi, deneyimin mümkünliğünün şartı gibi, değer biçimini ifade eder; öyle ki, "bunu tözsel olarak ele alırsak fetişizme varırız" (s. 254). Burada önemli olan nokta, Marx'ın merkantilist bir yaklaşım benimsemiş olması ve paraya geri dönmüş olmasıdır. Sonuçta P-M-P' döngüsü paraya doğru bir yönelimi ifade eder ki, bu yönelim temel olarak sermayenin temel güdüsüdür. Rasyonalist bir cimri olarak burjuva, paradaki temel eşdeğer olma durumunu, mümkün satın almayı ve satmayı dolayımlayan biçimi göz önünde bulundursun ya da bulundurmasın, hedefolarak görür. Para temelde kapitalizmin gizli kökünü, *arkhesini* işaret eder. Bu köken paradır ya da değer biçimidir ki, klasik iktisatçılar tarafından tali bir noktayı göstermekteydi. Üretim-merkezli bir düşünüşten ya da dolaşım-merkezli düşünüşten farklı olarak para, bu durumda değerlerin değeri ya da mümkün değer kökeni, aynı şekilde bilme yetisi için geçerli olduğu şekliyle mümkün deneyimin kökenidir. Para, teolojik açıdan Tanrı'yı belirtir—öyle ki, insan Tanrı'ya göre bir değerdir ya da temelde Tanrı, insanın kendisini eşitleyemeyeceği ama onunla insani olduğu

4 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, s. 98.

yeri işaret eder. Feuerbach açısından bakarsak bir yabancılaşma olarak da düşünebileceğimiz bu durum, bireylerin kendilerini eşitlemeye çalıştıkları bir Tanrı yanılsaması olarak görülebilir. Ekonomik açıdan ise, her şey onun (paranın) çevresinde döner. Klasik ekonomik anlayışın tersine, üretim, dolaşıma göre bir değeri gösterir; ya da, nasıl ki temelde insan-Tanrı ilişkisi asimetrik bir ilişkiyse, görelî eşdeğer-eşdeğer de aynı şekilde ilişkilidir.

Bu noktada Karatani, temel olarak Marx'ın meta fetişizmi görüşünü vurgulamaktadır: “Marx'ın meta fetişizminin önceliğini vurgulayışı, temelde asimetrik olan satma-satın alma ilişkisini ortaya çıkarmak içindi. Kapitalist gelişim, nasıl ilerlerse ilerlesin, asla bu asimetrik ilişkiyi alıkoyarak aşmayı başaramayacaktır; ancak onu gizlemeyi becerebilir.”⁵ Burada vurgulanması gereken şey, bu asimetrinin kapitalizmin gizli doğası olduğudur. Satma temelde ve dolaşısızca satın almaya dönüşmez, ancak farz edilir. Arz ile talep arasındaki denge-sizlik ya da asimetridir bu ve kapitalizmin içkin sınırlarını ifade eder.

Klasik iktisat, merkantilist yaklaşıma göre, emeğin değerin kökeni olduğunu vurgulamasıyla belirtilir. Peki, nasıl bir yaklaşımla bu düşünceye varılır? Karatani, bu noktada, klasik iktisadın simetrik bir yaklaşıma sahip olduğunu belirtir. Şöyle ki, değer, satma anından sonraya değil, üretime göndermede bulunularak anlaşılır. Bu durumda her satma, satın alınma olarak ortaya çıkar ki, gerçekte bu, her satmanın satın alınmaya zorunlu olarak ulaşacağını varsaymak demektir. Oysa böyle bir sentez olumsuzdur. Bu durumda bir sıçrama gerekir ki, Marx'ın *salto mortale* dediği ölümcül sıçrayıştır bu. Bunun gerçekleşmediği durumda metadan bahsedemeyiz. Belirli niteliklere sahip bir varlık, kendi sonluluğu ve acınacak haliyle karşımıza çıkar. Meta, kullanım ve değişim değeri arasındaki sentez olarak, satılmanın sonrasında, sentezin tamamen gerçekleştiği anda edimsel olarak metadır. Üretimin sonucu mümkün bir satılabilirliktir, daha fazlası değil. Bunun dışında bir şey ifade edemez. Aynı sorunu Karatani, Kant felsefesindeki düşünsel yargılar ile belirleyici yargılar ayrımı üzerinden yorumlar:

Burada, düşünsel yargı ile belirleyici yargı arasındaki ayrımın *ex ante facto* ile *ex post facto* arasındaki ayrıma benzer olduğunu görmek mümkündür. (...) Sentetik yargılar esas itibarıyla spekülâtiftir ve içlerinde belli bir sıçrayış taşırlar. İşte tam da bu risk ve temellendirilmemişlik yüzünden genişleyicidirler (s. 243).

Kısacası, sentez, Philonenko'nun belirttiği gibi *com-poser*, bir “birlikte-koymak” olarak zaten genişleyicidir. Önceden böyle bir “birlikte-koyma”yı, metanın tamamen ruhsal dünyasına varmasını, diğer bir deyişle satılmanın gerçekleşmesini var-

5 Kojin Karatani, *Metafor Olarak Mimari*, çev. Barış Yıldırım, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 186.

saymak inançla ilgilidir. Karatani'ye göre burada vurgulanması gereken nokta, temelde sentezin bir doktrinal inanç olarak ortaya çıkmasıdır. Her bilgi, bir bahsi ve inancı gerektirir. Bunun dışında, bunu verili olarak görmek zaten metafiziktir ki, Karatani, metafiziği şu şekilde tanımlar: "Metafizik, bir sonuç olarak (ya da *ex post facto*) zaten ulaşılmış olan şeyi, gelecekteki (ya da *ex ante facto*) olaylara yansıtan bütün düşüncelerdir" (s. 244). Dolayısıyla, metanın üretimde bir değer kazandığı iddiası, metafizik bir yaklaşım olarak ortaya çıkacaktır. İşte tam bu noktada zaten bir içkin sınır ortaya çıkar ki, bu sentezin sınırındır ya da sentezin gerçekleşmeyebileceği gerçeğidir. Sentez de bir sıçrayış olarak ortaya çıkar ki, bu böyle olmaz ise, bilmede olduğu gibi analitik yargıya, metanın umutsuz hayatında olduğu gibi saf kullanım değerine geri dönüş olur. "Marx'ın diyalektiği, devamlı iddia edildiği gibi, Hegelci diyalektiğin materyalist bir çeşitlemesinden ibaret değil, (sermaye olarak) sentetik yargıdaki (kriz olarak) eleştirel yarığın bilinçli bir şekilde kapsayan niteliksel bir diyalektiktir" (s. 244). Karatani'ye göre Kierkegaard, bu anlamda –yani niteliksel bir diyalektik açısından– metanın ya da egonun (Kierkegaard'ta olduğu gibi) sonlunun ve sonsuzun sentezi olması anlamında Marx'a Hegel'den daha yakındır. Hegel'de sonlu, kendi çelişkileri yoluyla sonsuz olur: "Sonlu yalnızca doğası yoluyla kendisi Sonsuz olmaktır. Sonsuzluk onun olumlu belirlenimidir, gerçekte kendinde olduğu şeydir."⁶ Karatani'ye göre Marx'ın yaklaşımı, sonlu-sonsuz ilişkisinin bir sıçrayış ile senteze ulaşacağını ifade eder.

Kriz bu çatlaktan doğar; eş deyişle, sentezin doğal ya da kendiliğinden zorunlu olmayışından... Kısacası kriz, ekonominin kendisini başka bir şekilde seyretmesi olarak vardır; diğer bir deyişle, paraya dönüş olarak krizdir. Bu ise, gizlenmeye çalışılan gerçek bir doğayı ortaya çıkarır; temelde her şeyin P-M-P' olarak P'ye odaklanması durumunu. Tabii, sorun bu kadar basit değildir aslında. Kriz, temelde sadece satmanın gerçekleşmemesinin sonucunda ortaya çıkmaz; bilakis, satıldığıının varsayılması sonucunda ortaya çıkar. "Sermaye, kritik uğraktan kaçıp kendini yeniden üretme hareketine devam edebilmek için, metanın zaten satıldığını varsaymak yolunda suni bir antlaşma yapmak durumundadır ki buna da kredi denir. (...) Krize, kredinin aşırı ısınması sebep olur" (s. 202). Karatani'ye göre bu nokta, Marx'ı Hegel'den ayıran temel bir noktadır. Sonuçta kapitalizm denilen şey, para etrafında örgütlendiği şekliyle ele alınması gereken bir şeydir ve bu da asla ihtiyaçlar sistemine indirgenemez ki, Hegel'de sivil toplum bir ihtiyaçlar sistemi olarak iş görür. Kriz bu noktada bir paralaks yaratır: Paranın kendisine geri dönüş...

Karatani'nin mümkün komünizmi

Karatani açısından temel problem, daha çok, üretim süreci içerisinde artı-değerin oluştuğu fikrinin Marx açısından, özellikle *Kapital* açısından kabul edilemez ol-

6 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2008, s. 104.

duğuydu. Bu bakış açısı, devrimci süreç açısından da önemli bir yer işgal eder. Örneğin, Karatani'ye göre, genel grev fikri ya da fabrika işgalleri üzerinden işçi sınıfını bir bilince, kendinde-sınıf olmaktan kendi-için-sınıf olmaya doğru yöneltme fikri bu bakış açısının bir sonucu olarak görülebilir. Bu da, esasında, bir parti düşüncesini ve onun birleştirici fonksiyonunu varsayar. Aslında genel grevler bile sermayenin ve devletin güç durumunda kaldığı dönemlerde gerçekleşmiştir ki, bu durum, işçi sınıfını üretim düzeyinden başlayarak politikleştirmeye ve örgütlemeye çalışan yaklaşımın yetersizliği olarak görülebilir.

Öyleyse sorun, temel olarak sentezin gerçekleştiği yere doğru yönelmek olacaktır. Sentezin oluştuğu, *salto mortalenin* gerçekleştiği yer, toplam toplumsal sermayenin gerçekleştiği yer, tüketim sürecidir. Vurgunun tüketime kayması farklı bir komünizm düşüncesini beraberinde getirir. Tüketici ya da işçi perspektifidir bu ve burada ahlaki bir geçişle karşı karşıya kalırız. Bunun yanında, Marx'ın *Kapital*'i de faillerin nesnel bir gözleminden hareket eder. Ahlaki bir sorun olarak Karatani'nin komünizmi, *Kapital*'e farklı bir bakış açısı da getirir. Bu, ahlaki bir ektir.

Kapital, kapitalist ekonomiye “doğal tarih” noktasından, yani “teorik” bir görüş açısından bakar; öznel müdahale boyutunun olmaması gayet doğaldır. Nitekim Uno Kozo *Kapital*'in sadece krizin –devrimin değil– zorunlu olduğunu ortaya koyduğunu ve devrimin pratik bir sorun olduğunu söylemekte haklıdır. Bu “pratik”, altını çizmek gerekirse, Kantçı anlamda yorumlanmalıdır: Yani kapitalizme karşı hareket etik ve ahlaki bir harekettir (ss. 357-8).

Bu noktada, Kant'ın, başkalarına sadece araç değil aynı zamanda amaç olarak bakmak gerektiği, onları özgür eyleyenler olarak görmek gerektiği vurgusu anlam kazanır. Açıkçası burada mikro bir farklılık vardır –tabii, mikro farklılığı, Karatani'nin asıl farkın ve vurgunun oluştuğunu düşündüğü yer olarak alırsak sayet. Burada “sadece” vurgusu önemli bir noktayı açığa çıkarır: Komünizm, insanların birbirine sadece araç olarak ya da sadece amaç olarak baktığı bir düşünce değildir; hem amaç hem de araç olarak baktığı bir düşüncedir.

Bu noktadan bakıldığında, kapitalist ulus-devlete karşı muhalefet şu şekilde görülebilir: “Bu hareket tüketicilerin/işçilerin ulus-ötesi birliği olmalıdır” (s. 366). Burada vurgulanması gereken nokta, ulusal olmayan ve dolayısıyla sendikal de olamayacak bir bakış açısının gerekli olduğudur. Açıkçası devlet, Karatani'ye göre, bir talan ve bölüştürme aygıtı olarak sendikal mücadelenin karşıtı değildir ya da bu, klasik anlamıyla sendikacılık için geçerlidir. Bu noktayı çok iyi açıklayan Denis Collin'e bakmak faydalı olabilir:

Devleti, kendi çıkarlarını düşünen bireyler arasında kurulan sözleşmenin sonucu olarak gören sözleşmecî teori (Hobbes'ten Rousseau'ya), tarihsel olarak bir kurgu olsa da, yine de rasyonel bir çekirdeği ortaya koyar. Devlet saf tiranlığa indirgenemediği ölçüde, egemenlik altındaki sınıfların bile devletin varlığından çıkar bulduklarını kabul etmek gerekir. (...) Devlet yalnız kılıç değil kalkandır da!⁷

Karatani, aynı noktayı, devletin talan ve paylaşma dayandığı gerçeği üzerinden ifade ederek anlatmaktadır. Burada önemli olan, bu kalkanın uluslararası bir birliğe, Karatani'ye göre birlikçiliğe yönelmeyi zorunlu kıldığıdır. Karatani bir an için Birinci Dünya Savaşı'na bakarak hayal kurmakta ve "eğer tüketici bir perspektiften mücadele verilseydi, ne olurdu?" sorusunu yöneltmektedir. Tabii bu, dilek kipinde bir konuşma...

Bu dilek kipindeki konuşma aslında tarihsel deneyimler üzerinden ya da başarısızlıklar üzerinden Kant'a dönüyor ve Kopernik dönüşünü tamamlıyor: Kopernik dönüşü, hatırlanacağı üzere, empirik olarak gözlenenden farklı olarak yeryüzü ile güneş arasında bir tür farklı ilişkisellik kuruyordu. Sözü Karatani'ye verirek:

[E]mpirik olarak bakıldığında tüketici boykotlarının epeydir yapıldığını biliyoruz, fakat bu hareketler ancak değer biçimi teorisi (ve sermayenin başkalaşımı: P-M-P') bağlamına yerleştirildiklerinde ve görelî artı-değer biçiminden eşdeğer değer biçimine (emek-gücü metasından metaların satın alıcısına) doğru bir konum değişikliği olarak görüldükleri zaman Kopernik dönüşüyle kıyaslanabilir radikal bir içerime ulaşıyorlar. Bu teorik konum olmasa, tüketici eylemleri ya da sivil eylemler sosyal demokrasinin içine çekilirdi (s. 367).

Sorun burada yine paranın gerçekliğine, bir tür transendental tamalgı olarak X'e döner. Bu noktada Karatani, temelde sermayeye dönüşmeyen bir paranın olanağını soruşturur. Birlikçilik, özgür tüketici ve üreticiler kooperatifi olarak düşünülmektedir. Kapitalist ulus-devletin sınırlarını ve müdahalesini aşan bir birlikçilik ile paranın sermaye döngüsündeki yeri kırılabılır mı? Açıkçası bu, planlı bir şekilde kapitalizmi yok etme yaklaşımının, yani devlet eliyle onu etkisiz kılmanın eleştirisidir de. Bu nokta önemli bir konum farklılığını ifade eder.

Karatani'ye göre, planlı ekonomiyle ancak bireylerin uğruna çalıştıkları şeyi alabilecekleri bir sistem olur en iyi ihtimalle; ne var ki, istediklerini aldıkları komünizm olmaz. Bu açıdan bakınca sorun, farklı bir ticaret yaklaşımının

7 Denis Collins, *Marx'ı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, Versus Yay., İstanbul, 2008, s. 269.

K. KARATANI



“Devlet saf tiranlığa indirgenemediği ölçüde, egemenlik altındaki sınıfların bile devletin varlığından çıkar bulduklarını kabul etmek gerekir. (...) Devlet yalnız kılıç değil kalkandır da!

K. Karatani, *Transkritik*

le, paranın sermayeye dönüşmediği ulus-ötesi bir yaklaşım temelinde, ya da toplumsallığın olabildiği yerde farklı bir ticaretin mümkün olup olmadığı sorusunda... Karatani, bu bağlamda, Michael Linton'ın 1982'de kavramsallaştırdığı YMTS'yi (Yerel Mübadele Ticaret Sistemi) önemli bir girişim olarak görür. Bu sistemin önemi, herkesin kazancı ve kaybının genel toplamının sıfır olacak şekilde hesaplanabilmesinde yatar. Sonuçta para çatışkısının, yani onun olup olamaması sorununun çözümü olarak karşımızda, sermayeye dönüşmeyecek bir paranın ortaya çıkma ihtimali belirir.

Bu aynı zamanda devlet sorununu da karşımıza çıkartır ki; Karatani, Carl Schmitt üzerinden bir yorumda bulunup, devletin, tüketici ve üretici kooperatiflerinin uluslar-ötesi gelişimiyle birlikte devlet olmaktan çıkacağını belirtir. Schmitt, politik olanı dost-düşman ayrımı üzerinden oluşturarak hareket ettiği için bir dünya devleti kavramını anlamsız bulur. Sonuçta devlet, siyasal olanın merkezidir ve uyruklarını apolitik kılmak suretiyle kendisini politik kılar. Bu nokta zaten parlamenter demokrasinin bir devlet birliğini tehdit ettiğini vurgulaması ile koşuttur. Bir dünya devleti kavramlaştırması, Schmitt için, “ortak gaz şebekesini kullanan tüketicilerin ya da aynı otobüste yolculuk edenlerin oluşturacağından daha sıkı bir ‘toplumsal birlik’ oluşturamazdı” (s. 373). Devlet siyasal bir birlikse eğer, bir toprak parçasının birliğiyle öyledir. Sözün özü; devlet, asıl anlamıyla, Hegel'in kelime oyunu yaparak “durumların durumu” olarak nitelendirdiği bir birlik olarak vardır.

Aslında bu devlet sorunsallaştırmasıyla Karatani, merkezin kalıcı olmadığı bir proletarya fikrini de ortaya atar. Temelde bir kuranın merkezi boş bırakacağı yerdir burası, ya da iktidarın kalıcılığının önleneyeceği, tözsel hale gelmesinin engelleneceği bir yerdir. “Kura, her şeyi kendine çeken iktidar merkezine olum-

salık katma işlevini görür. Amaç, iktidarın yoğunlaşmaya meyilli olduğu konumları gevşetmektir; ani bir olumsuzluk saldırısıyla, iktidarın yürütme konumlarında yerleşmesinin önüne geçilebilir” (s. 237). Açıkçası bu, merkezi merkez olmaktan çıkarmak demektir, yani onun boş bir biçim haline gelmesi demektir ki; bu da, bir hiç olmaktan başka işlevi olmayan bir iktidar anlamına gelir. Karatani’ye göre bu nokta, bize, Atina demokrasisinin kazandıracığı önemli bir iktidar düzenlemesi anlayışını getirebilir.

Sonuç olarak, Karatani’nin üç mübadele biçiminden bahsettiğini hatırlatmak, şimdiye kadar anlatılanların bir sentezini verebilir. Bu üç mübadele biçiminden ilki, topluluk içi armağan ilişkisidir; ikincisi, devletin prototipi olan talandır ki, kendisini şiddet yoluyla gösterir ve topluluklar arası bir ilişki biçimi haline gelir. Ama asıl önemli nokta bu değildir. Devlet talanın bölüşüm alanıdır ve Karatani bu noktada üretim üzerinden bir mücadelenin kapitalizmi aşamayacağını belirtir. Üçüncü mübadele biçimi ise, piyasa ekonomisi ya da Marx’ın topluluklar arası meta mübadelesi olarak adlandırdığı biçimdir. Ama burada can alıcı olan nokta, Karatani’nin belirttiği üçlü evliliklerdir: “Fransız Devrimi’nde yankı bulan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü gibi, sermaye, devlet ve ulus da birbirleriyle çiftleşmiş ve kendilerini birbirlerinden sonsuza dek ayıramayacak bir güç haline getirmişlerdi[r]” (s. 40). Karatani, bu yapıya kapitalizm olarak değil, kapitalist ulus-devlet olarak bakılması gerektiğini belirtmektedir. Devrimci bir mücadele bu üçlüye karşı olmak zorundadır, çünkü bu yapılar bir birliktelik gösterir. Kriz anında ulusalcılık teşvik edilir ya da devlet sermayeye çekidüzen verir. Karatani buna karşı bir dördüncü mübadeleyi, birlikçi mübadeleyi öne sürer. Birlikçilik ahlaki bir yaklaşımı, başkalarıyla, hatta hiç göremeyeceğimiz başkalarıyla bir ilişkiyi ifade eder ve ulus-ötesi olmasıyla da bir toplumsallık düşüncesidir. Kopernik dönüşü, ahlakı ve ekonomiyi bağlar. Bunun ötesinde Karatani, altyapı ve üstyapı kavramlarına sıkışmayıp insanları yapabileceklerinden ayıran bir sistem olarak kapitalizm tanımlayarak, amaç olarak başkası kavramını vurgular. Bu vurgu, aynı zamanda siyasal olanın dost üzerinden tanımlanması olarak da görülebilir.



FELSEFE VİTRİNİ



Dilek Hattatoğlu-
Gökçen Apaydın (ed.)

Méthodos:

Kuram ve Yöntem Kenarından

Anahtar Kitaplar Yay., 2009, 566 syf.

“*Méthodos, çalışma/kuramsal çalışma, bilim/meslek, özne/nesne gibi araştırma sürecindeki ikili karışıklıklarının içinde kaybolmayan ve bunlara paralel ilgi/çıkarları aşan bir yöntem veya bakışın izlerini sürüyor.*

Düşünsel etkinliğin gelişimindeki önemli kırılmalarda en çok göze çarpan şeylerin başında, metodik dönüşüm ve değişimler gelir. Metodun ve bilimsel aracın ilk şekli olan Aristoteles mantığının egemenliğinin sonraki çağlarda sadece metot değişimiyle mümkün olduğu göz önüne alınırsa, bilimsel etkinliğin seyrinin metoda ne denli bağımlı olduğu açıklığa kavuşur. Metodun, felsefi bağlamda da benzeri bir öneme sahip olduğu rahatlıkla görülebilir. Descartes'ın *méthodos*unun açtığı çığır ve takip eden yüzyıllardaki felsefi kırılmaların aynı zamanda metodik kırılmalar olduğu dikkat çekiyor. Ancak, “metot ve araştırma gerçekte ne denli masumdur?” sorusu ve “kendi başına varolup varolmadığı” olgusu çok az dile getirilir. Spivak ve Adorno'nun yanı sıra, Fransız feminist ve sosyolog Christine

Delphy ve Amerikalı feminist sosyolog Diane L. Wolf'un makalelerinin dışında, Pınar Selek, Semra Somersan, Sertan Batur, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Betül Altuntaş gibi farklı disiplinlerden pek çok kişinin özgün makalelerinin de yer aldığı *Méthodos*, araştırma ve yöntemde daha çok konumlanma şekilleri ve bunun getirdiği ilgi-çıkarcı eşitsizliklerini ele alarak yukarıda dile getirilen soruyu tartışmaya açmaya çalışan bir kitap. Makaleler çoğunlukla dışarıda bırakılan grup ve kimliklerin araştırmada dışlanma biçimlerine dikkat çekiyor. Bu doğrultuda *Méthodos*, çalışma/kuramsal çalışma, bilim/meslek, özne/nesne gibi araştırma sürecindeki ikili karışıklıklarının içinde kaybolmayan ve bunlara paralel ilgi/çıkarları aşan bir yöntem veya bakışın izlerini sürüyor.

TUNCAY SAYGIN

FELSEFE VİTRİNİ



Timothy Bewes

Şeyleşme

çev. Deniz Soysal

Metis Yay., 2008, 341 syf.

“Şeyleşme kavramının yeniden ama oldukça farklı bir şekilde ele alındığı bir çalışma. Bewes’ye göre, şeyleşme aslında tersine çevrilebilir bir kavramdır ve ele alınması gereken şey artık şeyleşmenin kendisinden ziyade onun tersine çevrilme olanaklarıdır.

Marx’ın, *Kapital*’in I. cildinde meta ilişkileriyle ortaya çıktığını belirttiği “şeyleşme” kavramı, Lukács’ın 1920’lerde yayımlanan *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde yer alan “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci” başlıklı yazıyla Marksist literatürde önemli bir tartışma konusuna dönüşmüştü. Lukács’tan günümüze pek çok Marksist düşünürün tartıştığı şeyleşme kavramı, özellikle son yıllarda güncelliğini yitiren bir kavram olmakla birlikte, yine de Marksist düşünce açısından önemli kavramlar arasında yer almaktadır.

Elimizdeki eser, şeyleşme kavramının yeniden ama oldukça farklı bir şekilde ele alındığı bir çalışma. Bewes, özellikle Fanon’un “Zenciye yaratan beyaz adamdır. Ama *negritude*’u yaratan zencidir” ifadelerinden hareket ederek şeyleşme olgusunun kapitalizmle ilgili yö-

nünden ziyade, paranoya boyutuna vardırılan şeyleşme endişesine dikkat çekmektedir. Bewes’ye göre, şeyleşme aslında tersine çevrilebilir bir kavramdır ve ele alınması gereken şey artık şeyleşmenin kendisinden ziyade onun tersine çevrilme olanaklarıdır.

Kitap üç ana bölümden oluşuyor: “Çöküş” bölümünde kavramın tarihsel ve kültürel boyutları ele alınarak, dinsel ve sekülerleşmeye ilintili yönleri tartışılıyor. “Ters Çevirme” başlıklı bölüme, kavramın muğlaklığı ve kullanma şekilleri felsefeden sosyolojiye, edebiyattan sanata pek çok yazara atıfta bulunularak “tersine çevrilebilirlik” olanakları açısından ele alınıyor. “Kurtuluş” başlıklı bölümde, şeyleşmenin hangi şekillerde yeniden ele alınması gerektiği ve ne tür çıkış noktaları bulunabileceği üzerine yoğunlaşıyor.

T.S.



FELSEFE VİTRİNİ



Jacques Rancière
Filozof ve Yoksulları
çev. Aziz Ufuk Kılıç
Metis Yay., 2009, 266 syf.

“Rancière, Platon’u takip eden
felsefi gelenekle işçi ve düşünce
arasındaki ilişkiyi ele alma
şekilleriyle ciddi bir hesaplasmaya
girişiyor

Emekçi ile emek adına düşünenin niçin aynı kişi olmadığı veya işçinin düşünsel alanda neden kendi adına söz sahibi olamadığı sorusunu takip eden Rancière’in, bu soruların peşinden giden en önemli eserlerinden biri *Filozof ve Yoksulları*. Rancière, Althusser’le aralarındaki düşünsel ayrılıklarını takip eden süreçte, işçi sınıfının tarihini yapı-sökümcü bir okumaya tâbi tutarak Marx, Sartre ve Foucault gibi düşünürlerden çok daha radikal bir biçimde sömürünün bitmesine ilişkin olanakları tartışmakta.

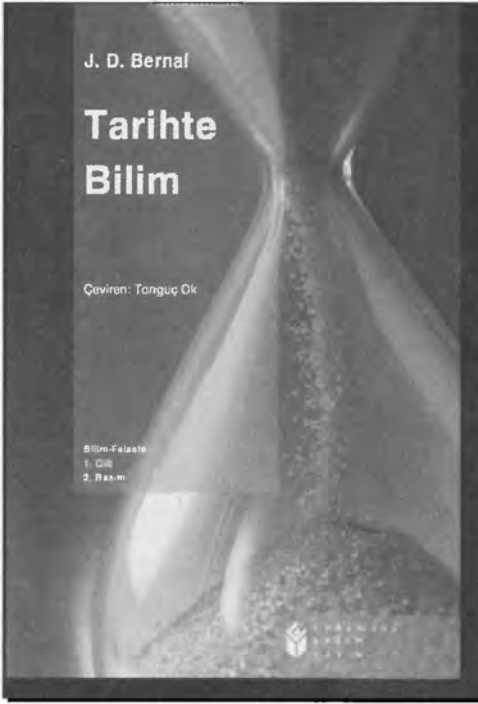
Üç bölümden oluşan kitabın ilk bölümü, siyasal düşüncede Platoncu kökenleri ele almakta. Rancière’e göre, Platoncu siyaset kuramının Batı siyaset geleneğinde oluşturduğu en katı düşüncelerin başında, işçinin düşünsel alana giremeyeceği kabulü gelir.

İkinci bölümde Marx’ın bu kabulle ilişkisini sorgulayan Rancière’e göre, Marx, Platoncu kuramdan tam olarak kopabilmiş değildir. İşçi sınıfının tam olarak sömürüden kurtulması için doğrudan düşünce üretmesi gerekirken, Marx, bunu fark edemediğinden veya ortaya koyamadığından hayali bir adaletin peşindedir. Üçüncü bölümde ise, Marksizmin ufkundan, Bourdieu, Sartre ve Foucault gibi filozof ve sosyologlara uzanan bir tartışmaya girilmektedir.

Rancière’in, Platon’u takip eden felsefi gelenekle işçi ve düşünce (düşünebilme, düşünmeye vakti olma) arasındaki ilişkiyi ele alma şekilleriyle ciddi bir hesaplasmaya giriştiği kitap, oldukça radikal bir şekilde, en temel kabullerin sorgulanma gerekliliğine dikkat çekme çabasında.

T.S.

FELSEFE VİTRİNİ



J.D. Bernal
Tarihte Bilim
çev. Tonguç Ok
Evrensel Yay., İstanbul, 2008,
2 cilt, 592 syf., 509 syf.

N.C. Moruzzi
Maskenin Ardından Konuşmak
(Hannah Arendt ve
Toplumsal Kimlik Siyaseti)
çev. Müjgan Ergül Yılmaz
De Ki Yay., İstanbul, 2009, 264 syf.

insanlık tarihinin ilk döneminden başlayıp son dönemlerine kadar, bilim-teknik ile toplumsal ilişkiler arasındaki ilişkileri ortaya koymaya çalışan *Tarihte Bilim*, çok geniş ve farklı bir bilim kavrayışıyla yazılmış. Kitap, bilimin toplumsal ilişki ağlarıyla şekillenme sürecini tarihsel süreç içinde oldukça kapsamlı bir şekilde ortaya koymak amacıyla neredeyse tüm bilgi üretim biçimlerini gözler önüne seriyor. Toplumun bilim üzerindeki etkisinden kaynaklanan temel sorunların kavranmasına yardımcı oluyor.

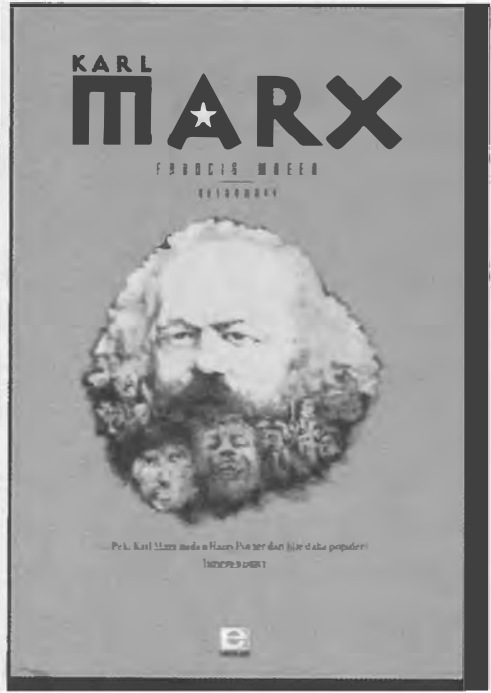
T.S.

Arendt'in oldukça kompleks ve aynı ölçüde etkileyici bir feminist ve eleştirel okumasını sunan bir kitap. Daha çok psikanalitik bir okuma olarak ilerleyen eser, Arendt'in politik düşüncesinin çıkmazlarına işaret ediyor. "Bu, yalnızca hayli özgün bir Arendt okuması değil, aynı zamanda özelleştirilmiş ırk, etnik köken, milliyet ve cinsiyet düşüncelerinin yinelenmekte olan tehlikeleri ve eğilimleri üzerine giden yararlı bir düşündürüştür," diyor kitabın tanıtıcı bülteninde.

T.S.



FELSEFE VİTRİNİ



Paul Ricoeur ve
Jean-Pierre Changeux
Neden Nasıl Düşünürüz?
Etik, İnsan Doğası ve
Beyin Üzerine Bir Tartışma
çev. İsmet Birkan
Metis Yay., 2009, 294 syf.

Francis Wheen
Karl Marx
çev. Gül Çağalı Güven
E Yay., 2009, 474 syf.

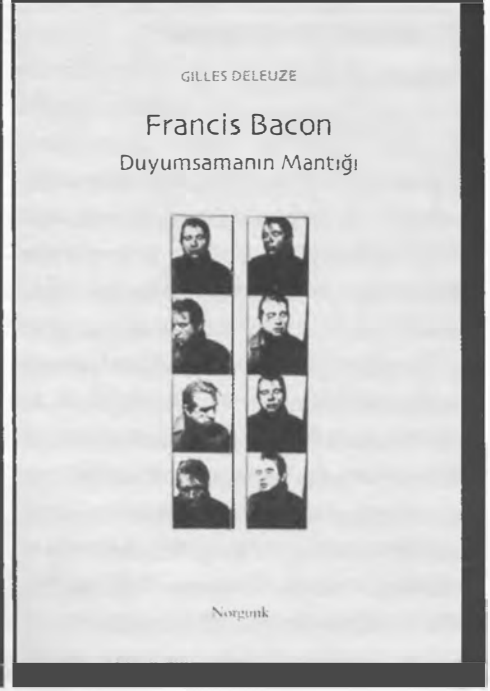
On dokuzuncu yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Karl Marx'ın anlatıldığı biyografiler, nedense hep bir ciddiyet tonunu taşımak zorunda hissetmişlerdir. Buna bağlı olarak, herkesin zihninde tamamiyle ciddi bir Marx algısı hep var olagelmıştır. Francis Wheen, bunun dışında bir Marx'ın izini sürerek, topladığı çok değişik biyografik malzemeyle farklı bir Marx biyografisi çıkarıyor. Roman tadında bir biyografi olan Karl Marx, Marx'ın hiç gündeme getirilmeyen hayat dolu yönünü ön plana çıkararak, bir insan olarak Marx'ı ortaya koymakta.

T.S.

İnsan beyninin neyi, neden ve nasıl düşündüğünü konu alan çalışma, felsefi soruları nörolojik verilerle buluşturma ve mümkün olduğunca onlara –bir yönüyle– bilimsel cevaplar verme çabasında. Çalışmanın bu yönüyle, Ricoeur ve Changeux, farklı bir şeyi deneyerek insan bilimleriyle doğa bilimleri arasındaki gerilimi aşma girişiminde bulunuyorlar. Eser, düşüncenin bilimsel olarak nasıl ele alınabileceğine odaklanıyor.

T.S.

FELSEFE VİTRİNİ



Stefan Zweig
Rotterdamlı Erasmus:
Zaferi ve Trajedisi
çev. Ahmet Cemal
Can Yay., İstanbul, 2008, 194 syf.

Gilles Deleuze
Francis Bacon:
Duyumsamanın Mantiğı
çev. Ece Erbay ve Can Batukan
Norgunk Yay., İstanbul, 2009, 160 syf.

Desiderius Erasmus (1465-1536) Kuzey Avrupa Rönesansının önemli ustası ve klasik edebiyat araştırmacısı. Stefan Zweig da biyografinin tartışmasız en büyük ustası. *Rotterdamlı Erasmus: Zaferi ve Trajedisi* adlı eserinde bulunduğu çağın olağanüstü hallerinde Erasmus'u ve kavgasını en ince detayıyla ele alıyor. Her koşulda "iç özgürlüğünü korumaya çalışan" bir hümanist ve dünya yurttaşı olarak Erasmus'un tavizsiz ve trajik yaşamını konu alan kitap, Zweig'ın deneme türündeki başyapıtı olarak kabul ediliyor. T.S.

Deleuze'ün "tersten okuma" girişimlerinden biri de Bacon okumasıdır. *Duyumsamanın Mantiğı*, yirminci yüzyılın en büyük İngiliz ressamı olarak kabul edilen Francis Bacon'ın (1909-1992) eserlerini tartışarak geliştirdiği kavramlarla onu anlamanın olanağını araştırıyor. Resimlerin yorumlandığı kitap, Deleuze'ün kendi ifadesiyle resimlerdeki çizimlerin sözcüklere dökülüşü oluyor bir bakıma. Bu yönleriyle eser, Deleuze'ün estetik konusundaki düşünceleri için de en önemli kitaplardan biri olarak görülmektedir. T.S.



FELSEFİ ETKİNLİKLER

Felsefelogos ve fesatoder

başkaldırı çalıştay

11-12 Eylül 2009

Ülkemizin, bağımsız dağıtımla çıkan on üç yıllık hakemli felsefe dergisi *Felsefelogos* ile yeni kurulan ve ilk etkinliğini gerçekleştiren Felsefe ve Sosyal Araştırmalar Topluluğu Derneği'nin (FESATODER) ortaklaşa düzenlediği "Başkaldırı Çalıştay" 11-12 Eylülde İstanbul-Büyükdada'da gerçekleştirildi. Bu etkinlik ile, bir anlamda, hem FESATODER'in tanıtımının sağlanması hem de *Felsefelogos* yazarlarının buluşturulması amaçlandı. Çalıştaya "başkaldır" temasının seçilme nedeni, çalıştayda tartışılan metinlerin, Kocaeli Üniversitesi 7. Uluslararası Felsefe Günleri için daha önce hazırlanmış bildirilerin arasından seçilmiş olmasıydı. *Felsefelogos*'un artık FESATODER yayınlarından çıkacağı haberinin yanı sıra, çalıştayda önemli gördüğüm iki şeyi değinmek istiyorum.

İlki, *Felsefelogos* Yayın Kurulunun, söz konusu sempozyumda sunulan kimi bildirileri kendi okuyucuları için yayımlamak üzere seçmiş olması, ancak bunları yayımlamadan önce editöryel olarak incelemek/geliştirmek için, yukarıdaki amaçlarla birlikte, çalıştay pratiğini/fikrini uygulamanın daha yararlı olacağına karar vermesi. Çalıştay, nihayetinde *Felsefelogos*'un "Başkaldır" sayısının tematik yazılarının seçilmesinin ön hazırlığı olarak düşünülmüş olduğu halde, bir yandan seçili metinlerin yazarlarının metinlerini yeniden sunmalarına ve açıklik kazandırmalarına, diğer yandan da tartışmacıların ve bağımsız katılımcıların metin üzerine açıklama, yorum, katkı, düzelti önerileri getirmelerine olanak sağladı. Böylece, bildiri me-

tinlerinin makale olarak düzenlenmeleri ve yayımlanmaları için editöryel bir müdahale sağlanabilmiş oldu. Kolektif editörlük uygulaması, çalıştayın en önemli deneyimiydi.

İkinci olarak, *Felsefelogos* Genel Yayın Yönetmeni ve FESATODER Başkanı Sinan Özbek'in, Türkiye'de felsefe dergiciliğinin ve felsefi çabaların gelişim boyutlarını değerlendirdiği konuşmasında oldukça önemli değiniler vardı. Hem akademide hem de gündelik hayatta ortaya çıkan ciddi kutuplaşmanın felsefe alanında da hissedildiği, hatta daha da çok hissedileceği önemli vurgulardan biriydi. Özbek, buna karşı durmak için de felsefi çabaları taşıyan kurumların/yapıların güçlendirilmesi gerektiğini ifade etti. Katılımcılar, felsefi çalışmaların sürekliliği ve giderek artan neo-liberal ve/veya muhafazakâr hegemonya karşısında kan kaybeden felsefenin güçlendirilmesi için dergi ve dernek gibi faaliyetlerle birlikte, daha somut ve gerçek bir ilişki geliştirmenin önemine vurgu yaptı. Söylem alanının hegemonyasını ele geçirme çabasının, felsefe dergiciliği pratiklerinde önümüzdeki yıllardaki saflaşmalara bağlı olarak ciddi kırılmalar yaratacağını düşünürsek, Özbek'in uyarıları ve perspektifi uzun süre geçerliliğini koruyacak gibi gözüküyor. Türkiye'nin farklı akademilerinden birçok genç akademisyenin ve *Felsefelogos*'un yurtdışındaki Yayın Kurulu üyelerinden Alex Demiroviç ile Joerg Novack'ın da hazır bulunduğu etkinliğe elliye yakın *Felsefelogos* yazarı katıldı. Çalıştayın en az yılda bir defa olmak üzere, benzer formatta tekrarlanması ve periyodik olarak sürdürülme imkânlarının zorlanması karara bağlandı.

GONCA GÜL TAŞÇI

“X” toplumsal formu ya da büyüü yitmiş dünyada yeni kuruculuk

3 Haziran 2009

Karatani'nin, 3 Haziran 2009'da İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde "Bastırılmışın Geri Dönüşü: Sermaye-Ulus-Devlet'in Ötesinde" başlıklı konferansına dair izlenimlere geçmeden önce birkaç ayrıntıyı vermek yararlı olabilir. İlk ayrıntı, Karatani'nin İstanbul'daki konferansının gerçekleşmesinde, yazarın kitaplarını Türkçe okuru ile buluşturan Metis Yayınevi'nin katkısı. Bu yayınevinden şimdiye kadar yayımlananlar, *Metafor Olarak Mimari: Dil, Sayı, Para* (2006) ve *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine* (2008); yayıma hazırlanan ise *Modern Japon Edebiyatının Kökenleri*'dir. İkinci ayrıntı, Karatani'nin gerçekte bir edebiyat eleştirmeni ve edebiyat tarihçisi olarak başladığı akademik çalışmalarına, siyasal düşünceleri çerçevesinde aktivist ve düşünür olarak daha başka momentlerde özgün açılımlar getirmiş olmasıdır. Burada aktivistlikle kastedilen, Karatani'nin 2000 yılında Japonya'da Akira Asada ile birlikte *Yeni Ortaklaşmacı Hareket'i* (*New Associationist Movement: NAM*) kurmuş olması ve bu hareketin temel hedeflerini belirlemiş olmasıdır. NAM'ın temel amacı, "kapitalizme ve devlete karşı, etkili ve şiddet içermeyecek şekilde örgütlenmeyi hedefleyen bireylerin ortaklığı"nı sağlamaktır [Kenta Ohji, "Introduction to NAM", http://subsol.c3.hu/subsol_2/contributors0/namtext.html (Son güncelleme tarihi: 19 Ekim 2008)].

Karatani'nin konuşmasında temel olarak üç moment ortaya çıktı. Birincisi, modern kapitalist dünyanın yönetim şekillerinin sınıflandırılması; ikincisi, bu sınıflandırmanın mübadele tarzları ile ilişkisi; üçüncüsüye, Proudhon ve Marx'ın başaktörler olarak "X"

toplumsal formunu, bir başka deyişle yönetim şeklini inşadaki yeri.

Karatani'yi, modern kapitalist dünyanın yönetim şekillerinin sınıflandırılmasında, Noam Chomsky'nin 1970'lerde yaptığı bir sınıflandırma etkiliyor. Bu sınıflandırmaya göre, 1968 sonrası ortada olan tablo şudur: a) Devlet sosyalizmi (SSCB vd.), b) devlet kapitalizmi (sosyal refah devletleri), c) liberalizm (neo-liberal ve piyasacı devletler), d) özgürlükçü sosyalizm (anarşizm, komünizm). Bunlardan ilk üçü denenmiş olandır; sonuncusu ise henüz varolmayandır. İlk üçünün tipik özelliği devleti, ulusu ve sermayeyi öyle ya da böyle korumayı becermesidir. Sonuncusu ise, bunlarla tamamen uzlaşmaz şekilde devleti, ulusu ve sermayeyi yıkmak istemesidir. Burada Chomsky ile Karatani arasında küçük bir fark ortaya çıkıyor. Sonuncusu (d) için Chomsky'nin öngördüğü yönetim modeli "konsey komünizmi" iken, Karatani buna "birliklere dayalı sosyalizm" ile karşılık veriyor. Fakat yine de, şimdilik bu tartışmanın işlevsizliğinden dolayı, bu adlandırmayı "X" olarak belirliyor/değiştiriyor.

Bu tabloya oldukça benzer şekilde, Immanuel Wallerstein'in de bir tablosu bulunuyor. Karatani'ye göre, Wallerstein'in tablosu 1848 sonrası duruma dair. Buradaki sınıflandırma ise şöyle: a) Devlet sosyalizmi (Saint-Simon, Louis Blanc, Lasserl), b) devlet kapitalizmi (Bonaparte, Bismarck), c) liberalizm (klasik iktisatçılar), d) özgürlükçü sosyalizm (Proudhon, Marx). Karatani Chomsky ve Wallerstein'in sonuncu belirlemesini "X" olarak kodladıktan sonra, bunu iki açıdan yeniden karakterize ediyor: Mübadele tarzları ve iktidar tipleri. Bunu da kısaca şöyle göstermek mümkün: a) Armağanla zorlama (karşılıklılık esasına göre—devlet), b) şiddete da-

yalı zorlama (yağma-yeniden dağıtma/bölüşüm esasına göre—ulus) c) parayla zorlama (sözleşme yolu ile meta değişimi esasına göre—sermaye) d) "X" ("X"ya da Tanrı yolu ile zorlama).

Karatani yönetim, mübadele ve iktidar tarzları arasında yaptığı bu sınıflandırmanın gerçekte Marx'ta da bulunduğunu iddia ediyor. Marx'ın toplumsal olarak yaptığı sınıflandırmayı Karatani şöyle düzenliyor: a) Kabile tarzı, b1) Asyatik, b2) Greko-Romen, b3) feodal, c) kapitalist. Wallerstein'inkini ise şöyle: a) Mini-sistem, b) dünya imparatorluğu, c) dünya ekonomisi (modern dünya sistemi). Marx ve Wallerstein'a karşılık kendisinininkini ise şöyle: a) Küçük dünya sistemi, b) dünya imparatorluğu (Asyatik-çevre-yarı çevre dünya ekonomisi), c) modern dünya ekonomisi (merkez-çevre-yarı çevre dünya ekonomisi). (<http://www.stanford.edu/dept/asianlang/cgi-bin/files/karatani1.pdf> [Son güncelleme tarihi: 7 Temmuz 2009])

Karatani, tüm bu sınıflandırmaların ardından sonuncunun (d), yani "X" in ne anlama geldiğini belirlemeye çalışıyor. X, Kantçı anlamda bir konuma sahip. Bunun anlamı, "X" in aklın kurucu yanından değil, düzenleyici yanından esin almasıdır; ya da başka bir ifadeyle, "X" in bir toplumsal form olarak mübadele ve iktidar ilişkileri açısından devlet-ulus-sermayenin kaldırılarak özgür bireyin varoluşunu gerçekleştireceği bir toplumsal formu işaret etmesidir. Bu manada onun sadece düzenleyici bir form olduğu düşünülmelidir. Böylece "X", evrenselliği inşa eden ve a, b, c konumlarının sahip olduğu özellikleri dönüştüren, adil ve eşit bir ilişkiler zincirini kendiliğinden/spontane üreten bir toplumsal formdur.

Karatani, bütün toplumsal formların kendinden önceki toplumsal formları taşımayı

sürdürdüğünü, ama buna rağmen sonuncusunun (d) veya X' in, önceliklere ait ortak nitelikleri tamamen kaldırması nedeniyle, sürdürmeyeceğini düşünüyor. Bu yüzden Karatani, Kantçı anlamda "sonsuz barış" in ancak ekonominin ahlakla, ahlakın da ekonomiyle birlikte ele alınması ile başarılabileceğini ifade ediyor. Bir başka ifadeyle, Kant'ın "koşulsuz buyruğu" nun ekonomiyle, Marx'ın sermaye ve kapitalizm eleştirisinin ise ahlakla birlikte düşünülmesinin, "X" in gerçekleşmesini içsel bir eleştiri olarak geliştireceğini kabul ediyor. Tam tersi durumda ise tuzağı şöyle belirliyor: Kant'ın Marx'sız ele alınması çoğunlukla "liberal bir özne anlayışı" nı geliştirir; farklı bir şekilde, Marx'ın devlet ve ulus eleştirilerinin yetersizliği nedeniyle Kant'sız ele alınması ise, onu Ortodoks eğilimlerin içinde geliştirir. Her iki durum da, mevcut toplumsal yaşantıdaki sömürü ilişkilerinin gelişiminin engellenmesini ve yıkılmasını sağlamaz.

Karatani, kendisine verilen sürede ancak bu çerçeveyi sunabildi. Bülent Somay, söz konusu konuşma ile ilgili kısa bir yorum yaptı. Cevapları her ne kadar Karatani'nin bitirmek üzere olduğunu duyurduğu kitabında olsa da, bu etkinlikte aklarda yer eden bazı sorular şunlardı: "Peki, çerçevesi çizilmeye çalışılan bu düzlemde Proudhon ve Marx nerededir?"; "Marx'ın Proudhon eleştirileri göz önüne alınırsa, Proudhon ile Marx birbirlerine yine de bu kadar yakın düşünülebilir mi?"; "X' toplumsal formunun toplumsal bir kuruculuğu olmaksızın düzenleyici olabilmesi mümkün mü?"; "İçsel eleştirinin ve dönüşümün unsurları, ulus-devlet-sermaye dolayımının en geniş anlamda siyasal-kültürel derinliğini dönüştürebilmek için nasıl stratejilere başvuracaklar?"; "Yukarıdaki şemalaştırmalar (Hegelci gelişim anlamında) tarihselci karakter taşı-

maktalar; bu durum, toplumsal-tarihsel bağlamında düşüncemizin ve eylemlerimizin Hegel'den hâlâ bağımsızlaşmadığını göstermez mi?; "Ahlakın ve 'X'e ait olan tanrısal zorlamanın muğlaklığı, büyü 'yitmiş' dünyayı geri çağırarak değil midir?"; "Oysa Marx'ın ahlak ve teoloji eleştirisi, büyü yitmiş değil, büyü 'bozulmuş' bir dünyaya işaret etmez mi, hatta işaret etmekle kalmaz, onu ifşa etmez mi?"; "Bu durumda, dinsel ya da tanrısal zorlama analogisi ne anlam içermektedir?"; "Eğer kapitalizmin ya da modernliğin önemli bir başarısı varsa, o da gerçek insanı ve gerçek ilişkileri aşıkarak kılması değil midir?"; "O halde, yeni toplumsal ilişkiler neden modern ilişki tarzlarının bu somut ve gerçek çerçevesinin üzerinde kurulmasın?"

GONCA GÜL TAŞCI

"Marksizm 2009 festivali"nin ardından: 2-6 Temmuz 2009

Her yıl olduğu gibi bu yıl da Londra'da binlerce Marksist, aktivist, sendikacı ve akademisyenin katılımı ile 2-6 Temmuz'da "Marksizm Festivali" düzenlendi. Festivalde iki yüze yakın ayrı oturum, altı farklı yerleşke, yirmiye yakın irili ufaklı konferans salonu arasında katılımcılar koşuşturdu. Organizasyon, Sosyalist İşçi Partisi'nin Birleşik Krallık'taki teşkilatlarının ve gönüllülerinin, uluslararası dayanışmanın ve katılımcılarının küçük ölçüdeki katkılarıyla, "Bookmarks-The Socialist Bookshop"ın gözetiminde aksamalara izin verilmeksizin gerçekleştirildi. Salonlar genel olarak dolu olmasına rağmen, katılımcıların ilgisini düşürecek bir sıkışıklık ya da düzensizlik söz konusu değildi.

Festivalde Slavoj Žižek, Alex Callinicos, David Harvey, Costas Lapavistas, Terry Eagleton, Istvan Meszaros, Ben Fine, John

Bellamy Foster gibi tanınmış Marksist akademisyenler; John Molyneux, John Rose, Chris Harman, John Rees, Tariq Ali gibi tanınmış yazar ve aktivistler; ayrıca tartışma tematiklerine uygun olarak, bu tema ve konularda çalışma hazırlayan ya da çalışması bulunan onlarca akademisyen ve yazar sunum yapma şansı buldular. Her seviyeden ve/veya her ilgi alanından katılımcıları bir araya getirebilmek için seçilen genel başlıkların birkaçı şunlardı: "Yeni Başlayanlar İçin Kapital", "Marksist Yöntem", "Uluslararası Sosyalist Gelenek", "Ekonomik Kriz", "Britanya'da Durgunluk ve Direniş", "İşçi Sınıfı İçindeki Tartışmalar", "Emperyalizmin Bugünü", "Özgürlük İçin Filistin Çatışması", "Lenin ve Leninizm", "Troçki", "Kadın Özgürlüğü", "Eşcinsel Hareketi", "Irkçılık ve Çokkültürcülük", "Faşizme Karşı Savaş", "Devrim ve Sonrası", "İklim Değişikliği", "Eğitim", "Darwin ve Marx", "Latin Amerika", "Birleşik Devletler", "Çin", "Berlin Duvarı'ndan 20 Yıl Sonra", "Marksizm ve Kültür", "İslam ve İslamcılık."

Kendi katıldığım oturumlardaki gözlemlerimi aktaracak olursam; başlangıç oturumundaki ilk sunum, "Neden halen ırkçılık mevcut?" sorusunu tartışan Aninda Bhattacharyya'nın kiydi. Britanya Milliyetçi Partisi'nin (British National Party, BNP) Avrupa Birliği Parlamentosu'nda üç kişilik sandalye kapmasının ne anlama geldiği, BNP'nin özellikle göçmen işçilere ve ülkede yaşayan yabancılara karşı ulusal çıkarları savunmak adına, güncel ekonomik krizin sorumlusu olarak neden yabancı politikasını sorumlu tuttuğunu ve neden bu hareketin "ezilmesi" gerektiği tartışıldı. BNP'nin yeni bir "Nazi Partisi" olduğu kanaatinin yoğunlaşması, BNP'ye duyulan tepkileri daha fazla yoğunlaştırdı. Ardından "Venezuela'nın Bugünü-Hugo Chavez'in On Yılı" Steve

Henshall'ın sunumu ile tartışıldı. Bu sunumda Chavez'in ikili iktidarı, demokrasi ve anayasal düzenlemelerinin çelişkili yapısı, varolan dersler ve Chavez'in bunlardan nasıl yararlandığı ifade edildi. Venezuelalı bir delege; "Sosyalist mirası tanıyor ve sahipleniyor olmamıza rağmen, yeni bir olguya sahip olduğumuzu düşünüp, her şeyi yeniden kendi deneyimlerimizle kuruyoruz. Devrim gerçekten bir süreç işi, iktidardan daha çoğunu gerektiriyor, biz de bunu gerçekleştiriyoruz" dedi.

Ertesi günkü ilk sunumun başlığı "Yahudi Sorunu"ydü. Mark Krantz, Marx'tan günümüze değin Yahudi sorununun boyutlarını ve değişimini ele aldı. Anti-siyonizmin önemine ve "Savaş Karşıtı Hareket" in çabalarına dikkatçektü. SuzieWylie, "RosaLuxemburg'un Doksan Yıllık Mirası"nda Luxemburg'un kapitalist birikim analizine ve savaş karşıtı tutumunun epikleşen yanına vurgular yaptı. Peyman Jafari, "İran, Devrimden Otuz Yıl Sonra" başlıklı sunumunda, bugün İran'da olup biteni ve uluslararası sosyalist dayanışmanın ne yapması gerektiğini vurguladı. Aslında Ahmedinejad'ın karşısına çıkan Musavî'nin, İran İslam Devrimi'yle bir derdinin olmadığını, İran'ın son seçimlerinden sonra ortaya çıkan olayların ise, artık neredeyse kimi yönleriyle Musavî'nin kontrolünden çıktığı için başka özgürlük ve demokrasi talepleriyle ilişkilendirilebilir olduğunu ifade etti. Uluslararası sosyalist dayanışmanın bunları göz ardı etmeden katkı sunmasının önemli olduğunu belirtti. Lindsey German, "Marx, Engels ve Devrimci Gelenek" sunumunda, on dokuzuncu yüzyıl içinde özellikle 1848 ve 1871 devrimlerinde Marx ve Engels'in konumlarını ve tartışmalardaki rolünü tartışmaya açtı. Istvan Meszaros'un "Önümüzdeki Hedefler" sunumu ise, gün-

müz krizinin kaynaklarını ve bu kaynakların sınıf ilişkilerine etkisini ortaya koydu. Mez-saros, ilerlemiş yaşına rağmen, devrimci partilerin ve sınıf dayanışmasının, hem bu krizin faturasını ödememek için hem de kapitalizmin genel eşitsizlikçi yapısından kaynaklanan yıkımlarına karşı durmak için mücadeleye bayrağını daha fazla yükseltmesi gerektiğini belirledi. Bütün oturumlarda çeşitli katkılar, ajitatif konuşmalar, yaşanan çeşitli deneyimler paylaşıldı. Ayrıca günün sonunda çeşitli sinema ve müzik gösterileri düzenlendi.

Üçüncü günün ilk konuşması, Viv Smith'in "Tarihsel Maddecilik" başlıklı konuşmasıydı. Smith, Marx ve Engels'ten çeşitli alıntılarla tarihsel maddeci perspektifin olanaklarını ve temellerini açıklamaya çalıştı. David Harvey, "Kapital'in Mucizesi" başlıklı sunumunda, krizin nasıl anlaşılması gerektiğini, ne zaman patlak verdiğini, neleri dönüştürerek kendine yol açmaya çalıştığını ve sınıf hareketinin bu dönüşümdeki yerini Marx'ın *Kapital*'deki sermaye ve kapitalizm analizlerinden yola çıkarak tespit etmeye çalıştı. John Rees, "Lenin Üzerine Lukács" başlıklı sunumunda, Lukács'ın devrimci bir figür ve kuramcı olarak Lenin'i nasıl gördüğünü ve bu görüşün neden halen geçerli olduğunu ifade etti. Lenin'in "devrimci parti" ve "devrimci irade" politikasının, devrimci durumun örgütlenmesindeki temel işlevi tartışmaya açıldı. John Bellamy Foster, "Marx ve Ekoloji" konulu sunumunda, ekolojik krizi ilk gören düşünürlerden biri olarak Marx'ı belirledi. Onun kapitalizmin kriziyle birlikte doğanın tüketilmesi krizini de ele aldığını ve bütün bu düşüncelerini de Darwin, Malthus ve ekonomi yazılarına mündemîç olarak ifade ettiğini dile getirdi. Alex Callinicos ile Slavoj Žižek,

“Marksizm Festivali
önemli yazarlarla,
farklı deneyimlerle ve
katkılarla iletişim
halinde, uluslararası
sınıf ilişkilerinin
geliştirilmesine bir
nebze de olsa katkı
sağlıyor.



“Bugün, Devrim Ne Anlama Gelmektedir?” sorusu etrafında tartıştılar. Žižek, provokatif bir üslupla, bugün devrimin ya da krizin, sınıf hareketinde varolan enerjinin dolayımında görünen yüzünü belirledi. Politik aktivizmin önemine dikkat çekti, ama bu hareketlerin devrimci bir dönüşüm için yetersizliğini göstermekten de uzak durmadı. Callinicos, ajitatif bir üslupla, devrimci partinin gerekliliğini ve verili koşullara rağmen devrimcilerin iradelerinin bu verileri koşulları nasıl etkileyebileceğini/dönüştürebileceğini tarihsel örneklerle ortaya koydu. Çok sayıda katılımcı Žižek ve Callinicos’a sorular yönelttiler, diğer katılımcılarla görüşlerini paylaştılar. Günün sonunda yine birçok sanatsal etkinlik ve organizasyon vardı.

Dördüncü günün ilk konuşması, Pete Wearden ve Paul McGarr’ın “İnsan Evriminin Sorunları: Engels, Wallace ve Darwin” başlıklı sunumlarıydı. Wallace ve Darwin’in evrim konusunda dile getirdiklerinin, Darwin’in organiklik ve biyoloji konusundaki görüşleri ile nasıl bir tutarlılık içerdiği tartışıldı. İnsan evriminin kayıp halkalarına rağmen, 150 yıl önce bu yazarların evrim kuramını şiddetle savunmalarının anlamı belirlenmeye çalışıldı. John Rees “Leveller ve İngiliz Devrimi” sunu-

munda, Leveller Hareketi’nin halen devrimci hareketler için ne derece esin kaynağı olacağını ortaya koydu. Leveller Hareketi’ni sadece on altıncı-on yedinci yüzyıllarda kalmış bir tarihsel olay olarak görmekten ziyade, bu hareketin kimi kez taşıdığı mülkiyet karşıtı söylem ve kitlelerin özgüvenlerini inşa ederek örgütlenme çabasındaki başarısı ile yeniden düşünölmeye değer olduğunu ifade etti. Martin Empson, “Marx, Malthus ve Aşırı-Nüfus Miti” başlıklı sunumunda, Marx’ın Malthus’un dar ekonomi-politikçiliğinin en karakteristik noktası olan aşırı-nüfus yaklaşımını eleştirmekte ne derece haklı olduğunu, yaşanan krizlerin ya da sorunların tek başına nüfusun kendisiyle ilgili olmadığını, nüfus artışının ya da yoğunlaşmasının sistemin genel sonuçlarından biri olduğunu ifade etti. David Edgar, “Brecht’i Çevirmek” konulu sunumunda, Almandan İngilizceye ve özel bir yazar olarak Brecht’in Almandasından İngilizceye yapılan çevirilerin serüvenlerini anlattı. Terry Eagleton ise, “Sosyalizm ve Kültür” başlıklı sunumunda, kültürün politik bir yapı olarak, kapitalizm karşıtı bir temelde kendini nasıl inşa edeceğini tartışmaya açtı. Elbette ki, tarihsel örneklerden hareketle ve de bol miktarda ironi katarak... Devamında,

HAKSIZ TAHRİK

UNJUST PROVOCATION

Aksu Bora
Canan Beykal
Canan Şenol
Elif Ekin Akşit
Handan Çağlayan
İnci Eviner
Judith Butler
Neşe Erdok
Nil Yalter
Nur Koçak
Pınar Selek
Şükran Moral
Tomur Atagök

ed. Ayşegül Sönmez

BİR SERGİ KİTABI | AN EXHIBITION BOOK

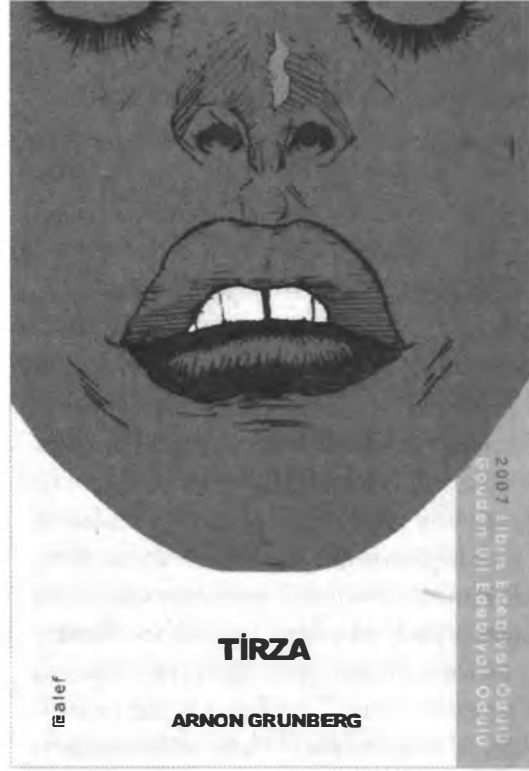
David Harvey ile Chris Harman, "Krizin Şimdisi" konulu ortak bir sunum yaptılar. Günün sonunda yeniden çeşitli film ve performans gösterileri vardı.

Beşinci günün ilk oturumu, John Gittings ile Simon Gilbert'in sunmuş oldukları "Çin'deki Mücadele: Tiananmen Meydanı'ndan Bugüne Kadar"dı. Mao'nun devletin serbest piyasaya kademe kademe geçerken, ortaya çıkan demokrasi ve hak taleplerini nasıl bastırdığı, gerçekte Çin Komünist Partisi'nin nasıl bir yozlaşma içinde ülkeyi zapturapt altına aldığı ortaya koyuldu. Ben Fine, sunumunda "Marx Aracılığıyla Krize Bakma"yı tartıştı. Harvey'in ve Brenner'in tartışmalarına belirli bir mesafede kalarak, kapitalizmin krizini, ne sermayenin uzamsal-mekânsal bir derinleşmesine ne de endüstriyel sermaye ile finansal sermayenin arasında açılan makasa bağladı. Aslında krizin oldukça fazla değişkene ve iradeye bağlı olarak düşünülmesi gerektiği, somut verilerle gösterilmeye çalışıldı. Günün son etkinliği ise, yürüyüş ve konserdi. Böylece, bir "Marksizm Festivali"nin daha sonuna gelindi.

Konferansta göze çarpan en önemli iki şeyden birincisi; katılımcıların gerçekten izleyici olmaktan öte, öyle ya da böyle, konulara aşına ve müdahil olmalarıydı. Bu, hem canlılığa hem de çoğu zaman yüzeysel gözlemlerin bolca sergilenmesine yol açtı. İkinci önemli şeyise, festivalin bir dayanışma ya da kaynaşmadan ziyade, kapitalist atomizasyonun bütün komplikasyonlarını şu ya da bu oranda hissettirmesiydi. Ancak tüm bunlara rağmen, "Marksizm Festivali" oldukça önemli bir organizasyon; çünkü önemli yazarlarla, farklı deneyimlerle ve katkılarla iletişim halinde, uluslararası sınıf ilişkilerinin geliştirilmesine bir nebze de olsa katkı sağlıyor.

GONCA GÜL TAŞÇI

ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN
GÜNEŞ KRALİÇESİ TIRZA



“Arnon Grunberg’in metninden yayılan zekâ ve alaycı zihniyetin ışığı, okumayı kesintisiz bir hazzla dönüştürüyor.”

J.M. COETZEE

“Kendi toplumuyla çıplak ve yakıcı bir yüzleşmeyi iyi kurgulanmış bir hikâye ve derinlikli psikolojik tahlillerle yaparken günümüz kapitalist toplumlarının geneline uzanan Tirza’yı çok beğendim.

A. ÖMER TÜRKES

Radikal Kitap, 17 Ekim 2008

“Tirza çokook iyi bir roman.

NECMİYE ALPAY

Radikal, 16 Nisan 2009

“Kendi halinde gibi gözükken hayatların kırılğanlığını, duvara toslamalarını, çılgınca savrulmalarını yer yer mizahi, yer yer ironik bir üslupla aktaran Grunberg gerçekten de başarılı bir yazar.

MÜGE İPLİKÇİ

Vatan Kitap, Aralık 2008

Kitap editörü Jörgen Hofmeester, son derece sıkıcı bir burjuva varoluşu içinde yaşayan, emeklilik yaşında bir Amsterdamlıdır. Roman, canından çok sevdiği ergen kızı Tirza’nın mezuniyet partisi için suşi hazırladığı sahneyle açılır. Bir Dostoyevski romanındaki gibi görünüşte sakın başlayan şeyler engellenemez şekilde açılacak, tırmanacaktır. Sayfalar açıldıkça Hofmeester’in sürprizsiz hayatı da belirsizliklere açılır. Seneler önce çocukluk aşkına kaçan karısı beklenmedik şekilde ortaya çıkar ve onun huzurlu, şık evinin düzenini bozar. Gözbebeği Tirza, erkek arkadaşıyla Afrika’ya gideceğini bildirir. Üstelik delikanlı Faslı bir Müslümandır. Roman, kahramanları arasında bir dizi uygunsuz, müstehcen, acı dolu, bir o kadar da tuhaf karşılaşmayla ilerlerken işler karışır.

ABSTRACTS

(İNGİLİZCE ÖZETLER)

Art and the Forms of Art in Hegel's Aesthetics

Taylan Altuğ

As Hegel treats beauty as a form of spirit's self knowledge, he refuses to consider nature strictly beautiful and defines his aesthetics as the Philosophy of Fine Art. For him natural beauty is an inadequate realization of the Concept of Beauty, because it is not a product of a free spirit. So only art can give us the presentation of spirit in its truth. Art as such belongs to the realm of absolute spirit, together with religion and philosophy. Each of these three realms of absolute spirit has spirit as its content, but each presents spirit in a different way. In art spirit presents itself to itself in a sensuous form. Beauty for Hegel, is the sensuous appearance of Idea. In art spirit manifests itself as the Ideal, namely the Idea existent in sensible form. The Ideal is the beautiful and since Idea is the absolute truth, it follows that truth and beauty is identical. For Hegel, art's aim is not to entertain or to teach moral perfection but to show the spirit its own truth in a sensuous form. To reach a perfect harmony of the Idea with its sensuous form is the Ideal of art. Differing degrees in attaining to this harmony gives us different forms of art: symbolic, classical and romantic. In this paper these forms of art are described in their conceptual and historical development in terms of Hegel's concept of art.

The Ontological Impossibility of Suicide in Ethics

Türker Armaner

In Spinoza's *Ethics*, "freedom" and "rationality" are intertwined concepts and reason (*Ratio*) is defined as the source of adequate ideas which are irrefutable. Virtue, being the effort (*Conatus*) for conserving the parts of the body in a unitary manner, is not an extrinsic quality. On the contrary, for Spinoza, human beings, by protecting their bodies, construct their virtues by forming adequate ideas. Spinoza asserts that the connection between the mind and the body is limited by the duration of body's existence which is indetermined. Hence, considering Spinoza's system, it is ontologically impossible for the mind to form a self-destructive idea.

British Idealism and the Problem of the Historical-Knowledge

Kubilay Ayseven

British Idealism plays a uniquely pre-eminent role in the twentieth-century. Such philosophers as Bradley, Collingwood and Oakeshott were chief sources of the twentieth-century ideas of history; subject on historical-knowledge in particular. The aim of this paper is to study their contribution to the historical-knowledge.

Existence and Death

Alain Badiou

In this article existence is defined not as a category of being but as a category of appearance. Throughout the article an essential relation between “existence” and “freedom” is observed. The roots of the reciprocal and necessary relations between “existence” and “freedom” are found in the Cartesian philosophy and this Cartesian idea is traced to the J.-P. Sartre’s philosophy. The concept of “death” recognized as an integrative and conciliatory concept of conflicting philosophical movements such as transcendental and phenomenological philosophy (Kant, Hegel, etc.) and opposite to them vitalistic philosophy (Nietzsche, Bergson, Deleuze, etc.).

Anthropological Possibilities in the Cultural Analysis of Gramsci

Özlem Duva

Antonio Gramsci, an important thinker who tried to re-structurize Marxism, pointed out the flaws of the Marxist system and at the same time investigated, with original conceptualization, the various meanings of human existence. Gramsci’s analyses emphasize the insufficiency of economic analyses without the cultural settings and transforms the Marxist concept of the human being from a mere “conditions of existence within the process of production” to its place and meaning within the cultural world. His analyses, although restricted by his political intentions, represent a new and different way of philosophical anthropology framed by Marxist thought. In this paper an attempt is made to read Marxist theory by the political transformation effected by Gramsci’s thought. This includes the relationship among will, action and objective reality which present new possibilities to philosophical anthropology. For Gramsci, who tries to form the concept of human nature far beyond the holistic and homogenising perspectives, being a human agent can be possible by being a subject who works out own individuality and positioning by criticism and self criticism. Consequently, only individuals who are able to rationally utilize their propensities and wills may generate an historical moment towards the formation of a collective human being.

This is a situation which can only be made real by the consciousness of one's concrete historicity and culture.

Literary Representation as an Aporia Concerning Death

Özge Ejder

This article aims to discuss death in relation to problematics concerning writing, speech, dialectics, representation in and through texts by philosophers who have been arguing for undecidabilities in text which threatens the solid ground of philosophical thinking. It also aims to introduce Blanchot's récit as that which exemplifies this attitude and way of philosophizing.

The "Theory of Ideas" and "Perspectivism" in Plato and Nietzsche with Regards to the Affiliation Between Life and Death

Nazile Kalaycı

The aim of this article is to show how the epistemology of Plato and Socrates, which attributes immortality to the soul and the immortality of the soul to the permanence of *ideas*, draws a culture to the threshold of nihilism at the hands of Nietzsche by upsetting the wholeness of life and gradually trapping people into the conceptual world. For this purpose, particularly Plato's *Phaedo* and Nietzsche's *On Truth and Lies in a Nonmoral Sense* will be examined due to the fact that in these works the act of conceptualization and its relation to life are thoroughly studied. While Plato –through Socrates– defines the way to achieve *ideas* as leaving life –life as a multitude that is composed of singularities and differences– behind, for Nietzsche this is exactly what marks the tradition beginning with Plato as an account of a denial of life through the conversion of *ideas* into nothing. This paper, thus, aims to make a remark upon the state of contemporary life whose unity is corrupted and reduced into mere vitality nowadays.

On Aporias of Democracy

Ömer Naci Soykan

The Article aims to open a discussion to structural aporias of democracy even at its most developed form. The purpose does not focus to eliminate these aporias; rather it looks for the ways in which these aporias least harm democracy.

Aporias are mainly defined as common decision, representation, free will and, regardless of what kind, the problems which are derived from the administration itself. In this framework, the notions of right, law, duty, benefit, conflict, solidarity and cooperation are taken into consideration.

Will cannot be distracted from the factors, which determine it; rather it is constituted by them. The only way it becomes free is the man who legislates

and obeys his own laws. Man only becomes an individual if and only if he exceeds the determination of which in the history of the constitution of mankind, man, first of all, became member, then an individual. This situation does not depend on a historical, chronological determinism. In the past, there were individuals, but free will can only be realized extensively by a man who becomes an individual, and a society constituted by individuals. For this reason, man has to have proper living standards, which create such a condition. This order of life does not depend on interest-based capitalism causing conflict and war, but, whatever its name, it depends on cooperation and solidarity.

Like benefit, solidarity is placed in human nature. The duty of man for developing himself is to limit using conflict, which may cause war and exigency, and to take solidarity as essential for the right order of life.

Why Can Work of Art Not Be A Object in Gadamer?

Deniz Soysal

In this article, I have tried to put forward the bases of Gadamer's assertion that work of art is not an object. The first base is the critique of the idea of "pure perception." According to this, our perceptions cannot be thought as the mirror reflections of objects; because perception is always an "understanding as something." That is, all our perceptions contain a meaning and they can come out only in the relationship with this meaning. The second base is the history of aesthetics which shows that the emergence of work of art as an object coincides historically with the emergence of modern subject. That is, the objectification of work of art happened as a consequence of subject-object understanding that has transformed within a historical process. However, according to Gadamer a work of art cannot be transformed into an object of pleasure.

Human Finitude: A Fundamental Question For Mankind

Filiz Peach

The significance of Jaspers' philosophical thinking, with its roots in existence, manifests itself within the context of an historical background. In this article I shall be looking into Jaspers' concepts of human finitude and death in connection with the related ideas of earlier thinkers. Some manifestations of various attitudes towards death will be briefly highlighted. This will provide the relevant background in order to show the connection between Jaspers' metaphysical thoughts in this regard and his predecessors. According to Jaspers, Existenz, one's true self, is not "subject to death, it is eternal." The issue of "eternality" is a complex area due to various interpretations. I shall suggest that Existenz's "eternality" can be presented in a coherent manner and outside the religious framework.

Modern Paradigm of Life and Death: Biopolitics

Feysel Taşçier

The fact of life and death in the scope of biopolitics is in many respect directly related to the manner of political power. For political power to survive and to keep its subjects under a certain frame of totality, it needs a legal institutional arrangement. The government in power that counting and coordinating the distribution of population functions as a certain practice of positioning. The fundamental structure that constitutes the modern politics of this practice is developed by means of biopolitics as the structure functioning on the ground of certain diagrams. This study draws on the ideas of the two contemporary philosophers, Foucault and Agamben. For they compare and analyse classical and modern types of politics and sovereignty in the frame of biopolitics.

The Process Without Subject - III

Saffet Tura

This article (comprising three parts, the first one which was published in the previous issue and the third one which will be published in the following one) is based on the factual invalidation of the cartesian argument "I think, therefore I am" setting off from the thesis that thought is a neuro-biological event which does not have a performative (actual) subject. If this thesis is correct, then there is no "thinking I." But then the problem: how come human beings have the illusion that they are "thinking I"s or performative subjects? The main aim of this article is to explain the reasons of this illusion. The explanation consists of two closely related arguments. The first argument published in the previous issue was a linguistic one. The second and main argument published in this issue (and will be continued in the following one) is based on the discussion of the brain-phenomenality (phenomenal consciousness) relationship. This second part of the article advances two main theses: There is no mind and subjective experience is a brain event, not a property of the mind.

BU SAYIYA KATKIDA BULUNANLAR

Taylan Altuğ Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi* (1989, 2004), *Kant Estetiği* (1989, 2007), *Dile Gelen Felsefe* (2001), *Bir Ruh Kimliği: Reşat Nuri Güntekin* (2005). Çeviri kitapları ise şunlardır: *Estetik, Güzel Sanatlar Üzerine Dersler* (Hegel; Hakkı Hünler ile birlikte, 1994), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi* (Gilles Deleuze, 1995).

Türker Armaner Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Çalıştığı alanlar arasında yer alan Spinoza, Fichte, Hegel, Marx, Kierkegaard üzerine yazdığı makaleler yanında *Kıyasız* (1997), *Taş Hücre* (2000), *Dalgakıran* (2003) ve *Tahta Saplı Bıçak* (2007) adlı kitapları Metis Yayınları'ndan çıkmıştır.

Güçlü Ateşoğlu Lisans ve yüksek lisans eğitimini ODTÜ, Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Aynı üniversitede başlamış olduğu doktora eğitimini halen Muğla Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde sürdürmektedir. Ağırlıklı olarak Alman İdealizmi ve tarih felsefesi üzerine çalışmakta olan Ateşoğlu, *Alman İdealizmi III: Hegel ve H.-G. Gadamer'in Hegel'in Diyalektiği* başlıklı çalışmaları yayıma hazırlamaktadır.

Kubilay Aysevener Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü mezunu. Yüksek lisans ve doktorasını aynı üniversitede tamamladı. Uzun yıllar Ankara Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştıktan sonra, 2005 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'ne geçti. Tarih felsefesi ve özellikle İngiliz İdealizmi ana çalışma konularındandır.

Alain Badiou Anglo-Amerikan akademisinin hiç şüphesiz son dönemde "keşfettiği" gözde Fransız düşünür. 1999'dan bu yana École Normale Supérieure'de ders vermektedir. Lacancı formalist geleneğin takipçisi olarak kabul edilir ve Lacan'ın matematikle psikanalizi yeniden biçimlendirme tutkusunu ontolojide gerçekleştirme çabasıyla bilinir. Başta *Varlık ve Olay (L'Être et l'Événement, 1988)* adlı yapıtı olmak üzere tüm çalışmalarında, post-kuramların içinden geçip, artık çöpe gittiği varsayılan hakikat, evrensellik ve özne gibi kavramları

inşa etmeye girişir. Türkçede, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, *Sonsuz Düşünce* ve *Felsefe İçin Manifesto* başlıklı kitaplarının yanı sıra; *Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi*'nde, sırasıyla, "Fransız Felsefesinin Macerası", "Bir Bütüne Ait Olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur", "Eylem: Öznenin Konağı", "Bu Kriz Hangi Gerçeğin Gösterimi?" ve "Temel Bir Felsefi Tez: 'Gericilere Başkaldırmak Haktır'" başlıklı yazıları da yayımlanmıştır.

Özlem Duva 1975 yılında doğdu. 1996 yılında Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nden mezun oldu. 2001 yılında Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Parmenides'te Düşünce ve Varlık Özdeşliği" adlı tezle yüksek lisansını tamamladı. Şu anda Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta ve aynı bölümde doktora çalışmalarını sürdürmektedir. İlgi alanları felsefi antropoloji, Kant, politika felsefesi ve hukuk felsefesidir.

Özge Ejder ODTÜ, Felsefe Bölümü'nden mezun olduktan sonra Bilkent Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Halen Yeditepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. İlgi ve çalışma alanları ağırlıklı olarak sanat felsefesi ve fenomenolojidir.

Aydın Gelmez Diyarbakır Dicle Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir.

Nazile Kalaycı Yüksek lisans ve doktorasını Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde yaptı. Halen Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak çalışan Kalaycı, Eski Yunanca, eskiçağda felsefe, on dokuzuncu yüzyılda felsefe ve siyaset felsefesi alanlarında dersler vermektedir.

Doğan Barış Kılınç Lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nden, yüksek lisans derecesini ODTÜ, Felsefe Bölümü'nden aldı. Halen ODTÜ, Felsefe Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Ayşe İclal Küçükırcı Mardin Artuklu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Uluğ Nutku 1964-1974 yılları arasında Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu'nun yanında hazırlamış olduğu doktora tezinin konusu "Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi" idi. İstanbul, Çukurova, Mersin ve Cumhuriyet üniversitele-

rinde görev yaptı. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmalarına devam eden Uluğ Nutku'nun, *İnsan Felsefesi Çalışmaları, Felsefe ve Güncellik, ...Daha Güncel Felsefe ve Ur, Uruk, Urşu* başlıklarını taşıyan kitaplarının yanı sıra, *Felsefe Arkivi, Felsefelogos, FLSF ve Baykuş* gibi dergilerde pek çok felsefe yazısı, *Yeni Adana* gazetesinde de güncel politikaya dair kısa makaleleri yayımlanmıştır.

Kaan H. Ökten 1969'da doğdu. İlk ve ortaokulu Almanya'da bitirdi. İstanbul'da Avusturya Lisesi'ne gittikten sonra İstanbul Üniversitesi'nde okudu. Doktorasını İstanbul Üniversitesi'nde verdi. Aynı dönemde Göttingen Üniversitesi'nde Heidegger, Kant ve Aristoteles konularında araştırmalarda bulundu. Daha sonra İstanbul Üniversitesi, Maltepe Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2006 yılında siyasal düşünceler tarihi dalında doçent oldu. Halen Bahçeşehir Üniversitesi'nde Rektör Danışmanı ve Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi olarak çalışıyor. *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu* (2008), *Aristoteles* (2007), *Muallâkta Var Olmak* (2006), *Heidegger Kitabı* (2004), *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş* (2003) ve *Heidegger ve Üniversite* (2002) adı altında yayımlanmış altı kitabının yanı sıra çeşitli makaleleri var. Pek çok çevirisi arasında, 2008'de yayımlanan Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* çevirisi en önemli çalışması.

Filiz Peach Londra'da, City University'de 1982-1985 yılları arasında felsefe öğrenimi gördü ve doktora tezini 2004 yılında tamamladı. "Jaspers'in ölüm kavramı" üzerine olan doktora tezi Ocak 2008'te Edinburgh University Press'ten yayımlandı. *Philosophy Now, Jahrbuch der Österreichischen Karl Jaspers Gesellschaft, Analecta Husserliana* ve birçok başka dergilerde ve kitaplarda yazılarıyla yayımlanan Filiz Peach, ayrıca felsefe konferanslarına ve sempozyumlarına da değişik zamanlarda katkılarda bulunmuştur. Geniş bir yelpazede felsefi etkinlikler düzenleyen bir organizasyon olan *Philosophy for All*'un Başkan Yardımcısı olan Peach, (her ikisi de Londra'da olan) Mary Ward Centre ile Kingston Adult Education'da felsefe dersleri vermektedir.

Tuncay Saygın Lisans eğitimini Atatürk Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimini ise Muğla Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Genellikle Marksizm, Çağdaş Kıta Avrupası Felsefesi ve Türk Düşüncesi alanlarında çalışmaktadır.

Devrim Sezer Boğaziçi Üniversitesi, ODTÜ, London School of Economics ve Carleton Üniversitesi'nde öğrenim gördü. 2005'den bu yana İzmir Ekonomi Üniversitesi'nde öğretim üyesi. Genel olarak modern ve çağdaş politika felse-

fesi, özel olarak ise özgürlük, yurttaşlık, modernlik, hermeneutik ve eleştirel teori temel ilgi alanları. Arendt, Habermas ve Gadamer üzerine yayımlanmış makaleleri var. Adile Arslan Avar ile birlikte hazırladığı *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan* 2008 yılında yayımlandı.

Ömer Naci Soykan 1945 yılında Rize’de doğdu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü kurucu başkanı, ulusal ve uluslararası çeşitli felsefe dernekleri üyesidir. Türkçe, Almanca, İngilizce sözlü-yazılı yayın etkinliklerini yurt içinde ve dışında sürdürmektedir. On yedi kitap, iki yüzün üstünde makale yayımlamıştır. Başlıca çalışma alanları, bilgi kuramı, tarih-, toplum-, dil felsefesi, etik ve estetikdir.

Gonca Gül Taşçı Felsefe Grubu öğretimidir.

Feysel Taşçier 1973 Diyarbakır doğumlu. 1997 yılında, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nden mezun oldu. Doktora eğitimini Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nde, *Siyasal Alanın Belirlenmesinde Şiddetin Rolü Üzerine Üç Görüş: Hannah Arendt, Michel Foucault ve Giorgio Agamben* konulu çalışmayla 2008 yılında tamamladı. Halen Dicle Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü’nde çalışmakta olup; temel ilgi alanları siyaset felsefesi, edebiyat ile felsefe ilişkisi, antikçağ felsefesi, tarih felsefesi ve hermeneutiktir.

Robert C. Tucker Doktora derecesini Harvard Üniversitesi’nden, daha sonra kitaplaştıracığı “Philosophy and Myth in Karl Marx” çalışmasıyla 1958 yılında aldı. Princeton Üniversitesi’nde sovyetolog olarak çalıştı ve halen aynı üniversitede siyaset profesörü olarak görev yapmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır: *Philosophy and Myth in Karl Marx* (1961), *The Marxian Revolutionary Idea* (1969), *Stalin as Revolutionary 1879-1929: A Study in History and Personality* (1973), *The Lenin Anthology* (1975), *The Marx-Engels Reader* (1978), *Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928-1941* (1992).

Saffet Murat Tura 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi’nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. Yurtiçinde ve yurtdışında yayımlanan bilimsel çalışmalarının dışında felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı. Metis Yayınları’nın “Ötekini Dinlemek” dizisinin editörü olan Tura’nın, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, *Günümüzde Psikoterapi*, *Şeyh ve Arzu* ve *Histerik Bilinç* adlı kitapları bulunmaktadır.

YAZARLARA

Baykuş: Felsefe Yazıları dergisi yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Dergi, Türkiye'dekilerin yanı sıra tüm uluslararası yazarların katkılarına da açıktır.

Dergide makale, çeviri ve kitap eleştirisi türlerinde yazılar yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlara aittir. Yayın Kurulu tarafından Danışma Kuruluna iletilmesi uygun görülen yazılar, değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. Her iki hakemin de hakkında olumlu görüş bildirdiği yazılar yayımlanır. Yayın Kurulu hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler yapmasını isteyebilir. Değerlendirme sonucunda iki hakemden biri tarafından olumsuz görüş bildirilmesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir ve üçüncü hakemin bildireceği görüş belirleyici olur.

Yazı kuralları

Yazılarınızın derginin belirlediği formata uygun olması için hazırlık aşamasında aşağıdaki kurallara uymanızı rica ederiz.

1. Gönderilecek yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 cm. satır aralığında yazılmış olarak, e-posta yoluyla (baykus@alefyayinevi.com) iletilmelidir. Ayrıca sayfanın alt, üst, sol ve sağ taraflarından 2.5 cm. boşluk bırakılması gerekmektedir.

2. Gönderilen yazıların daha önce başka bir dergi veya kitapta yayımlanmamış olması ve başka bir yayının değerlendirme sürecinde olmaması gerekir.

3. Makaleler 6000, kitap eleştirisi yazılarıysa 2000 kelimeyi aşmamalıdır.

4. Yazarların 150 kelimeyi aşmayan İngilizce özetleri ve 100 kelimeyi geçmeyen akademik özgeçmişlerini yazılarıyla birlikte göndermesi beklenmektedir.

5. Yazının başlığında ve yazıdaki tüm alt başlıklarda ilk sözcüğün ilk harfi ve özel adlar dışında büyük harf kullanılmaz.

Örnek: Metafizik ve etik: Hume ve Kant üzerine düşünceler

6. Metnin içindeki alıntılarda ve vurgulu ifadeler için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılarda tek tırnak kullanılmalıdır. Dört satırdan uzun alıntılar tırnak kullanılmadan ve (soldan 1 cm.) girintili paragraflarla verilmelidir.

7. Yazıda kullanılan alt başlıklardan ve girintili paragraflarla verilen alıntılardan sonra gelen ilk paragraf için girinti bırakılmamalıdır.

8. Dipnotlar ilgili sayfanın alt kısmında verilmelidir.
9. Gönderilen yazıların Türkçe yazım kurallarına uygun olması gerekir.

Kaynak gösterme biçimi

Kaynak gösterimi için dipnot kullanılmalı ve yararlanılan kaynaklar yazının sonundaki kaynakça bölümünde alfabetik sırayla listelenmelidir.

1. Kaynakça

Kaynakçada yazarın soyadı ve adı (bu sırayla ve virgülle ayrılarak) yer almalıdır.

Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yay., İstanbul, 2003.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Vattimo, Gianni, “Gadamer and the Problem of Ontology”, *Gadamer’s Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, yay. haz. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward ve Jens Kertscher, The MIT Press, Cambridge ve Londra, 2002.

2. Dipnotlarda kaynak gösterme biçimi

i) Dergiden makale

Ludwig Wittgenstein, “Causes and Effect: Intuitive Awareness”, *Philosophia*, sayı 6, 1976, ss. 409-25.

Leo Strauss, “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”, *Interpretation*, sayı 1, 1971, s. 9.

ii) Derleme kitaptan makale

Karl Ameriks, “The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology”, *The Cambridge Companion to Kant*, yay. haz. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 249-79.

Betül Çotuksöken, “Kant’ta Barış Kavramı”, *Barışın Felsefesi: 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, yay. haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, s. 58.

iii) Kitap

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, çev. David E. Green, Columbia University Press, New York, 1964.

Platon, *Symposion*, çev. Eyüp Çoraklı, Kabalcı Yay., İstanbul, 2007.

Aynı makale veya kitap kaynak gösteriliyorsa, ilk geçtiği yerde yukarıda açıklandığı şekilde, sonrakilerde ise yazarın adı, eserin adı ve sayfa numarası verilir:

Charles Taylor, *Hegel*, s. 6.

Eğer üst üste iki dipnotta aynı eser kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve eserin adları tekrarlanmaz:

A.g.e., s. 8.

Merhaba!

Size güzel bir haberimiz var. Arkeoloji, sanat tarihi, sosyoloji, tarih ve felsefe gibi sosyal bilimler alanlarında aradığınız (ve bulamadığınız) tüm kitaplar için artık biz varız. Akademik yayınlar konusunda uzmanlaşmış, internet üzerinden hizmet veren, ilgili ve bilgili bir kitabeviyiz. Adımız Zero Books. İhtiyacınız olan, ilgi duyduğunuz kaynak kitaplar için bize danışın. Sitemize gelin, aradığınızı bulun. Bulduklarınızı aynı gün postalayalım. Bulamadığınızı yazın, sizin için araştıralım. İnanıyoruz ki: Labor omnia vincit.



Zero
Books

zerobooksonline.com | +90 (212) 244 75 21

FRIEDRICH
NIETZSCHE

15 OCTOBER 1844
25 AVGUST 1900

Ne oldum dememeli, ne olacağım demeli.

bir gün
herkese
BİR GÜN
gerekebilir
yalnızca paralıyla sunulan en kaliteli gıdalar