

# 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>



# backus

**Tinin Görüngübilimi'nde  
anımsama ve özveri**

ELİF ÇIRAKMAN

**Sanatın hakikati:  
hakikatin sanatı**

TAYLAN ALTUĞ

**Sinan Özbek ile söyleşi**

**Düşünmenin  
kurumsal  
biçimi nedir?**

SIMON CRITCHLEY

**Heidegger felsefesi  
bir özne felsefesi mi?**

EMRAH GÜNOK

**Açılım sebebiyle kapalı**

MEHMET RATİP

ERSİN VEDAT ELGÜR

ABDURRAHMAN AYDIN

SAVAŞ ERGÜL

ONUR KARTAL

ERDEM ÇİFTÇİ

# RIFAT ILGAZ 100 YAŞINDA



## Bütün Eserleri

**Şiir:** Yarenlik • Sınıf • Yaşadıkça • Devam  
• Üsküdar'da Sabah Oldu • Soluk Soluğa-  
Karakılçık-Uzak Değil • Güvercinim Uyur  
mu • Kulağımız Kirişte • Ocak Katını Alagöz  
• Bütün Şiirleri

**Öykü:** Radarın Anahtarı • Donkişot  
İstanbul'da • Nerde O Eski Usturalar •  
Garibin Horozu • Rüşvetin Alamancası •  
Çalış Osman Çiftlik Senin • Sosyal Kadınlar  
Partisi • Şeker Kutusu • Dördüncü Bölük

**Roman:** Hababam Sınıfı • Pijamalılar •  
Karadenizin Kıyıcığında • Halime Kaptan  
• Geçmişe Mazi • Karartma Geceleri •  
Sanı 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

**Anı:** Yokuş Yukarı • Kırk Yıl Önce Kırk Yıl  
Sonra

**Çocuk:** Kumdan Betona • Öksüz Cıvıv •  
Küçükçekmece Okyanusu • Cankurtaran  
Yılmaz • Bacaksız Kamyon Sürücüsü •  
Bacaksız Sigara Kaçakçısı • Bacaksız Paralı  
Atlet • Bacaksız Okulda • Bacaksız Tatil  
Köyünde • Çocuk Bahçesi • Durmak Yok

# baykuş



FELSEFE YAZILARI DERGİSİ



## BAYKUŞ: FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

Temmuz 2011, Dört ayda bir yayımlanır, Baykuş hakemli bir dergidir.

Baykuş'ta yayımlanan yazılar Uluslararası Philosopher's Index'te de listelenmektedir.

ISSN 1307-9492

### ALEF YAYINEVİ ADINA

İMTİYAZ SAHİBİ: F. Çiçek Kılıç

GENEL YAYIN YÖNETMENİ: Doğan Özlem

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ: Sinan Kılıç

EDİTÖR: Güçlü Ateşoğlu

ARŞIV: Feza Kürkçüoğlu

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA: Sinan Kılıç

BAYKUŞ İLLÜSTRASYONU: Sadi Güran

YAYIN TÜRÜ: Yerel süreli

BASKI: MUTLU BASIM YAYIN

tlf. (212) 577 72 08

YAZIŞMA ADRESİ: baykus@baykusdergisi.com

### YAYIN KURULU:

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Özlem Duva,  
Özge Ejder, Ersin Vedat Elgür, Aydın Gelmez,  
Kurtul Gülenç, Onur Kartal, Egemen Kuşçu,  
Kaan Özkan, Utku Özmakas, Mehmet Ratip,  
Tuncay Saygın, Devrim Sezer, Deniz Soysal,  
Mehmet Şiray, Ertuğrul Turan, Meryem Uçar

### 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,  
Halil Turan, Ali Utku, Çetin Veysal,  
Erdoğan Yıldırım

KAPAK RESMİ: Nalan Yırtmaç, *Kolluk Gücü*, tuval üzerine şablon, akrelik, 2011.

### ABONELİK KOŞULLARI

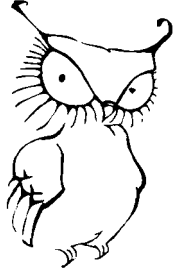
YURTIÇI ABONELİK: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 TL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 TL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

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

 alef yayınevi

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • [www.alefyayinevi.com](http://www.alefyayinevi.com) • [info@alefyayinevi.com](mailto:info@alefyayinevi.com)



# Sayı 7

## İÇİNDEKİLER

|                                                               |     |                                                    |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|----------------------------------------------------|-----|
| Baykuş'tan...                                                 | 7   | KURTUL GÜLENC                                      |     |
| Hasan Ünal Nalbantoğlu'na...                                  | 10  | Tarih, ütopya ve politika                          | 144 |
| <b>EKTOS THEMATOS</b>                                         |     | CEMİL GÜZEY                                        |     |
| ELİF ÇIRAKMAN                                                 |     | Yücenin sessizliği                                 | 155 |
| <i>Tinin Görüngübilimi'</i> nde anımsama<br>ve özverinin rolü | 13  | <b>GELEN-EK</b>                                    |     |
| SIMON CRITCHLEY                                               |     | ALİ UTKU                                           |     |
| Düşünmenin kurumsal biçimi nedir?                             |     | Modern Batı felsefesiyle<br>nasıl tanıştık?        | 165 |
| EMRAH GÜNOK                                                   |     | <b>TO THEMA</b>                                    |     |
| Heidegger felsefesi<br>bir özne felsefesi midir?              | 43  | <b>SİNAN ÖZBEK İLE SÖYLEŞİ</b>                     |     |
| TAYLAN ALTUĞ                                                  |     | ERSİN VEDAT ELGÜR                                  |     |
| Sanatın hakikati:<br>hakikatin sanatı                         | 59  | Devlete özgü olan nitelik<br>kibir değil, akıldır! | 187 |
| TANER YELKENÇİ                                                |     | MEHMET RATIP                                       |     |
| Louis Althusser'in<br>materyalist ideoloji teorisi            | 87  | Açılımın tekçi kültürüne karşı<br>felsefe          | 202 |
| BORA ERDAĞI                                                   |     | ABDURRAHMAN AYDIN                                  |     |
| Deneyim ya da <i>memento vivere</i><br>yok(sun)luğu           | 110 | Asimetrik savaş                                    | 210 |
| ÖZCAN SÜTCÜ                                                   |     | SAVAŞ ERGÜL                                        |     |
| Bir felsefe tarihçisi olarak<br>Gilles Deleuze                | 123 | Kürt meselesi:<br>bir imkânı düşünmek              | 223 |
|                                                               |     | ERSİN VEDAT ELGÜR                                  |     |
|                                                               |     | <i>Melankoli ve edim ya da<br/>kayıp ve eksik</i>  | 243 |

|                              |     |                         |     |
|------------------------------|-----|-------------------------|-----|
| ONUR KARTAL                  |     | DENİZ SOYSAL            |     |
| Açılımın imkânını başkasının |     | "Kendi" hermeneutiğinin |     |
| önceliğinde aramak           | 264 | konumlandırılışı        | 287 |
| ERDEM ÇİFTÇİ                 |     | ANİ CEYLAN ÖNER         |     |
| Aynaya nasıl bakmalı?        | 279 | Modern aklın şiiri      | 299 |

## FELSEFE VİTRİNİ

|                                              |     |                                    |     |
|----------------------------------------------|-----|------------------------------------|-----|
| Sextus Empiricus                             |     | Cemal Güzel                        |     |
| <i>Kuşkunun Felsefesi</i>                    | 304 | <i>Bilim Felsefesi</i>             | 310 |
| Aras Özgün, Yahya M. Madra,                  |     | J.L. Austin                        |     |
| Ayşe Orhun Gültekin (yay. haz.)              |     | <i>Söylemek ve Yapmak</i>          |     |
| <i>Sanat ve Arzu Seminerleri</i>             | 309 | <i>Harvard Üniversitesi</i>        |     |
|                                              |     | <i>1955 William James Dersleri</i> | 311 |
| J.K. Gibson-Graham                           |     | Svetlana Boyum                     |     |
| <i>(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu</i>        |     | <i>Tırnak İçinde Ölüm</i>          |     |
| <i>Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi</i> | 306 | <i>Modern Şairlerle İlgili</i>     |     |
|                                              |     | <i>Kültürel Mitler</i>             | 311 |
| Jean Hyppolite                               |     |                                    |     |
| <i>Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar</i>      | 307 |                                    |     |
|                                              |     | <b>FELSEFİ ETKİNLİKLER</b>         |     |
| Solmaz Zelyüt                                |     | Aristoteles sempozyumu             | 310 |
| <i>Dört Adalı</i>                            |     |                                    |     |
| <i>Hobbes-Locke-Berkeley-Hume</i>            | 308 | Abstracts                          | 314 |
|                                              |     | Bu sayıya katkıda bulunanlar       | 322 |
| Jacques Derrida                              |     | Yazarlara                          | 327 |
| <i>Edebiyat Edimleri</i>                     | 309 |                                    |     |

## İLAN DİZİNİ

|                                |               |                   |            |
|--------------------------------|---------------|-------------------|------------|
| Alef                           | 30, 285, 330  | Norgunk           | Arka kapak |
| Bilim ve Gelecek               | 303           | Paloma            | 313        |
| Boğaziçi Kitap Fuarı           | Arka iç kapak | Say               | 41         |
| Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi | 12            | Zero Books Online | 321        |
| Çınar                          | Ön iç kapak   |                   |            |





## BAYKUŞ'TAN...

**A**çılım, en genel anlamıyla, varlığın kökten dönüşümü demek olan “devrim”den farklı olarak, mevcut konuyla ilgisinde varlık zemininin genişletilmesidir. Böyle alındığında, yaşanmış/yaşanmakta olan tüm açılım ve devrim girişimlerinin başarıyla sonuçlandığı kanaatine ulaşmamak kaydıyla, bütün bir tarihsel varlık alanı açılımların ve devrimlerin bileşkesi olarak görülebilir. Mitostan logosa geçiş, Magna Carta, Haçlı Seferleri, Rönesans, romantizmin yükselişi, 1789-1848 burjuva devrimleri, Keynesçi refah devleti, Bolşevik Devrimi, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi vb., insani dünyadaki kimi devrimlerin veya açılımların örnekleridir.

Politik uzam söz konusu olduğunda, açılım iki ayrı kökenden ortaya çıkar: Ya muktedirler konjonktürel şartlar gereği mevcut perspektiflerinde genişlemeye gitmek durumunda kalırlar ya da –yurttaş topluluklarında– yurttaşların bir kısmı, gördükleri bir sorunu tüm topluma görünür kılmak ve mümkünse çözmek için harekete geçerler. Bu ikinci durumda, kullanılan araç ve yöntemlere, ve de araç ve yöntemlerin kullanıldıkları koşullara bağlı olarak hedeflenen ereğe kimi zaman ulaşılabilir, kimi zaman da ulaşamayabilir; zira politik uzamdaki her genişleme, iktidar açısından nüfuz edilmesi gereken yeni ilişki biçimleri ve ağları doğurur. Bu durumda, konusuyla ilgisinde açılım bir bahsetme olarak değil, hükmedenlerin kendilerini içinde buldukları yeni duruma uydurma, artık görmezden gelinemez olanı makul sınırlarda tutma projesi olarak şekillenir; lakin bu ilişki biçimlerinden bazıları direnir. Bu nedenle açılım, iktidarların, her tek durumda, elde etmeye çalıştıkları bir arzu nesnesi olarak ortaya çıkmaz. Bu yüzden de, bir arzu nesnesi olarak değil ama kendini dayatanı makul sınırlarda tutma projesi olarak açılım gündeme düşüyse, sürecin belirsizleşmesi ve gerginleşmesi kaçınılmaz olur; keza bu durumlarda açılım, zaten çoktan açılmış olanın berisinde/gerisinde yeni bir uzamın inşasına soyunan manipülasyonun adı olur.

Politik varlığın giderek daha az yüklemle sınırlanmaya çalışıldığı bir çağda yüklemelerin değişmesi –devrim– katastrof, açılım ise kâbustur muktedirler açısından. İşte, tam da böyle bir çağda yaşadığımızı düşünüyoruz. Geçen otuz yıl, politikanın giderek yüklemsizleşmesini imliyor zihinlerde. “Tarihin sonu”nu pervasızca ilan etmenin dayanağı da yine bu çoraklaşma! Öte yandan, bu çorak-

laşmanın ve daralmanın içinde ağır düğümlerini zorlayan bir kategorinin politik uzama, ona ilk bakışta engin bir çeşitlilik ve zenginlik verecek biçimde dahil olduğunu görüyoruz: Kimlikler. Kimlikler, postmodern öznel olarak arz-ı endam ediyorlar siyaset sahnesinde. İnsani dünyanın, ortaya çıkan, yiten, güçlenen, zayıflayan, yeniden üretilen, iktidar olan, yok sayılan bu unsurları, bir yandan yeni direniş odakları olarak karşımıza çıkıyor, kadınlar, eşcinseller, tâbi halklar, alt kültürler talepleriyle birlikte varlığı zorluyor, eğip bükmeye çalışıyor; ancak bir yandan da, tüm dünyada muktedirlerin bu sorunları konuşmaya giderek teşne oldukları görülüyor. Ne var ki, muktedirler ve madunlar aynı dili konuşmuyorlar bu agorada. İki taraf da, agoraya, “kardeşlerim” diye seslenseler de, ilki, yit(iril)ip gitmekte olanın yasına çağırıyor, “bak işte mezarını verdim” diyerek –ve burada artık folklorik bir öğeden daha ötesi değildir aidiyet–; diğeri ise, melankolik bir yas peşinde koşmaktansa, verili olanın içindeki antagonizmadan “yeni”yi inşa etme peşinde: “İyi”ye uygun olmak değil amacı; “iyi” diye tanımlananların kendisini uydurduğu capitone noktasını değiştirmek istiyor.

İktidarın sınırlayıcı doğasına aykırı bir “açılım” mıdır söz konusu olan? Etik temellere dayalı bir “farkına varma” mı? Bu sonuncusu değil kesinlikle! Filozofların varsaydığının aksine, siyaset, ideaların hakikatini yeryüzünde gerçekleştirmenin aracı değildir; dolayısıyla, Spinoza haklıdır. Ancak iktidarın hayata geçirdiği bir açılım da değildir söz konusu olan. Kibirli bir hoşgörüyü “varsınız” demek, yok sayılan bir kimliği görünür kılabılır ama “var” kılamaz. Bir kimliğin varolması, tam da yukarıda değindiğimiz gibi, varlıktaki bir genişlemedir; yaşayan, değişen, dönüşen, kurulan bir şey olarak kimliğin gerçekleştirdiği bir genişleme. Ancak, muktedirin ona gösterdiği lütuf, bir mezar taşının başında ölüye gösterilen saygıdan fazlası değildir. Bir ölünün varlığı kabul edilmektedir; muktedirin eli, emekleyen ve ayağa kalkmaya çalışan bir diriye değil, göğe, bir geçmişin anısına uzanmaktadır.

Politikanın yeni paradigması budur: Kimliklerin varlığını teslim etmek, ancak bunu yaparken, bir yandan da kabullenilen kimliği tüm dirimsel içerikten soyutlamak. Böylece, bir taşla çok kuş vurulur; politik uzamda bir rol verilmediği, sadece varlığı güvenceye alındığı için, bir vakit yok sayılan kimliğin gerçek talepleri ve gerçek varlığı görünmez kılınır. Kimlikler için varlıklarının kabulü, ilk ve başat politik talep olabilir belki; ne var ki bu talep, onun dinamik, kendisini örgütleyen bir varlık olarak kabulü talebidir, nesnesiz bir imin kabulü değil. Keza, politik varlığın sınırları da genişlemez; aksine, mümkün yeni ilişki biçimlerine doğru zorlayan bir hareket durağanlaştırılır, mevcut kimlik koleksiyonunda yerini alır. Son olarak, bu sayede iktidar kendisini nesnesiz bir özgürlük kılıfında yeniden üretir.

Ülkemizde, “açılım” adı altında bir vaveyladır sürüyor. Buna kulak vermenin; “gerçekleşmekte olan”ın politik uzamdaki bir genişlemesini mi yansıttığı, yeni

bir kurucu öznenin ortaya çıkışına ya da iyi niyetli bir politik çabaya mı işaret ettiği, yoksa politik çoraklaşmanın yeni bir görünümü mü olduğu konusunda felsefecilerin de söyleyeceği şeylerin olduğu, hatta olması gerektiği saikiyle Baykuş bu sayısını “açılım” a ayırdı.

Kimi zaman bazı konular, –sadece felsefe için değil elbet–, turnusol işlevi görürler; ince teknik analizlerle, suya sabuna dokunmadan geçilip, akademik ritüellerin klasik işleyişinde tüketilecek konular değildirler. Çağrıya ses verdiği-niz an, bir konuma yerleşmişsiniz; kalem oynattığınız an, “taraf” olmuşsunuz demektir. Felsefenin “taraf” olmaktan tarih boyunca kaç(a)madığı düşüncesiyle, “açılım”ın, salt kendinde, taraf olmayı çağıran bir konu olduğunu düşünüyoruz. *Hic rhodus hic salta!*

### 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. “Açılım Sebebiyle Kapalı” başlıklı dosyayı içeren bu yedinci sayımızdan sonraki sekizinci sayımızın dosya başlığının “Aydınlanma ve Din”, dokuzuncu sayımızda “*Homo Academicus*” Reddiye: Hasan Ünal Nalbantoğlu” ve onuncu sayımızın ise “Gadamer’in İzinde” olacağını duyurmak isteriz. Sekizinci sayı için gönderilmesi planlanan yazıların 15 Temmuz 2011, dokuzuncu sayı için olanların 15 Ağustos 2011 ve onuncu sayı için olanlarınsa 1 Kasım 2011 tarihlerine kadar baykus@baykusdergisi.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.

## HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU'NA...

**H**asan Ünal Nalbantoğlu'nun ölümünün, onun Türkiye'de ve Türkçede felsefe eylemenin derdiyle yaşayan dostlarını –yani, diyelim ve dileyelim ki, son kitabı *Yan Yollar*'ı ithaf ettiği “gerçek dostları”nı– tuhaf bir kedere savurduğunu hissetmemek kabil değil. Bu tuhaf keder, aynı zamanda neşeli bir keder de... Ünal Hocanın ölümü aşan düşünceleriyle yüzleştikçe, ebediyeti bizlerden çok uzak bir yerde tecrübe etmediğini daha iyi anlıyoruz, anlayacağız. Onun bize miras bıraktığı bilgi üretmeye özgü bir acı-tatlı sonsuzluk hissi hâlâ bu dünyada, o eşsiz bilgi zanaatkârlığıyla işlediği envaiçeşit sayfada yaşıyor. Kendi deyimiyle, “yazılar ile ortak-duyusundan çok sağduyusu diri okurların arasından çekilerek” meydan verdiği eleştirel düşünce, çantada keklik gördüğümüz yaşama biçimlerimizin o bitkin tekbencilliğini, sürü bireyliğinin hepimizi teker teker hunharca kucaklayan o arsız mutabakatını aşındırıyor. Bu yüksek enerjili ve bol gerilimli aşındırma gayreti ise, aslında Hasan Ünal Nalbantoğlu yazılarının biyolojik yaşamı kateden bir varlık derinliğine sahip olduğunu defaatle kanıtlıyor. O, bu dünyadan çekiliyor; ama yazdıkları, söyledikleri, düşünmeyle bilmeyle eyledikleri, alabildiğine geniş bir meydana –mesela, felsefenin *agorasında*, *agorafobinin* olmadığı bir kamusalılıkta– toplanıyor, çoğalıyor, ve ölüm karşısındaki neşeli kederimize şekil veren “önsezi ve ayışların fırça darbeleri”yle derterimizi, meselelerimizi renklendiriyor. Yine hocanın deyimiyle, “budur işte meselemiz, derdimiz!” diyebilmenin erdemini öğreniyoruz tekrar tekrar.

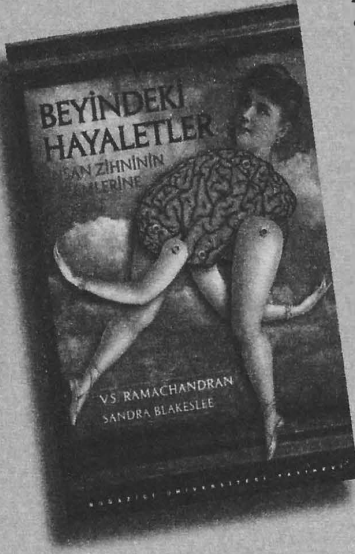
Onu en çok da okurları olarak özlemenin bir haddi, tükeniş ânı olmayacağı hakikatini, Danışma Kurulu üyesi olduğu *Baykuş*'un *amatoreleri* olarak rahatlıkla teslim edebiliriz. Hasan Ünal Nalbantoğlu'nu okuduğunuzda, zihninize dünyaya dair bir karanlık çöker. Adorno'nun, *Minima Moralia*'sını “Sunuş”unda söylediği gibi, “[y]aşamın en dolaysız hakikatini anlamak isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini incelemek, bireysel varoluşu en gizli, en gözden ırak noktalarında bile belirleyen nesnel güçleri araştırmak zorundadır” ya hani; işte “arayışlar”ı, “yan yollar”ı tekinsiz kılan karanlık, bu zorundalığın karanlığıdır. *Bu karanlıkta kederlenmemek mümkün mü?* Adorno'nun peşine düştüğü bilim, kendi deyimiyle bir “kederli bilim”dir; “en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş ama onun yönleme dönüşmesiyle birlikte düşünsel ihmale, veciz keyfiliklere ve sonunda unutuluşa terk edilmiş bir



bölgeyle ilişkilidir: Doğru yaşam öğretisi.” Ünal Hocanın bu bölgeyi keşfe çıkan ve bu öğretiyi ilerleten cesur ve dirayetli yürüyüşünde *Baykuş* olarak ona yârenlik etmekten her daim onur duyacağımızı adımız gibi biliyoruz. *Bu bilgiyle neşelenmemek mümkün mü?*



# BOĞAZIÇI ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ



İki yüzyıldır süren araştırmalara rağmen, “Yüzleri nasıl tanırız?”, “Niçin ağlarız?”, “Neden güleriz?”, “Neden rüya görürüz?”, “Neden müzik ve sanattan zevk alırız?” gibi insan zihni konusundaki en temel sorulara cevap veremiyoruz. Çok daha büyük bir soru olan “Bilinç nedir?”in de hâlâ bir yanıtı yok. Ne var ki yeni deneysel yaklaşımlar ve görüntüleme tekniklerinin gelişimiyle birlikte insan beynine dair anlayışımız da yavaş yavaş değişmekte. Sinirbilimin Sherlock Holmes’u V. S. Ramachandran; hayalet uzuvlar, beden imgesi ve benliğin aldatıcı doğasına dair bulgularından bahsettiği bu kitabının her bölümünde okuru şaşırtıyor, ve birbirinden ilginç vakalar üzerinden insan doğası ve zihninin bizden sakladığı bazı yönlerini aydınlatıyor.

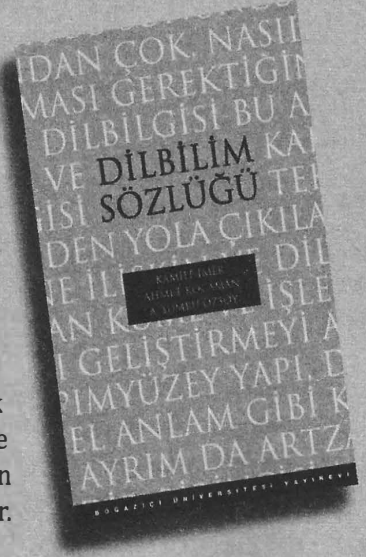
## Bir bilim dalının yapıtaşları, kullandığı

terimlerdir. Dil gibi herkesin ortaklığı bulunan

bir alanda bu yapıtaşlarının açık, saydam bir biçimde belirlenmesi büyük önem taşır.

Toplumbilimleri içinde seçkin bir yeri olan çağdaş dilbilimin yüzyılı aşmış bir geçmişi bulunuyor.

Özellikle 1970’lerden bu yana dilbilimdeki gelişmelere koşut olarak yeni bir terimler sözlüğü hazırlanması bir zorunluluk olmuştur. Yaklaşık 1500’ü tanımlanmış olan, önerilenlerle birlikte 2000’e yakın terim içeren bu sözlük, elbette bir son değil, bir başlangıçtır.



## *Tinin Görüngübilimi'nde anımsama ve özverinin rolü*

**B**u yazıda, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinin "Saltık Bilme" bölümünde belirginleşen "anımsama" ve "özveri" temalarının insanın tinsel etkinliğinin gelişiminde oynadıkları rolü inceleyeceğim.<sup>1</sup> Bu açıdan "anımsama ve özveri" temalarını, tinin özgürleşme serüvenine hâkim olan, onu biçimlendiren edimler olarak ele alacağım. Başka bir deyişle, *Görüngübilim*'in son bölümünden yola çıkarak, sınırlı bir şekilde de olsa, anımsamanın ve özverinin, tinsel pratiklerimize özgü özgürlüğün varsaydığı unsurlar olarak yorumlanabileceğini iddia edeceğim. Tüm sanatsal, dini, felsefi pratiklerimizde ya da toplumsal, kurumsal, kültürel üretimlerde, işleyişte ve örgütlenişte etkin olan, içerilen ve böylelikle hem var edilen hem de var sayılan "anımsama ve özveri" edimlerini, tinselliğin kendi "hakikat"ını (*Wahrheit*) kavraması için gerekli ama yeterli olmayan iki unsur olarak görmek mümkün. Bu temalara ilişkin tartışma iki yolda ilerleyecek. Birinci yolda, *Tinin Görüngübilimi*'nin "Saltık Bilme" bölümünün özellikle son paragraflarında konusu geçen "anımsama" (*Erinnerung*) ve "özveri" (*aufzuopfern*) temalarının, bir sürecin sonuna ve yeni bir sürecin başlangıcına işaret etmeleri bakımından metindeki işlenişlerinin açık kılınması amaçlanmakta. Bu bağlamda, *Görüngübilim* ile *Mantık Bilimi* arasındaki geçişte önemli bir yer teşkil eden bu temalar üzerinden her iki eserin de temel eksenini belirgin kılmayı umuyorum. İkinci yolda, belki de Hegel'e pek sadık kalamayarak, bu temaların ürettiği çağrışımları, izlenimleri ve belirgin kıldığı fikirlerin pratik anlamları araştırılacak. Elbette, buradaki anlatım içinde bu iki yolun kesişip birbirinin içine geçmesi de kaçınılmaz. Yukarıda bahsettiğim

1 G.W.F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004. Bu esere yapılan göndermeler, paragraf numaraları biçiminde olacaktır.



ilk yola girmeden önce, kendi izlenimlerimin ve çağrışımlarımın peşini kovaladığım ikinci yolda ortaya çıkan fikirlere ve tartışmalara değinmek istiyorum.

## I

Doğal yaşamın belirlenimlerini muhafaza ederek aşan tinselliğin deneyimsel sürecini tinin tarihi olarak kavrayabilmemizi sağlayan unsurun, anımsama ve bu anımsama edimine dayalı özveri olduğunu Hegel bize *Görüngübilim*'in son bölümünde bildirmektedir. “Saltık Bilme” bölümü, sanat, din ve felsefeyi, “anımsama ve özveri”nin sadece en yetkin kolektif ürünleri olarak değil, ama aynı zamanda bu edimleri hem varsayan hem de var eden biçimler olarak sunmaktadır. Kısaca, “anımsama ve özveri” edimlerinin sonucu olan kültürel-tarihsel ürünler, pratikler aynı zamanda bu edimleri belirgin kılan, koruyan, besleyen kaynak ve koşuldur. Örneğin felsefe, tinsel etkinliğimizin bir anımsama ve özveri oluşunu, kavramsal, düşünsel, varlıkbilimsel açılımlarında belirgin kılar. Sanat ise, bu açılımları yapıtında sezgisel bir şekilde korur. Din, bu açılımları duygulanımlarla besler. Sanat, din ve felsefeyi tinsel yaşantıya özgü pratiklerimizin kolektif belleği olarak yorumlayabiliriz. Hegel’in “tin” kavramının pratik karşılığı olarak, pratiklerimize özgü toplumsal, sanatsal, dinsel, felsefi hakikati koruyan, muhafaza eden, belirgin kılan, öyküleyen, besleyen, dönüştüren, kavrayan ve nihayetinde kendini sınırlarında tanımayı bilerek yine yeniden vermeyi bilen özverili kolektif belleği görüyorum.

“Saltık Bilme” bölümüyle birlikte öz-bilgisini kazanan tini (*Geist*), kolektif bellek olarak yorumlamam tartışmaya açık bir nokta. Kolektif bellek terimi ile insanlık tarihinin ya da bilincin deneyiminin anımsamaya dayalı olarak kavranılan hakikatine, bu hakikatin tinin kolektif ürünü olduğuna ve hakikatin felsefi düşünceye el verişine ya da felsefi düşünceye nasıl da elverişli olduğuna işaret etmeyi amaçlamaktayım. Düşünce ile varlığın arasını bulan bellek ya da anımsama,<sup>2</sup> zamanın hükmünü ve ondaki serpilişini bir türlü kavrayamayan doğal bilincin felsefi düşünceye (*logosa*) doğru evrilen eğitiminin son evresinde önemli bir yer teşkil ediyor. Düşünce ile varlık arasındaki ayrımı niteleyen bilincin, ayrıma yani kendisine ilişkin belirlenimlerin açık kılındığı deneyim

2 Bu yazının kapsamı içinde, Hegel’in bellek (*Gedachtnis*) ile anımsamayı (*Erinnerung*) nasıl ayırt ettiği tartışmasına girilmeyecektir. *Görüngübilim*'in bağlamı içinde sadece anımsama üzerinde duracağız. Ancak, bu ayrıma kısaca değinilirse şunlar söylenebilir: Anımsama imgelerle bağlıdır, belleğin ise imgelere ihtiyacı yoktur; bellek, duyuşal sezgiyi ve anımsanan imgeleri düşünceye dönüştürme gücüdür; ayrıntı olarak anlamı olmayan kelimeleri, isimler olarak belleme gücüdür. Bu gücü açısından bakıldığında bellek, tinin özgürlüğünün önemli bir unsuru olan dilin imkânının koşuludur. Anımsama ile bellek ayrımı ve ilişkisi için, Hegel’in *Felsefi Bilimler Ansiklopedi*'sinin “Öznel Tin” bölümüne bakılabilir. G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*, İng. çev. A.V. Miller, Continuum Publishing Company, New York, 1990, ss. 229-35.

serüvenini içselleştirici bir anımsama yoluyla tanınmasıyla birlikte saltık bilme-ye, yani düşüncenin varlığını ya da varlığın düşüncesini aynı süreçler olarak izlemeyi öğrenen felsefi spekülative bilgi alanına geçiş sağlanmış olur. Felsefi bilgiye geçiş ancak özne-nesne, varlık-düşünce karşıtlığının, bilincin deneyimi-ne özgü görüngüsel bir karşıtlık olarak tanınmasıyla mümkündür. Bu nedenle *Görüngübilim*, felsefi bilgiye geçiş için vazgeçilemez bir eğitimin yoludur. Bu eğitimin sonunda, felsefe artık bilim adına layıktır; çünkü bilgi görüngüsü yerini, kendi görüngüsünün içsel örgütlenişini kavrayan saltık bilmeye bırakmıştır. Bu bırakış, anımsamaya dayalı bir özveri örneğidir.

Tinin, saltık bilme biçiminde tamamlanışı ve sonlanışına ilerleyen aşamalara değineceğim. Bu aşamada ise, “tin” kavramını ne Tanrı tasarımına zoraki bir gönderme yaparak ne de insan doğası fikriyle yüklü, insanı doğal bakış açılarından tanımlayacak ya da salt doğal belirlenimlerine indirgeyecek yaklaşımlara dayanarak düşünmemiz gerekiyor; daha ziyade, tin kavramını, insanın tinsel etkinliğinin tarihte olgunlaşmış, yetkinleşmiş, edimselleşmiş biçimleri olarak anlayabiliriz. Buradaki “miş-li” geçmiş vurgusunun “şimdi”de tamamlanmış bir geçmişe işaret ettiğini unutmadan –ki, kolektif bellek yorumu da buna dayanıyor–, bu tamamlanmayı, tinin özverili anımsayışının sağladığını iddia edebiliriz. Özveriye dayanan anımsamanın, geçmişi şimdiye taşıyan, olmakta olanı şimdide tamamlayıp düşüncenin yetkinliğine sunan bir dolayım olduğu bu bağlamda iddia edilebilir. Böylelikle tinin öz-bilgisi, insanlık tarihinin kavranılır boyutuna işaret etmektedir. Kendini hem tarihin tözü hem de öznesi olarak bilen insanlık tını bu aşamada *logos* olamasa bile, kendini, en azından “düşünen düşünce”nin, felsefi *logos*un, “belirli sonsuzluk”un yakınlığında bulabilecek yetkinliktedir. Kısaca, bilim olan felsefeye, spekülative bilginin açılımlarına hazırdır. İnsani tine sonsuzluk fikrini nasıl yükleyeceğimiz sorunu ise, “tamamlanma” fikrini ne şekilde yorumlayacağımıza bağlı görünüyor. “Tamamlanma” fikrini, hem yetkinleşme hem de sona erme olarak, ikili anlamını koruyarak okuyabilir, hem tinin sonluda yetkinleşen tinsel biçimlenişlerinin bütününe ifade etmesi hem de tinin sonluda yetkinleşen biçimlenişinin sonlu yaşantısına son vermesi ve kendi içine dönmesi olarak yorumlayabiliriz. Tamamlanmayı yetkinlik olarak yorumladığımızda, tinin gelişiminin tarihsel yönünü kavrayan unsur olması açısından anımsamanın önemi-ne vurgu yapmış oluyoruz. Hegel’in iddiası, zamanın hükmünü (gelip geçiciliği) efendice içselleştirip ortadan kaldıran anımsamayla olgunlaşmak, yetkinleşmek gibi görünüyor. “Tamamlanma” fikrini sona erme olarak ele aldığımızda ise, tinin özverisinin önemi belirginleşiyor. Özverinin buradaki anlamı şöyle betimlenebilir: Bilincin/tinin deneyim sürecinin dönüştürücü gücü karşısında duyduğu kaygı ve kuşkuyu, doğal yaşamını, belirli-varlığını (*Dasein*), kendi sonluluğunu ve zamanın hükmüne direncini, kısaca kendi tekilliğinin tüm olumsal yönlerini tanıyıp, anımsayıp, kendine mal ederek sonlu varoluşundan feragat edışı.

Tinin özverisi, bilim olan felsefe uğruna kendi tarihselliğini feda etmesi olarak anlaşılabilir. Bu özveriye “Saltık Bilme” bölümünde vurgu yapılmasının nedenini anlamak için, öncelikle “saltık” fikrinin “salıverme”, “serbest kalma”, “çözülme” fikirlerine bağlı olduğunu hatırlamamız gerekecek. Burada özveri sadece olumsuz bir anlam taşımaz. Tinin özverisi, aynı zamanda tinin özgürleşmesi anlamına da gelmektedir. “Saltık Bilme” bölümünde tin, kendi tarihselliğinin belirlenimli sınırlarını tanıyıp özgürleşerek, kendi varlığını kavramına denk bir şekilde bilme, bir başka deyişle edimselliğin kavranışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi doğal varoluşunu ya da zaman ve uzamda vücut bulmuş görüngüsellliğini ardında bırakan tinin özverisinin bir diğer anlamı ise şudur: Görüngüsel bilginin, tinin kendi-olma, kendini bilme süreci olduğu; dolayısıyla, bilincin “veri”, “nesne”, “kendinde şey”, “başka” olarak ayımsadığı kısmi hakikatin aslında bir öz-veri olarak tinin kendi üretimi olduğu; bir başka deyişle, tinin kendini veriğinde tüm görüngüsel bilginin ve hakikatin olanağının yattığı; kısaca, bilen ve bilinenin bir olduğu hakikati.

Bizim kişisel bilinçlerimiz ya da farklı felsefi görüşler, bu “özveri”yi, insanlığın tinsel etkinliğinin öz-verisi olarak değil de farklılık, dışsallık ya da aşkınlık içeren bir çeşitlemede tecrübe edip belli biçimlerde tanıyor olabilir. Örneğin, Tanrı’nın lütfu, kendini verişi; Heidegger’in *Es gibt*, varlığın var olanla ölçülme pahasına kendini sunuşu ya da kendini feda edişi; duysal pekinliğin salt doğal dolaysız verililiği; “işte”, “burada” ve “şimdi”nin özgül ve indirgenemez farklılığı ve çeşitliliği; Levinas’ta “başka”nın sonsuzluğu; matemi doğal bir ödev olarak veren, anımsamayı buyuran, ama ne yazılmış ne yanılmış ne de nerden geldiği anımsanabilen Antigone’nin bengi yasası ya da töresi. Örnekleri hem felsefe tarihinden hem de *Görüngübilim*’den çoğaltmak mümkün; ancak, Hegelci bir yaklaşımla<sup>3</sup> şunu söyleyebiliriz: Tüm bu örneklerde ifade edilen farklı “verişi ve verililiş”i, tinsel etkinliğin kendi sınırlarına dayandığında ortaya çıkan birer sınır-ötesi, dışsal, kavranamaz, indirgenemez bir aşkınlık, veri ya da verişi olarak değil, tinsel etkinliğin öz-verisi olarak değerlendirebiliriz. Hegel’e göre, insan tinselliğini, “kendisini kendi biçiminden salıveriş”i olarak, yani uzama ve zamana yayılmış tikel ereklere kendi kendisine verişi, koyuşu olarak değerlendirmemiz gerekir (§806). Elbette, tinin “kendini salıveriş”inin kavranılır bir boyutu olmalıdır. Tinsel pratiklerin, kurumların zamana ve uzama serpilişlerinin bir anlamı olması gerekir. Tinsel etkinliğin, pratiklerin bir hükmü olması için (gerçekliği kurucu, dönüştürücü güçleri olması için), bu pratiklerin onlara tahakküm etmeyen ama hükmeden içkin normları, ussallıkları, ereklere, kısaca kendi kavramlarını üretmeleri beklenir. Kavram (*Begriff*), pratiklerin edim-

3 Bu yaklaşımın pragmatik bir yönü olduğu düşüncesindeyim; çünkü “veri” olarak bulduğumuzun pratikteki kaynak ve sonuçlarının, ereklere, sınırlarının izini sürdüğümüzde, onun hakikatini ve anlamını da çözeriz.

sel hakikatinin, yani başı-sonu olan, tamamlanmış, bütünlüklü birer süreç olmalarının, birer anlam ve fark yaratan etkinlik olmalarının ve sürekliliklerinin koşuludur. Varlığın kavrama gelişinde, kavranılışında, belirlenim kazanmasında anımsamanın rolü nedir? Bu rolü daha iyi anlamak için *Görüngübilim*'e bir göz atmamız gerekecek.

## II

Bilincin deneyiminin bilimi olan *Tinin Görüngübilimi*, kendini öncelikle doğal, dolaysız bilme olarak konumlandıran bilincin, kendi konumunu sınaması sonucunda ortaya çıkan deneyiminin aldığı yeni şekillenişlerin serüvenidir. Eğer bilinci, deneyime dahil olmuş, deneyim içindeki düşünce olarak anlarsak, bu serüvenin sonunda düşüncenin deneyimle olan bağlarından salıverilip ya da çözülüp serbest kalması ve böylelikle kendine dışsal olarak koyduğu bir hakikatin bilinci olmaktan çıkıp, kendini düşünen düşüncenin tüm yetkin ve özgür donanımına hazır bulması daha anlaşılır olacaktır. Bütün bu serüven boyunca bilincin deneyimi, bilincin kendisi ve nesnesine ilişkin bir belirlenim sunarak, bilincin “kendinde” her ne ise “kendisi-için” de o oluşunun dayanışma içindeki çeşitli biçimlenişlerine dair bir dizin oluşturmaktır. Bu dizini, bir bütün olarak, dayanışma içinde kavramamızı olanaklı kılan ise, deneyimin çeşitli biçimlenişlerinin birbirleriyle içsel bağıntılar kurmuş olmaları. Deneyimin biçimlenişlerinin diyalektiği, *Görüngübilim*'in sonundan bakıldığında, bu biçimlerin örgütlü birliğine işaret etmektedir. Deneyimin biçimleri arasındaki bağıntılar, bilinç tarafından keyfi ve dışsal olarak tecrübe edilse de, bilincin deneyim serüvenine tanıklık eden felsefi bilinç açısından zorunlu ve içseldir. Bu zorunluluk ve içsel bağıntılara dayanan diyalektik açılımın bütünlenişi, çoğunlukla Hegel'in son bir hamleyle kotardığı bir iş, bir hile gibi görünür. Böyle bir görünümün, *Görüngübilim*'in çizgisel ve tekdüze okunuşundan kaynaklandığını düşünüyorum. Aslında erişilmiş bir hedef gibi görünen bütünlük, tinin-kendini anımsayışı dışında bir şey değildir. *Görüngübilim*, özne ve nesnesi bir olan anımsamanın eseridir. Ancak, bu eserin sunumu tam da bu birlikten başlayamaz. Bu birlik, eserin sonunda, tüm belirlenimleriyle zaten hep karşımızda olduğunu anımsatarak karşımıza çıkar. Bu nedenle eser, tekdüze yapıda ilerleyen erekselci bir boyutta ele alınamaz; tersine, katmanların iç içe geçtiği, dönüştüğü ve bu dönüşüm içinde derinleşen, derine çekilen bir yapı arz eder. Farklı katmanlardan oluşan *Görüngübilim*'in dinamiği, her bir katmanın kendine yaptığı göndermelerin, kendisiyle ilişkilerinin, bir diğer katmanın iç göndermeleriyle, ilişkileriyle dolaylanmış olmasıdır. Bu katmanların ayrımları içinden birliğini gösteren ise, *Görüngübilim*'in sadece sonu değil, bütünüdür. Eğer *Görüngübilim* doğal bilincin eğitiminin yoluysa, bilinci eğiten kendi deneyimi dışında bir şey değildir; her ne kadar bilinç bunu kendine dışsal olarak

tecrübe etse de, *Görüngübilim* bize, eğiten ve eğitilenin birliğini ayrımları içinden gösterir. Bu katmanlara ilişkin en temel örnek, doğal bilinç açısı ve devinimi ile felsefi bilincin tanıklığı ve dinginliğidir. Kısaca, *Görüngübilim*'in görüngü ve görüngünün bilimine ilişkin katmanlarını, bunların ayrımını mutlaklaştırmadan, şu üç boyutun dolaylı birliğinde anlayabiliriz: Bu katmanların birbirlerine *karşı* oluşları, birbirlerine *karşılık* verişleri ve birbirleri ile *karşı-lık-lı* oluşları, kısaca *karşılıklı* belirlenimleri. Bir başka deyişle, olmakta olanın dinamiği ile olmakta olanın edimselliği, hakikati ve dinginliği iki ayrı katman olmalarına rağmen birdir. Hegel, eserindeki bu farklı katmanların ayrımları içindeki birliğini, “Önsöz” ve “Giriş” bölümlerinde vurgular. “Önsöz”ün en çarpıcı paragraflarından birinde Hegel, olumsuz ile olumlunun, geçip yiten ile baki kalanın, coşkunluk ile dinginliğin birliğini, hatta belki de zamandaki bengiliği şöyle ifade etmektedir:

Görüngü ortaya çıkma ve geçip gitme sürecidir ki kendisi ortaya çıkmaz ve geçip gitmez, tersine kendinde vardır ve [Hakikatin] (*Wahrheit*) yaşamındaki edimselliği ve devimi oluşturur. [Hakikat] öyleyse orada hiçbir üyenin ayık olmadığı Baküs coşkunluğudur; ve her üye kendini uzaklaştırır uzaklaştırmaz çözüldüğü için, taşkınlık o denli de saydam ve yalın dinginliktir. Tinin bireysel şekilleri de hiç kuşkusuz belirli düşünceler gibi varlıklarını sürdüremezler, ama olumsuz ve yitici oldukları ölçüde de olumlu ve zorunlu kıpıdırlar. –Devimin dinginlik olarak görülen *bütününde*, kendini onda ayrımlaştıran ve kendine tikel belirli-varlık (*Dasein*) veren şey, kendini *anımsayan* birşey olarak saklanır ki, belirli varlığı-kendini bilmedir, tıpkı bu öz-bilginin de yine dolaysızca belirli-varlık olması gibi (§47).

“Devimin dinginlik olarak görülen *bütününde*” saklanan, muhafaza edilen, kendini anımsayan tinin serüveni ile bilincin deneyiminin serüveni bir ve aynı serüvenin farklı nüshalarıdır. İlkini yazarı, Hegel’in sesi olduğu felsefi bilinç iken; ikincinin yazarı, kendi yazgısının ayrımında olmayan doğal bilinçtir. Sanki kendi gençliğini öyküleyerek anımsayan ve böylelikle ardında bırakan bilge gibi, insanlık tini de kendini bilme yolunda ortaya çıkan deneyimine içkin ussalığı ya da olup bitenlerin içkin mantığını anımsayarak, çalkantılı geçmişini dinginliğinde kavramaktadır. Böylesi bir yapıyı, ereği önceden belirlenmiş ilerlemeci bir tarih anlayışı olarak yorumlamak, *Görüngübilim*’e hakkını teslim etmemek olacaktır. *Görüngübilim*’in amacı, tinin deneyimdeki edimsel gerçekliğini kendi “kavram”ının birliği içinde tanımaktır. Uzamın zamanda, zamanın tarihte, tarihin de kavramda edimselliğini buluşu, tinin anımsama ve özverisinin sonucudur. Bu süreç, aynı zamanda, bir öz-belirlenim mese-

lesi olan özgürleşme süreci olarak da anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, tinin özgürlüğü, belirlenim getiren bir “öz-veri” olarak anlaşılabilir. Anımsamanın anlamı, “verili” oluşun aslında bir “öz-veri” olarak tanınmasında ortaya çıkar. Bu öz-veri ise, özgürlüğün, yani olgunlaşma sonucunda kendine yeter oluşun en yetkin ifadesidir. Bu yetkinleşme sürecine daha ayrıntılı bakarsak, bu süreç içinde tinin kendine dair anımsadığı, kendi bilgisinin evriminde açığa çıkan belli unsurları nasıl öğrendiğini ele almamız gerekiyor.

### III

Dennis J. Schmidt’in, tinin kendi saltık bilgisine varmak için veya kendi içsel doğasını yetkinleştirmek için neyi öğrenmesi gerektiğini ve bu öğrenim sürecinin neden yavaş ilerlediğini sorguladığı makalesine bu noktada başvurmakta fayda var.<sup>4</sup> Bu sorgulama içinde Schmidt’in vardığı en temel sonuç, eğitim sürecinde tinin kendi sınırlarıyla baş etmesinin ve sınırlarını tanımasının kaçınılmaz olduğudur. Schmidt’e göre bu süreci mümkün kılan, ama aynı zamanda da yavaşlatan unsurlardan birkaçı şunlardır: a) “Tinin eğitimi yolunda birçok çıkmazın oluşu”; b) tinin bu yolda defalarca “kendi tekilliğini ve doğal yaşamını nasıl anlaması gerektiği sorusuyla karşılaşması”; c) “tinin kendi geçmişi değiştirme adına onu tekrar etmekteki ısrarı.”<sup>5</sup> Tinin kendi eğitimi yolunda karşısına çıkan en temel çıkmazlardan birinin, öz-bilincin kendi arzusunun özünü yanlış tanımasından kaynaklandığını söyleyen Schmidt, köle-efendi mücadelesine gönderme yapar. Kendi hâkimiyetini sınamaya kalkan öz-bilinç, “öz-bilincin tatminini ancak başka bir öz-bilinçte bulacağı” gerçeğini unutarak, tanınma arzusunu hâkimiyet arzusuna indirgemek suretiyle kendi yanılgısında gelişimi olmayacak bir biçimde sonlanır.<sup>6</sup> Schmidt’e göre, bu noktada Hegel şöyle düşünmektedir: Hâkimiyet arzusu ile belirlenmiş bir bilinç biçimi, kendi hâkimiyet arzusundan feragat etmediği sürece olgunlaşamayarak, tarihin zayıatlarından biri olarak kalacaktır.<sup>7</sup> Hâkimiyet arzusuyla donanmış bir bilinç biçimi ile Hegel, kendi bağımsızlığını doğal yaşamına tercih edip ölümü göze alan ve kendini riske sokarak karşılığı olmayan bir tanınma kazanan, ve de yaşamın belirlenimleriyle yüzleşmekten hâkimiyeti ölçüsünde sıyrıldığı yanılgısına bağlı kalan efendilik bilincini kastetmektedir. Kendi yaşamının belirlenimleri ve sınırlarıyla baş etmenin tinin özgürleşme serüvenindeki rolünü göz ardı ettiğimiz koşulda, kendi doğal yaşamı için ölümün anlamı ile yüzleşmekten kaçınan, dolayısıyla kendi tekilliğini anlama olanağından yoksun bir bilinç

4 Dennis Schmidt, “Why is Spirit Such a Slow Learner?”, *Research in Phenomenology*, cilt 32, sayı 1, 2002, s. 27.

5 A.g.e., s. 28.

6 A.g.e., s. 29.

7 A.g.e., s. 29.

durumu ile karşı karşıya kalmışız demektir. Hegel, öz-bilincin deneyiminde ki bu çıkmazın aşılmasını, ölümün hiçe sayan gücü karşısında kaygısını emeğe ve emeğinin eserlerine çevirmeyi bilen tinselliğin evriminde görüyor. Schmidt, bu noktada, hem ölüm karşısında kaygıyı hem de çalışma ve emeği, tinin doğal yaşamı ile ilişkisini kavramasında önemli adımlar olarak vurguluyor. Hegel'in belirttiği gibi, ancak köle bilinci, kaygıya eşlik eden emeği sayesinde kendi temel arzusunun doğasını, yani tanınma arzusunun varsaydığı toplumsal, törel, tinsel boyutun hakikatini kavramak adına gelişme gösterebilir.

“Öz-bilinç” bölümünün bize anımsattığı ve öğrettiği hakikat, bu eğitim yolunda emek ve çalışmanın, ölüm karşısındaki kaygı ile bağlı olduğu ölçüde bizleri özgür, “kendi-için” varlıklar kılacağı hakikatidir. Hegel, emek ve çalışmanın kendi-olma arzusunu rayında tutan ve biçimlendiren gücünden yoksun bir ölüm kaygısının kör, ölüm kaygısının gücünden yoksun bir çalışma ve emeğin boş uğraş olacağı gerçeğini bize anımsatıyor. Tinin, doğal yaşamı ve tekilliği ile baş etme mücadelesine içkin evrensel unsurları anımsayarak kavrayacağı boyut ise, “Saltık Bilme” bölümüyle açılıyor. *Görüngübilim*'deki her bir bölümün, tinin deneyiminde ortaya çıkan bu evrensel unsurları tüm açılımlarıyla ifşa ettiğini unutmadan; “Saltık Bilme” bölümüyle ortaya konanın, tinin bu unsurları kendi imgeler galerisi olarak anımsaması ve bu evrensel unsurlarla işlenmiş kendi tekilliğini “kendinde” ve “kendisi-için” kavraması olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda tekrar düşünmemiz gereken mesele, tinin deneyim sürecinde çeşitli biçimlerde ortaya çıkan “olumsuzun muazzam gücü”nün, bize her defasında ölümü, ölümün ise yaşamı ve tekilliği hatırlatması gerektiğidir. Öyleyse, ölümün ya da olumsuzun gücünde kendini tanıyan “özne”, olumsuzdan olumluyu üretme gücü olarak tanımlanabilir (§32). Schmidt'in de belirttiği gibi, “Öz-bilinç” bölümünde, ölümün anlamıyla kaygı biçiminde karşılaşılırken, *Antigone*'nin ele alındığı “Törellik” bölümünde, ölümün anlamı matem biçiminde belirir.<sup>8</sup> Kaygı da, matem de, deneyimin gelişimine izin veren üretken biçimlerdir. Schmidt'e göre, kaygı temel yalnızlığımızı imlerken, matem dayanışmanın belirtisi olarak öteki olanla, hatta ötekinin yalnızlığıyla bağımızı ifade eder.<sup>9</sup> Bu açıdan kaygı ve matem, “tinin doğal yaşamında bulunan varlığın radikal tekilliği” ne işaret etmektedir.<sup>10</sup> Matem, anımsamayı bir işe dönüştüren gücüyle ölümü salt doğaya ait, usdışı bir şey olmaktan çıkaran edimdir; hem bir yakınlık hem de serbest bırakma ve salıverme edimi olması bakımından, ölüye sadakatin ifadesidir.<sup>11</sup> Matem, aynı zamanda bir anımsama edi-

8 A.g.e., s. 33.

9 A.g.e., s. 33.

10 A.g.e., s. 33.

11 A.g.e., s. 32.

mi olarak tinin kendi üzerinde çalışmasını imler ve kendini yitip gidenin ardında yeniden bulmasını ifade eder.<sup>12</sup> Bu nedenlerle matem, anımsama ve özveriyi belirli bir biçimde ifşa ederek varsayan, tinin kendi tekliği ile mücadelesinde öğrenmesi gereken evrensel unsurlardan bir tanesidir. *Görüngübilim*'de farklı deneyim biçimlerine içkin olarak ele alınan kaygı, emek, matem, özveri gibi temalar, tinselliğin sınırlarını ve tinin kendini olumsuzunda bilme yolunda olgunlaştırdığı biçimleri ifade ederler. Bu biçimlerin ortaklığı olumsuzda kalmayı, olumsuzda sürmeyi, olumsuzda kendini korumayı bilme gücünden geçmektedir. Hegel, bu gücü, “Önsöz”de şu şekilde özetler:

Ama ölümden korkan ve kendini yıkımla lekelenmemiş tutan yaşam değil, tersine ona dayanan ve onda kendini koruyan yaşam Tinin yaşamıdır... olumsuzdan bakışlarını uzaklaştıran –tıpkı bir şey üzerine onun bir hiç ya da yanlış olduğunu söyleyip işini bitirdikten sonra herhangi başka bir şeye geçmemiz gibi– olumlu olarak değil, tersine... ancak olumsuzza yüzdən bakarak ve onda kalarak. Olumsuzda bu kalış onu varlığa çeviren büyümlü kuvvettir. –Bu güç yukarıda Özne dediğimiz şey ile aynıdır –Özne ki, belirliliğe kendi ögesinde belirli-varlık vererek... salt genel-*de varolan* dolaysızlığı ortadan kaldırır ve böylece gerçek Tözdür... (§32)

Hegel'in tin anlayışı, dirimli tözün ya da varlığın aslında özne olduğu hakikatinde yatmaktadır (§18). Hegel'in deyiimiyle, “Tözün özsel olarak Özne olduğu, Saltığı Tin olarak bildiren düşüncede anlatılır ki”, bu “kavram”dır (*Begriff*) (§25). Kavram, varlığın kendinde (töz) ne ise, kendisi-için (özne) de o oluşunun birliğini tinin edimsel hakikatiyle bildirir (§25). Tözün özne olmasının anlamı, varlığın kendinde hakikatinin kendini erek edinerek ayrımlarında serpilışı ve bu serpilışinden kendine geri yansımada yatar. Özne, kendine dışsal olarak olumsuzladığı nesne ile ilişkisinde kendinden başkalaşmayı, kendini yadsıyarak aşmayı ve kendini arayışı ifade eder. Olumsuzunda kendini koruma gücü olarak özne, kendine kendi olumsuzundan, ancak dışsal olarak konumlandığı nesnenin dolaysızlığını kaldırarak yansır. Böylelikle, *Görüngübilim*, kendinde töz düşüncesinden, düşüncenin tözselliğine açılan, kendine olumsuzundan yansarak –çünkü kendi olumsuzunu, sınırlarını tanımıştır–, kendini bilen tinsel hakikatin yolu olarak karşımıza çıkar. Bu tinsel edimselleşme, ne salt dış dünyadaki nesnelerin kendiliği ne de salt öznenin içsellığının kimliği ile belirlenir; aksine, nesne ile özne ayrımının dolaylı birliği olarak tin, kendi tarihini içselleştirerek, tözü kendi oluş sürecinin deneyimi olarak ortaya koyar. Töz ile öznenin ayrımları içindeki birliği (ayrımın içselleştirilmesi, yani

12 A.g.e., s. 33.



bu ayrımların tinin veya bütünsel hakikatin iç ayrımları olarak anımsanması), saltık bilme olarak tinin nihayete ermesidir. Tin, kendi ölümüyle ancak “Saltık Bilme” bölümünde gerçekten karşılaşabilir; çünkü yitirecek bir şeyi kalmamıştır. Yitirecek bir şeyi olmaması, “verili” olanın (bağımsız tözselliğin) aslında kendi öz-verisinden (özgür özne oluşundan) kaynaklandığını anımsamasında ve bilmesinde yatmaktadır. Kendi öz-verisi sonucunda kazanılanların hikmeti ise içselleştirici bir anımsama yoluyla korunup saklanmaktadır. Tinin “imgeler galerisi”nde saklanan hakikatler, edimselliklerini uzun sürmüş bir eğitim sürecine borçludurlar. Bir sergide ifşa edilen eserlerin değerleri, uzun bir deneyim sürecine ve o süreçte ortaya çıkan biçimlenişlerin özümsemesine, benimsenmesine ve sindirilmesine bağlı olduğu gibi, tinin gelişimi de onun aldığı biçimlenişlerin zaman ve emek isteyen örgütlenişine bağlıdır. Tin, kendi zahmetli gelişiminde ortaya çıkan biçimlerin zaman ve uzamla *bağlarını çözerek*, yetkinliğini anımsamanın galerisinde sergiler. Bu “çözülme”, Hegel’in saltık ile anladığı en temel şeydir. Bu çözülmenin olanağını bize ilk elden anımsama verebilir. Bunun nedeni, anımsama ediminin hem zamanla bağlı oluşu hem de bu bağa dayanarak anımsananın zamanla bağını çözmesidir. *Görüngübilim*’de anımsamanın fiili de, faili de, “saltık bilme” olan tindir. Öyleyse, bu bağlamda tin, kolektif bellek olarak yorumlanabilir. Anımsamanın, kendine yabancılaşma faktörü içerdiğini de unutmadan iddia edebiliriz ki, anımsanan ve anımsayanın da tin oluşu, tinin kendini bilme gücünü olanaklı kılar. Bunun bedeli ise, tinin zaman ve uzamda edimselleşen biçimlenişinin olumsal varoluşundan feragat etmek olacaktır. Tin, artık, olumsal varoluşunun örgütleniş açısından “tarih” olmuştur. Bu tarihin edimsel olarak kavranması, kavramda örgütleniş ise, “bilim”dir. Hegel’in deyiimiyle tarih ve bilim, “saltık tinin anısını ve Golgotha”sını, yani anımsama ve özveriye oluşturur (§808).

*Görüngübilim*’in son bölümündeki anlatıma bakacak olursak, tinin özverisi, kendine doğal ve tarihsel hakikati vermesi bakımından çift anlamlıdır: Bir, tinin dışlaşması anlamında “doğa”da ya da dolaysız oluşunda yatar; diğeri ise, tinin dışsallığında kendini buluşu, kendini dışsallığında, başkalığında kavraması, dışsal dolayımalarını, ilişkilerini içselleştirmesinde, özümsemesinde yatar. Hegel’in deyiimiyle, “[s]ınırını bilmek öz-veriyi (*aufzuopfern*) bilmek demektir. Bu özveri dışlaşmadır ki bunda tin *özgür olumsal olay* biçiminde tin oluş sürecini sergilemektedir” (§807). Zaman ve uzamda yayılmış olan, doğal ve duyusal olan, “kendi dışında” olması bakımından “kendinden başkadır” (*Aussereinander*). “Başkasına dışsal” olması ve “kendi dışında olması”, aslında bir ve aynı şeydir. Tinin kendi dışsallığında başkasına dışsal olma süreci doğa, yani tinin dolaysız oluş süreci, kendini dolaysız verişidir. Ama aynı zamanda da bu oluş süreci, “bilen, kendi kendisini dolaylı kılan bir oluş sürecidir” (§808). Tinin kendi-bilinci, çokluğun birliğini ifade eder. Dolaylı oluşunda bu süreç,

“Tin’in bütün bir varsıllığı ile donanmış bir imgeler galerisini sergiler” (§808). Dolayım içeren tin’in kendini bilme süreci, doğal oluşunda kendisini dolaysızca dışındaki zaman, varlığını da uzay olarak sezinlemesini aşp, kendinin zaman ve uzamdaki yaygın varoluşunu işlemeli ve özümsemelidir. Bu da, tin’in tarihselliğidir. Hegel, kendi dolaysız, yani doğal oluş sürecini işleyen ve özümseyen insan tinselliğinin koşulu olarak anımsamayı görmektedir. Anımsamak, anımsanan geçmişin dış-varlığından feragat ederek onu içselleştirmek, özümsemek, benimsemek demektir. Bir diğer deyişle, Hegel, uzam ve zamana yayılmış dış-varlığın tarih, tarihin de kavramsal olarak özümsemesinin yolunu anımsama, hedefini de saltık bilme olarak görmektedir: “Hedef, Saltık Bilme, ya da kendisini Tin olarak bilen Tin, yolu olarak kendilerinde oldukları ve ülkelerinin örgütlenişlerini yerine getirdikleri biçimleriyle Tinlerin anımsanışını almaktadır” (§808). Anımsama, anımsananları yeniden örgütleyerek dönüştüren yoldur. Anımsama, bu dönüştürücü etkinliğini, kendi imgeler galerisinin hakikatini kavrayışına borçludur. Kavrayış, anımsanan içeriğin kendi iç örgütlenişine tanıklık ederek, bunun ereğinin salt kendisi olduğunu kavramaktan geçer.

*Görüngübilim*’in bizi bıraktığı nokta, kendisi ve kavramı bir olan “kendilik”tir. Hegel’e göre tin “kendiliğinden”, “kendinde” ve “kendisi için” oluşunun kavramsal birliğinden yeniden başlayarak, kendisini yeniden olgunlaştırmalıdır. Ancak bu defa görüngüsel açılımları ile değil, kendinin kavramsal birliğinin açılımlarıyla, yani kendiliğin içsel mantığını özümseyerek olgunlaşacaktır. *Görüngübilim*’in sonu, vardığı hedef, *Mantık Bilimi*’nin dolaysız başlangıcıdır. *Mantık Bilimi*’nin zeminini, *Görüngübilim* sağlamıştır. Tin’in görüngüsel dünyası, içselleştirici anımsama yoluyla feda edilirken, bu özveri antikçağın bilgelğine yeni bir hayat verir ki, bu da bilim olan felsefe ya da bir diğer deyişle, “kendini düşünen düşünce” dir.

#### IV

Tinsel etkinliğimizin gelişimini bir özgürleşme serüveni ya da süreci olarak gören Hegel, bu serüvenin belirlenimlerinin ve koşullarının bilgisini ise, tinsel etkinliğimizin öz-bilinci ve öz-belirlenimleri olarak anlar. Bu belirlenimlerin ve koşulların tanınmasına ve özümsemesine ise, “saltık bilme” diyecektir. Sözü edilen “saltık bilme”, *Görüngübilim*’de konu edilen diğer bilme biçimlerinden farklıdır. Basitçe, ama aynı zamanda soyut bir şekilde ifade edersek, “saltık bilme” özne ve nesneye, bilinç ve bilincinde olunana ilişkin ayrımların ortadan kalktığı, kendinden menkul, kendi ereği ya da kendi-için olan, kendine göndermeli, kendine yeter ilk ve son bilmedir. Sonu başa, yine yeniden sürecin tüm açık kılınan belirlenimleriyle bağlayan çemberdir. Tektir, ancak tikel bir teklik, yani belli bir bilme biçimi değildir. Bilmenin somut, tümel, evrensel anlamıdır. Bilmenin kendi edimsel hakikati, kendini kanıtladığı gerçekliğidir; aynı zamanda

da, edimsel hakikatin kendi öz-bilgisidir. Kavrayışın nesnelliği (öznenin tözsellliği) ile nesnelliğin kavranışı (tözün öznelliği) bütünleşmiştir. Kısaca, “saltık bilmeye”, bilim olan felsefi spekülâtif bilginin başlangıcı, yani varsayımdır. Felsefe, ayrımlarından ve ilişkilerinden özgürleşmiş, bu özgürleşme sürecinin belirlenimlerinde dolaysızca kendini erek edinmiş düşünceye dayanır. Felsefe “saltık bilmeye”yi önkoşulu olarak varsayar. Felsefenin, saltık bilmeyi başlangıcı, kökü olarak var sayması, bu kökü aslında *Görüngübilim*’in pratiğinde ortaya çıkan ve kendini edimde, pratikte gerçekleştiren sonuç olarak gördüğümüzde anlamlıdır. Ancak, felsefe, tam da bu var-sayımın vücuda geldiği görüngüselliğe edimsel hakikatini tanıyarak ve bu edimsel hakikati özümseyerek başlayabilir. Bu nedenle *Görüngübilim*, felsefeye bir giriştir; felsefenin içinde vücut bulduğu, yer aldığı ve sürdüğü zemindir. Bu şekilde, *Görüngübilim* felsefi düşünceye giden yolun eğitimsel, kültürel sürecine içkin olan normatif, ussal, kavranılır yapıyı sergiler. *Görüngübilim* sadece bilim olan felsefeye bir giriş değil, bilimdir de; bilincin deneyiminin bilimi olması bakımından, bilim olan felsefenin ilk aşaması olan *Mantık Bilimi*’ni zaten varsayar ve içerir. Ancak, bu varsayım ve içerme durumu kendini ancak şu şekilde gerekçelendirebilir: *Görüngübilim*, kendi bilimselliğini, yani varsayımını, mantığın görüngüye içkin oluşunda ya da görüngüselliğin içkin mantığında gösterebilirse, kendini *Mantık Bilimi*’nin üzerinde yükseldiği zemin olarak kanıtlayabilir. Böylelikle *Mantık Bilimi*’nin başlangıç noktasında, var-sayımında, yani salt varlık düşüncesi ya da düşüncenin varlığı ile başlamasında sorgulanabilir bir öge kalmaz. Elbette, *Mantık Bilimi*’nin kendi dolaysız, saltık başlangıcının, yani arı düşüncenin, tüm içkin belirlenim ve açılımlarında edimselleşen varlığını da göstermesi gerekecektir.

Doğal bilinç hâlâ “kim neyi bilmektedir?” diye sorarak, saltık bilmenin nesnesini ve öznesini ayırt etmeye çalışabilir. David Farrel Krell’in de sorduğu gibi, “doğal bilincin unutmaya eğilimini açıklayacak bir tür dirençten bahsedebilir miyiz?”<sup>13</sup> Krell’e göre, Hegel bu noktayı pek de açık kılmamıştır. Hegel’in *Görüngübilim*’in “Giriş”inde belirttiği gibi, bu direncin, bilincin hakikat karşısında duyduğu korkudan kaynaklandığını söylesek bile, Krell, hakikatin kendisinde bilinci bu şekilde incitip yaralayabilecek olanın ne olduğunu sorgular (§74).<sup>14</sup> Hegel’in ise, *Görüngübilim*’de bilincin deneyiminin evrelerini özümsemiş olan bizlerin bu soruda ısrar edemeyeceğimize ilişkin bir güveni var. Bu güven nereden kaynaklanmaktadır? Bu sorunun ayrıntılı bir yanıtını vermek zor; ancak, Hegel’in anımsamaya ilişkin güveni, anımsamanın dönüştürücü etkinliğinin bizim tinselliğimizi daha da yetkinleştireceğine, yaralarımızı sarabileceğine dair inancına bakmamız gerekli görünüyor. Anımsamanın dönüştür-

13 David Farrel Krell, “Memory as Malady and Therapy in Freud and Hegel,” *Journal of Phenomenological Psychology*, cilt 12, sayı 1, 1981, s. 47.

14 A.g.e., s. 47.

cü etkinliği yabancılaşmayı imlerken, onun iyileştirici gücü bu yabancılaşmayı aşmayı ima eder. Krell, bu yabancılaşma ögesini “tinin hastalığı” olarak tanımlarken, yabancılaşmadan anladığının ise, tinin kendi öz-bilgisinden deneyin bazı tikel yönlerinin dışlanması olduğunu söyler.<sup>15</sup> Hegel’in tinin “dışlaşması” olarak anladığı bu dışlamanın zeminsiz olduğunu ilave eden Krell, anımsamanın tedavisinin en yetkin halinde bile tinselliğin temel durumunun değişmeyeceğini iddia eder: Tinselliğin temel durumu olarak da, “incinebilirlik” (*vulnerability*) durumuna işaret eder.<sup>16</sup> Krell’in “incinebilirlik” durumuna ilişkin vurgusu, görüngüsel yaşam ile bağıni çözme yoluna girmiş ve bu yolda belirlenimler kazanmış tinselliğimizin tarihini anlamamız açısından önemli görünüyor. Bu yolun kaçınılmaz olarak direnç, mücadele, acı ve kayıpların yolu olacağı açık. Bu yolun kendisine ilişkin nihai belirlenimi getirecek unsur ise, bu yolda kaybedileni anacak ve matemi bilgeliğe çevirecek anımsama gibi görünüyor; başarısı önceden kestirilemeye de.

Hegel’in *Ansiklopedi* ve *Estetik*’te de ele aldığı şekliyle, anımsama geçmişin, karakterlerin, olayların ve eylemlerin evrensel dokusunu işleyen, bir araya getiren ve dokuduğu kumaşı, imgeleme ve düşünce olan belleğe (*Gedanke*) sunan bir yol.<sup>17</sup> *Görüngübilim*’in yolunda ilerleyebilmemizin koşulu, her zaman farkında olamasak da, anımsamanın deneyimimizin evrensel kumaşını dokuması olarak görülebilir. Elbette, anımsamanın bu gücüne direnç göstermemiz ve evrensel dokuyla uyuşmamamız her zaman olanaklı. Ancak Hegel’e göre, böyle bir olanak ya boş, salt bir olanak olarak kalacaktır ya da gerçek bir olanak olabilmesi için kendi gerçekleşme olanağını tanıması gerekecektir. Kendi gerçekleşme olanağını tanıyabilmesi içinse, edimselliğe gönderme yapmak durumunda olacaktır; kendi direnç olanağına içkin edimselliği bize gösterebilir olmalıdır. Kendi olanaklı direnç gücünü edimselliğinde, hakikate mutlak direnişi içinden göstermelidir. Direnişi, kendi olanağının sınanma zemini olacaktır. Bu sınavda, her edimde olduğu gibi, Hegel’e göre direniş de kendi hakiki sınırlarını tanımak durumunda kalacak ve kendini olumsuzunda bulacaktır. Yukarıda bahsettiğimiz Krell’in iddiasının tersine, Hegel *Görüngübilim*’de tam da bilincin direnç gücünü ele almaktadır; direnç olanağını kendi edimsel direniş biçimlerinde ve bu biçimleri kendi sonluluğunda tanıyabilen bilincin eğitimi, hakikati tüm sınırları, koşulları ve belirlenimlerinde bize sunar. Bu direnç olanağını, Slavoj Žižek’in erteleme, rezervde tutma olarak adlandırdığı tavır içinden yorumlarsak, bunun dilsel ifadesi, “yapmıyorum çünkü yapabilirim (yapmayı

15 A.g.e., s. 48.

16 A.g.e., s. 48.

17 G.W.F. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, İng. çev., T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 189. G.W.F. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*, İng. çev. A.V. Miller, Continuum Publishing Company, New York, 1990, ss. 229-35.

biliyorum)” ya da “anımsamıyorum çünkü anımsaya-bilirim” olacaktır.<sup>18</sup> Bu ifadenin yüklemde saklı olan önemli boyut, henüz-olmayan ile zaten-hep-olmakta olan arasındaki geçiştir. Žižek’in deyimiyle, olanak, edimselliğe karşıtlığı içinde zaten hep bir edimsellik içerir. Hegel açısından, edimsel olanın önceliği şunda yatmaktadır: Bir olanağın hakiki doğası, onun edimselleşmesinde aranmalıdır. Žižek’in yorumuyla söylersek, “gerçekten bir şey yapabilmenin en etkin yolu, onu yapmaktır.”<sup>19</sup>

Yukarıda bahsettiğimiz tavır biçimini “Efendilik-Kölelik” bölümü içinde ele aldığımızda, bu köleliği içeren bir bağımsızlık biçimi olan “dikkafalılık” olarak karşımıza çıkar. Köleliği içermesinin nedeni, bu tavrın aslında kendi gerçek olanaklarına, yani özgürlüğüne direnç göstermesinden kaynaklanır. Daha derin çözümlemelere girmeden bu erteleme ya da rezervde tutma halini, aslında ölümün mutlak efendiliğini unutup, ölümün bağımsızlığı gerçekleştirmeyen olumsuzluğuna öykünen tikel belirlenimli bir yadsıma olarak yorumlayabiliriz. Unutmayalım ki, bu tavidan efendilik de nasibini alır; kendini potansiyel bir tehdit olarak göstererek, yaşamını riske sokma olanağında içerilen yaşamı riske sokabileceği vurgusu ile kendi yaşamını yadsıma gücünü, kölenin yaşamına hâkimiyeti biçiminde gösterir. Bir şey yapabilme olanağı, salt olanak olması bakımından gerçekleşmesinden daha tehditkârdır. Örneğin, terörün ve derin travmaların tetiklediği kaygı, bunların kaynaklarının olanak olarak rezervde tutulmasında, yani kaynaklarının bize dışsal oluşunda yatar.

Anımsamanın, oluşun evrensel dokusunu işleyerek, orada edimselleşen ussallığı kavrama sunduğunu söyledik. Bu açıdan, anımsamanın bilim olan felsefenin yolunu açtığını belirttik. Tin, anımsama ile geçmişine tanıklık ediyorsa, tikel belirli-varlık (*Dasein*) ile kavramı arasındaki uçuruma, yani deneyim sürecinin acı veren görüngülerine de tanıklık ediyor olmalı. Gündelik yaşamda her an karşılaşabileceğimiz durumlara göndermeyle, kurallarına riayet edilmeyen oyunları, gayesini, atılımını kaybetmiş pratikleri, sevgisiz birliktelikleri, baskıcı devletleri, dayanışmasız ve örgütsüz toplumları, soykırımları, namus ya da töre cinayetlerini, terörü, varlık ile kavram arasında açılan uçurumun belirtisi veya deneyimin en uç örnekleri olarak sayabiliriz. Anımsamanın görüngüye ilişkin tanıklığı, bir yandan deneyim ve zaman ile bağı ölçüsünde, diğer yandan da ancak bu bağdan kurtulduğu ölçüde gerçekleşebilir. Anımsama da matem gibi, hem yakınlık hem de salıverme veya serbest bırakma unsurları içermekte. Anımsama, kavramına denk düşmeyen olumsal görüngüsellik ile *bağını çözdüğü* ölçüde felsefi hakikate ya da düşünceye giden yolu hazırlayabilir. Hegel’i anlamamızdaki temel zorlukta bunda yatmaktadır; çünkü Hegel, okuyucu olarak

18 Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993, ss. 157-61.

19 A.g.e., ss. 158-9. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bizlerden de aynı performansı göstermemizi beklemektedir. Olumsal görüngüsellik ile nasıl bağlı olduğumuzu çözüp, bu bağlılığı özümseyip özgürleşmedikçe –“kendi” deneyimimizin koşullarına ve biçimlenişine tanıklık etmediğimiz müddetçe–, *Görüngübilim*’in doğal bilince ait nüshasında bir yerlerde takılıp kalmamız kaçınılmaz. Bu bağlamda, felsefeye ancak görüngüyle bağımızı çözdüğümüz ölçüde başlayabileceğimiz gerçeğini hatırlatması bakımından bile *Görüngübilim*’in önemi vurgulanabilir. *Görüngübilim*’in, felsefeyi bir dünya görüşü, tasarımsal bilme, resimsel kavrayış olmaktan kurtarıp ona zemin sağlaması, deneyimde ortaya çıkan çelişkilerin koşul ve kaynaklarının açık kılınmasına ve bu çelişkilere ilişkin bilincin aldığı pozisyonların geçerliliğinin bilincin deneyiminde sınanmasına dayalıdır. Bilinç, ancak, resimsel düşünme alışkanlığını bırakabildiğinde –ki bu, kendine ve nesnesine dair resimlerin tüketilmesiyle mümkündür– felsefenin resimlerden bağımsız düşüncesi olabilecektir.

## V

“Saltık Bilme” bölümünde, tinin kendini-bilme serüveninin nasıl sona ereceğine ya da tamamlanacağına dair yanıt arayan bizler, bütün bu sayfalarda icra edilenin aslında anımsama ve anımsatma edimlerinin birliği olduğunu öğreniriz. Açıkçası, Hegel zaten hep bizimle olan, bizimle birlikte evrilip duran, “biz” olan tek ve bütünsel hakikati, belirlenimlerinin en yetkin açılımlarıyla anımsatmaktadır. *Görüngübilim*’in kendisi, bu anımsamanın eseridir. “Saltık Bilme” bölümüyle birlikte bilgimize yeni bir şey katılmaz; sadece hep baştan beri taşınıp, saklanıp, muhafaza edilmiş olanları kendi içsel örgütlenişlerinde özümseyerek anımsarız. Bu anımsama, edimselliğini en yetkin biçimiyle felsefede, felsefi spekülâtif bilgide bulur. Bu bilgi de kaçınılmaz olarak sistematik ve bütünsel olacaktır. *Görüngübilim*’deki tinin biçimler galerisi, edimselliğini kendi iç mantığının ya da örgütlenişinin kavramında; kavram ya da mantık bilimi, edimselliğini doğa felsefesinde; doğa felsefesi, tin felsefesinde; ve tin felsefesi de, dizgenin bütününde bulacaktır.

Anımsama ile, tüm tinsel etkinliğin uzamsal-zamansal varoluşta açığa çıkmış, işlenmiş, belirlenim kazanmış tikel örneklerine vücut veren dışsal koşulların, aynı zamanda tinsel etkinliğin kendi içsel koşulları olduğu bilgisine işaret edilir. Tinin “kendi içi”ne, kendi koşullarına doğru geri çekilişi “anımsama”da karşılığını bulur. Bu geri çekiliş, görüngüsellüğün sınırlarını bilmek, bir başka deyişle, onun edimselliğini borçlu olduğu hakikati bilmek anlamına gelecektir. Sınırlarını bilmek, kendini nasıl feda edeceğini ya da özveriyi bilmek demektir. Bir başka deyişle, son bölüm bize yeni baştan, salt başlangıçtan yeniden ama farklı bir biçimde başlamamız gerektiğini söylemekte. Felsefi bilinç, başlangıçtaki doğal bilincin iddiasının, yani varlığın dolaysız duyuşal ayrımı olduğu iddiasının tüm görüngüsel açılımlarına ve varsayımlarına tanıklık etmiş ve tanık olduğu

gerçekleri kaydetmiştir. Son bölümde, felsefi bilincin tuttuğu kayıt aslında bilincin kendi deneyiminin ifşa ettiği kayıttır. Bütün sürecin, aslında, tinsel etkinliğin dışlaşmasının ve içselleşmesinin, bu etkinliğin koşulları ve koşulladıklarının birbirini tamamlayan, bütünleyen döngüsü olduğunu kavrarız. Tin, içselliğini dışsallaştıran, dışsallığından kendi içine dönen anımsamadır; kendi hakikatini kendine veren öz-veridir. Bir başka deyişle, bilincin verili hakikati, kendi tinsel etkinliğinin dışsallığıdır. Bu dışlaşmanın özümsemesi ise tarih, kültür, sanat, din ve felsefede, yani tinin özgürlüğünün en yetkin biçimlerinde ifadesini bulur.

Kendi olanaklarını belirlemeyi ve gerçekleştirmeyi bilmek, tinselliğimizin modern çağda somutluk kazanan anlamıdır. Bu noktada, bilme ile gerçekleştirme arasındaki ilişkiyi salt bir hâkimiyet arzusuna indirgeyecek görüş, kendi yaşamının çalkantılarında dinginliği bulmuş her olgunluğu da, geçmişi temize çıkaran ya da ussallaştıran teselli arayışı olarak görecektir. Kendi yaşamlarımızın çalkantıları ve tekrar eden olumsuzluklarından bir şey öğrenebilme olanağımız, sonluluğun doğasına, başkasına ve zamana hükmetmeye değil, tersine sonluluğumuzla barışmaya, başkasıyla dayanışmaya ve zamanın hükmünü kolektif bir şekilde içselleştirmeye, anımsamaya bağlı görünüyor. Her öğrenme ediminin varsaydığı unsurların –deneyim, tekrar, belirlenim, sınırlarını tanımak, anımsama ve bellek, özveri ve kavrayış–, tinin kendi varoluşunun hakikatini kavrama yolunda da en temel etkenler olması hiç de şaşırtıcı değil. Aynı zamanda bu etkenleri, tinselliğimizi sonuca götüren, özgürleştiren ve olgunlaştıran etmenler olarak da anlamamız gerekiyor. Ancak, bütün bu etmenleri, tinselliğin gelişiminin mutlak “başarı”sını güvenceye alan unsurlar olarak görürsek yanılgıya düşeriz. İşte, o zaman, öz-bilincin kendi-olma arzusunun ölüme öykünen o tekinsiz gücüne sınırlarını tanıtarak yanıt veren emeği ve incinebilirliğimizi hiçe saymış oluruz. Öğrenme, özgürleşme, olgunlaşma ve yetkinleşme, zorunlu olarak –kavramları gereği–, bütünün ya da sonucun tahakkümünü değil, tersine, örgütlenen, bütünleşebilen emeğin edimselliğini sınırlarında tanımayı varsaymaktadır. Bu yolda incinebilir ve yanılabilir oluşumuz nedeniyle üreyen “yanlış düşme korkusu”nun aslında “hakikat korkusu” olduğunu kavramadıkça ve bu korkuyla yüzleşmedikçe, tinsel kazanımlarımızın nasıl bir öz-veriye dayandığını anımsamamız da mümkün görünmüyor.

## Kaynakça

- Hegel, G.W.F., *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.
- Hegel, G.W.F., *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline*, İng. çev. A.V. Miller, Continuum Publishing Company, New York, 1990.
- Hegel, G.W.F., *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller, Humanities Press International Inc., Atlantic Highlands, NJ, 1989.
- Hegel, G.W.F., *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, İng. çev., T.M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Krell, David Farrell, "Memory as Malady and Therapy in Freud and Hegel," *Journal of Phenomenological Psychology*, cilt 12, sayı 1, 1981.
- Schmidt, Dennis, "Why is Spirit Such a Slow Learner?", *Research in Phenomenology*, cilt 32, sayı 1, 2002.
- Žižek, Slavoj, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, Duke University Press, Durham, 1993.



# MODERN ALMAN EDEBİYATININ ÜÇ YETKİN KALEMİNDEN ÜÇ KUVVETLİ ROMAN



## Bellek Aşkı Yeniden Kuruyor

*Triste est omne animal post coitum, præter mulierem gallumque...*  
Her hayvan cinsel birleşme sonrası hüzünlüdür; kadınlar ve horozlar hariç. Hafızanın kişiliğimiz üzerinde oynadığı roller... Unutuşa sürüklenen, tüm bu unutuşun içinde eski sevgili ile yaşadıklarını ayrıntılarıyla canlandıran anlatıcı, ilişkinin sürpriz sonu ile bizi kendi yanılsamasına mı ortak ediyor yoksa yeniden hatırlayışın sert yüzüne mi bakıyor? Geçmiş sil baştan yazarak kendimizi nasıl şekillendiriyoruz?

"Maron'un, zaman zaman lirik vurgularla öne çıkan enfes bir dili var."

NEW YORK TIMES BOOK REVIEW

## Daimi Kaçışın Acısı

Kasabasını, ardından da oğlunu geride bırakmak durumunda kalan Helene'nin yaşadıkları, istisna halinin toplumdan aileye oradan da bireye kadar uzanan yıpratıcı etkileri yoğun bir duygusalılık, keskin bir ürkütücülükle okura aktarılıyor. Julia Franck bu hikâyeyi anlatırken büyük bir aile anlatısı ve insanın derinliklerine uzanan bir çağ romanı ortaya koymayı başarıyor.

"Julia Franck'ın metinleri olağandışı, neredeyse ürkütücü bir duygusallıkla çevrili. Bedenlerin, kokuların, bakışların ve genel olarak duyuların metne dökülmüş hali"

NEUE ZÜRCHER ZEITUNG

## Zayıflatıcı Çelişkiler

Aşk ve savaş; en yoğun duyguları bize tattıran bu karışıklığın orta yaşlı bir erkekte bıraktığı izlerin, onu nasıl kendiyile yüzleşmeye ittiği etkili ve vurucu bir şekilde betimleniyor bu eserde. Şiddete sarılan bir toplum içinde duygularını, kendi bedeninin gerçeklerini umursamaz duruma gelen bir bireyden söz ediliyor.

*Teneke Trampet, Katherina Blum'un Çiğnenen Onuru* gibi romanları da sinemaya uyarlayan Volker Schlöndorff'un 1981 yılında filme aldığı bu roman belki de tarihin içinden silinmeyen; yaşamın değişmez parçası olmuş durumları hepimizin olağanmış gibi yaşamasına bir uyarı, bir kendimizle hesaplaşma çağırısıdır.

## Yeryüzünün tükenmez sözü kitaptır

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

# Düşünmenin kurumsal biçimi nedir?\*

**A**kademik kurumlar kaçınılmazdır. Kurumlar kaçınılmazdır. Benim de ait olduğum disiplin, yani felsefe, Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Lisesi'nden başlayarak her zaman bir okul disiplini olmuştur. Yine Epikuros'un Bahçesi de bu örneklerin en önemlilerinden biridir. Bu tür okullar, çoğunlukla karizmatik bir hoca etrafında örgütlenmiş ve hocanın öğretisinin öğrencilere aktarılmasına adanmış gayriresmî kurumlardır. Hoca-öğrenci modelini temel alırlar ve amaçları öğretiye yeni takipçiler yetiştirmektir. Jacques Lacan'ın "efendinin söylemi" adını verdiği bu modeli eleştirmek kolaydır; ancak küçük ölçekli ve özerk yapıları, kendilerini öğretmeye adanmış olmaları bu felsefe okullarını ilgiye değer kılar. Platon'un diyalogları araştırma projeleri olarak değil, öğretileri dinleyecek kitleyi genişletebilmek amacıyla yazılmıştır. Bence beşeri bilimler, öğretmenin araştırma laboratuvarına dönüştüğü bir öğretim *deneyimi* vaat edebilir. Bu noktaya daha sonra döneceğim.

Bir felsefeci olarak ben düşünmekle ilgileniyorum; ne üzerine olursa olsun, olabildiğince yaratıcı, açık ve özenli bir biçimde düşünmekle. Hiçbir şey bir felsefeciye yabancı gelmemelidir. Soru şu: Düşünmenin *biçimi* nedir? Düşünmek, kafanızın içerisinde, kavramların ifade edilmesinde vuku bulur gibi *görünür* ilk bakışta. Peki ama, düşünmenin *müşterek* biçimi, ya da kurumsal biçimi nedir? İşte sorumuz bu. Üniversitenin, özellikle de devlet üniversitesinin müşterek düşünmek için doğru biçim olduğunu düşünmüyorum ne yazık ki.

\* Simon Critchley, "What is the Institutional Form for Thinking?", *differences*, sayı 21/1, 2010, ss. 19-31. İlk defa 2011 yılında düzenlenen Mehmet Küçük Çeviri Ödülü'nü kazanan bu çeviri metnin aslıyla karşılaştırılma sürecindeki yardımlarından dolayı Sayın Tuncay Birkan'a teşekkür ederiz –ed. n.

Modern biçimiyle üniversite, piramit şeklindeki hiyerarşisi, disiplinlere bölünmesi, kürsülerine kurulmuş profesörleri ve onlara yalakanlık yapan itaatkâr asistanlarıyla, büyük ölçüde Alman, Humboldtçu, on dokuzuncu yüzyıla özgü bir icattır. Her yanıyla, bir güzel Prusyalıdır. Bu üniversitenin felsefi dışavurumu, Platon’daki filozof kralın devlet bürokrati haline geldiği bir devletin felsefi savunması olan, Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’dir. Felsefeciyi insanlığın devlet memuru olarak tarif ederken Husserl’in, ya da felsefecileri bilimlerin geçit törenindeki kolluk kuvvetler olarak gösteren talihsiz tasviri sırasında Heidegger’in aklında hep bu vardı. “Felsefeyi veya beşeri bilimleri devlet bürokrasisinin bir dalı ya da bir polis akademisi gibi görmüyorum” demekle yetineyim ben şimdilik.

Üniversitenin, ister klasik ulus-devlet biçiminde ister Avrupa’daki devletler-üstü biçiminde olsun, devlete bağlanmasının genelde zayıflatıcı etkileri vardır. Tarihin bazı anlarında üniversiteyi devlete bağlamanın haklı gerekçeleri, verimli sonuçları olmuş olabilir; ancak şimdilerde bu bağ akademiyi gitgide daha tekdüze ve zevksiz bir makineye, devlet ve sermayenin soyutlamalarının hizmetindeki bir bilgi fabrikasına dönüştürme riskini beraberinde getiriyor. Müşterek düşünmenin daha iyi biçimlerinin ne olabileceğini, hangi kurumsal biçimlerin öğrencilere daha iyi hizmet edeceğini tekrar tekrar düşünmemiz gerek bana kalırsa.

Üniversite, bürokrasi ve devlet hakkında söylediklerime karşı verilebilecek istisnai örnekler tabii ki mevcut. Bu örnekleri farklı bağlamlarda bulabiliriz. Örneklere geçmeden önce şunu netleştireyim: Özel üniversitelerden yana değilim. 1960’larda, İngiltere’de durum farklıydı örneğin. C.P. Snow, 1959’da Cambridge’de verdiği “İki Kültür ve Bilim Devrimi” başlıklı meşhur konferansında İngiliz akademisi ve toplumsal yaşamında iki kültür tespit etmişti: Bilim kültürü ve edebiyat kültürü. Dahası, İngiliz toplumunda bu iki kültürün birbirleriyle konuşamaz hale gelmelerinden kaynaklanan bir kriz yaşandığını iddia etmişti. Konuşabilecek ortak bir dilleri bile yoktu ve iki kültür de diğerinin yaptıklarına tamamen kayıtsız kalıyordu.

1960’lardaki büyük üniversite reformu, Snow’un tespit ettiği soruna doğrudan yanıt veriyordu. Sussex, Essex, Kent, Warwick, York ve Keele gibi deneyisel üniversiteler kurulmuştu. Müthiş bir deneydi bu. Sussex ve Essex gibi üniversitelerin temelinde, beşeri bilimler öğrencilerinin doğa bilimlerinden, doğa bilimleri öğrencilerinin ise beşeri bilimlerden dersler almaları gerektiği fikri yatıyordu. Öğrenciler bölümlere değil, Sussex’teki Amerikan Çalışmaları ve Avrupa Çalışmaları Okulları, veya Essex’teki Karşılaştırmalı Çalışmalar Okulu gibi müfredatı bakımından fiilen bütünüyle özerk olan, ayrı ve büyük okullara kayıtlıydı. Ben, 1980’lerin başında Essex’teki Karşılaştırmalı Çalışmalar Okulu’nda öğrenciydim. En başta, bir felsefe bölümü olması yerine her bölümde bir felsefeci bulunmasına karar verilmişti. Örneğin, felsefeci Alasdair MacIntyre bir süre Essex’in sosyoloji bölümünde profesörlük yapmıştı.

Bu üniversitelerin üçlü bir yapısı vardı: Bölümler, okullar ve üniversiteler. Okullar sovyetler gibiydi (Lenin’in dediği gibi: “Tüm iktidar sovyetlere”), bölümler ise bir hayli zayıftı. Disiplinlerarasılık oldukça güçlüydü ve akademisyenler, öğrencilerin yoğun katılımıyla düzenlenen bazı demokratik forumlar aracılığıyla kendi müfredatlarını belirliyorlardı. İdareye tahammül ediliyor, ancak araya kibarca mesafe koyuluyordu. 1968’den 1984-85’teki madenci grevlerine uzanan süreçte artan öğrenci protestoları ve işgaller sonucu, idarenin öğrencilerden ve öğretim üyelerinin çoğundan korkar hale geldiğini söylesek yanlış olmaz.

Burası cennet değildi elbette; ama yalnızca kendi uzmanlık alanına odaklanmak isteyen öğrencilerin (öğrenciler hep bunu isterler, eğitim söz konusu olduğunda doğuştan muhafazakârlardır ve dolayısıyla, birkaç disiplinde birden çalışmanın erdemlerini onlara öğretmek gerekir) doğa bilimlerini ve sosyal bilimleri de içeren geniş bir beşeri bilim eğitimi almalarını zorunlu kılıyordu. Peki, bu üniversitelere ne oldu? Esasen şuydu olan: Üçlü yapı tersine döndü. Bu okullar artık zayıflar, hatta neredeyse yokoldular; idareye artık “merkezî yönetim” adı veriliyor ve bu idare on yıl öncesine kadar hayal bile edilemeyecek bir küstahlık ve gaddarlıkla hüküm sürmekte. Bölümler ise giderek birbirlerinden tecrit oluyor ve Hobbes’un tasvir ettiği doğa durumunu andırırcasına, ortadaki sınırlı kaynaklar ve öğrenciler için rekabet ediyorlar. Üniversite camiasını birbirine bağlayan gayriresmî nezaket bağları kopma noktasına geldi, hatta çoğu örnekte koptu bile. Bölümler yalnızca üniversite yönetimini memnun etmek için varlar. Yönetimin tek varoluş nedeni ise, bitmek bilmeyen ve giderek anlamsızlaşan üniversite reformlarını uygulamak ve araştırma ödeneklerini çekerek para kazanmaya çalışmak. Margaret Thatcher zamanında başlayan ve üniversitelerdeki, özellikle Essex gibi sol-eğilimli deneysel üniversitelerdeki liberal entelijansiyyaya yönelik ideolojik saldırılar, üniversitelerde şeffaflık, denetlenebilirlik ve kalite kavramlarını takıntı haline getiren Blairci bürokratikleşme süreciyle had safhaya ulaştı.

Devam etmeden önce şunu söylemeliyim: Öğretim sürecinde yaşananlar, yani gerçek bir eğitim deneyimi olarak öğrencilerle çalışma sürecinin kendisi, çoğu zaman şeffaf değildir. Yaşandığı sırada zaman zaman bulanıklaşabilen ve zorlukla idrak edilebilen bu süreç, belki de ancak geriye dönüp bakıldığında, üzerinden aylar ya da yıllar geçtikten sonra anlaşılabilir. Eğitim, hesaplama dayalı herhangi bir düşünce tarzıyla denetlenemez. Son olarak kalite de, fasulye sayarcasına ölçülebilecek bir şey değildir; bir *ethos* (bu kelimeye geri döneceğim) gibi, ya da öğrencilerin bir şey olmalarına, hayal ettiklerinden daha fazlasına dönüşmelerine olanak sağlayan bir atmosfer gibi tanımlaması hayli güç bir şeydir. Eğitim, çoğunlukla tanımlaması güç ve ölçmesi imkânsız yollarla özgülleştirir insanı. İngiltere’de yükseköğretime orta düzey idareciler tarafından el konulmuştur ve entelektüel yargı kapasitesinden veya ehliyetinden yoksun in-

sanlar, akademisyenlere devletin biçip diktığı bir deli gömleği giydirmeye çalışıyorlar. Yükseköğretimde revaçta olan bir diğer ruhsuz kelime de “mükemmeliyet.” Buna göre, üniversitelerin çok basit bir meseleleri var: Ne pahasına olursa olsun mükemmeliyet. Bu kelime ne anlama geliyor Allah aşkına? Korkarım bir anlamı yok. Bir felsefeci için mükemmeliyet, Yunan felsefesindeki *arete*, erdem fikrini çağrıştırır. Antik ve modern felsefede mükemmeliyetin ne anlama gelebileceği, erdemin öğretilip öğretilemeyeceği, öğretilebilecekse nasıl öğretileceği üzerine uzun ve büyüleyici bir tartışma yürütülmüştür. Öğretilip öğretilemeyeceği hiç belli değildir. Şunu söylemekle yetineceğim: Mükemmeliyet, kırılğan, bazen de muğlak bir *ethosa* dayanır ve araştırmaların kalitesini ölçen fasulye sayma yöntemlerine indirgenemez.

İngiltere’de tamamıyla ikiyüzlü bir durum var. Birbirinden gittikçe ayrılan ve profesyonel anlamda uzmanlaşan disiplinler, merkeze doğru gittikçe küçülen birimler halinde bölündükçe bölünüyorlar, bir yandan da kaynaklar için dişe diş bir rekabet içerisindeler. Yaptıkları işi iyi yaptıklarına ve değerli olduklarına dair biraz takdir görebilmek için verdikleri mücadeleyi anlatmıyorum bile. Hobbescu bir doğa durumu içerisindeki bu disiplinlerin üzeri ise bir şekilde kalite değerlendirme kurumları, yani yeni kolluk kuvvetleri tarafından ölçülebilen ideolojik bir disiplinlerarasılık cılasıyla kaplı. İngiltere’deki bu fecaatı yaratan esas mekanizma ise, disiplinler arasında işbirliği kurma gereğini gerektelendirmeyi giderek zorlaştıran ve öğretimin önemini tamamen göz ardı eden RSE, yani Araştırma Değerlendirme Kurulu (*Research Assessment Exercise*). Gelir akışını artırmak gibi garip bir arayış çerçevesinde bölümlerin araştırma puanlarını yükseltmek için bazı akademisyenlere, öğretimle uğraşmalarını pek gerektirmeyen işler karşılığı yüksek paralar ödeniyor (Benim de yakın zamana kadar böyle bir işim vardı, bu yüzden biraz biliyorum. Görüyorsunuz işte, ben de ikiyüzlünün tekiyim). Öğretim pek de matah bir işmiş gibi görülmüyor. Önemli olan, ne pahasına olursa olsun araştırma yapmak. Araştırma denen şey de yalnızca doğa bilimleri model alınarak tasavvur ediliyor.

Ne denebilir ki? 1980’lerin sonunda bir noktada, akademisyenlere araştırma takıntısı aşılayan, meslektaşlarıyla aralarındaki kırılğan dayanışma bağlarını koparan (ki mesleki işbirliği akademi için çok önemli ve bir o kadar da kırılğan bir şeydir), kurumları ölçme ve değerlendirme takıntısını beraberinde getiren ideolojik bir sis çıktı. Akademisyenlerin neredeyse tümü bu sürece pasif destek verdiler ve tamamen suçlular. Akademisyenler ile devlet arasında bir savaşın veya sınıf mücadelesinin yaşandığı ve güçlü sendikaların varlığını gerektiren Marksist bir muhalefet siyaseti modelinden, üniversitedeki akademisyenlerin kendi kendilerini üniversite idaresi ve devletin eğitim birimlerinin onlara sunduğu yapılar ve kıstaslar etrafında disipline edip yönetmeyi öğrendikleri Foucaultcu bir modele geçtik.

Ben Essex'te ve diğer İngiliz üniversitelerinde bu felaketin gelişini seyrettim ve özellikle bölüm başkanlığı yaptığım, işletme eğitimi dersleri ve benzeri şeyler yapmak zorunda kaldığım birkaç yıl boyunca iyice yakından gördüm. Bana düşünmeyi öğreten ve müthiş bir sadakat duyduğum kurumun böylesine farklı bir şeye dönüştüğünü izlemek iç parçalayıcıydı. Bu yüzden de ayrıldım. Ayrılma imkânım olduğu için şanslıydım. Ayrıldığımdan beri ne zaman Avrupa'yı ziyaret etsem, AB'nin ve Bologna Süreci'nin yükseköğretim üzerinde yarattığı etkileri görüyorum. Mutlaka yararları da vardır; ancak Avrupa'daki üniversitelere baktığımda gördüğüm yegâne durum, özellikle İngilizce konuşulmayan ülkelerde İngilizce yayın yapılmasına dair baskıların yarattığı bir kafa karışıklığı. Üniversiteler, adlarını duyurmayı ve araştırma ödeneklerini çekmeyi iyi bilen öğretim üyelerini transfer etmeye uğraşan futbol takımlarına döndüler.

Polemik yarattığı için özür dilerim, ancak bu konu beni öfkeliyor; çünkü üniversite eğitimi çok önemli ve gerçek anlamda iyileştirmeler yapmak aslında o kadar da zor değil.

Kurumlar üzerine düşünmenin başka yolları var mıdır? Kopukluk, haklardan mahrum edilme ve güçsüzleşme hisleriyle ilgili derin sosyolojik sebeplerden ötürü, akademik kurumlara dair yaratıcı düşüncelerin müthiş eksikliğini yaşadığımız bir zamandan geçiyoruz. Uzunca bir süredir devam eden, yasalara uymuyor, devletin taleplerine itaat etmiyor gibi görülmekten duyulan korkunun ve bunaltıcı bir psikik iktidarsızlık hissinin hüküm sürdüğü bir 1960'lar-karşıtı tepki döneminden geçiyoruz. Akademisyenlerin ezici çoğunluğu, kendi hallerine bırakılıp "araştırma"larını yapmak istiyor. Giderek artan bir *anomi*<sup>1</sup> hissi içerisindeler ve üniversitelerle giderek daha araçsal ve işlevsel ilişkiler kuruyorlar.

Düşünmek istediğim soru şu: Bilginin hizmetine girmeyen, ancak –bunu açık açık söylemeye korkuyorum– dayanağını bir *keyif* deneyiminde bularak *hakikatin* hizmetine giren daha iyi, müşterek, kurumsal bir düşünme biçimi ne olabilir? Gerçekten yazdım mı bunu? Keyif deneyimine dayalı bir beşeri bilim, yaptığı işi neşe arayışıyla yapan, müşterek, kurumsal bir varoluş biçimi tahayyül edebilir miyiz? Çalışmanın giderek amaçsızlaştığı ve sonu gelmez bir hale büründüğü bir kültür bağlamında pis, edepsiz ve biraz da şaşırtıcı bir soru gibi gelebilir bu kulağa, ancak yine de sormak istiyorum.

Üniversiteleri, özellikle de beşeri bilimleri, melankolik bir haletiruhiye sarmış. Bu anlamlı, çünkü insanlar aciz hissediyorlar; acizlik de melankoliyi besler. Birçok İngiliz üniversitesinde bir depresyon kültürü görüyorum ki, Kuzey

1 Sözlük anlamı "normsuzluk" ya "kuralsızlık" olan kelime, Fransız sosyolog Emile Durkheim'ın işleri ile özdeşleştirilir. Durkheim'a göre *anomie*, toplumsal dönüşümler sırasında değişen dayanışma modelleriyle toplumu oluşturan üyelerin uzlaşamadıklarında ortaya çıkar. Alışılmış normların ortadan kalktığı veya yeni oluşturulan kurallarla uzlaşamadığı dönemlerde ortaya çıkan bir hissi tasvir etmek için kullanılır –çev. n.

Avrupa'nın başka köşelerinde geçirdiğim zamanlar da aksini düşünmemi sağlamış değil. İnsanların sevdikleri bir depresyon bu aslında; Dostoyevski'nin be-densel cezanın hiç yoktan iyi olduğuna, en azından insanı canlandırdığına dair sözünü hatırlatıyor. Essex'teki son yıllarımda, varoluşlarını tamamen üniversitenin onlarda sebep olduğu depresyon yoluyla sürdüren meslektaşlar gördüm. Sanki profesyonel yaşamlarına anlam ve şekil veren tek şey buydu. Nahoş bir durum bu. Kampus koridorlarında ve kantinlerde dolanır, hükümetin buyru-ğuyla üniversite merkezî yönetiminin ürettiği en son teşebbüs hakkında yakı-nabilecekleri birilerini ümitsizce arar dururlardı.

Buradaki sorun *özerkliktir (autonomy)*. Akademik kurumların hedefi özerk-lik; hem kendi özerklikleri hem de öğrencilerde teşvik ettikleri özerklik. Bu-gün, özerkliğin birbiriyle ilişkili iki düzeyde birden ciddi anlamda tahrip edili-şine şahit oluyoruz. Öğretim görevlilerinin, bölümlerin, okulların ve üniversi-telerin özerkliklerini, ilk olarak, yükseköğretimin orta düzey yöneticilere dev-riyle birlikte gelen bir düzenleme, kalite değerlendirmesi, şeffaflık vb. takıntısı tahrip ediyor. Essex'te ve diğer Birleşik Krallık (UK) kurumlarında gördüğüm şey –Habermasçı jargonla söylersek– akademik yaşam dünyasının, akademis-yenlerin işlerine şüpheyle, hatta bazen küçümseyerek yaklaşan, yeni hükümet programlarını sadist bir mutluluk ile uygulamaya koyan idareci kadrolar ve idari sistemler tarafından sömürgeleştirilmesidir. Kimse sorumlu olmadığı için özel-likle güzel bir sadizm bu. Şöyle şeyler söyleyebiliyorlar mesela: “Cezalandırıl-manız gerekiyor, çünkü işinizi daha önce yaptığınız gibi yapamıyorsunuz. Kö-tü bir akademisyensiniz ve bu yüzden cezalandırılmanız gerek. Ama suçlanacak kişi ben değilim. Ben sadece haber veriyorum. Ulusal hükümetin yeni AB dü-zenlemelerine uyum sağlamak amacıyla verdiği buyruklar çerçevesinde, üniver-site merkezî yönetiminin bana verdiği talimatları yerine getiriyorum yalnızca.”

Özerklik eksikliğinin iyice barizleştiği akademik kurumlarda yaşıyoruz: Suçlanacak kimse yok, kimse sorumlu değil ve kimse bir şey yapamıyor. Bütün bunlar ezici bir psikik iktidarsızlık hissine yol açıyor ki, bu gerçekten endişe ve-rici bir şey. Ama akademisyenler kendi aczlerine bile isteye suçortaklığı yaptık-larında, kendi depresyonlarının ve sefaletlerinin düpedüz keyfini sürdüklerin-de vaziyet daha da vahimleşiyor. Başka türlü olsun istemiyorlar; yani yaderklik (*heteronomy*) çift yönlü: Hem dışarıdan dayatılıyor hem de içeriden besleniyor. İnsanlar psikik iktidarsızlık hislerine tamamen bağımlılar. Bu durum sürdüğü ve ortadaki iktidarın psikososyal ekonomisini çözümlemeyi başaramadığımız sürece, neyin kuram olup neyin olmadığı, beşeri bilimlerin geleceği ya da ün-iversitenin doğası gibi meseleler üzerine yapılacak konferanslar hiçbir işe yara-mayacak. Öğrenciler ve öğretmenler kurumlarıyla yaderk ilişkiler kuracak, ku-rumlarına, kurumlarının öğretilerine karşı sessiz bir hınç besleyecekler ve kü-tüphaneye geri dönüp, şu ya da bu şairde hiçlik deneyimi üzerine, dünyayı yı-

kıp geçecek o müthiş kitabı yazmaya koyuldukları ânın hayalini kurmaya devam edecekler. İnanın, neden bahsettiğimi biliyorum. Kütüphanede oturup “Çok Az... Neredeyse Hiç” gibi başlıkları olan kitaplar yazmışlığım var zira.

Peki, beşeri bilimlerde düşünmenin kurumsal biçimi nedir? Çok basit. *Öğretim*dir. İnsanlara, hakikate doğru bir yönelim edinmeyi öğretmektir. Felsefenin bir örnek teşkil ettiği, zorlu bir model sunduğu yer işte burası belki de. Herkesin bildiği gibi felsefe, Sokratik diyaloglarla; kendini, bilginin parayla satın alınabileceği vaadi olan sofistliğin karşı kutbuna yerleştirerek başlar. Felsefinin buna karşı sunduğu nedir peki? Sofistliğin ve şaibeli bilgi iddialarının eleştirisini sunar. Adalet, güzellik, aşk vs. üzerine uzlaşım sal görüşlerin eleştirel bir biçimde tahrir edilmesini sunar. Ancak, enformasyon biçiminde bir bilgi sunmaz. Bilgelik bile sağlamaz. Sadece bir bilgelik temayülü/egilimidir sunduğu ki, bunu ruhun hakikate yönelmesi olarak görebiliriz. Sokrates’in “felsefe”, yani “bilgelik sevgisi” dediği de işte budur. Hatta diyebiliriz ki, felsefe, bilgi üzerine söyleme meydan okur ve onun yerine bir gayri-bilgi önerir. Bu gayri-bilgi içerisinde felsefi soruşturma, nesnesini kavramsallaştırmaz, bölümlere ayırmaz ya da kesin çizgilerle tanımlamaz; burada meseleye belirli ve açık bir kişilerarası deneyim yoluyla eğilebiliriz. Felsefe diyalogla, yani Platon’un *Devlet*’inde Sokrates’in dışladığı trajik şairlerin söylemine rakip bir söylem niteliğindeki dramayla başlar. Felsefe bir talimat sahnesi, bir karşılaşma sahnesi sunar; psikanalitik anlamda bir aktarım deneyimidir, öğretmenden öğrenciye bir bilgi geçişi anlamında bir öğretim değil, çok daha incelikli ve derin bir şey: Bir temas, bir iletişim, zarafet ve ihtiyat ile yürütülmesi gereken, iki tarafta da disiplin gerektiren pedagojik bir erotika (sevgi-bilgisi). Öğretim, hakikate yönelim, konuşma yoluyla temas ve iletişim, keyif, zarafet, dokunuş, ihtiyat ve disiplin; işte, benim için kilit kelimeler bunlar.

Beşeri bilimlerde araştırmaya karşı değilim. Bilakis. Zaman zaman benim de araştırmayla uğraştığım bilinir. Ancak, beşeri bilimlerde araştırma gündemlerini, neyin araştırma sayılacağına dair yerleşik kıstasları olduğu gibi kabul ederek belirlemenin hatalı olduğunu düşünüyorum. İşaret edilmesi gereken nokta, beşeri bilimlerde yaptığımız şeylerin, yani öğretimin o hassas zarafetinin, insanların manevi oluşumuna dahil olmanın ve onları yeni, zengin ve heyecanlı bir şeye doğru yönlendirmenin farkının altının çizilmesidir. Yunanların *paideia* dedikleri buydu. O olmadığında, bir kültür ölür. Sorum şu: Böyle bir *paideianın* kurumsal, müşterek biçimi ne olabilir?

Burada Lacan’ın yol gösterebileceği kanaatindeyim. Lacan kendi yaptığını bir kuram veya psikanalitik araştırma programı olarak değil, kurumsal biçimler üzerinde ısrarla deneyler yapılmasını gerektiren bir öğretim, *un enseignement* olarak tasvir etmiştir. Bu da, büyük ölçüde, öğretisinin ve pratiğinin radikallığı yüzünden psikanaliz derneklerinden tekrar tekrar uzaklaştırılmış olmasına da-



yanır. Lacan dört söylem türü arasında müthiş bir ayrıma gider: Efendi, üniversite, analist ve histerik. Efendinin söylemi, takipçiler üretmeyi ve Platon'un *Menon*'unda olduğu gibi, ironik bir biçimde, köleye bildiğini bilmediği bilgileri söyletmeyi amaçlayan klasik felsefenin söylemidir aşağı yukarı. Lacan'ın yaklaşımında örtük olarak, efendinin söyleminin çöküş yaşadığı fikri bulunur. Bu çöküş, etik bir çöküş eşlik eder. En yüksek iyinin veya mutluluğun *bios theoretikos*, yani ruhun tefekkür içerisinde kendiyile girdiği diyalog olduğu fikri, yerini mutluluğun en çok sayıda kişinin mutluluğu, ahlakın da niceliksel ve yararcı bir şey olduğu fikrine bırakmıştır. Ahlak, Lacan'ın deyişiyle, "ikbal arayışı"na<sup>2</sup> (*service of goods*) dönüşmüştür. Bu dönüşüme üniversite söylemi de eşlik eder, ki bu aynı zamanda sermayenin de söylemidir. Sermayenin de üniversitenin de baş takıntısı, birikimdir. Üniversiteler, dereceler, doktora tezleri ve araştırma biçimlerinde bilgi üretilen fabrikalara dönüşmüştür. Üniversiteler, her ne pahasına olursa olsun birikim yapmak üzere tasarlanan fallik bilgi makineleridir. Kurumun değerini aldığı bağış miktarının belirlediği zengin Amerikan özel üniversite modelinde, sermaye ve üniversite birbirleriyle çakışır. Herkes bağış peşindedir. Özel sermaye modern üniversitenin Viagra'sıdır.

Bilgi ile hakikat arasında *ad hoc* bir ayrım yapan Lacan'a göre hakikat, bilginin kendinden eminliğinin ortasında bir boşluk oyar. Bu anlamda hakikat yeni bir şeydir, tahmin edilemez ve şaşırtıcı bir şey, keyifle ilgili bir şeydir, hatta belki de o amansız bilgi ve sermaye birikimi faaliyeti içerisinde bile gezinebilen bir şey, *olay* kabilinden bir şeydir. Öğretilerimizde, öğrencileri dinleyişimizde ve başkalarıyla müşterek birlikte-oluşlarımızda, böyle bir olay olmasını mümkün kılacak koşulları beslemekle uğraşmalıyız.

Geleneksel Humboltçu üniversite ve bugünkü bürokratik üniversite makinesi dışında, düşünmeye, müşterek düşünmeye daha uygun biçimler var mı? Sahiden keyif alabileceğimiz müşterek biçimler olabilir mi? Şimdi kurumlar hakkında düşünmenin yedi modelinden kısaca bahsedeceğim; bunların her biri açık uçlu birer soru niteliğinde.

1. Anarşist gelenek, kurumsallığın ve müşterek iş görmenin yeni biçimleri üzerine düşünmek için bize zengin kaynaklar sunar. Hüküm süren aptalca fikirlerin aksine anarşi, yakınlık grupları ( ) gibi doğrudan demokratik süreçlerde beden bulan düzen ve örgütlenmeden ibarettir.
2. Critchley'nin benzer bir argümanı geliştirdiği *Sonsuz Talep*'in Tuncay Birkan tarafından yapılan çevirisine başvuruyoruz. "... Lacan psikanalizin bir tür psikolojik normalliği geri getirebileceği, öznenin dürtü ile nesneyi yeniden uyumlu hale getirerek gerçekliğe uyum sağlayabileceği şeklindeki günümüzde çok yaygın olan sabit fikri de elinin tersiyle iter. Böyle bir psikanaliz etiği fikri, der, analizi 'ikbal arayışı' (*the service of goods*) dediği şeye indirgeyen 'bir tür sahtekarlık'tır." Bkz. Simon Critchley, *Sonsuz Talep*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2009, s. 81.

Anarşistler, haklı olarak, kurumların bir devlet ya da Tanrı etrafında hiyerarşik olarak örgütlenmemesi gerektiği kanaatinde dirler. Kurumlar devlet tarafından meşrulaştırılmak zorunda kalmamalı, akademisyenler insanlığın devlet memurları veya bilimlerin geçit törenini denetleyen kolluk kuvvetleri olmamalıdır. Kurumlar, öğrenciler tarafından bütünüyle denetlenebilir, küçük cumhuriyetler gibi yatay olarak örgütlenmeli, kendi yasalarını kendileri koymalıdır. Belki de kurumsal özerkliğe giden yol, kurumları olabildiğince küçük tutmaktan geçiyordur.

2. Hesaplaşılması gereken sorun, bu kurumlar ile sermaye arasındaki ilişkidir. Mesela Londra'da bir yaz akşamı, galeri küratörü Hans Ulrich Obrist'i bir taraftan iki kişiyle birden sohbet ederken bir taraftan da başka birine seslenirken görünce şöyle düşündüm: Güncel sanat kurumları bize sağlam bir müşterek düşünme biçimi sunabilir. Sanat dünyasının kültürel anlamda hegemonikleştiğini kimse yadsıyamaz; bazen düşünmenin mümkün olduğu alanlar da yaratıyor. Ancak buradaki sorun para ve kültürel yaşamın bu biçiminin paraya köle olmasıdır. Galeriler çoğu zaman gerçekten ilginç işler çıkarıyorlar; bununla birlikte, aynı ölçüde de piyasanın fahişeleri durumuna düşüyorlar.
3. Bir diğer model ise, Amerika'daki özel özgür sanatlar ( ) okulları. New York'ta bizim New School'da da, Lang College adında, son derece ütöpik bir özgür sanatlar okulu var ve burada öğrenciler İngiltere'de hayal bile edilemeyecek bir özgürlüğe, eğitimden ne istediklerine dair bir dürüstlüğe ve hevese sahipler. Amerika'da yaşam insana çoğu zaman şüpheli ve karmaşık bir haz veriyor; ancak, eğitime, özellikle de beşeri bilimler eğitimi verilen önem bazen insanı hayrete düşürecek düzeyde. Küçük özgür sanatlar okulları çoğu zaman ortaklaşa yönetiliyorlar ve bir hayli radikaller. Ancak bunun bedeli bir hayli fazla: Yılda yaklaşık 40 bin dolar.
4. Akademisyenler tarafından genelde klasik bir hiyerarşiyle özdeşleştirilen iş dünyası yapılarının daha köksapsal ( ) ve yatay ( ) olan yeni formlarını da birer örnek olarak düşünebiliriz. Yakın zamanda New York'ta, Google ofislerinde bir konuşma yaptım ve mekânı gezme şansım oldu. Çok mutlu görünen yaratıcı insanlarla dolu, müthiş akışkan, yumuşak bir ortam buldum karşımda. Yüzeyin hemen altındaki iş dünyasının acı gerçekliğini görmemizi engellememeli bu tabii.
5. Akademiye üniversiteye dair soruların hâlâ canlı tartışmalar yarattığı tek yer Katolik üniversiteler. Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre'in çalışmalarını düşünün. Tabii ki, sorular, inanç-akıl karşıtlığı veya kilise hiyerarşisinin, kilise öğretiminin doğası ve seküler devletle girdikleri ilişkiler çerçevesinde soruluyor; ancak, en azından üniversitenin doğasına dair sorularla uğraşılmaya devam ediliyor.

6. Yukarıda da bahsettiğim gibi, kurumlarla ilişkili olarak psikanaliz üzerine düşünmek de ilginç olacaktır. Psikanalizin tarihi, kurumlar üzerine kanlı tartışmaların yaşandığı bir tarihtir. Lacan'ın kurumlarla ilişkisi son derece gergindi; ancak, hakkını vermek gerekir ki, bir kurum olarak psikanalizin yerleşik temsilcileriyle özerklik meselesi üzerine mücadele etmekten hiç vazgeçmedi. Bu mücadele, hem kendi yasasını kendisi koyan ("ben bir analistim; sorumluluğu üstlenirim") hem de bir başka yasama biçimi gerektiren ("bu kurum senin psikanalist olma iddianı meşru kılıyor") "psikanalist olabilir" sorusu etrafında dönmüştür.
7. Bu bağlamda akla gelen son bir örnek de Georges Bataille. Bataille, özellikle 1930'lar ve 40'larda olmak üzere, tüm yaşamı boyunca farklı gayriresmî kurum biçimleriyle deneyler yaptı: Contre-Attaque, Collège de Sociologie ve Collège Socratique'den tutun da, daha gizemli bir kurum olan 'e kadar. "Gidip ormanda insan kurban edelim" demiyorum, ancak kurumsal biçimlerle deneyler yapmak bakımından Bataille'in ilginç bir örnek olduğunu düşünüyorum.

Bitirmeden önce kendi deneyimlerime, ve hem bir atmosfer, iklim ve düşünmenin yeri olarak hem de düşüncelilik ve düşünmeye yönelik bir eğilim olarak *ethosun* önemine dönmek istiyorum. Bir dönem Beşeri ve Sosyal Bilimlerde Kuramsal Çalışmalar Merkezi (CTS) adlı bir yerin direktörlüğünü yaptım. Farklı disiplinlerden kuramsal işleri bir araya getirmek amacıyla 1990'larda Essex Üniversitesi'nde Ernesto Laclau tarafından başlatılan ve bize birbirimizle konuşma imkânı veren bir girişimdi bu. Ben buranın başına 1995'te geçtim ve yedi yıl boyunca Merkezin direktörlüğünü üstlendim. Bir grup meslektaş arasında zaten gayriresmî olarak devam eden bir tartışma ve fikir ayrılığı kültürünü kurumsallaştırdığı için bir başarı öyküsü yaşandı. Ortak ilgi alanları felsefe ve politika olan insanlardık ve hukuk, sanat tarihi, sosyoloji, edebiyat, tarih ve çeşitli doğa bilimlerinden öğrencilerin ve öğretim üyelerinin katılabildiği bir mekân yarattık. Yayımlanmış birçok araştırma üreten gerçekten disiplinlerarası bir mekândı. Disiplinlerarasılığa dair bir politikası olduğundan değil, zaten varolan ve Essex'te o günlerde dediğimiz gibi "hegemonikleştirebilen" ve organik olarak örgütlenebilen bir disiplinlerarası kültür sayesinde olabilmmişti bu.

Bu hikâyenin iki boyutu var: Araştırmalar, tanıdıklık ve güven atmosferinde geçen (ki bu çok önemli) kolektif tartışmalardan ve sözlü sunumlardan doğuyordu. Münazara ortamı hayli eleştirel ve tartışmalı olsa da, herkes yanında duracak birini bulacağını biliyordu; bu sayede de yapılan işlerde risk alınabiliyordu. Öte yandan, CTS'nin tarihinde herhangi bir noktada, planlama ve fikir yaratımına aktif olarak katılanların sayısı beşi geçmiyordu. Temel ekip değişti, ancak kişi sayısı hep azdı ve bana göre bu bir erdemdi. Böylesine bir *ethosun* ya da

başka herhangi bir entelektüel *ethos*un *kırılganlığını* vurgulamaya çalışıyorum. Dünyada en kolay parçalanan şey belki de bu. Ben bunu yazarken, CTS'nin geleceği kara bulutlarla kaplı. Essex'te fakülteler tepeden inme biçimde yeniden organize edildi ve yeni yönetim yapıyla CTS parçalanıp dağılacak ve muhtemelen de yok olacak gibi görünüyor. Çok üzücü bir durum, ancak kesinlikle şaşırtıcı değil.

2004 yılında New School for Social Research'e (NSSR) geçtim ve kendimi, aradaki bazı şaşırtıcı benzerliklere rağmen, çok farklı bir akademik kültürün içerisinde buldum. NSSR'nin uzun ve şanlı tarihine; daha ilk yıllarında, Birinci Dünya Savaşı sırasında Amerika dış politikasına muhalefet edişine ve 1930'lar ve 40'larda, önce sürgüne yollanmış Alman Yahudi profesörlere, daha sonra da Fransız meslektaşlarına yuva olmasına girmeyeceğim. NSSR'nin amacı, ilk zamanlarında kurumun bir parçası da olan John Dewey'nin tasarladığı model çerçevesinde eleştirel sosyal araştırmalar yapmak. Orada beşeri bilimler yok; ancak, beşeri bilimlere hayli yakın bir grup sosyal bilimler bölümü ve bir de felsefe ve tarih bölümleri var. NSSR'deki birçok kişi kurumun Amerikan akademik hayatındaki önemini vurgularken –itiraf edeyim ki, ben de onlardan biriyim–, belki abartıyorlardır ama, burası güçlü bir entelektüel kültürü ve canlı bir kurumsal hafızası olan eşsiz bir yer. Bütün bunlar, seküler Yahudi, solcu bir *Weltanschauung* ve de meslektaşlar arasındaki sağlıklı bir rekabet ile birleşiyor. Bu kültür, bu

# S A Y A Y I N L A R I F E L S E F E



Cev.: Nilüfer Epceli

- ✓ Doğunun Bilgeliği
- ✓ Rönesans ve Barok Çağı
- ✓ Yunan Felsefesi
- ✓ 19. Yüzyıl Felsefesi
- ✓ Ortaçağ Felsefesi
- ✓ 20. Yüzyıl Felsefesi



Cev.: Oğuz Özgüç

## PLATON - BÜTÜN YAPITLARI

1. Mektuplar
2. Kriton
3. İon
4. Alkibiades II
5. Euthyphron
6. Küçük Hippias
7. Meneksenos
8. Gorgias
9. Devlet Adamı

## ARİSTOTELES - BÜTÜN YAPITLARI

1. Hayvanların Hareketleri Üzerine
2. Poetika

*ethos*, her yıl tehdit altında ve üniversite merkezî yönetiminin bilhassa yetersiz kaldığını söylemek gerek. Ancak, konuşarak, esprili ilişkiler kurarak ve güçlü bir dayanışma hissi ile bu *ethosu* ayakta tutuyoruz. Kendimize *collegium* dememiz özellikle hoşuma gidiyor, çünkü meslektaşlardan oluşan bir kurum olduğumuzu belirtiyor.

İngiltere'den gelen biri olarak, NSSR'de öğretime verilen önem beni şaşırtıyor. Herkes, aşağı yukarı aynı miktarda ders veriyor ve öğretim görevlilerinin araştırma yaptığı varsayılıyor. Önemli olan, kurumda var olmanız, öğretim kaliteniz ve öğrencilerle ilişkiniz. Meslektaşlarınız, verdiğiniz derslerin aldığı iyi yorumlar sebebiyle sizi övüyorlar. Meslektaşlarımdan çoğu benden daha iyi hocalar; dolayısıyla, sürekli pedagoji tekniğimi geliştirmeye çalışıyorum. Öğretmenler, müfredatları üzerinde İngiltere'de hayal bile edilemeyecek önemli bir özerkliğe sahipler; ancak, ilginç bir şekilde, bu otokratik bir öğretime yol açmıyor; aksine, hayatımda gördüğüm en demokratik sınıflarla burada karşılaştım, öğrenciler inisiyatif almayı bekliyor ve seviyorlar.

Düşünmenin kurumsal biçimine dair sorular, yeni üniversite makineleri karşısında kendini aciz hisseden, kaybedilmiş bir altın çağıdan bahsedip duran benim gibi moruklar tarafından cevaplanmamalı şüphesiz. Belki, bu başka bir jenerasyonun işidir. Belki, öğrencilere ne düşündüklerini sormalıyız. Belki, öğrenciler kendi kurumlarını, kendi müfredatlarını ve nasıl sınanmaları gerektiğini kendileri tasarlamalıdır. Belki de, bir çerçeve çizmeli, gerekli şartları hazırlamalı ve sonra da arkamızı dönüp çekip gitmeliyiz ve radikal anlamda özerk bir düşünme kurumunun ortaya çıkışına izin vermeliyiz. Belki de. Öğrenciler ne istiyorlar?

çev. CAN EVREN

## Heidegger felsefesi bir özne felsefesi midir?

**H**eidegger düşüncesini bir özne felsefesi olarak yorumlamak, onu, diğer varolanlarla kıyaslandığında insanı benzersiz bir konuma yerleştiren hümanist felsefe geleneği içine konumlandırmak anlamına gelir mi? Erken dönemi açısından ele alınacak olan düşünürün ontolojik projesi kapsamında özneye/insana biçilen ayrıcalıklı rol, modern felsefe ya da hümanizmin özne-nesne ayrımına dayalı bakış açısının neresinde durmaktadır? Bu ve benzeri sorular, Heidegger felsefesinin varoluşçu gelenekle temasını sorgulayan bir düşünce zemininin üretimine katkıda bulunmuş, kendisinin “Hümanizm Üzerine Mektup” adlı yazısında dile getirdiği itiraza rağmen<sup>1</sup> filozofu söz konusu düşünsel akımın başat figürlerinden biri olarak görmeyi teşvik eden okumala-

- 1 Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, *Basic Writings*, İng. çev. Frank A. Capuzzi ve J. Glenn Gray, Harper & Row Publishers, New York, 1977, s. 202. Burada Heidegger, Sartre’ın, varoluşçuluğu hümanist gelenek içinde ele alıyor oluşunu eleştirir ve söz konusu itirazı dillendirmek üzere şunları söyler: “Hümanizmin her türlü, ya bir metafizik içinde temellenmiştir ya da bir metafiziğe temel teşkil etmektedir. Varlık yorumlarından birini Varlığın hakikatini sorgulama konusu haline getirmeksizin zaten varsaymış olan ve insan olmanın özünü konu alan her belirlenim, bilinçli ya da bilinçsiz, metafizik bir belirlenimdir. Buradan çıkacak sonuç şudur ki, özellikle insanın özüne dair yaptığı belirlenim göz önüne alındığında metafiziğe özgü olduğu düşünülebilecek olan şey, onun ‘hümanistik’ olduğudur. Bununla bağlantılı olarak da, hümanizmin her türünün metafiziksel kaldığı söylenebilir. Hümanizm, insanın insanlığını tanımlarken, Varlığın insani varlığın özünü ilişkisini sorgulamamakla kalmaz; metafiziksel çıkış noktasından ötürü, gerek farkına varmayarak gerekse onu anlamayarak bu sorunun sorulmasını da engeller. Metafizik içinde ve metafizik boyunca unutuşa terk edilmiş olan Varlığın hakikatine yönelik sorunun gerekliliği ve biçimi, sadece ve sadece ‘metafizik nedir?’ sorusu tam da metafiziğin egemenlik alanının orta yerinde sorulduğunda gün ışığına çıkacaktır” (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir –E.G.).

ra kapı aralamıştır. Buna karşılık, filozofun ilk büyük eseri *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünde ele alınan temalar ve kullanılan terminolojinin de bu yorumu beslediği doğrudur. Ancak, Heidegger'in, özne üzerine yürüttüğü düşünümü Varlık sorusunu açıklamak için bir ara durak olarak kullandığını ısrarla ve her fırsatta dile getirmiş olması, bizi başlıkta yer alan soruyu yanıtlarken daha dikkatli olmaya sevk etmelidir.

Bir hususu akıldan çıkartmamakta fayda var: Felsefenin kaderi, Descartes'in *cogitosundan* bu yana, en temel verililik zemini olarak dar anlamıyla öz-bilinci, geniş anlamıylaysa bilinci merkeze koymuş ve bu bakımdan da, içeriksel farklılıkları ne derece büyük görünürse görünsün, her türlü felsefi akımın benzeşme/farklılaşma eksenini ana hatlarıyla belirlemiştir. Ana hatları belirlenen bu eksen, genel itibarıyla "özne düşüncesi" olarak nitelenmeyi hak eden düşünsel düzlemi meydana getirmektedir. Bu anlamda felsefe, dış-dünyada varolanların varlığını verili kabul edip araştırma çatısını bu temel varsayım çerçevesinde kuran doğa bilimlerinin ve doğa bilimi etkisindeki sosyal bilimlerin aksine, bir "içeri-bilimi" olma iddiası taşımaktadır. Pozitivizmin temel bakış açısı uyarınca "mantık", William Jamesçi pragmatizmin sunduğu felsefi jargon temelinde "salt deneyimsel akış", Bergson tarafından *durée* olarak nitelenen bu "iç", Heideggerci fenomenoloji açısından önkabule konu olan değil, sorgulanan bir şey haline geldiği içindir ki, onun felsefesini hümanizm olarak tanımlamak, ya yaygın hümanizm tanımına ihanet etmektir ya da büyük bir hatadır. Şu halde, Heidegger felsefesi özünde otantik bir aşkınlık sorgulaması/kavramsallaştırması olarak nitelenmeyi hak etmekte; böyle bir sorgulamanın iç-dış, zihin-madde gibi ayrımları ön-verili kabul etmemesi anlamında "özne felsefesi" geleneği içine yerleştirilemez görünmektedir. Şurası açıktır ki, gerek doğa bilimleri gerekse pragmatizm gibi içkin felsefi pozisyonlar, sahip oldukları konuma aşkınlık problemlinden kaçınmaları sayesinde ulaşabilmişlerdir. Ve ilave edilmelidir ki, ancak ve ancak iç-dış ayrımını düşünmenin saçma bir angajman olduğunun savunulması ölçüsünde metafizik düşüncenin artık terk edilmesi gereken, eski, işe yaramaz ve modası geçmiş bir entelektüel fantezi olduğu fikrine tutunulabilir. Özne felsefesi yapmak, iç-dış ayrımını Descartes'tan beri süregelen ontolojik anlayış temelinde kabul etmekle mümkün olabiliyorsa eğer, Heidegger felsefesinin artık antika haline gelmiş ve kararmış özne putunu tekrar parlatıp ortaya koymaya çalışmadığı açıktır.

Dile getirilen tüm bu düşüncelere karşın, modernite sonrası ortaya çıkmış olan hiçbir felsefi geleneğin öznellik düşüncesinden kurtulamadığı, Heidegger felsefesinin de bunun bir istisnası olmadığı ısrarla vurgulanmayı hak eden güçlü bir savdır. Kendini diğer felsefi geleneklerden ayırtıracak kadar geniş bir söylem alanı yaratmayı başaraabilmiş düşünsel akımların her birinin özne düşüncesiyle olmazsa olmaz bir bağı olduğunu iddia etmek, söz konusu bağı niteli-

giyle ilgili aydınlatıcı bir fikir vermeye yetmemektedir. O halde, Heidegger öncesi geleneğin özne düşüncesi ile kurduğu bağlarda, onları “Heidegger-öncesi” olarak tanımlamamızı sağlamaya yetecek ölçüde bir ortaklık olmalıdır. Bu ortaklık, zihinsel yaşantı/zihinsel varoluş ile dışsal varlık arasına çizilmiş olan keskin sınırdaki kendini göstermektedir. “Dış”ın bilgisine yönelik skeptik ya da naif realist tutumlar arasındaki görünür zıtlık, Heidegger düşüncesi temelinde sahte ve sözde bir zıtlıktır. Sahte ve sözdendir, zira iç ile dışı birbirinden ayırmaya yarayan “fark” herhangi bir biçimde düşünülmüş değildir; onun sadece var-sayıldığı söylenebilir.<sup>2</sup> Bu da demektir ki, kavram (iç) ile kavramın kendisinin kavramı olduğu *şey* veya *durum* (dış) arasındaki farkın ontolojik statüsü belirlenmeden kalmıştır. Bir diğer deyişle, mevzu bahis “fark” vardır, ama burada *varolmanın* anlamı son derece muğlaktır. Soru şu biçimde de formüle edilebilir: Kavram ile kavramın tekabül ettiği *şey* arasındaki fark kavramsal bir fark mıdır? Yanıt evetse, burada fark olarak nitelenmeyi hak edecek bir farktan söz edilemez; zira ilişkiye giren *terimler*den biri (kavramın kendisi) ilişkinin doğasını belirlemekte, bu da ilişki terimleri arasında kapsama/kapsanma haricinde *ilişki* olarak nitelenebilecek herhangi bir üçüncü kategoriye tamamen dışarıda bırakmaktadır. Yanıt hayırsa, bu farkın düşünülebilir/dile getirilebilir bir fark olmadığı savunulmalıdır; yani bu fark, felsefe de dahil hiçbir sorgulamanın konusu olamaz, tematize edilemeden kalır; zira bilgiyi hedefleyen her aktivite düşünsel/dilsel bir aktivitedir ve ister düşünceden isterse dilden bahsedelim, bahsettiğimiz şeyin kavram (*logos*) temelinde tanımlı olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu noktada şöyle bir itiraz gelebilir:<sup>3</sup> Kavram ile karşılık geldiği şey arasındaki *ilişki*, hiç kuşkusuz kavram ile şey arasında duran ve buraya kadar *fark* olarak nitelenen açıklığı kat etmektedir. Dolayısıyla, iki terim (kavram-şey) arasındaki fark ve ilişkinin varoluş kiplerinin birbiriyle aynı olduğunu söylemek mantıksız olmayacaktır. Söz konusu ilişkinin ontolojik statüsünün, ne kavramla ne de şeyin kendisiyle türdeş olduğunu varsayalım. Bu durumda kavramın, kendisiyle ortak varoluş kipine sahip olmadığı düşünülen şeyin kavramı olabilmesi ne kadar mümkünse, yine kendisiyle aynı varoluş zeminini paylaşmıyor olduğu varsayılan ilişkinin de kavramı olabilmesi o derece mümkündür. Şu halde kavram-ilişki-şey üçlüsü üzerinden gündeme getirilen ve ilişki teriminin ontolojik statüsünü soru konusu yapan sorgulama tümünden saçmadır; zira kavram, kavram olmayan her şeyi içine alabilen bir varoluş kipine sahip gibidir. Ama bu karşı çıkış, sorunun yapı sökümü (*deconstruction*) uğratılması açısından yetersiz kalmaktadır. Kavram, kavram ile şey arasında-

2 Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, İng. çev. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992, ss. 128-9.

3 Paragraf sonuna kadarki argümanlar silsilesine yol açan verimli tartışma için, sevgili dostum Arman Besler’e çok teşekkür ederim.



ki ilişkinin kavramı olabiliyorsa, bu sefer kavram ile ilişki arasındaki ilişkinin doğası sorgulama konusu haline getirilebilir ve bu argüman silsilesi, ilişki/fark diye nitelenen terimin hiçbir biçimde başka bir terim içinde eritilmesine izin vermeksizin sonsuza kadar geri götürülebilir: Kavram ile şeyin kendisinin ilişkisi; kavram ile kavram-şey ilişkisinin ilişkisi vs.

Şu halde, geleneğin en temel farka ilişkin sahip olduğu ana varsayımın, özne düşüncesi olarak adlandırmış olduğumuz düşünsel alanı açmış olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak sorun şudur ki, bu alan belli bir bilmezden gelme/geçistirme/varsayma temelinde vücut bulmuştur ve varlığını kendisine yasladığı ihmale dayalı bu zemini bir şekilde gözden uzak tutmayı başararak düşünürleri şaşırtıcı bir biçimde meşgul etmeyi, felsefeyi ise tematik olarak beslemeyi başarmıştır. Geleneğin düşünmeden bıraktığı bu fark zemininde kökleşen ve serpilen koskoca bir Batı metafiziği, tam da bu nedenle Heidegger'in karşısına karşılaşılması ve alt edilmesi gereken bir canavar gibi dikilmiştir.

\* \* \*

Heidegger'in modası geçmiş düşünce kalıntılarından felsefe kotarmaya çalışan bir eksantrik olduğunu savunan felsefi akımların kurucu düşünürlerinin üzerinde anlaştıkları temel konulardan biri, metafiziğin artık terk edilmesi gereken bir düşünsel etkinlik olduğudur. Bu görüşün savunucularının örtük olarak öne sürdükleri düşünsel pozisyon, er ya da geç felsefeyi bilime dönüştürme hayaliyle karakterize edilebilir. Felsefenin bilime dönüştürülmesi ne anlama gelmektedir? Bilime dönüşmüş felsefe, sahip olduğu *sanılan* hangi özsel niteliğin, bilimi karakterize ettiği düşünülen hangi özsel niteliğe tercüme edilmesi sayesinde bu dönüşüme maruz bırakılacaktır? Meseleye doğa bilimleri açısından bakılacaksa eğer, böyle bir dönüştürmenin en temel moment, nesne alanı açısından felsefenin özgün olmadığını savunmak, dolayısıyla da bilimsel metodolojiyi felsefeye dayatmaktan imtina etmemek olacaktır. Bir iç-bilimi olarak felsefe, işleyiş şeması doğal dünyanın (*nature*) oluş-düzeninden farklı olmayan bir alanı konu edinecek, bu anlamda da araştırma yöntemleri bakımından bilimsel ölçütleri temel alacaktır. Son kertede, zihinsel fenomenler ile doğal fenomenler arasında var olduğu düşünülen ve cahiliye döneminin bir kalıntısı olarak görülen o saçma ayırım bertaraf edilecek, yaratılan nesnel/olgusal homojenlik zemini sayesinde ailenin yaramaz çocuğu felsefeyi uslandıracak ve yola getirecek ortam hazırlanmış olacaktır. Heidegger felsefesinin düşünsel altyapısını oluşturan başat gelenek olan fenomenolojinin *raison d'être*ni meydana getiren ve akımın kurucusu Husserl'in ilk büyük yapıtı *Mantıksal Araştırmalar*'da eleştiri konusu ettiği psikolojizm, zihinsel fenomenlerin doğallaştırılması çabası olmak bakımından mantık tartışmalarında natüralist duruşu temsil etmekte, bu anlamda

da üzerinde durmaya çalıştığımız felsefenin bilimleştirilmesi projesine katkıda bulunmaktadır.<sup>4</sup> Natüralizmin bir kolu olarak psikolojizmin yapmaya çalıştığı şey, özne alanı ile nesne alanını, yani içi ve dışı birbirinden ayırdığı düşünülen, ama hakkında kimsenin bir fikir sahibi olmadığı bu farkı ortadan kaldırmak; varoluşu biçimlendirdiği düşünülen yasalılık zeminini, yani nedenselliği olduğu gibi düşünce platformuna aktarmaktır. Bu durumda, mantık yasaları doğal birer fenomen haline gelmekte, mantıksal kuralılık ile nedensel düzenlilik arasındaki fark nedensellik lehine ortadan kalkmaktadır. Heidegger'in özne düşüncesini karakterize etmek için attığı ilk adımlar, erken dönem Husserl'in mantığa özgün bir alan açmak için psikolojizme yönelttiği eleştiriler ışığında ele alınmalıdır.

Buna karşılık, mantığa kendine özgü bir yer açma çabasının Heidegger'i bir tür Platoncu realizme taşıdığını iddia etmek de mümkün gözükmemektedir. Burada vurgulanması gereken temel nokta, filozofun ilk büyük eseri *Varlık ve Zaman*'ı yazmadan önce bile fark probleminin çözümünde Platoncu duruşun gereken açılımı yapmaya yetmeyeceğini görmüş olmasıdır. Düşünce ile dünya, mantık ile varlık, iç ile dış arasındaki farkın uygun kavramsal zeminde tartışılabilir hale gelmesi için gereken malzemeyi filozofun ilk büyük eseri *Varlık ve Zaman* sağlayacak; söz konusu fark ise, iç ile dış arasındaki farktan, Varlık (*Sein*) ile varolanlar (*Seiende*) arasındaki "ontolojik fark"a dönüşecektir. Felsefeye eski itibarını iade etme zamanı gelmiştir artık; zira felsefeyi felsefe yapan ve onu doğa bilimlerinden ayıran bir inceleme alanı açılmıştır. Bundan böyle felsefenin yanıtlamaya çalışacağı tek soru, varolanlardan farkı bakımından Varlık sorusu (*Seinsfrage*) olacaktır.<sup>5</sup> O güne kadar ağırlığını hissettirmeyi başarabilmiş olan her felsefi okul, Heidegger'in gözünde, belli bir varolanlar alanını diğer bir varolanlar alanıyla açıklamakta, ama bunu yaparken de tek bir Varlık anlayışına yaslanmaktadır. Üstüne üstlük bu Varlık anlayışının, kendisini kullananlara şeffaf bir şey olduğunu söylemek bile olanaksızdır. Heidegger tarafından "Varlığın unutulmuşluğu" (*Seinsvergessenheit*) olarak tabir edilen bu durum Platon'dan beri kök salıp derinleşmiş, Batı düşüncesine bugünkü görünümünü kazandırmıştır.<sup>6</sup>

Peki, Varlığın unutulmuşluğu tam olarak ne anlama gelmektedir? Söz konusu vurgu, unutmış birine yapılan bir hatırlatma olarak mı, yoksa unutmayı seçmiş birinin vicdanına yönelik bir çağrı, bir sesleniş olarak mı algılanmalıdır? Yanıt, her ikisi de olacaktır. Ama nasıl?

"Bu nedir?" gibi varsayımsızlık dozu oldukça yüksekmış gibi görünen sorular için bile, soruyu soranın, kendisi ile sorguladığı nesne arasındaki onto-

4 Edmund Husserl, *Logical Investigations*, İng. çev. J.N. Findlay, cilt 1, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970, ss. 90-7.

5 Martin Heidegger, *Being and Time*, İng. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1962, ss. 21-4.

6 A.g.e., s. 21.

lojik farka ilişkin bir fikir sahibi olduğunu; bu fikri de, yanıtı almayı umduğu diğer kişiyle paylaştığını kabul etmek gerekmektedir. Hiçbir soru yoktur ki, almayı beklediği yanıtın ana hatlarını, formüle edilmesi esnasında varsaymamış olsun. Soru ve yanıtların, o sorular ve o soruların yanıtları şeklinde eşleşebilmeleri, ancak ve ancak, soran ve yanıtlayanın ortak bir *bütün* algısı üzerinde durmalarıyla mümkün olabilecektir. Ancak problem şudur ki, sıfır noktası diye nitelediğimiz basit nelik sorgulamalarının dahi temelini teşkil eden bu bütünlük algısı, her tür sorunun koşulu olmaktan ötürü sorgulanamaz olarak kalacaktır. Bütünün sorgulanamaz konumunu baştan kabul etmek, Heidegger için düşüncenin zayıflatılması anlamına gelmekte ve onun tarafından Varlığın unutulmuşluğu olarak nitelenmektedir.

Diğer yandan, Varlık sorusunun her daim ve herkes tarafından sorulması gereken bir soru olduğunu savunmaya çalışmak, bir ölçüde abesle iştigal etmek anlamına gelecektir; zira bu soru oldukça yıkıcı bir sorudur ve insanı insan yapan ve onu çevreleyen-dünyaya (*Umwelt*) bağlayan her tür yönelimi ön-belirlenime tâbi tutan Varlık anlayışının sürekli olarak gözden geçirilip yenilenmesi tutumuna gönderme yapmaktadır. Bir başka deyişle, insanı dış-dünyadan ayrı bir birim olarak alımlayan ve ona öz-göndergeli (*self-referential*), bilinçli düşünce atfeden bir ontolojik duruş benimsenmemiş, Varlık anlayışı bu şekilde sabitlenmemiş olsaydı, bilimsel ve hatta gündelik hiçbir bilgi kırıntısından söz edilemeyecekti. İstenç ve temsil edici (*representative*) düşünce sahibi insanın insan-olmayan ile farkı yukarıda değinmeye çalıştığım ezberci tavrın sonucunda var-sayılmamış olsaydı, bugün bir kültürün varlığından bile bahsetmek olanaksız hale gelecekti. O halde, özne-nesne ayırımını temel ontolojik ön kabul olarak görmek ve her türlü bilişsel/pratik yönelimin bu temel üzerinde biçimlendiğini itiraf etmek, bir ölçüde, Varlığın unutuluşunun normal bir durum olarak anlaşılması, değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizmek anlamına gelecektir. Bu, Heidegger'in "Varlığın birinci unutuluşu" olarak betimlediği duruma karşılık gelmekte; bu durum ışığında "özne" kategorisi, insanlığın bir nevi kaderi olarak ön plana çıkmaktadır.

Tüm bu söylenenler, özne ve ona diyalektik bir bağla bağlı nesne kavram-sallaştırmalarının düşünceye yol açıcı katkısını bir biçimde itiraf etmek anlamına gelseler bile, Varlık sorusunun unutulmuş olarak kalmasına seyirci kalmayı teşvik eden tavrın eleştiriye tâbi tutulmasının önünü açacak argümanlar silsilesinin ateşleyicisi olmaktan da geri kalmazlar. Varlığın birinci unutuluşu, dünyaya yönelik bilişsel/teorik ve deneyimsel/pratik her türlü yönelimselliğin başlangıç noktasını teşkil etse bile, "Varlığın ikinci unutuluşu" olarak adlandırılan ve *unutmuş olmanın dahi unutulmuş olması* olarak tasvir edilebilecek olan tavır, özne-nesne ayırımına dayanan ontolojik zeminin tekrardan sorgu konusu yapılmasının yadırgatıcı bir hamle olduğunu savlayan metafizik karşıtı düşün-

ceye karşılık gelmektedir. Şimdi artık, felsefenin görevi, ikinci unutuşun bertaraf edilmesi; Husserl fenomenolojisinin “varsayımsız felsefe” ideali ışığında tüm varsayımlara kaynaklık eden Varlığın araştırılması, incelenmesi ve açılanması çabası olarak belirlenmiştir.

\* \* \*

Varlık sorusu, Heidegger’i hayatı boyunca meşgul eden tek sorudur ve özne meselesi, bu sorunu çözmek için inceleme konusu haline getirilmiş bir mesele olarak düşünülmelidir. Erken dönem felsefesiyle hesaplaşan ve o dönemi bir anlamda (üzerini çizerek olmasa da) geride bıraktığını göstermek amacıyla kariyerinde bir viraj aldığını (*Kehre*) savunan Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın fenomenolojik örgüsü içinde özne kavramının bir alternatifi olarak düşünülmesi gereken *Dasein*’i dahi kapı dışarı etmeye yeltenmiştir. Bu her ne kadar özne sorunsalının Heidegger felsefesi içindeki tali konumunun altını çizmeye yeter görünse de, aynı şeyin, erken dönemindeki Heidegger için de geçerli olduğunu vurgulamak son derece önemlidir. Geleneksel felsefe kalıpları içinde özne incelemesi olarak öne çıkan araştırma alanının Heidegger fenomenolojisindeki karşılığı, “*Dasein* çözümlemesi” (*Daseinsanalytic*) ya da “temel ontoloji”dir (*fundamentale Ontologie*). Ve *Dasein* çözümlemesinin, Varlık sorgulaması yolunda hangi taşları ayıkladığını kavrayamayan hiçbir Heidegger yorumu başarı beklentisi içinde olmamalıdır.

Varlık sorgulamasının, Heideggerci anlamda *Dasein* çözümlemesi, genel anlamdaysa özne sorgulamasıyla el ele gittiğini görmek için şunu hatırlamak yeter: Varlık araştırması, en temel düzeyde, “kategoriler sorunu”na gönderme yapan bir sorgulama alanını işaret etmektedir. Varlık sorusunu sormak, dilsel açıdan bakıldığında, bir yandan temel ontolojik durum bildirgesine karşılık gelen “vardır” (*Anwesenheit*) sözcüğüyle, diğer yandan belli bir özelliğin belli bir töze yüklendiğini imleyen “-dir” (*ist*) takısının hangi kategorilerden kurulu bir anlamlar dünyası içinde etkin olabileceğinin sorgulanmasıyla eşdeğerdir.<sup>7</sup> Belli bir bardağın varolduğunu söylediğimde, varolmaya yüklediğim anlam, bu anlamı taşımasını ve iletmesini beklediğim dilin en derin gramer yapılarına nüfuz etmiş ve Kant tarafından insan aklına mal edilmiş “kategoriler” olarak adlandırılan bir dizi kavramın da zorunlu olarak devreye girmesini gerektirecektir. Diğer bir deyişle, böyle bir iddia, anlamlı bir iddia olabilmek için öne sürer görüldüğü şeyin ötesini ima ediyor olmalıdır. Bir bardağın varolduğu iddi-

7 Aynı düşüncüyü, bir başka biçimde şöyle ifade etmek de mümkündür: “Heidegger için *Varlık*, fenomenlerin anlamı (*sense*) ve temelidir; zira entitelerin, oldukları entiteler olarak varolmalarına ve kendilerini göstermelerine izin veren ana çatıyı meydana getirmektedir.” Bkz. William Blattner, *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 9.

ası, onun bir “birim”, belli bir kavram altında duran bir tikel, üzerinde durduğu masa ile “ilişki” halinde, belli etkilere belli tepkiler veren ve bu konuda belli düzenlilik ölçütlerini sağlayan (nedensellik yasalarına uyan) vs. bir şey olduğu savlarını da alttan alta dile getirmiş olur.

Descartes’ın, her şeyden önce kendini bilen düşünce kavramsallaştırması, dışsal varoluşu dahi biçimlendiren kategorilerin, özne olarak tanımlanan töze mal edilmesinin ve burada sabitlenmesinin yolunu açmıştır. Kategorileri, Aristoteles’in yaptığı gibi varlığa değil de insan aklına atfeden Kant, bu anlamda, kökleri kartezyen düşünceye uzanan modern felsefenin zirve noktası olarak nitelenmeyi hak etmektedir. Zaman ve mekândan müteşekkil görü (*intuition/ Anschauung*) formlarının bileşime tâbi tuttuğu duyuşal çokluğu anlaşılır kılan kategoriler ve bunun sonucunda ortaya çıkan fenomenler dünyasını, kendinde-şeyden (*Ding-an-sich*) ayırmış olması, Kant’ı, modern gelenek içinde özne düşüncesine en gelişkin biçimini veren düşünür olma mertebesine yükseltmiştir. Kendinde-şey kavramının dolaşıma girmesinden sonra, naif realist bir tutumun savunulabilir olduğunu iddia etmek eskisine nazaran zorlaşmış, özne kavramsallaştırmasını daha incelikli kılmak yolunda büyük bir adım atılmıştır. Ne var ki, atılan bu adım, Heideggerci noktadan bakıldığı sürece, büyüklüğünün artması ölçüsünde, Varlığın unutuluşunu derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Bunun neden böyle olduğunu tartışmak, Heidegger felsefesinde özneye biçilen rolün özgünlüğünü yakalamak bakımından son derece önemlidir.

Heideggerci fenomenolojinin bakış açısından, özne diye adlandırılan yapıyı algı formlarıyla ve kategorilerle donatmak, onu en derin varoluşsal özelliklerinden yoksun bırakmak ve *şeyleştirmek* anlamına gelmektedir. Bunu kavrayabilmek için, *şeyleştirmenin* tam olarak ne ifade ettiğini sormamız şarttır. Şeyleştirme, her şeyden önce, herhangi bir entiteyi bütünsel (*holistic*) dünyanın ağ-yapısal ilişkiler alanından soyutlayıp bilincin karşısına koyma, onu tematize etme, nesneleştirme tavrının altını çizer. Sözelimi, fiziksel dünyaya ait bir entitenin neliğine ilişkin bir sorgulama alanı açmak demek, o entiteyi boyutları, şekli, ağırlığı, sıvı ise viskozitesi, rengi vs. *özellikleri* bakımından çözümlemeye tâbi tutmak demektir. Heidegger’in burada sormamızı istediği soru şudur: *Özellikler* olarak nitelenen *şeyler* ile bu özellikleri taşıdığı düşünülen (ve kendisi de bir *şey* olan) töz arasında, gerçek anlamda, niteliksel, ontolojik bir fark mı vardır ki, bu özelliklerin varolan nesnenin neliği hakkında sahip olduğumuzdan daha derin bir anlayış ürettiği sonucuna varılabilsin?

Dört ayaklı, kahverengi, dikdörtgen bir masa düşünelim. Masanın kendisi ile sahip olduğu özellikler arasındaki ilişki, bu masayı o ya da bu biçimde deneyimleyen birinin zaten *anlamış* olduğu bir ilişkidir. Söz konusu kişi, masa diye adlandırılan töz ile bu masayı *bu* masa olarak belirlenime tâbi tutan özellikler arasındaki ilişkiselliğin ne şekilde mümkün olduğunu bilmiyor olsay-

dı, masayla, kelimenin gerçek anlamıyla, bir *karşılaşma* dahi yaşayamayacaktır. Söz konusu ilişkinin her tür deneyime öncel olarak *zaten* biliniyor olması, Heidegger'in ontoloji-öncesi-Varlık-anlayışı diye kavramsallaştırdığı duruma tekabül etmektedir. Burada, söz konusu edilen anlayış ile Heidegger felsefesindeki öznenin yeri arasında sıkı bir korelasyon olduğundan söz edebileceğimiz bir noktaya geldiğimizi düşünebiliriz. Bu korelasyonu ana hatlarıyla görünür kılmak için, ontoloji-öncesi-Varlık-anlayışı diye adlandırılan fenomeni, ontoloji öncesi olması bakımından ve Varlık anlayışı olması bakımından ikiye ayırmamız ve bunların tek tek ne anlama geldiğini göstermemiz icap etmektedir.

\* \* \*

Sondan başlayacak olursak; Varlık anlayışı, daha önce de altı çizilmiş olduğu üzere, “vardır” sözcüğü ile “-dır” takısının anlamlarını biliyor olmak şeklinde özetlenebilir. “Masa diye bir şey vardır” dediğimde, masanın bir kavram olarak; “yemek salonunun ortasında altı kişilik bir yemek masası vardır” dediğimde, masanın zamansal/mekânsal bir cisim olarak; “üç diye bir sayı vardır” derken, üçün matematiksel bir entite olarak; “ $2+2=4$ ” önermesi, “ $2+2=4$ ” cümlesinde ifade edilen anlamdır” dediğimdeyse, “ $2+2=4$ ”ün bir önerme olarak varolduğunu söylüyorumdur. Örnek olarak verilen bu cümlelerde “vardır”ın anlamı bir çeşitlilik arz etmekte, ancak, bu çeşitlilik beni yanlış anlamaya ve hata yapmaya sevk etmemektedir. Özne, daha doğrusu *Dasein* olmamın anlamı, tüm bu çeşitlilik içinde dahi Varlığın anlamlarını tanıyabiliyor olmamda saklıdır.

Yukarıda dile getirilen örneklerde masa, üç ve “ $2+2=4$ ” ontolojik çeşitliliğe sahip bir dizi varolana (*Seiende*), yani entiteye karşılık gelmektedir. Bu entitelerin, bu entiteler olarak varlık kazanabilmeleri, onların varolmalarına yüklediğim anlama, bir başka deyişle, Varlık anlayışına bağlıdır. Mevzu bahis entiteleleri var ettiğini iddia etmekte olduğum bu Varlık anlayışı, bu durumda, öğrenilmiş/öğretilmiş bir şey olamaz, kısaca *a priori*dir; zira bu anlayış, şeyleri var kılmakta, fenomenolojik dil kullanılarak ifade edilirse, verili hale getirmekte ya da karşılaşılabılır şeylere dönüştürmektedir. *Varlık ve Zaman*’da ortaya konulmuş olan fenomenoloji anlayışı hatırlanacak olursa, maksat, görünenin arkasında yatanı, yani fenomenal olanın ardında gizil duran numeni açığa çıkartmaktan ziyade, fenomenin kendisini, kendisi olarak, başka fenomenlerin yardımına gereksinim duymaksızın göstermesini sağlayacak ortamı yaratmaktır. Fenomenoloji, bir yemek masası olarak salonun ortasında duran şeyin ardında duranı aramaktan ziyade, fiziksel bir cisim olarak kendini deneyime sunmanın “nasıl”ını araştırmalıdır. Dolayısıyla, fenomenolojik açıklama, açıklanan/açıklayıcı yüzeyde görünen/altta yatan ile bir tutan araştırma mantığının sınırları dışında gerçek-

leştirilmesi gereken bir izah yöntemini temel alıyor olmalıdır.<sup>8</sup> Suyun *aslında* iki hidrojen, bir oksijen atomunun birleşmesinden meydana gelen bir molekül olduğunu iddia edebilirim. Ama aynı zamanda, onun temizlemek, temizlenmek ve susuzluğumu gidermek için gereksinim duyduğum sıvı olduğunu da söyleyebilirim. Bu açıklamalardan hangisi suyun *aslında* ne olduğuna daha çok yaklaşmaktadır? Bilimsel olarak nitelenebilecek birinci açıklama tarzı, su denilen *şeyi* atom ve molekül adı verilen, ama makro dünyada deneyimlenemeyen başka *şeyler* aracılığıyla tanımlamak üzerine kuruludur. Bilimin benimsemiş olduğu açıklama mantığı, şeylerin insani öznelere temaslarını, algılanmalarını ve deneyimlenmelerini tamamen konu dışı bırakacak şekilde örgütlenmiştir. Buna karşın fenomenolojik açıklama, ikinci örneğin biraz beceriksizce de olsa hissettirmeye çalıştığı gibi, su diye adlandırılan şeyi, insani öznelere deneyimine sunulduğu biçimiyle, yani ne-liği ile değil, nasılı ile anlatmayı tercih etmektedir.<sup>9</sup>

Heideggerci araştırma, deneyimi en ilkel, en yalın ve dolaylı biçimiyle kavramayı hedeflemektedir. Bu bakımdan Heidegger, özneyi özne olarak kuran ve temel oldukları varsayılan bilinç edimlerinin arkasında, o edimlerin koşulu olan daha temel bir dünya deneyimi aramaya yönelmiştir. Ontoloji-öncesi-Varlık-anlayışı, söz konusu temel dünya deneyiminin başat oluşturunucusu olarak ön plana çıkmaktadır. Bunun anlamı şudur: İnsan istese de, istemese de bir Varlık anlayışıyla donanmış haldedir.<sup>10</sup> Ne var ki, bu Varlık anlayışı, bir Varlık anlayışları yelpazesi içinde onun seçimine sunulmuş bir alternatif karşılık gelmez. Sahip olduğumuz Varlık anlayışı, bizden önceki tarihsel öznelere meydana getirmiş oldukları kültürel dünyalardan almış olduğumuz bir miras niteliği taşımaktadır. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, insan, biyolojik anlamda doğup içinde yaşayacağı maddi ve manevi dünyayı seçeceği bir konuma gelmez. O, belli bir kültür, belli bir dünya deneyimi, belli bir yaşama biçiminin vs. ortasına doğar ve akli başına geldikten sonra yapacağı her seçim, bu başlangıç noktasından izler taşımaya ve onun tarafından bir ölçüde belirlenmeye yazgılı olacaktır. Heidegger'in, "insan dünyaya atılır (*Geworfenheit*)" derken kastettiği şey budur.<sup>11</sup> Felsefe tarihi boyunca bilme ve özgür iradeye yapılan atıfların akla getirdiği özne tasarımı mantıksal sınırlarına kadar götürülmemesi halinde, Heidegger'in yaptığı bu hatırlatmanın banal bir tarihselciliğin dışına çıkmadığı sonucuna varmak pekâlâ mümkündür.

8 Martin Heidegger, *Being and Time*, s. 60.

9 A.g.e., s. 59.

10 "Varlığı anlamış olmak Daseinin varlığının belli başlı niteliklerinden biridir. Ontik çerçevede düşünüldüğünde Dasein, diğer varolanlardan ontolojik bir varolan olması sayesinde ayırt edilebilir." Bkz. Martin Heidegger, a.g.e., s. 32 (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir –E.G.).

11 A.g.e., s. 174.

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız ontoloji-öncesi-Varlık-kavrayışı fikri, *Varlık ve Zaman*'ın daha başlangıç sayfalarında ısrarla vurgulanmış olan, insani varlığın, *Dasein*in ontolojik bir varlık olduğu fikriyle de uyum içindedir. İnsanın ontolojik bir varlık olması, onun hiçbir zaman öğrenmemiş olduğu bir ontolojik yaklaşımı, her türlü bilme ve öğrenmenin koşulu olarak başından beri uygulayan varlık olması anlamına gelmektedir. Şu halde, çıkartılması gereken sonuç şudur: İnsan dünyayı anlar; istese de, istemese de anlar; yanlış da olsa, doğru da olsa, dünyaya bütünlük veren belli bir bakış açısı dayatmak, onun özne, daha doğrusu *Dasein* olarak en temel özelliğidir. Anlamak (*Seinsverständnis*), *Existenz* olarak tanımlanan insani öznenin varoluşsal bir bileşenidir (*Existentielle*).

Atılmışlık ve anlama, özellikle de belli bir Varlık anlayışı içine atılmış olma, geleneksel isteme/anlama/bilme şemasının bilişsel yönelimli bir açıklama tarzı ifade ettiğini açığa vuran ontolojik kavramlar olarak öne çıkmaktadırlar. Modernizmin ürettiği bakış açısı, bilme iradesinin tetiklediği boş bilincin dünyaya yöneldiğini, oradaki görünür kaosu kavram altında bileşime tâbi tuttuğunu ve bunun sonucu olarak da bilgi ürettiğini varsayar. Bu tip bir şema, yazının başında da belirtmiş olduğum gibi, bilen ile bilineni birbirinden ontolojik olarak ayrı iki töz olarak betimler ve aradaki bağın, ilişkinin hesabını vermek konusunda son derece zayıf kalır. Heidegger'in erken döneminde ortaya koyduğu fenomenolojik ontoloji, ısrarla gündeme getirdiği Varlık sorusuyla, Husserl'in "aşkınlık problemi" adını verdiği ve modern özne felsefelerinin ihmeline maruz kalan bu zayıf noktayı destekleme, güçlendirme ve sağaltma amacı taşımaktadır.

\* \* \*

"Aşkınlık problemi", ontolojik olarak birbirinden ayrılmış olan iki tözsel birimin (özne ve nesnenin), söz konusu mesele bilgi olduğunda, nasıl olup da temasa geçebildikleri sorununu dile getirmek için Husserl tarafından ortaya atılmış bir kavramsallaştırmadır.<sup>12</sup> Descartes'tan Kant'a kadar uzandığını söyleyebileceğimiz modern özne felsefesi geleneğinin düşünülmeden bıraktığı bu sorun, Husserl fenomenolojisinin bilinç adı verilen fenomene yepyeni bir boyut getirmesi ve onun her daim bir şeylerin bilinci olduğunun (*Intentionalitaet*) altını çizmesi sayesinde ön plana çıkmış ve önem kazanmıştır.<sup>13</sup>

Heidegger'in de dahil olduğu fenomenoloji akımının, bilincin yönelimselliğini vurgulamak suretiyle, söz konusu özne felsefelerindeki hangi açığı tartışma konusu

12 Herman Philipse, "Transcendental Idealism", *The Cambridge Companion to Husserl*, yay. haz. Barry Smith ve David Woodruff Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 270.

13 Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 8.



haline getirdiğini sormak son derece önemlidir. Gerek rasyonalizm, gerek empirizm ve gerekse bunlar arasındaki çatışmaya hakemlik etmek iddiasındaki Kant felsefesi ortak bir anlayışa dayanmakta, bu sebepten ötürü de aşkınlık probleminin tuzağına düşmekten kurtulamamaktadır. Mevzu bahis felsefi geleneklerin Heidegger tarafından “öznecilik” (*Subjectivism*) ile suçlanmalarının temel nedeni, ana problemi, şimdi sayacağımız şu üç alternatif üzerinden tartışmış ve bunun ötesine gidememiş olmalarıdır: (1) Düşünceye her türlü belirlenimi veren, dış-dünya kaynaklı duyu verileridir (empirizm). (2) Dış-dünyadan aktarıldığı düşünülen duyu verilerini temel alan hiçbir düşünsel belirlenimin olumsuzluk tehlikesinden kurtulduğu söylenemez; zorunlu ve apodiktik bilginin kaynağı, aklın kendisinden başka bir yerde aranmamalıdır (rasyonalizm). (3) Dış-dünyaya ait olduğu düşünülen bilginin sahip olması gereken zorunluluk ve yasallığın aklın sınırları dahilinde aranması gerektiği doğrudur; ama dış dünyadan nakledilen duysal çokluğun eksikliği halinde, bu yasallık boş bir yasallık olarak kalmaya mahkûm olacaktır (Kant).

Şimdi vurgulanması gereken husus şudur ki, yukarıda sözü edilen ana akımların her biri, temsil modelini (*representationalism*) kullanan bilgi teorileri olarak örgütlenmişler ve aralarındaki tartışmayı bu ortaklık zemini üzerinde yürütmüşlerdir. Heidegger’e göre mesele, bu anlaşmazlığa bir taraf olarak katılmak değil, söz konusu çekişmenin üzerinde gerçekleştiği temel ontolojik zemini inceleme konusu haline getirmektir. Bu ontolojik zemin, yazının başından beri ilk olarak kartezyen felsefe tarafından ortaya atıldığı tekrarlana gelen ve düşünen töz ile uzamsal tözü birbirinden ayıran varlık öğretisinden başka bir şey değildir. Fenomenolojiyle ilgilendiği süre boyunca Heidegger’in yapmaya çalıştığı şey, bu ontolojik modelin fazlasıyla benimsenmiş olmasından ötürü felsefenin epistemolojik bir karakter kazandığını, metafizik düşüncenin bir kenara bırakıldığını göstermeye çalışmak; bunun sonucunda da, Batı düşüncesinin kaderinin söz konusu sorgulama eksikliğinin neticesinde ortaya çıkan birtakım çözümsüz sorunlara yazgılandığını ispat etmeye çabalamak olmuştur. Temsil modelini temel alan bilgi teorileri, bilinci, şeyler dünyasının karşısında duran ve onu yansıtan bir ayna olarak resmetmektedirler. Ayna yüzeyi pürüzsüz ve parlak ise, dış dünya olduğu gibi yansıtılacak; yüzey kendiliğinden birtakım girinti, çıkıntı ve pürüzlere sahipse, görüntü ona göre şekillenecektir. Her ne kadar böyle bir örnek kullanmamış olsa da, bu dönemde Heidegger’in ısrarla vurgulamaya çalıştığı şey, klasik özne tasarımıyla en az yansıtmaya çalıştığı nesneler ve nesne-durumları (*state of affairs*) kadar *şeyleştirilmiş* olduğunun altını çizmekten ibarettir. Ayna benzetmesi, temsile dayalı özne felsefelerinin bilinç tasarımıyla modellemek için iyi bir örnekse eğer, aynanın *şeyliği* ölçüsünde bilinç sahibi öznenin de bir *şey* haline getirildiğini itiraf etmek gerekecektir.<sup>14</sup>

14 “Öznecilik nedir? Heidegger’e göre modern felsefeye has bir tutum olan öznecilik, özneye tanınan epistemolojik öncelik ile aynı öznenin Varlığına yönelik ontolojik

Bu özne tasarımının yol açtığı başlıca zorluk, bilincin nasıl olup da varlık modu bakımından bilinçten farklı olan şeylere yönelebildiğini açıklayamıyor oluşudur. Zihnimdeki fikirler, ideler ya da tasarımlardan yola çıkarak, bu fikirlerin temsil ettiği düşünülen uzamlı tözün, yani *dış-dünyanın* varolduğu sonucuna nasıl varabilirim? Bilincin bir şeylere *dair* olabilmesinin önkoşulu nedir? Çok basitçe ifade edilecek olursa; yemek salonunun ortasında bir masa gördüğümü söylediğimde, nasıl olup da kafamdaki masa idesine gönderme yaptığım sonucu çıkartılmaz da, benim dışımda ve bana ait bilinç yaşantısının ontolojik kaplamı haricinde, *orada* duran bir masayı kastettiğim sonucuna varılır? Bilincin kendi içeriklerini aşıp da dış-dünyayı nasıl nesneleştirdiğini sorgulayan bu felsefi araştırma, yukarıda da sözünü etmiş olduğumuz aşkınlık problemine getirilebilecek olası bir çözümü hedeflemektedir.

Bilincin yönelimselliğini vurgularken Husserl'in amacı, öznenin nesneden ontolojik olarak ayrılmış olduğunu savunan kartezyen görüşün yol açtığı sorunlara bir çözüm getirmektir. Bilinç her daim bir şeylerin bilinci ise; bir şeylerin bilinci olmak, bilinç diye adlandırılan fenomenin tanımında varsa, özne ile nesnenin ontolojik olarak ayrık iki farklı töze karşılık geldiğini savunan felsefi duruşu onaylamak daha zor hale gelir. İç, artık dışla bağlantısı üzerinden tanımlanır olmuştur ve *için dışı dair olabilmesi* diye nitelenebilecek olan aşkınlık (*transcendence*), içe kapalı bir töz olarak anlaşılan öznenin bir niteliği haline getirilmiş, onu daha önce *dış* olarak tanımlanan bölgeyle bütünleştirmiş olur. İşin aslı, kartezyen ontolojinin yol açtığı sorunların çözümüne gidilmemiş, bunun yerine bu sorunlara alttan alta kaynaklık eden ontolojik yaklaşım, özneyi *zaten dünyaya bağlaşıklık* bir entite olarak gören başka bir varlık anlayışıyla ikame edilmiştir.

Uzun süre Husserl'in asistanlığını yapmış ve felsefeye dair ilk sorularını Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* eserini defalarca okuyarak devşirmiş olan Heidegger'in, fenomenolojiyi felsefi bir akım olarak ön plana çıkartan hocasından öğrendiği en temel şey, bilincin yönelimselliği öğretisi olacaktır. Bu öğretiyi, onun, öznenin arkasında duran yapıyı, yani dünya-da-varlığı (*in-der-Welt-Sein*) ya da *Dasein* keşfetmesine yol açacak; felsefe, artık, teorik özne tasarımı model olarak işleyen epistemolojik bir araştırma alanı olmaktan ziyade, insan-dünya, özne-nesne birliğini temele koyan pratik temelli bir varlık öğretisi suretinde yeniden vücuda gelecektir.

Filozofun, fenomenoloji akımına bağlı olduğu zaman zarfında ürettiği en önemli yapıt olarak düşünülen *Varlık ve Zaman*'ın yazılma amacının, en basit

---

araştırma eksikliğinin birleşmesinin bir sonucudur. Modern felsefe geleneği, bir yandan özneyi merkez, norm ya da temel olarak düşünürken, diğer yandan da, aynı özneye onunla uyumayan birtakım kategoriler yükleyerek özne olmanın Varlığının anlamını es geçmiştir." Bkz. François Raffoul, *Heidegger and the Subject*, Humanity Books, New York, 1998, s. 5 (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir –E.G.).

biçimde ifade edilecek olursa, deneyimi deneyimselliğinden kopartmadan anlatacak söylem biçimini üretmek olduğu söylenebilir. İnsan, ben-liğinin ve ben-lik dışına karşılık gelen dünyanın ayrıık birer töz olarak farkına varmadan önce de dünyadadır. Deneyim açısından ele alındığında, önce gelenin, *a priori* olanın, özne ile nesnenin birliği olduğunu savunmak icap eder. Kendini dış-dünyadan soyutladığını ve ilk kesinlik deneyimini bir kendilik-deneyimi (*self-experience/cogito*) olarak yaşantıladığını savunan ve bu şekilde kendine ontolojik bir birim olma ayrıcalığı tanıyan özne, tüm bu düşünömsellik öncesinde, tam olarak bu düşünömselliğin kendisini de koşullayacak olan deneyimleri zaten yaşamış olan tarihsel, kültürel, edimsel öznedir. Bilincin yönelimselliği öğretisi, Heidegger'in ellerinde, orijinal, ilksel aşkınlık (*originary transcendence*) olarak adlandırılan *a priori birliğe* dönüşmüştür.<sup>15</sup> Bu birlik, "ben" diyebilme yetimin olgunlaşmasından önce bile bir dünya deneyimi içine sivrulmuş olduğumun altını ısrarla çizmektedir. Kısaca "ben" ile kastettiğim ontolojik birim, en temelinde bir dünya deneyimine, bir dışarıdalığa, daha doğrusu *oradalığa* (*Da-sein*) karşılık gelmektedir. Kartezyen felsefenin, kaderini sonsuz iyi bir Tanrı'ya bağlamış olduğu *dış-dünya* ise, artık, *dünya-da-varlık* olarak nitelenen insani varlığın tanımına sirayet etmiş, deneyimsel düzlemde insanın olduğu şeyden ayrılamayacak bir konuma yerleştirilmiştir.

Şu halde, özneyi, zaten ve her daim (*always already*) dünyada olan varlığın,<sup>16</sup> yani *Dasein*'in bir soyutlaması olarak görmek mümkündür. Bir başka deyişle özne, *Dasein* adı verilen ontolojik yapının varoluş kiplerinden sadece birine, dünyaya mesafe koymuş, onu nesneleştirmiş haline tekabül etmektedir. Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, her an ister istemez bir Varlık anlayışına sahip olan *Dasein*, varolan her şeyin, dünya (*Welt*) adı verilen bütönsel (*holistic*) yapı içinde, o varolanlar olarak mevcudiyet kazanmalarının olmazsa olmaz önkoşuludur. *Dasein*'in ontoloji-öncesi-Varlık-anlayışı, onun anlam veren varlık olduğunun altını çizer ve Heideggerci ontolojinin bir *şey ontolojisi* olmaktan çok, *anlam ontolojisi* olduğunu vurgular. *Dasein*, içine doğduğu dilsel yaşama-dünyasının ona sunduğu Varlık anlayışı sayesinde çevreleyen-dünyayı yorumlar ve var kılar. Burada anlaşılması gereken temel husus, söz konusu ontolojinin sınırları dahilinde *varlığın anlamının*, *anlamın varlığından* önce geldiğidir. Heidegger'e göre, ontolojinin Aristoteles'ten sonra ihmal edilmiş olmasının nedeni, *varolma sözcüğünün belli bir anlama gelebileceğinin hiç ama hiç düşünölmemiş olmasıdır*. Bu durumda, "bir şey vardır" demek, "o şey, *Dasein*'in varolmaya yüklediği temel anlamın ürettiği açıklıkta (*clearing*) boy gösteriyor, mevcudiyet kazanıyor, karşılaşmalara konu oluyor" demektir.

15 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. çev. Alfred Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1982, s. 153.

16 A.g.e., s. 165.

Artık kısmen de olsa anlaşılmış olmalıdır ki, Heidegger'in özne öğretisi, özne ile nesneyi iki farklı kutup olarak algılayan ve meseleyi dış dünyanın doğru bilgisine öznenin nasıl olup da ulaşabileceğini sorgulayan geleneksel/epistemolojik özne öğretilerinin tutturdukları istikamet in tam tersi yöne yelken açmıştır. Bu teorilerin, özneyi dünyadan soyutladıkları noktada Heidegger, onu tekrar dünyaya iteklemeyi seçmiştir. Epistemoloji yönelimli öğretilerin *yaşantılanmayan, deneyimlenmeyen, parçalara ayrılabilen* dünya tasarımı, dünyayı fenomenolojik anlamda yaşama-dünyası (*Lebenswelt*) olmaktan çıkartmış, salt bir nesneye dönüştürmüştür. Deneyime konu olmadığı haliyle varolduğu iddia edilen bu dünya tasarımı, salt bir soyutlamadan ibarettir. Bilgi nesnesi haline getirilmiş olan bu dünya, yaşama-dünyasının hiç deneyimlenmemiş olsaydı bile olacağı şeye karşılık gelmekte, bu anlamda *şeyleştirilmekte*, ontolojik anlamından yoksun bırakılmaktadır; zira ister parçaları isterse bütünü bakımından ele alınsın, dünyanın ontolojik bir anlamı haiz olması demek, onun *Dasein* tarafından ontolojik bir anlamla donatılmış olması demektir. Bir diğer deyişle *Dasein*, dünyanın ontolojik boyutunun ana kaynağıdır.

Deneyime konu olduğu halinden soyutlandığı düşünülen ve *şeyleştirilen* entitelerin varlık kipi, *Varlık ve Zaman*'ın terminolojisine sadık kalacak olursak, *elde-olmadır* (*Vorhandensein*).<sup>17</sup> Geleneksel felsefenin en büyük yanıltışı, tüm varolanlara Varlık kazandıran anlam dünyasının kurucusu konumundaki insanı bile bu varlık kipi üzerinden düşünmüş ve kurgulamış olmasıdır. Söz konusu felsefi mirasın naklettikleri temel alınacak olursa, insanın, tıpkı insan olmayan diğer her şey gibi bir töz ve bu töz etrafına kümelenmiş özelliklerden müteşekkil, deneyimlenmese de *varolan* bir entite, bir *şey* olduğu kabul edilmelidir. Ne var ki, Heidegger açısından bu düşünce tamamen yanıltıcı bir bakış açısına karşılık gelmektedir; zira insan, yani *Dasein* sadece etrafındaki entiteleri anlamakla, anlamlandırmakla kalmaz, aynı anda, daha doğrusu, tam da bu anda kendisini de anlar ve anlamlandırır. *Dasein*'in dünyayı anlaması, kendini anlamasıyla bir ve aynı şeydir. Descartesçi anlamda bir içkinlik zemini sunmayan, aksine zaten ve her daim dünyada olan insani varlığın, dünya ve kendilik algısının bir ve aynı şey olduğunu söylemek çok doğaldır.

Kısaca özetleyecek olursak; "*Dasein*/özne vardır" önermesi, Heidegger'e göre, geleneksel felsefenin dar kalıplarına sıkışmış *şey ontolojisinin* ürettiği çarpık bir sonuçtur. Doğru ifade şudur: "*Varolmaya* (*Sein*) yüklenen anlamın mirasçısı, taşıyıcısı ve uygulayıcısı olmak bakımından *Dasein*, var *kılar*." Heidegger'in özne öğretisinin, onun Varlık öğretisiyle iç içe geçtiğini idrak etmek açısından bu iki önerme arasındaki farkı iyi anlamak ve tahlil etmek son derece önemlidir.

17 A.g.e., s. 28.

## Kaynakça

- Blattner, William D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, İng. çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1962.
- Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", *Basic Writings*, İng. çev. Frank A. Capuzzi ve J. Glenn Gray, Harper & Row Publishers, New York, 1977.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, İng. çev. Alfred Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1982.
- Heidegger, Martin, *The Metaphysical Foundations of Logic*, İng. çev. Michael Heim, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1992.
- Husserl, Edmund, *Logical Investigations*, İng. çev. J.N. Findlay, cilt 1, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1970.
- Philippe, Herman, "Transcendental Idealism", *The Cambridge Companion to Husserl*, yay. haz. Barry Smith ve David Woodruff Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Raffoul, François, *Heidegger and the Subject*, Humanity Books, New York, 1998.
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

# Sanatın hakikati: hakikatin sanatı

## HEIDEGGER VE SANAT ESERİNİN KÖKENİ\*

### I

Heidegger'in *Sanat Eserinin Kökeni* adlı denemesi boyunca dipte süregiden ve sonda tam bir çözüme kavuşturulamadan kalan soru, teknik-bilimsel düşüncenin insanın yaşama-dünyasının hemen her alanına egemen olduğu bir zamanda sanatın özü ve taşıdığı gizilgüçtür. Bu soru çevresinde Heidegger, sanatın, insan varoluşunun tarihsel yazgısı bakımından hâlâ temel bir role sahip olup olamayacağını görmek ve bize göstermek ister. Heidegger'e göre, çağdaş dünyada insan varoluşunu *tutulmaya* uğratan kaygı verici, yeni bir mevcudiyete çıkma tarzı ile karşı karşıyayızdır; bu, modern teknolojidir. Modern teknoloji, Heidegger'in çerçeveleme (*Ge-stell*) veya düzenleme diye adlandırdığı yeni bir *açık kılma* tarzını içerir; varolanların bu tarzda açık kılınışı, açık kılınan şeyi kullanım için düzenlenmiş bir malzeme olarak görünmeye zorlar. Bundan ötürü, teknoloji, özünde, varolanların oldukları şey olarak görünmelerini örten ve onların mevcudiyete çıkışını bozan bir açık kılma tarzıdır. Bu, varolanları ölçülebilir, hesaplanabilir ve denetlenebilir *nesneler* olarak görünüşe çıkaran bir "açık kılma" tarzıdır. Heidegger, tekniğin özünü, varolanların Varlığını, yani gizlilikten açığa çıkma olarak hakikati, tehdit eden bir güç olarak görür. Tekniğin mevcudiyete çıkmasının gizlilikten açığa çıkmaya yönelttiği teh-

\* Yazının devamına takip eden sayıda yer verilecektir –ed. n.

dit, nihayetinde insan varoluşuna yöneliktir. Öyle ki, teknik-bilimsel dünya inşasının alanı içinde, bizzat *insanın* kendisi, mevcudiyeti, yalnızca ölçülen, denetlenen ve düzenlenen bir malzeme çerçevesinde kavranır hale gelebilir.

Teknik-bilim şu anda Batı'nın varolan her şeye –insan varoluşu da dahil olmak üzere– bakışında temeldir. Heidegger'in, metafiziğin tamamen varışının doğrudan bir sonucu olarak gördüğü şeydir bu: Mevcut olan her şeyin koşulsuz nesneleştirilmesi, yani yeryüzü üzerinde metafiziksel tahakküm tasarısının tamamlanışı. Fakat teknik-bilimsel dünya inşasının alanı içinde, bir bütün olarak varolanların Varlığını açık kılmanın ölçen, denetleyen ve düzenleyen tarzından başka bir “açık kılma” tarzı yok mudur? Vardır: Heidegger'e göre, modern teknolojinin Varlığa yönelik tehdidi karşısında, “teknğin özüne benzer olan ama yine de temelde ondan farklı olan bir alan”da koruyucu bir güç bulunur. “Bu alan sanattır.”<sup>1</sup> İşte bundan ötürüdür ki, varolanın *hakikatinin* teknolojinin özü tarafından belirlendiği yerde, sanatın özünü sormak, sanatın *bizim için* ne olduğunu sormak, sorulması gereken temel soruyu sormak demektir.

Heidegger için, teknoloji ile yüzleşme bu dönemde en önemli politik sorundur. Bu bağlamda, teknolojinin egemenliği altında “yeryüzünün tinsel çöküşü”ne ilişkin kaygı, düşünür için *sanatın özü* sorusunu “sorulmaya değer” bir soru haline getirir. Sanat teknik-bilimsel aklın nihai olarak yıkıcı olduğunu göstermenin tek ayrıcalıklı alanıdır. Sanat eseri kendisini “kendi-içinde-duran” olarak sunmakla, insan varoluşunu çevreleyen diğer bütün nesnelerden –elde mevcut olandan veya araçlardan– ayrılır. Bu ayrıcalıklı yanıyla sanat eseri, seri üretim ve birbirinin yerini alabilirlik çağında “şeylerin yıkımı”na karşı duran bir örnek oluşturur:

Her şeyi ölçüp biçen-hesaplayan modern bilim, şeylerin ‘hiçbir şey yapmaya zorlanamayan’ kendi-içinde-durma özelliğini, kendi tasarıları ve başkalaştırmalarının hesaplanır öğelerine dönüştürerek şeylerin yitimine yol açar. Fakat sanat eseri, şeylerin evrensel yitirilmesine karşı onların koruyuculuğunu üstlenir. Rilke'nin, şeylerin genel yok oluşunun ortasında, şeyi meleğe göstererek şeyin masumiyetini şiirsel olarak aydınlatmış gibi; düşünür de şeyliğin aynı yitirilmesini, aynı zamanda tam da bu şeyliğin sanat eserinde korunduğunu fark ederek düşünür.<sup>2</sup>

1 Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954, s. 43.

2 Hans-Georg Gadamer, *Heidegger's Ways*, İng. çev. John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 108 (Hans-Georg Gadamer, *Heidegger*, yay. haz. Özgür Aktok-Metin Bal, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 145).

O halde sanat, bir bütün olarak varolanların tekniğin egemenliği altına alınışına karşı bir direnme alanı oluşturabilir ve halis (*authentik*) insan varoluşunun kendisine ait olduğu Varlığın da koruyucu gücü haline gelebilir.

[Alt metin: *Metafiziğe Giriş*'te parantez içine alınmış ibare bize şunu söyler: Nasyonal Sosyalist hareketin “içsel hakikati ve büyüklüğü”, “küresel teknoloji ile modern insanın karşılaşmasında” aranmalıdır.<sup>3</sup> Görünen o ki, 1930'ların ortasında düşünür, Nasyonal Sosyalist hareketin teknolojinin meydan okuyuşuna bir karşılık verebileceği umudunu taşımaktadır. Bu “hareket”in içsel hakikati ve büyüklüğü, modern teknik-bilimsel *nihilizme* dünya-tarihsel bir alternatif olarak onun özünde bulunabilir. Sanat gibi, politika da, Varlığın hakikatini harekete geçirmenin bir yoludur. Heidegger'in Varlık sorusunu ortaya koymadaki amacı, insanlığın tarihsel varoluşunu, kökensel olarak açık kılınmış Varlığın gücüne geri getirmektir. Alman halkı için bu, Batılı tarihsel-tinsel varoluşunun başlangıcını, onu *yeni bir başlangıca* dönüştürmek için yeniden ele geçirme talebi anlamına geliyordu. Heidegger, Varlığın kendisini geri çektiği teknoloji çağında, Varlığın talebi ve bu talebe karşılık verme diyalektiğine ilişkin bu imkânın, bilimin özü ve sanat çerçevesinde olduğu kadar, Nasyonal devrim çerçevesinde de düşünülebileceği kanısındadır. Heidegger'in boşa çıkan umudu, “bu hareket”in de, sanat gibi, endüstri toplumunun ve onun temelindeki metafiziksel düşünmenin yapısını çözme imkânını sağlayabileceği ve unutulmuş olan Varlığın koruyuculuğunu üstlenebileceğidir. Ama ne var ki, Nazizmin gerçekliği, Heidegger'in onda gördüğü Alman halkının ve Batı'nın yazgısına ilişkin böyle bir imkândan doğmamıştı].

Fakat sanatın özü sorusunun *düşünür için* bir başka önemi daha vardır; bu da, *sanatın*, aynı zamanda, insanın tarihsel varoluşu hakkındaki kararın kendisinden çıkacağı bir *köken* olmasından ileri gelir. Heidegger'e göre sanat, bir halkın *ethosu* ile özsel bir bağıntıya sahiptir. Varolanların açık kılınması olarak hakikat, sanat olarak ortaya çıkacak şekilde olup bittiğinde; bir halkın dünyası açılır ve tarihi başlar. Sanatın önemi, yalnızca varolanları “açık kılma” gücünden değil, fakat aynı zamanda bir köken olmasından ileri gelir. İçerisinde hakikatin *olageldiği*, yani *tarihsel* hale geldiği özel bir tarz olarak sanat, bir halkın tarihsel varoluşunun kökenidir. Heidegger, sanat ile bir halkın tarihsel varoluşu arasında kurucu bir ilişki olduğunu varsayar. Tarihsel kuruluş ya da yeniden kuruluş tasarısı içinde, sanat, tarihsel insan varoluşunun bir imkânını açık kılma yeterliğini içinde barındırır. “Bir bütün olarak varolanlar, açıklık içinde bir temellendirme talep ettiklerinde, sanat kurma olarak kendi tarihsel özüne ulaşır.”<sup>4</sup> Böyle bir sanat, varolana ilişkin tüm bakışımızı değiştirir. Her de-

3 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, s. 152.

4 Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege*, Vittorio Klostermann,



fasında yeni bir dünya ortaya çıkar, varolanların yeni bir “açık kılınması” olup biter ve bu kendisini sanat eserine koyar.

Öyleyse, sanat eserleri bir halk için yeni bir dünya açabilir ve böylece de “dünya”nın dönüştürülmesini sağlayabilir. Sanatta olup biten hakikat, tarihi etkiler: “Her ne zaman sanat olup biterse, yani her ne zaman bir başlangıç varsa; tarihe bir itilim gelir, tarih başlar ya da yeniden başlar.”<sup>5</sup> İnsan, ilk defa, sanat eserinin açtığı açıklıkta kendisi ve dünyası ile olduğu şey olarak karşılaştığı için bir tarihe sahip olur. Sanat, tarihi temellendirir: Bir halkın kendisine bahşedilen hakikate girmesini ve tayin edilmiş yazgısına doğru ilerlemesini sağlar. Sanat eserlerinde hakikat, bir halkın gerçekleştirmesi gereken yazgısı olarak bu tarihsel halka doğru “fırlatılır.” Köken sözcüğü, bir “ileri sıçrama” anlamına gelir. Sanat, hakikatin ileri sıçramasını sağlar ve böylece bir halkın gelecekteki tarihine doğru “itilim”ini başlatır. Bu bakımdan sanat eserleri, daima tarihin yeniden belirlendiği yeni bir *başlangıca* önyak olurlar.

Ama şimdi, sanatla artık bu türden *özel* bir ilişki içinde olmadığımız modern dönemde, tarihsel varoluşumuz içerisinde sanat bir köken olabilir mi? “Deneme”nin sonunda Heidegger şunu sorar: “Varoluşumuz içerisinde tarihsel olarak kökende miyiz? Kökenin özünü biliyor muyuz, yani ona dikkat gösteriyor muyuz? Yoksa sanatla ilişkimizde yalnızca geçmişin kültürlü bir bilgisine mi başvuruyoruz?”<sup>6</sup> Hakikatin olup bittiği tek yer olarak sanat eserine yakın duruyor muyuz? Yoksa sanat bizim için yalnızca bir “eklentî”, birlikte taşıdığımız “alışkanlık haline gelmiş bir kültürel fenomen midir?” Böylece, *Sanat Eserinin Kökeni* boyunca insan varoluşunun tarihsel yazgısı ile ilişkisi içinde sanatın özünü soran soru, nihayetinde, Hegel’in *sanatın ölümü* bildiriminden bu yana karşımızda duran ve henüz hakkında bir karara varılmamış olan soruya bağlanır: “Sanat hâlâ tarihsel varoluşumuz için ayırt edici önem taşıyan, hakikatin içerisinde olup bittiği özel ve zorunlu tarz mıdır, yoksa sanat artık bu özelliğe sahip değil midir?”<sup>7</sup> *Sanat Eserinin Kökeni*, sanatın geleceğine ilişkin bu soruyu açık bırakır. Sanatın yalnızca kültür politikasının bir aracı olarak mı varolacağı, yoksa bir kere daha esere *hakikati* mi koyacağı, bir *karar* sorunu olarak kalır. Bu, aynı zamanda, bir halkın kimliğini, kim olduğunu belirleyen *tinsel* bir karardır da. Tarihsel varoluşu içerisinde, bir halkın, sanat eserinin ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin bilgisi bu karara bir katkıda bulunabilir. Sanatın özüne ilişkin *düşünsel* bilgi bu kararın yolunu açabilecektir: “Sanatın özünü soruyoruz. Niçin bu şekilde soruyoruz? Tarihsel varoluşumuz içerisinde sanatın

Frankfurt am Main, 1950, s. 63; Martin Heidegger, “The Origin of the Work of Art”, *Poetry, Language, Thought*, İng. çev. Albert Hofstadter, Harper & Row Publishers, New York, 1971, s. 76 (Metin içinde *HW* ve *PLT* şeklinde geçecektir).

5 A.g.e., s. 64; a.g.e., s. 77.

6 A.g.e., s. 65; a.g.e., s. 78.

7 A.g.e., s. 67; a.g.e., s. 80.

bir köken olup olmadığını, hangi koşullar altında bir köken olabileceğini ve olması gerektiğini daha doğru şekilde sorabilmek için böyle soruyoruz.”<sup>8</sup>

[Alt metin: Köken olarak sanatın, bir halkın tarihinin başlatıcısı ya da yeniden başlatıcısı olduğu düşüncesi, Heidegger’in *Rektörlük Konuşması*’nda yer alan “halkımızın gelecekteki tarihine doğru başlatmış olduğu yürüyüş”<sup>9</sup> diye adlandırdığı hareketi yankılamaktadır. Bu konuşmada, insan varlığını halka ve devlete bağlayan her şeyi belirleyen merkez olarak tanımlanan bilim, şimdi yerini sanata bırakmış gibidir. Bunun nedeni, büyük olasılıkla, Heidegger’in Alman Üniversitesinin ve Alman halkının kendini-ileri sürme tasarısının başarısızlığa uğraması olmuştur. Heidegger, 1933’te henüz iktidara gelmiş olan Nasyonal Sosyalist harekette, “halkın tinsel olarak yeniden toparlanıp canlanmasının ve kendi Batılı tarihsel yazgısını bulma yolunun imkânı”<sup>10</sup> gördüğünü belirtir. İnsan varoluşunda sanatın sahip olduğu tarihsel kurucu role ilişkin düşünme, böylece Alman tinini yeniden canlandırma tasarısı ile birleşir. Heidegger, bir halkı tinsel olarak yeniden canlandıran *olayda* (sanat, ulusal devrim), Alman olanın Batılı ve tarihsel özünün yazgısına ilişkin bir imkân görür. Bu *politik karaltı* altında, tarihsel varoluşumuz içerisinde sanatın bir köken olup olamayacağı sorusu, sanatın Alman halkı için tarihi yeniden temellendirme imkânı sunup sunamayacağına ilişkin bir soru olarak durur. Bundan ötürüdür ki, köken sorusu, nihayetinde, bir halkın *kim* olduğunu belirlediği *tinsel bir karar* sorunu olarak kalır].

Heidegger’in sanatı düşünme yolunun başlangıcı, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, Hegel’den mülhem *sanatın ölümüne* ilişkin düşüncelerin gölgesi altındadır. Bu yöndeki ilk belirleme ya da tanı, *büyük sanat* anlamında sanatın Batı dünyasından çekilmiş olduğudur. Heidegger’in “büyük sanat” diye adlandırdığı sanat, içerisinde bir bütün olarak varolanların hakikatinin, yani koşulsuz olanın, mutlağın, kendisini insanın tarihsel varoluşuna açık kıldığı sanattır.<sup>11</sup> Greklerden bu yana, ya da daha doğrusu, ortaçağların sonundan beri, büyük sanat bizim için *tarihte kalmış* bir şeydir. Büyük sanatın özü ile birlikte insanları bırakıp gittiği modern dönem, bu bakımdan, özünde “sanat-sız”dır. Modern insanın sanata anlamlı bir tarzda karşılık verme yeterliği açısından baktığımızda, gördüğümüz şey, sanatın şimdi “boş uzay”da vuku bulmakta olduğudur; çünkü, artık, sanat ile özsel bir ilişki içinde değilizdir.<sup>12</sup> Bu şu demektir ki, sanatı, kültürel

8 A.g.e., s. 65; a.g.e., s. 78.

9 Richard Wolin (yay. haz.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, The MIT Press, Cambridge, 1993, s. 34.

10 A.g.e., s. 6.

11 Martin Heidegger, *Nietzsche*, Vol I-II, İng. çev. David Farrell Krell, Harper-Collins, San Francisco, 1979, s. 84.

12 Julian Young, *Heidegger’s Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 120.

bir bütün olarak, yani bir halk olarak anonim bir şekilde alımlamıyoruz artık. Sanat, tarihsel varoluşumuz için “mutlak bir gereksinim” olmaktan çıkmıştır; yani sanat, bir bütün olarak varolanların hakikatini, koşulsuz olanı, mutlağı insana açık kılan bir tarz olarak zorunluluğunu kaybetmiştir. Sanatla ilişkimiz, şimdi onu yalnızca bir eklenti, birlikte taşıdığımız “alışkanlık haline gelmiş bir kültürel fenomen” olarak bireysel şekilde yaşamaktan ibarettir. Heidegger’e göre, büyük sanatın çöküşü, sanatsal niteliğin yoksullaşmasının bir sonucu değildir; sanatın özünü kaybetmesinin, mutlağın sunumu görevi ile tarihsel insan varoluşu için mutlağı tesis etme görevi ile bağıntısını kaybetmesinin bir sonucudur. Bütün bunların anlamı, sanatın *hakikatini* kaybetmiş olmasıdır.

Sanatın tarihsel durumuna ilişkin olarak Heidegger’in –yine Hegel’in gölgesinde– ortaya koyduğu ikinci belirleme ya da tanı, büyük sanatın sona ermesiyle birlikte *estetiğin*, yani sanat ve güzel üzerine felsefi düşünümün başlamış olduğudur. Estetik terimi, Heidegger açısından, teorik ve pratik olarak belli bir sanat kavrayışının, eskisini –bir halkın tarihsel varoluşu için hakikati açık kılmanın yolu olarak sanat anlayışını– alt ettiğini belirtir. Sanat ve güzel üzerine düşünüm anlamında “estetik”, on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu sözcüğün adlandırdığı şey, sanatı ve güzeli, ondan hoşlanma duyanların ve onu meydana getirenlerin duygu durumuna dayanarak inceleme tarzıdır. Estetik için sanat, hoşlanma veren, hoş olan anlamında güzelin tasarımıdır. Sanatın *estetik* kavranışı bakımından sanat eserine ilişkin özsel şey, onun *güzel* olmasıdır. Estetik kavranışı içerisinde “sanat eseri, sanatta meydana getirilmiş güzel olarak tanımlanır; eser, duygu durumumuz bakımından güzelin taşıyıcısı veya güzele yol açan şey olarak tasarlanır. Sanat eseri, bir “özne” için bir “nesne” olarak konumlanır; estetik düşünüm için belirleyici olan, bir duygu ilişkisi olarak özne-nesne ilişkisidir.”<sup>13</sup> Sanat eserini estetik deneyimin *nesnesi* olarak kavrayan bu anlayış, sanat eserinin Varlığını *öznelleştiren* metafiziksel bir sanat kavramına bağlanır. Sanat eseri, şimdi, özcede estetik duygu durumu meydana getirme yeterliği temelinde incelenir ve değerlendirilir. Eserden beklenen, onun *güzelin* bir tasarımı vermesi ve bu sayede *estetik deneyimler* üretmesidir. On sekizinci yüzyılda, sanatı el işçiliğinden farklı bir tür olarak ayırt eden ve *özerk* sanat alanını açan *güzel sanat* idesi, Heidegger açısından, tam da sanatın *estetik* kılınmasının bir ifadesidir.

*Teori* olarak estetik sanat kavrayışı antik dönemde başlamış ve modernitenin ortaya çıkışıyla *sanat pratiği* de artık estetik hale gelmiştir. Sanatın bu şekilde estetik dönüştürülmesi ya da “estetik”e dönüştürülmesi ile birlikte büyük sanat çöker. Böylece sanat, mutlak olma gücünü kaybeder ve biz modernler için de “mutlak bir gereksinim” olmaktan çıkar. *Estetik* olarak sanat pratiği, sanat endüstrisinin bir dalı haline gelir. Sanat endüstrisi, sanat tüketicilerine hoşlanma

13 Martin Heidegger, *Nietzsche*, s. 78.

veren deneyim nesneleri tedarik eder. Tek tek sanat eserleri, eser olarak, ancak belli bir kesimin, beğenide uzmanlaşmış olanların hoşlanması için varolur. Sanatı estetikleştiren uzmanlık, yalnızca “eserin biçimsel yönlerinden, niteliklerinden ve çekiciliği”nden haz duyma sorunundan ibarettir. Modern dönemde sanat ile estetik ilişkinin tesis edilmesi ile birlikte, sanat eserlerinin özü, estetik deneyim çerçevesinde düşünülür. “Estetik deneyim, yalnızca sanatı değerlendirmek için değil, fakat aynı zamanda sanat yaratımı için de ölçü veren kaynaktır.”<sup>14</sup>

Fakat Heidegger’e göre, “estetik deneyim, içerisinde sanatın öldüğü öge”dir de. İşte bu yüzden ki, *Sanat Eserinin Kökeni*, Batı estetik geleneğinin eleştirilerek bir reddedilmesi ve estetiğin unutulmuş kaynaklarının yeniden ele geçirilmesi yönünde bir düşünme çabası olarak karşımıza çıkar.

Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soru*’nun sonunda, “sırf estetikten ötürü sanatın mevcudiyete gelişini koruyamadığımız bir durum”da bulunduğumuzu söyler.<sup>15</sup> Bu “durum”dan çıkış için yapılması gereken, *sanatın imkânını* “estetik”ten kurtarmaktır; sanat kavramını metafiziksel mirasından arıtmaktır. Sanat eserlerini kavrayışımızı, sanat üzerine Batı düşüncesinin tarihi boyunca hüküm süren kategorilerden arındırmak gerekir. “Varlık ile kökensel ve yeniden ele geçirilmiş bir bağıntı temelinde, sanat sözcüğüne ve onun adlandırdığı şeye yeni bir içerik sağlamalıyız.”<sup>16</sup> Heidegger’e göre, geleneksel estetiğin alanı, gerçekliğin özneler ve nesneler şeklinde ikiye ayrılışının üzerine yükselememiş ve sanat eserlerinin özünü belirleme girişimlerinde başarısız kalan “estetik deneyim”, “madde ve biçim”, “tasarım” gibi kavramları kullanmaktan öteye geçememiştir. Bu bakımdan, sanat eserlerinin özüne erişmek için, teorileştiren düşünmeden el çekmeliyiz, sanat eserlerinin özünü tümel kavramlara indirgeyen bu düşünme biçimine karşı durarak, Varlığı anlamamanın *nesneleştirmeyen* ve *özneleştirmeyen* yollarını açık tutmalıyız.

Sanata ilişkin *estetik görüş*, modernitenin insan-merkezli metafiziğinden çıkar ve varolanları nesnel olarak tasarımılanabilir şeyler olarak gören anlayışa bağlanır. Bundan ötürü Heidegger, sanat eserinin kökeni sorusunun, “estetiğin ve aynı zamanda varolanları nesnel olarak tasarımılanabilir şeyler olarak kavrayan görüşün alt edilmesi görevi ile yakından ilişkili”<sup>17</sup> olduğunu belirtir; çünkü sanatı estetikleştiren görüş, gerçekliği nesneleştiren ve “ben”i de özneleştiren “tasarımcı düşünme”den çıkar. Varlığı bir nesne olarak ve düşünmeyi de öz-

14 Martin Heidegger, *HW*, s. 66; Martin Heidegger, *PLT*, s. 79.

15 Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, ss. 43-4.

16 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1998, s. 101; Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, İng. çev. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1987, s. 132.

17 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, İng. çev. Parvis Emad-Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, 1999, s. 354.

nenin bir etkinliği olarak koyan bu görüş için *hakikat*, öznenin tasarımlarının dünyada varolduğu varsayılan nesnelere uygun düşmesinden oluşur. Heidegger'e göre, tasarımcı düşünme, nesnelerin, tasarımların, doğruluk ölçütünün ve öz-nelerin ilk defa olarak kendilerini görünüşe çıkardıkları temeldeki koşulların "unutulmuşluk"unun bir sonucudur. Yapılması gereken, bu tasarımcı/temsil edici ontolojiyi aşacak şekilde, "temel"e geri dönmek; Varlığı, varolanların çeşitli şekillerde mevcudiyete gelmesini (görünüşe çıkmasını) sağlayan bir olup-bitme olarak anlamaktır. Heidegger'in "temel ontoloji"sinde Varlık, önceden verilmiş bir şey-durumları toplamı olarak düşünülmez; Varlık, tam da kendini mevcudiyete getirme *olayı* olarak düşünülür.

Varlığın bu şekilde, "kendini mevcudiyete getirme olayı" olarak düşünülmesi, geleneksel Varlık ve görünüş karşıtlığını da ortadan kaldırır. Grekler için "Varlık, görünüşe çıkma anlamına gelir," demektedir Heidegger. Bir şeyin ne olduğu, onun kendini görünüşe çıkarmasından, kendini gösterme tarzından ayrılamaz olduğu için, görünüşe çıkma, Varlık için sonradan olup biten bir şey değildir. Görünüşe çıkma, tam da Varlığın özüdür. Görünüşe çıkma olarak görünüş, Varlığın olması, olagelmesidir. Heidegger, *Metafizğe Giriş*'te, "güzel"i de bu bakış açısından konular: "Grekler için varolan (*on*) ve güzel (*kalon*) aynı şeydi (mevcudiyete gelme, saf ışıldama/parıldama idi)." <sup>18</sup> Bütün varolanların Varlığı, en fazla ışıldayandır, yani en güzel olandır. Görünüş, varolanda Varlığın ışıldaması olarak *güzel*dir. Ve bir varolan *sanat eserinde* Varlığının ışıldamasında durmaya gelir.

Bu bakımdan, Heidegger'in *sanat eseri* hakkında düşünmesi, estetik deneyimin *nesnesi* olarak sanat eseri ile ilişkili değildir. Buradaki düşünme, elde mevcut bir şeyin tasarımını kurma anlamında bir düşünme değil; fakat Heidegger'in genel felsefi düşünmesine uygun olarak, "Varlığın mevcudiyet talebine karşılık verme" anlamında bir düşünmedir, düşünmeyi Varlığın mevcudiyet talebine karşılık verme yönünde serbest bırakmadır. Bu düşünme, tıpkı şiir gibi, şarkı gibi, Varlıktan çıkıp gelişir ve Varlığın hakikatine erişir. Böyle bir düşünme için, sanat eserinin *kökenini* sormak, onu "özünün kaynağından alıp Varlığına getirme" işine koyulmak demektir. Varlık karşısında bu yeniden ele geçirilmiş kökensel duruş temelinde, sanat eseri yalnızca hoşlanma veren, hoş olan anlamında güzelin bir tasarımı olarak görülmez artık; fakat varolanın Varlığının açık kılınmasının bir tarzı olarak görülür. Böylece sanat, gizlilikten açığa çıkma olarak hakikate *katılır*. Fakat hakikat aynı zamanda *tarihseldir* de. Bundan ötürü, sanat eserinin kökeni sorusu, sanat eserlerine ilişkin estetik olmayan, tarihsel bir kavrayış elde etmeyi talep eder; estetik sanat kavrayışları tarih-dışı oldukları için, sanatın özündeki değişimler estetik perspektif içinde görülemezler. Dolayısıyla, Heidegger, sanat eserlerinin özünü, onların dünya ve yeryüzü ile, hakikat ve Varlığın tarihsel açık kılınışı ile bağıntıları içinde kavramaya yönelir.

18 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s. 101; Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 132.

Tekniğin egemen olduğu bir çağda sanatın imkânlarına ilişkin soru, sanatın *hakikat* ile olan *zorunlu* bağıını *yeniden* düşünmekle karşılanabilir. Yapılması gereken, sanat eserini *kökenine* geri getirmektir. Sanat eserini, bir tasarımın verilmiş bir şey-durumuna uygunluğu anlamında değil; fakat gizlilikten açığa çıkma, *alétheia* olarak özsel *hakikatine* geri getirmektir. “Sanat ne kültür başarılarına aittir ne de o, tinin bir görünüşe çıkmasıdır; sanat, Varlığın anlamını belirlemeyi sağlayan olagelmeye aittir” (*Addendum*)<sup>19</sup>. Başka bir deyişle, sanat, gizlilikten açığa çıkma anlamında hakikatin olup-bitmesine aittir. Bundan ötürü, denemede, sanatın ne olduğu sorusu, Varlığın hakikatine ilişkin soru açısından sorulmuştur.

## II

*Sanat Eserinin Kökeni*, bir varolan olarak sanat eserinin Varlığını sorarak başlar. Köken sözcüğü, burada, bir şeyin “özünün kaynağı” anlamına gelir. Dolayısıyla, kökeni düşünme yoluna girmek, sanat eserini özünün kaynağından alıp Varlığına getirme işine koyulma demektir. Heidegger “köken”den, bir şeyin kendisinden çıktığı kaynağı anlar: Köken, bir şeyin ne ise ve nasılsa öyle olduğu şey olarak ortaya çıkmasını mümkün kılan kaynaktır. O halde, sanat eserinin ne ise ve nasılsa öyle olmasını sağlayan kaynağı (kökeni) nedir? Bu soru, ilk bakışta basit görünür: Sanat eserinin kökeni, yaratıcı etkinliği ile onu meydana getiren *sanatçı* değil midir? Öyledir, ama ne var ki, sanatçı da ancak meydana getirdiği eser sayesinde sanatçı *olur*. Eser aracılığıyla ve eserden çıkarak, ancak, sanatçı olduğu şey olur. Bir eser tasarısı ve onu gerçekleştirme girişimi olmaksızın, sanatçı olduğu şey olmazdı. O halde, sanat eserinin kökeni sorusu, sanatçı ile ilişkilendirilerek cevaplandırılmaz. “Sanatçı eserin kökenidir. Eser sanatçının kökenidir. Biri olmaksızın diğeri de olmaz. Ama yine de biri, diğerrinin tek dayanağı değildir.”<sup>20</sup> Buna karşılık, her ikisinin de dayanağı olan ve onların karşılıklı ilişkilerinin içerisinde olup bittiği bir alan vardır: Bu, *sanattır*. Sanat her ikisini de kapsar. Bu durumda sanat, hem sanatçının hem de eserin kökeni mi olmaktadır? Fakat eserden ve onu meydana getiren sanatçıdan ayrı olarak sanatın “kendisi” nedir? *Gerçek* hiçbir şeyin kendisine karşılık gelmediği, ama yalnızca eserin ve sanatçının kendisi altına konulduğu toplayıcı bir sözcük müdür sanat? Heidegger’e göre bu sözcüğün imlediği şey, ancak eserlerin ve sanatçıların gerçekliği temelinde varolabilir. Ama öte yandan, eserlerin ve sanatçıların, bunların kökeni olarak sanat var olduğu için var oldukları da söylenebilir.

Sanatın ne olduğunu ilkin onunla karşılaştığımız yerden, yani sanat eserin-den çıkarsayabiliriz gibi görünüyor; ama ne var ki, eserin ne olduğunu da ancak sanatın özünü biliyorsak anlayabiliriz. Böylece sanat eserinin kökeni hakkındaki

19 Martin Heidegger, *PLT*, s. 86.

20 Martin Heidegger, *HW*, s. 7; Martin Heidegger, *PLT*, s. 17.

soru, bizi sanatın özü hakkındaki soruya götürür. Fakat sanat eserinin özünü bilmeksizin, sanatın özünü nasıl belirleyebiliriz ki? Aynı şekilde, sanatın özünü bilmeksizin de sanat eserinin ne olduğunu bilemeyiz. “Bir döngü içinde hareket ediyoruz,” demektedir Heidegger, eserden sanata, sanattan esere gidip geliyoruz. Sanat, eserin hem kökeni hem de amacıdır; ama sanat da ancak eserde varolur. Bu döngü içerisinde ilerlemek için, yine de bir yerden başlamak gerekir. Sanatın özünü bulmak için, sanatın içerisinde hüküm sürdüğü *varolandan*, sanat eserinden yola çıkabiliriz. O halde, gerçek varoluşu içinde sanat eserinin Varlığı üzerine bir inceleme, sanatın özünü kavramamızı sağlayabilir. Edimsel gerçekliği içerisinde sanat eserlerinin Varlığına dikkat yönelttiğimizde; ilkin şunu görürüz: “Sanat eserleri, şeyler gibi doğal olarak mevcutturlar.”<sup>21</sup> Fakat onlar doğa tarafından değil, insan tarafından yapılmış şeylerdir. Ama böyle olsa da, yine de onlar bir “şeylik” özelliğine sahiptirler. Sanat eserlerine hepimiz aşinayızdır; onlar müzelere, kiliselere yerleştirilmiş “şeyler” olarak ya da sergilerde ve evlerde duvarlara asılı “şeyler” olarak durmaktadırlar. Bütün sanat eserleri bu şeylik özelliğine sahiptirler. Eserin şeylik özelliği, onun en *dolaysız gerçekliği* olarak gözükmektedir. O halde, eserde hüküm süren sanatı bulmak için, ilkin, sanat eserinin bu dolaysız gerçekliğini araştırmak gerekir.

Bu araştırma, sanat eserinin salt “şey”den nasıl ayırt edileceği sorusuyla başlar. İlkin, sanat eserinin, insan tarafından *yapılmış* bir şey olduğunu ve bu yapılmışlığı içinde kendisinden başka bir şeyi bildirme yeterliğine sahip olduğunu görürüz. Sanat eserlerini salt şeylerden ayırt etmemizi sağlayan, onların şey-varlığında ondan başka bir şeyin mevcudiyete geldiğini görmemizdir.

Sanat eseri, açıktır ki, yapılmış bir şeydir; fakat o salt şeyin kendisinin olduğundan başka bir şeyi söyler, *alla agoreuei*. Eser kendisinden başka bir şeyi bilinir kılar, başka bir şeyi görünüşe çıkarır, eser bir alegridir. Sanat eserinde başka bir şey, yapılmış olan şeyle bir araya getirilir. Bir araya getirmek, Grekçe, *sumballein*dir. Eser bir semboldür.<sup>22</sup>

Pek çok estetik teori, sanat eserine bu türden bir sembolik yorum çerçevesinden yaklaşır. Sanat eserini *allegori* ve *sembol* olarak gören tasarım-çerçevesinden bakıldığında; eserin bu şeylik ögesinden başka bir şey olduğu ve tam da bu başka şeyin, eserin sanatsal doğasını oluşturduğu düşünülür.

Eserin *sanatsal niteliği*, bu şekilde, yapılmış olan şeyden başka bir şey olarak kavrandığında, eserin şeylik özelliğini araştırmak “gereksiz” ve “kafa karıştırıcı” görünebilir. Heidegger’e göre, eserde bir başka şeyi görünüşe çıkaran, bir başka

21 A.g.e., s. 9; a.g.e., s. 19.

22 A.g.e., s. 9; a.g.e., ss. 19-20.

şeyle birleşen öge, sanat eserinin bu şeylik yönüdür ve şeylik ögesi, *estetik teoride*, sanatsal niteliğin içerisine ve üzerine inşa edildiği bir altyapı olarak görülür. Fakat sanat eseri, bizim öznel görüşümüz tarafından kendisine estetik değer yüklenen bir “şey” midir? Sanat eseri, yapılmış bir şey ve ona eklenen estetik nitelikten (değerden) mi oluşur? Sanat eserinin şey-varlığını, onun sembolik işlevi veya alegorik bir anlama oluşturma gücü çerçevesinde kavramak, Gadamer’in belirttiği gibi, sanat eserinin varlık tarzını *bilimsel bilişe* sistematik *öncelik* tanıyan ontolojik bir modelin bakış açısından betimlemektir. Bu modelde, “şeyin anlamını ve değerini oluşturan, yalnızca öznel geçerliliğe sahip olan ikincil kavrama biçimleridir ve bu kavrama biçimleri, ne kökensel verilmişliğin kendisine ne de ondan edinilen nesnel hakikate aittir.”<sup>23</sup> Ama her halükârda, Heidegger’e göre, eserin şeylik özelliği yadsınamaz; sanat eserleri ile onları deneyimleyip onlardan haz almak için karşılaşanlar bile sanat eserlerinin bu şeylik özelliğini yadsıyamaz; çünkü şey-olmaklık, eserin en dolaysız gerçekliğidir ve böyle olmakla eserin *eser-varlığına* aittir. “Sanatçının aslında el becerisiyle yaptığı şey, eserdeki bu şeylik özelliği değil midir?”<sup>24</sup> Bundan ötürüdür ki, mimari eser taşta, resim renkte, müzik seste, edebi eser sözde varolur. Dolayısıyla, eserin eser-varlığını dolaysız ve tam olarak açık kılmak için, onun bu şeylik özelliğinden başlamak gerekir.

O halde, sanat eseri nasıl ve ne tür bir şeydir? Bu soruya karşılık verebilmek için, ilkin “şey”in ne olduğunu yeterince açıklıkla bilmemiz gerekir. Bir “şey”in özü nedir? Bu soruyu sordüğümüzda, zihnimizde bulunan ne tür bir şeydir? Genel olarak, “şey”i varolan, salt *yokluk olmayan* olarak düşünürüz. Şeyin var olan olduğunu söylemek, var olan her şeyin bir “şey” olduğunu söylemektir. Fakat bu şey tanımı, sanat eserinin nasıl bir şey olduğunu anlamamıza yardımcı olamayacak kadar geniştir. Akılda tutmamız gereken, varolan her şeyin bir “şey” olmadığıdır. Heidegger’in belirttiği gibi, ormandaki geyiği, tarladaki böceği, “şey” diye adlandırmakta tereddüt ederiz. Kaldı ki, “insan bir şey değildir” ve Tanrı da bir şey değildir. Bu durumda, sanat eserindeki apaçık şeylik özelliğini kavramak için, bu şey kavramının alanını daraltmalıyız ve “bir şey olan ve daha fazla bir şey olmayan” *salt* şeylerin alanına yönelmeliyiz. “Bir taş, bir toprak parçası, bir tahta parçası, işte bu türden salt şeylerdir.”<sup>25</sup> Heidegger, salt şeyler alanına, doğanın cansız varlıklarının yanı sıra insan yapımı kullanım nesnelerini (Türkçede bizim *şey*ya dediğimizde anladığımız şeyleri) de katar. İmdi, salt şeyin ne olduğunu bilirsek, sanat eserinin kendisine başka bir şeyin eklendiği bir “şey” mi olduğu; yoksa aslında bir “şey” olmayıp başka bir şey mi olduğu konusunda karara varabiliriz.

23 Hans-Georg Gadamer, *Heidegger's Ways*, İng. çev. John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 102.

24 Martin Heidegger, *HW*, s. 10; Martin Heidegger, *PLT*, s. 20.

25 A.g.e., s. 11; a.g.e., s. 21.



Heidegger “şey sorusu” aracılığıyla *esere* girmeyi ve eser-varlığı içinde onun şeylik özelliğine erişmeyi ummaktadır. Düşünür, bu yönde, ilkin şeyin “şeyliği”ne ilişkin geleneksel (metafiziksel) kavrayışları irdeler; Antikiteye kadar geri giden geleneksel *varolan* yorumlarında, şeyin şeyliğine ilişkin üç tanımla karşılaştığımızı belirtir. Bu yorumların ilki ve en eski olanı, şeyi, töz ve ilineklerin birliği olarak kavrar; yani “niteliklerinin taşıyıcısı olarak şey.” Fakat bu tanım, varolan her şeye uygulanabilecek kadar geniştir ve bize *salt* şeyin özünü vermez. Bu tanımla, şeyi, varolan fakat şey olmayan karşısında ayırt edemeyiz. Ayrıca, bu şekilde tasarlanmış olan şeyin yapısı (töz ve ilinekler ontolojisi), şey ile bizim aramıza girer ve şeyin bağımsız ve kendine yeterli özelliği ile karşılaşmamıza izin vermez. İşte, şeyin şeyliğine ilişkin ikinci yorum, tam da şeylerle *dolaysız* şekilde karşılaşabileceğimiz durumu, yani duysal kavramayı, temele koymak suretiyle oluşturulmuştur: “Şey *aistheton*dur, duyarlığa ait duyularda duyumlarla algılanabilir olan şeydir.”<sup>26</sup> Burada duyuların taşıdığı verilerde, şey, bedensel olarak bize gelir. Şeyin şeyliğine ilişkin bu yorum, şu standart biçime bürünür: Şey, duyulara verilen duysal çokçeşitliliğin birliğidir. Demek ki, şey, algılayabildiğimiz bütün niteliklerinin toplamıdır. Fakat şeylerin görünüşünde ilkin bir duyumlar yığını ve sonra da şeyi algılamayız; duysal algı ile onun maddesel taşıyıcısı arasında bir ayırım yapmayız. “Şeylerin kendileri bize bütün duyumlardan çok daha yakındır.”<sup>27</sup> Bir kapının kapandığını işitiriz ama ses duyumları ya da salt sesler işitmeyiz. Şeyin sesini işitiriz. Salt sesi işitmek için şeyden uzaklaşmamız ve bir soyutlama yapmamız gerekir. O halde şeyin *şeyliği*, onun duysal özelliklerinin algılanmasından önce gelir.

Heidegger’e göre bu her iki şey yorumu da, şeyin kendinde durmasına izin vermez. “İlk yorum sanki şeyi yanımıza yaklaştırmayıp, onu bizden uzaklaştırırken; ikinci yorum, şeyi üzerimize doğru bastırıp bizi sıkıştırmaktadır. Her iki yorumda da şey ortadan kaybolmaktadır.”<sup>28</sup> O halde, şeyin kendi-içinde kalmasına izin vermek gerekir. Heidegger’e göre, şeyin şeyliğine ilişkin üçüncü yorum, bunu yapar gözükmetedir:

Şeye kalıcılığını ve direngenliğini veren ve aynı zamanda onun duysal etki tarzının –renkli, cınlayan, katı, yekpare olmasının– kaynağı olan şey, şeydeki maddedir. Madde (*hule*) olarak şeyin bu belirleniminde biçim (*morphe*) de birlikte konumlanır. Şeyde kalıcı olan, şeyin dayanıklılığı, maddenin bir biçimle birlikte durmasından oluşur. Şey biçim almış maddedir.<sup>29</sup>

26 A.g.e., s. 15; a.g.e., s. 25.

27 A.g.e., s. 15; a.g.e., s. 26.

28 A.g.e., ss. 15-6; a.g.e., s. 26.

29 A.g.e., s. 16; a.g.e., s. 26.

Madde ve biçimin birleşimi olarak şey kavramı, hem doğadaki şeylere hem de insan yapımı şeylere aynı ölçüde uygulanan bir tasarım çerçevesi sağlar. Ayrıca madde ile biçim ayrımı, hemen her sanat teorisinde ve estetikte çeşitli şekillerde kullanılan bir kavramsal şemadır. Fakat yine de madde ve biçim, şeylerin “şeyliği”ni açıklamaz, fakat yalnızca varsayar; çünkü bu kavramlar, anlamlarını, ilkin insan yapımı şeylerin düzeninden elde ederler ve bunu bütün varolanların düzenine aktarırlar. Madde ve biçim düzenini her varolanın kuruluşu olarak ele alan bu görüş, diğer varolanlardan ayrımı içinde salt şeye erişmemizi sağlayabilir mi? Bunun için, Heidegger’e göre, ilkin bu kavramların hakiki tanımlayıcı güçlerini hangi varolan alanında gerçekleştirdiklerini bilmemiz gerekir.

O halde, madde-biçim yapısı kökenini nerede bulur? Madde-biçim yapısının doğada kendi başına şekil almış, kendine yeterliği içinde duran salt şeyler alanında bulunduğu yalnızca bir varsayımdır. Bir granit bloğunun biçimi, salt madde parçalarının uzaydaki bir dağılımından ibarettir. Buna karşılık bir testi, bir balta, bir ayakkabı tam da biçim verilmiş bir maddedir. Onlar, kendi başına şekil almış olma özelliğine sahip değildirler. Bu gibi insan yapımı şeyler, işe-yararlık veya kullanım amacına göre biçim almış varolanlardır. İşe-yararlık, bu türden varolanın kendisi ile mevcut olduğu temel özelliktir: “İşe-yararlığa tâbi olan varolan, daima bir yapma sürecinin ürünüdür. Ürün, bir şey için bir araç olarak yapılmıştır. Dolayısıyla, varolanların belirlenimi olarak madde ve biçim, asli yerlerini aracın özünde bulurlar. Bu ad (araç), kullanım ve işe-yararlık için üretilmiş şeyi belirtir.”<sup>30</sup> Biçim almış madde olarak şey kavramı, demek ki, salt şeyin özünden değil fakat aracın özünden elde edilmiştir; dolayısıyla, salt şeyin şeyliğinin kökensel belirlenimini vermez. Heidegger, madde-biçim yapısını her varolanın kuruluşu olarak ele alan bu görüşün de, diğerleri gibi, şeyin şeyliğine bir saldırı olduğu kanısındadır. Nitekim madde ve biçim birleşimi olarak şey kavrayışının kendisinden çıktığı varolan, yani araç, ancak ona araçlık niteliğini kazandıran işe-yararlık ve yapılmış olma özelliğinden yalıtılırsa, salt şey olabilir. Ama araca ait olan her şey soyulup çıkartıldığında, geride kalan şey-varlığı da tanımlanamaz olarak kalır.

Sonunda, “şeyliği” belirlemenin üç tarzının da –niteliklerin taşıyıcısı, duyusal çokçeşitliliğin birliği, biçim almış madde olarak şey– gerçek dünyada varolan her şeyi betimlemeye yarayabildiği, ama bu yüzden de tekil bir şeyin özünü belirlemede yardımcı olamadığı ortaya çıkmış oldu. Heidegger’e göre, alışageldiğimiz şeyliği düşünme tarzları, varolanın her dolaysız deneyiminde bir ön-kavrayışa dayanırlar. Bu ön-kavrayış, verilmiş bir varolanın Varlığı üzerine düşünümü engeller. Bundan ötürü de bu şey kavramları, şeyin şeyliğine, aracın araçlığına ve eserin eser-varlığına giden yolu kapatırlar. Bu durumda, veril-

30 A.g.e., s. 18; a.g.e., s. 28.

miş herhangi bir “şey”i seçmeli ve onun özünün veya şey-varlığının ne olduğunu bulmaya çalışmalıyız: “Yüzümüzü varolana çevirmeliyiz ve onu Varlığı bakımından düşünmeliyiz; fakat bu düşünme aracılığıyla, aynı zamanda, onun özü içerisinde kendine dayanmasına izin vermeliyiz.”<sup>31</sup>

Heidegger’in incelemek için seçtiği şey, insan yapımı bir *araçtır*: Bir çift köylü pabucu. Niçin araç? Şüphesiz, araç da tıpkı salt şey gibi kendi içinde durur; fakat o, salt şey gibi kendi başına şekil alma özelliği taşımaz. Öte yandan, insan yapımı olmakla, yani insanın yapma edimi onun üretimine katıldığı ölçüde, araç, sanat eseriyle benzerlik gösterir. Ama sanat eseri araç gibi insanın yaptığı bir şey olmakla birlikte, kendi başına şekil almış ve kendine yeten mevcudiyetiyle salt şeye de benzer. Bu bakımdan Heidegger, aracın şey ile eser arasında bir orta konuma sahip olduğunu belirtir. İşte, eser ile şey arasındaki bu özel aracı konumu itibarıyla, yapılmış bir şey olarak aracın araçlık özelliğini araştırmak, Heidegger’e göre, bize şeyin şeyliği ve eserin eser-varlığı hakkında bir fikir verebilecektir. Gelgelelim, Heidegger’in aracın araçlık niteliğini araştırmak için seçtiği pabuçlar, herhangi bir çift pabuç değil, Van Gogh’un *resmettiği* pabuçlardır, yani bir sanat eseri. Bu seçim, bizi yine bir döngü içine sokuyor. Anlaşılan o ki, araçtan esere, eserden araca gidip gelmekle şeyin şeyliğini kavrayabileceğiz. Şimdi, sanat eserine ışık tutacak ve sanat eserini bir şey yapan özelliği açık kılacak şekilde bu şeyi (aracı) nasıl belirleyebiliriz?

İlkin, pabuçları basitçe betimlemeyi deneyebiliriz. Pabuçların deriden yapılmış olduğunu, parçaların iplik ve çivilerle birbirine bağlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu betimleme yalnızca pabuçların görünürdeki madde ve biçimini tanımlar. Pabuçların gerçekte ne olduğunu anlamak için, pabuçların neden yapılmış olduğunu değil de; ne için yapılmış olduğunu sorabiliriz. Bu da bizi bildiğimiz bir sonuca götürür: Aracın araçlığı, kullanımından, işe yararlığından oluşur. Demek ki aracı, kullanımı içinde aramalıyız. Fakat pabuçları kullanımı içinde nasıl görebiliriz ki? Onları giymekle ya da edimsel kullanımlarını gözlemlemekle değil; fakat kendimizi Van Gogh’un resmi önüne getirmekle:

Pabuçların yıpranmış içinin karanlık açılışında, çalışanın meşakkatli ayak basışı dik dik bakmaktadır. Pabuçların katı, dayanıklı ağırlığında, sert bir rüzgârın süpürdüğü, tarlada ötelere uzanıp giden, hep aynı saban izleri boyunca köylü kadının yorgun argın yürüyüşünün birikmiş sebatı vardır. Deri üzerinde toprağın rutubeti ve bereketi durur. Pabuçlarda yeryüzünün sessiz çağrısı titreşip durur... Ekmeğin selameti, direnen ihtiyacı bir kez daha gidermenin sessiz sevinci, eli kulağında bir doğum öncesi endişesi, çevreyi saran ölüm tehdidi karşısındaki titreme, bütün bunlara ilişkin

31 A.g.e., s. 20; a.g.e., s. 31.

şikâyet edilmeyen bir kaygı bu pabuçların her yerine sinmiştir. Bu araç (pabuçlar) yeryüzüne aittir ve köylü kadının dünyasında korunmuştur.<sup>32</sup>

Bu şiirsel yorumda Heidegger, bir çift pabucu, resimdeki bir *nesne* olarak değil, fakat verdiği hizmette, işe-yararlığı içinde kendi hakiki özünü açık kılan bir *şey* olarak betimlemektedir. Köylü kadın, pabuçlar üzerine düşünmeksizin ve hatta onlara hiç bakmaksızın yalnızca onları giymek suretiyle, pabuçların özünü bilir. Pabuçlar içinde durmakla ve yürümekle, köylü kadın, “aracın araçlığı” nı oluşturan işe-yararlığı bilir. Resimdeki pabuçlar, kullanımı içinde köylü kadının varoluşunu oluşturan her şeye aittirler. Pabuçlar, verdikleri hizmetle, yani kullanımları içinde köylü kadının dünyasını yansıtır. İnsan yapımı bir şey olarak, pabuçların kullanıma uyarlanabilirliği, işe-yararlığı, bunu mümkün kılan daha özsel bir yapıya dayanır ki, Heidegger bunu *güvenilirlik* olarak adlandırır: “Aracın araçlık niteliği gerçekten de onun işe-yararlığından oluşur. Fakat bu işe-yararlığın kendisi, aracın özsel varlığının doluluğunda bulunur. Bunu güvenilirlik (*Verlässlichkeit*) diye adlandırıyoruz.”<sup>33</sup> Köylü kadın için, pabuçları oldukları şey kılan ve köylü kadının dünyayı ve bu dünyadaki yerini keşfetmesini sağlayan, pabuçların bu *güvenilirliği*dir. Onlar, köylü kadının varoluşunu yansıtır ve güven altına alırlar. Pabuçlar “araçsal şeyler”dir; onlar, yıllar boyu köylü kadına hizmet etmişlerdir; kalıcılık, güvenilirlik ve hizmet güçleri ile köylü kadının varoluşunu güven altına almışlardır. “Bu güvenilirlik sayesinde köylü kadın yeryüzünün sessiz çağrısına dahil olur; aracın bu güvenilirliği sayesinde o, kendi dünyasından emin olur.”<sup>34</sup>

Aracın işe-yararlığı, o halde, bu güvenilirlikte temel bulur. Nitekim, araç kullanımı içinde yıpranıp tüketildiğinde, işe-yararlığı da ortadan kalkar. Aracın araçlık karakteri aşınıp çoraklaşır ve salt malzeme haline gelir. Bu aşınıp yıpranma, güvenilirliği yok eder. Bu durumda, geriye yalnızca *boş* işe-yararlık kalır. Bu güvenilirlik, köylü kadının özel bir dikkat göstermeksizin, yalnızca onları giymekle fark ettiği bir şeydir, pabuçların güvenilirliğini deneyimlemek onların aslında (hakikatte) ne olduğunu kavramaktır. Fakat biz köylü pabuçlarının ne olduğunu, onları giymek suretiyle değil, fakat Van Gogh’un onları betimlemesi ile kavrarız. Nitekim, Van Gogh’un resmindeki köylü pabuçlarına ilişkin açıklama, araçsal şeyler hakkında bizi bilgilendirdi; bu tür kullanım nesnelerinin özünün güvenilirlikten oluştuğunu bize gösterdi: “Kendi içinde dingin duran aracın bu dinginliği, onun güvenilirliğinden ibarettir. Bu güvenilirlikte, ilk defa, hakikati içinde aracın ne olduğunu görüp anlarız.”<sup>35</sup> Fakat güvenilirlik

32 A.g.e., ss. 22-3; a.g.e., ss. 33-4.

33 A.g.e., s. 23; a.g.e., s. 34.

34 A.g.e., s. 23; a.g.e., s. 34.

35 A.g.e., s. 24; a.g.e., s. 35.

yalnızca bu tür şeylere ait değildir. Dolayısıyla, Heidegger'in köylü pabuçlarına bakışı, şeyin şeyliğini açık kılma işine yaramadı. Ama yine de, giderayak, sanat eserinin özüne ya da "eser-varlığı"na ilişkin bir şeyler öğrendik: "Sanat eseri, pabuçların hakikatte ne olduğunu bilmemizi sağladı."<sup>36</sup> Aracın araçlığı, eserde ve eser aracılığıyla görünür oldu. Van Gogh'un resmi "konuştu" ve bir çift köylü pabucunun hakikatte ne olduğunu bize açık kıldı.

Fakat Heidegger'in yorumunda bize açık kılınan, *resimdeki* pabuçların hakikati midir acaba? Sanat tarihçisi Meyer Schapiro, resmedilen pabuçların bir köylü kadına ait olmadığını, fakat bizzat sanatçının kendi pabuçları olduğunu belirtmekte ve Van Gogh'un resmettiği pabuçlar üzerine Heidegger'in hayal ürünü betimlemesinde, bir çift gerçek köylü pabucuna bakmakla hayal edilemeyecek hiçbir şey bulunmadığını söylemektedir.<sup>37</sup> Bu durumda Heidegger, *resimdeki* pabuçların hakikatinin dışında mı durmaktadır? Schapiro'ya bakılacak olursa, bu pabuçların *sanatçıya ait* olduğunu bilen birisi, bu resmin köylü kadına ait pabuçların özünü ve kadının dünya ve yeryüzü ile ilişkisini ifade ettiğini söyleyemez. Heidegger, pabuçları köylü kadına aitmiş gibi görmekle, onların sanatçı için ne anlama geldiğini göz ardı etmiştir. Oysaki, bu pabuçların Van Gogh'un hayatında çok önemli bir yeri vardır. Schapiro, ressamın arkadaşı Gauguin'in sanatçı ile ilgili anılarındaki tanıklığa dayanarak, pabuçların Van Gogh'un hayatının unutulmaz bir bölümünü kendinde taşıdığını, sanatçının yaşadığı bir insanlık durumunu içinde barındıran pabuçların bir tür "kutsal emanet" olduğunu; onların yalnızca bir "kullanım aracı" olmayıp, sanatçının "ben"inin bir parçası haline gelmiş olduğunu belirtir. Onların gerisinde sanatçının *kişisel tarihi* durmaktadır.

Bu durumda, Heidegger, öyle olmadığını söylese de, ilkin her şeyi hayal edip sonra da bütün bunları resme atfetmiş değil midir? Van Gogh'un resmetmiş olduğu, boş mekânda öylece duran bir çift pabucun hakikati nerede bulunmaktadır? Sanatçının kişisel dünyasında mı, eserin açtığı dünyada mı, yoksa Heidegger'in hayal ettiği köylü kadının dünyasında mı? Anlaşılan o ki, Heidegger'in metafiziksel yorumu, biricikliği içinde bu tikel resmin hakikatini bize vermedi; burada *bu* sanat eserinin hakikati ortaya çıkmadı, ama sanat eserinde bir *hakikat* olup bittiği ortaya çıktı. Gördük ki, aracın araçlığı, yani onun hakikati "güvenilirlik" olarak ilkin sanat eserinde ve eser aracılığıyla ortaya çıktı. "Van Gogh'un resmi, aracın, köylü pabuçlarının, hakikatte ne olduğunun açık kılınmasıdır. Bu varolan, Varlığının açıklığına gelir. Grekler, varolanların gizlilikten açığa çıkışına *alétheia* diyorlardı. Biz hakikat diyoruz ve bu sözcüğü kullanırken yeterince düşünmüyoruz."<sup>38</sup>

36 A.g.e., s. 24; a.g.e., s. 35.

37 Meyer Schapiro, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller Inc., New York, 1994, s. 138.

38 Martin Heidegger, *HW*, s. 25; Martin Heidegger, *PLT*, s. 36.

O halde, Van Gogh'un eserinde, özü bakımından gizlenmiş olarak kalacak olan şey açığa çıkmıştır. Bir varolanın, bir çift köylü pabucunun ne ve nasıl olduğunun, yani özünün, açık kılınması bu eserde olup bitmiştir. Bu tikel sanat eseri, şeyin şeyliğini ve eserin eser-varlığını belirlemede bize yardımcı olmadı; fakat o, sanat eseri hakkında bize bir şey öğretti: Sanat eserinin, varolanın *hakikatini* açık kıldığını gösterdi. Heidegger'e göre, *alethéia* anlamında hakikat, bir olup bitmedir, bir *olaydır*; varolanların gizlilikten açığa çıkması olayıdır. Bir sanat eserinde, işte, varolanların bu açık kılınması olup biter: "Sanat eserinde varolanın hakikati kendini esere koymuştur. 'Koymak' burada durmaya getirmek anlamındadır. Bir varolan, bir çift köylü pabucu, eserde, Varlığının ışığında durmaya gelir."<sup>39</sup> Varolanın hakikati, bir olup bitme olarak, sanat eserinin sabitliği (kalıcılığı) içerisinde görünür kılınmıştır. O halde *sanat*, varolanların hakikatinin kendini-esere-koymasısıdır, varolanların hakikatinin bir eserde, sanat eserinde, olup bitmesidir: "Sanat eseri kendi tarzında varolanların Varlığını açık kılar. Varolanların bu açık kılınması, yani gizlilikten açığa çıkması, yani hakikati, eserde olup biter. Sanat eserinde varolanın hakikati kendini esere koymuştur. Sanat hakikatin kendini esere koymasısıdır."<sup>40</sup>

Burada, sanat eserinde "hakikatin olup bitmesi"nden anlaşılan şey, sanat eserinin gerçekliğin bir taklidini veya tasarımını (temsilini) verdiği ve sanattaki hakikatin, temsil edilen şey ile gerçekliğin uygun düşmesinden ibaret olduğu şeklindeki geleneksel görüş değildir. Bir eserde hakikat olup biter; fakat bu, mevcut bir şeyin doğru olarak yeniden sunulduğu veya temsil edildiği anlamına gelmez. Sanat eserinde hakikatin olup bitmesi, basitçe gerçek bir şey ile bir sanat eseri arasında bir kopya, bir benzerlik ilişkisi kurmaktan ibaret bir "olay" değildir. "Resmin (Van Gogh'un resmi) gerçek bir şeyden bir benzerlik çıkardığını ve bunu sanatsal üretimin bir ürününe aktardığını mı düşünüyoruz? Hiçbir şekilde."<sup>41</sup> Peki, sanat eseri elde mevcut bir varolanın temsili olmasa da, şeyin genel özünün bir temsili olamaz mı? "Fakat sanat eserlerinin kendine uygun düşebileceği bu genel öz nerede ve nasıl bulunmaktadır? Bir Grek tapınağı hangi şeyin hangi özüne uygun düşer?"<sup>42</sup> Heidegger'e göre sanat, önceden mevcut bir şeyin yeniden-üretimi, gerçekliğin bir taklidi değildir. Sanat, hakikatin bir olup bitmesinin esere konulmasıdır.

### III

Şimdi, sanatta hakikatin olup bitmesi ne demektir? Varolanın hakikatinin kendini esere koyması nasıl olup bitmektedir? Bu sorulara bir cevap bulmak

39 A.g.e., s. 25; a.g.e., s. 36.

40 A.g.e., s. 28; a.g.e., s. 39.

41 A.g.e., s. 26; a.g.e., s. 37.

42 A.g.e., s. 26; a.g.e., s. 37.

için Heidegger, bir başka tikel sanat eserini, temsil edici olmayan bir sanat eseri örneğini, bir Grek tapınağını ele alıp yorumlar. Bu mimari eser, önceden mevcut bir şeyin yeniden üretimi olarak görülemez. “Bir mimari yapı, bir Grek tapınağı hiçbir şeyi temsil etmez. O, kayalık bir vadinin ortasında öylece durur. Mimari yapı, Tanrı figürünü kuşatıp çevreler ve bu gizlilikte, açık sütunlu giriş aracılığıyla kutsal alanda Tanrı figürünün göze çarpmasını sağlar. Tapınak aracılığıyla Tanrı tapınakta mevcut olur.”<sup>43</sup> Sanat eseri, o zamana kadar gizlenmiş kalan bir şeyin görünür hale gelmesini, *mevcudiyete* çıkmasını sağlar. Heidegger, tapındaki Tanrı heykeli hakkında şunları söyler: “Heykel, Tanrı’nın nasıl görüldüğünü (neye benzediğini) öğrenmemizi sağlayan bir temsil değildir, fakat bizzat Tanrı’nın mevcut olmasını sağlayan bir eserdir, o Tanrı’nın kendisidir.”<sup>44</sup> Heidegger’in tapınak yorumu, sanatın *mimetik* olarak görülemeyeceğini, sanat eserinin varolana uygunluk anlamında bir hakikat imgesi, bir hakikat modeli sunmadığını; fakat sanat eserinde, eser olmaksızın gizlenmiş olarak kalacak bir şeyin görünüşe getirildiğini gösterir.

Sanat eseri, kendi dışında bir başka şeyin doğru biçimde yeniden-sunumu olarak anlaşıldığında, eserin *hakikatı* bu başka şeyden *türemiş* olarak görülür. Buna karşılık Heidegger, sanat eserinin hakikatinin bir başka şeyde temellenmediğini; eserin hakikatinin ancak eserin kendisinde, yani onun eser-varlığında bulunabileceğini ileri sürer. Sanat eseri, kendisini, kendi Varlığı içinde sunar. Heidegger, bunu, eserin “kendi-içinde-durması” (*Insichselbststehen*) diye adlandırır. Düşünün, bir Grek tapınağını ele alışıandaki asıl niyet, eserin eser-varlığını oluşturan şey ya da şeyler hakkında bilgilenmek; eserde işlemekte, iş görmekte olan hakikatin olup bitme şeklini anlamaktır. Bundan ötürü, düşünür, tapınağın eser-varlığını betimlemeye girer. Grek tapınağı, eserin saf kendi-içinde-durmasının açıkça kendini gösterdiği bir örnektir. Eserin kendi-içinde-durması, Varlığı içinde kendini sunması, eserin bir *dünya* açması ve o dünyaya *ait olması* demektir: “Tapınak eser, doğum ve ölümün, felaket ve hayrın, zafer ve aşağılanmanın, dayanma ve çöküşün, insanın yazgısı şeklini aldığı yolların ve ilişkilerin birliğini kendi etrafında toplar ve bir araya getirir. Bu ilişkiler örgüsünün her şeye hâkim olan genişliği, bu tarihsel halkın dünyasıdır.”<sup>45</sup> Tapınak eser, Tanrı’yı (Varlığı) mevcudiyetinin açıklığına getirmekle, yani onu görünür kılmakla, bir halkın tarihsel dünyasının tapınak içinde ve tapınak aracılığıyla bir araya toplanmasını sağlar. Tapınak eser, yasa koyan Tanrısı ile birlikte, bütün insani gerçekliklere belirlenim veren yön ve ilişkilerin birliğini kendi etrafında toplar. Tapınak, tarihsel bir halkın, Grek halkının dünyasını cisimleştirir: Ölümlüler

43 A.g.e., ss. 30-1; a.g.e., s. 41.

44 A.g.e., s. 32; a.g.e., s. 43.

45 A.g.e., s. 31; a.g.e., s. 42.

ve Tanrılardan oluşan, yeryüzü ile gökyüzü arasında, politik topluluk ile vahşi doğa arasında açılan bir dünyadır bu.

Heidegger, eserin “dünya açma”sının aynı zamanda bir inşa etme, bir kurma olduğunu belirtir. Bir dünya kurma, varolanlara anlam veren birlikli bir bağıntılar örgüsü oluşturmaktır. Eser, varolanların oldukları şey olarak içerisinde görünür olduğu açıklığı yapılandırır. Eser, açık olan için bir uzay açar. “Uzay açma, açık olanı serbest bırakma ve onu yapısı içinde tesis etmedir.” Böylece eser içinde ve eser aracılığıyla dünya, bu açıklıkta bir araya toplanmaya gelir. “Eser olarak eser, bir dünya kurar (*aufstellen*). Eser, dünyanın açıklığını açık tutar.”<sup>46</sup> Dünya, basitçe, verilmiş şeylerin bir bütünlüğü değildir, fakat bir “açıklık”tır; Varlığın tarihsel açık kılınışı ile meydana getirilen bir açıklık, bir *anlam uzayı*dır. Sanat eseri, açtığı açıklığa aittir ve Varolanların hakikati, eserin açtığı bu açıklıkta durmaya gelir. Grek tapınağı, kayalık vadide yalnızca öylece durmaz; fakat o, hem varolanları hem de insan varoluşunu bu açık uzayda bir araya toplar ve onların ilk defa oldukları şey olarak görünmelerini sağlar: “Tapınak, orada duruşuyla, ilk defa olarak, şeylere görünüşlerini ve insanlara kendilerine bakışlarını verir.”<sup>47</sup> Tapınağı çevreleyen varolanlar, ilk defa, tapınak tarafından aydınlatılır ve dünya içindeki yerlerini, yani anlamlarını edinirler; yoksa bu varolanlar yalnızca tapınağın yerleştirildiği uygun bir çevre sağlamak için orada bulunmazlar. Aydınlatma, varolanı Varlığının ışığına getirmedir. Tapınağın orada durmasında hakikat olup biter; bir bütün olarak varolanlar, “gizlenmemişlik”e (Varlığın açıklığına) getirilir ve orada tutulur.

Sanat eseri, bir dünya kurmakla sadece varolanların hakikatini açık kılmaz, fakat aynı zamanda, insanın kendisini anlamasını da sağlar. Dünya, insanın iradesine bağlı değildir; tersine, dünya insanın şeyleri ve kendisini anlaması üzerinde hüküm sürer, bu anlamayı düzenleyip belirler. Dünya, Heidegger’in söylediği gibi, insanın kendisine tâbi olduğu daima mevcut *nesnel-olmayan*dır. Dünya, görülebilir ve dokunulabilir bir nesne olarak önümüzde durmaz. Fakat dünya, “nesnel-olmayan” olsa da, o şeylerin şey olma şeklini belirlediği için, varolan her şeyin olduğundan daha “yüksek derecede” var-dır; yani dünya, bir varolan ya da bir şey değildir, fakat şeyler olarak varolanların görünüşünün imkânının koşuludur. Bundan ötürü dünya, şeyleri yöneten ve onlar üzerinde hüküm sürendir.

Aynı şekilde insan varoluşu da, Varlıkla ilişkili olduğu sürece dünyaya bağlıdır. İnsanın varoluşuna ilişkin temel kararların alındığı yerde veya insanın yeni bir kendini-anlamasının elde edildiği yerde, dünya *hüküm sürer*. Heidegger, dünyanın bu işleyişini, “[d]ünya dünya-kılar” (*Welt welter*) önermesi ile dile getirir. Sanat eseri bir dünya açtığında, dünyanın *tarihsel olarak* nasıl dünya *kıldığını* bize gösterir:

46 A.g.e., s. 34; a.g.e., s. 45.

47 A.g.e., s. 32; a.g.e., s. 43.



Dünya yalnızca elde-mevcut sayılabilir veya sayılamaz, bildik ve bilin-medik şeylerin bir toplamı değildir. O, elde-mevcut şeylerin toplamına ilişkin tasarlanmış bir çerçeve de değildir. Dünya dünya-kılar. Tam da tarihimize ait özsel kararlar aldığımız yerde, bu kararları üstlendiğimiz ya da terk ettiğimiz, görmeden geçip yeniden keşfettiğimiz yerde, dünya dünya-kılar.<sup>48</sup>

Dünyanın dünya-kılması, anlamları bahşeden bir “verme”dir. Bir dünya açma, aynı zamanda insanlar için bir *ortak anlama* meydana getirmedir. Bu ortak anlama, bir halkın kendisinin *kim olduğunu* bilmesini sağlar. Dünyanın dünya-kılma *tarzı*, bir halka kendine özgü tarihsel kimliğini verir. Sanat eseri bir dünya açtığında, “neyin kutsal olup neyin kutsal olmadığı”, “insan varoluşunun yazgısının aldığı şekil”, temel ve özsel kararların geniş yolları, yani bir halkın *ethosunu* oluşturan şeyler o halk için bilinir olur. Sanat, insanların kendi tarihsellikleri içinde kendilerini anlamalarını sağlayan, hakikatin en kökensel açık kınışıdır. Bundan ötürü sanat, tarihsel dünyaların kurucusu olan bir etkinlik olarak anlaşılır.

Heidegger’e göre sanat eserinin *eser-varlığını* oluşturan, onun kendi-içinde-durması ve bir dünya açmasıdır. Sanat eseri, kendisi tarafından açılan bu dünyaya aittir. Eserin kendi-içinde-durması, onun dünyasının onun içinde mevcut olması demektir. Fakat dünyalar gelir ve giderler. Dünyanın eserden geri çekilmesi ve göçüp gitmesi asla giderilemez. Eser kendi dünyasını kaybettiğinde, o artık kendine özgü hakikatinden yoksun kalır ve yalnızca bir sanat nesnesi haline gelir. Bu durum sadece müzelerde ve galerilerde sergilenen yerinden yurdundan edilmiş eserler için değil, fakat hâlâ kendi kökensel yerlerinde duran eserler için de geçerlidir. Heidegger’in verdiği örneklerle, Paestum’daki tapınak Grek dünyasına aittir; Bamberg katedrali ortaçağ Hristiyan dünyasına aittir. Fakat bizim için onlar “dünya”sızdırlar; bizim karşımızda bu eserler, kendi-içinde-durma özelliğini, yani bir dünya açma yeterliğini kaybetmiş olarak dururlar; çünkü bu eserlerin *dünyası* onlardan geri çekilmiş ve dağılıp çökmüştür; onlar artık geçmişte oldukları şeyler değildirler. Dünyaları ortadan kaybolduğu için, ne tapınak ne de katedral, hakikati açık kılma işlevini yerine getiremez olmuşlardır.

Bu yüzden Heidegger, “büyük sanat” dönemine ait eserlerin “olmuş-bitmiş” (*gewesen*) şeyler olduklarını ve bizim karşımızda geleneğin ve korumanın alanı içinde durduklarını belirtir. Onlar, müzelerde ya da koruma altında tutuldukları kendi yerlerinde, kamusal ya da özel beğeni için erişilebilir kılınmış birer sanat-nesnesidirler. “Resmî makamlar, eserlerin bakımını ve korunmasını üstlenirler. Sanat uzmanları ve sanat eleştirmenleri, eserleri kendilerine iş edinirler. Sanat

tacirleri, eserler için pazar oluşturmaya koyulurlar. Sanat tarihi incelemesi, eserleri bir bilimin nesneleri yapar.”<sup>49</sup> Fakat bütün bu meşguliyet içinde eserin *kendisi* ile karşılaşmayız. Eserlerin kurumsallaşmış sanat alanında buldukları yer, onların kendi yerleri değildir. Bu yazgı değiştirilemez: “Bütün sanat endüstrisi, son derece gelişse ve her yönüyle eserler adına işlese de, yalnızca eserlerin nesne-varlığına uzanır. Fakat bu, eserlerin eser-varlığı değildir.”<sup>50</sup> Bu eserlerin kendi-içinde durması ve bir dünya açması, onlardan çekilip gitmiştir. Bu olmuş-bitmiş eserlerin gelecek nesiller için itinalı bir şekilde saklanıp korunması, eserleri yeniden ele geçirmek için gösterilen bilimsel çabalar, artık eserin kendi varlığına erişemez, fakat sadece onu hatırlatır.

Sanat eserin bir dünya kurması, hakikatin esere konulması ile olur ve dünya kurma, eserin eser-varlığına ait özsel bir özelliktir. Fakat “dünya”, dışsal gerçekliği *aşan* “nesnel-olmayan”dır; o duyularla kavranamaz olan bir alandır, *aşkın* olandır. Ama ne var ki, *gerçekliği* olmayan, yani “şeylik özelliği”ne sahip olmayan bir sanat eseri de düşünülemez. Bu yüzden, bir *dünya kurma*, hakikatin sanat eserine konulmasının yalnızca bir özelliği olabilir: “Bir dünya kurma, eserin eser-varlığının yalnızca birinci özsel özelliğidir.”<sup>51</sup> Eser-varlığının ikinci özelliği, esere gerçekliğini veren şeydir. Sanat eseri, yapılmış bir şey olmakla, kendisinden yapıldığı şeyi –taş, tahta, metal, sözcük, ses tonu– kendinde taşır, onu eser-varlığı içinde muhafaza eder. Tapınak, *kaya* üzerinde durur; o *taştan* yapılmıştır ve yeryüzünün geniş uzayı içerisinde yükselir. Eser bu *şeylik özelliği* ile yeryüzüne ait olur. Fakat eser, yeryüzüne ne şekilde ait olur? Bunu, “eser-malzemesi” denen şeyi irdelemek suretiyle anlayabiliriz. Sanat eseri bir dünya kurarken, yeryüzünü (yeryüzüne ait malzemeyi) kullanır. Fakat sanat eserinde malzeme, bir araç üretiminde olduğu gibi kullanılmaz. Bir araç da, tıpkı sanat eseri gibi, *yapılmış* bir şeydir ve onun da kendisinden oluştuğu yeryüzüne ait bir malzemesi vardır. Araç, işe-yararlık ve kullanım tarafından belirlendiği için kendisinden oluştuğu bu malzemeyi (maddeyi) kullanır ve *tüketir*. Aracın malzemesi (maddesi) işe-yararlık içinde, yani aracın araç-varlığı içerisinde ortadan kaybolur. Buna karşılık sanat eseri,

bir dünya kurarken malzemenin ortadan kaybolmasına yol açmaz; fakat malzemenin tam da ilk defa olarak ortaya çıkmasını, eserin dünyasının açıklığına gelmesini sağlar. Kaya, taşımaya ve dinginliğe gelir ve ilk defa kaya olur; metal parıldamaya, renkler ışıldamaya, ses tonları şarkı söylemeye, sözcük konuşmaya gelir.<sup>52</sup>

49 A.g.e., s. 29; a.g.e., s. 40.

50 A.g.e., s. 30; a.g.e., s. 41.

51 A.g.e., s. 34; a.g.e., s. 45.

52 A.g.e., s. 35; a.g.e., s. 46.

Eserin eser-varlığı, aracın araç-varlığında bulunmayan böyle bir *ortaya çıkarma* özelliğine sahiptir. Ortaya çıkarma (*herstellen*), düzenlamı içinde, buraya koyma, bize doğru koyma anlamındadır. Eser kendini malzemesi içine geri koymakla, malzemeyi ilk defa hakiki doğası içinde ortaya çıkarır ve onu, ilk defa, olduğu şey olarak bizim için görünür kılar. Eser yalnızca bir *dünya* kurmakla kalmaz, fakat aynı zamanda *yeryüzünü* ortaya çıkarır.

Sanat eserinde yeryüzü, kendisini eserin meydana getirildiği malzeme olarak gösterir. Fakat yeryüzü yalnızca sanat eserinin *maddesel* yönü olarak anlaşılmalıdır. Heidegger'in belirttiği gibi, yeryüzü sözcüğünden anlaşılan şey, bir "madde kütlesi" veya bir "gezegen" düşüncesi ile ilişkili değildir; o, "madde"ye verilen yeni bir ad değildir. Yeryüzü, varolan her şeyin kendisinden ortaya çıktığı ve yine onun içinde ortadan kaybolduğu doğal temeldir. Yeryüzünün özsel özelliği, kendini-gizlemedir. Yeryüzü, doğası gereği, açık kılınamayan ve her açık kılmaya direnen ve sürekli olarak kendisini kapalı tutandır. Raj Singh'in belirttiği gibi, Heidegger, sanat eserinde dünyanın hakikat ile birlikte meydana geliş hakkında düşünürken şunu görmüştür ki, hakikatin gizlilikten açığa çıkması nasıl ki daima gizlenmişlik ile birleşik ise; aynı şekilde, dünyanın da gizlenmiş bir yönü olmalıdır ve işte bu da yeryüzüdür.<sup>53</sup> Yeryüzü, sürekli olarak kendini-kapatan ve o ölçüde barındıran ve gizleyen temeldir. Yeryüzü, kendisinden bir dünyanın açık kılındığı ve açık olarak tutulduğu gizlenmiş alandır. Eserin eser varlığı içinde yeryüzü, dünyanın onu temellendiren karşıt kutbudur.

Eser, işleyiş (iş görme) olarak yalnızca bir kurma değil, fakat aynı zamanda bir ortaya çıkarmadır: "Eser bir dünya kurarak yeryüzünü ortaya çıkarır. Eser, yeryüzünü bir dünyanın açıklığına getirir ve onu orada tutar. Eser yeryüzünün yeryüzü olmasını sağlar."<sup>54</sup> Eser yeryüzünü dünyanın açıklığına getirip orada tutmakla, yeryüzünün ilk defa kendi sıfatıyla görünmesini sağlar. Kendi sıfatıyla yeryüzü, kendini kapalı tutan, kendini gizleyendir. Heidegger'e göre, yeryüzü kendisine nüfuz etmemize izin vermez; içsel özelliklerini ölçüp biçme ve çözümleme ile açık kılma girişimlerine direnir. Işığı, onun dalga boyunu ölçerek akılsal şekilde çözümlersek, ışık ortadan kaybolur gider. Fakat yeryüzü salt gizlenmiş kalan olsaydı, en başta onun hiçbir bilgisine sahip olmazdık. Demek ki, yeryüzü yalnızca gizlenmiş olan değildir; fakat kendisini, "kendini-gizleyen" olarak bildirendir. Yeryüzü, ancak, "açık kılınmamış ve açıklanmamış olarak kaldığı zaman kendisini gösterir." Yeryüzünün gizlilikten açığa çıkışa *bu şekilde* ulaşması, yani onun kendini-gizleyen olarak kendini göstermesi, ancak bir *sanat eserinde* olup biter: "Yeryüzü özünde kendini kapatandır. Yeryüzünü ortaya çıkarmak, kendini-kapatan (*Sichverschließende*) olarak yeryüzünü açık-

53 R. Raj Singh, "Heidegger and the World in an Artwork", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, cilt 48, sayı 3, Yaz 1990, s. 217.

54 Martin Heidegger, *HW*, s. 35; Martin Heidegger, *PLT*, s. 46.

lığa getirmek demektir.”<sup>55</sup> Bundan ötürüdür ki, her sanat eseri anlaşılamayan, gizlenmiş kalan ve bütün açık kılma girişimlerine direnen bir yön içerir. Her sanat eseri, kendini-kapatan yeryüzü uğrağını içerdiği için, ona ilişkin hiçbir deneyim esere denk düşmez; hiçbir yorum, esere yeterli gelmez.

Eser kendini yeryüzüne geri koymak suretiyle, yeryüzünün yeryüzü olmasını sağlayan bir “açık ilişkiler bağlamı” içerisinde onu ortaya çıkarır. Anlam veren bu açık ilişkiler bağlamı, eserin dünyasıdır. Dünyanın aydınlatan ışığı içerisinde, yeryüzü ilk defa olarak ortaya çıkar; renkler parıldar, ses tonları ses verir, sözcükler anlamlarını gösterir. Buna karşılık, eserdeki yeryüzü dünyaya bir dayanak sağlar, sürekli ve sağlam bir temel içinde onu güvende tutar ve korur. Dünya yeryüzünde temellenir ve yeryüzü dünyaya nüfuz eder. Dünya ve yeryüzü, karşıtlıkları içinde karşılıklı olarak birbirlerini tamamlarlar. Karşılıklı ilişkileri içinde bu iki öge, sanat eseri dediğimiz *birliği* oluştururlar: “Bir dünya kurma ve yeryüzünü ortaya çıkarma, eserin eser-varlığının iki özsel özelliğidir. Eser-varlığının birliği içinde onlar, birbirlerine aittirler. Eserin kendi-içinde-durmasını düşündüğümüzde ve bu kapalı, birlikli, kendine dayanan dinginliği sözcüklerle ifade etmeye çalıştığımızda, aradığımız birlik budur.”<sup>56</sup> Dünya ve yeryüzünün birliği, sanat eserinin *eser-varlığını* oluşturur.

Eserin hakikatini oluşturan, dünya ve yeryüzünün bu birliği, eserin kendi-içinde durmasında, kapalı, birlikli, kendine dayanan huzurlu bir dinginlik olarak ortaya çıkar. Eserin kendi içinde bu dingin duruşunda, hakikatin esere konulmuş olduğunu görürüz. Fakat varolanların gizlilikten açığa çıkması olarak hakikat daima bir *olup-bitmedir*. Buna karşılık eser, statik bir dinginlik olarak kendi-içinde-durandır. Bu durumda, bir olup-bitme olarak hakikat esere nasıl konulmuştur? Bir olup-bitme, bir *hareket* nasıl olup da bir *dinginlik* biçimine bürünebilmektedir? Heidegger’e göre, burada dinginlik, kendi karşıtını, yani hareketi kendi dışında bırakan değil, fakat onu içine alan bir karşıt olarak anlaşılmalıdır. Dinginlik ve hareket birbirlerine aittirler. “Ancak hareket halinde olan, dingin olabilir.” Şimdi, bir hareketlilik olan bu dinginliği kavramak için buradaki hareketin niteliğine bakmalıyız. Heidegger’in burada formüle ettiği şekliyle bu hareket ve dinginlik diyalektiği, Kockelmans’ın belirttiği gibi, “bir taşın ya da bir gezegenin hareketi türünden ontik bir harekete değil, fakat ontolojik bir olup-bitmeye ilişkin”dir.<sup>57</sup> Böyle bir harekette, birliği ve dinginliği çatışma oluşturur. Dinginliğin hareketi içine aldığı yerde, hareketin içsel yoğunlaşması ve dolayısıyla, aşırı bir hareketlilik olan bir dinginlik biçimi bulunur. Kendinde-duran eserin dinginliği, işte bu türdendir. “Dolayısıyla,” demektedir

55 A.g.e., s. 36; a.g.e., s. 47.

56 A.g.e., ss. 36-7; a.g.e., s. 48.

57 Joseph J. Kockelmans, *Heidegger on Arts and Art Works*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985, s. 154.

Heidegger, “olup-bitmenin hareketliliğini, eser-varlığında tam birliği içinde kavramayı başarabilirsek eğer, bu dinginliğin yakınına geliriz.”<sup>58</sup> Sanat eserinin kendinde dinginliği, o halde, hareketi dışta bırakmaz; bu dinginlik bir çatışmanın, dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmanın ürünüdür.

“Dünya ve yeryüzünün karşıtlığı bir çatışmadır.” Sanat eserinde *dünya* ve *yeryüzü* uğrakları, basitçe, birbirleri ile yan yana birlikte varolmazlar; onların karşılıklı işlevleri, açık kılma ve gizlenme, bir *çatışma* şeklinde ortaya çıkar. Bu çatışma içinde, her bir karşıt yan, eserde kendini ileri sürmeye, kendini ortaya koymaya girer. Yeryüzü, gizleyen ve barındıran olarak dünyayı kendi içine çekmeye çalışır; buna karşılık dünya, açık ve gizlenmemiş olan, kendisine dayandığı gizlenmiş yeryüzünü alt etmek ve onu kendi açıklığına getirmek için mücadele eder. Çatışma, burada, Greklerin kendini-mükemmelleştirme kavramının özsel ögesi olan *agon* (yarışma) anlamında anlaşılmalıdır. Bu yarışma, çekişme içinde, karşıtlar, her biri Varlığının kaynağını diğerinde bulduğu için, birbirlerinin *özlerini* ileri sürmelerine izin verirler. Bu mücadelede, taraflardan her biri diğerini kendi ötesine taşır. Dünya, üzerinde temellendiği yeryüzünü kendisinin ötesine yükseltmeye çalışır. Buna karşılık yeryüzü, dünyayı kendi içine çekmeye, onu kapatıp güvende tutmaya, onu korumaya çalışır. “Yeryüzü, kendini-kapamanın serbest bırakılmış yığılışımında, yeryüzü olarak görünür olacaksa eğer, o dünyanın açıklığından vazgeçemez. Aynı şekilde dünya da, bütün özsel yazgıların hüküm süren genişliği ve yolu olarak, kendini sağlam bir temel üzerinde temellendirecekse eğer, yeryüzünden kopup havada asılı kalmaz.”<sup>59</sup> Bu ontolojik çatışma, dünya ve yeryüzünün oldukları şey olmaları bakımından kurucu bir role sahiptir. Çatışmada karşıtlar, birbirlerinin kendi hakiki Varlık tarzlarını ortaya koymalarını sağlayacak şekilde diyalektik bir karşılıklı etkileşime girerler. Dünya, yeryüzü ile karşıtlık içinde ise ancak dünya olabilir ve yeryüzü, dünya tarafından kendi sıfatıyla açık kılınırsa ancak yeryüzü olabilir. O halde, dünya ve yeryüzü, her biri karşıtı ile birleşirse ancak olduğu şey olabilir.

Sanat eseri, bir dünya açıp yeryüzünü ortaya çıkarırken bu çatışmayı başlatır. Fakat eser, bu çatışmayı asla sonuçlandırmaz; karşıt yanları bağdaştırıp çatışmayı bir çözüme kavuşturmaz; tersine, çatışmanın çatışma olarak kalmasını sağlar. Dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmanın sonuçsuz kalması, sanat eserine ayırt edici özelliğini kazandırır. Eserde, dünya, açıklık için mücadele eder; buna karşılık yeryüzü, dünyayı kendi içine çekip gizlemeye çalışır. Karşıtlar, yeryüzü ve dünya, gizlenme ve açık kılma eserde tamamen bağdaşmazlar; yeryüzü kısmen açık kılınır ve dünya kısmen gizlenir. Bu süregiden çatışma, eserin şekli içerisinde sabit kılınır ve bu şekil aracılığıyla görünür hale ge-

58 Martin Heidegger, *HW*, s. 37; Martin Heidegger, *PLT*, s. 48.

59 A.g.e., s. 38; a.g.e., s. 49.

lir. Heidegger'e göre çatışma ne kadar şiddetlenirse, karşıt yanlar "birbirlerine ait olmanın içsel-yakınlığına (*Innigkeit*)" o kadar sebatla kendilerini bırakırlar. Karşıt yanların birbirlerine ait oldukları bu içsel-yakınlık, onları, ortak temellerinden hareketle birliklerinin kaynağına taşır. O halde, eserin *birliği* bu çatışmanın çatışagelmesinde olup biter. Çatışmanın çatışagelmesi, eserin çalkantısının, eserdeki hareketliliğin sürekli aşırılaşan bir araya toplaşmasıdır ki, bu bir araya toplaşma içinde eser, sürekli olarak kendini kendi sınırlarının ötesine iter. Eserdeki çatışmanın yoğunluğunda, çatışmanın içsel-yakınlığında, *dinginlik* vuku bulur. Sanat eserini, kendi içsel birliğinin dinamik sükûneti içinde bir arada tutan, bu çatışmanın birliğidir. Eserin kendine dayanan dinginliği, temelini burada bulur. Eserin bu kendinde-dinginliğinde *hakikat* olup biter: Karşıtlıkları içinde dünya ve yeryüzü, eser-varlığının birliğine giden yolda birbirleri ile *yarıştıkları* bir çatışmayı sürdürerek, bir bütün olarak varolanların *açık kılınmasını* sağlarlar.

Fakat bu açık kılma nasıl olup biter? Şu şekilde: Kendisini dünya olarak açık kılan ile kendisini yeryüzü olarak gizleyen arasındaki mücadele o şekilde olup biter ki, gizlilikten açığa çıkma, gizlenmeyi içine alır. Heidegger'e göre hakikat, ilk ve son defa tespit edilmiş, sadece mevcut bir durum değildir; yani varolanlar, bize, her zaman aynı şekilde ve aynı ölçüde açık kılınmazlar. "Bir bütün olarak varolanların ortasında bir açık alan vuku bulur. Bu açıklık, varolanlardan daha fazla var-dır."<sup>60</sup> Heidegger, bu açıklıktan, "aydınlatan merkez" olarak söz eder. Bu aydınlatma, kendisinde görünür olan varolanları ışılatıp aydınlatan Varlığın açıklığıdır. "Bu açık merkez, varolanlar tarafından kuşatılıp çevrelenmez; tersine, bu aydınlatan merkez bütün varolanları kuşatıp çevreler. Bu aydınlatmanın sayesinde, varolanlar belli ve değişen derecelerde gizlilikten açığa çıkarlar."<sup>61</sup> Demek ki, hakikat, gizlenmiş olan her şeyden kendini kurtarmış saf bir açığa çıkma değildir. "Bir varolan, aydınlatılmış olanın alanı içinde gizlenebilir de. Varolanların içinde durduğu aydınlatma, aynı zamanda bir gizlenmedir."<sup>62</sup>

Heidegger'e göre, gizlenme, varolanların ortasında iki şekilde hüküm sürer: İlkin, varolanlar, içinde durdukları aydınlatmada kendilerini bizden esirgerler. Hakikatin özüne egemen olan "gizleyen yadsıma"nın bir tarzı, işte bu "kendini-esirgeme"dir (*Versagen*). Gizleyen yadsımanın diğer tarzı, varolanın, aydınlatılmış olanda görünüşe çıktığında, kendisini "olduğundan başka olarak" sunmasıdır. Varolanın başka bir varolanmış gibi görünmesidir. Bu gizlenme tarzı, "öyleymiş gibi görünme"dir (*Verstellen*). Varolan, içinde durduğu açıklıkta öyleymiş gibi görünerek bizi aldatabilir. Varolanların ortasındaki açık alanda,

60 A.g.e., s. 41; a.g.e., s. 53.

61 A.g.e., ss. 41-2; a.g.e., s. 53.

62 A.g.e., s. 42; a.g.e., s. 53.

gizlenme, kendisini esirger ve öyleymiş gibi görünür. Açık kılma, ancak bu ikili gizlenme olarak olup biter; bundan ötürü hakikat, gizlenmişlikten yoksun saf bir açıklık değildir. Açık kılma, kendini esirgeme olarak gizlenmeden çıkar ve öyleymiş gibi görünme olarak gizlenmeyi içerir. O halde gizleyen yadsıma, kendini esirgeme ve öyleymiş gibi görünme tarzları içinde, gizlilikten açığa çıkma olarak hakikatin özüne aittir: “Hakikat, özünde hakikat-olmayandır.”<sup>63</sup> Açık kılınmışlık ve gizlenmişlik, aydınlatma ve gizlenme birbirlerine aittirler. Hakikatin olup bitmesi, açık kılmanın ve gizlenmenin eşzamanlı olarak olagelmesidir.

Heidegger’e göre, hakikatin özü, açık kılma ile gizlenme arasındaki ilksel çatışmadır. Varolanların içinde durduğu ve oldukları şey olarak görünür olduğu açık merkez, bu çatışmada savaşılarak kazanılır. Dünya ve yeryüzü, bu *açıklığa* aittirler. Bundan ötürü, dünya sadece açık kılmaya karşılık gelen açıklık; yeryüzü de sadece gizlenmeye karşılık gelen kapalılık değildir. O halde, sanat eseri, hakikatin özünü oluşturan ilksel çatışma temelinde olup bitebilir: “Dünya ve yeryüzü, özleri gereği, daima mücadele ve çatışma içindedirler. Ancak böyle olmakla onlar, açık kılmanın ve gizlenmenin mücadelesine girerler. Hakikat, açık kılma ile gizlenme arasındaki ilksel mücadele olarak olup bittiği ölçüde, yeryüzü dünya aracılığıyla yükselir ve dünya da kendini yeryüzü üzerinde temellendirir.”<sup>64</sup> Dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmanın çatışagelmesinde, açık kılmanın ve gizlenmenin karşıtlığı, yani *hakikat* esere konulur. Sanat eserinde *hakikat*, dünya ve yeryüzünün, Varlık ve varolanın karşıtlığında, açık kılma ile gizlenme arasındaki çatışma olarak görünür.

Bir dünya kurup yeryüzünü ortaya çıkaran *eser*, içerisinde *bir bütün olarak* varolanların gizlilikten açığa çıkışının, yani hakikatin savaşılarak kazanıldığı bir çatışmadır. Heidegger, “[e]serde sadece hakiki bir şey değil, fakat hakikat iş başındadır” der. Bunun anlamı şudur: Bir sanat eseri, yalnızca yalıtılmış tikel bir varolanın kendi sıfatıyla ne olduğunu görünür kılmaz; fakat bir bütün olarak varolanlar bakımından “gizlilikten açığa çıkma”nın vuku bulmasını sağlar. Eserde hakikatin olup bitmesi, *bir bütün olarak* varolanların gizlilikten açığa çıkmaya gelmesi ve bu açıklıkta tutulması demektir. Van Gogh’un resminde hakikat iş başındadır; bundan anlaşılan, resmin hakiki bir şeyi açık kılmış olduğu, bir şeyi doğru olarak betimlemiş olduğu değildir; “fakat pabuçların araç-varlığının açık kılınmasında, bir bütün olarak varolanların, karşılıklı ilişkileri içinde dünya ve yeryüzünün, gizlilikten açığa çıkmaya ulaşmasıdır.”<sup>65</sup> Sanat eserinde dünyanın “dünya kılması”nın anlamı da budur. Dünyanın dünya kılması, bir bütün olarak varolanların gizlilikten açığa çıkmaya getirilmesi ve bu açıklıkta tutulması, kollanıp gözetilmesi anlamına gelir.

63 A.g.e., s. 43; a.g.e., s. 54.

64 A.g.e., s. 44; a.g.e., s. 55.

65 A.g.e., s. 44; a.g.e., s. 56.

Heidegger'e göre, sanatı yalnızca hakiki bir şeyin temsili olarak gören estetik teori, bu yüzden bir sanat eserinin gerçekten ne olduğunu anlamada başarısız kalır. Sanat eseri herhangi birşeyi temsil etmez; o ne kendisinden başka bir şeyin temsili ne de mevcut-olmayan bir şeyin sunumudur. Aslında sanat eserinin elde mevcut olan ile bir ilişkisi yoktur, tersine o hakikatin olup bitmesi ile ilişkilidir, yani her şeyin ilk defa mevcudiyete gelişi ile ilişkilidir. Sanat eseri, diğer varolanların yanında açıklığa gelen bir varolan değildir; fakat o, içerisinde görüldüğü açıklığı değiştiren bir varolandır. Bundan ötürüdür ki, Heidegger sanatın bir başlangıç olmasını vurgular: Sanat eseri bir başlangıçtır (*Anfang*), bir kurma (*Stiftung*), bir yaratmadır (*Schaffen*). Sanat eseri, birbirinden ayrılmış alanlar olarak madde ile tini birbirine illeştirmez; fakat dünya ve yeryüzünün çatışmasını başlatır, yani içerisinde insan varoluşunun mümkün olduğu Varlığın "orada"lığını (*Da*) açar. Sanat eserinin açtığı *açıklıkta*, varolanlar Varlık içinde durmaya gelirler; Varlığın ışığı altında varolanların mevcudiyeti ışıldar, parıldar ve onlar şimdi daha *hakiki* bir şekilde *var olurlar*. Bütün varolanları kuşatıp çevreleyen bu aydınlatma, onların ilk defa oldukları şey olarak görünmelerini sağlar. "Kendini-gizleyen Varlık bu şekilde aydınlatılır. Böyle bir aydınlatma, parıldamasını esere katar. Esere katılmış bu parıldama, güzeldir. Güzeli, gizlilikten açığa çıkma olarak hakikatin vuku bulmasının bir tarzıdır."<sup>66</sup>

Heidegger, *sanatı*, içerisinde hakikatin olup-bittiği *özel bir tarz* olarak görür. Gizlilikten açığa çıkmanın, yani hakikatin, kendisini varolanlarda tesis etmesinin özel bir tarzı, hakikatin kendini eser koymasındır. Hakikatin kendini eser koyması, dünya ile yeryüzü arasındaki çatışmada olup biter. Fakat sanat eserinin özünü oluşturan dünya ile yeryüzü arasındaki çatışma ile, hakikatin özünü oluşturan açık kılma ile gizlenme arasındaki çatışmanın birbirinden farklı şeyler olması, içerisinde hakikatin olup bittiği başka tarzların da varolabileceğini gösterir. Heidegger, bir halkın "devlet kuran eylem"ini ve "özel kendini feda etme"yi (dünyayı değiştiren bir "olay" olarak İsa'nın çarmıha gerilmesi), içerisinde hakikatin olup bittiği diğer tarzlar olarak belirtir. Ve yine içerisinde hakikatin olup bittiği bir başka tarz, felsefi düşüştür: "Varlığı düşünme olarak, sorulmaya değerliği içinde Varlığı adlandıran düşünmenin soru sormasıdır."<sup>67</sup> O halde, sanat, politika, felsefi düşünüş, bir ideal uğruna kendini feda etme, hakikatin *kökensel* olup-bitme tarzlarıdır. Buna karşılık Heidegger, bilimi hakikatin kökensel bir olup-bitmesi olarak görmez; çünkü bilim, "önceden açık kılınmış bir hakikat alanının işlenmesidir ve bu da, bu alan içinde kendisini mümkün ve zorunlu olarak gösteren şeyin kavranması ve onaylanması ile yapılır."<sup>68</sup> Bilim doğru olanın (*das Richtige*) ötesine geçip bir hakikate doğru ilerlediği zaman, varolanın özel açık kılınışına eriştiği zaman, o felsefe olur.

66 A.g.e., s. 44; a.g.e., s. 56.

67 A.g.e., s. 50; a.g.e., s. 62.

68 A.g.e., s. 50; a.g.e., s. 62.



## Kaynakça

- Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger's Ways*, İng. çev. John W. Stanley, State University of New York Press, Albany, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *Heidegger*, yay. haz. Özgür Aktok-Metin Bal, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.
- Heidegger, Martin, *An Introduction to Metaphysics*, İng. çev. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1987.
- Heidegger, Martin, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, İng. çev. Parvis Emad-Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, 1999.
- Heidegger, Martin, "Der Ursprung des Kunstwerkes", *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950.
- Heidegger, Martin, "Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen, 1954.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, cilt 1-2, İng. çev. David Farrell Krell, Harper-Collins, San Francisco, 1979.
- Heidegger, Martin, "The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought*, İng. çev. Albert Hofstadter, Harper & Row Publishers, New York, 1971.
- Kockelmans, Joseph J., *Heidegger on Art and Art Works*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985.
- Schapiro, Meyer, *Theory and Philosophy of Art: Style, Artist, and Society*, George Braziller Inc., New York, 1994.
- Sing, R. Raj, "Heidegger and the World in an Art Work", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, cilt 48, sayı 3, Yaz 1990.
- Wolin, Richard (yay. haz.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

## Louis Althusser'in materyalist ideoloji teorisi

*Hakikiyle sahtenin karışımında, hakiki sahteyi öne çıkarır, sahte hakikiye inanmamızı engeller. Hakiki bir fırtınaya yakalanmış, hakiki bir geminin güvertesinde, batmaktan korkuyormuş gibi yapan bir oyuncu gördüğümüzde, ne oyuncuya inanırız, ne gemiye, ne de fırtınaya.*<sup>1</sup>

ROBERT BRESSON

Louis Althusser, kendi deyimiyle, “komünist bir filozof” tur. Marksist gelenek içinde büyük tartışmalara yol açan eserlerini 1960-70’li yıllarda yazmıştır. Eserlerini temel olarak iki ana başlıkta tasnif etmek mümkün: İlk başlığa damgasını vuran hâkim disiplin epistemolojidir. İkincisi ise, ideoloji teorisiyle belirlenmiştir.

Althusser’in epistemoloji başlığı altında sınıflandırabileceğimiz yazıları 60’lı yılların hemen başında yazılmıştır ve onu uluslararası alanda tanınmış bir filozof haline getiren iki önemli kitabında (*Marx İçin* ve *Kapital’i Okumak*) bir araya getirilmiştir. Bu yazılar Marksist gelenek içinde büyük ihtilaflara neden olmuştur, çünkü Marx’ın erken dönem eserleriyle (ideoloji) geç dönem eserleri (bilim) arasında keskin bir ayırım yapmakta ve erken dönemde ortaya konulan eserleri özne (bilinç) felsefesinden tam olarak kurtulamamış felsefi bir antropoloji (dolayısıyla idealizm) olarak mahkûm etmektedir. Teamüllere aykırı, sansasyonel ve tartışmalı bir ayırımdır bu.<sup>2</sup> Ancak durum ne olursa ol-

1 Robert Bresson, *Sinematograf Üzerine Notlar*, çev. Nilüfer Güngörmüş, Nisan Yay., İstanbul, 2000, ss. 28-9.

2 Althusser’in Marx okuması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş Ergül, “Suçlu Bir Kuramsal Girişim ve Althusser’in Yalnızlığı”, *Felsefelogos*, sayı 39, 2010/2, ss. 113-

sun, Marx üzerine yapılan bu çalışmayla sonuçta *teorik hümanizme, insan-özne ideolojisi*ne, yani “tarihe beş yüzyıl boyunca egemen olmuş burjuva ideolojisinin felsefi biçimi”ne<sup>3</sup> karşı ciddi bir eleştiri yöneltildiğini ifade etmek gerekir. *Epistemolojik kopuş, semptomatik okuma, epistemolojik alan, problematik, düşünce aygıtı, üstbelirle(n)me, yapısal nedensellik* gibi kavram ve terimler bu eleştirel çalışmanın ürünüdür. Althusser bu kavramlardan ve terimlerden hareket ederek insan-öznesiz (dolayısıyla bilimsel-materyalist) bir epistemolojik çözümleme ortaya koymuştur. İnsanı teminat altında tutan hâkim epistemolojik geleneğe karşı, öznenen yoksun (toplumsal süreci esas alan) materyalist bir epistemoloji; yani, teorik hümanizme karşı teorik anti-hümanizm.

Bu materyalist projenin eksenini, 70’li yıllara doğru epistemolojiden ideoloji teorisine kaymıştır. Althusser’in, günümüzde bıraktığı etkiyi epistemolojik çözümlemelerinden çok, bu ideoloji teorisine borçlu olduğunu ifade etmek yanlış olmaz. Bu teori, Marksist gelenek içinde boy gösteren iki farklı ideoloji anlayışıyla mücadele etmek için ileri sürülmüştür. İlk anlayış *Alman İdeolojisi*’nden türetilmiştir ve ideolojik tasarımlar da dahil olmak üzere bütün üstyapısal öğeleri epifenomene indirgeyen kaba materyalist veya ekonomik alanda determinist bir eğilim olarak tanımlanabilir. İkincisi ise, Marx’tan çok Hegel’in otoritesine sahiptir ve gerçekliği son safhada bilince ya da daha doğrusu, sınıf bilincine izafe eden bir praksis felsefesi olarak görülebilir. Althusser’e göre her iki eğilim de özne-nesne karşıtlığından (yani burjuvazinin/idealizmin temel epistemolojik önkabulünden) hareket eder; ilkinde, ideolojik tasarımlar gerçekliğin dolaysız yansımasıdır, ikincisindeyse, gerçeklik ideolojik tasarımların somutlaşmış halidir. Althusser’in ideoloji teorisi, Marksist geleneğe sinmiş bu idealist şemadan tamamen kurtulmak amacıyla ileri sürülmüştür. Hiç şüphesiz, her Marksist tartışmada olduğu gibi, bu tartışmada da sorun aslen politiktir. Uzatmamak için, Althusser’in, adı geçen ilk eğilimi üniforma giymiş resmi Stalinci parti politikasıyla, ikincisiniyse, anarşizm ya da goşizmle özdeşleştirdiğini belirtmekle

29; Ersin Vedat Elgür, “Althusser’de Bilim Etkinliği: ‘Teorik Pratik Olarak Bilim’ ve Felsefe-Bilim-Politika İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı 19, 2008, ss. 21-44.

3 Louis Althusser, “Marx ve Freud Hakkında”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar/Freud ve Lacan*, cilt 3, çev. İrvem Keskinoglu, İthaki Yay., İstanbul, 2008, s. 278.

\* Bu eksen kayması, 1968 olaylarından sonra gerçekleşmiştir. Marx’ın geç dönem eserlerini felsefeyle (“Marksist felsefe”yle) ilişkilendirmeye çalışan ve ayrıca bilimsel bilginin ayrıcalıklı konumu üzerinde ısrar eden satırlar geri çekilmiş, yerini ideoloji teorisi almıştır. Fakat bu değişikliği bir reddiye ya da köklü bir revizyon olarak görmek yanlış olur. Bilim-ideoloji karşıtlığının eskisi kadar vurgulanmadığı doğrudur; bilimsel pratikle uyumlu bir felsefe tanımından (teorik pratiğin teorisi) ideolojik pratikle uyumlu bir felsefe tanımına (teorik alanda sınıf mücadelesi) geçiş yapıldığı da doğrudur; ancak, temel epistemolojik önkabullerin terk edildiğini gösteren açık bir ifade yoktur.

yetinelim. Kendi ideoloji teorisi ise, proletaryanın ve dolayısıyla ondan kuvvet alan klasik Marksist-Leninist politikanın doğal müttefikidir. En azından bu ümitle kurulmuştur.

Proleter hareketle yoldaşlığa soyunan bir teorinin Marksist geleneğe yabancı sayabileceğimiz kaynaklara davetiye çıkartmış olması ilginçtir. Yabancılardan ilki, Benedictus de Spinoza'dır. Felsefe tarihinin en incelikli rasyonel-metafiziksel sistemlerinden bir tanesini inşa eden ve üstelik inşaatında diyalektiğe hiç yer vermeyen bu büyük düşünür, Marx'ın klasik politik iktisat eleştirisini materyalist bir ideoloji teorisiyle tamamlamak üzere yardıma çağırılmıştır. Spinoza'nın etkisini, Althusser'in ilk yazılarından itibaren görmek mümkündür. Althusser'in epistemolojik argümanında, felsefi antropoloji (hümanizm-psikolojizm) eleştirisinde ve teleolojiyle (Hegel'le) hesaplaşan satırlarında, Spinoza her seferinde temel başvuru kaynağı olarak hazır bulunur.

Diğer bir önemli kaynak ise, Jacques Lacan'dır. Althusser'in de katkısıyla, Fransız Psikanaliz Derneği'nde ve *École Normale Supérieure*'de bir süre ders ve seminer veren bu düşünür, ego psikolojisine karşı yönelttiği eleştiriyle, bilinçdışı-dil-yapı ilişkisine yaptığı vurguyla ve elbette gerçek-imgesel-simgesel ayrımı üzerine kaleme aldığı yazılarla temel ilham kaynakları arasında yer alır. Althusser'in 1964'te yayımlanan ünlü "Freud ve Lacan" adlı metninde bu ilhamı açık bir şekilde görmek mümkündür. Lacan, bu metinde, psikanalizi varoluşçu fenomenolojiden ve psikolojizmden temizleyen ve böylece ona bilimsel niteliğini iade eden bir düşünür olarak anılır.<sup>4</sup>

Aşağıda yer alan satırlar, bu iki önemli düşünürün görüşleriyle Althusser'in ideoloji teorisini kıyaslamayı ve eğer başarabilirse, kısa bir değerlendirme yapmayı hedeflemektedir.

## Althusser: ideolojik tasarım

Althusser, ideoloji teorisine temel oluşturan epistemolojik çerçevesini, *empirizm* karşı muhalefet ederek olgunlaştırmıştır. Ancak burada empirizm, epistemolojide duyu organlarına öncelik tanıyan bildik felsefi eğilimle sınırlı değildir. Onunla ilgisiz ve hatta zıt gibi görünen idealist-rasyonalist akımlar da bu isim altında yer alır.<sup>5</sup> Althusser'e göre empirizm, epistemolojide hâkim olan, o bildik soyut özne-nesne karşıtlığından hareket eder; yani, verili bir özne ile verili

4 Louis Althusser, "Freud ve Lacan", *Psikanaliz Üzerine Yazılar/Freud ve Lacan*, s. 37; "Freud und Lacan", *Freud und Lacan, Internationale Marxistische Diskussion* 58, Alm. çev. Hanns-Henning Ritter ve Herbert Nagel, Merve Verlag, Berlin, 1970, s. 16.

5 Bkz. Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey ve Jacques Rancière, *Kapital'i Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2007, s. 55; *Das Kapital Lesen I*, Alm. çev. Klaus-Dieter Thieme, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972, s. 43.

bir nesneyi karşı karşıya getiren, onları izole edilmiş bir ortamda baş başa bırakan bir eğilimdir. Althusser'e göre bu eğilimde *soyutlama*, bilginin temel özelliği olarak kabul edilir. Başka bir deyişle bilgi, öznenin soyutlama olarak adlandırılan işleminde yatar; özne, gerçek nesneden özünü soyutlar, nesnenin özünü (görünmeyen iç kısmını) özsel olmayan yanından (görünen dış kısmından) ayıklayarak temsil eder. Bu açıdan bakıldığında, rasyonalizm ile (bilinen hâkim anlamıyla) empirizm arasında hiçbir fark yoktur. Her iki eğilim de soyutlamaya, yani gerçekten yapılan, gerçeğe doğrudan temas halinde yürütülen bir ayıklama işlemine dayanır. Dolayısıyla bilgi, her iki eğilimde de, gerçek nesnenin dolaysız yansıması veya temsildir. <sup>6</sup> Althusser, bu nedenle, empirizmin sonuçta dinsel bir tavra sahip olduğunu ifade etmiştir. Empirizm, tasarımı, gerçeğin dolaysız bir ifadesi (hakikatin işareti) olarak kabul eder. Diğer bir deyişle, ifade yeteneğinden yoksun olan şeyler, ifadeye taşınır; sessiz olanlar seslendirilir; konuşamayan konuşturulur.

Althusser, empirizmi (son safhada, insan-özneyi teminat altında tutan bir felsefeyi) tamamen dışlayan bir epistemoloji ortaya koymaya çalışmış ve bunu yaparken, öncelikle gerçek nesne ile onun temsilini birbirinden ayırarak işe başlamıştır. Teorik anti-hümanizme kuvvet veren bir felsefede gerçek nesne ile düşünce nesnesi birbirinden ayrıdır ve aralarında hiçbir ilişki yoktur. Gerçek nesneyle düşüncedeki nesnenin birbirinden farklı olması ve aralarındaki mesafenin hiçbir şekilde ortadan kaldırılamıyor olması, düşünmenin (yani bütün tasarımların ve temsillerin) nesnesiyle hiçbir zaman dolaysız bir ilişki içinde bulunmadığını gösterir. Althusser'e göre bilim, bu nedenle, doğrudan gerçek nesne üzerinde değil, her zaman *genel* üzerinde, yani gerçek nesneyle ilgili bir tasarım üzerinde *çalışır*. <sup>7</sup>

"Çalışma" kelimesi önemli. Althusser'e göre, teori aslında belirli bir etkinlik veya pratiktir (teorik pratik). Dolayısıyla, düşüncüyü yansıtmaya, temsil veya dolaysız bir ifade olarak değil, kelimenin tam anlamıyla etkinlik, yani üretim, çalışma ya da imalat olarak kavramak gerekir. Burada esas alınan, basbayağı maddi ve teknik üretim sürecidir. Belirli bir hammaddeyi üretim araçlarından faydalanarak belirli bir ürüne dönüştürmek. Diğer bir deyişle, bilim (kuramsal pratik), gerçek nesneyle ilgili bir tasarımı (hammaddeyi) yönlemsel ve kav-

6 A.g.e., s. 60; a.g.e., s. 47. Bu durumda, mutlak bilgide kavramın nesneyle ve nesnenin de kavramla özdeş olduğunu ileri süren Hegel de, hiç şüphesiz, bu empirizm tanımına dahildir. Dahası, "doğayı yansıtan bilinç ile bilinç tarafından yansıtılan doğa arasındaki uygunluk söz konusudur" diyen Lenin de bu kefedeyi yer alır. Bkz. V.İ. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm: Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1993, s. 145.

7 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2002, s. 225; *Für Marx*, Alm. çev. Karin Brachmann ve Gabriele Sprigath, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 1968, s. 125.

ramsal araçlardan (üretim araçlarından) faydalanarak bilimsel kavramlara (ürüne) dönüştürür.<sup>8</sup> Althusser'in terimleriyle ifade edecek olursak, bilim, gerçek bir nesneyle değil, her zaman bu nesneye ilişkin bir tasarımla iş görür. Bu tasarım, teorik etkinliğin hammaddesini oluşturur ve Althusser, ona, *Genellik I* adını verir. Genellik I, ideolojik tasarımlardan veya eski bilimsel kavramlardan oluşur. İdeolojik tasarım ve kavramlar üzerinde çalışan, onları eleştiren ve yenisinden biçimlendiren teorik etkinliğe, *Genellik II* adı verilir. Nihayet, teorik üretim araçlarıyla işlenen ideolojik tasarım ve kavramlar başka bir kavrama (ürüne) dönüştürülür ve Althusser, bu kavramı, *Genellik III* olarak adlandırır. Gerçek nesneye ilişkin ideolojik bir tasarım, teorik etkinliğin müdahalesiyle bilimsel bir kavrama dönüştürülür. Bu iki temsilin (ideolojik tasarım ile bilimsel kavramın) birbirinden tamamen farklı olması, hatta birbirlerine zıt olmaları, teorik etkinliğin yansıtma ya da kopya değil, aslında üretim ya da çalışma olduğunun göstergesidir. Althusser'e göre bilgi, merkezden, kaynaktan ya da kökeninden yoksun bir üretim sürecidir. Düşünen *ben* değil, aygıttır. Düşünce aygıtı.

Bu epistemolojik çerçevede, ideolojik tasarımlar (Genellik I) illüzyonla özdeşdir. İdeolojik bir tasarım, gerçek bir nesneyle örtüştüğünü, yani onun dolaysız bir temsili ya da ifadesi olduğunu *sanır*, halbuki gerçek nesneyle değil, bu nesneyle kurulan *imgesel bir ilişkinin temsidir*. Althusser'e göre *ideoloji, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin imgesel bir tasarımıdır*.<sup>9</sup> O halde, ideolojik tasarımları gerçek nesnenin çarpıtılmış bir ifadesi ya da onun uygun olmayan bir biçimi olarak görmek mümkündür. Fakat ideolojik tasarımlara biçilen bu konumun negatif bir ideoloji tanımlamasına destek verdiğini söyleyemeyiz. İdeolojik tasarımlar elbette gerçek nesnenin çarpıtılmış bir ifadesidir; ancak, bu onların basitçe yanlış bir tasarım veya *yanlış bir bilinç* durumu olarak nitelendirilebileceklerini göstermez. Althusser'in ideoloji teorisinde imgesel tasarımlar bilinçle (özneyle) ilgili bir mesele olarak görülmez; aksine, maddi/nesnel sürecin veya toplumsal varlığın tamamlayıcı unsurları olarak değerlendirilir. Başka bir deyişle, burada ideolojik (imgesel) tasarımlar ruhsal veya manevi (özel) değil, maddi/nesnel bir belirlenime sahiptir. İdeoloji, bedensel bir tavidir.

Peki, bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları ilişki, neden her seferinde zorunlu olarak imgesel (yanlış tanıma) olmak zorunda kalsın?

8 Bkz. Louis Althusser, "Amiens Savunusu", *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler* "Althusser'in Mirası", çev. Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel ve Seda Çarmık, Epos Yay., Ankara, 2003, s. 251.

9 Louis Althusser, "Ideologie und ideologische Staatsapparate: Anmerkungen für eine Untersuchung", *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Alm. çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, VSA, Hamburg/Westberlin, 1977, s. 133; "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2006, s. 390.

Yanlış tanımayı (imgesel tasarımı), yani geleneksel önkabullerle bilince (insan-özneye) atfetmeye alışık olduğumuz bir durumu (yanlış bilinç durumunu) bedensel bir tavır olarak görmek nasıl mümkün olabilir? Althusser'in dediği gibi, "bu imgeselliğin (ideolojinin) doğası nedir?" Bu ve buna benzer soruları layıkıyla cevaplayabilmek için, öncelikle Spinoza ve Lacan'a göz atmak gerekir. Bu nedenle, cevapları ilerleyen satırlarda vermek üzere şimdilik erteliyoruz.

Ancak, Althusser'in bu epistemolojik girişiminde önemli bir sorun bulunduğu ifade etmeden geçmemek gerekir. Althusser'in çözümlemelerinde, teorik (bilimsel) çalışmanın gerçekle veya gerçek nesneyle kurduğu ilişkinin tatminkâr bir açıklaması bulunmamaktadır. Bilimsel çalışma, gerçekle ilişkisini yansıtmaya veya doğrudan temsil etme dışında nasıl kurabilir? Gerçekten kopuk bir materyalist çözümleme düşünülemeyeceğine göre, bu ilişkinin açık bir şekilde gösterilmiş olması gerekir. Althusser, bilimsel etkinlikle gerçek arasındaki ilişkiyi, sahiplenme/benimseme (*appropriation*) kavramıyla açıklamayı denemiştir.<sup>10</sup> Teorik etkinlik (bilgi üretim süreci) gerçek dünyayı yansıtmaz veya kopyalamaz; aksine, bu dünyaya ilişkin ideolojik bir tasarımı değiştirip dönüştürerek kendisine mal eder. Başka bir deyişle, teorik etkinlik gerçek nesneyi sahiplenir, ama bunu doğrudan yansıtarak veya kopyalayarak değil, ona ilişkin ideolojik bir tasarımı dönüştürerek yapar. Teorik etkinlik *bilgi etkisi* üretir ve bu etkiyle gerçek nesneyi kendisine mal eder.

Nihayet, ve bu da az bir hedef değildir, Marx'la birlikte gerçeğin bilgisinin o gerçekte birtakım şeyleri "değiştirdiğini", çünkü ona tam da *onun* bilgisini *eklediğini*, ama her şeyin sanki bu *toplama işlemi* sonucu içinde kendiliğinden iptal oluyormuşçasına cereyan ettiğini hatırlatmak söz konusuydu. Gerçeğin *bilgisi* önceden ve *onun* bilgisinden ibaret olduğu için gerçeğe ait olduğundan, ona ancak *hiçbir şey* eklememenin paradoksal koşuluyla bir şey eklemektedir, [bilgi] bir kez üretilmekte kendiliğinden ona döner ve onda kaybolur. Bilgi süreci, her adımda, gerçeğe kendi öz bilgisini eklemektedir; ama gerçek, her adımda, onu kendi cebine atar, çünkü onun bilgisidir. *Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrışım böylece yalnızca iptal edilmek için ortaya konmuş olmanın paradoksunu sunmaktadır.*<sup>11</sup>

"Gerçeğin bilgisinin (teorik çalışmanın ve bu çalışma sonunda doğan bilimsel kavramın) o gerçekte birtakım şeyleri değiştirmesi" ne anlama gelir? Söz konusu, ideolojik pratik olduğunda, bu bellidir: "Mitler"le, "hayaller"le, yani

10 Bkz. Louis Althusser, *Kapital'i Okumak*, ss. 85, 88; *Das Kapital Lesen I*, ss. 71, 77-8.

11 Louis Althusser, "Amiens Savunusu", s. 256.

“illüzyonlar”la beslenen kuvvetli bir iradeyle gerçeğe müdahale etmek, bozmak ve ona yeniden şekil vermek. Gerçeğe kuvvet kullanarak yeniden şekil vermek, ideolojik pratiğin temel özelliklerinden biridir. Bu nedenle, devrimcilerin hesap-sız, hayalperest ya da sorumsuz kişiler olarak nitelendirilmeleri az rastlanan bir durum değildir. Peki, bilimsel çalışma gerçeğe nasıl müdahale eder? Onu nasıl benimser veya kavrar? Cevap: Dolaylı olarak, yani illüzyona (ideolojik tasarıma) müdahale ederek, bu illüzyon üzerinde çalışarak ve böylece ondan (hayalden) tamamen arınmış (bilimsel) kavramlar üreterek. Fakat gerçeğin dışında, yani tamamen düşüncenin sınırları içinde üretilen bu kavramların yeterli ya da gerçeğe uygun olup olmadıklarını gösterebilecek hiçbir pratik ölçüt yoktur. Bilimsel bilginin “gerçekte birtakım şeyleri ‘değiştirdiği’ni, çünkü ona tam da *onun* bilgisini *eklediğini*” gösterebilecek pratik bir kıstas yoktur. Burada önemli olan, proleter ideolojinin de, tıpkı diğer ideolojiler gibi bilimden dışlanmış ve ölçüt olmaktan çıkartılmış olmasıdır. Ölçüt, teorik çalışmanın kendisidir. “Bilimler, ürettikleri bilgileri doğru, yani bilgi olarak ilan etmek için dışsal bir pratiğin doğrulamasına hiç ihtiyaç hissetmezler.”<sup>12</sup> “Marx’ın teorisi doğru olduğundan başarıyla uygulanmıştır, yoksa başarıyla uygulandığı için doğru değildir.”<sup>13</sup> Althusser, rasyonalizmle flört eden bu tür ifadelerini Marksizme kuvvet katmak amacıyla ileri sürdüğünde, haliyle bulanık bir terminolojiye teslim olur.<sup>14</sup> Gerçek ile düşünce arasındaki ilişki çalışmalarında çözülememiş bir sorun olarak kalır. Kılı kırk yaran çözümler bu konuda derin bir sessizliğe gömülür.<sup>15</sup>

## Spinoza: birinci tür bilgi

Althusser tarafından ileri sürülen bu epistemolojik çerçevenin, Marx’tan çok Spinoza’dan ilham aldığını ifade etmek gerekir. On yedinci yüzyıldan seslenen bu büyük anti-kartezyenci, *cogitoyu* (bilinç felsefesini) ve teleolojiyi (Hegelci eğilimleri) ortadan kaldırmak ve *Kapital*’le uyum içinde duran bir bilgi ve ideoloji

12 Louis Althusser, *Kapital’i Okumak*, s. 66; *Das Kapital Lesen I*, s. 54.

13 A.g.e., s. 92; a.g.e., s. 78.

14 Bkz. Gülnur Acar-Savran, “Öz’lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine”, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, Kanat Kitap, İstanbul, 2006, ss. 92-3.

15 Bkz. Sebastiano Francesco Ghisu, *Epistemologische Untersuchung zum Verhältnis von historischem Materialismus und Psychoanalyse bei Louis Althusser*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität, Berlin, 1994, ss. 28-32; bkz. Bodo Grimm, *Konstitutionbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1980, s. 138; bkz. Hans Jörg Rheinberger, “Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser’s”, *Das Argument*, sayı 94, 1975, s. 938; bkz. Kurt Bayertz ve Rolf Dieter Vogeler, “Ist es einfach in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?”, *Betr.: Althusser: Kontroversen über den “Klassenkampf in der Theorie”*, yay. haz. Hans Jörg Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1977, ss. 109, 127.



teorisi oluşturabilmek için yardıma çağrılmıştır. Gerçek nesne ile düşünce nesnesinin birbirinden ayrı olduğunu ifade eden o ünlü söz şöyledir: “Gerçek bir fikir –çünkü gerçek bir fikrimiz vardır– nesnesinden başka bir şeydir. Böylece bir daire bir daire fikrinden başkadır. Çünkü dairenin fikri, dairedeki gibi çevresi ve merkezi olan bir şey değildir; ne de bir cismin fikri cismin kendisidir.”<sup>16</sup>

Spinoza tarafından yapılan bu ayrımın ne anlama geldiğini ve hangi sonuçlara yol açtığını anlayabilmek için, Tanrı’nın (tözün) tanımını dikkate almak gerekir. Spinoza’ya göre Tanrı, sonsuz sıfattan oluşan, başka bir deyişle, kendisini sonsuz sayıda sıfatla ifade eden bir varlıktır. *Ethica*, bu sıfatlardan sadece ikisini, düşünce ve mekânı bildiğimizi söyler. Bu sıfatlar birbirinden ayrıdır; aralarında nedensel bir ilişki yoktur; yani düşünce ve mekân, Tanrı’nın farklı ifadeleridir. Dolayısıyla, düşünce sıfatıyla doğmuş veya “üretilmiş” bir tavır (düşünce nesnesi, herhangi bir fikir, mesela daire fikri) ile mekân sıfatıyla doğmuş ya da üretilmiş bir tavır (gerçek nesne, herhangi bir cisim, mesela daire), Tanrı’nın birbirine indirgenemeyen farklı ifadeleridir.

Bu düzeye kadar olağandışı hiçbir şey yok. Neticede bu ayrım, Spinoza’dan önce zaten yapılmıştır. Fakat Spinoza’nın düşünce ve mekânı töz olarak değil de sıfat olarak tanımlamış olması küçük bir ayrıntı değildir. Spinoza, düşünce-nin ve mekânın kartezyenlerde olduğu gibi töz olarak değil, yani var olabilmek için kendilerinden başka hiçbir şeye ihtiyaç hissetmeyen varlıklar olarak değil, aksine sıfat olarak, yani Tanrı’dan zorunlu bir şekilde doğmuş ya da üretilmiş öznitelikler olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştür. Burada Tanrı’nın özgür iradesinden, dolayısıyla yaratıcılığın bahsedilemez artık. Cisimler ve fikirler, Tanrı eliyle yaratılmış şeyler (eserler) değil, aksine onun zorunlu ifadeleridir. Fikir ve cisimler, Tanrı’nın yaratıcı kudretine değil, bizzat kendisine işaret etmektedir. Bunlar, Tanrı’nın sonsuz varlığından zorunlu bir şekilde doğmuştur ve dolayısıyla, onun sonlu ve sınırlı ifadeleri olarak anlaşılmalıdır. Skandal! Tikel varlıkları (özellikle cisimsel olanları) Tanrı’nın sınırlı ve sonlu ifadeleri olarak kavramak, teolojiyi reddetmek ve Tanrı’nın aslında doğadan başka hiçbir şey olmadığını ileri sürmektir. *Deus sive natura*.<sup>17</sup>

Ancak, bu metafizikle kırılan sadece teolojik önyargılar değildir. Kartezyencilüğün epistemolojik önkabulleri de tahribattan nasibini alır. Şöyle ki: Düşünce (zihin), Spinoza’nın metafiziksel sisteminde Tanrı ya da doğanın sıfatlarından biri olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre Tanrı/doğa, bilinen ve bilinmeyen diğer sıfatları bir yana, düşünce/zihin sıfatıyla sonsuz anlama ve kavrama düzleminde ifade bulan bir varlıktır; yani Tanrı/doğa, sonsuz anlama ve kavramayla özdeşdir. Fikir (mesela daire fikri) ise, bu sonsuz anlama ve kavra-

16 Benedictus de Spinoza, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, Hol. çev. Theo Verbeek, Historische Uitgeverij, Groningen, 2002, s. 41.

17 Tanrı doğadan ayrılamaz.

manın (Tanrı'nın/doğanın) belirli bir tavrı, yani onun sınırlı ve sonlu bir ifadesidir. Dolayısıyla, daire fikrini doğuran ya da üreten *ben* değil, Tanrı/doğadır. Tıpkı diğer tüm fikirler gibi, o da Tanrı'nın/doğanın zorunlu ifadelerinden biridir. İnsan, burada, hem bedeniyle hem de fikriyle Tanrı'nın/doğanın sınırlı ve sonlu bir ifadesidir. Marksizm, insanın düşüncesiyle belirlenmiş (yani toplumsal) bir varlık olduğunu ifade ettiğinde bundan farklı bir şey söylememektedir. Althusser, düşünmenin (Genellik II'nin), insan-özne (bilinç) tarafından gerçekleştirilen bir tür soyutlama işlemi olarak değil de öznesiz bir üretim/çalışma sistemi (düşünce aygıtı veya mekanizması) olarak anlaşılması gerektiğini ifade ettiğinde, Spinoza'yı neredeyse harfiyen tekrarlamaktadır.

Peki, Spinoza belirli bir cisim (gerçek nesne) ile onun temsili veya fikri (düşüncedeki nesne) arasındaki ilişkiyi nasıl açıklar? Bu konuda Althusser'den çok daha açık ve tereddütsüz olduğu söylenebilir: "İnsan zihnini oluşturan fikrin nesnesi bedendir ya da mekânın fiilen varolan belirli bir tavrıdır ve bundan başka bir şey değildir."<sup>18</sup> "Gerçek bir fikir, fikri olduğu şey ile örtüşmelidir."<sup>19</sup> Ancak, cisim (gerçek nesne) ile zihnin (düşünce nesnesinin) nasıl olup da hem birbirinden ayrı hem de mütekabiliyet içinde durabildiklerini açıklamak gerekiyor. Yukarıda da ifade edildiği gibi, *Ethica*'da Tanrı (doğa), sonsuz sıfattan oluşan bir varlık olarak tanımlanmıştır. O halde, Tanrı'yı, aynı anda hem cisimsel hem de zihinsel etki üreten merkeziz bir bütün, hatta yapı veya aygıt olarak görmek mümkündür.<sup>20</sup> Bu ontolojide, mekân sıfatıyla üretilmiş bir tavırla (cisimle, mesela daireyle) düşünce sıfatıyla üretilmiş bir tavır (fikir, mesela daire fikri) birbirinden ayrıdır; ama aynı bütünden veya yapıdan doğmaları ve dolayısıyla, onun ifadeleri olmaları nedeniyle birdirler. Farklı sıfatlarla üretilmiş varlıklar tek ve aynı bütün içinde yer almakta ve bu bütünü kendi doğalarına uygun (yani farklı) bir şekilde ifade etmektedirler. "[T]özün özünü oluşturuyor olarak algılanabilen her şey yalnızca tek bir töze aittir ve dolayısıyla düşünen töz ve mekânsal töz bir zaman bu, bir başka zaman ise şu sıfat altında kavranan bir ve aynı tözdür. Böylece, yine bir mekân tavrı ve o tavrın fikri iki ayrı yolda ifade edilen bir ve aynı şeydir."<sup>21</sup> Spinoza'nın bu sözleri, her fikrin belirli bir cisme, her cismin de belirli bir fikre tekabül ettiğini anlatır. Doğa (Tanrı), kendisini, birbirine indirgenemeyen farklı tavırlarla ifade eder. Be-

18 Benedictus de Spinoza, *Ethica*, Hol. çev. Nico van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1979, E II-ö. 13.

19 A.g.e., E I, Aksiyom 6.

20 Bkz. Pierre-François Moreau, *Spinoza: Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Alm. çev. Rolf Löper, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a/M., 1994, s. 49; Marin Terpstra, *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53, Brill, Leiden, 1987, s. 6.

21 Benedictus de Spinoza, *Ethica*, E II-ö. 7, Not.

lirli bir mekânsal tavır doğduğu anda, onunla örtüşen ya da ona ait bir fikir de hazır bulunur ve aynı durum tersi için de geçerlidir. Althusser'in sözleriyle tekrarlayacak olursak, gerçek bir nesne üretildiği anda ona uygun bir düşünce nesnesi de üretilmiş demektir ve aynı durum tersi için de geçerlidir. Spinoza, bu iki farklı nesnenin birbirine uygun olması veya birbiriyle örtüşmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu sonuç, *Ethica*'da ortaya konulan metafiziğin (monizmin) mantıksal ve sistematik bir gereğidir.<sup>22</sup> Althusser'in bu konuda ihtiyatlı davranmış olması ve bu iki nesne arasındaki ilişkiyi sahiplenme/benimseme (çalışarak kendine mal etme) ile açıklamaya çalışmış olması, metafizikten ya da tekçi ontolojiden kaçınma kaygısı olarak değerlendirilebilir.<sup>23</sup> Fakat sonuç değişmemiştir: İdeolojik tasarım (Genellik I) gerçek nesnenin çarpık ve yanlış ifadesiyken, bilimsel kavram (Genellik III) bu nesnenin *uygun* veya *doğru* ifadesidir; yani bilimsel bir kavram, ideolojik tasarımdan farklı olarak, gerçek nesneyle *örtüşür*, onun *yeterli* ya da *upuygun* ifadesidir. Teorinin yansıtma olarak değil de üretim/çalışma olarak tanımlanmış olması, bu durumda köklü bir değişiklik meydana getirmez.

Althusser'in ideoloji teorisini daha iyi anlayabilmek için, Spinoza'nın üç kademeli bilgi tasnifini göz önünde bulundurmamak gerekir. Spinoza, düşünce sıfatıyla üretilmiş tavrıları (bilgileri) üçe ayırarak ele almıştır. Birinci bilgi türü sanı/kanaat (*opinio*) ya da imgeleme (*imagination*) dayanır ve nesnesiyle upuygun olmayan (*inadaequata*) yetersiz fikirlerden oluşur. İkinci bilgi türü akla (*ratio*) dayanır ve yukarıda da ifade edildiği gibi nesnesiyle uygun olan (*adaequata*) yeterli fikirlerden meydana gelir. Son bilgi türü ise, rasyonel bilgi biçimi üzerinde yükselen ve özleri temin eden sezgisel bilmeye (*scientia intuitiva*) dayanır. İlk iki bilgi türü arasında yapılan bu ayırım Althusser'i etkilemiş ve onun ideolojik tasarım ile bilimsel kavram arasında yaptığı ayırma zemin oluşturmuştur.\*

Birinci tür bilgi, bedensel bir ilişkinin ürünüdür; bedenlerin karşı karşıya gelmeleri, etkileşimleri ve karışmalarıyla üretilir. Bu bilgi türü, bir bedenin başka bir beden üzerinde bıraktığı maddi izle, mesela çokanlamlı işaretlerle, imge ve görüntülerle, yani algı ve hayallerle birlikte doğar. Temel özelliği duygulanış fikirlerinden –*affectio*– oluşması, yani etkiye maruz kalan bedenin neşe ve keder duygularıyla yoğunlaşmış olmasıdır. Bu bilgi türünde belirleyici olan etkidir,

22 Bkz. Francis Amann, *Ganzes und Teil: Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000, s. 90.

23 Bkz. Louis Althusser, "Amiens Savunusu", s. 254.

\* Spinoza'nın birinci bilgi türünü "ideoloji" (Genellik I) ile özdeşleştirmek meşrudur; çünkü Spinoza, kudret sahibi olanların egemenliklerini sürdürüp pekiştirebilmek için kitlenin "yanılsama"larına ve "cehalet"ine ihtiyaç hissettiğini (özellikle *Tractatus Theologico-politicus* adlı eserinde) birçok defa ifade etmiştir. Bkz. Th. H. Zweerman, *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie*, mededelingen vanwege het Spinozahuis XXXIV, Brill, Leiden, 1975, s. 9.

yani bedensel ilişkinin *bende* meydana getirdiği duygusal sonuçtur. Spinoza'nın onu karışık, yani nesnesiyle uygun olmayan yetersiz bir bilgi türü olarak nitelemiştir olmasının nedeni budur.<sup>24</sup> Althusser'in, ideolojik tasarımları gerçek nesneye değil de bu nesneyle kurulan ilişkiye bağlaması ve ardından, ideolojiyi gerçeğin duygusal ifadesi olarak tanımlaması da buradan kaynaklanır. Birinci tür bilgi veya ideolojik tasarım (Genellik I), etkileyen bedenin doğası ve özü hakkında hiçbir şey *açıklamaz*, sadece kendi bedenimizin özsel olmayan geçici bir durumuna *işaret eder*.<sup>25</sup> Dolayısıyla bu bilgi türü, nedenleri ortaya koyan disiplinli bir muhakemeyle uyumsuz; daha çok, tatmin edilmeyi bekleyen arzularımızı ve isteklerimizi açığa vurur. Fakat bu durum onun önemini ortadan kaldırmaz; günlük hayat içinde (karşı karşıya gelmeler, rastlaşmalarla ve etkileşimlerle) şekillenen ve bu hayatın ritmine ayak uyduran (tutku-duyguların birbirine zincirlenip dalgalanmalarına neden olan) en yaygın bilgi türü olduğu açıktır.<sup>26</sup>

Spinoza'nın ayırt edici özelliği, upuygun olmayan bu türden karışık bilgileri yargılarken ihtiyatlı davranmış olmasıdır. Birinci bilgi türünün hayal gücünden destek aldığı ve bu nedenle, gerçeği temsil etme kabiliyetinden yoksun olduğu doğrudur. Fakat bu onun yetersizlikten, yoksunluktan, yani olumsuzluktan ibaret olduğunu göstermez. Birinci bilgi türü, hiçliğe mahkûm edileceğimiz öznel bir artık ya da posa değildir. Bir defa nesnel bir zemini vardır, yani etkilenen bedende doğal bir sonuçtur. Bu özelliğiyle zorunlu bir şekilde üretildiğini gösterir. "Yetersiz ve karışık fikirler yeterli ya da açık ve seçik fikirlerle aynı zorunlulukta doğar."<sup>27</sup> Dolayısıyla, birinci tür bilgiyi sadece olumsuzluk olarak, yetersizlik ve eksiklik olarak ya da kavramayı sakatlayan bir tür engel olarak görmek doğru değildir. Bir illüzyon olduğu doğrudur, ancak bu illüzyonun nedeni öznel değil, nesneldir. "Öyleyse nesnedeki bir şeyi onaylayan veya reddeden biz değiliz, aksine kendisindeki bir şeyi bizde onaylayan veya reddeden nesnenin kendisidir."<sup>28</sup> Bu durumun konumuz açısından önemli olan yanı şudur: İmge, tasarım ve kelimelerden oluşan birinci bilgi türü ile upuygun fikirlerden ve kavramlardan oluşan ikinci bilgi türü birbirinden ayrılır. İlki bedensel hareketin bir ürünüdür, ikincisi ise Tanrı'nın düşünce sıfatıyla üretilmiş bir tavrıdır. Bu nedenle, birinci bilgi türünü ikincideki bir eksiklik veya yoksunluk olarak değerlendirmek mümkün değildir. Birinci bilgi türü

24 Bkz. Benedictus de Spinoza, *Ethica*, E II-ö. 28, Kanıtlama.

25 Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, Alm. çev. Ulrich Johannes Schneider, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1993, ss. 129-31.

26 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005, s. 53.

27 Benedictus de Spinoza, *Ethica*, E II-ö. 36.

28 Spinoza'nın *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Glück* adlı eserinden aktaran Moreau, *Spinoza: Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, s. 60.

rü, eksiklik ya da yoksunluk giderildiğinde bile varlığını sürdürür. Eksikliğin giderilmesi, yani daha kuvvetli bir bilgi türünün hesaba katılması, birinci tür bilginin bundan böyle gerçeğe uygun bir bilgi olarak kabul edilmesini engeller, ancak varlığını ortadan kaldırmaz.<sup>29</sup> Spinoza, bu durumu şöyle ifade eder:

[G]üneşe baktığımızda bizden 200 ayak kadar uzak olduğunu imgeleriz. Hata yalnızca imgeden oluşmaz, ama onu böyle imgelediğimiz zaman gerçek uzaklığı ve bu imgenin nedenini bilmememizden doğar. Çünkü daha sonra güneşin bizden 600 dünya çapından daha büyük bir uzaklıkta olduğunu öğrenebilmemize karşın, bize yakın olduğunu imgelemeyi sürdürürüz. Çünkü onu öyle yakın olarak imgelememizin nedeni, gerçek uzaklığını bilmememiz değil, ama bedenimizin kendisi onun tarafından etkilendiği sürece güneşin özünü içermesidir.<sup>30</sup>

Bu sözlerin Althusser’de nasıl yankı bulduğunu görmek zor değil. Althusser’in, gerçek nesneyle düşünce nesnesini ayırırken tıpkı Spinoza gibi konuştuğunu daha önce ifade etmiştik. Durum, bilim ile ideoloji arasında yapılan ayırımda da farklı değil. Althusser, bilimle ideolojinin farklı kavrayış biçimlerine tekabül etmeleri nedeniyle birbirlerinden ayrılmaları gerektiğini ifade ettiğinde Spinoza’ya bir adım daha yaklaşır. Aralarındaki mesafeyi neredeyse tamamen ortadan kaldıran son hamle ise, bilimle ideolojinin sadece farklı değil, aynı zamanda zıt sonuçlar doğuran kavrayış biçimleri olarak tanımlanmasıdır. Althusser’e göre bilim, gerçeği kavramaya ehil, disiplinli bir muhakeme sürecidir; ideoloji ise, duygulanış fikirleriyle yoğrulmuş bir tür aldanma, gerçeği ıskalamaya mahkûm (zorunlulukla üretilmiş) bir yanılsamadır. Althusser, yaptığı bu ayırımla, *Alman İdeolojisi*’nin sınırlarından taşan pozitif bir ideoloji teorisine adım atmıştır. Buna göre ideoloji, bilinçte bulunan ya da “kafanın içinde yer alan” bir fikirler yığını değildir. Dolayısıyla, onu *yanlış bilinç* veya gerçekliğin çarpık bir temsili olarak değerlendirmek mümkün değildir. İdeoloji, her şeyden önce, fikirlerle ilgili bir mesele değildir. Kelimelerle, imgelerle, tasarımla, görüntü ve resimle ilgilidir, yani bedenseldir; daha doğrusu, bedenler arasında gerçekleşen etkileşimin doğal ve nesnel bir sonucudur. Bu durum, onun günlük hayata eşlik ettiğini, dahası bu günlük hareketin kurucu unsuru olduğunu, en ücra köşelere kadar yayıldığını, yani tokalaşmadan tutun konuşmaya kadar bütün jestlerde hâkim bir unsur olarak yer aldığını gösterir. İdeolojinin hareket, taklit ve ritüelle olan ilişkisini aşağıda biraz daha ayrıntılı bir şekilde ele almak üzere erteleyebiliriz. Şimdilik, bilim ile ideoloji arasında yapı-

29 A.g.e., s. 61.

30 Benedictus de Spinoza, *Ethica*, E II-ö. 35, Not.

lan bu katı ayrımın sadece kazanç hanesine yazılabilecek bir gelişme olarak değerlendirilemeyeceğini, ayrımın aynı zamanda zor hazmedilebilecek bir sonuca doğru kapı araladığını göz önünde bulundurmak yeterli; şöyle ki, ayrım teori ve pratiği birbirinden koparmakta ve örtüşmelerini rastlantıya bırakmaktadır. Bu durum, klasik Marksist geleneğe aykırıdır; gelenek ki, teori (bilim) ile pratik (ideoloji) arasında ısrarla birlik olduğunu iddia etmiş, *Kapital* ve *Komünist Manifesto*'yu birbirine tercüme ederken hiç zorlanmamıştır.

## Lacan: imgesel

Althusser, ideoloji üzerine kaleme aldığı temel metninde (*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*) devlete vurguda bulunmuş, ideolojinin merkezden yoksun bir aygıt veya mekanizma olarak, yani maddi bir *işleyiş* biçimi olarak düşünülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Althusser'e göre devlet, ideolojik aygıtlarıyla (kilise, okul, aile, hukuk sistemi, siyasal parti, sendika, haberleşme/medya) toplumsal yaşamı bütünüyle kuşatır ve temel olarak belirli davranış biçimlerini yerleştirmek ve yeniden üretmek için *çalışır*. Bu nedenle ideoloji, fikirlerle değil, kalıplaşmış davranış biçimleriyle, yani bedenle, bedensel hareketlerle ve işleyişle ilgili bir meseledir. Bedensel hareketler ile imgesel tasarımlar (yani Genellik'i oluşturan görüntü ve resimler) arasında bulunan ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için, Lacan'ın görüşlerini göz önünde bulundurmak gerekir. Lacan, özellikle gerçek, imgesel ve simgesel arasında yaptığı ayrımla Althusser'i derinden etkilemiştir.

Lacan'a göre *gerçek*, toplumsal dokuyu meydana getiren ve simgesel ağın bir türlü nüfuz edemediği bir çekirdektir. Dil ve düşünce (insan) öncesidir; bir tür "tarif edilemez" ya da "imkânsız olan"dır.<sup>31</sup> *Gerçek*'te ayrımlar yoktur; iç ve dış, fantezi ve gerçeklik, ben ve öteki vs. onun bünyesinde hep bir arada durur. Arzu ilkesi, burada, en saf haliyle cisimleşmiş olarak bulunur.<sup>32</sup> Mesela, henüz konuşamayan ve imgeler oluşturamayan insan yavrusunun bütün deneyimleri gerçektir. İnsan öncesi olan doğa da öyle. *Gerçek*, "varoluşuyla özdeş, içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü olarak" mevcuttur; "bütün kelimelerin susduğu ve tüm kategorilerin iflas ettiği" andır; "kaygı konusu"dur.<sup>33</sup>

*İmgesel* düzey ise, bebeğin altıncı aydan sonra gerçeğin kaotik yapısıyla başa çıkabilmek için bulduğu çareye işaret eder. Bu düzeyde gerçek, imgelere hapsedilir, imgeselliğin kaydı altında maskelenir, kaotik harekette imgesel sa-

31 Bkz. Joon-Kee Hong, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; Brüksel; New York; Viyana, 2000, s. 113.

32 Gerda Pagel, *Jacques Lacan zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2002, s. 57.

33 Bkz. Jacques Lacan, *Das Seminar II: Das Ich in der Theorie Freuds und der Technik der Psychoanalyse*, Walter Verlag, Olten/Freiburg im Breisgau, 1980, s. 205; bkz. Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007, s. 95.

bitler yaratılır.<sup>34</sup> İdeolojik tasarıma kaynak oluşturan *özdeşleşmeler* de bu düzeyde gerçekleşir. Çocuk kendi dışında yer alan ve libidoyla yüklenmiş bir imgeyle *özdeşleşir*, ona *öykünür* ve onu benimseyip *taklit* eder. Bedensel etkileşimin ilk önemli sonucu öykünmedir; diğer bir deyişle, bedeninin başka bir beden tarafından etkilenmesi, taklit üretir. Birey, imgesel olanla özdeşleşerek aslında “-mış gibi” ya da “sanki (...) gibi” yapar.<sup>35</sup> Taklit, gerçeğin kaotik halinden kurtulmak, ona yenik düşmemek, kısacası baş etmek ve tutunmak için bulunmuş bir yoldur; yani, aslında doğal bir savunma yöntemidir. İnsan yavrusu, taklit ederek insan dünyasına adım atar, olanaklarını artırır ve daha önce yapamadığı şeyleri yapar hale gelir. Konuşmamızın, hareketlerimizin, davranışlarımızın ve jestlerimizin neredeyse tümü, bu imgeselle özdeşleşmenin (taklidin) sonucudur. Durumu ilginç hale getiren şey, imgeselle özdeşleşmenin sadece insan yavrusuyla ilgili olmayıp yetişkinler için de geçerli olması, yani toplumsal hayatın ayrılmaz bir parçası olmasıdır.<sup>36</sup> Toplumsal yaşamın kurucu unsuru olan ideolojide (Genellik I veya birinci bilgi türünde), gerçek her zaman öznenin özdeşleştiği imge aracılığıyla tasarlanır.<sup>37</sup> Gerçek, ancak bu maskelemeyle, yani imgeyi taklit etmeyle, onun hareketlerini ve davranışlarını *tekrar* etmeyle *benimsenip* tanınabilir. Dolayısıyla, özdeşleşmeyle (taklitle) yaratılan bütün bilgilerin (ideolojinin) zorunlu olarak yanılsamayla son bulduğu söylenebilir; çünkü gerçeği imgelere hapsederek, yani maskeleyerek gerçekleştirilmiş bir tanıma işlemine dayanır.

Ardışık üç düzenin sonuncusu *simgeselden* oluşur ve Lacan, bununla, önceden kurulmuş insani düzene, yani gösterenlerden oluşan toplumsal yaşama veya yapıya işaret eder. Althusser, bu düzeni, “Kültür Kanunu” olarak adlan-

34 Terry Eagleton, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 203.

35 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2002, s. 51: “‘Toplumsal gerçeklik’ dediğimiz şey son tahlilde etik bir inşadır; belli bir *sanki*’den destek alır. (*Sanki* bürokrasinin kadir-i mutlaklığına inanıyormuşuz gibi, *sanki* Başkan Halk İradesinin recessümüymüş gibi, *sanki* Parti işçi sınıfının nesnel çıkarını ifade ediyormuş gibi davranırız...)”

36 Gabriel de Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, Alm. çev. Jadja Wolf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 2003, s. 92: “Toplumsal bir grup, birbirini taklit eden ya da benzeyen/kopyalayan varlıklardan oluşur. Birbirlerini belki o anda taklit etmezler; ancak ortak özellikleri, aynı modeli daha önce taklit ederek doğmuş olmalarıdır.” René Girard, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul, 2003, ss. 207 ve 209: “Çocuk arzusunun taklitçiliği evrensel olarak bilinen bir taklitçiliktir. Erişkin arzusu bundan hiç farklı değil; yalnızca, erişkin, özellikle bizim kültürel bağlamımızda genellikle başkalarını örnek almaktan utanır; kendi ‘olmak’ta kusur ettiğini açığa vurmaktan korkar (...) Burada ‘bizi taklit et’, ‘beni taklit et’, ‘gerçek yaşamın, gerçek olmanın sırrı bende...’ sözlerini her tondan yineleyenler, baba ile anneden başlamak üzere tüm erişkinler, en azından bizim toplumumuzda, kültürün tüm sesleridir.”

37 Bkz. Henk Manschot, “Aanzetten voor een histories materialistische ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser”, *Tē Elfder Ure*, sayı 78, 1978, s. 111.

dırmış ve onun, biçimsel özü itibarıyla, dilin düzeniyle iç içe geçtiğini ifade etmiştir.<sup>38</sup> Simgesel, işaretlerden oluşan dilsel ve kültürel bir düzen meydana getirir. Yeni doğan insan-hayvan, süreç içinde *gerçekten* uzaklaşarak, arzularını bastırıp unutarak (bilinçdışına iterek) ve sonuç olarak, simgesel olana (toplumsal düzene) boyun eğerek insan-özne (toplumsal fail) haline gelir.

Bu üçlü tasnifte, imgesel düzeyin (ideolojinin) maddi bir belirlenime sahip olduğu açıkça görülüyor. İdeolojinin fikirle değil de imgelerle ilgili olması, onun duyulanışla, özdeşleşmeyle, taklitle, kısacası bedensel hareketlerle ilgili bir mesele olduğunu gösterir. Althusser'in, ideoloji söz konusu olduğunda "kafadaki fikirler" değil de, bedene ve harekete odaklanmasının nedeni budur.

[D]ünyaya ilişkin belirli bir (dinsel, ahlaki vb.) tasarımlama içinde yaşayan "bireylerde" neler olup bittiğine bakalım (...) Söz konusu birey, şu ya da bu biçimde davranır, şu ya da bu pratik davranışı benimser, dahası, özne olarak, tümüyle bilincinde olarak özgürce seçtiği düşüncelerin "bağımlı bulunduğu" ideolojik aygıtın bazı düzenlenmiş pratiklerine de katılır. Tanrı'ya inanıyorsa, Ayin'e katılmak üzere Kilise'ye gider, diz çöker, dua eder, rahibe günah çıkartır, tövbede bulunur, cezasını çeker (eski zamanlarda sözcüğün gündelik anlamında maddi bir cezaydı bu), günahları affolur ve yaşamına devam eder vb. Görev'e inanıyorsa, "göreneklere uygun", kurallar uyarınca belirli pratikleri yerine getirir, uygun davranışlarda bulunur. Adalet'e inanıyorsa, hukuk kurallarına tartışmaksızın boyun eğerek ve bu kurallar çiğnendiğinde vicdanının en derin yanlarından infiale kapılır, karşı çıkar, hatta işi dilekçeler imzalamaya, gösterilere katılmaya vb. kadar vardırır.<sup>39</sup>

"Kiliseye gider", "diz çöker", "dua eder", "günah çıkartır", "cezasını çeker" vb. Bütün bu ifadeler somut davranış biçimlerine işaret eder. Örneklerin dinsel pratikten seçilmiş olması, belki de ideoloji ile inanç (özdeşleşme) arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak için. Bilinç felsefesiyle dirsek temasına geçen herhangi bir kavrayış biçimi, bütün bu davranışlarda fikre öncelik tanır. Birey "inanır" ve ardından "dua eder"; "inanır" ve sonra "oy sandığına gider"; "inandığı için", uğruna "mücadele eder" vs. Bu idealist kavrayış biçimi, fikir ile eylem arasında tözsel bir ayrım yapar ve ister istemez fikrin (dolayısıyla insan-öznenin) belirleyici olduğunu kabul eder; yani fikir, ideal bir varlıktır ve kendisini madde veya madde aracılığıyla gerçekleştirir. Oysa Althusser, ideolojinin ne oldu-

38 Bkz. Louis Althusser, "Freud ve Lacan", s. 45; "Freud und Lacan", s. 25.

39 Louis Althusser, "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma için Notlar", ss. 396-7; "Ideologie und ideologische Staatsapparate: Anmerkungen für eine Untersuchung", ss. 137-8.



ğuna karar vermek için “somut bireylerde ne olup bittiğine bakalım” derken, olup bitenin hangi fikirle tayin edildiğini değil, bu olup bitenin bizzat kendisini, yani bireylerin davranış biçimlerinde işleyen mekanizmayı kasteder. Materyalist ideoloji teorisi, bir fikirler (bilinç) araştırması değildir. Esas olan, neye ya da hangi fikre (ideale) inanıldığı değil, nasıl inanıldığıdır. Diğer bir deyişle, mesele her seferinde “-mış gibi yapma” ya da “sanki (...) gibi yapma” meselesidir; özdeşleşerek ve taklit ederek hangi tasarımın doğmasına izin verildiği meselesidir. Burada tasarım, gerçeğin değil, aslında ona ilişkin bir isteğin, arzunun, yani duygulanışın (objenin bende bıraktığı etkinin) ifadesidir. İdeoloji, gerçeğin duygusal ifadesidir. Bu ifade, gündelik yaşamın ritmi içinde, yani karşılaşmalar eşliğinde zorunlu bir şekilde doğan imgesel tasarımlara dayanır.

Althusser, ideolojide hüküm süren bu mekanizmayı, Blaise Pascal’ın sözünü özetleyerek ifade eder: “Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, inanç sarar sizi.”<sup>40</sup> Pascal’ın bu sözü, fikirlere atfetmeye alışık olduğumuz ya da “içsel kanaat” olarak gördüğümüz ideolojilerin aslında bedensel icrayla ya da ritüelle ilgili olduğunu gösterir. Bu durumun tam olarak anlaşılabilmesi için, “ideolojinin maddi varlığı”yla tam olarak ne kastedildiğini iyi anlamak gerekir. İdeoloji, maddi koşullara sahip ruhsal bir varlık değildir; aksine, bizzat kendisi maddidir.<sup>41</sup> İdeoloji diz çökme, seçim sandığına koşma, partiye üye olma ya da imza kampanyasına katılmadır. Burada esas olan “ideali gerçekleştirmek” değil, imgeyle özdeşleşmek, taklit ve tekrar etmektir. Diz çöker, dua ediyor(muş) gibi yapar ve yavaş yavaş inanmaya başlar. İdeolojiler tekrar otomatizmi üzerinde yükselir.

Althusser’in, diz çökme ile inanç (dolayısıyla ideoloji) arasında kurduğu ilişkinin, idealist şemayı ters çeviren ya da onu ayakları üzerine oturtan bir bakış açısıyla örtüşmediğini göz önünde bulundurmak önemlidir. Diz çökmenin imgesel tasarıma dönüştüğünü ya da yer değiştirdiğini (verschiebung)<sup>42</sup> iddia eden materyalist tezi, idealizmin (yani fikri, neden ve diz çökmeyi de, sonuç olarak gören eğilimin) basit bir tersyüz edilişi olarak görmek mümkün değildir. Özne ile nesne arasında dolaysız neden-sonuç ilişkisi öngören kaba materyalist ya da davranışçı eğilim, diz çökmenin bilinçdışıyla ilişki içinde icra edildiğini, Žižek’in deyişiyle, her zaman öznenin bilinçdışının maddi bir desteği olduğunu gözden kaçırır. Taklit, temsil edilemeyen (yani fikir ya da biçime kavuşamayan) ve hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemeyen arzulara yöneliktir; eksikliği gidermeye dönük bir girişimdir. Arzuyu (bilinçdışını) dikkate almadan, tekrarın neden gerçekleştirildiğini açıklamak mümkün değildir. Tekrarın amacı, başlı başına tekrar etmek değil, arzuyu tatmin etmektir. Taklidin ve tekrarın ardın-

40 A.g.e., s. 398; a.g.e., s. 138.

41 Bkz. Isolde Charim, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, Passagen Verlag, Viyana, 2002, ss. 78-80.

42 Bkz. a.g.e., ss. 80-2.

dan, “zaten bilinen bir şey”le karşı karşıya geliyor olmamızın nedeni de arzunun (bilinçdışının) bu varlığıdır. “Özne, bir âdeti izleyerek, bilmeden inanır, öyle ki en sonda yaşadığı dönüşüm, zaten inandığımız şeyin farkına varmamızı sağlayan biçimsel bir edimden ibarettir.”<sup>43</sup> Althusser’in ideoloji tanımında bu ayrıntı atlanmamıştır: “[İ]deoloji maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen maddi pratikler gerektiren maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olur; söz konusu pratikler kendi inancı uyarınca eylediğine gönülden inanan bir öznenin maddi edimlerinde var olurlar.”<sup>44</sup> O halde, ideolojinin maddi varoluşunu daha iyi anlayabilmek için Pascal’ın “diz çökerek inanacaksınız” sözü şu şekilde okunmalıdır: “Diz çökün, inandığınız için diz çöktüğünüze inanacaksınız.”<sup>45</sup>

Özetleyecek olursak; Althusser’e göre, ideoloji özdeşleşmeye dayandığı için, yani bilinçdışı arzu tarafından teşvik edilen taklit ve tekrar üzerinde yükseldiği için, maddi bir varlık olarak anlaşılmalıdır. İdeolojinin imgesel tasarımlara dayanması, yani gerçek toplumsal varoluş koşullarını ancak bu tasarımlarla kavrayabiliyor olması ise, zorunlu olarak yanlış olduğunu gösterir. İdeoloji maddidir; zorunlu bir yanlısamadır. İdeolojinin bu iki temel özelliğiyle nasıl işlediğini, Eagleton şu şekilde anlatır:

“[Y]anlışlık”, ille de söylediğimiz şeylerde değil, yaptığımız şeylerde yatıyor olmalı [...] Bir başka anlatımla, ideoloji yalnızca bir durum hakkında ne düşündüğümüz meselesi değildir, ideoloji bir biçimde o durumun içine işlenmiştir. Bir parkta, üzerinde “Yalnızca Beyazlar!” yazılı bir bankta otururken, kendi kendime ırkçılığa karşı olduğumu anımsatmanın faydası yoktur; bu bankın üstünde oturma edimimle ırkçı ideolojiyi desteklemiş ve yaşatmış oluyorum. İdeoloji, deyim yerindeyse, kafamda değil oturduğum banktadır.<sup>46</sup>

İdeolojinin bu işleyiş biçimini Žižek de benzer bir şekilde aktarır:

İdeoloji yalnızca bir “yanlış bilinç”, gerçekliğin yanlısamaya dayalı bir temsili değildir; daha ziyade çoktan “ideolojik” olarak kavranması gereken bu gerçekliğin kendisidir – “ideolojik”, *tam da mevcudiyeti katılımcılarının, onun özünü bilmemesini gerektiren bir toplumsal gerçekliktir*– yani yeni-

43 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 55.

44 Louis Althusser, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma İçin Notlar”, s. 399 (İtalik bana aittir –T.Y.); “Ideologie und ideologische Staatsapparate: Anmerkungen für eine Untersuchung”, s. 139.

45 Isolde Charim, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 80 (İtalik bana aittir –T.Y.).

46 Terry Eagleton, *İdeoloji*, ss. 68-9.

den üretilmesi, bireylerin “ne yaptıklarını bilmemeleri”ni gerektiren toplumsal fiiliyattır. *“İdeolojik”, bir (toplumsal) varlığın “yanlış bilinci” değil, “yanlış bilinç”ten destek aldığı sürece bu varlığın kendisidir.*<sup>47</sup>

## Sonuç

Althusser’in ideolojiyi devlete bağlaması, daha doğrusu onu Devletin İdeolojik Aygıtlarının (bundan sonra DİA) bir sonucu olarak kavramlaştırması, sınıf mücadelesini belirleyici kılan bir teoriye doğru açılabilir mi? Zor olduğunu itiraf etmek gerekir: “Althusser’e göre özne [dolayısıyla ideoloji] devletin bir işlevidir. Öyleyse politik bir özne olamaz, çünkü devrimci politika devletin işlevi olamaz.”<sup>48</sup> Fakat Althusser’in partisiz (öznesiz) “kendiliğinden” muhalefete sempatiyle yaklaşmadığı, bu tür hareketlere destek veren düşünürleri (başta Sartre olmak üzere) anarşizm ve goşizmle suçladığı, hatta 1968 Hareketi’ne sırf bu nedenle ihtiyatla yaklaştığı biliniyor. Althusser’in, sınıf mücadelesine ve dolayısıyla klasik Marksist-Leninist parti politikasına (proletarya diktatörlüğüne) ısrarla vurgu yapan düşünürlerden biri olduğu kesindir. O halde, çelişkiyi tespit etmek gerekiyor: Althusser’in girişi, teorik olarak DİA’ya, yani “öznesiz kuvvet ilişkileri”ne<sup>49</sup> ya da “sınıfsız sınıf mücadelesi”ne<sup>50</sup> doğru açılırken, pratik olarak DİA dışında yer alan devrimci bir özneye, yani partiyle kuvvet kazanan proleter ideolojiye bağlanmaya çalışır. Başka bir deyişle, teori ile pratik arasında uyum yoktur. Althusser, bu uyumsuzluğu, proleter ideolojinin istisnai durumuna işaret ederek aşmaya çalışmıştır.

[P]roletarya ideolojisi denilen ideoloji, proleter “öğelerin” (Lenin) burjuva öğelerle birleştiği ve de çoğu kez burjuva öğelere boyun eğdiği proletaryanın katıksız “kendiliğinden” ideolojisi değildir. Çünkü proletaryanın kendi birliğinin bilincinde ve mücadele örgütünde etkin bir sınıf olarak var olabilmesi için, yalnız deneyime (neredeyse yüzyıldan fazladır sürdürdüğü sınıf mücadelelerinden edindiği deneyim) değil, ilkeleri Marksist kuram tarafından sağlanan *nesnel bilgilere* de ihtiyacı vardır. *Bu çok özel bir ideolojidir demek ki.*<sup>51</sup>

47 Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, s. 36.

48 Alain Badiou, “Althusser: Das Subjektive ohne Subjekt”, *Über Metapolitik*, Alm. çev. Heinz Jatho, Diaphanes, Zürih-Berlin, 2003, s. 76.

49 Bkz. Isolde Charim, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, s. 17.

50 Bkz. Henning Böke, “Allgemeinheiten und ihre Brüche: Zum Problem von Rationalität und Kritik bei Althusser”, *Denk-Prozesse nach Althusser*, yay. haz. Henning Böke, Jens Christian Müller ve Sebastian Reinfeldt, Argument-Verlag, Hamburg, 1994, ss. 68-70.

51 Louis Althusser, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not”, *Yeniden Üretim Üzerine*, ss. 349-51; “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*, ss. 164-6.

Proleter ideolojinin parlak teorisyenlere sahip olduğu, en başından beri biliniyor. Bu ideolojiyi sürükleyen öncülerin sadece retorik ve polemikle yetinmedikleri, aynı zamanda soğukkanlı bir şekilde yazılmış seçkin eserlerin altına imza da attıkları çok iyi biliniyor. Parti programları üzerine mektuplaşmalarının ve yaptıkları müzakerelerin bilimsel eserlere taş çıkartacak düzeye kolaylıkla erişebiliyor olmasının nedeni bu. Klasik örnek, *Gotha ve Erfurt Programlarının Eleştirisi*. Lenin ve Troçki'nin hararetli polemiklerini devlet teorisine tercüme etmek çok da zor değil. Dolayısıyla, Althusser'in yukarıdaki ifadesinde yeni olan pek bir şey yok. Ancak bu ifadenin, neredeyse herkes tarafından bilinen basit bir gerçeği hatırlatmak amacıyla değil, aksine, bilim üzerine vurguda bulunmak için ileri sürüldüğünü göz önünde bulundurmak gerekir. Althusser'in ayırt edici özelliği, teori üzerindeki ısrarıdır; daha doğrusu, bilim ile ideoloji arasında ayırım yaparak ilkini gerçeğe, ikincisini ise illüzyonla ilişkilendirmiş olmasıdır.\* Gerçeği kavrayan hangisi? Proleter ideoloji mi, yoksa Marksist teori mi? Bu soru, bilim ile ideoloji arasında ayırım yapmayan, daha doğrusu onları zıt olarak konumlandırmayan klasik Marksist gelenek nezdinde gereksizdir elbette; çünkü bu geleneğe göre *Komünist Manifesto* ile *Kapital*, gerçeğin farklı ifadelerinden başka bir şey değildir. Fakat Althusser'in durumu farklıdır; epistemolojik önkabulleri esas alındığında, proleter ideoloji, teori olmadan, tıpkı diğer ideolojiler gibi illüzyon ve hayal olarak tanımlanır. Başka bir deyişle, proleter ideoloji, özelliğini devrimci kuvvetine değil, nesnel bilgiler üreten teorisine borçludur. Öne çıkan sınıf mücadelesi değil, ister istemez "teoride sınıf mücadelesi"dir.\*\*

Ulaştığımız bu sonucu, Lacan'ın düşüncelerinden faydalanarak da gösterebiliriz. Lacan, *gerçeği* tasvir ederken şu ifadeleri kullanmıştı: "[D]il ve düşünce öncesi", "bir tür tarif edilemez olan", "içinde her şeyin duyulabildiği bir gürültü", "kelimelerin sustuğu ve tüm kategorilerin iflas ettiği an", "kaygı konusu" vs. Bütün bu ifadelerin yeni doğmuş bir insan yavrusuna ve onu karşılayan doğal duruma işaret ettiği açıktır. Fakat bununla sınırlı değildir. Gerçeğin izine simgesel düzende de (toplumsal gerçeklikte) rastlanır. Bu durumda gerçek, imgesel ve simgesel düzene karşı direnen, bir türlü ele geçirilemeyen ve hiçbir zaman tam olarak kuşatılama-

\* Bu tutum, doğrudan ideoloji üzerine kaleme alınan yazılarda da (yani *Özeleştir*'den sonra da) sürdürülür. Althusser, "ideolojinin ideolojisi"ni "ideoloji teorisi"nden ayırır. İlki, ideolojilere ilişkin ideolojik bir tasarım üzerinde yükselirken; ikincisi, ideolojinin bilimsel teorisini ifade eder. Bu ayırım, sonuç olarak, *Kapital*'i *Okumak* ve *Marx İçin*'de hâkim olan bilim-ideoloji ayırımının bir devamı olarak kabul edilebilir. Bkz. "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma İçin Notlar", s. 397; "Ideologie und ideologische Staatsapparate: Anmerkungen für eine Untersuchung", s. 138.

\*\* Althusser'in, klasik Marksist-Leninist parti politikasında ısrar etmiş olması, yani proleter ideolojinin parti olmadan yenilgiye mahkûm olduğunu ifade etmiş olması, bilim üzerindeki vurgusuyla karıştırılmamalıdır. Parti aygıtı, bilim adamları tarafından harekete geçirilen bir mekanizma değildir. İdeolojik bir harekettir.

yan müphem bir şeydir. Ancak, burada gerçek ile toplumsal gerçekliğin (simgesel düzenin) diyalektik bir birlik oluşturdıklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Günlük hayatımız (gerçeklik), bu müphem zemin üzerinde ancak yarım kalmış bir simgeselleştirmeye varlık kazanır. Gerçeklik, Žižek’in deyişiyle, simgeselleştirme son kertede başarısız olduğu için, gerçeği hiçbir zaman tam olarak kuşatamadığı için vardır.<sup>52</sup> Başka bir deyişle, simgesel düzenin (toplumsal gerçekliğin) koşulu veya kurucu unsuru başarısızlıktır; başarısızlık ise gerçeğe işaret eder.

Toplum, tam da onun uyumlu, saydam, rasyonel bir Bütün içinde kapanmasını önleyen antagonizma, yarıma tarafından –her türlü rasyonel bütünleştirme çabasını yıkan engel tarafından– “bir arada tutulur” [dolayısıyla bu antagonizma] hep yeni simgeselleştirmeler doğmasına neden olan bir “manî”, bir engel anlamında “gerçek”tir.<sup>53</sup>

Çıkan sonuç şudur: Gerçek, simgesel düzene kayıtlı olan bir tehdittir. Bu gerçek, tehdit olarak kaldığı müddetçe, atık veya artık olarak değerlendirilen sili bir ifadedir. “Avrupa’nın üzerinde bir *hayalet* dolaşüyor.” Ancak zincirlerinden boşanıp her şeyi altüst etmeye başladığında kendisini “bir tür tarif edilemez” olarak, “kelimelerin sustuğu ve kategorilerin iflas ettiği an” olarak gösterir. Gerçek bu haliyle sadece ölüm, deprem, sel ve buna benzer doğal olaylarda değil, büyük toplumsal buhranlarda da görünür. Kriz, savaş, isyan, devrim... Bunlar, simgesel düzene sinmiş olağanüstü veya doğal durumlara işaret eder. Lacan’ın travmadan bahsetmesi boşuna değil: Gerçek, aktarılamayan bir deneyimdir ve bu özelliğiyle ancak travma olarak yaşanabilir. Žižek’in sınıf mücadelesine yaptığı vurgu, aynı bağlam içinde yer alır: Sınıf mücadelesi, toplumsal varlığı mümkün hale getiren engel/tehdittir.<sup>54</sup> Bu özelliğiyle, gerçeğe kapı aralar.

Yukarıda ifade edilenler, gerçeğin bilimle benimsenemeyeceğini ya da kavranamayacağını yeteri kadar göstermiş olmalı. Bir adım daha atıp, gerçeğe ancak çarpık bir biçimle yaklaşılabileceğimizi ileri sürelim: “Lacan, çarpıtma ve/veya başka türlü göstermenin başlı başına açıklayıcı olduğunu iddia ederken şunu kasteder: Gerçekliğin kesin temsilinin çarpıtılışı yoluyla ortaya çıkan şey, gerçektir –yani etrafında toplumsal gerçekliğin yapılandığı travmadır.”<sup>55</sup> Bu durum, proleter ideoloji içinde barınan “mesiyanik”, “ütopik” ve hatta “saçma” öğelerin gerçikle bağlantı içinde olabileceğini düşündürür. İşçi hareketi içinde kalıplaşmış davranışlar, özdeşleşmeler, ritüeller ve taklitler ille de yalan söylemek zorunda değildir.

52 Slavoj Žižek, “İdeoloji Hayaleti”, *Kırılğan Temas: Slavoj Žižek’ten Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002, s. 71.

53 A.g.e. ss. 72-3.

54 Bkz. a.g.e., s. 72.

55 A.g.e., s. 78.

## Kaynakça

- Acar-Savran, Gülnur, “Öz’lerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine”, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, Kanat Kitap, İstanbul, 2006.
- Althusser, Louis, “Amiens Savunusu”, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/“Althusser’in Mirası”*, çev. Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel ve Seda Çarmık, Epos Yay., Ankara, 2003.
- Althusser, Louis, “Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate (ISA)”, *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Alm. çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, VSA, Hamburg/Westberlin, 1977.
- Althusser, Louis ve Balibar, Étienne, *Das Kapital Lesen I*, Alm. çev. Klaus-Dieter Thieme, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972.
- Althusser, Louis, “Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA’lar) Üstüne Not”, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2006.
- Althusser, Louis, “Freud ve Lacan”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar/Freud ve Lacan*, cilt 3, çev. İrvem Keskinoglu, İthaki Yay., İstanbul, 2008.
- Althusser, Louis, “Freud und Lacan”, *Freud und Lacan, Internationale Marxistische Diskussion 58*, Alm. çev. Hanns-Henning Ritter ve Herbert Nagel, Merve Verlag, Berlin, 1970.
- Althusser, Louis, *Für Marx*, Alm. çev. Karin Brachmann ve Gabriele Sprigath, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 1968.
- Althusser, Louis, “Ideologie und ideologische Staatsapparate: Anmerkungen für eine Untersuchung”, *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Alm. çev. Rolf Löper, Klaus Riepe ve Peter Schöttler, VSA, Hamburg/Westberlin, 1977.
- Althusser, Louis, “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları: Bir Araştırma İçin Notlar”, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. Işık Ergüden ve Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2006.
- Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger, Macherey, Pierre ve Rancière, Jacques, *Kapital’i Okumak*, çev. A. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2007.
- Althusser, Louis, “Marx ve Freud Hakkında”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar/Freud ve Lacan*, cilt 3, çev. İrvem Keskinoglu, İthaki Yay., İstanbul, 2008.
- Althusser, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2002.
- Amann, Francis, *Ganzes und Teil: Wahrheit und Erkennen bei Spinoza*, Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000.
- Badiou, Alain, “Althusser: Das Subjektive ohne Subjekt”, *Über Metapolitik*, Alm. çev. Heinz Jatho, Diaphanes, Zürih; Berlin, 2003.

- Bayertz, Kurt ve Vogeler, Rolf-Dieter, "Ist es einfach in der Wissenschaftstheorie Anti-Empirist zu sein?", *Betr.: Althusser: Kontroversen über den "Klassenkampf in der Theorie"*, yay. haz. Hans Jörg Sandkühler, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1977.
- Bowie, Malcolm, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2007.
- Böke, Henning, "Allgemeinheiten und ihre Brüche: Zum Problem von Rationalität und Kritik bei Althusser", *Denk-Prozesse nach Althusser*, yay. haz. Henning Böke, Jens Christian Müller ve Sebastian Reinfeldt, Argument-Verlag, Hamburg, 1994.
- Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt: Entwurf einer Ideologietheorie*, Passagen Verlag, Viyana, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, Alm. çev. Ulrich Johannes Schneider, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1993.
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Elgür, Ersin Vedat, "Althusser'de Bilim Etkinliği: 'Teorik Pratik Olarak Bilim' ve Felsefe-Bilim-Politika İlişkisi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sayı 19, 2008.
- Ergül, Savaş, "Suçlu Bir Kuramsal Girişim ve Althusser'in Yalnızlığı", *Felsefelogos*, sayı 39, 2010/2.
- Ghisu, Sebastiano Francesco, *Epistemologische Untersuchung zum Verhältnis von historischem Materialismus und Psychoanalyse bei Louis Althusser*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften I der Freien Universität, Berlin, 1994.
- Girard, René, *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, İstanbul, 2003.
- Grimm, Bodo, *Konstitutionbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser's*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln, 1980.
- Hong, Joon-Kee, *Der Subjektbegriff bei Lacan und Althusser: ein philosophisch-systematischer Versuch zur Rekonstruktion ihrer Theorien*, Peter Lang Verlag, Frankfurt a/M; Berlin; Bern; Brüksel; New York; Viyana, 2000.
- Lacan, Jacques, *Das Seminar II: Das Ich in der Theorie Freuds und der Technik der Psychoanalyse*, Walter Verlag, Olten/Freiburg im Breisgau, 1980.
- Lenin, V.İ., *Materyalizm ve Ampiryokritisizm: Gerici Bir Felsefe Üzerine Eleştirel Notlar*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1993.
- Manschot, Henk, "Aanzetten voor een histories materialistiese ideologiekritiek: de bijdrage van Louis Althusser", *Tē Elfder Ure*, sayı 78, 1978.
- Moreau, Pierre-François, *Spinoza: Versuch über die Anstößigkeit seines Denkens*, Alm. çev. Rolf Löper, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a/M., 1994.
- Pagel, Gerda, *Jacques Lacan zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2002.

- Rheinberger, Hans Jörg, "Die erkenntnistheoretischen Auffassungen Althusser's", *Das Argument*, sayı 94, 1975.
- Spinoza, Benedictus de, *Ethica*, Hol. çev. Nico van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1979.
- Spinoza, Benedictus de, *Verhandeling over de verbetering van het verstand*, Hol. çev. Theo Verbeek, Historische Uitgeverij, Groningen, 2002.
- Tarde, Gabriel de, *Die Gesetze der Nachahmung*, Alm. çev. Jadja Wolf, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M, 2003.
- Terpstra, Marin, *Spinoza en de anti-naturalistische filosofie van Louis Althusser, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 53*, Brill, Leiden, 1987.
- Žižek, Slavoj, "İdeoloji Hayaleti", *Kırılğan Temas: Slavoj Žižek'ten Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., 2002.
- Žižek, Slavoj, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2002.
- Zweerman, Th. H., *Spinoza en de hedendaagse kritiek op het humanisme als ideologie, Mededelingen vanwege het Spinozahuis XXXIV*, Brill, Leiden, 1975.



# Deneyim ya da *memento vivere* yok(sun)luğu\*

*Mücadele etmemiz gereken kişilerin yüzleri maskelidir.*<sup>1</sup>

WALTER BENJAMIN

**K**lişe ifadeleri, ortodoksluğu, ortak-duyuyu ve geleneği, dünyadaki gidişatı anlamak açısından hemencecik terk etmek doğru değildir. Açıkçası, hiçbir politik-sosyal girişim yerleşik olanla, yani klişelerle yüzleşmeden ortaya bir şey koyamaz. Bu nedenle, modernlik düşüncesinin kökeninde bulunan bazı klişeleşmiş ifadelere başvurarak düşünmek, yararlı bir başlangıç olabilir. Modernliğin getirdiği yeniliklerden biri, kutsal olanla dünyevi olan arasındaki gerilimi dünyevi olan lehine çevirmek; bir diğeri ise, dünyevi olan bireye özne olma yetkisini devretmektir. Dünyevi bireyin bu konumda yaptığı ilk iş, edindiği tarihsel ve toplumsal yeni konumu korumak, geliştirmek, egemen kılmak adına eleştirel olmaktır. Bu eleştiri her alana, özellikle de (metafizikten esin alan) bütüncül olan ne varsa hepsine yönelir. Dünyevi birey, giderek, modern özne olarak görünüm kazanmaya başlar. Bu klişelerden hareketle yapılmak istenen şu: Birey, kişi, özne, entelektüel ve eleştiri gibi kavramların gerçek içeriklerinin ne olduğunu şimdi bir kez daha hatırla(t)maya göze almak; çünkü modernlik anlatısının klişeleri içinde kaybedilen birtakım önemli momentler var. İşte, bu yüzden tarihsel bir hatırla(t)maya ihtiyaç var; çünkü bu kaybettiklerimizin açığa çıkarılmasının, formelleşmiş ya da resmileşmiş tüm anlatılara karşı sağaltıcı etkisi olacaktır.

\* *Memento vivere*, yaşamı anımsamak anlamına gelen Latince bir sözdür.

1 Walter Benjamin, "Experience", *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], Harvard University Press, Harvard, 1996.

## Birey, kişi, özne, entelektüel

Tartışmaya, kavramların içeriklerinin belirlenmesi ile başlanabilir. Eleştiri, her zaman, en geniş anlamda, belirli bir düşünce nesnesine yönelik faaliyettir; yöneldiği nesneyi, hem sınırlandırır hem de öznesine, yöneldiği nesneyi yeniden yapılandırma, ya da kendinde gördüğü ayrıkçı olanı anlamlı bir zeminde ifade etme olanağı sağlar. Burada özne, somut anlamıyla, insandır. İnsan kişi olarak modern bireydir ve/veya insanın kurduğu akitsele birliktir; yani her koşulda özne, insanın ya bizzat kendisi ya da ifadesi aracılığıyla kurulmuş kişiliktir. Fakat burada bir ayrımı belirtmekte yarar var: Kişi, bir insan-kişi olarak, eyleminin ve eylemini belirleyen etkinliklerin yükümlülüğünü taşır. Modern birey ise, kişi ile özdeş değildir; modern birey, tür içindeki insan tekliğini ifade eder.<sup>2</sup> Bu anlamıyla her kişi, modern bireydir ama her modern birey, kişi değildir. Kişi, insani edimler aracılığıyla dünyaya bağlılık duyar; bu yüzden de, bireyi aşar. Kişinin bireyliği aşması, onun türsele varlığını geliştirmesine yol açar; yani kişi, türün tikel bir temsilcisi olmanın ötesinde, karakteristiklerinin farkında olan ve bu farkındalık aracılığıyla karakteristiğini geliştirmeyi kendine dert edinen cesur ve yaratıcı bireydir. Bu haliyle de, kişi olarak birey, farkındalığını, müdahillliğini, yeteneklerini artırır. Burada süreç sadece kişinin türe kazandırdıkları açısından değil, türün de kişiye kazandırdıkları açısından değerlendirilmelidir.

O halde, şu hemen ifade edilmelidir ki, eleştiri, kişinin edimselliği ile ilgilidir. Bu yüzden de, ne birey ne de insani ilişkilerin dışında (eğer varsa) herhangi bir özne eleştiriye gerçekleştirebilir. Eleştiri, her daim, metafizik hiyerarşik düzenlemelere ve teorik ayrıcalıklara karşıt olarak yaşama yönelir; yaşama ait olan her şey de eleştirinin kapsamında bir nesne olarak düşünceye konu edilir. Düşünceye konu edilen her şey, kişi açısından, yaşama bir bütünlük verme iddiasının araçları haline gelir.<sup>3</sup> Dolayısıyla, bu iddia sahibi, kişi, bir başka ifadeyle

2 “Kişi” kavramı asıl olarak hukuki bir statünün ifadesidir, yani aslında spekülattir; birey ile politik birlik (devlet) arasında yapılan bir sözleşmenin ürünüdür. Kişi, politik birlik tarafından tanınan ve hukuken teminat altında tutulan mülk sahibi bir bireydir. Dolayısıyla, bu makalede söz konusu olan kişi, yani farkındalığa ve eleştireliliğe imkân tanıyan kişi, hukuksal/biçimsel kişilikten ayrı olarak düşünülmüştür.

3 Kişi, birey, özne kavramlarına ilişkin etimolojik bir hatırlatma yapalım: Kişi, İngilizcede *person* kelimesi ile karşlanır. Anlamı “karakter”, “insanın yaşayan bedeni”, “bireysel kişiliği” olarak sıralanır. Bu, eski Grekçede *prosōpon*dur; bu terimin kökleri ise, *pros* (bir şeye doğru) ve *ōpstr* (yüz). Anlamı “yüz”, “maske”, “dramatik tek”tir. Latince *persōna* olarak kullanılmıştır. Anlamı “bir oyuncu tarafından kullanılan maske”, “yasal haklara sahip kişiyi oynayan/eyleyen birisindeki kapasite veya karakter”, “insan varlığı”dır. Başka bir deyişle, etimolojik olarak *kişi* kavramı, *yüzün varlığına ilişkin bir tutumu somutlaştıran ve onun farkındalığını taşıyan teke verilen ad* olmuştur çağlar boyunca. Bu tanım, çalışma açısından önemli bir tutarlılık geliştirmeyi sağlayabilir. Kişi, birey, özne ve (detaylandırılmamış olsa da) eleştiri kavramlarının etimolojik incelemesi, şu kaynaklardan yararlanılarak çıkartılmaya çalışılmıştır: Henry Georg Liddell D.D. ve

özne olarak bütünlüğün kurucusudur ve düzenleyicisidir.<sup>4</sup> Demek ki, eleştirinin konusu olmayan her tür birey, metafizik ve/veya teorik bir tanımlamadır.

Yirminci yüzyılın önemli edebiyat eleştirmeni ve düşünürü Walter Benjamin, "Alman Romantizmi'nde Eleştiri Kavramı" adlı denemesinde, bir kavramın tarihiyle o kavramın verili tanımının aynı şeyler olmadığını ifade eder. Bu, açıkça, eleştiri kavramının epistemolojik varsayımlar olmaksızın incelenemeyeceğine işaret eder.<sup>5</sup> Dolayısıyla, eleştiri kavramına dil-düşünce bağlamında bakıldığında, o artık yalnızca keşfedilecek olan düşüncenin temsili açısından dilin kendisi ya da insan dilinin kendisi değildir. Eleştiri, bizzat o temsilin, felsefe tarihi ile tarih felsefesinin sınırlarının eridiği ve birbirine girdiği yerde belirli bir işleve sahip olmak zorunda kalan aracıdır. Benjamin açısından eleştirinin ortasına yerleştiği temsil ve temsiliyet alanında, işte bu yüzden epistemolo-

---

Robert Scott D.D., *A Greek English Lexicon*, Oxford University Press, Londra, 1953, s. 997; G.W.H. Lampe D.D., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Londra, 1961, s. 779; P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Londra, 1976, ss. 82, 87-90, 885, 935-6, 1356-7; Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Clarendon Press, Londra, 1972, s. 749.

Birey kavramı, İngilizcede *individual* kelimesi ile karşlanır. Anlamı "bölünmez", "ayrı bir varlık olarak varoluş", "tek bir şey veya kişi"dir. Latince *individuâlis*, *individuustur*. Anlamı "bölünemez", "ayrılmaz"dır. Birey, bu etimolojik karşılıkları itibarıyla, türünün tekini ifade eden bölünmez bütünlük olarak tanımlanmalıdır. Bkz. C.T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford University Press, Londra, 1966); F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York University Press, New York, 1967.

- 4 Bu noktada özne ile kişinin anlam içerikleri örtüşmüş gibi görünse de, gerçekte bu görünüş şimdilik (geçici) farz edilen bir kabuldür. Bir başka deyişle, işlevsel bir geçiş için bu kabul varsayılmıştır; yoksa, alışlageldik bakış açısındaki kişi kavramı, politik alanda özne kavramına göre daha yetersiz bir kapsamaya ve/veya vurguya sahiptir. Bir başka açıdan ise, kişi kavramı, entelektüel ve/veya aydın ile çok yakın içerikte kullanılır. Bu kavramlar arasındaki vurgu ve kapsam farklılıklarına konu bağlamında değinilecektir. Yeri gelmişken, özne kavramının etimolojik kökenine bakılabilir. Özne kavramına iki terim karşılık geliyor. Bunlar *agent* ve *subject*. *Agent* "fail olan kimse" anlamında kullanılıyor ve Latince *agēns*, *agent* ile karşlanıyor; anlamı "bir şeyi yapmak", "çaba göstermek", "meşgul olmak", "sürdürmek", "oyun oynamak ile ilgili kimse." Eski Grekçe *ágein* ile karşlanıyor; anlamı "yol göstermek." *Subject* ise, "bir egemenin egemenliği altında olan kimse", "düşünen fail", "yüklemin üstlenicisi." İngilizcedeki her iki özne kavramı da, bu çalışma açısından kişiyle kastedileni belirli ölçüde karşılıyor; çünkü kişi, edimini belirli bir şeye doğru, belirli bir farkındalıkla yapar. O halde özne, ister alegorik anlamıyla egemen (birey) olsun, ister düz anlamıyla bireyde cisimleşen somut ve gerçek fail olsun, kişidir. Bkz. C.T. Onions, *The Oxford Dictionary of English Etymology*; F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms*. Bu konuda çağdaş ve derleyici bir çalışma olması açısından bkz. Paul Virno, *A Grammar of the Multitude*, Semiotext(e) Foreign Agents Series, Los Angeles, 2004.

- 5 Walter Benjamin, "The Concept of Criticism in German Romanticism", *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], ss. 116-20.

jik bir varsayıma ihtiyaç vardır; çünkü eleştiri, doğrudan tarih ve felsefenin sınırlarının eridiği noktada, kişi ya da özne için gerçek bir deneyim imkânının keşfini sağlar. Bu, deneyim alanının bir nesnesi olarak değil, ancak kurucusu ve sürdürücüsü olarak kişinin ya da öznenin varoluşsal bir konum edinebilmesinin koşulunun, eleştiriyle olanaklı olduğu anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Benjamin, “Eleştiri Kuramı” adlı başka bir çalışmasında, biraz daha açık olarak şunu formüle eder: Eleştirinin yerleştiği bu alan, ancak, felsefi bir çabayla açık kılınabilir; çünkü felsefe, sembolik kavramların formunda dil ve etiği kullanarak teoriyi yapılandırır.<sup>7</sup> Eleştirinin söz konusu işlevi, en çok, etik ve estetik alanlarında belirginleşir.<sup>8</sup> Böylece Benjamin, sembolik olanla öznel algılamının diyalektik iç içeliğini gerçek bir deneyim alanı olarak belirler. Eleştiriye de, burada, özne olma imkânı için özgürleştirici bir diyalektiğinin temel unsuru olarak görür.

Michel Foucault, eleştirinin farklı disiplinlere yönelik bir tutum olarak algılanmasına karşı gelir. Çağımızda eleştiri, sanat ya da siyaset eleştirisi olarak ayrı ayrı düşünülemez; çünkü eleştiri, hakikat söyleminin taşıyıcıları olarak hem dile hem de temsile yönelik gelişir.<sup>9</sup> Hakikatin kendisi olarak dil ve/veya temsilin oluşturduğu düzey, mutlak ve/veya normatif iktidarını ancak köktenci bir eleştiri ile yitirebilir. Bu yitirilme, yaşamın kendi anlamını üretmesine yol açar. Yaşam olanca canlılığı ile varoldukça, mutlak ve/veya normatif iktidar üretilemez. Bu yüzden, sorun yıkmaktan daha çok, kurmak ile ilgilidir.

Bu sorunu daha anlaşılır kılmak için Foucault’nun çalışmalarından birine daha yakından bakmak yararlı olabilir. Fransa’da bir genç uzun bir süre (on beş yıl kadar) psikiyatri kliniğinde yatar. Doktorlar, hastanın iyileştigiğine kanaat ge-

6 Benjamin, *Parıltılar* başlıklı çalışmasındaki bir dizi denemede, modern insanın özgünlüğüne giden yolda karakterin nasıl bir varoluşa ve yapıya delalet ederek boy gösterdiğini ifade eder. Bu denemeler, yukarıda ifade edilen flulaşmaya, erimeye örnek teşkil edecek şekilde, hem epistemolojik iddialara hem de tarihsel vakalara aynı anda işaret ederek metaforik yapı kurar. Böylece, hem devralınması gereken bilgi korunmuş hem de modern birey varoluş imkânı bulur. Bkz. Walter Benjamin, “Yıkıcı Karakter”; “Deneyim ve Yoksulluk”; “Kader ve Karakter”, *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 2003, ss. 14-6; 17-23; 120-8. Söz konusu denemelerin yöntemsel başarısını yeniden düşünmek için karşılaştırma yapılabilir. Bkz. Armand Mattelart, “Kapalıların Sarsıntısı Karşısında Hıristiyan Bağ”, *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, ss. 23-48.

7 Benjamin, “teori” ile kavramın bilgisini bizzat epistemolojik çözümleme aracılığıyla ortaya koyacak olan tutarlı süreci kastedir. Epistemolojik çözümlemenin ölçütleri ile tarihsel anlamının bütünlük oluşturduğu bir bilginin ancak, geçerli tutumların geliştirilmesine olanak sağlayacağını düşünür.

8 Walter Benjamin, “The Theory of Criticism”, *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], ss. 217-9.

9 Benjamin’in tarih ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı bağ, Foucault’un soykütük araştırmaları üzerinden kavramsallaştırdığı felsefi söylemle bu bağlam üzerinden incelenmeye ihtiyaç duyar.

tirir ve hastayı taburcu ederler. Bir süre sonra hasta, tecavüz ve cinayet suçlarından tutuklanır. Bu olayın duyulması ile kamuoyunda büyük tartışmalar çıkar, ortalık karışır. Doktorlar, adli makamların suçlamaları ile karşı karşıya kalır; tabii, doktorlar da adli kurumlara ve hukuk sistemine yüklenir. Foucault açısından bu olayın ilginç yanı, hastanın suçlamalara karşılık şunları söylemesidir: “[D]oğru, ben sorumluyum; beni bir canavar haline getirdiniz ve sonuç olarak, madem ben bir canavarım, vurun kelleme.”<sup>10</sup> Bunun anlamı nedir? Olayın taraflarının “normallik” paradigması etrafında dolanan suçlayıcı gevezeliklerinden Foucault, daha en başta kendi ilgisini ve bakışını ayırıştırır; çünkü, aksi halde, mevcut iktidarın ve onun hakikat söylemlerinin sarmalına dalmış olur. Bunu şu şekilde açıklar: Entelektüel, kamuoyundaki bilirkişilerin soruları ile olgulara yaklaşamaz. Bu tip kişiler çoğunlukla buyurgandır; entelektüel ise, olguya çok oylumlu bir pencerenin çeşitli konumlanma noktalarından bakar ve bu olağanüstü örnekte dahi teknik bir yorum yapmaktan kaçır. Böylece olguyu mevcut iktidar ilişkisi içinde açıklamaktan kaçmakla kalmaz, (yukarıdaki) temel soruya verili yasa ve normalliğin bilgisinin kaynaklarını redderek başlar.<sup>11</sup>

Peki, bu acil durum için verilecek cevap nedir? Foucault’dan hareketle şöyle denilebilir: i) Normallik paradigmasıyla<sup>12</sup> biçimlenen hukuk, kişinin varoluşu ve deneyimi ile ilgilenmez. Dolayısıyla, hukuk için suç ve ceza<sup>13</sup> en nihayetinde vazgeçilmez temeldir. ii) Normallik paradigmasının formu olarak tıp, kişinin varoluşu ve deneyimi ile ilgilenir, fakat nihayetinde kişiyi özne olarak topluma kazandırmak gibi temel dertten mustarip olduğu için, poliklinik imkânının izole koşulları içinden kişinin sosyo-fizik durumunu sağlar. Her iki durumda da, toplum-kışı ilişkisi normallik paradigmasının sürdürülmesine yönelik bir sağaltıma cevaz verir. Bu da hastayı/suçluyu yasa adına araçlaştırır, görünmez kılar. Bir başka ifadeyle, hastayı/suçluyu yasadın yola çıkarak sadece ve sadece hastalık-sağlıklılık/suçluluk-masumluk temelinde tanımlanmış özneler haline getirir. Öznenin edimsel alanını daraltır ve dolayısıyla, gerçekte nelerle muktedir olduğunu, öznenin neliğini, kısıtlı bir tanıma hapsederek onun başka tür varoluşlarını yok sayar, göz ardı eder. Böylece, hastayı/suçluyu tek boyutlu-sınırlı özneler olarak tanımlayan bir iktidar ilişkisine davet eder. Ta ki kriz ortaya çıkana dek, her şey sültilman, sürgit ilerler. Bu noktada yukarıdaki vakanın sorgulanmasında, Foucault’ya göre entelektüelin konumu sadece bazı hassasiyetlere sahip kanaat önderi olarak kamunun karşısına çıkmak değildir.

10 Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2000, ss. 308-9.

11 A.g.e., s. 310.

12 Foucault, “paradigma” yerine “bilgi rejimi/sistemi/formu” der.

13 Suç ve ceza ile ilgili tartışmayı Foucault, hakikat ve haklar hukuku çerçevesinde tartışır.

Bizzat bilginin üretilmesinde ve sorgulanmasında farkındalıkların ötesine geçerek, temel soruyu anlaşılır kılmak ve sağaltabilecek bir işlevi yapılandırmak olmalıdır. Bu durumda, entelektüel açısından eleştiri merkezi bir araçtır. Bu, tam da, Foucault ile Benjamin'i eleştiri konusunda ortak bir konuma ulaştırır.

Şimdiye kadar, kişi ve/veya özne ile eleştiri arasındaki bağın temel bir bağ olduğu gösterildi; bu bağın, Foucault'da, entelektüel için nasıl bir konuma sahip olduğu ifade edildi. Böylece kişi, özne, entelektüel arasındaki benzerlik temelde farkındalık sahibi olmaktı ve eleştiri yapabilmektir; çünkü üçü de, doğrudan bilgi ile organize edilmiş asimetrik güç alanındaki iktidara karşı deneyimi ya da *memento vivere*yi savunan faillerdi. Fakat kişi bu süreci, daha çok, bireysel ve psikik alanlarda; özne ve/veya entelektüel ise, toplumsal ve tarihsel alanlarda performatif olarak yapılandırır. Bu yapılandırmanın kaynağına deneyim ya da *memento viveren*in konmuş olması, mevcut yasanın kaynağında yer alan düzenlemeye ve kuruculuğa canlı bir başkaldırı sağlar. Mevcut yasanın ne tür bir temsille somutlaştığı ve bu temsilin ayrıklaştırılarak neyi dışladığının belirlenmesi, bu canlılığın başkaldırısıyla kolayca ele geçirilir. Bir failin deneyimi, nesnesine ve nesnesinin olanaklarına bakışını ve onunla kurduğu ilgiyi derinleştirmesini sağlar. Ancak, burada bundan böyle sözü edilecek fail, öznedir ve deneyim de öznenin deneyimidir. Özne, yaşamsal bir deneyimden hareket eder; bu yüzden, onun eleştirisi yeni bir yaşamı kurmanın yolunu açar. Bu özne, dinlerin bakış açısından İsa Mesih'tir; Marksistlerin sınıf siyaseti açısından proletarya, Foucault için entelektüeldir.<sup>14</sup> Bu yüzden ki o, kendi varlığını ne bir "teknik soruna indirgeyerek" iktidar ilişkilerini restore eder ne de olup-bitene duyarsız kalarak tarihsel deneyim alanının yaşamsal zenginliğini terbiye etmeye çalışır. Olduğu gibi mevcut olanı sarsar/yıkar.<sup>15</sup>

Foucault'ya göre entelektüelin, özellikle de geleneksel entelektüelin, hakikat söylemleriyle özel bir işi vardır. Hem iktidar hem de geleneksel entelektüel, normalite terbiyesi için hakikat söylemlerine başvurur. Bu söylemin kaynaklarını ekonomi-politik açıdan belirlemek mümkündür. Bilimsel söylemin yuva-

14 Burada öznenin varlığı ve adlandırılması açısından bir benzerlik vardır; yoksa, ne proletarya tamamen Mesihi bir öznedir ne de entelektüel. Bir başka ifadeyle, bu öznenin içeriklerini belirleyici kılan, onların siyasal nitelikleri ve kamusal alanda üstlendikleri rollerdir.

15 Foucault'ya göre iki tür entelektüel vardır. İlki, evrensel değerler taşıyıcısı; diğeri, özgül (belirli bir konuda uzmanlaşmış) entelektüeldir. İkincisi kesinlikle bilirkişi ya da belirli bir meslekten konuma sahip kişi ile karıştırılmamalıdır; çünkü özgül entelektüel, sahip olduğu belirli türden bilgi nesnesi yoluyla iktidarla çatışmaya girmekten çekinmez. Bu durum her zaman geçerli olmasa da, çoğunlukla geçerlidir. Oysa benzer bir durum, evrensel değerler ve hakikat söylemi içindeki entelektüel için çoğunlukla geçersizdir; çünkü evrensel değerler söylemine sahip entelektüel, genel olarak tarih boyunca iktidarla yakın bir ilişki içinde olmuştur.

sı olan üniversiteler, enstitüler, araştırma kurumları bilimsellik tekeli yaratırlar. Bu tekel sürekli olarak ekonomik ve siyasi teşvik alır. Ekonomik ve siyasi aygıtın gündemine eklemlenir. Bu gündem içinde tüketimin ve toplumun ortak-duyusu şekillendirilir, mevcut çatışkılar gizlenir.<sup>16</sup> O halde, burada yeni bir soruya kavuşuyoruz: Entelektüel hakikatin belirleniminde özgürlüğe götüren, gizlenmiş yüzleri, maskeleri düşüren, açığa vuran eleştiri nasıl yapılabilecektir?

Bu soruya cevap verebilmek kolay olmayacaktır. Ama yine de bir cevapla başlayalım. Organize olmuş asimetrik güç olarak iktidar, öncelik talep eden hakikati yaşam karşısında savunuyorsa, eleştiri de, yaşamı, hakikatin parçalanması için savunmalıdır. Ancak budur onu, iktidarın mistikleştirici ve bulanıklaştırıcı, özneyi kişilikten kimliğe indirgeyen dışsallaştırıcı güçleri karşısında dirençli ve anlamlı kılan. Birçok açıdan, Abdülgaffar El-Hayati'nin dediği doğrudur:

[İktidar]\* devrimle yıkılabilecek bir şey değil, insanlar arasındaki bir ilişki tarzıdır. [İktidar], bu ilişki tarzıyla varolur, beslenir, güçlenir, sömürür ve öldürür. [İktidar], otoriter ve hiyerarşik örgütlenmelerle iktidara talip olunarak değil; insanlar arasında devletin kendini yeniden üretmediği ilişkiler, özgürlükçü ve dayanışmacı yeni bir 'hayat tarzı' kurularak yıkılabilir. Asıl olan '[iktidar] almak' değil, gündelik hayat devrimleridir. Zira, yaşanacak bir hayatımız vardır.<sup>17</sup>

O halde, bir kez daha ilişki kavramının ve gündelik hayatın, yani deneyimin somutluk kazandığı alanın önemi ortaya çıkmaktadır. Benjamin'in, tarih ve felsefenin sınırlarının eridiği yer olarak gösterdiği nokta burasıdır. Eleştiri bu alanın kendisinden beslenir. Bu alanda, çoğunlukla, eylem ve düşünce bireylerde kendiliğindenlik ile sarmalanır. Entelektüel, kişi bu sarmalamayı işte tam da o gündelik olanla, kendiliğindenliği yaratan egemen söylemle yüzleşerek yaşamın savunusuna geçebilir; aksi takdirde, geçici konumlarla edindiği karşı duruş bütünsellik taşımayacaktır.

Bu bütünlük kavramını eleştiri aracılığıyla biraz açıklamak gerek. Eleştirinin temel araçlarından biri dildir. Foucault'ya göre dil, sürekli kendi üzerine katlanarak zengin bir hazineye dönüşür. Klasik çağda düşünmek kendi kendini temsil ettiği gibi, dil de onu temsil eder; çünkü "temsilde temsil edilmeyen hiçbir şey verili değildir." Ancak, yine bu nedenden dolayı, dil temsiline bir yansıması, mesafesi, eşdeğeri olarak işaret türünden ortaya çıkar. Dilin bu temsili varlığı

16 Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I*, s. 51.

\* Burada kullanılan "iktidar" kelimesi, özgün çeviride "devlet" tir.

17 Abdülgaffar El-Hayati'nin *Hayata Dair Meseleler*'inden (çev. Osman Fuad, Mesele Neşriyat, İskenderiye, 1896, s. 116) yapılan alıntı için bkz. [www.ayrintiyayinlari.com.tr](http://www.ayrintiyayinlari.com.tr) [Son güncelleme tarihi: 11 Mart 2011].

ve durumu Rönesansla birlikte farklılaşacaktır; çünkü yazı tarihi boyunca metinlerin sürekli yorumlanması, metnin dile karşı öncelik kazanmasına yol açar. Bu da, bir başka ifadeyle, kapitalizmin, mahremiyeti, aurayı, özeli ve masumiyeti görünür kılarak farklılaştırmasına denk düşer; yani artık bütünlük, parçalanmak durumunda kalır.<sup>18</sup> Dolayısıyla, hem “yorum”dan “eleştiri”ye uygun yer açılmış olur hem de başka bir tür bütünlük imkânı kendini dayatabilir. Fakat her dayatma gibi, bu yeni modern bütünlük dayatması, her daim faşizan sonuçlara yol açmasa da çoğunlukla totaliter yapıyı üretir.

O halde, *eleştiri*, hakikat ile temsil arasında gelişen *mesafenin kaldırılmasına* yön vermelidir. Diğer bir deyişle, eleştiri, her türlü kutsallaştırma ve gizemleştirmeye karşı sükûneti bozmalıdır. Foucault’ya göre, eleştirinin metnin ya da genel olarak yaşamdan kopartılmış düşüncenin öncelik ve kesinlik değerlerini alaşağı edecek bir fonksiyona sahip olduğu açıktır. Bu tespit, Benjamin’in ve Terry Eagleton’ın eleştiri kavramına yüklediği anlama uygunluk taşır.

Eagleton’a göre, “[m]odern Avrupa’da yapılan eleştiri, salıkcı devlete karşı verilen savaşımdan doğmuştur.”<sup>19</sup> Bu haliyle de eleştiri, aslında, hakikatin ve hakikatin temsiliyetinin biricik olarak algılandığı çağlarda<sup>20</sup> varlığı müphem olan bir şeydir; çünkü eleştiri, açıkça, hakikatin kendisi ile onun temsili arasındaki mesafenin büyümesine seyirci kalamaz; dolayısıyla, söz konusu çağlar açısından, eleştiriden daha ziyade yorumdan söz etmek mümkündür. Bu da, eleştiriyi, varoluş alanını savunmak zorunda kalan kişinin silahı haline çevirir. Ancak şunu da düzeltmekte yarar görüyorum: Eleştirinin güçlü olduğu çağlarda bu mesafenin tamamen kaldırıldığı düşünülemez; sadece eleştirinin, mutlakçı hakikat karşısında konumunun daha güçlü olduğu düşünmek gerekir. Bu düşünceden daha fazlasını eleştiriden beklemek, mutlakçı hakikatin eleştiri-

18 Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsanbilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, ss. 130-2.

19 Terry Eagleton, *Eleştirinin Görevi*, çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998, s. 11. Eagleton, İngiliz kültüründe eleştirmenin psikolojik ve sosyolojik evrimini on sekizinci yüzyıldan, *Tatler* ve *Spektator* dergilerinden başlayarak günümüze değin ortaya koyuyor. Aslında günümüze kadar getiremiyor; çünkü 1960’lara gelindiğinde, eleştirinin giderek zıvanadan çıkmaya başladığının gözlemlendiğini belirtiyor. Eleştirinin kendini beslediği geleneksel görev kaybolmaya başlıyor. Bu tespitini Eagleton, yapıta yönelik eleştiri açısından değil, eleştirinin doğasına doğru yaptığı gözlemle açıklıyor. Eagleton, artık, eleştirinin kendini geleneksel görevinden, tıpkı entelektüelin ya da kişinin kendini geleneksel içeriğinden sıyrması gibi, sıyırdığını ve kendini çok sınırlı bir alana hapsettiğini söylüyor. Bu gözlem, eleştirinin, bizzat Foucault’nun da işaret ettiği gibi, iktidar ile bilgi arasındaki ilişkiye yıkıcı değil, doğrudan yeniden yapılanma imkânı olarak katıldığı iddiası ile iyice belirginleşiyor.

20 Georg Lukács, *Roman Kuramı*’nda, Antik Yunan’ın gökle yeri birleştiren ve varolan her şeyi birbiriyle ilişkili olarak açıklayan çağlarından söz eder. Bütünlük, bu çağların en önemli niteliklerinden biridir.



ri tarafından alaşağı edileceğini kabullenmek anlamına gelir. Bu da, eleştiriye bir tutum olmanın ötesinde daha fazla anlam yüklemek olarak kabul edilebilir.

Eagleton, eleştirinin gelişim tarihine baktığında, aşırı bir genelleştirmeye başvurarak, “On sekizinci yüzyıl başlarında eleştiri, kültür siyasetiyle ilgilen-di; on dokuzuncu yüzyılda, kamu ahlakı uğraş alanıydı; yüzyılımızda [yirmin-ci yüzyılda –B.E.] ise eleştiri bir ‘edebiyat’ konusudur”<sup>21</sup> der. Başka bir de-yişle, artık eleştirinin geleneksel görevi gerçekten iktidar ve hakikat ilişkilerine eklemlenmeyle unutulmaya başlanmaktadır. Oysa eleştirinin amacı, akademis-yenlerin ya da bütünlüğe sahip olmadan entelektüel olarak adlandırılanların bir egzersiz oyunu olmasından daha ötedir. Eagleton burada eleştiriye yeni görev-ler icat etmekten çok, geleneksel görevine hizmet edip edemediğini sorar. Ni-tekim, kendi çalışmasının tutarlılığı açısından bu sorunun cevabını şöyle for-müle eder: “Modern eleştiri, saltıkçı devlete karşı verilmiş bir savaşımdan doğ-muştu; geleceğiyse şimdiden, burjuva devletine karşı verilen bir savaşım olarak tanımlamadıkça, geleceği diye bir şey olmayacaktır.”<sup>22</sup>

### ***Memento vivere* ve devrimci gelenek**

Benjamin, Foucault ve Eagleton’dan biraz uzaklaşarak, eleştiri kavramının gerçekte nelere yöneldiğinden ve nereden doğduğundan farklı olarak nelere ihtiyaç duyduğunu düşünmek de gerekir. “Eleştiri, her daim, belirli bir özne tarafından yapılır” denilmişti; yani eleştiri, düşünceye konu edilebilecek ve temsili varsayılan ya da olan nesneye yöneliktir. Bu yöneliklik, eleştiri konusu olana bakmayı, onu seyretmeyi, görmeyi, duymayı, koklamayı, hissetmeyi, tahayyül etmeyi, sınırlamayı, parçalamayı, ayrıştırılabilmeyi, onun bileşimini oluşturabilmeyi, ona müdahil olabilmeyi, ondan etkilenmeyi ve birçok açıdan, o şeyin şimdisine ve burasına karşı anlamayı gerçekleştirebilmeyi gerektiriyor. O halde, eleştiri, metaforik anlamda, yüzü olana yüzümüzü dönebilmemiz ile ilgili bir şeydir. Eleştiri yüzleşmektir. Yüzleşme, nüfuz edilmek istenen şeyin doğasını görmeye yönelmektir; ancak bu görme, bireyliğin ortadan kalkmasına ve kişiliğin oluşumuna ışık tutar. Dolayısıyla da kişi, yüzleştiği şeyin *kendinde* anlamını yitirmesine yol açar. Onu *kendisi için* anlamlı kılar. Kişi ancak bu yüzleşme esnasında *deneyim* elde eder. Bu deneyiminin varlığını da, yüzleştiği şeyin içinden kendi varoluşunu yaratarak çıktığında sahiplenir. Diğer bir deyişle, yüzü olmayanın yüzleşmesi mümkün değildir ve yüzleşmeyi gerçekleştirmeyenin deneyimi, sahibi olduğu bir yaşamı, kişiliği yoktur. Somutlaştıracak olursak, eleştiri ve yüzleşme, insanın içine doğduğu, düşüğü, fırlatıldığı, atıldığı, fişkırtıldığı, bırakıldığı, terk edildiği, yaratıl-

21 Terry Eagleton, *Eleştirinin Görevi*, s. 101.

22 A.g.e., s. 116.

dığı, kurulduğu, belirlendiği bu dünyada olgunlaşabilmesinin, sorumluluk kazanabilmesinin, varolabilmesinin, “yaşadım” diyebilmesinin bekçisidir. Bu bekçilik, *Cerberus*’un<sup>23</sup> görevi ile karıştırılmamalıdır. Bu bekçilik, yaşamın bekçiliğidir; onu anımsamak ve yaşamaktır. Daha geniş anlamıyla, eleştiri ve yüzleşme, anımsama ve yaşamayı karşılaşma ile varlığa getirir. Bu varlığa geliş, karşılaşmaların kendilerini dolayımılması ve diyalektik bir süreç içinde kendilerini üretmesi ile somutluk kazanır.<sup>24</sup>

Eleştiri, o halde, mutlakçılığa da, mutlakçılığı dönüştürme iddiasıyla ortaya çıkan modern evrenselci görüşlerin barışı sürdürme/uzlaşma girişimlerine de karşıdır. O, aynı zamanda, bu tür siyasal yapılanmaları besleyebilecek her tür metafiziğin ve ahlakın da karşısındadır. Eğer birisi modernlik ile eleştiri arasında kurulan göbekten bağı hatırlatır ve “peki, eleştiri neden halen bütün yüzleşme çağrılarına rağmen insanlığın kadim düşüncülerini (metafizik, astroloji, din vb.) ortadan kaldıracak bir dönüşüme yol açmamıştır?” derse, bu soru meşrudur. Fakat burada gözden kaçan bir şeyler vardır. İnsanlığı saran kadim düşünme ve edim gelenekleri, binlerce yılın içselleştirilmiş ve onanmış hayat tarzlarından beslenir. Dolayısıyla eleştiri, değişen koşulların içinde yaşamı anımsatma gücünü, bu gelenekleri doğrudan tahtından etmeye yönelerek değil, çoğu zaman bu geleneklerin, kimi kez içsel dönüşümlerine eklenilerek kimi kez de alternatif geleneklerini yaratarak yapar. Söz konusu edilen soru ise, doğrudan sonucuna bakan bir sorudur. Bu yüzden, eleştirinin kadim gelenekler karşısında zayıf kaldığını düşünmek acelecilik olacaktır.

Görünen odur ki, eleştiri, modern paradigmaların içinde daha belirgin bir varlığa sahip olmakla bireyin kişi olmasını kolaylaştırma yolundadır, ama yine de çok fazla yol kat edememiştir. Modern bireyin kişi olma yolunda korkuları, kadim geleneklere, korkularının doğrudan kendisine, bütün bunların ötesinde kendi sınırlılığının farkındalığını yok etmesine ve bu farkındalığına karşı mesafeyi aşamamasına bağlanabilir. Eleştiri ve yüzleşme, yabancılaşmanın ve de mutlakiyetçi yapıların normallikleri konusunda sorgulamanın varolmadığı yerde doğamaz. Bu doğumun gecikiyor olması yaşamın ertelenmesine, hatta ömür sona erdiğinde deneyimin henüz ele geçirilememiş olmasına yol açar.

23 *Cerberus* (Kerberos): Yunan mitolojisinde yeraltı tanrısı Hades’in emrinde olan ve ölümler ülkesinin bekçiliğini yapan üç başlı köpektir. Sadece yeni ruhları ölümler ülkesine kabul eder ve ölümler ülkesinden hiç kimseyi dışarı bırakmaz.

24 Jacques Derrida, “Platon’un Eczanesi” makalesinde yazının bulunuşu hakkında bir tartışma yürütür. (Yazıyı bulan) Theuth yalnızca yazının tanrısı değildir; bir işi de, “ölülerin ağırlıkları”nı ölçmektir. Buradan şu çıkarılabilir: Eleştiri de, yaşayanlar ile ölümler arasındaki ağırlık farkını ölçer. Diğer bir deyişle, eleştiri, hatırlama üzerine kuruludur, unutmaya değil; hatırlama deneyimle kendini su yüzüne vurur, unutmaya deneyimsizlikle; o halde, eleştiri, tartışın deneyim lehine gelişip gelişmediğini hatırlatır (Makaleye bu dipnotu düşmemi sağladığı için Utku Özmakas’a teşekkür ederim –B.E.).

Deneyime sahip olmayan hiç bir edim de, dünyamız için hayırlı sonuçlara yol açmamıştır, en azından tecrübe bize bunun aksini göstermemiştir.

Dünya tarihi açısından bir başka tecrübe ile gösterilecek olgu da şudur: Toplumsal ve bireysel dönüşümlerin büyük çoğunluğu, köktenci kopuş ve sıçramalarla doludur. Bunun böyle olmuş olması, diyalektik olarak, mevcut yaşamın içinde varolan gerilimlerin taşınamaz hale gelmesinden kaynaklandığı gibi, büyük tarihsel ve bilimsel yeniliklerin belirli etkisinden de kaynaklanır. Yaşamın içindeki dinamik tarihsel ve toplumsal birikimleri gören ve yaşamı anımsayarak bu birikimlere yön veren iradi güçtür devrimci gelenek. İtalya'daki radikal düşüncenin temsilcilerinden Paul Virno, ancak devrimci geleneğin eleştirisinin, hakikat ile temsil arasındaki mesafeyi kaldırmaya muktedir olduğunu ifade eder. Çoğumuzun aklına hemen bir soru gelir: Peki, devrimci gelenek nerededir?

Miras, bize, kılı kırk yaran bir noterin elinden çıkmış gibi aleni biçimde aktarılamaz. Dağınıktır, her türden uydurma ya da çelişkili, çıplak gözün tanıyamayacağı materyalle harmanlanmıştır. Kapısını açmak için gereken kombinasyonu artık kimse hatırlamadığı için, içindeki hazineye ulaşamadığımız bir kasayla karşı karşıya olduğumuz bile söylenebilir. Gelenek, ancak geçmişe dönük bir bakışla kurulur. Miras, talep edildiği andan itibaren mevcuttur. Kasanın o eşsiz değerdeki içeriğine, kasayı zorlamaya başladığımız zaman ulaşabiliriz. Ortaya çıktıkları dönemlerde pek de yaygınlaşmamış gibi gözükken kuramsal düşünceler arasındaki yöndeşmeyi ve tamamlayıcılığı göstermek gerekir. Ve de tersine geçmişte benzer veya sembiyotik görünen düşünceler arasındaki ayrılıkları ve kopuklukları ortaya koymak şarttır.<sup>25</sup>

Virno'nun ifade ettikleri, artık bu makaleyi toparlamak için bir sonsöz söyleme imkânını veriyor. Felsefe ya da her türden kadim teori, ne kadar inkâr edilirse edilsin, ortaklaşa yaşama karşıt olarak vardır. Bu nedenle, hem kendinden önceki kültürel geleneği hem de şimdide ve burada olmanın dayanılmaz kaygısını taşır ve de çağının donanımlarının potansiyeli kadar anlamı sahiplenir. İşte, tam da bu noktada, felsefe ve her türlü teorinin masumiyetinden söz etmek doğru değildir. Felsefe kendini masumiyet zırhı altında iktidarın meşruiyeti için var etmekten kurtarmak istiyorsa, açıktan eleştirel geleneği takip etmekten başka çıkar yolu yoktur.

Eleştiri, geleneğe karşı kabullenici değildir; çoğu zaman gelenekten kopuşu kendinde barındırır. Böylece, yaşayanların geleneğini ölümlerin geleneğine tercih eder. Eleştiri, kültürel zenginlik olarak sunulan bu geleneği, maskesini çı-

25 Paul Virno, "Eleştirel Düşünce Geleneği", *İtalya'da Radikal Düşünce*, der. Selen Göbelez ve Sinem Özer, Otonom Yay., İstanbul, 2005, s. 10.

karmaya zorlamaktır. Eleştiri, her türden ayrıksı asimetrik özgüllüklerin kuruçuluğuna ve sürdürücülüğüne karşı kendi yaşam biçimini örgütlemektir. Eleştiri, yaşamı anımsamaktır. Bugüne kadar yaşam biçimleri olarak normalleştirilen akımların tüm iyi niyetli kurgularının parçalanmasıdır. Bu iyi niyetli kurguların ilerleme, üretim güçlerinin gelişimi, yapaylığa karşı bir yaşam biçimi örgütlenmesi, geleceğin kurtarılması, evrenselcilik ve benzerleri olarak adlandırılıyor olmasının bir önemi yoktur. Eleştiri, gerçek anlamda kişiyi şimdi ve burada olmaya yönlendirdiği için, felsefeyi de tarihi de yaşamın yarar-zarar muhasebesinin çıkartılmasına zorlar; aksi takdirde, felsefe için felsefe yapmak, teori için teori yapmak gibi bir anlamsızlık üretilmiş olacaktır. El-Hayatî bu anlamsızlığı şöyle özetliyor: “Kitaplarla yeni hayatlar kurulmaz; ütopyalar yaşanmaz; toplumsal hareketler doğmaz.”<sup>26</sup>

O halde, bir kez daha kadim disiplinlerden felsefeye, modernliğin doğum şafağındaki meşru araçlara başvurulmalıdır. Bu kez vatandaşı yaratmak için değil, kişiyi yaratmak için bu yapılmalıdır. Bu kez çıplak yaşamı kontrol eden yaşam biçimleri için değil, insani yaşam biçimi için; teolojik ve metafizik iktidarın yerine teknolojik ve epistemolojik iktidarı kurmak için değil, doğrudan deneyimin ele geçireceği gündelik hayat ilişkilerinin örgütlenmesi için bu yapılmalıdır.

Felsefe, en nihayetinde, kadim çağlardan bu yana “dile getirilemeyecek olan”ı dile getirme iddiasındadır. Novalis’in dediği gibi, o bir tür “[s]ıla özlemidir, nerede olunursa olunsun sılada olma isteğidir.”<sup>27</sup> Bu özlemin serüveni, felsefeyi büyütür. Ancak ne yazık ki, artık, ne sılanın kendisi vardır ne de sılada temsil edilen bizimidir. Felsefe, felsefemi düşünlere, sofistliklere zafer armağan etmek istemiyorsa, şunu bir kez daha hatırlamalıdır ve kendi kaderindeki payı almayı öğrenmelidir: “Mutlu çağların felsefesi yoktur ya da mutlu çağlarda herkes filozoftur.”<sup>28</sup> Başka bir deyişle, felsefe artık kendini kadim geleneklerle birlikte sunmaktan vazgeçmelidir, eleştirel geleneğe itibar etmelidir.

## Kaynakça

Benjamin, Walter, “The Concept of Criticism in German Romanticism”, *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], İng. çev. ve der. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, Harvard University Press, Londra, 1996.

Benjamin, Walter, “Experience”, *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], İng. çev. ve der. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, Harvard University Press, Londra, 1996.

26 Abdûlgaffar El-Hayatî, *Hayata Dair Meseleler*, s. 116.

27 Georg Lukács, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 39.

28 A.g.e., s. 39.

- Benjamin, Walter, "The Theory of Criticism", *Selected Writings*, cilt 1 [1913-1926], İng. çev. ve der. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, Harvard University Press, Londra, 1996.
- Benjamin, Walter, "Yıkıcı Karakter", *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 2003.
- Benjamin, Walter, "Deneyim ve Yoksulluk", *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 2003.
- Benjamin, Walter, "Kader ve Karakter", *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner, Belge Yay., İstanbul, 2003.
- Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Clarendon Press, Londra, 1972.
- Eagleton, Terry, *Eleştirinin Görevi*, çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1998.
- Eagleton, Terry, *Eleştiri ve İdeoloji*, çev. Esen Tarım ve Serhat Öztopbaş, İletişim Yay., Ankara, 1985.
- El-Hayâtî, Abdûlgaffar, *Hayata Dair Meseleler*, çev. Osman Fuad, Mesele Neşriyat, İskenderiye, 1896.
- Foucault, Michel, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I*, çev. I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, Ayrıntı Yay., İskenderiye, 2000.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler: İnsanbilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.
- Glare, P.G.W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Londra, 1976.
- Lampe D.D., G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, Londra, 1961.
- Liddell D.D., Henry Georg ve Scott D.D., Robert, *A Greek English Lexicon*, Oxford University Press, Londra, 1953.
- Lukács, Georg, *Roman Kuramı*, çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Mattelart, Armand, "Kapanışların Sarsıntısı Karşısında Hristiyan Bağ", *Gezegensel Ütopya Tarihi*, çev. Şule Çiltaş, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Onions, C. T., *The Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford University Press, Londra, 1966.
- Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms*, New York University Press, New York, 1967.
- Virno, Paul, "Eleştirel Düşünce Geleneği", *İtalya'da Radikal Düşünce*, çev. ve der. Selen Göbelez ve Sinem Özer, Otonom Yay., İstanbul, 2005.
- Virno, Paul, *A Grammar of the Multitude*, Semiotext(e) Foreign Agents Series, Los Angeles, 2004.

## Bir felsefe tarihçisi olarak Gilles Deleuze

Felsefe tarihi ile günümüz sorunları arasındaki ilişki, çağdaş düşünürleri fazlasıyla meşgul eden bir konu olmuştur. Çağdaş düşüncede önemli bir yere sahip olan Gilles Deleuze, çalışmalarıyla bu ilişkinin yeniden düşünülmesine katkıda bulunmuştur. Aslında Deleuze'nün felsefesinin en dikkat çekici ve tartışmalı yanının, felsefe tarihini ele alış ve filozofları okuyuş biçimi olduğu söylenebilir. Onun eserlerinde filozofların düşünme biçimleri ve kavramları her defasında değişime uğrayarak yeniden düşünce düzlemine taşınmıştır. Bu yazının amacı, onun açık olarak görünmeyen ancak derinlemesine incelendiğine anlaşılan tarihçiliğini aydınlığa kavuşturmaktır.

Çağdaş felsefenin önemli yönlerinden biri, burada felsefe tarihinin farklı ve özgün bir biçimde okunmasıdır. Çağdaş düşünürlerin felsefe tarihine eğilmesinin nedeni, onda yakalanması gereken anlamı yakalamak değil, onunla günümüz problemlerine ve düşüncesine farklı bir perspektif getirmeye çalışmaktır. Deleuze'e göre, günümüzde "Platon'un yaptığı gibi felsefe yapmak için hiçbir sebep yoktur, bunun nedeni Platon'u aşmamız değil, tersine Platon'un aşılabiliyor olmaması ve kesin olarak yapmış olduğu şeye tekrar başlamanın hiçbir yararı olmamasıdır. Tek bir seçeneğimiz var: Ya felsefe tarihi ya da hiç de Platoncu olmayan sorunlar için Platon aşılımları."<sup>1</sup>

Deleuze, üzerine çalıştığı filozofu sadece anlamakla kalmaz, aynı zamanda kendisini ilgilendiren felsefi problemleri de onun üzerinden çözümlemeye çalışır. O, felsefe tarihini kendisinden önceki "okuma" normlarının dışında, düşünceyi başka yerlere taşıyan geniş bir alternatifler yelpazesi olarak okur. Deleuze'nün

1 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yay., İstanbul , 2006, s. 168.

okumasında doğru ya da yanlış düşünce olmadığı gibi, ulaşılması gereken nihai bir hedef de yoktur. Bu okumanın iki temel yönü vardır. Biri, bu okumalarda yaşam çizgilerinin farklılığını yakalamaya çalışmak; diğeri ise, düşünce imgesine katkıda bulunan fakat göz önünde olmayan ve düşüncenin farklı bir yüzünü temsil eden filozofları düşünce düzlemine taşımaktır.

Deleuze, felsefi metinlerin ve filozofların belli bir çağda ortaya çıkıp daha sonra önemini yitirdiğine ilişkin bir anlayışa karşı çıkar. Ona göre, “büyük filozof, sadece düşüncelerimizdeki yanlışları düzelten kişi değildir; o, yeni problemlerin şekillenmesiyle yeni bir düşünce stili de yaratır.”<sup>2</sup> Bir metin okunurken en önemli nokta, filozofun bu stiline, düşüncenin bütünselliğindeki anlamını yakalamak olmalıdır. Filozofların yeni düşünce stilleri var etmesi, düşüncenin dinamik bir özelliğe sahip olmasından kaynaklanır. Deleuze’un okumasında her filozof, düşünce imgesinin bir yönünü temsil eder. “Düşünce imgesi”nin bütünselliğine, tek bir filozofun ortaya koyduğu düşüncelerle değil, tüm çağlardaki filozofların düşüncelerinin birlikte ele alınmasıyla ulaşılır. Böylelikle felsefi etkinlik, var olanı bilmeye yönelik düşüncelerin ortaya konulduğu bir etkinlik olmaz, düşüncenin kendisinin, “düşünce imgesini ve onun kartografisi”ni çizdiği bir etkinlik haline gelir. Düşünce imgesinin ve güçlerinin tarihi olan felsefe, bugüne yeni yaşam biçimleri ve olanakları sunmaya ancak bu şekilde muktedir olabilir; aksi takdirde felsefe, geride kalan ve eskimiş düşüncelerin tarihi olur. Düşüncenin dinamikliği, felsefenin düşünce imgesi olarak okunmasını gerekli kılar. Bu özelliğiyle felsefe, “kendi doğumundan başka bir işleve sahip olmayan, daima kendi doğumunun gizemli bir tekrarı olan”<sup>3</sup> düşünce imgesinin tarihi olma niteliğini kazanır. Nietzsche üzerine bir söyleşisinde felsefenin nasıl bir görev üstlenmesi gerektiği konusundaki görüşleri, aslında felsefe tarihine nasıl baktığına ilişkin ipuçlarını vermektedir: “Mademki felsefe, daha çok düşünce dünyaları, düşünmenin ne anlama geldiğine ilişkin bütünsel yeni bir düşünce kavramını yaratmalı, o, etrafımızda olup bitenlere uygun olmalıdır.”<sup>4</sup>

Deleuze’e göre felsefe, sadece bir çağa özgü problemlere yönelik düşünceler üreten bir disiplin değildir. O, problemleri çözüme kavuşturan bir etkinlik olmaktan çok, yaşamı olduğu gibi sunan bir kavram yaratma pratiğidir. Ancak bu yaratma pratiği, “daha ziyade resimdeki portre sanatı gibi”<sup>5</sup> olmalıdır. Kavram yaratma pratiği olan felsefe, diğer düşünsel etkinliklerden bir fark-

2 Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows Nest, N.S.W., 2002, s. 73.

3 Gilles Deleuze, *The Time Image*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta, The Athlon Press, Londra, 2000, s. 165.

4 Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts [1953-1974]*, ed. David Lapoujade, İng. çev. Micheal Taormina, Semiotext(e) Foreign Agents Series, New York, 2000, s. 138.

5 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 153.

lilik arz etmektedir. Burada farklılığı doğuran şey, kavramın yaratılması değil, onun yaratılabilmesi için geçmişteki kavram yaratıcılarının ustalıklarını bilmektir. Bu yüzden, Deleuze'e göre bir filozofu anlamak, onun "süre" sini, düşünce-lerini ve onun kavram yaratma gücünü anlamaktır. Bu şekilde kavramlar yaratan filozof, sadece bir düşünceyi bir kavramla dile getirmekle kalmaz, aynı zamanda kavramın geçmişteki "düşünce düzlemi"ne<sup>6</sup> gönderme yapar. Dolayısıyla, düşünceye ilişkin problemler sadece bir çağın ya da bir filozofun problemi değildir. Düşünce problemleri, ister aynı çağın ister farklı çağların aktörleri olsun, tüm filozofların problemidir. Tek bir düşünce imgesi olmasına rağmen bu imge, her çağda ve her filozofta kendini farklı bir şekilde gösterir. Felsefe tarihi, düşünce imgesinin çağlar boyunca kendini ortaya koyma biçimlerini içeren bir tarih ise, farklı çağlardaki her filozofun bu bütünü oluşturan temel öğelerden biri olduğu söylenebilir.

Deleuze, her filozofu düşünce imgesinin bir ögesi olarak ele almakla, "yeni terimler ve fikirler sistemi sağlamak yerine, düşüncenin dinamizmini ve değişkenliğini ifade etmek"tedir.<sup>7</sup> O, bunu daha çok, çağın problemleri çerçevesinden gerçekleştirmiştir; çünkü ona göre hiçbir filozof, düşünce problemleri olmaksızın tarihsel bir bağlam içindeki eski kavramları korumak, parlatmak ya da saflaştırmak için uğraşmaz. Geçmişteki bir kavram, günümüzdeki bir probleme ve onun çözümüne ışık tutup çağın düşünsel atmosferinde yeniden varlığa geldiğinde, yaratıldığı düzlemdekenden farklı bir işlev kazanabilir. Bu işlev, kavramın yer değiştirmesinin en iyi örneğidir; "[ç]ünkü ne kadar söylersek az: Kavramlar hareket ederler."<sup>8</sup> Başka bir deyişle, bir kavramın çağdaş felsefi dünyanın içine girmesi, "yersiz yurtsuz" bir boyut kazanmasıyla mümkündür. "Yersiz yurtsuzluk", dün yaratılan bir kavramın, bugünün düşünce düzleminde farklı bir bağlam kazanması anlamına gelir. Geçmişteki kavramlar, çağın problemine ışık tutabildiği sürece, başka bir düşünce düzlemine hareket ederek "yersiz yurtsuz" bir konum kazanır.

"Yersiz yurtsuz" kavramını temel alarak filozofları okuyan Deleuze'un felsefeye yöneliminin iki yönlü olduğu söylenebilir. Birincisi, çağımızdan hareketle, kavram ile düşünce arasında Batı metafiziğinin varsaydığı ilişki üzerine düşünmektir. Bu tür bir düşünmeyle, ancak, kavramların varlığa geldikleri çağlar ve koşullar devre dışı bırakılabilir. Bu gerçekleştirildikten sonra, kavramları, düşünme imgesinin bütününde ele almak mümkün olabilir. İkincisi ise, geçmiş düşünceleri, modern felsefeye nasıl bir katkı sunabileceğinden hareketle ele

6 "Düşünce düzlemi" kavramını Deleuze, düşünce imgesinin bir çağdaki sunumu ya da kavramsal yaratımı anlamında kullanmaktadır.

7 Claire Colebrook, *Gilles Deleuze*, Routledge, New York, 2002, s. 4.

8 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 138.



almaktır.<sup>9</sup> Bu iki yaklaşımı, Deleuze, “rasyonel olmayan kavram” ya da kavramı “kavram olmayan”la aşma noktasında birleştirmiştir. Bunu bazen göz önünde olmayan, unutulmuş bir filozofun düşünceleriyle, bazen de filozofun gizli veya dile getirilmemiş olan yönünü, o filozofun dile getirilen veya bilinen yönüne karşı kullanarak gerçekleştirmiştir. Bu teşebbüsünü, *Logique de Sens (Duyumun Mantığı)* başlıklı kitabında Platon üzerinden yapmıştır. Platonculuğu yıkmak için, Platon’da gizli olanın açıkça ortaya serilmesi gerektiğini düşünür. İlk olarak, aslın kopyaya önceliğinin ve modelin imgeye önceliğinin reddedilmesi; daha sonra ise, kopyanın ve imgenin yüceltilmesi gerekmektedir.<sup>10</sup>

Deleuze’ün filozofları bu şekilde okuması, klasik felsefe tarihçileri için oldukça kafa karıştırıcı olmuştur.<sup>11</sup> Bu yüzden, onun Bergson, Hume, Spinoza ve Nietzsche gibi isimlere geri döndüğü ve onlardan hareketle eklektik düşünceler ortaya koyduğu söylenmiştir. Ancak, önceki filozoflara bu dönüş, onları olduğu gibi yeniden okuduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Deleuze, yöneldiği filozofların temel kavramlarını korumasına karşın, yeni bir düşünce düzlemi için o kavramları yerinden etmekten de geri durmamıştır. Deleuze, âdeta felsefe tarihinde yerini alan filozofların bugünkü düşünce evrenindeki “virtüel” düşüncelerinin peşindedir. Başka bir deyişle, “Bergson, Spinoza ya da Nietzsche günümüzde yaşasalardı var olan problemlere nasıl yaklaşırlardı ve bu problemlere ilişkin ne tür kavramlar ortaya koyarlardı?” sorusunun cevabının peşindedir. Bu yaklaşımını da şöyle özetler:

Bir yazarın arkasına geçtiğimi ve kendisine ait olduğu halde canavarı andıran bir çocuk yaptırdığımı hayal ederdim. Onun çocuğu olması çok önemli, çünkü yazarın ona söylettiğim her şeyi gerçekten söylemesi gerekiyordu. Ama çocuğun canavarı andırması, bu da gerekli, çünkü bana pek zevk vermiş olan her tür merkez kaymasından, kaymalardan, kırılmalardan, gizli yayınlardan geçmek gerekiyordu.<sup>12</sup>

Aslında Deleuze, filozofun söyleyemediğini söyletmenin peşindedir. Ancak bu söyletme işi, filozoftan bağımsız yapılan bir işlem değildir. Filozofu farklı bir düzleme çeken bu okuma, geçmiş mirastan hareketle bugünü düşünmedir. Deleuze bugünü düşünebilmenin temelini, dışarıda kalanı veya göz ardı edileni yeniden olumlamayı ve kabul etmeyi koyarak çağdaşlarından farklı bir tavır iz-

9 Bkz. Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 25.

10 Bkz. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester ve Charles Stivale, The Athlone Press, Londra, 1990, ss. 257-8.

11 Bkz. John Sellars, “Gilles Deleuze and The History of Philosophy”, *British Journal for the History of Philosophy*, cilt 15, sayı 3, 2007, s. 552.

12 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 14.

ler. Bu tavır, onun, filozoflara yönelik daha özgür bir okuma gerçekleştirmesine imkân tanır. Bu okumada önce dışarıda bırakılan filozofa evet demek, daha sonra onun düşüncelerini hiçbir düşünce imgesini dışarıda bırakmayacak biçimde ayıklamak, süzmek, yorumlamak, dönüştürmek, dokunulmamış yönüne dokunmak esastır. Bu tür bir okumayı her filozof için değil, felsefe tarihinin alternatif dediği filozofları için yapar; çünkü Deleuze, “düşünce imgesinin dışsal bileşenleri”ni, başka bir ifadeyle rasyonalist düşünürlerin, rasyonel kavramsallaştırmanın dışında bıraktıklarını aramaktadır. Ona göre felsefe, rasyonel kavramsallaştırmanın dışında kalanla doğrudan ilişkiye geçmeli, yani “rasyonel olmayan düşünce”ye yönelmelidir. Rasyonel olmayan düşünceye yönelim, algı ile akıl arasındaki gerilimin aşılması anlamına gelir. Nitekim,

... algının nesneye düşkün olması gibi akıl da nesnellğe düşkündür. Akıl, kendi kendine keşfedebileceği veya elde edebileceği ya da iletebileceği nesnel içerikleri, apaçık nesnel anlamaları düşler. Demek ki, akıl algı kadar nesnelcidir. Algı duyumsanabilir nesneyi kavrama görevini yüklenirken aynı anda akıl da nesnel anlamaları kavrama görevini yüklenir. Çünkü algı, gerçekliğin görülmesi ve gözlenmesi gerektiğine inanır; akıl ise hakikatin söylenmesi ve ifade edilmesi gerektiğine inanır.<sup>13</sup>

Akıl ile algıyı kavramsal yaratımda birleştirme çabası, Deleuze’ün metin okumalarının temelini oluşturur. Bu okumaların yeniden bir olumlama olduğu söylenebilir. Bu yeniden olumlama, felsefi geleneği olduğu gibi kabul etmek değil, sadece filozofun kavramlarına veya düşüncelerine başka bir biçim kazandırmak, onları hayata yeniden geçirmektir.

Deleuze, geçmişteki filozofları, onların söylediklerine katı biçimde bağlı kalarak okumayı içeren felsefe tarihçiliğinin, hem okunan filozofu hem de okuyan filozofu kuşattığını ve sınırlandırdığını düşünür. Bu yüzden Deleuze, felsefe tarihiyle çok farklı bir ilişki icat eder: Felsefe tarihinin problemlere dayalı olarak okunması gerektiğini düşünür; çünkü günümüzdeki problemlerle felsefe tarihine yöneldiğimizde, temel belirleyiciler bu problemler olur. Onun Bergson, Hume, Kant, Nietzsche, Spinoza vb. gibi filozoflar üzerine düşünmesi, çağımızın temel problemleri ekseninde gelişir. Ancak bu okumalar, filozofun söylediğini tekrarlamaktan ziyade, çağımızın sorunlarına ilişkin filozofun düşüncesinde gizil olanı keşfetme şeklindedir. Başka bir deyişle, “felsefe tarihi, bir filozofun söylediğini yeniden söylememeli, kaçınılmaz olarak sezinlettiğini, söylemediği halde söylediğinin içinde mevcut olan şeyi söylemelidir.”<sup>14</sup>

13 Gilles Deleuze, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, s. 37.

14 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 154.

Filozofa, filozofun belli pasajlarını dikkatle ele alan ve yorumlayan bir tarzda yaklaşan Deleuze'ün amacı, filozofun ilk metinlerinde ve ışık tutulmamış yönlerinde dolaşmak ve daha sonra bu metinleri ve yönleri felsefe tarihinin ana kaynaklarıyla buluşturarak zengin bir okuma sunmaktır. Bununla birlikte o, herhangi bir filozofa yöneldiğinde kendisinden öncekilerin o filozofta ne bulduklarıyla pek ilgilenmez, filozofun daha çok kendi problemlerine ışık tutan noktalarında gezer. Ancak, buradan Deleuze'ün, filozofların kavramlarını farklı bir anlamda kullanarak onların düşünce düzlemini deformasyona uğratan bir filozof olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. O, kavramların sahip olduğu yan anlamlarının altını çizen ve onların kavramsal düzlemde göndermede bulunduğu ya da bulunabileceği, ancak farkında olunamayan diğer kavramlarla farklı bir işlev kazanabileceğinin bilincinde olan bir filozoftur.<sup>15</sup> Daha da önemlisi, filozofun pek önemsenmemiş ve gözden kaçırılmış, bununla birlikte felsefesinde önemli bir yer tutan pasajlarını ele alır. Bu pasajlardaki kavramları derinleştirerek, altını çizerek yeniden gündeme getirir. Bunları, filozofun başat kavramlarıyla harmanlayarak olağanüstü bir sentez ortaya çıkarır. Deleuze'ün felsefe tarihindeki bir filozofa yaklaşımını Hardt, çok açık bir şekilde ifade eder:

Deleuze'ün monografileri mükemmel girişler olarak hizmet verseler bile hiçbirisi bir filozofun eserinin kapsamlı özetini sunmaz; bunun yerine Deleuze bu noktada, bir filozofun düşüncesinin kendi projesine olumlu katkıda bulunan özgül yönlerini seçer. Nietzscheci ya da Spinozacı olarak Deleuze, Nietzsche'nin tümünü ya da Spinoza'nın tümünü onaylamaz. Eğer bir filozof Deleuze'ün hatalı bulabileceği argümanlar sunarsa, o bunları eleştirmez ama basitçe tartışmasının dışında bırakır. Öyleyse Deleuze'ün sadakatsiz bir okuyucu olduğunu söyleyebilir miyiz? Kesinlikle hayır. Okumaları taraflı olsa bile seçilen konulara gösterdiği kılı kırk yaran dikkat ve duyarlılıkla her şeye rağmen oldukça özenli ve kusursuzdur; kapsamda kaybettiğini Deleuze odak yoğunluğunda kazanır.<sup>16</sup>

Deleuze'ün felsefe tarihi serüveni, kendi felsefesini inşa edebilmesi için giriştiği göçebe bir serüvendir. Bu serüvene, kavram yaratma sanatının inceliklerini öğrenme yolunda bir çıracılık da denebilir. Ancak bu, aynı çağda yaşayan düşünürler arasında değil, çağlar arası bir çıracılıktır. Bu usta-çırak ilişkisi, daha çok baskın olan filozofların gölgesinde kalan filozoflarla kurulur. Örneğin, Descartes'ın gölgesinde kalan Spinoza, pozitivistimin gölgesinde kalmış Bergson gibi. Bu fi-

15 Bkz. Tod May, *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2005, s. 76.

16 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002, ss. 26-7.

lozoflar, diğer filozoflara, âdetâ, “biz sizden değiliz” diye bağırırmaktadırlar.<sup>17</sup> Deleuze’ün, ayrıksı söylemleriyle var olan filozofları kendi çağlarının dışına çağırıp daha geniş bir perspektifle ele alıp incelemesi, felsefe tarihinde ayrıksı bir zemin üzerine yerleşir. Bu ayrıksı zeminde Deleuze, filozofun sunduğu olanakları göz önüne alarak avantajlı yerleri seçer ve onun kavramlarını yersiz yurtsuzlaştırarak yeni bir bütüne taşır ve deneyimler. Bu deneyimleme hareketiyle kavram, yeni problemler ışığında yeniden bir anlam kazanır.

Felsefe tarihinde değindiği her filozof ya da kavramla, düşünmeyi önleyen ya da düşünmeyi statik hale getiren filozof ya da kavramlarla mücadele eder. Gençlik döneminde, felsefeye girişin “3H” ile (Hegel, Husserl ve Heidegger) sınırlı olmasını, düşünce imgesinin bütünselliğini yakalamadaki en büyük engel olarak görmüştür.<sup>18</sup> Her ne kadar bu üç filozof, düşünce imgesinin farklı bir boyutunu temsil ediyor olsalar da, Deleuze, bu üç filozofla ilgili iki temel yöne karşı çıkar. Birinci olarak, bu filozofların evrenin çeşitliliğini, oluşumunu ve hareketliliğini genel ve kapsayıcı bir veya birkaç kavramla (tin, fenomen, varlık vb.) açıklama yoluna giderek ayrımı ve çokluğu göz ardı etmelerine itiraz eder. İkinci olarak, “felsefe tarihiyle ilgilendiği dönemde, bu filozofları okumadan felsefe tarihine geçiş mümkün değildir” şeklindeki hâkim düşünce atmosferine karşı çıkar. Bu iki noktayı, “felsefe tarihi, felsefe üzerinde açıkça baskıcı bir işleve sahiptir, tam anlamıyla felsefi Oidipus’tur<sup>19</sup>: şunu ve bunu, bunun hakkında şunu, şunun hakkında bunu okumadığın sürece kendi adına konuşmaya cesaret etmeyeceksin herhalde!”<sup>20</sup> şeklinde ifade eder. Bu baskının, sadece bir kısım filozofun öne çıkarılmasıyla değil, aynı zamanda ele alınan filozofun sadece bir yönünün ön plana çıkarılmasıyla da kurulduğunu ileri sürer. Örneğin Bergson, 1930’lara kadar Fransız felsefe dünyasında ağırlığını korumuştur. Ancak bu ağırlık, daha çok epistemolojik bir çizgide olmuştur. Hardt’ın belirttiği gibi, “Henri Bergson’un eserinde bir psikoloji veya algı fenomenolojisi bulmayı umabiliriz.”<sup>21</sup> Ancak, “Deleuze’ün ilkesel olarak bir ontolojiyi, zamana kök salmış varlığın mutlak olumlu mantığını arayıp bulma-

17 Bkz. Gilles Deleuze ve Claire Parnet, *Dialogues*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Columbia University Press, New York, 1987, s. 15.

18 A.g.e., s. 13.

19 Oidipus, Deleuze için her problemin eldeki tek kuram ile açıklanmasını ifade eder. Deleuze’e göre, psikoloji tarihinde nasıl ki Frued ve onun Oidipus ve Elektra kompleksleri tüm psikolojiyi kaplamış ve de farklı düşüncelerin ve kuramların ortaya çıkmasını engelliyorsa, felsefe tarihinde de aynı şekilde ifade edilebilecek “izm”ler ve baskın filozoflar vardır. Bu filozoflara olan genel eğilim, düşüncenin tüm açılımlarını engellemekte, onun sadece bir bakış açısıyla değerlendirilmesine sebep olmaktadır.

20 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 14.

21 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s. 31.

sı başlangıçta garip karşılanabilir.”<sup>22</sup> Aynı şekilde, Deleuze’ün Spinoza okumasının da, kendisine gelinceye kadarki tüm Spinoza yorumlarına bir meydan okuma olduğu söylenebilir.<sup>23</sup> Spinoza’nın sadece rasyonalizmin kavramlarıyla ele alınıp değerlendirilmesinin ona haksızlık olduğunu düşünür. Dolayısıyla, felsefe tarihinin bu belirlenimci işlevinin tersine çevrilmesi gerektiğini düşünen Deleuze, kendi dönemindeki felsefe tarihine ilişkin hâkim atmosferden hareketle felsefe tarihini, “resmî filozoflar” ve onların gölgesinde kalan filozoflar şeklinde ele alır. Bunu *Dialogues (Diyaloglar)* kitabında açıkça ortaya koyar:

Felsefe tarihi her zaman felsefede ve hatta düşüncede gücün temsilcisi olmuştur. Baskıcı rolü oynamıştır: Platon’u, Descartes’ı, Kant’ı ve Heidegger’i ya da onların üzerine yazılan kitapları okumadan, nasıl düşünebilirsiniz? Düşüncede uzmanlar yaratan korkunun heybetli okulu, dışarıda kalanları onların küçümsediği bu uzmanlığa da uydurur. Felsefe olarak adlandırılan düşüncenin imgesi, tarihsel olarak böyle biçimlendi ve bu etkili biçimde insanları düşünmekten alıkoyma.<sup>24</sup>

Deleuze, bu eleştirel yaklaşımına rağmen felsefe tarihini bütünüyle reddetmez. Onun felsefe tarihçiliği, “resmî” filozofların dışında felsefe tarihinde kendisinin alternatif olarak gördüğü ve teklif ettiği figürlere bir dönüşle başlar. Bu açıdan Deleuze, hem felsefe tarihine dahil görünen hem de bir bakıma felsefe tarihindeki genel eğilimlerden kurtulmaya çalışan filozofları tercih eder.<sup>25</sup> Felsefe tarihiyle bu tarz ilişkisi hakkında şöyle der:

... [F]elsefe tarihi ile işe başladım... Benim açımdan, kendi özümü çıkaracak herhangi bir yol göremiyordum. Descartes’a, düalizmine ve Cogito’suna ya da Hegel’e, üçlemesine ve olumsuzlama işlemine katlanamıyordum. Ancak felsefe tarihinin bir parçası olarak görünen fakat bir bakıma ondan ya da tümünden kaçan filozofları seviyordum: Lucretus, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson.<sup>26</sup>

Deleuze’ün felsefe tarihiyle ilişkisi sadece bir saldırı değil, aynı zamanda yeni düşünme alanlarının yaratılmasına ilişkin bir girişimdir. Deleuze, bu düşünme alanlarını, düşüncenin bastırılmış yönünü, Bergson, Nietzsche ve Spinoza ara-

22 A.g.e., s. 31.

23 A.g.e., s. 109.

24 G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, s. 13.

25 A.g.e., ss. 14-5.

26 A.g.e., ss. 14-5.

cılığıyla açığa çıkartır. Bu bastırılan yön açığa vurulduğunda, felsefe tarihindeki en büyük problemin, yani “tekil”in, “ayrım”ın, “değişim”in, “oluş”un, kısacası “yaşam”ın kendisinin hep daha bütüncül bir açıklama adına, felsefe tarihinin “resmî” olarak adlandırdığı filozoflarının gözlerinden kaçtığı ortaya çıkar. Deleuze için büyük filozof, önemli sorunlara büyük çözümler sunan, her şeyi kapsayan kavramları yaratabilen kişi değildir; onun için felsefe tarihinde önemli olan filozoflar, “ayrım”ı, “göz ardı edilen”i ya da “görüleneyi gösterebilen”lerdir. Felsefe tarihinde gerçekliğe kimliğini veren “ayrım”lar, resmî filozofların kavramları arasında yitip gider. Öyleyse önemli olan, “ayrım”ı da içine alan kavramların yaratılmasıdır. Olan biteni ayrımı ile yakalamak, mantık ilkelerine dayalı soyutlama yapmak değil, rasyonel kavramların dışarıda bıraktığını doğrudan doğruya kavrayıp aktarmaktır. Bunu gerçekleştirmek, düşünmenin tüm yönlerinin de, yani bastırılmış yönlerinin de ele alınmasıyla mümkündür. Deleuze için felsefenin ihtiyaç duyduğu şey, özdeşlik ve tasarım kavramlarına indirgenemeyen bir kavramsal yaratımdır. Başka bir deyişle, bu kavramsal yaratım, mantık ilkelerinin esiri olmayan “kavramları doğrudan sergileyen bir tür [e]mpirizm”<sup>27</sup> olmalıdır.

Deleuze’e göre, felsefe tarihinin resmî filozoflar çerçevesinde yapılması, düşünce imgesi açısından birçok filozofun gerçek değerinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Örneğin, ona göre, bütün felsefe tarihinde empirizm adı altında Hume, Locke gibi filozoflara önemli bir bölüm ayrılmış olsa da, Hume, empirizmi tamamen yerinden oynatan, ona ayrı güç veren bir filozoftur.<sup>28</sup> Deleuze’e göre, Hume’a ilişkin çalışmaların çoğu, onu, geleneksel empirizm bakış açısına hapseder. Oysa Hume, epistemolojik bakış açısının ötesinde, kavramsal yaratımları olan bir filozoftur. Bilgi kavramının yerine inanç kavramını tesis ederek o, farklı bir gücü ifade etmektedir.<sup>29</sup> Bu gücün ortaya çıkarılması, geleneksel bir Hume okumasıyla mümkün değildir. Aynı şekilde bu durum, diğer alternatif filozoflar için de geçerlidir. Bütün bu düşünürler, yaşam için yeni imkânlarla doludurlar.<sup>30</sup> Deleuze, yaşamı, bir ayrımlar ve oluşlar bütünü olarak düşünür. Bu oluşlar bütünü de sadece mantık ilkeleriyle ele alınıp açıklanabilecek bir niteliğe sahip değildir. Deleuze’e göre, “resmî filozoflar” yaşama ilişkin kavramları sadece mantık ilkeleriyle ortaya koyduğundan, yaşamın ayrım ve oluşlarını göz ardı ederler. Mantık ilkelerine dayalı kavramsallaştırmada her zaman *bir, çoktan önce gelir*. Oysa yaşam, çokluklar bütünüdür. Bergson, Hume, Spinoza, Nietzsche yaşamın bu yönünü ifade etmeyi başaramışlardır.

27 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 103.

28 Bkz. G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, s. 15.

29 Bkz. Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity*, İng. çev. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York, s. ix.

30 Bkz. G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, s. 15.

Deleuze, bu isimlerle, düşünceyi özdeşlik mantığından kurtarmaya yönelik bir “filozof-oluş” biçimi geliştirir ve böylece onlarla serbest ve dolayumsuz bir şekilde ilişkiye girer. Bu tarz bir ilişki, felsefe tarihinde sıkça rastlanan bir biçim değildir. “Çalmak için okuyorum” der; ama buradaki “çalmak”, ilişkiye girdiği filozofun metnini ya da kavramını bire bir kopya ya da taklit etmek demek değildir. Buradaki çalmadan kastı, bu figürlerle yeni bir zeminde, yeni bir bağlamda bir probleme ilişkin olarak birleşmektir. “Pick up” olarak ifade ettiği bu birleşmede bir teklife değil, her zaman bir ikiliğe vurgu söz konusudur. “Pick up ya da ikili hırsızlık, kişiler arasında değil, fikirler arasında ortaya çıkan, her biri diğerinden yersiz yurtsuzlaşarak ve ne birinde ne de diğerinde olan bir çizgiyi ya da çizgileri takip ederek bir blok taşıyan paralel olmayan evrimdir.”<sup>31</sup> “Pick up”, felsefe tarihinin ya da bir filozofun baskın düşünceleri arasında kaybolmuş veya görülememiş alternatif bir düşünce ile Deleuze’ün düşüncesi arasında ortaya çıkan “ikili ilişki ya da oluş durumu”dur. Bu ikili ilişki veya oluş durumu, birbirine geçen ya da filozofların sınırını ortadan kaldıran bir ilişki değildir; âdeta iki kralın aynı şatoda yaşaması gibidir.

Bu ikili düşünürlerin diyaloglarını, şu soruya cevap arayarak aydınlatmak mümkündür. Deleuze Spinozacı mıdır, Nietzscheci mi, Humecü mu; yoksa Bergsoncu mu? Deleuze, hem bu filozofların tümüdür hem de değildir. Deleuze, bu filozoflara, bu çağda yaşasalar mı var olan problemlere nasıl yaklaşacakları konusunda sözcülük yapmaktadır. Dolayısıyla o, bu filozofların çağımıza tanıklık etmesini sağlar ve çağımızın sorunlarına onların gözünden bakar. Örneğin, artık yetersiz kaldığını düşündüğü “transendental alan”ın yerine, “içkinlik düzlemi” kavramını ortaya koyarken Spinoza’ya yaslanır. İçkinlik düzlemi Spinoza’nın mı, yoksa Deleuze’ün mü kavramıdır? Her ne kadar Spinoza’dan hareketle temellendirilse de, bu kavramda ne Spinoza ne Deleuze saf bir şekilde bulunabilir. Bu kavram, tam bir “Deleuzecü ve Spinozacı ikili oluş durumu”nu ifade eder.

Deleuze, bu ikili oluşlarla düşünce imgesinin diğer yönünü, yani “dışarıda kalanı”nı düşünceye dahil etmeye çalışır. Bu da, düşünce imgesinin tüm yönlerinin yeniden ele alınmasını gerektirdiği gibi, eski alışkanlıklardan sıyrılmayı da gerektirir. Düşünce imgesinin “dışarıda kalanı”nı düşünmek, farklı bir düşünmeyle mümkün olabilir. “Dışarıda kalanı” aramak, Batı metafiziğinin görmek istemediğini görmek ve düşünmek istemediğini düşünmektir. Batı metafizik tarihinde çok fazla göz önünde tutulamayan bu yön, Deleuze’ün eserlerinde enine boyuna ele alınan ve onları destekleyen çok yönlü bir metafizik olarak var olur. Deleuze’ün bu düşünme biçimini, felsefe dışında psikoloji, resim, sinema, edebiyat ve politika gibi alanlara sık sık referanslarda bulunduğu eserlerinde

31 A.g.e., s. 18.

de görebiliriz. Bu niteliğinden dolayı onun eserleri, birçok kişi tarafından Batı felsefi düşüncesinin reddi ya da post-felsefe ya da post-modernizm olarak okunur. Onun, bu düşünceleri doğrulayacak çok yönü olmasına rağmen, yakından bakıldığında, eserlerinin sadece Batı metafizik geleneği ile beslenmekle kalmadığı, bu geleneği bir bakıma felsefe dışı sayılan alanlarla ve isimlerle barıştırdığı görülecektir. Resim ile felsefe, sinema ile felsefe, edebiyat ile felsefe gibi disiplinler arasında bir düşünce uzlaşması sergilemektedir ve bunu estetik bir perspektiften ziyade, felsefenin içinden yapmaya çalışması da ayrıca anlamlıdır. “Öyleyse eğer Deleuze’ün eserini batı metafizik geleneğinin unsurlarına bir saldırı ya da ihanet olarak okuyacaksak, bunu aynı zamanda geleneğin başka unsurlarının da olumlanması olarak anlamak zorundayız.”<sup>32</sup> Deleuze’ün felsefi çalışmalarını, felsefe dışında ya da ötesinde veya felsefeden kaçış çalışmaları olarak okumak fazlasıyla zorlama olur. Bunun tersine, onun çalışmalarını gelenekte bastırılmış ya da gözden uzak tutulan ve her şeye rağmen aynı geleneğin içinde yer alan düşüncelerin, eserlerin, filozofların ve sanatçıların olumlanması olarak görmek gerekir.<sup>33</sup> Deleuze, çağının en belirgin söylemlerinin de etkisinde kalmaz. Başka bir deyişle, metafiziğin sonunu ilan etmek neredeyse modayken, Deleuze ısrarla metafiziğin farklı bir şekilde yeniden diriltilmesinden yana olmuştur. “Metafiziğin aşılması ya da felsefenin ölümü gibi bir şeye ilişkin bir kaygım olmadı. Felsefenin kesinlikle güncel kalan bir işlevi vardır: kavramlar yaratmak. Hiçbir şey onun yerine bunu yapamaz.”<sup>34</sup> Deleuze’ün her şeye rağmen felsefeye itirazının temelinde, “rasyonel olmayan kavram”ın peşinde olması vardır. Başka bir deyişle “felsefe, felsefe olmayan ile esaslı ve olumlu bir ilişki içindedir.”<sup>35</sup> Ancak bu ilişki, kavramın rasyonel yönünün rasyonel olmayanı bastırması lehine hep tek taraflı olarak gelişmiştir. Felsefenin yalnızca rasyonel kavramlar aracılığıyla meydana gelen felsefi bir anlayışa değil, “aynı zamanda algılarla ve duygularla işleyen felsefi olmayan (rasyonel olmayan) bir anlayış”<sup>36</sup> da ihtiyacı vardır.

Deleuze’ün felsefi serüveninde kendisine ilham veren üç temel figür vardır. Bunlar, Bergson, Nietzsche ve Spinoza’dır. Şimdi, felsefesini ve felsefe tarihine bakışını daha somut kılmak için bu isimlerle ilişkisine kısaca değinilecektir.

## Bergson ve Deleuze

Deleuze’ün felsefe tarihinde yöneldiği ilk isim, Henri Bergson’dur. Deleuze’ün, Bergson üzerine biri 1950’lerde, diğeri de 1960’larda yazdığı eserleri, onun dü-

32 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s. 25.

33 A.g.e., s. 26.

34 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 154.

35 A.g.e., s. 158.

36 A.g.e., s. 158.



şünce evrimine ilişkin bir çerçeve çizme konusunda bize yol gösterir. 1954 yılında yazıp 1956 yılında yayımladığı “Le conception de la difference chez Bergson” (“Bergson’un Ayrım Kavramı”) isimli makaleyle Deleuze, Bergson’la bir “ikili oluş” veya “filozof-oluş” biçimi geliştirir. Deleuze’ü Bergson’la ikili oluşa götüren şey, Bergson’un, gerçekliğin bir bütün olarak hareket ve değişim içinde oluşunu göz önünde bulunduran bir bilginin peşinde koşmasıdır.<sup>37</sup> Bergson, felsefe tarihine geçmiş tüm düşüncelerdeki en büyük eksikliğin, “kesin ve açık” bir bilgi olduğunu söyler. Kesin ve açık bilgiyi, önermelerin doğruluğu ya da geçerliliği değil, kavramların içinde yaşadığımız ve eylediğimiz gerçekliğin ayrımlarını dolaysızca yakalaması belirler. O halde, felsefedeki kavramlar yaratılırken sadece mantık ilkelerine dayalı soyutlamalar değil, doğrudan yaşamın kendisi temel alınmalıdır.

Bu açıdan “Deleuze, Bergson’u baskın felsefi geleneğe karşı bir polemik olarak okur ve önceleyenlerin hatalarını en yoğun biçimde Hegel mantığında bulunur.”<sup>38</sup> Bergson üzerine ilk yazısında temel kavram “ayrım”dır. Deleuze, Hegel’in varlığın belirlenimi ve *bir-çok* diyalektiğini, “ayrım”ın anlaşılması için yetersiz görür. Ona göre Hegel, gerçekliğin ayrımını diyalektik yöntemin belirlenimine bağlamakla, gerçekliğin doğasını devre dışı bırakmıştır. “Belirlenim süreci, hem varlığın tözsel doğasını ortadan kaldırır, hem de gerçek varlığın somutluk ve özgüllüğünü yakalayamaz.”<sup>39</sup> Hegel, gerçekliğin ayrımını diyalektik yöntemi kullanarak, uzaysal olarak ve olumsuzlamayla ortaya koyar. Diyalektik yöntem bize şunu söyler: Varlık, hem birdir (tez) hem de çoktur (antitez); böylece çoktaki birliktir (sentez); ya da bir zaten çoktur, varlık var olmayandan geçerek “ayrım”ı üretir.<sup>40</sup> Oysa Deleuze’e göre, gerçekliğin ayrımı kendi içinden doğmalı ve kendi dışındaki bir nedenden kaynaklanmamalıdır. Öyleyse, gerçekliği olduğu gibi kavramak, onun ayrımını herhangi başka bir şeye gönderme yapmaksızın ortaya koymaktan geçer. Yaşam, özellikle ruhsal yaşam, ayrımın kendisidir: Ruhsal yaşamda *bir-çok* değil, sadece ayrım vardır.<sup>41</sup> Başka bir deyişle, ayrım, diyalektik yöntemdeki gibi iki öğeden çıkarılacak bir şey değil, kendi başına zaten varolan şeydir. Dolayısıyla, Bergson ayrım akl yürütmeye değil, gerçekliğin kendisinden yola çıkarak ulaşır. Böylece Deleuze, Bergson’un “ayrım” kavramıyla gerçekliğin belirlenime dayalı kavranışının yerine, gerçekliğin kendisini olumlar. Bu olumlamayı, Bergson’un “gerçeklik, uzaydan ziyade zamanda düşünülmeli”

37 Bkz. Elizabeth Grosz, “Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming”, *Parallax*, cilt 11, sayı 2, 2005, s. 10.

38 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, s. 31.

39 A.g.e., s. 34.

40 Gilles Deleuze, *Bergsonism*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Zone Books, New York, 1991, s. 44.

41 Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts* [1953-1974], s. 37.

fikrini temel alarak sağlamıştır. Deleuze, Bergson'un "gerçekliğin uzaysallıkta algılanmasının belirlenime yol açtığı ve bu uzaysal belirlenimin her vakit 'öteki'yi gerektirerek dışsal ayrımı doğurduğu, ancak aslında ayrımın içsel olduğu" yolundaki fikirlerini fazlasıyla önemli bulur. "Ayrımın doğasını içsel bir ayrım olarak kabul etmeksizin içsel ayrımın var olduğunu zaten biliyoruz yani, aynı cinsten şeyler arasında doğa bakımında ayrımın mevcut olduğunu biliyoruz."<sup>42</sup> Eğer içsel ayrım, aynı doğaya sahip tekiler arasında var oluyorsa, ayrımın kendisinin uzaysal olmaktan ziyade zamansal olduğu söylenebileceği gibi, aynı zamanda bu ayrımın dışsal ayrım gibi, ötekiyle belirlenmemiş olduğu da söylenebilir. Buna karşılık Hegel, ayrımı, tinin kendisini olumsuzlamasından çıkartır. Ancak tin saf bir biçimde olduğundan, ayrıma ve niteliğe sahip değildir. "Bu durumda nasıl olur da, tin kendi olumsuzunu var kılabilir?" Saf bir şekilde var olan tinin kendini olumsuzlaması, karşıtı olan "yokluk" kavramıyla mümkündür. Böylelikle de var olan, belirlenmiş bir şekilde yoklukla eşdeğer bir konuma sahip olmuş olur. Tinin gelişimi, saf şekilde var olan tinin, kendini olumsuzlamasını ve sonra yeniden olumlamasını içerir. Bu da, tinin belirlenmişliğine işaret eder. Deleuze'un Bergson okuması, bir olumsuz ontoloji eleştirisi sunar. Bergson, Deleuze için olumlamayı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda yaşamsal ayrımın ya da doğanın ayrımının içsel olduğunu da açığa çıkartır. Olumsuz ontolojinin yerine Bergson, etkin ve içsel bir nedene dayalı, mutlak anlamda olumlu bir varlık hareketi önerir: "[İ]çsel ayrım çelişmeden, başkalaşmaktan (*alterity*), olumsuzlamadan ayırt edilmelidir."<sup>43</sup> İçsel ayrım süredir. "Süre yalın, bölünmez ve saftır. Yalın olan bölünemez, kendi kendine ayrışır. Kendi kendine ayrışmak yalın olanın özü ve ayrımın hareketidir."<sup>44</sup> Bergson'un içsel ayrım kavramı, varolanın belirlenmişlik dışında ortaya konulmasına imkân tanır. Bu yüzden Deleuze, özellikle felsefe tarihindeki farklılıkları göz ardı eden ya da uzaysal olarak sunan diyalektiği (özellikle Hegel) ve soyut kavramlarla işleyen sistemleri eleştiriye tâbi tutmuş ve bunu yaparken de Bergson'un ayrım anlayışına dayanmıştır.

Anlaşılabacağı üzere, "Deleuze, Bergson'u ayrımın en büyük teorisyenisi olarak görür. Bu teorisyen felsefeye ayrımı getirme konusunda ısrarlıdır."<sup>45</sup> Felsefe, ancak, düşüncenin dinamikliğini ve gerçekliği göz önünde bulunduran soru ve problemlerle ayrımı yakalayabilir. Bergson'a göre felsefe, bilinen tarzda, yani varolan gerçekliğe soyut kavramlarla yöneldiği her durumda, somut gerçekliğin niteliklerini göz ardı eder. Somut gerçekliğin nitelikleri, kavramsallaştırmada karşıtlıklar olarak işlev görür. Kavramlar alışık olunduğu gibi, farklı nitelikleri

42 A.g.e., s. 33.

43 A.g.e., s. 38.

44 A.g.e., s. 39.

45 Elizabeth Grosz, "Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming", s. 4.

zıtlara dönüştürerek varlığa gelir. Bu sistem içinde ayrımlara ya da yeni problemlere yer yoktur. Deleuze, rasyonalist filozoflarca ortaya konulan ayırım kavramının “rasyonel olmayan diğer yön”ünü, başka bir ifadeyle “dışarı”da kalanı, Bergson’da bulur. Böylece Deleuze, Bergson’un, aklın baskıcı rolüne maruz kalmadan ancak sezgiyle ortaya çıkabilecek olan ayırımını, akla dayandırılarak kavramsallaştırılan ayırımın karşısına koyar. *Özetle, Deleuze-Bergson ilişkisinin, Deleuze felsefesinde bir ayırım felsefesine yol açtığı söylenebilir.*

## Nietzsche ve Deleuze

Nietzsche, Deleuze’nün felsefi kariyerinde önemli bir aşamadır; çünkü onun ilk eserlerindeki problemlerin, *Nietzsche et la Philosophie* (*Nietzsche ve Felsefe*) adlı eserinde birleşip bütünsel bir düşünceye yol açtığı söylenebilir. Deleuze için Nietzsche, sadece aykırı dili ve düşünceleriyle dikkat çeken bir filozof değildir; aynı zamanda Batı metafiziğini bütünsel ve tutarlı bir şekilde eleştiriye tâbi tutan bir figürdür. “Nietzsche on dokuzuncu yüzyılın en büyük filozoflarından biridir. O, hem felsefenin teorisini hem de pratiğini değiştirmiştir.”<sup>46</sup> Nietzsche üzerine düşünmekle Deleuze, Batı metafiziğini, Batı felsefesinin göz ardı ettiği ikinci bir isimle eleştiriye tâbi tutmuş olur. Deleuze’nün, Bergson’un “ayırım” ve “süre” temelli Batı metafiziğinin kavramsal yaratımına ilişkin eleştirisi, Nietzsche’yle birlikte “anlam ve değer” ile doğrularak yeni bir ufka taşınır. Deleuze’nün Bergson’a dayalı akıl eleştirisi, Nietzsche’yi okumasıyla birlikte “gücün doğası”na ilişkin eleştiriye dönüşür. Platon, Kant ve Hegel felsefeleri üzerinden Batı metafiziğine getirdiği eleştirilerle Nietzsche, çağdaş felsefenin temel sorunlarını resmeder.<sup>47</sup> O, bu figürleri eleştirerek bir “oluş felsefesi” ortaya koyar. Deleuze ile Nietzsche ilişkisi de, Nietzsche’nin bir oluş felsefesi oluşturmasına dayanır. Nietzsche’nin Hegel eleştirisi, Deleuze için, “olumsuzlamanın olumsuzlaması”na karşı bir olumlama felsefesi ortaya koymak iken, Kant eleştirisi, tamamlanamamış eleştiri felsefesini tamamlama projesidir. Bu eleştiri, “Deleuze ve Nietzsche ikili oluşu”nun temelini oluşturur. Deleuze, Nietzsche’yi, Kantçı eleştirinin bir devamı olarak okur. Deleuze’e göre, Kant’ın felsefeye en büyük katkısı, akla içkin bir eleştiriye kusursuz bir şekilde ortaya koymasıdır. Ancak Kant, bu projeyi sonuna kadar götürmez; bu projeyi tamamlamak, Nietzsche’ye düşer. Nietzsche’nin felsefi rolü, Kant’ın bu projesi-

46 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, İng. çev. Hugh Tomblinson, Columbia University Press, New York, 1983, s. ix.

47 *Nietzsche ve Felsefe* eserinde Deleuze, iki büyük düşman arasında kalmış gibidir; çünkü Deleuze’nün, hem Hegel hem de Kant üzerine yoğunlaştığı sayfalar fazladır. Ancak, Kant yakın düşman olarak dururken, Hegel nihai düşman olarak durur. Sadece Kant’a odaklanıp Hegel’i göz ardı etmek, tüm eserin yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Çalışma açısından Nietzsche’nin eleştirel felsefeye bakışı önemli olduğundan, daha çok Nietzsche-Kant ilişkisine odaklandım.

ni tamamlamaktır.<sup>48</sup> “Eğer Nietzsche Kantçı tarihe aitse, bu onun Kant sonrası taleplerle ilgili olduğu özgün yoldan kaynaklanır.”<sup>49</sup> Deleuze için Nietzsche, Kant tarafından başlatılan ancak tamamlanamamış eleştirel felsefenin tamamlayıcısıdır. Nietzsche’yle Kant ilişkisi için o, şöyle der: “Nietzsche’nin Kant’la ilişkisi, Marx’ın Hegel’le ilişkisine benzer: Nietzsche eleştiriye ayakları üzerine oturtur, tıpkı Marx’ın diyalektiğe yaptığı gibi.”<sup>50</sup> Böylelikle, Kant’ın akla sıkıştırdığı eleştirinin Nietzsche’yle hayata geçirildiği söylenebilir. Deleuze’e göre,

Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki dehası, içsel bir eleştiri üzerine düşünmekti. Eleştiri duyguyla, deneyimle ya da herhangi bir dışsal örnekle aklın eleştirisi olmamalıdır. Eleştirilen şey artık akla dışsal değildir: Biz, akılda, başka yerlerden –bedenden, duyulardan ya da tutkulardan– gelen hataları aramamalıyız; fakat yanılısamar aynı şekilde akıldan gelir. Şimdi bu iki talebin arasını bulurken Kant, eleştirinin, aklın kendisi tarafından aklın eleştirisi olması gerektiği sonucunu çıkarır.<sup>51</sup>

Bunu yapmakla Kant, gerçekten eleştiriye sadece akla içsel bir eleştiri olarak ortaya koyar. Kant’ın projesinin eksik kalması, transendental felsefenin kendisinden kaynaklanır. Transendental felsefe, dışsal deneyimi mümkün kılan koşulları keşfeder. “Transendental ilkeler, koşulun ilkeleridir; içsel oluşun ilkeleri değildir. Biz aklın kendisinin oluşuna ve ayrıca anlamının ve onun kategorilerinin oluşuna gereksinim duymaktayız: Aklın ve anlamının güçleri nedir?”<sup>52</sup> Dolayısıyla, “güzellik, hakikat, iyilik nedir?” sorularını, duyulabilir dünyanın ötesinde korunmuş transendental alanda sonuna kadar eleştiriye tâbi tutan Kant, âdeta var olan düzenin yerleşik değerlerine bir dokunulmazlık atfeder. Michael Hardt’ın deyişiyle, “Kant’ın eleştirisi, fazlasıyla terbiyelidir.”<sup>53</sup> Bütüncül bir eleştiri, her şeye meydan okur. Ancak Kant’taki meydan okuma, bütüncül bir eleştiriye yol açmaz. Bütüncül bir eleştirinin meydan okumasını, Nietzsche yapar. Nietzsche “hakikati, iyiliği, güzelliği arayan kimdir?” ya da “hakikat, güzel ya da iyilik” kavram olarak hangi değere sahiptir?<sup>54</sup> şeklindeki sorularıyla bütüncül bir eleştiriye ortaya koyar. Nietzsche’ye göre “düşünmek, bir yetinin doğal egzersizi değildir, düşünce yalnız ve kendi aracılığıyla düşünmez; üstelik

48 Bkz. Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 89.

49 A.g.e., s. 52.

50 A.g.e., s. 89.

51 A.g.e., s. 91.

52 A.g.e., s. 91.

53 Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, s. 71.

54 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, s. 94.

düşünme asla basit olarak kendisinin dışında kalan güçlerle bozulmaz da.”<sup>55</sup> Nietzsche, bu eleştiriyi, “değer sorunu”nu düşünmeye katma yoluna gider. Değerlerin de temelinde olan şey, “ayrım”dır. Böylece Nietzsche’nin temel gücü, “değer biçme ve yorumlama” olarak ortaya çıkar. Nietzsche, kavramların içsel eleştiriyeye tâbi tutulmasını, sadece yaşamdan kopuk bir bilgilendirme projesi olarak görür. O, yaşamı, rasyonel bilginin dar sınırlarına hapsedmek yerine, ona ilişkin kavramları anlamlarıyla ve değerleriyle sergileme yoluna gider. Böylece kavramlar, “düşünce ve yaşamın soylu bir benzerliğini ifade eder: Yaşam düşünceyi aktif kılar, düşünce yaşamı olumlar.”<sup>56</sup>

Deleuze, Nietzsche’nin Batı metafiziğine yönelik eleştirilerini ortaya koyarken, kendi düşüncelerini de büyük ölçüde ifade eder. Nietzsche için olduğu kadar Deleuze için de düşünce, aklın belirleyiciliğinden ziyade, “yorum” ve “değer biçme”dir. Fakat düşüncenin temel işlevi, her şeyden önce yaşam için yeni imkânlar yaratmak olmalıdır. Yeni imkânların yaratımı, düşüncenin bütünsel olarak ele alınmasıyla mümkün olabilir. Düşüncenin bütünselliği, bir yandan rasyonel boyuta diğer yandan da bedenın yeteneklerine, bedenın etkinlik ve duygululuk güçlerine gönderimde bulunduğundan, onu bütünüyle keşfedebilmek için bedeni, bilinci ve bilinçdışını keşfetmek gereklidir.<sup>57</sup> Nietzsche gibi Deleuze için de, “filozof düşünce üreten değil, yaratıcı olduğundan”<sup>58</sup> dolayı düşünce kavramında eleştiri ve yaratımı birleştirmeye çalışır. Deleuze’ü basitçe Nietzsche’nin bir müridi olarak görmek hata olacaktır. Deleuze’ün Nietzsche okuması, Nietzsche’deki belirli imkânların geliştirilerek bir felsefi sistemin okunması ve açıklanması olduğu kadar, kendi başına bir yaratımdır da. *Özetle, Deleuze-Nietzsche ilişkisinin, Deleuze felsefesinde Batı metafiziğine bütüncül bir eleştiri olarak anlam kazandığı söylenebilir.*

## Spinoza ve Deleuze

Deleuze’ün, Nietzsche’den sonra Spinoza’ya yönelmesi bir rastlantı değildir; nasıl ki, Bergson okuması Nietzsche’yi okumasını gerekli kılmışsa, Nietzsche okuması da Spinoza’yı okumasını gerekli kılmıştır. Spinoza’yı Nietzsche etkisinde okuması da bunu kanıtlamaktadır. Spinoza, Deleuze için, Bergson’la başlayan felsefesinin temel direklerini oluşturan aykırı isimlerin son halkasıdır. Onun Spinoza’yla ilişkisi, diğer “ikili oluş”lardan belirgin bir farklılık arz eder. Spinoza, Deleuze’ün felsefe tarihi okumalarında en önemli yeri işgal eder. Spinoza’yı

55 A.g.e., s. 108.

56 A.g.e., s. 101.

57 Bkz. Ronald Bogue, *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002, s. 48.

58 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, s. 138.

“felsefe tarihinin İsa’sı”<sup>59</sup> olarak tanımlaması, bu okumaya ne kadar önem verdiğini gözler önüne sermektedir. Spinoza üzerine düşünmesi, onu bir problemde “kullanma”nın ötesinde bir anlam ifade eder. Bunu şöyle dile getirir: “Felsefe tarihi normlarına göre en ciddi olarak, Spinoza üzerine çalıştım –o, bana, her okunduğunda insanı arkadan iten bir fırtına, insanı bir cadı süpürgesi üzerine çıkartan bir his verir. Kendimi de buna dahil ederek [söylüyorum], Spinoza’yı henüz anlamaya başlamadık.”<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere, Deleuze’ün Spinoza’ya yönelimi bir geri dönüşten ziyade, onun atılım yapan felsefesini kendi zamanında yakalama amacına hizmet etmektedir. Deleuze için Spinoza, yaşamı bütünsel olarak anlamasına yardımcı olan kavramların yaratıcısıdır. Spinoza’yla ilk temas kurduğu eseri *Spinoza: Pratik Felsefe*’de, Spinoza’nın amacının, tepeden tırnağa pratik bir felsefe olduğunu gözler önüne serer. Böylece, Bergson’la “ontolojiyi olumladığı”, Nietzsche’yle “etiği olumladığı”, Spinoza’yla ise “yaşamı bütünsel olarak olumladığı” söylenebilir. Spinoza, diğer iki olumlamanın son halkasıdır. Ne için ontoloji, ne için etik? *Yaşam için*. Diğer bir deyişle, Spinoza’da artık sorun, felsefede yaratılan kavramların bilinip analiz edilmesinden ziyade, onların yaşamla örtüşen, onunla eşdeğer olan kullanışlılığıdır.

Nietzsche’de analiz ettiği, güçler, istekler, dürtülerdi. Bu süreçler ancak bir sentezde anlam kazanır. Bu sentez, Kantçı anlamda transendental bir alan olmayacağına göre, “beden”den başka bir şey değildir. Transendental felsefe, beden ve onun güç istencine ilişkin sınavını geçemediğinden, bunun yerine, empirik bir düzleme ihtiyaç vardır. Bu düzlem, “içkinlik düzlemi”dir. Nietzsche’deki güç istencini ve güçlerin analizini dile getiren Deleuze, bu güçleri Spinoza’nın içkinlik düzlemine yerleştirerek yaşama bağlar. Yaşam, eylemektir; eylemek sevinmek, ağlamak, acı çekmek, gülmek, üzölmek vb. demektir. Bunlar da “beden”in psikolojik süreçlerinden başka bir şeye işaret etmemektedir. Bu açıdan “Spino-

59 Deleuze, Spinoza’yı “felsefenin İsa’sı” olarak tanımlarken, onun felsefe tarihindeki önemine vurgu yapmaktadır. Bu önem, onun diğer filozoflardan farklı bir kavram yaratma süreci gerçekleştirmesinden ileri gelir. Deleuze için Spinoza, kavramın hem rasyonel yönünü hem de rasyonel olmayan yönünü dile getirmeyi başardığından, felsefe tarihinde “düşünce imgesi”ni bütün yönleriyle ortaya koyabilen en iyi örnektir. Spinoza’nın kavramları, duygu ile bilmenin birlikteliğini ifade eder. Spinoza’nın kavramları, düşünme-öncesi bir boyuttaki bütünselliğe işaret eder. Bu da, düşünme eyleminin sadece rasyonel kavramlarla ifade edilmesinin ötesinde bir anlamı olduğunu gösterir. Spinoza için bütün fikirler bir bilgidir [bkz. EII-ö. 19, Kanıtlama; Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul, 1945)] ve insan zihninde her zaman vücudun duygulanışlarının, etkilenmelerinin fikirlerinin fikirleri vardır (E II-ö. 22, Kanıtlama); dahası, her duyguya dair bir bilinçlilik vardır (EII-ö. 9, *scholium*). Bkz. Ulus Baker, “Etika Okumaları”, [www.korotonomedy.net](http://www.korotonomedy.net) [Son güncelleme tarihi: 22 Şubat 2011].

60 G. Deleuze ve C. Parnet, *Dialogues*, s. 15.

za, filozoflara yeni bir model önerir: Beden. O, bedeni bir model olarak almayı önerir: “[B]ir bedenin neler yapabileceğini bilemeyiz...”<sup>61</sup> Spinoza’nın bu bildirimi, kendisi hakkında çok fazla konuştuğumuz halde, ona ilişkin neredeyse hiçbir şey bilmediğimiz beden üzerine düşünmenin gerekliliğini gözler önüne serer. Bilinçten ve özelliklerinden, arzulardan, tutkulardan ve bu psikolojik durumların bedeni harekete geçirmesi üzerine binlerce kavramdan ve yoldan söz etmek mümkünken, bir bedenin neler yapabileceğini bilmeyiz. “Bilgimiz eksik olduğundan, içi boş sözler sarfedip dururuz. Nietzsche’nin söyleyeceği gibi, bizler bilinç önünde şaşkınsınız, ama asıl şaşırtıcı olan, daha çok bedendir...”<sup>62</sup>

Beden, Spinoza’nın, felsefe tarihinin resmî filozoflarına meydan okumasının temelidir. Düşüncenin ev sahipliğini yapan beden, felsefe tarihinde göz ardı edilmiştir. Düşüncenin bedenden bağımsız olmadığına dikkat çeken Spinoza, bedeni temel alarak, insanın psikolojik ve düşünsel süreçlerini açıklamaya çalışır. Kendisinden önce beden, fiziksel olarak değişim ve dönüşüm geçiren parçalardan oluşur ve bu parçalar da kendi içinde parçalara bölünür. Felsefe tarihindeki genel eğilim, bedenin bu şekilde ele alınmasını içerir. Oysa Spinoza, bedenin “güç derecesi” olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Bedenin en önemli özelliği, töz ile kurduğu “güçlülük ve zayıflık, hareket ve dینگinlik” dereceleriyle ayırt edilebilir olmasıdır. Spinoza’ya göre, bedende hiçbir şey değişmeden kalmaz. Güçler, karşılaşp etkileşirler; bu etkileşimle birlikte kendi doğaları ve ilişki türleri değişir. Bu açıdan beden, geçirmiş olduğu değişime dayalı olarak ortaya çıkan “duygulanım”a (*affectus*) göre değerlendirilebilir. Duygulanım, bedenin değişime dayalı olarak ortaya koyduğu duygu durumudur. Şüphesiz, bu durum ya da duygulanım, sadece gerçekliğin mutlak bir niceliğini değil; aynı zamanda eyleme kudretinin bir değişimini, bir artma ya da azalmayı, bir sevinç ve kederi ifade eder.<sup>63</sup> Beden, diğer bedenlerle karşılaşmasında ortaya çıkan gücü sonucunda sergilediği keder ya da sevincin belirleyicisidir. Bu, aynı zamanda, bedendeki etkileşimin de sentezidir.<sup>64</sup> Spinoza, bedenin daha çok bu duygulanım durumuna göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Duygulanım, aslında, bedenin “oluş hali”nden başka bir şeye işaret etmez. Sokakta karşılaştığımız ve sevimsiz bulduğumuz biri bizde bir zayıflığa, yani Spinozacı anlamda, “varolma güçsüzlüğü”ne neden olurken, bir süre sonra sevimli gelen başka bir kişiyle karşılaştığımızda ise, kendimizi daha iyi ve daha güçlü hissederiz. Bu da, varolma gücümüzün ve eylememizin süre-

61 Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005, s. 25.

62 A.g.e., s. 25.

63 A.g.e., s. 47.

64 A.g.e., s. 26.

li olduğunu gösterir.<sup>65</sup> Bu güçlülük ve zayıflık, “var olmak demektir.”<sup>66</sup> Bedenin bu oluş durumundan doğan güçlülük veya zayıflık durumlarından düşünceler ortaya çıkar. Duygulanım, başka bir bedenle ilişkiye girme derecesine göre ortaya çıkan farklı oluşlardır. Bu oluşlarla kişi, bedenin neler yapabileceğinin farkına varır. Ontolojik olarak var olanlar, varlıktır ya da mutlak olarak sonsuz biricik “töz”dür. Spinoza’da, var olanlar ‘varlık’ olmayı bırakır ve onun “tarzlar” dediği şeye dönüşür. Bu açıdan, onun için önemli olan şey, varolanların birbiriyle ilişkisi ve bu ilişki sonucunda ortaya çıkan “oluş durumları”dır. Spinoza’nın “töz”ünün tarzları, Deleuze’de bir “varolma gücü”ne dönüşür. Varolmak, bir başka bedenle ilişkiye geçerek oluş haline gelmektir. Arzu, bu oluşlara içkindir; değişimler ve karşılaşmalar sonucunda duygulanımlara, duygulanımlar da arzulara yol açar. Deleuze, Spinoza’nın, kimi zaman arzuyu “kendinin bilincinde olan iştah” diye tanımladığına dikkat çekerek arzuya yönelir.<sup>67</sup> Bu durumda bedenin en önemli özelliği, arzulamasıdır ya da arzulardır. Bunu Spinoza şu şekilde özetlemiştir: “Biz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olmaz; fakat tersine, onu istediğimiz, onu araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz.”<sup>68</sup> Her ne kadar Spinoza’nın temel problem alanı arzu değil, beden olsa da, “Deleuze, Spinoza’dan bir arzu ontolojisi çıkarmıştır: Olmak arzulamaktır, oluşmaktır, ilişki kurmaktır ve üretmektir.”<sup>69</sup> Spinoza, kavramları, bedenin başka bedenlerle girdiği ilişki sonucunda paylaştığı olumlu karşılaşmaların türü olarak sunar. Başka bir deyişle, Spinoza’nın karşısında durduğu felsefe tarihinin kavramları, akıl tarafından belirlenen “bir”den çokluğun ve oluşun çıkarıldığı kavramlardır. Oysa Spinoza, “bir”e varabilmek için bedenle, başka bir deyişle çoklukla işe başlar. Bu, onu, zamana içkin kılar. Böylece, Spinoza’da var olmak ile bilmek aynı şey oldukları için, “çok”, “bir”e öncelik sergiler. *Özetle, Deleuze-Spinoza ilişkisinin, Deleuze felsefesinde bir arzu felsefesi olarak anlam kazandığı söylenebilir.*

## Sonuç

Deleuze’ün, felsefe tarihi serüveninde kendisinden beslendiği filozoflara ilişkin çalışmaları, onun tüm düşünce atmosferinde âdeta bir “kavram ya da araç-gereç çantası” görevi görürler. Tüm eserlerinin bu ilk incelemelerin yönlendirilmesiyle ortaya çıktığını söylemek çok abartılı olmayacaktır. En son eserinden tutun

65 Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000, s. 15.

66 A.g.e., s. 15.

67 Bkz. Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 28.

68 Benedictus Spinoza, *Etika*, s. 169.

69 Philip Goodchild, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, s. 75.



da, en çok tartışmaya sebep olan *L'Anti-Oedipe (Anti-Oidipus)* ya da *Cinéma 1: L'image-Mouvement (Hareket İmgesi)* ve *Cinéma 2: L'image-Temps'e (Zaman İmgesi)* kadar hepsinin temelinde bu ilk incelemeler yatmaktadır. Yoğun ve özgün eleştirilerden örülü bu ilk eserler, hem kendi rotasını çizmesinde hem de felsefe dünyasını tanımada fazlasıyla belirleyicidirler. Deleuze'un felsefe tarihiyle ilişkisi, keyfi bir gezintinin ötesinde anlam taşır. Deleuze, felsefe tarihinden güç alarak ortaya koyduğu eserlerle metafiziğin ölmediğini ve onun çağın sorunlarına ilişkin söyleyecek sözünün olduğunu ortaya koyar. Yönelindiği her filozof, metafiziğin alternatif düşünceleriyle çağın sorunlarını değerlendirmesine imkân sağlar. Deleuze, felsefe tarihiyle ilişki kurma biçimiyle çağdaşlarından ayrılır. Metafiziğin ölümünü gerçekleştirmekten ziyade, yeni stillerle ve yollarla yeniden yaratılmasının çıkış yolunu arar.

Deleuze'un felsefe tarihiyle ilişkisi, zıt kutuplu bir tartışmaya yol açmıştır: Özgün olmayan eklektik bir okuma mı, yoksa tam tersine, düşüncenin önünü açan kendine özgü bir okuma mı? Bu tartışmanın temelinde, onun hiçbir filozofun eserine bire bir bağlı kalmaması yatar; daha açık olarak, o, okumalarında kendi problemlerine katkı sağlayan metinlere odaklanır ve problemlerinin dışında kalan metinleri ise devre dışı bırakır. Örneğin, felsefesinde belirleyici olan Bergson'u, Spinoza'yı ve Nietzsche'yi her açıdan ya da her yönüyle kabul etmez. Bu filozofların, onun düşüncelerine ters olan düşüncelerini de eleştirmez, sadece kendi çalışmasının dışında bırakır. Deleuze'un bu eğiliminin, daha çok düşüncenin önünü açan bir eğilim olduğu söylenebilir. Ele aldığı filozof ve onun metinleri konusunda seçici olduğu, bu seçiciliği de ele aldığı problemlere dayandırdığı söylenebilir. Deleuze'un kendi içindeki bu tutarlılık, onun çalışmalarını ve düşünsel gelişimini farklı kılmaktadır. Deleuze'un bu okumalarından yola çıkarak, filozofları ve metinleri kendi içine kapalı, mükemmel ve farklı bir yoruma tâbi tutulamaz bütünlükler olarak görmekten vazgeçmemiz gerektiği düşüncesine ulaşılabilir.

## Kaynakça

- Bogue, Ronald, *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Öğretir ve Ali Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002.
- Colebrook, Claire, *Understanding Deleuze*, Allen & Unwin, Crows Nest, N.S.W., 2002.
- Colebrook, Claire, *Gilles Deleuze*, Routledge, Londra, 2002.
- Deleuze, Gilles, *The Time Image*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Robert Galeta, The Athlon Press Londra, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Bergsonism*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Zone Books, New York, 1991.
- Deleuze, Gilles, *Desert Islands and Other Texts [1953-1974]*, ed. David Lapoujade, İng. çev. Micheal Taormina, Semiotext(e) Foreign Agents Series, New York, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, İng. çev. Hugh Tomlinson, Continuum, Columbia University Press, New York, 1983.
- Deleuze, Gilles, *Empiricism and Subjectivity*, İng. çev. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York, 1989.
- Deleuze, Gilles ve Parnet, Claire, *Dialogues*, İng. çev. Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, Columbia University Press, New York, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Proust ve Göstergeler*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.
- Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yay., İstanbul, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Norgunk Yay., İstanbul, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000.
- Goodchild, Philip, *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester ve Charles Stivale, The Athlone Press, Londra, 1990.
- Grosz, Elizabeth, "Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming", *Parallax*, cilt 11, sayı 2, 2005.
- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık*, çev. İ. Öğretir ve A. Utku, Birey Yay., İstanbul, 2002.
- May, Tod, *Gilles Deleuze: An Introduction*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, MEB Yay., İstanbul, 1945.
- Sellars, John, "Gilles Deleuze and the History of Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy*, cilt 15, sayı 3, 2007.

## Tarih, ütopya ve politika

*Gerçeklikten daha yüksek bir mertebede olan ise imkândır.*

MARTIN HEIDEGGER

**D**oğuşundan bugüne, kapitalist sistem kendi varoluş dinamiklerini sürekli yeniden üretmiş ve bu yolla kendisini dönüştürebilmiştir. Bu dönüşümlerle birlikte, kapitalizm sadece rakiplerinin değil, tarihin de markajından kurtulmuş, kendisini doğallaştırmıştır. Kapitalizmin kendisini doğallaştırmasından kastedilen, sistemin kendisini kaçınılmaz ve ebedi bir sistem gibi gösterebilmesidir. Bu ideolojik kıskacın, ebedilik yanılsamasını oluştururken kullandığı araçlardan biri de tarihtir. Kapitalizm, tarihin markajından kurtulurken, onu kendi belirlenim alanına tâbi kılmıştır. Başka bir ifadeyle, geçmiş, kapitalist sistemin kullanım alanıdır. O halde, çağımızın temel sorunlarından birinin geçmiş ile şimdi arasında kurulan ilişkide belirdiği iddia edilebilir. Geçmiş, kapitalist sistemin yönelimleri çerçevesinde şimdiki zaman üzerinden estetize edilmektedir. Geçmişin estetize edilmesi; onun yansızlaştırılması, tarafsız bölgeye alınarak tüketim alanları ve ilişkileri içine dahil edilmesi demektir. Geçmiş, yalnızca varolan toplumsal dinamiklerin oluşturulmasına katkıda bulunmakla kalmamakta, aynı zamanda bellek endüstrisine –ya da turizmine– eklenilerek sistemin yeni taktik ve stratejilerinin üretilmesine yardımcı olmaktadır. Bu durum, şeylerin düzeninin olduklarından başka türlü olabilecekleri inancını oldukça zayıflatmıştır. Geçmiş yansızlaştırıldıkça, direnme olanaklarını besleyen gelenekler kaybolmaya başlamıştır. Bu olumsuz tabloyu uzaklarda aramak yersizdir. Günümüzde nasıl “iyi hayat”tan söz etmenin mümkün olduğu inancına yaslanamayan bir felsefi söylem veciz keyfiliklere kaldıysa, başka bir toplumun ya da dünyanın mümkün olduğu inancına yaslanamayan bir siyasal eylem de mecalsiz kalmaktadır. Yapılması gereken, tamamlanmışlık

idesine ya da gerçekleşmiş ütopya yanılmasıyla kendimizi kaptırmadan, “başka” bir toplumun ya da dünyanın olanaklarını sorgulamaktır. Bu bağlamda, tarih ile bellek ilişkisini yeniden mercek altına almak gerekmektedir. Çalışmada, bu inceleme aracılığıyla, başka bir toplumun ya da hayatın olanağı tarih ile politika ilişkisi düzleminde soruşturulacaktır.

Tarih ve bellek sürekli kesişen, iç içe geçen ve birlikte yürüyen iki kavramdır. Bu iki kavramın karşılıklı ilişkisi, en açık ifadelerinden birini, David Hume felsefesinde bulur. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde, izlenim (*impression*) ile idea (*idea*) arasındaki ilişkinin insan anlığının iki yetisi aracılığıyla kurulduğunu söyler: Bellek (*memory*) ve imgelem (*imagination*). Bu yetiler, izlenimler zihne yeniden sunulduklarında, zihinde ideaların ortaya çıkışına neden olmaktadır.<sup>1</sup> Başka bir ifadeyle, bu yetiler sayesinde izlenimler, insan zihninde –doğrudan ya da dolaylı olarak– kalıcı olur. Hume’a göre, bu yetilerden ilki (bellek), geçmiş bir olayı anımsadığımızda o olayın ideasının doğru düzgün bir biçimde zihnimize kuvvetli bir şekilde akmasını olanaklı kılmaktayken; ikincisi (imgelem), ilkinin yaptığına aksine, düşlemin özgürlüğü aracılığıyla izlenimlerimizi çarpıtabilir. Bu bağlamda, belleğin esas görevi, hatasız bir şekilde ideaların düzenlerini ve sıralamalarını muhafaza etmek iken, imgelem belleğin bu asli görevine bağlı kalmayarak idealarla istediği şekilde oynar, onları kesip biçer ve değiştirir. Örneğin, doğa, imgelemin ideaları değiştirebilme özgürlüğü çerçevesinde tamamıyla başkalaştırılabilir; öyle ki, doğadaki kanatlı atlardan ve dev canavarlardan söz etmek, imgelemin kapsama alanında suç sayılmaz. Oysa böyle bir işe bellek kalkırsa, gerekli mercilerce hemen uyarılır ve kendisine görevinin bu olmadığı hatırlatılır. Bu yüzden, belleğin hatası basit bir hata olarak görülemez. Ona bu hatayı bir daha yapmaması sık sık öğütlenir. Bu öğüde en çok uyması gerekenlerin başında ise, Hume’a göre, tarihçi gelmektedir:

Bir tarihçi, belki hikâyesini daha rahat anlatmak için, aslında daha sonra gerçekleşen bir olayı başka bir olaydan önce anlatabilir, ancak sonra bu karışıklığın farkına varır –tabii yeterince dikkatliyse– ve tasarımı asıl yerine koyar. Aynı şey, daha önceden bildiğimiz yerleri ve tanıdığımız insanları hatırladığımız durumda da geçerlidir. Belleğin esas görevi yalın tasarımları değil, onların düzen ve konumlarını saklamaktır.<sup>2</sup>

Hume tarafından tarihçi ile bellek arasında kurulan bu ilişkiyle birlikte öne çıkan şey, bir tür tarih yazımı anlayışıdır. Bu tür bir tarih yazımında, Hegel’in ifa-

1 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1967, ss. 8-9.

2 A.g.e., s. 9; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara, 2009, s. 22.

deleriyle söyleyecek olursak, “genellikle bir halkın, ülkenin ya da genel olarak bütün dünyanın tüm tarihinin özeti istenir: Tarihlerin bu amaçla hazırlanması zorunlu olur”<sup>3</sup>; çünkü tarihçiden, yaşanmış olayları sırasıyla, olduğu gibi aktarması talep edilmektedir. Dolayısıyla, bu türden bir tarih yazıcılığıyla yazılan tarih kitapları, çoktandır ortada dolaşan öykülerden, tarihsel belgelerden ve tek tek bilgilerden yapılan zorunlu derlemeler niteliğindedir.<sup>4</sup>

Böylesi bir bakış açısında, tarih ve bellek benzer bir kaygıyı taşımaktadır: İkisi de, geçmiş olduğu gibi aktarmaya çalışarak onu özümsemeyi amaçlar. Tarih, olmuş olanı anlatı haline getirir.<sup>5</sup> Belleğin işleyişinin ortaya koyduğu sorular ve cevaplar kapsamında bir geçmiş yazısı oluşturma işidir tarih. Bu yüzden, “tarih, bellekten doğar” denilebilir. Anımsama, tarihçinin asli görevidir ve tarih, belleğin bir boyutu olarak belirir.<sup>6</sup> Dolayısıyla, belleğin kusuru, herhangi bir kusur olarak değerlendirilemez. Onun hatası, trajik kahramanın *hamartiasına*\* benzemez; pek de affedilebilir bir hata değildir. Hatanın yaptırımını ağırdır; çünkü, eğer bellek tarihin bir boyutu olarak belirlemekteyse, belleğin hatası tarihin, o tarihi aktaran tarihçinin hatası olarak karşımıza çıkar. Bu durum da, daha sonraları telafi edilemeyecek hasarlar yaratır.

Belleğin bu yüklü sorumluluğu, tarih bilgisinin tekil olanlardan oluşturulmuş bir bilgi alanı olmasından kaynaklanmaktadır. Tarih, felsefedeki geleneksel anlamıyla söyleyecek olursak, *doksaların* alanıdır. Başka bir ifadeyle, tarih alanı, gelip geçici olanların alanıdır. Bu alanda *theoria* işlemez. *Theoria*, *historia* için geçerli değildir. *Theoria*; değişmez, kalıcı ve genel geçer olanın bilgisini elde etmeyi arzular. Bu da, aranan bilginin tümelin bilgisi olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, *historia* tümelin bilgisinin zemini olamaz. Aristoteles’ten beri açıkça dillendirilen bu durum, tarih bilgisinin, ancak ve ancak, tekil bir haber bilgisi olduğu düşüncesine işaret etmektedir.<sup>7</sup> Bu bakış açısına göre, tarih alanında kalıcı hiçbir düzenlilik yoktur. O halde, tarihçiye düşen görev, “hikâye anlatmak”tır.<sup>8</sup> Hikâye, düzenliliklerin değil, tekil olanların hikâyesidir. Hikâye

3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, s. 18.

4 A.g.e., s. 18.

5 Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2009, s. 9.

6 A.g.e., s. 10.

\* *Hamartia*: Olabilecek en güçlü anlamda bir zihinsel hata, insan zihnine musallat olan bir hastalık, bir tür delilik durumu.

7 Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 11.

8 Tarih yazımı her zaman bir *hikâye* biçimini alsa da, bu anlatı romanesk bir *kurgudan* niteliksel olarak farklıdır. Bkz. Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek*,

anlatıcısı, yalnızca günlük yaşantının profanlaşmış görüntülerini aktaracaktır. Bu aktarımın en büyük destekçisi bellektir. Doğru bir anlatımın olanağı, kuvvetli bir bellek yetisinin varlığına bağlıdır. Bu nedenle de, tarih alanındaki bilginin kesinlik derecesinin dayanağının bellek olduğu ileri sürülebilir. Bellek ne kadar keskin bir işleyişe sahipse, ortaya çıkan tarih bilgisinin kesinliği de bir o kadar yüksek olacaktır.

Ne var ki, evdeki hesap çoğu zaman çarşıya uymaz. Tarih alanındaki kesinlik her zaman tartışmalı bir kesinlik olagelmıştır. Bu şüphenin kaynağı, sadece, “belleğin zaman zaman hata yapabileceği” varsayımı değildir. Bu varsayıma ek olarak, belleğin çoğu zaman imgeleme birlikte çalıştığı/yol aldığı fikri bu şüpheyi derinleştirir. Bellek tek başına çalışmamakta, imgelemen özgürlük alanıyla birlikte hareket etmektedir. Hikâye anlatıcısı, hikâyelerini anlatmadan önce kurgular. Kurgulama esnasında, belleğin yanı sıra imgelem de çalışır. İmgelem kurguya katılır, kurgusal düzenin kurulmasında önemli bir rol oynar. Çoğu tarih filozofu, bu işlemi, “yeniden-kurma” olarak tarif eder. Bu iddiayı dile getiren tarih filozoflarından Wilhelm Dilthey, tin bilimlerinin yeniden temellen-dirilmesi sorununu tartışırken yol gösterici olarak benimsediği “anlama” kavramını, yeniden-kurma kavramıyla birlikte ele alır. Filozofa göre, araştırmasını yapan tarihçi, geçmişe, sürüp giden şimdiye yönelecek; anılarına, belleğine, iç deneyine, başkalarıyla bir arada yaşarken edindiği izlenim ve sezgilerine dayanarak geçmiş *anlamaya*<sup>9</sup> çalışacaktır. Anlama edimini yerine getirebilmek için ise, geçmiş yeniden yaşamak şarttır. Geçmiş yeniden yaşama, onu yeniden kurmadır. Böylelikle, Dilthey’in önerisi, geçmişin kapsamlı bir şekilde tarihçinin zihninde yeniden kurulmasına dayanmaktadır. Bu yaklaşımda tarihçi, imgelemen özgürlükçü-kurucu özelliğini belleğin işleyişine eklemeler. Başka bir ifadeyle, geçmiş, “bellek” olarak şimdiki zamanın imgelemine yerleşir.<sup>10</sup>

Anlama edimine dayanan tarih anlayışı, tarihi, geçmişte yaşanmış olayların ya da yapıp edilmiş insan eylemlerinin rasyonel bir düzen içinde ve nesnel bir çerçevede araştırılması olarak değerlendirmek yerine, tarihçiler tarafından yü-

*Politika*, s. 57. Yazma edimi, yaratma edimini daima içermektedir. Bu nedenle, tarih yazıcısının yaratıcılığını inkâr etmiyoruz; bununla birlikte, bu yazımın *veri*yle ilişkisinin olmadığını da asla söyleyemeyiz. Michel de Certeau’ya göre tarih söylemi, her zaman gerçek bir içerik verme iddiası taşıyan söylemdir; ama bu, bir anlatı biçimindedir. Bkz. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, ss. 12-3. Pierre Vidal-Naquet, bu sorunu açık bir şekilde ifade etmiştir: “Tarih söylemi, daha iyi ifade edemediğimiz için gerçek dediğimiz şeye –hangi araçlar olursa olsun– bağlanamıyorsa, biz daima söylemin içinde olacağız, ama bu söylem tarihsel olmaktan çıkacaktır. Bkz. Pierre Vidal-Naquet, *Les Assassins de la Mémoire*, La Découverte, Paris, 1987, ss. 148-9.”

9 Bu kavram için bkz. Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradima Yay., İstanbul, 1999, ss. 35-6.

10 Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, s. 2.

rütülen bir tür yaratma etkinliği olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımın temelde ifade etmek istediği şey şudur: Tarihsel bilgi, doğa bilimlerinin bilgisi gibi yasalı açıklamalarla oluşturulan bir bilgi türü değildir; aksine, bu bilgi, yaratılan bir bilgidir.<sup>11</sup> Yaratma etkinliği, tarihçinin yaşantılarını (içeride) yeniden kurmasıyla olanaklıdır. Bu yüzden, tarihçi için, tarihsel alanda incelenen etkinlikler seyredilecek gösteriler değil, içeriden (yeniden) yaşanacak yaşantılardır. Bu yönüyle de tarih, tarihçiler tarafından oluşturulan imgesel bir yapıdır.<sup>12</sup> Bu yapı, aynı zamanda, anlama etkinliği için bir veri deposudur. Anlama, imgesel stratejilerle işler. Bu türden bir işleyiş esnasında tarihçi, tarih araştırmasında anlama etkinliğini başat etkinlik olarak kabul eden, Giambattista Vico'nun da belirttiği gibi, "bilmeyi dilediği gerçeği yaratan" bir araştırmacı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>13</sup> Tarihçi, yaratıcılığını, tarihsel anlama etkinliği aracılığıyla açığa çıkarır. Bu süreçte aslında açığa çıkartılan, bir tür geçmiştir. Bu geçmiş, bütünüyle, tarihçinin şimdisiyle bağlantılı bir geçmiştir; çünkü anlama, şimdiki zamanda bulunan birinin gerçekleştirmekte olduğu bir edimdir. Bu edimle, tarihçi, geçmiş kendisine konu edinir. Ancak bu geçmiş, şimdiki zamana bağımlı bir geçmiştir; ondan koparılamaz. Şimdiki zamanda geçmiş, tarihçi tarafından çağının koşullarında yeniden inşa edilir.

Geçmişin yeniden oluşturulma aşamasında başrol, imgelemindir. Yenidenkurma etkinliğinde imgelemin devreye girmesiyle birlikte, belleğin işleyiş alanının sınırları aşılmış olur. Tarihçi, bu türden bir tarih araştırmasında, yalnızca belleğine başvurarak geçmişteki olayları sıralı ve düzenli bir şekilde anlatmakla kalmaz, aynı zamanda o olayları, içinde yaşadığı şimdiki zamanın tiniyle yorumlar. Yorum, imgelemin zenginliğinin sonucu ortaya çıkar. Bellek düzenli olanı saklar, korur; imgelem ise, alışılmış olanı bozar, düzenliliği düzensizliğe dönüştürür. Bu çerçevede bellek muhafazakâr bir tavır takınırken, imgelemin tutumu devrimcidir. İmgelem, yenilikçidir; söylenmemiş olanı, geçmişin tozlu raflarında saklı tutulana yorum aracılığıyla açığa çıkarır. İmgelemin tarih alanında etkin bir rol almasıyla, daha önceleri dile gelmemiş olan dile gelir, söylenmemiş olan söylenir. İmgelem, yeni olana işaret eder. Bu yolla o, bir bakıma, için bir ütopyanın sözcülüğünü üstlenir.

İçkin ütopya, tarih-dışı ya da tarih-üstü bir kurgudan yola çıkılarak kurulan bir ütopya değildir; aksine, bu ütopya, tarihe bağımlı bir şekilde kurulduğu için içkindir. Ütopyanın tarihe bağımlılığı; ütopyanın, somut bir durumun, bu

11 Kubilay Aysever, "İngiliz İdealizmi ve Tarihsel Bilgi Sorunu", *Baykuş*, sayı 5, Alef Yay., İstanbul, s. 173.

12 Tarihsel anlama sürecine Collingwood, *a priori imgeleme* adını vermiştir. Bkz. Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990, s. 147.

13 Kubilay Aysever, "İngiliz İdealizmi ve Tarihsel Bilgi Sorunu", s. 178.

durumun işaret ettiği kavramın kendi içerimleri ya da ilkeleriyle kurcalanması aracılığıyla oluşturulmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda içkin ütopya, eleştirel bir sürecin sonucu olarak belirmektedir. Bu eleştirel süreçte, bir anlamda, mevcut kategorilerin süreç içinde kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğü ve bu dönüşümün hangi yollar aracılığıyla gerçekleştiği soruşturulur. Kategorilerin kendi karşıtlarına nasıl dönüştüğünü açığa çıkaran ise, kategoriler ile kategorilerin nesneleri, ya da kavramlar ile fiili içerikleri arasındaki uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluk ve uyumsuzluğun eleştirisi, içkin ütopyanın olanağını sunmaktadır. İçkin ütopyanın olanağı, içkin eleştirel perspektiften doğmaktadır. Bu olanak, içkin ütopyanın hiçbir aşkın ölçüte ya da ilkeye yaslanmadan kendi imkânını tarihsel bağlamlarla oluşturduğunu göstermektedir. Gerçekten de içkin ütopya, hiçbir aşkın ya da dışsal öğeyi kendi konumuna eklememez; çünkü onun konumu, tarihsellik bağlamında bir tür eleştirel konumsuzluktur. O, hiçbir değişmez/sabit zemini ya da temeli, kendisi için çıkış ya da başlangıç noktası/ilkesi olarak görmez. Onun değiştiği tek zemin, eleştirel tarihsel zemindir. Bu zeminin sabit/değişmez bir özü yoktur. Farklı ve yeni yorumların koşulları bu çerçevede ortaya çıkmaktadır. İçkin ütopyayı, tarihsel bir bağlamda oluşturulan yeni yorumlar beslemektedir. Bu sayede içkin ütopya, ütopyayı aşkınlığın elinden kurtarır. Başka bir ifadeyle, içkinlik aracılığıyla ütopya özgürleşir; çünkü ütopyayı aşkınlığın elinden kurtarmak, ütopyaya özgürleştirici güçlerini geri kazandırmak demektir.<sup>14</sup>

Ütopyayı aşkınlığın elinden kurtarma sürecinde belirleyici olan, yorumun gücüdür. Yorum, gücünü gelenekten alır. Gelenek, Herder'in de belirttiği gibi, geçmişin şimdideki sürekli etkililiğidir. Geleneğin süreklilik ilişkisi çerçevesinde tanımlanması, kavramın içini "geçmişte kalmış olgular yığını" ile doldurmamızı engeller. Bunun nedeni, tarihçinin, geçmiş, şimdinin değerlendirme biçimi ve gözüyle ele alıp incelemesidir. Başka bir ifadeyle, bir olguyu tarihî kılan tarihçinin yorumudur. Edward H. Carr'a göre, tarihsel hamle, şimdinin bakış açısından bakan kişilerin o geçmiş olgularda seçtiği şeylere ve yorumlara bağlıdır. Tarihçinin ödevi, Ranke'nin belirttiği üzere, "nasılsa öylece göstermek" değildir.<sup>15</sup> Dolayısıyla, tarihçinin bu türden bir çaba içinde olması, kendi benliğine aykırı bir biçimde davranmasına yol açar. Bu da, bir anlamda, tarihçinin kendisine, yaptığı çalışmaya ve en önemlisi, geçmişe yabancılaşması demektir. Zaten tarihçinin, tarihteki mevcut bir olgu durumunu değerlendirmesi ve tarihî olguyu ortaya koyması esnasında, kendi benliğini, önyargılarını, değerlerini, sahiplendiği geleneği çalışmasından uzak tutması neredeyse

14 Miguel Abensour, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2009, s. 10.

15 Edward Hallett Carr, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s. 11.



imkânsızdır; bunu istese de, yapamaz. Seyla Benhabib, Gadamer'in konumuzla ilişkili bakış açısını şu şekilde sergiler: "Tüm uygulamalar yorum içerir, tüm yorumlar da anlamayı. Bizler bir geleneği sürdürürken yalnızca geleneği uygulamayız, aynı zamanda gelenekle birlikte yorumlarız, gelenekle birlikte tanımlarız ve geleneği yeniden yorumlarız."<sup>16</sup> Gadamer'in felsefi hermeneutik yaklaşımında en temel kavramlardan biri olan gelenek, geçmişimizden taşıyıp getirdiğimiz her şeyi aydınlatan ışık gibidir<sup>17</sup>; öyle ki, düşünür için bu ışık olmadan *anlama* gerçekleşemez. Başka bir deyişle, anlama, bir önyargılar<sup>18</sup> bütünü olan geleneği şart koşmaktadır.

Gelenek, tarih üzerine düşünümümüzde ihtiyacımız olan temel şeydir. Gelenek sayesinde, bu düşünümde kurmak zorunda olduğumuz temel ilişki olan "geçmiş-şimdi ilişkisi" belirir. "Gelenek olmasaydı," der Hannah Arendt, "zamanı iradi olmayan bir süreklilik olur, dolayısıyla insana göre ifade edersek ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı; olsa olsa dünyanın her zaman kendisiyle bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik dönüşünden söz edilebilirdi."<sup>19</sup> Arendt'in bu ifadesinde, gelenek kavramı, doğal olandan belli bir ölçüde ayrıştırılarak, insana ve onun iradesine özgü bir gerçekliğin kurulmasına işaret edecek şekilde kullanılmaktadır. Arendt'in bu söylemini takip ettiğimizde, gelenekten devralınan her şeyin –Aydınlanmanın önde gelen figürlerinin düşündüğü gibi– mutlak olarak olumsuz, dogmatik ve bilgisizlikle eş bir şey olmadığı açıklığa kavuşmaktadır. Arendt, Faulkner'i alıntılar: "... Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir."<sup>20</sup> "Dolayısıyla gelenek, geçmiş ile gelecek arasında düz çizgisel bir sürekliliğin olmaması sebebiyle,

16 Gadamer'den aktaran Seyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999, s. 183.

17 Nazile Kalaycı, "Gadamer ve Hermeneutik", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 2, İstanbul, 2003, s. 353.

18 Gadamer'in felsefesinde önyargı kavramı merkezî bir öneme sahiptir. Gadamer'e göre; "[ö]nyargılar dünyaya açık olmamızı sağlarlar... Onlar, herhangi bir şeyi deneyimleyebilmemiz için gereken koşulları oluştururlar; bize o şey hakkında bir şeyler söylüyor olmaları anlamında." Bkz. Hans Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, İng. ed. ve çev. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977, s. 9. Her gelenek, önyargılar yoluyla kurduğu anlam dünyasıyla, bireyin tikel deneyimini olanaklı kılan şeyi, yani dünyayı –şeyleri– anlamlandırmasının imkânını sunmaktadır. Bu bağlamda, düşünür için anlama, önceden varolan ve keyfi olmayan önyargılara dayanır.

19 Hannah Arendt'ten aktaran Güçlü Ateşoğlu, "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler", *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, s. 93. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996, s. 16.

20 Hannah Arendt'ten aktaran Güçlü Ateşoğlu, "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler", s. 93.

geçmişten gelip de bugünü etkileyen şeyin taşıyıcısıdır ve belli bir gelenek arz etmesiyle bugündeki anlam dünyamızı şekillendirir.”<sup>21</sup> Gelenek; “[k]avramlar, değerler, âdetler ve normlar arasında ilişki kurabilmemizi sağlayan düşünüm öncesi (*pre-reflective*) bir zemindir”<sup>22</sup>; bir anlamda, bu zemin, geçmiş üzerine düşünümün “imkânını veren”dir.<sup>23</sup>

Bir tarihsel düşünümün olanaklı olmasının zorunlu koşulu, o düşünümün kendisine uygun geleneğe yaslanmasıdır; çünkü ancak gelenekle aktarılan açığa çıkartılabilir. Bu nedenle, tarihsel düşünümün, kendilerine uygun gelenekleri keşfetmeleri gerekmektedir. Bunun için de, çağdaş toplumların temel meselelerinden biri olan geleneklerin üstündeki örtünün kaldırılması sorununu uğraş konusu haline getirmek şarttır. Bu sorun, tarihçinin temel sorunudur; çünkü örtünün kaldırılmasıyla ortaya çıkabilecek olan geleneklerin keşfi, tarihçiye yeni yorumlar yapabilmesi için yeni alanlar açar. Böylelikle tarihçi, unutulmuş terk edilmiş geçmişin kaynaklarını yeniden ele geçirir. Tüketim ilişkileri ile estetize edilen geçmişin sivri yanları yeniden gün ışığına çıkar; geçmişin sanıldığı gibi yansız olmadığı görülür; geçmişte söylenmemiş ve şimdiki zamanda unutulmuş olan, imgelemin işleyişiyle yeniden inşa edilir. Tarihçi, Walter Benjamin’in ifadesiyle, şimdiki zamandan gelen bir “kaplan sıçrayışı” ile evvel zamanı ele geçirerek çelişkileri açığa çıkarır. “Tarih,” der Benjamin, “yalnızca bir bilim değildir”; çünkü “aynı zamanda bir anımsama biçimidir.”<sup>24</sup> Anımsanan unutulmuş olandır. Bu durum, çağdaş toplumların tarihsel düzlemde yaşamış olduğu *aktarım* krizinin<sup>25</sup> de aşılmasının önünü açar. Her türlü geleneği dogmatik olduğu için reddeden modern dünya, “neredeyse doğal olarak bir kuşaktan diğerine süren, uzun vadede grupların ve toplumların kimliklerini oluşturan” her unsuru parçalayarak, yerine “bireysel, dayanıksız, uçucu ve geçici” olanı ikame etmiştir.<sup>26</sup> *Pasajlar*’da Benjamin, bu geçişin, modernitenin belirgin bir özelliğini ortaya serdiğini iddia eder.<sup>27</sup> Düşünürü göre, modern zamanların deneyimi geçicidir. Bu deneyim biçimi, “kâh liberalizmin, mülkiyetçi bireyciliğin antropolojik işareti olarak, kâh yaşamın doğal akışına dahil bir miras olmadan kuşaklar boyu

21 Güçlü Ateşoğlu, “Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler”, s. 93.

22 A.g.e., s. 93.

23 A.g.e., s. 93.

24 Benjamin’den aktaran Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, s. 11.

25 Çağımızdaki bellek takıntısının nedenlerinden biri de, Traverso tarafından “aktarım krizi” olarak görülmektedir. Bkz. a.g.e., s. 3.

26 Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, s. 3.

27 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009.

etkili olmuş travma dizileriyle birlikte yirminci yüzyıl felaketlerinin ürünü olarak modern toplumlara özgüdür.”<sup>28</sup> Bu bağlamda, modern zamanlar, aktarımın çöktüğü –başka bir ifadeyle, geleneklerin çözüldüğü– zamanlar şeklinde nitelenebilir.<sup>29</sup>

Aktarım krizinin aşılması, ancak, geleneğin keşfiyle olanaklıdır. Tarihçinin, geçmiş ile şimdi arasındaki ilişkiyi kendi düşünümüne uygun bir geleneğe yaslanarak okuması, yeni bir yorumun yaratılmasını olanaklı kılar. Gücünü gelenekten alan yorum, belleğin imgeleme yaptığı işbirliğinin ürünüdür. Bu ürün, direnme olanaklarını besleyebilecek yeni geleneklerin oluşturulmasına katkı sunar. İmgelemine çalıştıran tarihçi, kendisini tamamlanmışlık idesine ya da gerçekleşmiş ütopya yanılmasına kaptırmadan, “başka” bir tarihin ya da hayatın olanaklarını sorgular. Bu sorgulama, içkin bir ütopyanın kapısını aralar. İçkin ütopya, şeylerin düzeninin olduğundan başka türlü olabileceği inancını kuvvetlendirir. Bu inancın oluşabilmesini olanaklı kılan gelenek ise, ezilenlerin geleneğidir.<sup>30</sup> “Her çağda yapılması gerekenin, geleneği, onu alt etmek üzere olan konformizmin elinden kurtarmak için çaba harcamak”<sup>31</sup> olduğunu belirten Benjamin, ezilenlerin geleneği ile tarih arasında kurulabilecek ilişki için şunları söyler: “Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız ‘olağanüstü hal’in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır.”<sup>32</sup> Benjamin’in tarif ettiği duruma uygun düşecek tarih anlayışı, yeni bir tarih yazıcılığına dayanmaktadır. Bu tarih yazıcılığında geçmiş, “bellek” olarak, tarihçinin şimdiki zamanının imgelemine yerleşir. Tarihçinin imgelemi aracılığıyla ortaya konan, anlamaya ve yoruma dayanan yaratma edimi, bir tür uyanış tekniği denemesidir.<sup>33</sup> Bu teknik, törpülenmiş geçmişin sivri taraflarını, şimdiki zamanın tininde yeniden kurar. Söylenmemiş olan, geçmişin tozlu raflarında saklı tutulan, tarihçinin yorumu aracılığıyla açığa çıkarılır. Böylelikle, ezilenlere tarih sahnesinde pay tanınır.

Bertolt Brecht’in *Okumuş Bir İşçi Soruyor* başlıklı eseri, bu çalışmada ortaya konulan görüşlerin en yalın ifadesi olarak anılmayı hak etmektedir:

28 Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, s. 3.

29 Aktarım krizine ilişkin tartışma için ayrıca bkz. Miguel Abensour, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, ss. 109-112.

30 Kuşkusuz, tarihçinin seçeceği bu yönelim bir entelektüel zorunluluk olmaktan çok, politik bir tercihe işaret etmektedir.

31 Walter Benjamin, *Pasajlar*, s. 40.

32 A.g.e., s. 41.

33 Bu teknik için bkz. Miguel Abensour, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, s. 111 vd.

*Okumuş Bir İşçi Soruyor*

[H]indistan'ı nasıl aldıydı tüysüz İskender?  
Tek başına mı aldıydı orayı?  
Nasıl yendiydi Galyalıları Sezar?  
Bir aşçı olsun yok muydu yanında onun?  
İspanyalı Filip ağladı derler  
Batınca teknil filosu  
Ondan başkası acaba ağlamadı mı?  
Yediyıl savaşını ikinci Frederik kazanmış ha?  
Yok muydu ondan başka kazanan?  
Kitapların her sayfasında bir zafer yazılı  
Ama pişiren kimler zafer aşını?  
Her adımda fırt demiş fırlamış bir büyük adam.  
Ama ödeyen kimler harcanan paraları?  
İşte bir sürü olay sana  
Ve bir sürü soru.<sup>34</sup>

34 Bertolt Brecht, *Halkın Ekmeği*, çev. A. Kadir ve A. Bezirci, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1972, s. 110.

## Kaynakça

- Abensour, Miguel, *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul, 2009.
- Arendt, Hannah, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 1996.
- Ateşoğlu, Güçlü, "Geçmiş-Şimdi İlişkisinde Gelenek Kavramı Üzerine Düşünümler", *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, 2008.
- Aysevener, Kubilay, "İngiliz İdealizmi ve Tarihsel Bilgi Sorunu", *Baykuş*, sayı 5, Alef Yay., İstanbul.
- Benhabib, Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2009.
- Brecht, Bertolt, *Halkın Ekmeği*, çev. A. Kadir ve A. Bezirci, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1972.
- Carr, Edward Hallett, *Tarih Nedir?*, çev. Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.
- Collingwood, Robin George, *Tarih Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ara Yay., İstanbul, 1990.
- Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tın Bilimleri*, çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- Gadamer, Hans Georg, *Philosophical Hermeneutics*, İng. ed. ve çev. David E. Linge, University of California Press, Los Angeles, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yay., İstanbul, 2003.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press, Oxford, 1967.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara, 2009.
- Kalaycı, Nazile, "Gadamer ve Hermeneutik", *Yeditepe'de Felsefe*, sayı 2, İstanbul, 2003.
- Özlem, Doğan, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I-II*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Traverso, Enzo, *Geçmişini Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden, Versus Kitap, İstanbul, 2009.
- Vidal-Naquet, Pierre, *Les Assassins de la Mémoire*, La Découverte, Paris, 1987.

## Yücenin sessizliği

### KANT DOLAYIMINDA BİR ARAŞTIRMA

“Yücenin Analitiği”, Kant’ın üçüncü kritiği olan *Yargı-gücünün Eleştirisi*’nde karşımıza çıkar. Ancak, bu kavramın tam olarak anlaşılabilmesi için ilk iki kritiği de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Kant, *Salt Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı ilk iki kritiğinde, daha sonra üçüncü kritikte ortaya çıkacak olan “güzel” ve “yüce” ayrımında önemli rol oynayacak olan fenomenal ve numenal alanların bağlantısını inşa etmiştir. Buradaki amacı, bilim ve nedensellik (fenomenal) alanını ahlak ve özgür irade (numenal) alanından ayırmaktır. Kant’a göre bu iki alan, ne çatışır ne de birbirine karışır; bize bilginin kökten farklı iki şeklini verirler.

Kant’ın fenomenal alanı mekanistiktir ve nedenler ile etkiler doğa yasalarınca belirlenmektedir. Fenomenal alan duyarlık ve anlamanın alanıdır. Anlama yetisi sayesinde fenomenal dünya hakkında dolaysız rasyonel bilgi sahibi oluruz ve dünyayı düzenleriz. Nedensel bağıntıları algılar ve fenomenal alandaki düzeni belirleyen doğa yasalarını yorumlar, anlamlandırırız.

Kant’ın numenal alanı, özgür iradenin bölgesidir ve akıl yetisi, yani ahlak-sal kararlar almamızı sağlayan yetinin hükümleridir. Kant, din aracılığıyla, Tanrı’nın ve numenal alanın dolaysız bilgisine sahip olabileceğimizi ileri süren metafiziğe karşıdır; aksine, söz konusu alanın yalnızca dolaylı ve ikincil bilgisine sahip olabiliriz. Başka bir deyişle, Tanrı’nın varlığını empirik olarak kanıtlamayız ama varlığı hakkında akıl yürütebilir veya soyut bir sonuç tasarlayabiliriz. Tanrı’nın varlığını bilimsel veya olgusal olarak bilemesek de, Tanrı varmış

gibi davranabiliriz. Numenal alanla olan bağımız bilimsel olgular ya da kavramlar değil, ahlaksal ilke ve fikirler aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Sorunumuz açısından ilk iki kritiğe ilişkin yaptığımız bu kısa anımsatmadan sonra, şimdi sorunun asıl ele alındığı üçüncü kritiğe geçebiliriz. Burada, yani *Yargı-gücünün Eleştirisi*'nde Kant, iki yargı türünden söz eder: Belirleyici ve reflektif. Bir doğa kuralını (anlama yetimizce inşa edilmiş) alıp, bu tümel kuralın altına bir tikel yerleştirmek istediğimizde, belirleyici yargı harekete geçmektedir. Reflektif yargı ise, tam aksi yönde işler ve bir tikelden tümel türetmeyi hedefler. Anlama yetimizin tümel bir kural veya kavram oluşturmadığı ve bu yüzden sınıflandıramadığımız belli bir fenomenal nesneyle karşılaştığımızda, reflektif yargı harekete geçmektedir. Reflektif yargı başarılıysa, bir nesnenin güzel olduğunu söyleriz ve bu tikel, fenomenal nesneye bir tümel yakıştırırız. Bu başarılı reflektif yargı, Kant'ın hayal gücümüz ile anlayışımız arasındaki uyum olarak tasvir ettiği şeyin sonucudur.

Yüceltme, reflektif yargının başarısızlığının sonucudur. Görünürde bir forma sahip olmayan bir nesneyle karşılaştığımızda yüceyi kavramış oluruz. Gözlemlenen tikel nesnenin uçsuz bucaksızlığı veya ölçülemez gücü, onun bütünlüğü içinde kavranmasını engellemektedir. Nesnenin herhangi bir formu olmadığı için, ona yakıştırılabileceğimiz bir tümel yasa da yoktur. Kant'ın vurguladığı gibi:

Yüce ile güzel arasındaki en önemli ve yaşamsal ayrım elbette şudur: Eğer burada dikkatimizi ilk baştan doğa nesnelerindeki yüceyle sınırlandırır-sak... doğal güzelliğin nesneyi yargı gücümüze önceden uyarlanmış gibi gösteren bir kesinliği formunda taşıdığını gözlemleriz. Böylece doğal güzellik, beğenimize uyan bir nesne yaratır kendinden ki, düşünceyi fazla kurcalamaksızın yalnızca onu kavrayarak yüce duygusunu coşturur.<sup>1</sup>

Söz konusu olan, hayal gücümüzü hedef alan haksız bir saldırıdır; ama sırf bu yüzden daha da yüceleşmektedir.

Fenomenal nesne “yüce duygusunu coşturur”, çünkü reflektif yargıyı altüst etmektedir. Anlama yetimiz ile hayal gücümüz arasında uyum yoktur; çünkü nesne, büyüklük olarak “hayal gücüne haksız bir saldırı” düzenlemekte ve anlama yetimiz tarafından kavranamamaktadır. Nesne gözlemciyi ezip geçmektedir ve anlama yetisi yeni bir tümel kavram yaratarak nesneyi açıklama girişiminde başarısız olmuştur.

Her ne kadar anlama yetisinin bu başarısızlığı Kant'ın “yüce” kavramının kilit taşlarındansa da, bunun “yüce” deneyiminin tamamı olduğu söylenemez. Gözlemcinin akıl yetisi de oyuna katılmalı ve “gerçek bir tasarım gibi mutlak

1 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, İng. çev. Werner S. Pluhar, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1987, kısım 25, par. 245.

bütünlük talebinde bulunmalıdır.”<sup>2</sup> Anlama yetisi, kavranamayan nesnenin (Kant’ın, “sınırsızlığın bir temsili, ama bütünlüğü düşüncesini bir kez daha katarak”<sup>3</sup> diye tasvir ettiği) soyut bir tasarımını oluşturmalıdır. Bu tasarım negatif bilgidir, sınırsızlık tasarımıımızın rasyonel temellere sahip olmadığının farkında oluşumuzdur. Gözlemci, bu akıl tasarımı aracılığıyla “yüce”yi deneyimler (gözlemcinin numenal olanla ilişkisinin farkında oluşu); “takdir etme veya saygı”dan alınan “negatif haz”zın esin kaynağı olan bir farkındalıktır bu.<sup>4</sup>

Kant’ın fenomenal sferi, madde dünyasından ibarettir; mekanistiktir, nedenselliğe tâbidir ve dolaysız gözlem aracılığıyla bilinir. Numenal sferse, daha karmaşıktır; doğaüstü (Tanrı, melekler, cinler, mucizevi olanlar) diye tanımlanan metafizik alandır o. Ancak, Kant’ın *Salt Akılın Eleştirisi*’ndeki amacı, doğaüstünün dolaysız pozitif bilgisine sahip olabileceğimizi ileri süren metafiziği alaşağı etmektir. Kant’a göre, numenal sfer hakkında yalnızca negatif bilgi sahibi olabiliriz. Negatif bilgidir maksat, *noumenon*un bilgimizin sınırında olması, onu bilemeyişimizdir. Tanrı’nın varlığını, bir taşın ya da kalemin varlığını bildiğimiz gibi bilemeyiz. Yine de akıl yetimizi kullanabilir ve Tanrı varmış gibi davranabiliriz. Bu demektir ki, Tanrı’nın varlığını tartışabilir, bu konuda akıl yürütebilir veya çıkarım yapabilir, ama söz konusu varlığı hiçbir delille kanıtlayamayız.<sup>5</sup> Kant, *Prolegomena*’da da, kesin şeylerle ilgili bütün düşüncelerimizin ancak analogik olabileceğini belirtmiştir: “Bizim güçsüz kavramlarımıza uygun düşen dile getiriş şu olur: biz dünyayı, varoluşu ve iç belirlenimi *sanki* en yüksek bir varlıktan kaynaklanıyormuş gibi düşünürüz.”<sup>6</sup> Yüksek derecede oynanan “sanki” oyunu, zihin ve ruhumuzu, bir yandan Tanrı yasalarını biliyormuş gibi davranan ilahiyatın yasalarından, diğer yandan yasaları insan deneyiminin ufuklarının ötesinde geçerli olmayan mantık sınırlarından kurtarmaktadır.

Güzel ile yüce arasındaki en belirgin ayrım, doğada karşılaştığımız nesneler söz konusu olduğunda belirginleşmektedir. Şu ya da bu doğa nesnesine “yüce” sıfatı eklenebilir mi? “Şu ya da bu *doğa nesnesine* yüce dediğimizde, her ne kadar pek çok doğal nesneyi doğru olarak güzel diye adlandırabiliyorsak da, kendimizi tamamıyla yanlış ifade etmiş oluruz; çünkü kendi içinde ereksellik-karşıtı olarak kavradığımız bir şeyi nasıl olur da bir onay terimiyle adlandırabiliriz?”<sup>7</sup> Bu durumda bir taş parçası, bir ağaç, çağlayan veya kartal yüce olarak değeren-

2 A.g.e., kısım 23, par. 245.

3 A.g.e., kısım 23, par. 246.

4 A.g.e., kısım 23, par. 245.

5 İ.Ö. 444’te doğmuş olan filozof Antisthenes de bunu vurgulamıştı: “Tanrı hiçbir şeye benzemez, çünkü kimse onu bir imge aracılığıyla anlayamaz.”

6 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üni. Yay., Ankara, 1983, par. 58.

7 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, kısım 23, par. 246.



dirilemeyecektir. Kültür ürünü olan doğa nesnelerini, yani bir totemi, tapınağı, resim veya müzik yapıtını da yüce olarak ele almak söz konusu değildir. “Tek söyleyebileceğimiz, nesnenin zihnimizde bulunan bir yüceliği sergilemek için elverişli olduğudur.”<sup>8</sup>

Bilgi kuramı açısından bakıldığında çok yaygın olarak tartışıldığı bilinen bu yüce düşüncesi, Mircea Eliade tarafından bütün bir dinler tarihine uyarlanmıştır.

En ilkellerinden en gelişkinlerine kadar, tüm dinlerin tarihinin, kutsal gerçeklerin açığa çıkmaları aracılığıyla kutsalın tezahürlerinin birikimi olduğu söylenebilir; örneğin kutsalın herhangi bir nesnenin, bir taşın veya bir ağacın içinde ortaya çıkmasından, bir Hristiyan için Tanrı'nın İsa'da bedene bürünmesi cinsinden yüce bir kutsalın tezahürüne kadar, süreklilik çözümü bulunmaktadır. Her zaman aynı esrarlı sahne söz konusudur: ‘tamamen farklı’ bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, ‘doğal’, ‘dindışı’ dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde açığa çıkması.<sup>9</sup>

Hindistan'daki kutsal Ganj Nehri, Kâbe'deki Hacer-ül Esved, Druid Meşesi, Avustralya Achilpa'larının Kauwa-Auwa Ağacı vb. pek çok doğa nesnesi aslında birer tapınma nesnesi değildirler. “Onlara tapınılmaktadır, çünkü onlar birer kutsal tezahürüdürler, çünkü onlar artık ne taş, ne de ağaç olan, ama kutsal olan, ‘ganz andere’ (tamamen başka) olan birşeyi ‘açığa çıkarmakta’dırlar.”<sup>10</sup> Tapınaklarda sıkça rastlanan tanrı heykellerinin amacı da budur: Tanrıların varlığının unutulmaması ve onların buyurdıklarına uygun davranışlarda bulunulması. Başka bir deyişle, doğa nesneleri yücenin kendisi değil, onun kendini gösterdiği araçlardır yalnızca; “çünkü” diyor Kant, “terimin tam anlamıyla yüce, herhangi bir duyulur formda barınmayıp yalnızca aklın tasarımlarıyla ilgilidir ki, bunlar yeterince sergilenemeseler de, bu yetersizlik tarafından uyarılır ve zihne davet edilir ve duyarlılıkta sergilenirler. Öyleyse, fırtınalarla çalkalanan koca okyanus yüce olarak adlandırılmaz.”<sup>11</sup>

“Formdan yoksun... nesne”<sup>12</sup>, realist ve empiristler için kabul edilemez bir savdır; ama Kant'a göre, yüce deneyiminin itici gücü tam olarak budur. Benzer bir kavrayışa, Hindistan'daki gibi gelişmiş bir kültürde de rastlanmaktadır. İster bir tapınak isterse sıradan bir ev inşa ediliyor olsun, duvarcı ustasının yaptığı ilk iş kâhinin gösterdiği noktaya bir kakma gömmek ve “yılanın başı”nı simge-

8 A.g.e., kısım 23, par. 246.

9 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara, 1991, s. ix.

10 A.g.e., s. x.

11 Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, kısım 23, par. 246.

12 A.g.e., kısım 23, par. 245.

leyen bu kakmanın üzerine bir temel taşı koyup, başı iyice sabitlemektir. Yılan, kaosu, formdan yoksun olanı, kendini açığa çıkarmamış olanı simgelemektedir. Mircea Eliade'ın deyişiyle, “böylece köşe taşı tam da *Dünyanın Merkezinde* yer almaktadır.”<sup>13</sup> Öyleyse, dünya kendini kutsal olarak ifşa ettiği ölçüde, bir dünya olarak, bir evren olarak kavranılmasına izin vermektedir. Eliade, ilksel topluluklarda zamanın da formdan yoksun özelliğiyle öne çıktığını belirtmiştir.

Kuzey Amerika yerlilerine ait birçok dilde ‘Dünya’/=Evren terimi aynı zamanda ‘Yıl’ anlamında kullanılmaktadır. Yokut’lar bir yılın geçtiğini ifade etmek için ‘Dünya geçti’ demektirler. Yuki’lerde ‘Yıl’, ‘Yeryüzü’ veya ‘Dünya’ kelimeleriyle ifade edilmektedir... Algonkin’lerin Evreni temsil ettiğini gördüğümüz kulübeleri aynı zamanda Yıl’ı da simgelemektedir.<sup>14</sup>

Doğrusal değil, döngüsel bir zaman kavramına sahip olan bu topluluklar için formsuz, yani kutsal olmayan zaman kaosa eşdeğerdir.

Kant’ın “yüce”yle ilgili düşüncelerinin kaynağı, kadim öykülere dek uzanmaktadır: Zerdüşt deyişiyle, “iyinin ve kötünün ötesine gidilmelidir.” Cusa’lı Nicholas, “Tanrım, yüzün ne kadar muhteşem”<sup>15</sup> demişti:

Yüzün, genç bir adam hayal görmek istediğinde, genç gördüğü, yetişkin bir erkeğin yetişkin erkek yüzü olarak gördüğü yüzün! Kim bu tek biçimi, bütün yüzlerin en gerçek ve uygun biçimini hayal edebilir (hepsi gibiyken herbiri gibidir) hiçbirisi değilmiş gibi mükemmel biçimde herbiri olur. Olabilecek bütün yüz formlarının ve biçimlerinin *ötesine*\* geçmesi gerekir. Ve bütün yüzlerin ötesine geçince, bir yüzü nasıl hayal edebilir? Bütün yüzlere ve biçimlere benzeyen bir yüzü oluşturabilecek nitelikleri ve bütün yüzlerin renklerini, süslerini, güzelliğini nasıl hayal edebilir? Senin yüzüne ulaşmak için belirleyip bir kavram oluşturdukça senin yüzünden uzaklaşır. Çünkü bütün yüz kavramları, Tanrım, senin yüzün yanında yetersiz kalır ve bütün kavranabilecek güzellikler senin yüzünün güzelliği yanında azdır. Her yüzün güzelliği vardır ama hiçbirisi güzelliğin kendisi değildir; senin yüzün, Tanrım, güzeldir ve bu oluşun kendisidir. Bundan dolayıdır ki, mutlak güzelliğin kendisidir, her güzel biçime varlık veren biçim odur. O müthiş güzel yüz, güzelliğini her şeyin borçlu olduğu güzellik, sana hayranlık yetersiz kalır! Her yüzde Yüzler Yüzü görülür; örtünmüş ve

13 Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 35.

14 A.g.e., s. 53.

15 Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, İng. çev. Emma Guney Salter, E.P. Dutton and Comp., New York, 1928, s. 27.

\* Vurgu bana aittir –C.G.

bulmaca gibi ne kadar açık olsa insan, bütün yüzlerin ötesinde bir yüz kavramı ve bilgisi olmayan gizli ve mistik sessizliğe girmedikçe görülmez. Senin yüzünü arayanın girdiği bu bulanık, bulutlu, karanlık veya cehalet, bütün bilgi ve kavramların ötesine vardığı, Senin Yüzünün örtülü olmak dışında bulunamadığı düşük bir düzeydir, ama bu karanlığın kendisi senin yüzünün bütün örtülerin ötesinde, orada olduğunu belli eder.<sup>16</sup>

Hindistan'da, *Kena Upaniṣad*'ında da bu düşünceyle karşılaşırız: "Orada göz yoktur, konuşma yoktur, akıl yoktur."<sup>17</sup> Fakat bu etki dünyada pek çok insan tarafından yaşanmıştır ve Cusa'nının bu vecd ifadesi kadar mükemmel olanı nadirse de birçok mitolojide, birçok mistiğin ilahisinde, birçok ülkede defalarca ortaya konmuştur. Hiç kuşku yok ki, bu bir deneyimdir ve belki de insanın ciddi ve sürekli acıları/sevinçleri arasında "yüce" bir yere konulmalıdır.

Kadim atalarının inançlarını dile getiren bir Eskimo şamanı olan Najagneq, Sila adı verilen *söze sığmaz* bir gücün varlığına değinir: "Güçlü bir ruh; evreni, iklimi, dünya üstündeki yaşamı yaratan o; o kadar güçlü ki sözleri insana sıradan sözler olarak ulaşmaz, fırtınalar, tipiler, sağanaklar olarak gelir; insanın korktuğu bütün güçler yoluyla... Kaldığı yer öyle gizemlidir ki aynı anda hem bizimledir hem de sonsuza kadar uzaktadır."<sup>18</sup> Cusa'nının "bütün yüz formlarının ve biçimlerinin ötesinde bir biçim" olarak ifade edebildiği ve "söze sığmaz" dediği de aynı şeydir. Nihai gerçek, sıfatları olmadığından zihin tarafından kavranılamaz.

Aynı düşünce Uzakdoğu'da da yaygındır. Yirmi beş yüzyıl önce Lao Tzu şöyle yazmıştı:

Yer ile Gök varolmadan önce  
Belirsiz ve bulanık bir şey vardı.  
Ne kadar bulanık! Ne kadar belirsiz!  
Buna karşın içinde imgeler vardı.  
Ne kadar soluk! Ne kadar karmaşık!  
Daima hareket halinde olmasına karşın durağan.  
O hiçbir şey yapmaz, ama gene de herşey  
Onun aracılığıyla olur. Oysa o, var etmek için hiçbir çabada bulunmaz.  
Her şeyi sever ve besler, ama hiçbir şeyi yönetmez.  
Onun adını bilmiyorum.  
Ona Tao demekle yetiniyorum.<sup>19</sup>

16 A.g.e., s. 27.

17 Upaniṣadlar, *Tanrının Soluğu*, çev. Mehmet Ali Işını, Dergâh Yay., İstanbul, 1976.

18 Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Penguin Books-Arkana, Londra, 1991, s. 65.

19 Raymond M. Smullyan, *Tao Sessizdir*, çev. Cem Şen, Dharma Yay., 1994, s. 15.

Varolmanın ve varolmamanın ötesinde olan Tao, zihnimize yapılan bir saldırıdır ve “yüce” sıfatını hak etmektedir. Sözcükleri üreten ama onları kullanmayan Tao, *Alice Harikalar Diyarında* adlı kitaptaki yargılama sahnesini çağırıştırılmaktadır. Beyaz tavşan, konuyla oldukça ilgisiz görünen, anlaşılabilir bir şey okur. Kral birdenbire hayret içinde bir zafer edasıyla bağırır: “Olayın şu ana dek işittiğimiz en önemli bölümü bu!” Alice hemen bu düşüncenin tersini iddia eder: “Ben bütün bu anlattıklarının içinde bir parça anlamın bile var olduğuna inanmıyorum.” Kral şöyle yanıtlar: “Eğer söylediklerinde hiçbir anlam yoksa, bir anlam bulmaya çalışmamıza gerek kalmayacağı için bu, dünyayı büyük bir sorundan kurtarır.” Elbette, durum Musa için bu kadar basit değildi: “Ve Musa kaynatası Midyan kâhini Yetronun sürüsünü güdüyordu ve sürüyü çölün arkasına götürdü ve Tanrı dağı Horeb’e geldi. Ve Rabbin meleği bir çalı ortasında ateş alevinde ona göründü ve gördü ve işte çalı ateşle yanıyor ve çalı *tükenmiyordu*.”<sup>20</sup>

Nesnelerin insanda yüce etkisi bırakması, onun kendisinin yüce olmadığı, yalnızca bizim böyle bir algıya sahip olduğumuz ayrımını fark etmek çok da kolay değildir. Bu fark edememe nedeniyle, yücenin kutsal olarak görünümüne insanlık tarihi boyunca rastlanmaktadır, ama onu kökten farklı bir şekilde dönüştürmüş olanın Wittgenstein olduğu söylenebilir. Ona göre mantık, etik ve estetik transendentaldir.<sup>21</sup> Tasvir edilebilen her şeyin pekâlâ gerçekleşebileceğini ileri süren Wittgenstein’a göre, nedensellik yasasının dışarıda bıraktığı bir şeyin tasviri olanaksızdır.<sup>22</sup> Ancak, “söylenemeyen vardır yine de. Bu kendini gösterir; o mistik olandır.”<sup>23</sup> Abartısız ama şiirsel bir retorikle kaleme aldığı *Tractatus* adlı yapıtında Wittgenstein, dünya ve onu algılayan özneyle önemli bir yer ayırmıştır. Dünya, içinde olgulardan başka bir şey barındırmayan bir yerdir ve özne (psikolojik değil, metafizik özne) bu dünyanın içinde değil, sınırında yer almaktadır. Schopenhauer aracılığıyla Wittgenstein’ı da etkilemiş olan Alman idealistleri ruh-beden ayrımını öylesine derinleştirmişlerdi ki, dışsal kıyafetinden tamamen sıyrılmış olan gerçek ben (felsefi ben veya metafizik ben) yalnızca bedeni değil “psühe”yi (duyumlama, tasavvur etme, duygulanma, sezme vb.) bile dış dünyaya fırlatmıştı. Alman idealistlerine göre psühe, benin dışsal bir koşuluymuştu; tıpkı beden gibi. Başka bir deyişle, gerçek benin (en iç ben) halis bir parçası olmayıp, dünyanın parçasıydı. İdealistlerin tanımlamaya çalıştığı ben, “dünyayı algılayan şey” olarak düşünülmekteydi. Dünya, tanım gereği, algılanan şeydir; algılayansa özne veya ben dediğimiz

20 Kitab-ı Mukaddes, “Çıkış”, Bap 3 (Vurgu bana aittir –C.G.).

21 Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., Londra, 1933, 6.13 ve 6.421.

22 A.g.e., 6.362.

23 A.g.e., 6.522.

şeydir. Bu durumda, gerçek ben bir varolan değil, bir etkinliktir; algılanan şeylerin hiçbirine benzemez ve empirik araştıma konusu yapılamaz: “Zihnin bir edimi, aktıdır.” Aynı şeyi, Kant da, “benin bilinen değil, bilen olduğu”nu söylemekle dile getirmişti.<sup>24</sup>

Wittgenstein, *Tractatus*’u yazmakla idealist olmadı; tersine, onu “pozitivist” diye suçlayanlar bile vardı. Ama o, bu “ben tanımlama” geleneğiyle boğuşmak zorunda olduğunu biliyordu. *Tractatus*’ta yazdıklarının hemen hemen aynısını, aynı dönemin başka bir yapıtı olan *Günlükler*’de şöyle dile getirir:

Felsefi ben insan değildir; insan bedeni veya psikolojik özelliklerle insan ruhu da değildir. Fakat metafizik özne [felsefi ben] dünyanın sınırır (bir bölümü değil). Ama insan bedeni, özellikle *benim* bedenim, dünyanın diğer bölümleri arasında; hayvanlar, bitkiler, taşlar vb. vb. arasında bir dünya bölümüdür. Bunu gören, kendi bedenine veya insan bedenine dünya içinde ayrıcalıklı bir yer vermek istemeyecektir. O, benzer ve birbirine sıkıca bağlı nesneler olarak insana ve hayvana tamamiyla naiv bakacaktır.<sup>25</sup>

Wittgenstein, dünyaya aşkın olan şeyleri, en azından onlar içinden Tanrı’nın ve değerlerin, üzerimizde “yüce” etkisi bıraktığını söyleyebilirdi (o, bunu, açıkça söylememiş olsa da). Üstelik o, “bunlar vardır” da diyebiliyor. Ama üzerinde konuşmuyor. *Tractatus*’un son cümlesi, “[n]e üstüne konuşulamıyorsa, o konuda susmalı” diyor. Biz de yazımıza “Yücenin Sessizliği” başlığını boşuna koymadık.

24 Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Paul Guyer-Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, B403/407.

25 Ludwig Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, İng. çev. G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1998, 2.9.16 (Krş. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, 5.641).

## Kaynakça

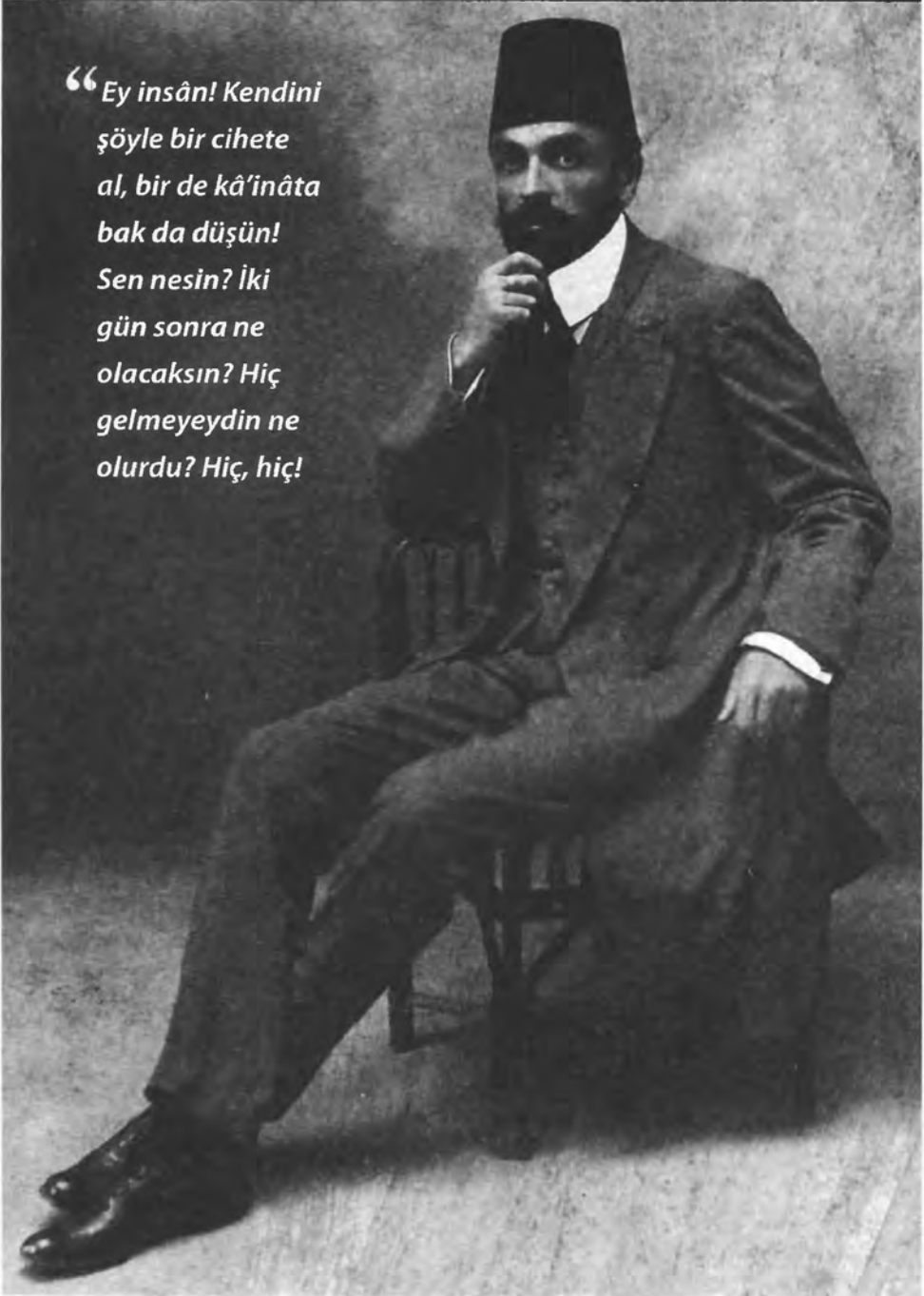
- Campbell, Joseph, *The Masks of God: Primitive Mythology*, Penguin Books-Arkana, Londra, 1991.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yay., Ankara, 1991.
- Kant, Immanuel, *Critique of Judgement*, İng. çev. Werner S. Pluhar, Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1987.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, İng. çev. Paul Guyer-Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1983.
- Nicholas of Cusa, *De Visione Dei*, İng. çev. Emma Guney Salter, E.P. Dutton and Comp., New York, 1928.
- Smullyan, Raymond M., *Tao Sessizdir*, çev. Cem Şen, Dharma Yay., İstanbul, 1994.
- Upanişadlar, *Tanrının Soluğu*, çev. Mehmet Ali Işım, Dergâh Yay., İstanbul, 1976.
- Wittgenstein, Ludwig, *Notebooks 1914-16*, İng. çev. G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico Philosophicus*, Kegan Paul-Trench, Trubner & Co. Ltd., Londra, 1933.



GELEN-EK

## İBRAHİM EDHEM ÜZERİNE

“Ey insân! Kendini  
şöyle bir cihete  
al, bir de kâ'inâta  
bak da düşün!  
Sen nesin? İki  
gün sonra ne  
olacaksın? Hiç  
gelmeyeydin ne  
olurdu? Hiç, hiç!



# Modern Batı felsefesiyle nasıl tanıştık?

İLK DESCARTES MÜTERCİMİNİN ALBÜMÜNDEN

[PARİS 1889]

**O**n dokuzuncu yüzyılda modern Batılı felsefeyle karşılaşmamız, felsefeyi ilk defa keşfimiz olmamakla birlikte, felsefenin yeni sorun alanlarını, yeni metotlarını, yeni söylem tarzlarını ve işlevlerini fark etmemiz bakımından bir başlangıç ve modernlik formasyonu ile doğrudan ilintili yeni düşünce biçimlerine ilişkin naif deneyimlerimiz bakımından “teceddüd” hareketinin en önemli gelişimlerinden biri olmuştur. Uzunca bir aktarma-öğrenme evresiyle güncel etkinliklere bağlanan bu yeni felsefi düşünce sürecinin itibari başlangıcını, Osmanlı/İslam toplumunun zihniyet değişimi taleplerini besleyen kültürel etkileşim kanallarından biri durumundaki çeviri faaliyetleri olarak alabiliriz. Tanzimat sonrası dönemde başlayan Batılı felsefi metinlerin çevirisi, bilimsel, teknik ve edebi alanlardaki bir takım çeviri girişimlerini takip eder ve bu alanlara nispetle geç bir zamana rastlar. Başlangıçta uzunca bir süre bireysel arayışlara bağlı, rastlantısal, dağınık, sistemsiz ve eleştirel çerçeveden yoksun nitelikteki bu ilk çeviri faaliyetleri arasında, İbrahim Edhem Mesut Dirvana'nın (1864-1959) girişimi farklı bir yere sahiptir. İbrahim Edhem Bey'in, 1895'te René Descartes'ın *Discourse de la Méthode*'unu *Hüsn-i İdare-i Akl ve Taharrî-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk*<sup>1</sup> başlığıyla dilimize

1 René Descartes, *Hüsn-i İdare-i Akl ve Taharrî-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk*, mütercim ve şârihi: İbrahim Edhem bin Mes'ud, tâbî' ve nâşiri: Vatan Kütüphanesi sahibi Ohannes Ferid, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1311/1895.



kazandırması, felsefeyi –“modern” anlamda– yeniden inşa sürecimiz açısından bir dönüm noktası olmanın yanı sıra, modernlik deneyimimizin erken evresinin temel referansı durumundaki “Fransız rasyonalizmi”yle de epistemolojik düzlemde ilk ciddi yüzleşmedir. Aslına bakılırsa, daha önce de Fénélon, Fontenelle, Voltaire, Rousseau gibi düşünürlerden birtakım çeviri girişimleri bulunmakla birlikte, İbrahim Edhem’in çevirisi, şartların zorladığı toplumsal ve siyasal içerikli yüzeysel arayışları aşarak, Batı medeniyetinin felsefi köklerine, modern bilimin yaslandığı kartezyen öğretiye nüfuz etmek yönünde ilk ciddi çaba olarak değerlendirilebilir. Nitekim İbrahim Edhem, döneminin karakteristiğinin aksine, Batı felsefesinden bir çeviri ihtiyacı hissetmiş, bu ihtiyaç karşısında Descartes’ı, özellikle de onun felsefi metoda ait eserini seçmiş ve tam bir vukufuyla çevirmiş, hatta yalnız çevirmekle kalmayıp, eseri, muhatabı olan çevrenin anlamasını kolaylaştıracak şerhler ve eklerle genişletmiştir. İlerleyen dönemde mimetik Osmanlı aydınınının zihnini meşgul eden vulger pozitivism ve biyolojik materyalizm göz önüne alındığında, İbrahim Edhem’in çevirisiyle gerçekleşen epistemolojik-metodolojik tercihin, hem Batılı felsefi geleneğin ve modernlik paradigmasının aktarımı açısından daha sistematik bir başlangıç hem de kültürel-ideolojik “meşruiyet” zemini açısından daha az çatışmacı bir yol olduğu söylenebilir. Ne var ki, daha sistemli görünen bu yol takip edilmemiş, hızla çöküşe giden imparatorluğun aydınları toplumsal ve siyasal değişim taleplerini gören radikal, pragmatik ve ütöpik bir ideolojik art alanı tercih etmişlerdir. Batı medeniyetinin dayandığı rasyonalist ve pozitivist zihniyet, onu köklerinden habersiz, eksik ve yanlış anlayan Osmanlı aydınını geleneksel kültürle çatışmaya sevk ederken, zorunlu kültür değiştirme girişimlerinin de istenmedik sonuçlar doğurmasına yol açmıştır.

Descartes’ın, 258 yıllık bir gecikmeyle kültür dünyamıza kazandırılan eserinin çeviri serüveni, düşünce tarihimiz açısından da ilginç anekdotlar içermektedir. Bunlar, çevirmenin, İ.Ş. mecmuasının 1945’te hazırladığı “Descartes ve *Usul Hakkında Nutuk*’un Elli Yıl Evvel Yapılmış Türkçe Tercemesi” başlıklı anma sayısında yer alan otobiyografik metninden<sup>2</sup> çıkarılabilir. İbrahim Edhem Mesut, 1864 Mayıs’ında İstanbul’da doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Gülhane Askerî Rüşdiyesi’nde yapmış ve bir ara Galatasaray Lisesi’nde bulunmuştur. 1885 yılında Mülkiye’den mezun olduktan sonra Hariciye Nezâreti Terceme Odası’nda memuriyete başlayan İbrahim Edhem, burada, “*Semerâtül-Fuad*’a isimce nazire olarak”<sup>3</sup> *Semerât-ı Akl*<sup>4</sup> (*Aklın Semereleri*) adında bir risale kale-

2 Bkz. İbrahim Edhem (Dirvana), “Hayatım”, *İ.Ş.* cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946, ss. 37-46; ayrıca bkz. Muammer Ünsal-Ahmet Halil, “İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme”, *İ.Ş.* cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946, ss. 49-50.

3 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1979, s. 224.

4 İbrahim Edhem, *Semerât-ı Akl*, Matba’a-i A.K. Tozliyan, İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye,

me almıştır. Günümüzde tamamen unutulmuş olan bu risale, yazarının kar-tezyen akıl tasarımını kültürümüze taşıyan kişi olduğu düşünüldüğünde, farklı bir ilgi ve dikkatin odağına oturur. Nitekim içeriğine bakmaksızın, yalnızca risalenin başlığındaki “akıl” kavramını, yazarın birkaç yıl sonra çevirisini sun-duğu Descartes’ın Batı rasyonalitesinin ilkelerini dikte eden *Discourse*’unun başlığındaki “akıl” kavramıyla yan yana getirdiğimizde, akıl biçimlerine yönelik bir içerik karşılaştırması yönünde kışkırtılırız. Eser, böylesi bir karşılaştırmaya el verir düşünömsel, argümantatif bir içerikten yoksun olsa da, gelenekselden moderne geçişimizde yaşanan zihniyet dönüşümü açısından bir durum tespiti çıkarılabilecek niteliktedir.

*Semerât-ı Akl*, bazıları tek bir cümleden ibaret, numaralandırılmış otuz pa-graftan oluşan fragmanter nitelikteki vecizeler, ahlaki, hikmetli sözler kitabıdır. Eser, derin, sistematik, sorun gören ya da sorun koyan bir düşünce etkinliğinin ürünü olmaktan çok, ilim, ahlak ve fazileti tavsiye edip, zekâ ve dehayı öven an-lık duygu ve düşüncelerin kaydı görünümündedir. İbrahim Edhem, “Mukaddi-me” bölümünde eserin içeriği ve üslubuyla ilgili şu değerlendirmede bulunur:

Pişgâh-ı enzâr-ı âmmeye koyduğum şu eserimi teşkil eden parçalar, icbâr-ı fıkır ile husûle gelmiş başlıca âsârdan değildir. Bunlar ağacında kemâle varıp da, kendiliğinden yere düşen meyveler gibi zihinde vücûd bularak bilâ-tekellüf ağızdan dökülen sözlerdendir. O cihetle her biri hemân bir-kaç dakikada yazılmıştır.

Sûret-i ifâdeye gelince: İnd-i âcizîde kelâm-ı mevzûn ile mensûr bey-ninde esâsen bir fark bulunmayıp maksad-ı aksâ mânâ olduğundan, bu mütâlâ’am sâ’irleri tarafından şâyân-ı kabûl görülür ümîdiyle zâde-i fik-rimin vezn libâsını ve kafiye pâpûşunu hâmil olmamasını arz-ı endâmına bir mâni’ addetmedim. Hüdâ bunu, âsâr-ı mu’azzama-i sâ’ireye bir fâtîha eyleye.<sup>5</sup>

Kitabın, daha “Tevhîd” başlıklı birinci paragrafından itibaren, karşımızda du-ran, Descartes’ın *Discourse*’unun Tanrı’nın bile teminatı konumundaki “kuru-cu özne”sine nispetle, geleneksel dinî dünya görüşü çerçevesinde örölmüş fa-nilik bilinciyle bir gölge varlık, bir mistik öznelliktir:

Zamân! Nereye gidiyorsun? Gittiğin yeri biliyor musun? Beni de berâber çekip götürüyorsun, bir girdâba sevk ediyorsun. Benden iznin var mı? Sen, bir serî’ü’l-cereyân nehirsin biliyorum, lâkin beni eli ayağı bağı sa-

na kim attı? Gitmekte olduğum yeri bilmiyorum, bilmediğim yere gitmek istemiyorum, fakat bir ân da tevakkuf edemiyorum. Yok yok! Ben, ben değilim! Bir kuvvet kalbime girmiş, beni gezdiriyor. İktidâr bende değil, ne ister ise o yapıyor. Ama yine beni terk edecek, geldiği yere gidecek. Heyhât! Âlem nedir? Âlem yoktur. İnsân nedir? İnsân yoktur. Bunlar gölgedir. Mevcûd ancak Allah'tır. Getiren O, götüren O, muharrik O, biz gideceğiz ömür nehrinin içinde bahr-i bî-kerân Mevlâ'ya vâsıl olacağız. Âlem ise harâb olacak, değişecek, yüz bin kalıba girecek, fakat yine mevcûd, yine mevcûd Allah'tır ki, O da bâkîdir.<sup>6</sup>

Ey insân! Kendini şöyle bir cihete al, bir de kâ'inâta bak da düşün! Sen nesin? İki gün sonra ne olacaksın? Hiç gelmeyeydin ne olurdu? Hiç, hiç! Ayağının altında çiğnediğin toprağın içinde kemikleri mahvolmuş gördüğün nice insânlar senin gibi yine o toprağın üzerinde gezerler idi. Bunlara dikkatle bakar isen dünyânın bir oyuncak olduğunu anlayabilirsin, ol vakit gurûru da bırakırsın.<sup>7</sup>

İbrahim Edhem'in yirmi üç yaşında kaleme aldığı *Semerât-ı Akl* döneminin düşünsel çerçevesi için meydan okuyucu, yenilikçi bir yaklaşım ortaya koymaktan çok uzak olmakla birlikte, yazarının entelektüel endişesinin bir ifadesidir. Eserde, bu endişeyi yansıtacak fragmanlar bulmak da mümkündür: "Güzel güzel, yeni yeni fikirler bulmak âyine-i endişenin gubârdan âri ve gâyet parlak olmasına mütevakıftır. Her ne kadar böyle fikirleri insânda hâsıl eden şeyler âlemde herkesin gözleri önünde mevcûddur. Lâkin yalnız zekîlerin zihinlerine aks ederler."<sup>8</sup>

Eser, erken yaşlarda zihnî faaliyetlere soyunan yazarın üretkenliğe geçişine işaret eden bir dönüm noktasıdır. Kitabın son sayfasında, "İhtâr" başlığıyla İbrahim Edhem'in hazırladığı iki yeni eserin ilanını görürüz: "Mü'ellifin Ticâret Mektebi'nde kırâ'at olunmak üzere tertîb eylediği *Âsâr-ı Müntahabe* ve birâderiyle müştereken te'lîf eyledikleri *Nazarî ve Amelî Jimmastik* nâm kitâblar der-dest-i tab'dır."<sup>9</sup>

*Semerât-ı Akl* in yayımlanmasından kısa süre sonra, arayışları İbrahim Edhem'i Paris'e taşır. Üç buçuk yıl Paris'te kalmasına rağmen, klasik ve düzenli

6 A.g.e., ss. 6-7.

7 A.g.e., s. 13.

8 A.g.e., s. 23.

9 A.g.e., s. 30. Söz konusu eserlerden *Âsâr-ı Müntahabe*'nin kaydına rastlanamamıştır. Ayrıca İbrahim Edhem Bey'in kardeşi Ali Faik Bey tarafından kaleme alınmış iki ciltlik bir jimnastik kitabı mevcuttur. Bkz. Ali Faik (Üstünidman), *Jimnastik yahud Riyâzât-ı Bedenîyye*, İstanbul, 1307/1890; *Jimnastik Tâlimine Mahsûs Mecmû'a-i Eşkâl (Jimnastik yahud Riyâzât-ı Bedenîyye Kitâbının Atlası)*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1307/1890.

bir öğrenim görmeye gerek duymaz. Çeşitli fakülte ve bilim kurumlarında arzu ettiği derslere girer. Paris'in fikir ve sanat mahfillerini büyük bir şevkle dolaşan bu başıboş tecessüs, kendisini, 1889 Paris Evrensel Sergisi'nin içinde bulur. Karşılaştığı gerçekten önemli bir tarihsel olaydır. Nitekim maddi ilerlemeye duyulan modern seküler inancın, mühendislik başarısını kendi adına haklılaştırmasının bir göstergesi olan endüstri sergisi fikri, on dokuzuncu yüzyılın bir icadıdır ve özellikle Avrupa'da modernitenin merkezi durumundaki iki başkent, Londra ve Paris, bu konuda rekabet halindedir. Ancak 1889 Paris Evrensel Sergisi, endüstri sergileri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir, çünkü Eric J. Hobsbawm'ın Avrupa'yı dönüştüren "Çifte Devrim" adını verdiği şeyin yüzüncü yılına işaret eder: Batı dünyası için çığır açıcı siyasal ve toplumsal ideolojiyi sunan Fransız Devrimi ve özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin aracı olan Endüstri Devrimi.<sup>10</sup> 8.6 milyon dolarlık bir bütçeye sahip olan bu sergi, her alandan uzmanların katılımlarıyla bilimsel bir kongre haline gelmeyi amaçlayan ilk sergidir ve otuz iki milyondan fazla insan tarafından ziyaret edilmiştir. Bu ziyaretçilerin çoğu, Gustave Eiffel'in serginin ikonu haline gelen, "demir çelik endüstrisinin özgün bir şaheseri" olan üç yüz metrelik kulesini ve ayrıca bir sergide ilk kez kullanılan elektrik aydınlatmaları ve göz kamaştırıcı ışık oyunlarını görmeye gelmiştir.<sup>11</sup> Ziyaretçiler arasında yer alan İbrahim Edhem Bey'in gözleri görünürden daha derinlere, sergide karşılaştığı büyüleyici dünyayı hazırlayan bilimsel ve felsefi temellere takılır. Descartes'ın *Discourse*'unu çevirme kararı vermesi açısından önemli görünen bu deneyimi için kendi ifadelerine başvurabiliriz:

Sergide gezerken bir gün kapısında "Tarihî Sanatlar Pavyonu" yazan bir yere geldim. Gezmeğe başladım. Burada yeryüzündeki bütün sanatların tarihçesi en iptidai örneklerinden, en mükemmellerine kadar mevcuttu. Bu gelişmelerin ve tekâmülün, bizim memlekettekinden ve Şark'takinden niçin daha ileriye gittiğini kendi kendime sordurdum. Sebep olarak da şunu buldum ki, "sanatların tekâmülü ilme, ilim de felsefeye bağlıdır". "Bu sanat harikalarının mutlaka esası olmalıdır" diye düşündüm. Meyvelerden ziyade onları yetiştiren ağacı ve köklerini göz önüne aldım ve böylece fırsat buldukça Descartes'ın "Usûl" kitabını memleketimde tanıtmak, benim için bir ideal oldu. Bu tercemeye başlamadan evvel de, gördüğüm sanat harikalarının resimlerinden mürekkep bir büyük albümü meşhur bir sanatkara yaptırdım. Başına da, Avrupa sanayiinin da-

10 Bkz. Eric J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1962, s. 2.

11 Bkz. Joseph Harriss, *The Tallest Tower*, Unlimited Publishing, Bloomington, 2004, ss. 4-7; John Vincent Jezierski, *Enterprising Images*, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 2000, s. 216.

yandığı ilim temellerini bildiren bir mukaddime koydum ve memleketin başında bulunan hükümdara gönderdim. Ümit ediyordum ki, devrin padişahı harekete geçecek ve etrafındakileri harekete geçirecek. Halbuki ne geçer!.. Zamanla öğrendim ki, benim zavallı albüm bir salon köşesinde tozlanıp kalmış!<sup>12</sup>

İbrahim Edhem'in Paris'ten II. Abdülhamid'e gönderdiği *Paris Sergi-i Umûmîsi* başlıklı bu albüm, bugün Dolmabahçe Sarayı'nda Abdülmecid Efendi Kütüphanesi'nde 11/1265 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. 1889'da Paris'te "Çifte Devrim" in, yani Fransız Devrimi ve Endüstri Devrimi'nin sembolü Eyfel Kulesi'nin ve kulenin çevresindeki evrensel serginin açılışına tanıklık eden fotoğrafların yer aldığı albümün başındaki "Mukaddime", daha ilk cümleleriyle Batı'nın bilim ve sanatlardaki gelişimini son derece veciz bir şekilde ortaya koyar:

Avrupalılardan her kavm, her nev' terakkîlerini, her nev' san'atlarını, her nev' eserlerini kendi yedleriyle, kendi sa'y ve kuvvetleriyle husûle getirmektedirler. Bu cihetle en âlî, en yeni te'sîsâtlarında kendi hükümleri, kendi lisânları, kendi usûl ve âdetleri cârîdir. Memleketlerinde ecnebî âsârı ve te'sîsâtlarında ecnebî lisânı yoktur. Her kavm, kendi memleketinin mahsûlü olan eşyâyı bi't-tabî' isti'mâl etmektedir. Çünkü medenî insânların isti'mâline elverişli ve ahâlîye kâfi eşyâ, o memleket dâhilinde husûle gelmektedir. Çünkü her kavm ayrı ayrı müterakkî, mütemeddin, san'atkârdır. Çünkü efrâdı, sanâyi' ve medeniyet ve terakkiyâtın müvellidi olan fûnûna vâkıftır. Şu kadar ki, herhangi bir kavimde yeni bir şey' keşf olunsa, onu diğer kavmlerin erbâb-ı fenn-i hünerverânı derhâl kendi lisânlarına terceme ve kendi kavmleri arasına nakl ederler. Binâenaleyh her kavm-i mütemeddin de kendi lisânı üzere yazılan fen kitâblarından ve kendi kavminin erbâb-ı fenninden istifâde ederek, yapacağı şey'i kendisi meydâna çıkarır, kendisi onun islâhına çalışır ve muvaffak da olur. Bu cihetle her kavm kendi hüviyyetine, san'atına, medeniyetine, servetine sâhib ve diğer akvâmın medeniyeten, san'aten tagallüb ve isti'lâsından vârestedir.<sup>13</sup>

Bu satırlardan hemen anlaşılacağı üzere, yegâne amaç, karşılaşılacak bilim ve sanat eserlerinin resimlerinden oluşan bir albüm hazırlamak değildir. Belki daha önemlisi, dönemde pek çok Osmanlı aydınının duyduğu aynı ıstırapla,

12 Bkz. Muammer Ünsal-Ahmet Halil, "İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme", ss. 49-50.

13 Edhem bin Mes'ud (Dirvana), *Paris Sergi-i Umûmîsi* (Albüm), Milli Saraylar Daire Başkanlığı Dolmabahçe Sarayı Abdülmecid Efendi Kütüphanesi'nde 11/1265 demirbaş numarasında kayıtlı yazma eser, s. 2.

Osmanlı/İslam kültürü için talep edilen ilerlemenin kaynağını oluşturacak zihniyet dönüşümüne işaret etmektir. "... Demek ki esâs fendir ve terakkî-i sanayi' için mektebler küşâdından başka çâre yoktur,"<sup>14</sup> der İbrahim Edhem ve albümünün "Sanâyi' Mektepleri" başlıklı son bölümünde, o dönemde Fransa'da devlete bağlı resmî sanat okullarının bir listesini ve müfredatlarını sunar. Kısacası, *Paris Sergi-i Umûmîsi*, parlak bir tecessüsün Paris'te tanıklık ettiği "sanâyi' ve âsâr-ı beşeriyye" karşısındaki duygu ve düşüncelerinin özlü bir ifadesidir. Doğu-Batı mukayesesine varan bu düşünce, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun respitiyle, İbrahim Edhem Bey'i Batı'nın on yedinci yüzyılına sevk etmekte ve onu Descartes ile karşılaştırmaktadır.<sup>15</sup> Daha geniş anlamıyla buna, modern pratiklerin doğasını belirleyen Batılı felsefi gelenekle bir karşılaşma da diyebiliriz. Nitekim İbrahim Edhem Bey'in terekesinde bulduğumuz, Paris deneyimini de daha geniş bağlamıyla yeniden gözden geçirdiği "Terakkî-i Sanâyi'" başlıklı notlarında<sup>16</sup> karşılaştığımız şu satırlar bunun açık bir ifadesidir:

Auguste Comte'a göre nazariyyât-ı felsefiyyenin meşy ve hareketi, cem'iyyet-i beşeriyyenin başlıca muharrikidir. İngiliz hukemâ-yı âhiresinden Stuart Mill *Mantık*'ında der ki: "Ancak nazariyyât-ı felsefiyyenin terakkîsidir ki, cem'iyyet-i beşeriyyenin her cihette terakkîsini mûcib olmuştur." Fransız felâsife-i hâzirasından Fouilleé, *Târîh-i Felsefê*sinin mukaddimesinde şöyle der: "Ulûmun hâli en yüksek nazariyyât-ı hikemiyye ile ta'ayyün eder. Fikr-i beşerin en âlî harekâtıdır ki, harekât-ı süfliyyesine takaddüm ve onları sevk eyler. Nazariyyâtın keşf ve feth ettiği ekâlîm-i cedîde-i fikriyyeyi ulûm-ı ameliye açar ve işletir. Vehle-i ûlâda ameliyyât ve tatbîkâtın en ba'îd görünen en âlî nazariyyât-ı felsefiyye o ameliyyât ve tatbîkâtın sırrını ve mâyesini hâmidir". *Terakkî-i Milelin Kavânîn-i İlmiyyesi* nâm eser diyor ki: "Şu hâl-i hazır meşâgil ve ef'âl başlamazdan evvel asırlarca mütâlâ'ât-ı münzeviyâne ve sâkitâne ve mütefekkirâne lâzım gelmiştir. O soluk benizli sa'yler olmasa idi onların semeresi olan şu hâl vücûda gelmezdi. Ulûm-ı hâziranın yüzde doksanı da böyledir. Biz bu ulûma, zamânlarında kendilerine hayâlât-perver nazarıyla bakılan ve darb-ı meselin dediği gibi yıldızlara bakarken kuyuya düşen, ve'l-hâsıl hiçbir işe yaramaz add edilmiş olan adamlar sâyesinde mâlikiz."

14 A.g.e., s. 3.

15 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İçtimaiyat*, cilt 2, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul, 1961, s. 227.

16 İbrahim Edhem Bey'in elyazısıyla ve eski harflerle kaleme aldığı on bir sayfa tutan bu notların bir kopyasını, oğlu Prof. Dr. Süleyman Dirvana tarafımıza vermiştir. Notlarda yazıldığı döneme işaret eden bir tarihe rastlanmamakla birlikte, Descartes çevirisinden sonra kaleme alındığı açıktır.

Bir de Avrupa'da şu asr-ı âhir zarfında her türlü mahsûlâtı fikriyye kayd ve tazyikten kurtulduğu ve bu sâyede terakkî eden ulûmun sanâyi'e tatbîkâtı tarîki küşâde bulunduğu cihetle, fi'l-hakîka bugün Avrupa hükûmetlerince yapılacak şey sanâyi'in tanzîm-i mu'âmelâtı ve sergiler küşâdı ve teşvîkât icrâsı gibi şeylere münhasır kalmış olmasına bakılıp da bizde dahi bunların terakkî-i sanâyi'e kâfi olduğuna zâhib olmak pek yanlış bir fikirdir. Çünkü esâs ve mâye olmazsa, fikir olmazsa, ilim olmazsa, san'at olmazsa ne tanzîm edilecek, ne sergi açılacak, ne teşvîk olunacak.

Yoksa acabâ fikir durdu mu, dünyâda artık her şey pamuk balyalarından, çuha denklerinden, şimendüfer hatlarından ibâret mi kaldı zann olunuyor? Evet, bugün Londra'ya giden bir sathî nazar, İngiltere'nin yalnız ticâretini, sanâyi'ini, parlamentosunu, gemilerini, bunların azâmet ve hareketini görür. Fakat bugün İngiltere'nin hayât-ı nazariyyâtı dahi öylece feyezân hâlidir. Farkı şu ki, bu feyezân sokaklarda, limanlarda görülmez. Bugün İngiltere'den gelen bir sigara kutusu ne kadar zarîf, ne kadar yeni bir şey ise, İngiltere'nin ulûmu ve hikemiyyâtı da aynı derecede nevîn ve metîndir. Kutuyu alıp da onun vücûda gelmesine sebep olan ulûm ve hikemiyyâtı almamak ne sefâhat ve bâ-husûs bunları almaksızın öyle kutu yapılmasını istemek ne gaflettir.

Biz felsefeyi Eflâtûn'da, Aristo'da, İbn-i Sînâ'da hatm olmuş hurâfât kâbilinden bir şey zann ediyoruz da, Almanya'nın yalnız askerlerinin uniformalarını, tüfeklerini ve sâ'ir ma'mulâtını tahsîn ediyoruz. Halbûki Almanya'nın yalnız şu son asırda Kant, Fichte, Schelling, Hegel gibi Sokrat ve Eflâtûn'a mu'âdil felâsifesi zuhûr etmiştir. Evet Sokrat ne derecede mücerred bir feylesof ise, Kant da o derecede mücerred bir feylesoftur. Almanya'da eğer serbestî-i tefekkür olmasa idi bu hükemâ ve ulemâ zuhûr eder miydi ve bunlar zuhûr etmese idi, Almanya bugünkü kuvvet ve azamet ve servetini bulur muydu? Vaktiyle Arablar'ın bu kadar mesâ'i-i tefeyyüzkârânesine mazhar olmuş olan ilm-i hey'et neden Uluğ Bey'de dursun da ancak bir buçuk asır sonra gelen ve kendinden evvelki usûl ve faraziyyâtı alt üst eden ve efkâr ve keşfiyyâtının yeniliği ve büyüklüğü ile ilm-i hey'et-i cedîdenin bânilerinden biri olan Kepler Şarkca meçhûl olsun. Hatta bilinmek, ma'lûm olunmak kâfi değil, bi'l-fi'l fa'âliyyet lâzım, zîrâ ilim insânın zihninden hâric ve gayrı bir şey değildir, belki zihnin bir fi'li ve hasıasıdır. Zihin fa'âliyyetten mahrûm olunca, onun öğrendiğine ilim denilemez. Biz ise, bir asırdan beri hep şimdi gitmeye çalıştığımız yolu gittik. Yani fikre hiç ehemmiyet vermeyerek, zirâ'at ve sanâ'at hakkında nizâmnâme yapmak, sergi açmak, Avrupa'dan makine getirmek, san'at öğretmeye çalışmak ve bunun gibi şeylerle vaktimizi geçirdik, bunların bir semeresi görüldü mü? Hangi san'at terakkî

etti, hangi zirâat ilerledi, hangi ilim vücûda geldi. Vücûda gelmiş gibi zann olunan asâr, hep taklidden ibâret ve esâsdan mahrûm oldukları için ne pâyidâr olurlar, ne feyzdâr.<sup>17</sup>

Bir süre sonra İstanbul'a dönen İbrahim Edhem, yaşadığı intibak sorunlarıyla üç yıl eve kapanır ve otuz yaşlarında bulunduğu sırada Descartes çevirisini tamamlar.<sup>18</sup> Bu, *Discourse*'un İslam dünyasına yapılmış ikinci çevirisidir. İlki, Fransız sosyolog Joseph Arthur Comte de Gobineau'nun (1816-1882) İran'da Fransız Konsolosu bulunduğu sırada, Molla Lalezâr-ı Hamedanî'nin yardımıyla gerçekleştirdiği Farsça çeviridir (1862). Ayrıca eser, biri 1913 civarında Mahmud Efdalu'l-Mülk tarafından, diğeri ise Muhammed Ali Furugi tarafından olmak üzere iki defa daha Farsçaya çevrilmiştir. Mahmud Efdalu'l-Mülk'ün çevirisinin, İbrahim Edhem Mesut'un çevirisine dayandığını da belirtmeliyiz. Efdalu'l-Mülk'ün Türkçe çeviriyi temel alması, İbrahim Edhem'in çevirideki başarısının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>19</sup> Ancak İbrahim Edhem'in çevirisinin yayımlanması sürecinde yaşananlarla ilgili anlattıkları da düşündürücüdür:

Bildiğiniz veçhile Descartes kitabının ilk satırında akıl'dan bahseder. Daha sonra, sırası geldikçe kuva-yı tabiiyye ve felsefeden bahseyler. Maarif Nezâreti'nin o zamanki Encümen-i Teftiş-i Muayenesi, bu gibi meselelerden, yani felsefeden, akıldan, tabiat kuvvetlerinden bahseden bir eserin neşrine müsaade edilemeyeceğini bildirdi. Bereket versin, Encümen reisi Hamdi Bey ve âza Azmi Bey beni tanırlardı. Bunların yardımı ile yakayı güç kurtardık ve müsaade aldık. Yalnız şunu söyleyeyim ki “felsefe”yi kurban verdik. “Felsefe” kelimesi yerine “hikmet” demeliymiş. Böylece kitaptaki “felsefe”leri hep “hikmet” yaptım. [...] Eseri bir Ermeni kitapçı bastırdı. Hemen bir nüshasını alıp, yakından tanıdığımız Başmabeynci Hacı Ali Paşa'ya götürdüm. Takdir göreceğimi ümit ediyordum. Beş on gün sonra kendisini gördüğüm Hacı Ali Paşa: “Yahu siz ne yapmışsınız,

17 İbrahim Edhem Mes'ud (Dirvana), “Terakkî-i Sanâyi”, Süleyman Dirvana Kütüphanesi'nde bulunan yazma notlar, ss. 10-1.

18 İbrahim Edhem Bey'in çevirisinin Türkiye'de Descartes ilgisi bakımından tarihsel değeri için bkz. Arslan Kaynaradağ, “Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması ve Gelişmesi”, *Cogito*, sayı 10, 1997, ss. 287-95.

19 Bkz. Harun Anay, “Batı Felsefesiyle İlgili Türkiye'de Yapılan Tezler”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sayı 5, Bilim ve Sanat Vakfı, 1998, s. 123, dipnot 10; Ashk P. Dahlén, *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, Routledge, New York, 2003, s. 109, dipnot 3; Mangol Bayat, *Iran's First Revolution*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991, s. 36; Mohamad Tavakoli-Targhi, “The Homeless Texts of Persianate Modernity”, *Iran: Between Tradition and Modernity*, ed. Ramin Jahanbegloo, Lexington Books, Oxford, 2004, s. 135.



kitapta akıldan bahsetmişsiniz”, dedi. Ben de cevap olarak “Peki cinnetten mi bahsedeyim?”, dedim. Bilirsiniz ki, o zaman Sultan Murat hayatta idi, akıl ve cinnet kelimeleri Sultan Murat’ı hatırlatır diye endişe edilirdi. Bereket versin ki, Başmabeyncinin ahbablığı sayesinde iş büyümedi.<sup>20</sup>

İbrahim Edhem’in çevirinin önüne koyduğu “İfâde-i Mütercim” başlıklı sunuşun henüz ilk satırlarında, çevirideki bilinç seviyesini fark ederiz:

Avrupa hikmet-i cedîdesinin mü’essislerinden biri, belki en büyüğü Fransız hakîm-i meşhûru Descartes, bunun en mühim eseri şu tercemesini arz ettiğimiz *Nutuk*’tur. Binâenaleyh bu eser Avrupa hikmet-i cedîdesinin esâsı, mebd’î add olunabilir. Bizim de bu hikmet-i mezkûreye dâ’ir diğer daha yeni ve daha mufassal bir kitabın neşrine, böyle iki buçuk asırlık bir eserin neşrini tercih etmekteyiz, işbu esâs olması sebebine mebnîdir.<sup>21</sup>

Yine aynı yerde, İbrahim Edhem, felsefenin (hikmet) önemini vurgularken, Descartes’ın bütün insan bilgisini bir ağaca benzettiği ünlü metaforunu hatırlatacak ifadeler kullanır:

Sanayi’ ve âsâr-ı beşeriyye meyveye teşbih olunduğu halde, onun ağacı ilim, o ağacın kökü de hikmettir. Bir memlekette ilimsiz, hikmetsiz masnû’ât-ı beşeriyye vücûd bulmasına çalışmak kuru bir değnek üzerine meyveler ta’lik eylemeye benzer; rüzgâr eser, güneş vurur, dört gün sonra ortada ne meyve var, ne tohum, ancak yine kuru bir değnek...<sup>22</sup>

İbrahim Edhem, kitabı üç bölüm halinde sunar. İlk bölüm, “Descartes’ın Muhtasar Terceme-i Hâlî” başlığı altında, Descartes’ın hayatı ve eserlerinin kısa bir tanıtımından, ikinci bölüm Descartes’ın eserinin çevirisinden ve üçüncü bölüm şerhler ve açıklamalardan oluşur. Eserin 133-206. sayfaları arasında yer alan 73 sayfalık şerh kısmı üzerinde özellikle durmak gerekir; zira şerhlerde, Descartes’ın *Discourse*’ta metodunu sunarken izlediği hemen her adım ayrıntılı biçimde şerh edilir. Bu şerh kısmı, eserin başında yer alan “İfâde-i Mütercim”, “Descartes’ın Muhtasar Terceme-i Hâlî” başlıklı bölümlerle birlikte düşünüldüğünde, İbrahim Edhem’in çevirdiği metnin ötesinde, Descartes felsefesine, hatta modern felsefeye ilişkin vukufu dikkat çeker. Ayrıca, dönemi göz önüne alındığında, çeviride kullanılan dil ve terminolojik düzlem, İbrahim Edhem’e, bizde modern

20 Muammer Ünsal-Ahmet Halil, “İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme”, s. 50.

21 İbrahim Edhem Mes’ud, “İfâde-i Mütercim”, René Descartes, *Hüsni İdâre-i Akl ve Taharrî-i Hakikate Dâ’ir Usûl Hakkında Nutuk*, ss. 2-3.

22 A.g.e., s. 5. “Terakkî-i Sanâyi” başlıklı notlar da aynı ağaç metaforuyla kapanır.

bilim ve felsefe dilinin oluşumunda ayrıcalıklı bir konum kazandıracak niteliktedir. İçeriğinin Batılı bilim ve felsefe geleneğine yaptığı büyük katkıya ve çevirmeninin aktarımında sergilediği tüm yetkinliğe rağmen eser, pratik meselelere odaklanmış çevrelerde hemen hiçbir yankı uyandırmamış, hakkında ancak otuz iki yıl sonra, Cumhuriyet döneminde (1927) birkaç cümlecik bir değerlendirme yayımlanabilmiştir. *Vakit* Gazetesi'ndeki bu değerlendirme, Yunus Kazım'ın (Köni), bizde âlim olmadığından şikâyet eden Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ile girdiği bir polemikte yer alır. Yunus Kazım, bizde "ciddi ve mütevazı mesaisi ile yetişmiş, memlekete, millî ve beşerî irfâna hizmet etmiş" isimlere örnek olarak *Hikmet-i Târîh*'in yazarı Ahmet Vefik Paşa'yı, Rousseau'nun *Emile*'i ve *İtiraflar*'ının (*Defter-i Amâl*) çevirmeni Ziya Paşa'yı andıktan sonra, İbrahim Edhem'in girişiminden söz eder:

Bir İbrahim Edhem Bey yetiştiğini bilmemeyi imkânsız telâkki ederim. Bu unutulmuş adam, bundan otuz sene evvel Descartes'in *Nutuk*'unu terceme etmişti. Belki siz bu küçük misalleri gülünç buluyorsunuz. Bunlardan bana ne? Kitap terceme etmek ilim yapmak mıdır? diyeceksiniz. Fakat müsaade buyurunuz: Yeni bir fikir dünyasına intisap etmek için her millet bir terceme devresi geçirmemiş midir? Her cemiyette olan Türk cemiyetinde de olacaktır.<sup>23</sup>

Eserin gömüldüğü bu derin sessizlik ortamını, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun 1927-1928 yıllarında *Felsefe ve İctimâiyyât Mecmuası*'nın 4. ve 7. sayılarının "Tahlîl ve Tenkîd Kısmı"nda yayınladığı iki önemli eleştiri yazısı bozar. Fındıkoğlu, ilk eleştirisinde, Descartes'in eserinin Batı medeniyeti açısından önemini ve İbrahim Edhem Bey'in çeviri girişiminin isabetliliğini ve değerini vurgular. İbrahim Edhem Bey'in, eserin başında yer alan "İfâde-i Mütercim" başlıklı sunuşundan takdirle söz ederken, "[b]en şimdiye kadar yazılmış Türkçe felsefe eserlerinde, felsefenin rolü, kıymeti hakkında bu kadar veciz, muhtasar, anlaşılmiş satırlara tesâdüf etmedim. Bundan otuz üç sene evvel yazılmış olan bu sâhifelerin, felsefî teceddüdümüz bakımından ehemmiyyetini izâha lüzûm yoktur"<sup>24</sup> demekten de geri durmaz. İkinci yazıda ise, Fransızca orijinaliyle karşılaştırmalı cümle örnekleriyle çeviri tekniği üzerine ciddi bir eleştiri sunar. Bağlayıcı hüküm, çevirinin kültür tarihimiz açısından önemi ve değerini vurgular niteliktedir:

23 Yunus Kâzım, "Bizde Âlim Yetişmemiş mi?" *İş*, cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946, s. 54.

24 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tahlîl ve Tenkîd Kısmı", *Felsefe ve İctimâiyyât*, cilt 1, sayı 4, Teşrin-i Evvel 1927, s. 320.

Şimdiye kadar felsefe kütübhanemizin böyle hazmedilmiş, tefsîr olunmuş bir tercümeyle nâ'il oluşu gâyet enderdir. Gerek asla sadâkat ve gerek rûha mutâbakat i'tibâriyle, gerek muhteviyâtın tenvîr ve tevsî' olunması i'tibâriyle Descartes tercemesinin kıymeti karşısında, yukarıda cümlelerin giriftliğine ta'alluk eden tenkîdimiz son derece ehemmiyetsiz, hattâ lüzûmsuzdur bile. Büyük feylesof Descartes'ı mu'ayyen ve meş'ûr bir gâye ile memlekete tanıtan bu kıymetli terceme karşısında nâciz bir felsefe müntesibi sıfatıyla şükrân duygularıyla mütehasssiz. Kıymet ve keyfiyyet i'tibâriyle mensûbları az ve fakîr olan felsefe muhîtimiz, şimdi İstanbul'un ücrâ bir köşesinde sessiz ve mütevâzî' oturan İbrâhim Edhem Beyefendi ile ne kadar iftihâr etse yeridir.<sup>25</sup>

İbrahim Edhem'in çevirisi, Mehmet Emin Erişirgil'in girişimleriyle Maarif Vekâleti'nin 1928'de gerçekleştirdiği ikinci basımıyla yeniden gündeme gelir.<sup>26</sup> İkinci baskının sunuşunda İbrahim Edhem, eserin önemini bu kez şu ifadelerle belirtir: "Hayâl ve şî're ta'alluk etmeyen böyle bir eserin ikinci tab'ına ihtiyâç hâsıl olması, memleketimizin ilmî istikbâli için büyük bir beşârettir. İlim ve fikir sâhasında mâzînin bütün sultasını atarak, insânlara sırf kendi akılları dâ'iresinde hareket yolunu göstermiş olan Descartes, bizim pîrimiz olsa revâdır."<sup>27</sup>

Bu baskıda, bazı önemli değişiklikler söz konusudur. Kitap yeniden gözden geçirilmiş, adı *Usûl Hakkında Nutuk* şeklinde kısaltılmış, kelime ve terimler konusunda da bazı tercih değişikliklerine gidilmiştir. Bu arada "hikmet" kelimesi yerine "felsefe"nin geçirildiğini de belirtmeliyiz. İki baskı arasındaki en büyük fark, şerhler ve açıklamalarla ilgilidir. Birinci baskıda kitabın sonuna ayrı bir bölüm olarak eklenmiş olan şerh ve açıklamalar, ikinci baskıda yeniden düzenlenmiş, özetlenerek dipnotlar şeklinde metnin altına alınmıştır.

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun, İbrahim Edhem Bey ve çevirisine karşı *Felsefe ve İctimâiyyât Mecmuası*'nda başlayan ilgisi, çevirinin ikinci basımından sonra, 1937'de Descartes'ın *Discourse*'unun yayımlanmasının üç yüzüncü yıldönümü vesilesiyle Paris'te düzenlenen –Şekip Tunç'un "Descartes Kongresine Hitab" başlıklı bir rapor sunduğu– 9. Dünya Felsefe Kongresi'nde, 1945'te *İş Mecmuası* "Fikir Günleri" çerçevesinde Eminönü Halkevi'nde İbrahim Ed-

25 Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Tahlîl ve Tenkîd Kısmı", *Felsefe ve İctimâiyyât*, cilt 1, sayı 7, Kânûn-ı Sâni 1928, ss. 71-2.

26 René Descartes, *Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Edhem Mes'ud, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928. Eserin bu basımı, *Semerât-ı Akl* risalesiyle birlikte çevriyazı ve sadeleştirme kalıbında yeniden yayımlanmıştır. Bkz. René Descartes, *Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Edhem Dirvana, yay. haz. Ali Utku ve Kemalettin Kuzucu, Çizgi Yay., Konya, 2005.

27 İbrahim Edhem Mes'ud, "İkinci Tab' Hakkında Birkaç Kelime", *Usûl Hakkında Nutuk*, s. 3.

hem Bey'in sekseninci doğum yıldönümü vesilesiyle düzenlenen, kendisinin de hazır bulunduğu "Descartes'in *Discourse de la Méthode*'unun Türkçe Tercemesinin Ellinci Yılına Kutlama Günü"nde ve aynı yıl *İş Mecmuası*'nın "Descartes ve *Usul Hakkında Nutuk*'un Elli Yıl Evvel Yapılmış Türkçe Tercemesi" başlıklı anma sayısında devam edecektir. Eminönü Halkevi'nde Adnan Adıvar'ın açılış konuşmasıyla başlayan kutlama gününde, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Alman felsefeci Von Aster, Vehbi Eralp, Sabri Ülgener ve Muammer Ünsal'ın Descartes felsefesi ve *Discourse*'un Türkçe çevirisi hakkında konuşmalar yapmış olmaları da kayda değerdir. Fakat İbrahim Edhem'in talihsizliği, çevirinin ikinci baskısında da yakasını bırakmaz; kısa süre içinde yeni harflerin kabulüyle kitap işlerliğini yitirip atıl duruma düşer. İlerleyen dönemde, İbrahim Edhem'in üçüncü kez –yeni harflerle ve sadeleştirilerek– yayımlanması için yaptığı hazırlık<sup>28</sup> ve Maarif Vekâleti'ne başvurusu da sonuçsuz kalır. Maarif Vekâleti'nin, Descartes metinlerinin yeni harflerle çevirisini Mehmet Karasan'a havale etmesi ve Karasan'ın kitabı *Metot Üzerine Konuşma*<sup>29</sup> başlığıyla çevirmesinden sonra, yeni bir girişimde bulunmayı da gereksiz görür. Mehmet Karasan'ın çevirisi dildeki yenileşmeyi yansıtır ve döneminde özellikle muhafazakâr dil anlayışı tarafından eleştirilir. Oğuz Peltek, *Tercüme Dergisi*'nin 38. sayısında "Bizde Descartes Tercümeleri" başlıklı makalesinde, kullanılan dil konusunda bir açıklık getirmek için *Discourse*'un belirli ve önemli bir cümlesinin İbrahim Edhem ve Mehmet Karasan tarafından yapılmış çevirilerini yan yana verir:

Bunlardan birincisi, hiçbir şeyi, hakikat olduğunu bedâhетен bilmeksizin, hakikat olmak üzere aslâ kabûl etmemek, yani aceleden ve zehâb-ı mütekaddimden begâyet tevakkî ederek, haklarında hiçbir sûret ve münâsebetle şübheye düşmeyecek sûrette zihnime kemâl-i vuzûh ve ayân ile arz-ı vücûd edecek şeylerden başka hiçbir şeyi bence ma'kûlât sırasına koymamaktır. (İbrahim Edhem tercümesi)

Birincisi, doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, yani acele hüküm vermekten ve peşin hükümlere sapanmaktan dikkatle çekinerek, verdiğim hükümlerde ancak kendilerinden şüphe edilmeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeyleri bulundurmaktı. (Mehmet Karasan tercümesi)

Fakat Peltek, beklendiği şekilde bir karşılaştırma yapmak yerine, "bugün iki örnek arasında dil bakımından bir karşılaştırma yapıp birini seçmek gibi bir

28 İbrahim Edhem Bey'in, bu hazırlık çerçevesinde, çevirinin 1928 basımını gözden geçirirken üzerinde önemli düzeltmeler yaptığı iki ayrı nüsha elimizdedir.

29 René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1944.

mesale yoktur” der.<sup>30</sup> İlk çevirinin zamanına göre başarılı bir örnek olduğunu belirttikten sonra, İbrahim Edhem’in, çevirinin ellinci yıl dönümünde, *İş Mecmuası’nın* İstanbul’da Eminönü Halkevi’nde düzenlediği anma töreninde yaptığı konuşmadan bir alıntıyla, dilde yaşanan değişime nasıl iştirak ve intibak ettiğini göstermeye çalışır: “Kaldı ki, mütercim tercümesinde de eski kalıplar arasında canlı bir dil kullanmayı başarmıştır. Hatta Descartes’in o ünlü ilkesini zamanındaki eski dil kalıplarına tamamıyla aykırı olarak, bugün de başka türlü deyimlemeyi düşünemediğimiz şekilde, *Düşünüyorum öyleyse varım* diye çevirmiştir.”<sup>31</sup>

Bu arada, yeni çevirinin sahibi Mehmet Karasan’ın tutumuna da değinmemiz gerekir. Karasan, İbrahim Edhem’in kendisinden önce yapmış olduğu çeviri konusunda, ne kitabında, ne de başka bir yerde herhangi bir olumsuz değerlendirmede bulunur; aksine, *Metot Üzerine Konuşma’nın* başında, “Çevirenin Birkaç Sözü” başlıklı sunuşunda, selefenden övgüyle söz eder:

Bu çevirinin zamanında gördüğü işi, birçok felsefeci ve aydınlarımızdan çokça işittim. Hakikî modern felsefe ile temasımızın yok denecek kadar az olduğu bir devirde, o felsefenin temel taşlarından biri olan bir eseri tercüme etmek istemek ve başarmak cesaret ve maharetini gösteren İbrahim Edhem Bey’i, eserin yeni bir tercümesini sunmak cür’etini gösterirken anmamak büyük bir haktanımsızlık olurdu. Ondan daha iyi başara-  
cağımı sandığım için değil, çünkü onun ne kadar emek verdiğini görüyorum, fakat benim Descartes’la uğraştığımı bilen bazı dostlarımın teşvikine kapılarak, ben de yeni bir tercümesini denemek istedim.<sup>32</sup>

İbrahim Edhem, Descartes çevirisinden sonra tekrar Avrupa’ya gider. Arkasından Brüksel Sefareti İkinci Kâtipliği, Washington ve Londra Sefareti Başkâtipliği, Beyrut Valiliği görevlerinde bulunur. Bir ara, Beyrut Valiliği’nden azledilir ve bu sırada *Dinler ve Felsefeler* adıyla, çeviri ve derleme yoluyla bir eser yazmaya başlar. Fakat devlet görevi uzletine fırsat vermez, 1912’de tekrar Beyrut Valiliği’ne atanır. Arkasından Aydın Valiliği (1918), Dâhiliye Nezâreti Müsteşarlığı, Posta Telgraf Nezâreti, Ticaret ve Ziraat Nezâreti, Şûrâ-yı Devlet Riyâseti ve Dâhiliye Nezâreti Vekâleti görevlerinde bulunur (1919). Henüz yazım aşamasındaki *Dinler ve Felsefeler’in* “Mukaddime”siyle ilk bölümünün uzunca bir kısmını, 1920 yılında Ali Kemal’in çıkarmış olduğu *Peyâm-ı Sabah* Gazetesi’nin edebi

30 Oğuz Peltek, “Bizde Descartes Tercümeleri”, *Tercüme*, cilt 7, sayı 38, 1946, ss. 175-6.

31 A.g.e., s. 176.

32 Mehmet Karasan, “Çevirenin Birkaç Sözü”, René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. i.

eki olan *Peyâm-ı Edebî*'de tefrika eder.<sup>33</sup> Güvenlik endişesiyle Almanya'ya gider. "Yüz Ellilikler" listesine dahil edilmeyince yeniden yurda döner ve 1925'te emekliye ayrılır. Gözden geçirdiği Descartes çevirisinin ikinci baskısı, 1928'de, *Usûl Hakkında Nutuk* başlığıyla Maarif Vekâleti tarafından yayımlanır. 1959'daki vefatına kadar sakın bir yaşam süren İbrahim Edhem, ömrünün son yıllarını *Dinler ve Felsefeler* adlı eseri üzerinde çalışarak ve bazı politik makaleler kaleme alarak geçirir. İbrahim Edhem Bey'in ölümüyle terekesinde kalan eser, oğlu Prof. Dr. Süleyman Dirvana tarafından yayıma hazırlanmak üzere tarafımıza verilmiştir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve İş Mecmuası çevresinin "İbrahim Edhem Bey'in felsefi olgunluk vesikası" olarak değerlendirdikleri<sup>34</sup> *Dinler ve Felsefeler*, din-felsefe, akıl-nakil, Doğu-Batı, gelenek-modernlik arasında bir uyum ve süreklilik arayışını yansıtır. Eserin henüz yazım aşamasında, *Peyâm-ı Edebî*'de tefrika edilen kısımdan da çıkarılabileceği üzere İbrahim Edhem'in hedefi, insanlık tarihinin kadim büyük din ve felsefe geleneklerini birleştirip, pozitif bilimlerin verileriyle karşılaştırarak bir sonuç çıkartmaktır. Burada, metnin elimizdeki orijinal kopyasından hareketle şu genel değerlendirmeyi sunabiliriz: *Dinler ve Felsefeler*'in "Mukaddime" bölümü, eserin konusunu, metodunu ve yazılış amacını kısaca çerçeveler. "Hikmet müminin yitiğidir, onu nerede bulursa alır" hadisinin Bhagavad Gita'dan, Isaac Newton ve Claude Bernard'dan yapılan çarpıcı alıntılarla anlamlı biçimde motto kılındığı metin, Osmanlı toplumunun şiirdeki başarılarıyla felsefesizliğini karşılaştıran bir şiir-felsefe ilişkisi sorunlaştırmasıyla açılır. Her memlekette şiir asrını, felsefe asrının takip ettiği-ni belirten İbrahim Edhem, bu tezini tarihsel örneklerle destekler:

Her memlekette şi'r asrını felsefe asrı ta'kîb eder. Nasıl bir çocuk, ibtidâ hayâta uyanarak ağlar, güler, sızlanır, söylenir, terennüm eder; sonra akliyyâtı neşv ü nemâ bularak yavaş yavaş düşüncelerini ta'mîke kâdir olursa; bir millet de ibtidâ şi'rle dem-güzâr olur, sonra felsefe ile tevgul eder. Tabî'î inkişâflarına sekte ârız olmamış milletlerde kâbiliyyetlerin mu'tâd seyri budur. Meselâ, kadîm Yunan'da Sokrat'tan mukaddem en parlak bir şi'r asrını Sokrat'tan mu'ahhar en büyük bir felsefe asrı ta'kîb etmiştir. Arablar arasında şi'r, câhiliyyet zamanlarından beri çok revnakdâr olduğu hâlde, felsefe ancak Hicret'in üçüncü karn-ı âhirlerine doğru Ya'kûb el-Kindî ile başlamıştır. Fransa'da XIV. Louis şi'r asrından sonra Voltaire felsefe asrı; Almanya'da Goethe ve Schiller şi'r devrinden sonra

33 Bu tefrika, *Peyâm-ı Edebî* nin 29 Kânûn-ı Sâni 1336/29 Ocak 1920 tarihli 25. sayısında yayımlanan "Mukaddime" bölümüyle başlar ve 17 Mart 1336/1920 tarihli 32. sayısında "Rama'nın Bi'seti" başlıklı metinle, İskitler döneminde Rama'nın ortaya çıkışı bahsiyle sona erer.

34 Bkz. Muammer Ünsal-Ahmet Halil, "İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme", s. 51.

Kant'la bed' eden azîm bir felâsife silsilesi devri gelmiştir. Gerek ferdlerde gerek milletlerde hissiyyâtın akliyyâtıdan evvel uyanması tabîî olmasına nazaran terkîb-i mantıkîye tevâfuk eden bu târîhî hakikat, şî'r lisânı ile ifâde edilmek istenirse, mehtâblı geceleri parlak günlerin vely etmesine teşbîh olunabilir. Şimdi acabâ sorabilir miyiz ki, altı yüz seneden ziyadedir şî'r okumaktan başka bir şey yapmamış olan milletimizin felsefe asrı ne vakit gelecek? Ne vakit bu nihâyetsiz aydın gecelerden biz de rûşen bir güne erişeceğiz?<sup>35</sup>

Osmanlıların, altı asırdan beri şiir okumaktan öteye geçememiş, bir felsefe asrını açamamış olmasını hayati bir sorun olarak algılayan İbrahim Edhem, kültürel gecikmişliğimizi de şiire takılıp kalmamıza, felsefesizliğimize bağlar: “Biz hâricen süslü, fakat dâhilen tehî bir takım yazılarda yalnız edebî bir zevk aramakla kalarak, kâ'inâta daha derin bir nazar atfına, tabî'atın kuvvetlerini ve felsefenin hakikatlerini tafsîhe başlamayacak olursak, muhakkak bilinmelidir ki, bizim için terakkî şöyle dursun, tahaffuz bile müstehîl olacaktır.”<sup>36</sup>

İbrahim Edhem, değişim taleplerinin kışkırttığı düşünce faaliyetlerinin (inkılap fikri) zorunluluğu yanında, bu faaliyetleri besleyecek olan donanım yetersizliğini de göz önüne alarak, dinler de dahil olmak üzere insan düşüncesinin tarihî evrelerini ortaya koyacak genel bir düşünce tarihine ihtiyaç olduğunu düşünür. Eseri, bu derin boşluğun giderilmesi yönünde bir girişim olarak tasarlar. Batı'da bu alanda birçok eser bulunmakla birlikte, bunlar dilimize kazandırılmamıştır. Ayrıca, Arapça *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal* ve *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* ile Farsça *Debistân-ı Mezâhib* gibi geleneğin önemli kaynakları da eskimiştir. Bu kaynaklar, düşünce değişimlerini içeren yeni zamanlardan bahsetmedikleri gibi, ele aldıkları konulara yaklaşım tarzları da bugünkü bakış açısına göre geçerliliğini yitirmiştir: “Şimdiye kadar şarkın üdebâsına, ukalâsına, mütefekkirîn-i siyâsiyyûnuna merci' olmuş olan bu kitaplar artık mu'âsırlarımız için bir gıdâ-yı fikrî tedârikinden uzaktır.”<sup>37</sup>

İbrahim Edhem, kitabı dinî ve felsefî öğretileri sentezleyecek bir düşünce tarihi biçiminde oluşturma sebebini de tarih metodolojisi bağlamında ortaya koymak için, temel referanslarından biri olarak görünen Joseph Fabre'in *Kadim Düşünce (La pensée antique)*<sup>38</sup> başlıklı eserine başvurur:

Tarihlerde yalnız hükümdarlarla muharebelerden bahsedilen zamanlar geçti. Şimdi milletlerle medeniyetlerden bahsedilmeye başlanmıştır. Tarih-i

35 İbrahim Edhem Mes'ud (Dirvana), *Dinler ve Felsefeler*, Süleyman Dirvana Kütüphanesi'nde bulunan yazma eser (tarafımızdan hazırlanıyor), s. 1.

36 A.g.e., s. 5.

37 A.g.e., s. 6.

38 Joseph Fabre, *La pensée antique*, F. Alcan, Paris, 1902.

felsefe de böyle bir inkılâb ister. Selâtin-i felsefeye ve meslek-i mütebarize erbabının münakaşalarına hasr-ı iştigâl edileceği yerde; gittikçe dinî ve ahlâkî ve siyâsî şekillerde fikr-i beşerin meşy ve hareketi nazar-ı mülâlaaya alınacaktır.<sup>39</sup>

Bu, düşünce tarihine dönüştürülmüş bir felsefe ve dinler tarihidir ve geçmişten günümüze büyük dinî ve felsefî öğretilerin her birini kısaca özetleyerek, genel bir kanaat elde edilmesini sağlayacaktır. Her ne kadar Joseph Fabre'in *Kadim Düşünce* ve Antone Fabre d'Olivet'nin *İnsan Soyunun Felsefî Tarihi (Histoire philosophique du genre humain)*<sup>40</sup> eserlerine müracaat etse de İbrahim Edhem, özellikle Édouard Schuré'nin (1841-1929) en popüler okült klasiklerden biri olan *Büyük İnisyeler*'ini (*Les Grands Initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions*)<sup>41</sup> temel kaynak olarak kullanır. Bu üç isim de, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında Avrupa'da giderek yükselen ezoterik, teozofik, okültist, sembolist ve spiritüalist hareketleri besleyen öncü isimlerdir ve genelde rasyonalizm, pozitivizm, natüralizm ve materyalizme karşı eleştirel bir hoşnutsuzluğu paylaşırlar. İbrahim Edhem'in bu ezoterik kaynaklara yaslanırken, aynı hoşnutsuzlukla hareket ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim, *İş Dergisi*'nde kendisiyle yapılan söyleşide, üzerinde çalıştığı *Dinler ve Felsefeler*'in konusunu şu ifadelerle açıklar:

Bilirsiniz ki bütün dinlerin bir iç (batınî), bir de dış (zahirî) kısmı vardır. Bu meseleden E. Schuré *Büyük Mahremler* eserinde bahseder. Ben de ondan istifade ettim. Ayrıca kendi tetkikatıma dayanarak, Müslümanlığın ezoterik ve ekzoterik taraflarından bahsettim. Eserin davası şudur: Hakikate, yalnız müsbet ilimlerdeki pozitivizm ile vasil olunamaz. Bütün dinlerin müşterek olduğu noktalar gösterilirse, bunlardan manevî hakikatlerin mevcudiyeti de çıkarılabilir. Daha sonra metot bakımından da dinî hakikatleri bizzat mukaddes kitaplardan takip etmek, Hazret-i Muhammed'in terceme-i halini Kur'ân'a dayandırmak düşüncesini güttüm.<sup>42</sup>

Aslına bakılırsa, *Dinler ve Felsefeler*, büyük oranda Schuré'nin *Büyük İnisyeler*'inin serbest çevirisi görünümündedir. "Helenik-Hıristiyan ezoterizm" anlayışının kurucusu olan Schuré, çığır açıcı nitelikteki *Büyük İnisyeler*'i ve diğer kitaplarıyla, Batı'daki ezoterik hareketin öncülerindendir. *Büyük İnisyeler*, insanlık tari-

39 İbrahim Edhem Mes'ud, *Dinler ve Felsefeler*, s. 6.

40 Fabre d'Olivet, *Histoire philosophique du genre humain*, Darbon-Ainé, Paris, 1822.

41 Édouard Schuré, *Les Grands Initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions*, Perrin, Paris, 1889.

42 Muammer Ünsal-Ahmet Halil, "İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme", s. 51.



hinin uzun yüzyıllarını konu edinir ve ruhun peşindeki büyük arayışımızı yansıtır. Değişik geleneklerden gelen dinsel figürlerin eşdeğerliğini kurmaya çalışırken, yüzeysel tarihin arkasındaki motivasyonları ve dinsel mücadeleleri, kültürlerin yükselişini ve çöküşünü betimler ve bunların önemine işaret eder. Rama, Krişna, Hermes, Musa, Orfeus, Pythagoras, Platon, İsa gibi büyük peygamberlerin ve olağanüstü insanların yaşamlarını, eylemlerini ve kadim zamanların çeşitli gizemli geleneklerini anlatır. İnsanlık tarihinde deneyimlenen bir ruhsal derinlik ve yoğunluk serüvenine tanıklık edilir. Bu durum, kitabın günümüzde bile süregiden popülerliğini açıklar. Yazarının da belirttiği üzere kitap, Fabre d'Olivet ve Saint-Yves d'Alveydre gibi Fransız okültistlerinden etkilenilerek yazılmıştır.<sup>43</sup> Schuré, bu popüler eseriyle modernistleri etkilemiş, bilim ile din arasında bir köprü kurmaya çalışmıştır. Ona göre modernitenin en büyük kötülüğü, bilim ile dinin birbiriyle uzlaştırılmaz iki düşman güç gibi görülmesidir. Modernizmin ideolojileri haline gelen materyalizm, pozitivism ve şüphecilik gibi akımlar bu antagonizmi kışkırtmakta ve bireyin olduğu kadar toplumun ruhunda da derin bir çatlağa yol açmaktadır. Schuré'ye göre bu hastalığın çözümü, bütün büyük dinlerin derin tarihinde ve bu dinleri kuran, sürdüren ve yayan büyük inisiyelerin, peygamberlerin ya da reformcuların derin biliminde, gizli öğretilerinde, okült eylemlerinde bulunur. Bu sonsuz, evrensel din, ezoterik gelenek ya da gizemler öğretisi olarak adlandırılır. Nüfuz etmek güçse de, kendisini büyük peygamberlerin ve teozofların tarihinde açığa çıkarır. Schuré, ezoterik geleneğin kadimliği, sürekliliği ve özsel birliğinin, din ile bilim arasındaki ilksel bağı ve nihai birliği açığa vuran sonsuz bir felsefeye seslendiğini öne sürer. Bu birlik duygusuna kolayca nüfuz edilemez; onun içe doğması gerekir.<sup>44</sup>

Temel aldığı kaynaklara paralel olarak İbrahim Edhem, bilimin aklın ihtiyacına, dininse kalbin ihtiyacına hitap ettiğini belirtir. Kadim Doğu ve Batı düşüncesinde, kendini bilimlere açan dış dünyanın hakikati yanında, her şeyden önce bizde, bizim nefsimizde, nefsimizin akli temellerinde, ruhsal hayatında gömülü hakikatin peşine düşülmüştür. Ruh, yegâne hakikattir ve kainatın anahtarıdır. Ruhun inkişafının öncüleri olan Rama, Kirişna, Buda, Zerdüş, Musa, Pythagoras vb. arifler ve büyük adamlar, bilimleri ve dinleri, dolayısıyla edebiyatı ve sanatları icat etmişlerdir. Tarihin büyük öğretilerinin bir zahiri (ekzoterik) ve bir de batını (ezoterik) yönü bulunduğunu belirten İbra-

43 Bkz. *The Great Initiates* Part 1, Kessinger Publishing, Kila, Montana, 2003, ss. 248-50, dipnot 1.

44 René Guénon, *Theosophy: History of a Pseudo-Religion*, İng. çev. A. Moore, Jr., C. Bethell, H. ve R. Schiff, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2004, s. 158; Rosemary C. LoDato, *Beyond the Glitter: the Language of Gems in Modernista Writers: Rubén Darío, Ramón del Valle-Inclán and José Asunción Silva*, Associated University Presses, Londra, 1999; ss. 132-3.

him Edhem, öğretilerin batını cephelerinin birbirine uygulanmasından ve karşılaştırılmasından, bunların esasta bir ve aynı oldukları gibi bir sonuca ulaşır:

Büyük dînler ve ba'zı felsefî mezheblerin kısm-ı bâtınîlerinin birbiriyle tatbîk ve mukâyesesinden pek mühim bir netîceye dest-res olunur ki, o da aksâm-ı ledünniyyenin kıdemi, istimrârı ve esâs itibâriyle bir oluşudur. Öyle ise buna “dîn-i ezeli ve küllî” dense sezâdır. İ'tirâf etmelidir ki, en muhtelif zamân ve mekânlarla mensûb en büyük enbiyâ ve ârifânın ilk ve son hakâ'ik hakkında, şekilde mütehâlif, fakat esasta müttehid aynı netîceye vâsil olduklarının tebeyyün eylemesi hakikaten gâyet mühim bir vâkı'adır.<sup>45</sup>

Böylece eserin, pratik bir hedefi, daha çok yaşam bilgeliği olarak adlandırabileceğimiz ahlaki bir amacı gözettiğini söyleyebiliriz. Öğretilerin karşılaştırılmasıyla (savaşdırılmasıyla), “bizim için de belki bu suretle hayatta mütereddid ve âtil kalmayarak, hangi taraf doğru ise, ona bütün ruhumuzla hizmet eylemek müyesser olacaktır.”<sup>46</sup>

Son olarak, ilk Descartes müterciminin, çökmekte olan imparatorluğun entelektüel çırpınıları arasında akim kalmış felsefe serüveni, düşünce tarihimizin kaynağındaki dramatik arayışların en ilginç örneklerinden birini sunar. Bugün ulaşılan noktadan bakıldığında, İbrahim Edhem'in Descartes'in *Discourse*'unu çevirmesi, dikkat çekici bir düşünsel etkinlik olarak görülmeyebilir. Ancak, ortaya konulduğu tarihsel dönem göz önüne alındığında bu girişimin, güncel felsefe eylemimizin sistematik başlangıcı olduğu da söylenebilir. Sorunlaştırılması gereken nokta ise, kültürümüzü kartezyen rasyonalizm ve modern felsefenin metot fikriyle ilk kez tanıştıran İbrahim Edhem Mesut'un, yayımlanmamış son eseri *Dinler ve Felsefeler*'de ezoterik, okültist ve mistik bir görüşe kaymış olmasıdır. Felsefi kariyerine bütünlüklü olarak baktığımızda bu kayma özgün sonuçlara taşınmasa da, modernleşme serüvenimizin çatışkılı düşünce süreçleri açısından önemli imalar barındırmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'in, “Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, orijinal fikirler ve dünya için yeni görüşlerin tarihi değildir. Fakat bütünü ile Türkiye için yeni ve gerçek yaratışları hazırlayan eserlerin tarihidir”<sup>47</sup> tespiti sık sık dillendirilir. Biz, bu tespiti, Louis Althusser'in bir ifadesini ekleyerek yazımıza son verebiliriz: “Yenilgiye uğrayan, tökezleyen ya da tekrarlanan tarih, yine de bir tarihtir”,<sup>48</sup> anlamlandırılması gerekir.

45 İbrahim Edhem Mes'ud, *Dinler ve Felsefeler*, s. 7.

46 A. g. e.

47 H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 14.

48 Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2002, s. 103.

## Kaynakça

- Ali Faik (Üstünidman), *Jimnastik Ta'limine Mahsûs Mecmû'a-i Eşkâl (Jimnastik yahud Riyâzât-ı Bedeniyye Kitâbının Atlası)*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1307/1890.
- Ali Faik (Üstünidman), *Jimnastik yahud Riyâzât-ı Bedeniyye*, İstanbul, 1307/1890.
- Althusser, Louis, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İthaki Yay., İstanbul, 2002.
- Anay, Harun, "Batı Felsefesiyle İlgili Türkiye'de Yapılan Tezler", *Divân İlmi Araştırmalar*, sayı 5, Bilim ve Sanat Vakfı, 1998.
- Bayat, Mangol, *Iran's First Revolution*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1991.
- d'Olivet, Fabre, *Histoire philosophique du genre humain*, Darbon-Ainé, Paris, 1822.
- Dahlén, Ashk P., *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, Routledge, New York, 2003.
- Descartes, René, *Hüsn-i İdâre-i Akl ve Taharrî-i Hakikate Dâ'ir Usûl Hakkında Nutuk*, mütercim ve şârihi: İbrahim Edhem bin Mes'ud, tâbî' ve nâşiri: Vatan Kütüphanesi sahibi Ohannes Ferid, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1311/1895.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1944.
- Descartes, René, *Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Edhem Dirvana, yay. haz. Ali Utku ve Kemalettin Kuzucu, Çizgi Yay., Konya, 2005.
- Descartes, René, *Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Edhem Mes'ud, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- Fabre, Joseph, *La pensée antique*, F. Alcan, Paris, 1902.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tahlîl ve Tenkîd Kısmı", *Felsefe ve İçtimâiyyât*, cilt 1, sayı 4, Teşrîn-i Evvel 1927.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, "Tahlîl ve Tenkîd Kısmı", *Felsefe ve İçtimâiyyât*, cilt 1, sayı 7, Kânûn-ı Sâni 1928.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, *İçtimâiyat*, cilt 2, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, İstanbul, 1961.
- Guénon, René, *Theosophy: History of a Pseudo-Religion*, İng. çev. A. Moore, Jr., C. Bethell, H. ve R. Schiff, Sophia Perennis, Hillsdale, New York, 2004.
- Harriss, Joseph, *The Tallest Tower*, Unlimited Publishing, Bloomington, 2004.
- Hobsbawm, Eric J., *The Age of Revolution: Europe, 1789-1848*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1962.
- İbrahim Edhem (Dirvana), "Hayatım", *İş*, cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946.
- İbrahim Edhem (Dirvana), *Semerât-ı Akl*, Matba'a-i A.K. Tozliyan, İdâre-i Şirket-i Mürettibiyye, İstanbul, 1303/1887.
- Edhem bin Mes'ud (Dirvana), *Paris Sergi-i Umûmîsi* (Albüm), Milli Saraylar Daire Başkanlığı Dolmabahçe Sarayı Abdülmecid Efendi Kütüphanesi'nde 11/1265 demirbaş numarasında kayıtlı yazma eser (tarafımızdan hazırlanıyor).

- İbrahim Edhem Mes'ud (Dirvana), "Dinler ve Felsefeler", *Peyâm-ı Edebî*, sayı 25-32, 29 Kânûn-ı Sâni-17 Mart 1336 (29 Ocak 1920-17 Mart 1920).
- İbrahim Edhem Mes'ud (Dirvana), "İfâde-i Mütercim", René Descartes, *Hüsn-i İdâre-i Akl ve Taharri-i Hakikate Dâir Usûl Hakkında Nutuk*, mütercim ve şârihi: İbrahim Edhem bin Mes'ud, tâbi' ve nâşiri: Vatan Kütüphanesi sahibi Ohannes Ferid, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul, 1311/1895.
- İbrahim Edhem Mes'ud (Dirvana), *Dinler ve Felsefeler*, Süleyman Dirvana Kütüphanesi'nde bulunan yazma eser (tarafımızdan hazırlanıyor).
- İbrahim Edhem Mes'ud, (Dirvana), "Terakkî-i Sanâyi", Süleyman Dirvana Kütüphanesi'nde bulunan yazma notlar.
- İbrahim Edhem Mes'ud, "İkinci Tab' Hakkında Birkaç Kelime", *Usûl Hakkında Nutuk*, mütercimi: İbrahim Edhem Mes'ud, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.
- Jezierski, John Vincent, *Enterprising Images*, Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 2000.
- Kaynar dağ, Arslan, "Türkiye'de Descartes İlginin Başlaması ve Gelişmesi", *Cogito*, sayı 10, 1997.
- LoDato, Rosemary C., *Beyond the Glitter: the Language of Gems in Modernista Writers: Rubén Darío, Ramón del Valle-Inclán and José Asunción Silva*, Associated University Presses, Londra, 1999.
- Mehmet Karasan, "Çevirenin Birkaç Sözü", René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1944.
- Muammer Ünsal-Ahmet Halil, "İbrahim Edhem Bey ile Bir Görüşme", *İş*, cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946.
- Peltek, Oğuz, "Bizde Descartes Tercümeleleri", *Tercüme*, cilt 7, sayı 38, 1946.
- Schuré, Édouard, *Les Grands Initiés: Esquisse de l'histoire secrète des religions*, Perrin, Paris, 1889.
- Schuré, Édouard, *The Great Initiates Part 1*, Kessinger Publishing, Kila, Montana, 2003.
- Tavakoli-Targhi, Mohamad, "The Homeless Texts of Persianate Modernity", *Iran: Between Tradition and Modernity*, ed. Ramin Jahanbegloo, Lexington Books, Oxford, 2004.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., İstanbul, 1979.
- Yunus Kâzım, "Bizde Âlim Yetişmemiş mi?" *İş*, cilt 12, sayı 54-6, İstanbul, 1946.



## SÖYLEŞİ SİNAN ÖZBEK



“Bundan sonra, asimilasyon ve Kürt varlığının inkârı üzerinden politika yapmanın koşulları tamamen ortadan kalkmıştır. Kürt sorununun barışçı çözümü, Türkiye Cumhuriyeti’nin kendini de yeniden düzenleyecek reformlarla mümkündür. Sosyo-politik olarak değerlendirilince, PKK’nin içinde olmadığı bir barış süreci mümkün değildir; çünkü savaşıyor taraf odur. Olguya soğukkanlı bir bakış, Kürt sorununun sahibinin kim olduğunu, bu sorunu dünya gündemine hangi gücün soktuğunu açıkça görmeyi sağlar. Bu gücün hesaba katılmadığı bir denklemle sorunun aşılacağını düşünmek, hakikaten çözümden uzaktır.

## Devlete özgü olan nitelik kibir değil, akıldır!

*E.V.E. • Konunun tarihsel arka planına olan hâkimiyetinizden haberdarız. Osmanlı İmparatorluğu içindeki unsurların uluslaşma süreci de bu sorunun kapsamına dahil gibi gözüküyor. Kürtler uluslaşma sürecini şimdi mi yaşıyorlar?*

S.Ö. • “Sorunun saptanması” açısından bu nokta önemli. Osmanlı İmparatorluğu çok sayıda etnik topluluktan oluşuyordu ve on dokuzuncu yüzyılda milliyetçilik akımları, İmparatorluk içinde de etkili olmaya başladı. Bu akımlar öncelikle Balkanlarda ortaya çıkarken, ilkin Sırlar 1804’te bağımsızlık için ayaklandılar ve 1812 yılında yapılan anlaşmayla Osmanlı İmparatorluğu’ndan kimi imtiyazlar kazandılar. 1829 yılında Osmanlılara bağlı bir prenslik kuran Sırlar, 1878 yılında da bağımsızlık ilan etti. Öte yandan, birçok kere isyan eden ve başarısız olan Yunanlar, Osmanlı-Rus Savaşı’nın sonunda 1829’da Osmanlı İmparatorluğu’ndan ayrılarak ilk ulus devleti kurdu. Osmanlı İmparatorluğu içinde Türkler, geç uluslaşan etnik unsurlardan biriydi ve bu uluslaşma süreci, 1923’te ilan edilen Türkiye Cumhuriyeti vasıtasıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun varlığına son verdi. Osmanlı İmparatorluğu’nun içinden, Arnavutluk’tan Irak’a kadar ve Türkiye dahil olmak üzere, on altı yeni ulus devlet çıkarken, bu süreçte iki etnik unsur uluslaşmasını tamamlayıp bağımsız devletini kuramadı. Bunlardan ilki Ermenilerdir. Ermenilerinin konumu, çok özel bir tartışma gerektirir. Şu anda Türkiye’de asimile olanlar ve Ermenistan’dan kaçak olarak çalışmaya gelmiş olanlar dışında, Ermeni aidiyetiyle yaşayan 60 bin Ermeni var. İkincisi olan Kürtler ise (Zazalar dahil, 7 ile 25 milyon arasında rakamlar ileri sürülüyor), oldukça geç bir tarihte ulus bilinci geliştirdi. Günümüzdeki krizli görüntü de, bu uluslaşma sürecinin devam ettiğini gösteriyor elbette.

*E.V.E. • Kürtler sadece Türkiye topraklarında yaşamıyorlar; her ne kadar sınırlarla birbirlerinden ayrılmış olsalar da Irak, İran, Türkiye ve Suriye'nin kesişme noktalarında birleşik bir coğrafyaya sahipler. Bu noktada sorunu tanımlayan şey sayılarla alakalı olmasa gerek?*

S.Ö. • Elbette sorunun kökenini sayılar oluşturmuyor; ama ister en düşük rakam alınsın isterse en yüksek, Türkiye'de Kürt varlığı önemli bir yoğunlukta. \* Her şart altında Kürtler, komşu birçok ulus devletin nüfusundan daha çoğuna sahip. \*\* Kürtlerin İran, Irak, Suriye ve Türkiye, kısmen de Rusya'daki varlığı hesaplanınca, 40 milyona varan bir nüfus ifade ediliyor. Türkiye'deki Kürt nüfusun önemli bir kısmı, Doğu ve Güneydoğuda ata topraklarında yaşıyor. Buralarda nüfusun ezici çoğunluğunu teşkil ediyorlar. Kürtler, daha 80'li yıllara kadar önemli oranda feodal aşiret ilişkileri içinde ve ulusal bilinçten uzaktılar. Şimdilerde ise, feodal aşiret ilişkilerinin önemli oranda sürmesine rağmen, Kürtlerde ulus bilincinin yerleştiğini söylemek yanlış olmaz.

*E.V.E. • Peki, bu ulus bilincinin gelişimi ve uluslaşma süreci Kürtler açısından sadece etnik kimliğe dayalı olarak mı oluşturuluyor sizce, yoksa özerklik ve benzeri örgütlenme önerileri aracılığıyla aynı zamanda bir yurttaşlık formu da geliştiriliyor mu? Yurttaş ve kimlik birbirlerini dışlayan kavramlar mı, ya da sizce aralarındaki sağlıklı bir ilişki nasıl kurulabilir?*

S.Ö. • Güzel bir soru! Ulusal mücadele, bir ulusun ulusal bilincinin yerleşmesini getiriyor. Ulusal mücadelelerin de, başlangıçta, "ben farklıyım, başkayım" düşüncesine yerleşmesi gerekir. Bu da temel olarak etnik farklılıktır. Bir kez etnik kimlik yerleştikten sonra, insanlar kendilerini bir etnisite olarak tanımladıktan sonra, yeni adımlar atmalıdırlar. Gramsci'nin kavramıyla anlamaya çalışalım, Gramsci'nin tezlerini oraya taşıyalım; sonuç şudur: Kürt bölgelerinde sivil toplum tamamen Kürt örgüt ve partilerinin hegemonyasına girmiştir. Belirleyici olan onlardır. Şimdi politik toplumu oluşturma çabası var gibi. Bunu dağdaki silahlı güç ile değil, kentteki unsurlarla yasal düzlemde yapmak istiyorlar. Bu tutarsa, Türkiye Cumhuriyeti'nin oradaki asayiş güçleri ve mahkemeler vb. boşluğa düşer.

\* KONDA'ya göre nüfusun etnik dağılımı şöyle: Kuşkusuz en yoğun nüfusu Türkler oluşturuyor. Genel nüfus içinde Türkler, yüzde 76.03 ile 55 milyon 484 bin kişi. Kürt ve Zazalar, yüzde 15.68 ile 11 milyon 445 bin kişi. Diğer etnik gruplar da, yüzde 8,3 ile 6 milyon 46 bin kişi.

\*\* Bir karşılaştırma olması açısından komşu ülkelerin nüfuslarını aktarıyor Sinan Özbeke: Yunanistan 12 milyon, Bulgaristan 8 milyon, Gürcistan 5,5 milyon, Suriye 19 milyon (bunun yüzde 10-12'si Kürt), Irak 31 milyon (bunun yüzde 25-30'u Kürt).

*E.V.E. • Tarihsel arka plana biraz daha bakalım isterseniz. Kürt kimliğinin kurulması süreci, 30 yıl önce 25. İsyan olarak anılan PKK ile başlamadı...*

*S.Ö. • Evet, bu durum, Türk kamuoyunun sorunu anlaması açısından da çok önemli. Şimdi şu sorulabilir: Osmanlı İmparatorluğu'nda diğer etnik gruplar bağımsızlık için ayaklanırken, Kürtler durumlarından memnun muydu? Genelkurmay arşivlerine dayanılarak hazırlandığı söylenen çalışmaya göre, 1806-1920 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda on üç büyük Kürt ayaklanması olmuş. Ufak çaplı isyanlar bu çalışmada anılmıyor.\* İlginç olan, bu ayaklanmaların neredeyse periyodik bir hal alması. Bunlardan 1881 yılındaki Ubeydullah İsyanı'nda, Kürtlük bilincini çağrıştıran ifadelerin de kullanıldığına işaret ediliyor; çünkü isyancıların talepleri arasında, Kürdistan'ın bağımsız bölge olması isteği de var. Bu ayaklanmaların hemen hepsi kanla bastırılıyor ve isyan eden aşiretler sürgüne gönderiliyor.*

*E.V.E. • Ayaklanmalar Cumhuriyet kurulduktan sonra da devam ediyor tabii...*

*S.Ö. • Elbette, Cumhuriyet döneminde Kürtler yirmi beş kere ayaklanıyor. Bunlardan ilki, 1924 yılında Hakkâri'de. Bunun peşinden, bazen aynı yıl içinde birkaç kere tekrar eden ayaklanmalar var. Yirmi dördüncü ayaklanmanın, 1937 yılında Dersim'de olduğu söyleniyor (Ama burada bir ayaklanma olmadığını, planlı bir kırımın olduğunu söyleyenlerin olduğu da unutulmamalı). Bundan sonra, Kürt ayaklanmalarının sıklığı açısından bakılırsa uzunca bir ara var. 1978 yılında kurulan PKK'nin, 1984 yılında Eruh Kasabası'nı basmasıyla başlayan, bugüne kadar gelen ve Süleyman Demirel'in "yirmi beşinci isyan" dediği ayaklanma, Kürtlerin tarihindeki en örgütlü isyanı.*

*E.V.E. • İsyanların nedenlerine dair kısaca bir çerçeve çizebilir misiniz?*

*S.Ö. • Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde iktidarı ele geçiren İttihat ve Terakki Partisi, çıkardığı yeni bir yasaya dayanarak 1916 yılında Kürtçe isimleri değiştirmeye başlıyor ve bunu, sürgün edilen Kürtlerin, nüfusun yüzde 5'ini geçmeyecek şekilde Türk nüfus içinde yerleştirilmesi izliyor. Kuşkusuz bu, planlı bir asimilasyon politikasıdır. Kürtçe yer isimlerinin değiştirilmesi ve çocuklara Kürtçe isim verilmesinin yasaklanması Cumhuriyet Türkiye'si'nde de devam ediyor. Atatürk, Sovyet Dışişleri Komiseri Çicerin'e yazdığı mektuplarda Kürdistan'dan bahsediyor. Bazı Meclis konuşmalarında Kürdistan ismini kullanıyor ve Kürtler için özerk bir yapıyı savaşın sonunda önerdiği biliniyor.*

\* Ayaklanmaların listesi, emekli bir subay tarafından gazeteci M. Ali Birand'a verilmiş ve 3 Ocak 2008 tarihli *Hürriyet Gazetesi*'nde yayımlanmıştır.



Buna rağmen, 1923 yılından itibaren Kürdistan ismi yasaklanırken, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî politikası Kürt varlığını kabul etmemek ve asimilasyon üzerine kuruluyor. Bunun en çarpıcı ve tam bir karikatür örneğini, Murat Belge *Taraf* Gazetesi'nde yazdı. Belge, sahalardan aldığı ama onun eline geçmemesi gereken *hizmete özel* bir kitaptan aktarıyor: Kitap, 1982 yılında, Kara Kuvvetleri Komutanlığı Ankara Basımevi'nde hazırlanmış, *Türkiye'de Yıkıcı ve Bölücü Akımlar* ismini taşıyor. Aynen alıntılıyorum:

... Acaba gerçekten Kürt diye ayrı bir IRK var mıdır? Kürt sözü nereden gelmektedir?

KÜRT: Dağların yüksek kısımlarında, tepelerde yaz ve kış aylarında erimeyen karlar vardır. Bu karların üzeri, güneş açınca hafif eriyerek buzlaşır, camı parlak ve sert bir tabaka ile kaplanır. Üst kısmı sert, altı yumuşak kalır. Bu karın üzerinde yürüyünce, ayağın bastığı yer içeri çöker ve Kart-Kürt diye ses çıkar. İşte bu sese izafen sıkışmış kara-yatkın kar Kürt kar veya kürtün denmektedir. (...) Yüksek yaylalarda ve karlı bölgelerde yaşayan Türk'lere Kürdak'lar denmiştir.

Gerçekten şaşılacak oranda naif, güldüren ifadeler; ama bu “tez”, yakın zamana kadar devletin resmî görüşü oldu.

*E.V.E. • Kimi zaman televizyon ve gazetelerde, bu yapılanların entegrasyon kavramı altında meşrulaştırılmak istendiğini görüyoruz. Sizin de bu konuda, “Asimilasyon Etnik Ayrımcılığa Çözüm Olabilir mi?” başlıklı bir metniniz var. Asimilasyon ve entegrasyon kavramları arasındaki farka ve birinin diğerine karşı kabul edilmesinin yaratacağı sonuçlara dair ne söyleyebilirsiniz? Kısaca, bu iki kavramın felsefi bir analizini yapabilir misiniz?*

S.Ö. • Asimilasyonun bize anlattığı özetle şudur: Bir halkın kendini o halk yapan özelliklerini, başta dil olmakla birlikte terk edip bir başka halkın içinde erimesi; o başka halktan olması. Bu Kürtlere yapılmak istendi. Entegrasyonla anlatılan ise, bir halkın kendi kimliğini kaybetmeden, içinde yaşadığı toplumun kuralları çevresinde varlığını sürdürmesi. Entegrasyon, daha çok, göçmenler konusunda süren tartışmalar için taşıyıcı bir kavramdır. Göçmenlerin, göç ettikleri yerde nasıl var olacaklarına ilişkin tartışmada sıklıkla kullanılan ve neredeyse olumlu bir içeriği olan kavramdır. Göçmenlerin, yeni geldikleri yere uyumudur anlatılan. Şimdi, binlerce yıldır aynı toprakta yaşayan insanların uyumundan bahsetmek, en azından mantığa aykırıdır. Bu kadar uzun süre bir yerde yaşamak zaten uyumun ifadesidir. Bu kavramı Kürt sorununa taşımak sosyolojik olarak mümkün değildir. Çok basit bir düşünceyle Batıdaki tartışma-

lardan devralınmış, aktarılmış. Ama orada da, bizde de, asimilasyonu perdelemek için kullanılan bir kavram entegrasyon.

*E.V.E. • Artık asimilasyonun bu konuda bir çözüm olmadığına açığa çıktığını söylüyorsunuz...*

*S.Ö. • Tabii ki! Şimdi 25 yıldır savaş sürüyor. 1984 yılında yapılan Erurh Kasabası'ndaki baskından sonra Türkiye, PKK'nin 20 bine varan silahlı gücünü etkisiz hale getirmek için, 300 bin asker ve 67 bin korucu seferber etti. Bu arada, Türk ordusunun Avrupa'nın en büyük, dünyanın altıncı büyük ordusu olduğu hatırlanmalı. 1987-2002 yılları arasında, Kürtlerin yaşadığı 14 ilde sıkıyönetimler ve olağanüstü haller ilan edildi. Bunlar tam 57 defa uzatıldı. 24 kez sınır ötesinde askeri operasyonlar yapıldı. Resmî rakamlara göre, ilk 14 yılda 96 milyar dolar harcadı. Bu rakamın aslında 400-500 milyar dolar olduğu neredeyse genel kabul görüyor. Yine resmî rakamlara göre, Türk tarafından 10 bin asker-sivil ve Kürt tarafından 25 bin kişi öldü. Buna telaffuz edilen binlerce faili meçhulü de eklemek gerekiyor. Bütün bunlardan sonra, asimilasyon politikalarının, Kürt varlığını inkâr etmenin bir çözüm olmadığı neredeyse genel kabul görmüş durumda. Bunun gibi neredeyse genel kabul gören bir başka olgu da, 25 yıldır süren savaşın bir çözüm olmayacağı ve Kürt sorununun silahla bitirilemeyeceği. Sorunun silah yoluyla çözülemeyeceği düşüncesi, Türkler için olduğu kadar Kürtler için de geçerli.*

*E.V.E. • Asimilasyon tartışmasına geri dönmek istiyorum. Kürtler, sayıca daha fazla olan Türk nüfusu ile göçler sayesinde iç içe geçseler de, asimilasyon süreci işlemedi; hatta, sizin tabirinizle, şimdilerde bir re-asimilasyon süreci yaşanıyor. Bu re-asimilasyonun motivasyon kaynağı nedir?*

*S.Ö. • Kapitalist üretim tarzının, birçok yeni özelliğinin yanında, hatırlamamız gereken bir özelliği de emek gücünü belirli alanlara toplamasıdır. Bu muazzam bir göç hareketidir: Emegini satarak yaşayacak olanların, bu emeği satılabilecekleri yerlere toplanması. Bir başka ifadeyle, köylü çocuğunun işçi olma sürecidir bu göçle olup biten. Bu emeğin satılabileceği yere göçü bir ülke sınırında yaşandığı gibi, uluslararası da yaşanır. Göçün bu seyri, Kürtler için de geçerlidir. Yoksul Kürt nüfus, büyük kentlere iş umuduyla göç edegelmiştir. Ancak, Kürtler sadece ekonomik gerekçelerle değil, aynı zamanda sürgünler ve köy boşatma şeklinde yaşanan baskılarla da göç etmek zorunda kalmıştır. On yıllık sürede 3,5 milyon Kürt, göç etmek zorunda kalmıştır. Bu ciddi bir sayıdır. Önemli oranda bir Kürt nüfus da Avrupa'ya göç etmiştir. Özellikle tarihi eski olan göçlerle şehirlere gelenlerin önemli bir kısmı asimile olmuştur.*

Bu asimilasyonun hemen ikinci kuşakta ve hızlı olmasının nedenleri tartışılabilir. Ama ilk anılması gereken, ortak dinî inançtır.

Ancak, ata topraklarında yaşamını sürdüren Kürtlerin asimile olduğunu söylemek asla mümkün değildir. Bunda da, Kürtlerin birlikte yaşaması ve nüfus yoğunluğu en önemli etkidir. Ama daha seksenli yıllara kadar Kürtlerin topraklarını terk etmeyen kesimi için Kürt oluş, etnik kimlik, bu kadar önemsen bir durum değildi. Bilindiği gibi, ulusal mücadelenin sürmesi asimilasyonu engelleyici bir etki yapar. Ulusal mücadele, ata topraklarında yaşayan Kürtlerin kendilerini bir Kürt kimliğiyle tanımlamalarını beraberinde getirmiştir. Özellikle Kürt bölgelerinde halkın artık Türkçe konuşmadığı biliniyor.

Büyük şehirlere göç etmiş olan Kürtler de kendilerini Kürt olarak tanımlamaktan çekinmiyorlar. Daha çarpıcı olan, on yıllarca önce sürgünlerle gelen ve asimile olan Kürt topluluklar da Kürt kimliğine sahip çıkmaya başlıyor. Bu anlamda tam bir re-asimilasyon yaşanıyor. Aynı durum, Avrupa’da yaşayan Kürtler için de geçerli. Yirmi beş yıldır süren savaş, Kürtlerin uluslaşmasını sağladı. Sorunu bu yalınlıkta görmek, PKK’nin Kürtler için ne anlama geldiğini de doğru kavramanın yoludur. PKK’nin Kürt uluslaşmasını yaratan süreci damgaladığının görünmemesi ya da es geçilmesi, sorunun çözülmesi doğrultusunda üretilecek fikirlerin de sağlıklı olmamasını getirir. Kesin bir ifadeyle, Türkiye’de asimilasyon politikaları tam anlamıyla ve geri dönülmez bir biçimde işlevini kaybetmiştir. Bu, devletin seksen yıllık Kürt politikasının artık iş görmediğinin en somut göstergesidir. Soruna bu yalınlıkta bakmak, Kürtlere yönelik reformların da kaçınılmazlığını tespit etmek anlamına da gelir.

*E.V.E. • Asimilasyonu tersine çevirmede en önemli unsurun, Kürtlerin kendilerini kolektif bir özne olarak örgütlemesi olduğunu söylüyorsunuz. Kolektif özne tasarımlarının ve bunları hayata geçiren siyasal güçlerin çeşitliliği düşünülünce, akla hemen, bu kolektif özneyi “sınıf” olarak tasarlamak akla geliyor. Kendilerini sınıf siyaseti zemininde tanımlayanlar, kimliklerle ve kimliklerin talepleriyle nasıl bir ilişki kurdular sizce?*

*S.Ö. • Haklısınız. Siyaseti sınıf temelinde yapmak, etnik kimlik ve millet üzerinde yapmaktan farklıdır. Sınıf üzerinde örülen siyaset, bizzat, kapitalizme karşı mücadele içinde olmaktadır. Kapitalizmin yerine başka bir modeli getirmeye çalışmaktır. Çoğu zaman ulusal olan, kapitalizmin devamı için bir mücadele şeklindedir. Ancak, henüz kendini bir millet olarak tanımlamamış, bunu henüz başaramamış halkların mücadelesi başka bir tartışma başlığıdır. Marksist literatürde bu tartışma uzun uzadıya yapılmıştır.*

Batılı kimi Marksist düşünürlerin “ulusal mücadeleler tarihsel olarak bitmiştir, tarihin gerilerinde kalmıştır” düşüncesine Lenin’in cevabı çok anlamlıdır.

Lenin, onlara, ulusal sorunun Batı Avrupa'da tamamlanmış olmasının Rusya'ya aktarılamayacağını, Rusya'da da ulusal mücadelelerin artık zamanının geçtiğinin savunulmayacağını söylüyor. Uluslaşma sürecin, yüzyıl geriden takip edilmekte oluşunun bir olgu olduğunu belirtiyor. Bu ne demek: Sınıf ekseninde siyaset yapanlar, geç kalmış ulusal mücadelelere karşı çıkamazlar. İşte bu, sınıf siyaseti yapanlar açısından kategorik bir tavidir. Türkiye'de sınıf siyaseti yapma iddiasındakileri, aslında bu iddialarında haklı olup olmadıklarını deneye-bileceğiniz bir turnusol kaynağıdır.

*E.V.E. • Peki, siyasetin özne ile ilgili kuramsal tartışmalarından biraz da gündelik ve rutin siyasetin öznelere Kürt sorunundaki konumlarına bakalım. Ama bundan önce, “açılım” sizce ne demektir ya da “siyasal bir açılım” ne anlama gelmektedir?*

*S.Ö. • Durumu şöyle okuyorum: Ortada, Türkiye için her anlamda merkezi öneme sahip Kürt sorunu var. Bu, ülkedeki bütün sorunların gelip bağlandığı bir sorundur. Ekonomik refah düzeyinin yükseltilmesi de, demokrasinin yetkinleşebilmesi de bu sorunun çözülmesine bağlıdır. Türk tarafından gelen iki farklı tutum var: Biri, var olan statükoyu sürdürme isteği; ikincisi, çözümün dayattığını gören kesim. Dikkat ederseniz, “çözüm isteyen” demedim. Bu ikinci kesim, sadece statükonun sürdürülemeyeceğini kavramış bir kesim; yoksa, çözüme ikna olmuş ve demokratik siyaset yapma motivasyonunda değil. İlkinin en çarpıcı temsilcileri milliyetçiler olacaktır doğal olarak. Ama bu milliyetçilere CHP'nin de en azından bir kısmını ekleyip, Onur Öymen'le ifade bulan anlayışı hatırlatmak yerinde olur. İkinci eğilim, Özal'la başlayan ve AKP'de sürmekte olan çözüm arayışı. Aslında çok şaşırtıcı değil. İktidarda olan, Kürt sorununun bu haliyle gitmeyeceğini görüyor, kavıyor. Ve çok da gönüllü olmadan, siyasetin, yaşamın bu dayatmasını aşmaya çalışıyor. Burada bir ilginç noktada da, çözüm için hareket eden partilerin sağ parti olması. Bu, sağın dünya görüşü ile açıklanamaz bir durumdur. Buna yol açan iktidar olmalıdır. İşte, “açılım” denen şey Kürt sorununu bir aşma denemesidir, olumlu bir adımdır. Ama bu haliyle çözüm olamayacağı ortaya çıkmıştır.*

*E.V.E. • Şimdi de sorunun diğer tarafını ele alalım isterseniz; parlamenter siyasetin öznelere sorun karşısında durumu ne diye sormuştum...*

*S.Ö. • Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün, Kürt sorunu hakkında konuşurken “güzel şeyler olacak” ifadesini kullanmasıyla yeni bir süreç başladı. Bu, yıllardır sürmekte olan Kürt sorununu çözmek için devletin bir hazırlık içinde olduğunu söylemekti. Türkiye'de, ilk defa, devletin Kürt sorunuyla doğrudan ilgili kurumlarının çözüm konusunda uyum içinde olduğu ilan edildi. Bu kurumlar,*

şu şekilde sıralandı: Cumhurbaşkanlığı, hükümet, genelkurmay ve Milli İstihbarat Teşkilatı. Kuşkusuz, 25 yıldır savaşıyan ordunun, istihbarat teşkilatının ve siyasi otoritenin Kürt sorununu reformlarla çözmeyi istemesi, Türkiye'nin bu sorun hakkındaki politikalarını tamamen değiştirmesi anlamına geliyor. Hükümet, İçişleri Bakanı'nın öncülüğünde çalışmalarını başlattı. Konuyla ilgili aydınlardan başlayarak birçok görüşme yaptı. Bununla birlikte bütün toplum, Kürt sorununa ilişkin reformları tartışmaya başladı. Kürt reformu, gündemin ilk sırasından inmedi. Toplumda tam bir saflaşma oldu. Milliyetçi partiler bu reformları tartışmaya dahi yanaşmadı; sosyal demokrat olma iddiasındaki CHP, bu açılımları neredeyse milliyetçi partiler kadar eleştirdi. Mecliste 21 sandalyesi bulunan Demokratik Toplum Partisi (artık Barış ve Demokrasi Partisi) bu girişime destek olmakla birlikte, PKK ile görüşülmesi gerektiğini sürekli vurguladı. İktidar partisi ise, son derece kararlı bir tutumla, ödenecek bedel ne olursa olsun bu reformların yapılacağını ilan etti.

Her şeyden önce bu reform girişimi, savaşla Kürt sorununun çözülemeyeceğinin kabul edilmesidir. Ancak ilk adımda zor bir sorun ortaya çıktı: Kürt sorununun barışçı çözümünde muhatap kim olacak? Devletin yıllardır "bölücü, ayrılıkçı, terörist" dediği PKK ile muhatap olması hiç de kolay görünmezken, gizli görüşmelerin yapılması gerektiği, gazete sayfalarına sık sık yansıyor. Gizli görüşmelerin geçmişte yapıldığını tahmin etmek de hiç zor değil. Şimdiyse, yoğun bir görüşme trafiğinin sürdüğü biliniyor. BDP, hükümeti sürekli olarak PKK ile görüşmesi gerektiği noktasında sıkıştırıyor. Değil mi ki 25 yıldır savaşıyan taraf PKK'dir, doğallıkla çözümün tarafı da o olmalıdır... Bu durumda, PKK'nin dışında ve onun işaret etmediği herhangi bir gücün muhatap olabileceğini düşünmek tam bir siyasi saflıktır. PKK'nin Kürtleri temsil etmediğini söylemek, siyasi ajitasyondur. Yapılabilir, ama somut bir karşılığı yoktur.

Bütün bu gelişmeler olurken, Abdullah Öcalan da barış için hazırlık yaptığını, çalışmalarının avukatları aracılığıyla açıklanacağını duyurdu. Bir kitap kapsamındaki çalışması, devletin ilgili kurumlarının elinde, hâlâ kamuoyuna ulaşmadı. Ancak, Kürt sorununun çözümüne ilişkin görüşlerinin kaba hatları, basına avukatları aracılığıyla yansıdı.

*E.V.E. • Son dönemlerde CHP'deki gelişmeler/değişimler sizce soruna bakış perspektifinde bir değişiklik yaratacak mı? Soruyu şu nedenle soruyorum: İspanya ve İngiltere'de, Bask Bölgesi ve İrlanda ile ilgili sorunu sosyal demokrat olan Zapatero ve Blair çözmeye çalıştılar. Aynı şekilde, Güney Amerika'da Chipas Bölgesi ile ilgili olarak EZLN'ye sosyalistler destek veriyor. Türkiye'de ise sorunu 1989'da CHP dilendirmesine rağmen, şimdiki suskunluğu, Kürt sorununu muhafazakâr bir partinin inisiyatifine sokmuş gibi. Fakat burada da, bölgeye atanan valiler, açılan üniversitelere atanan rektörler, milli eğitim müdürleri, KCK operasyonları, Kürtçeyle ilgili*

*tartışmalar vs. düşünüldüğünde, çözüm ufkunun Kürtlerin şimdiye kadarki siyasal angajmanlarını dönüştürmeye ya da asimilasyonu engelleyen bir kolektif öznenin tasfiyesine yöneldiği düşüncesi oluşuyor. Sizce bu durum muhafazakârlığın düşünsel kapasitesine mi bağlı ve de klasik muhafazakârlık ile günümüz muhafazakârlığı arasındaki kimlik politikalarına yönelimdeki farkı oluşturan şey ne?*

S.Ö. • Çok yerinde bir soru. Bu kadar laf edip de CHP'nin durumunu ihmal etmek olmaz. CHP, sosyal demokrat bir parti değildir. Ama garip bir şekilde, bu kimlikle anılır. Bunun neden böyle olduğu ilginç bir araştırma konusu olurdu. CHP önemli oranda, bu sosyal demokrat algısıyla gerçek bir sosyal demokrat yapının oluşmasını da engelliyor. Baykal dönemi CHP'si, tam bir statüko partisi çizgisidir. Peki, öncesinin farklı olduğu söylenebilir mi? Öncesinde Ecevit mi, İnönü mü, yoksa Recep Peker mi sosyal demokrattı? Ancak, bu partiyi sosyal demokrat görmek isteyen önemli bir kesim var; dahası, içinde sosyal demokrat oluşundan asla kuşku duyulmayacak insanlar da var. Onları kıran bir ifade kullanmak istemem ama, Arıtman örneği ırkçılar da var. Ben, CHP'nin sosyal demokrat kimliğe evrilebileceği konusunda oldukça kuşkuluyum. Yine de CHP'nin yeni yönetimini gözlemek, sosyal demokrat partiye dönüşmesi ihtimalinden mutlu olmak gerek. CHP'nin sosyal demokrat partiye dönüşmesinin mümkün görünmediğini söyledim; bunun geniş kesimlerce kavranması Avrupa'daki gibi sol partilerin kurulmasına ve büyümesine yol açarsa, bu büyük bir dönüşüm olur. Şu günkü haliyle CHP, Kürt sorununun çözümünde AKP'den daha geri bir noktada duruyor. CHP, devlet refleksi veriyor. CHP'nin Kürt sorunu konusunda daha çok çalışması ve içindeki sosyal demokratların belirleyici olması gerekiyor. Bu mümkün mü? Zamanla göreceğiz.

E.V.E. • Slavoj Žižek, On Belief'te, "... eylemin amacı esasen aracıyı dönüştürmek iken, kimlik politikaları kimliği olumlamaya çalışırlar" diyor. Yine aynı düşünür, Gıdıklanan Özne ve Paralaks'ta, kartezyen özne tasarımının post-yapısalcı "özne konumları" tasarımlarına karşı ısrarla savunulmasını salık veriyor. Kimlik siyaseti ile daha kapsayıcı olduğu düşünülen sınıf siyaseti birbirlerini gerçekten dışlarlar mı ve Avrupa'nın solcu düşünürlerinde –yukarıda adlarını saydığımız Žižek ve Badiou burada anılabilir– neden klasik "modern" özne tasarımlarına doğru bir eğilim ortaya çıktı sizce?

S.Ö. • Yukarıda kısmen değindim. Batılı düşünürler "kimlik" kavramı üzerine düşünürken, aslında göç olgusundan hareket ediyorlar. Bu son derece normal, çünkü onları düşünmeye iten olgu, göç. Bizse, "kimlik" üzerine düşünürken daha çok Kürt sorununu akılda tutuyoruz. Şimdi, Batıya göç etmiş birinin kimlik siyaseti yapmasıyla, ata topraklarında yaşayan birinin kimlik siya-

seti yapması aynı şey değildir. Göçmenin kimlik siyaseti çoğunlukla bir içe kapanmayı getirir. Giderek, içinden çıkılan ülkenin milliyetçisi konumuna sokar insanı. Ama bu, içinde yaşanılan ülkede bir zemine sahip olmadığı için, hayata etki etmez, trajik bir noktaya çevrilir. Kürtlerde ya da Katalanlarda gözlediğimizize, geç kalmış bir tarihsel gelişmenin sonuçlarını istemektir. Bir kez talep ortaya çıktıktan sonra, bu geç kalmanın kendisi de anlamını yitirir. Şimdi soruna böyle bakarsak, Avrupa'da yaşayan çocukları, mesela bir Sri Lankalının çocuklarını nasıl bir kimlikle tanımlayabiliriz? Onları bekleyen, yine orada, kendilerini nispeten onaylanmış hissedecekleri yeni bir kimliktir.

*E.V.E. • Kürt sorununun çözümünde “fark” yerine “aynı”ya vurgu yapan, ya da “melankolik” bir kayıp kimlik arayışı yerine bir ulusun inşa sürecini ören “edim”e gönderme yapan tartışmalar daha fazla yapılırsa, bu yeni kavramsal hazne, sorunun çözümüne daha fazla katkı sağlayabilir mi? Aslında şunu demek istiyorum: Kürtleri, kendi kayıp kimliklerini arayan bir ulus olarak görmek yerine, kendilerini inşa eden bir ulus olarak görsen ve de Kürt siyasallaşmasını, kendi kimliğinin yüceltilmesine odaklandığı yönünde milliyetçi algılanılışının tersine, bütün kimliklerin ortak sorunlarına vurgu yapan bir hareket olarak düşünsek çok daha köklü bir çözüm ufkuna sahip olmaz mıyız?*

*S.Ö. • Belki haklısınız ama, unutmamak gerekir ki, ulusal karakterli hareketler buna uygun ideolojilerle iş görür. Bu ideoloji de klasik formu içinde milliyetçiliktir. Şimdi sorun, Kürt siyasetinin aslında ne olduğuyla ilişkilidir. Eğer bu bir ulusal mücadeleyse, onu ölçüp biçeceğimize, neleri bekleyip neleri beklemeyeceğimize ulusal mücadelenin karakterine bakarak cevap veririz. Bir sosyalist mücadeleyse, bu kez sosyalist mücadelenin ne olduğuna bakarak değerlendiririz. Bence Türk solu, Kürt siyasetini, bir sosyalist mücadeleyi değerlendireceği ölçülerle tarttı. Bu, hem Türk solunun kendi sosyalistliğini sorgulamasını gerektiren hem de Kürt siyasetini kavramayı zorlaştıran ve bazen de ona yanlış eleştiriler getirilmesine yol açan bir olgudur. Türkiye’de Kürt siyasi hareketi kadar güçlü bir sosyalist hareket olsaydı, söylediğiniz çok anlamlı bir tartışma zemini bulurdu. Ama siz de, ben de biliyoruz ki, “eğerler”, “olsaydılar” üzerinden somut çözümlemeler yapılamaz, ancak niyet beyanları ortaya çıkar.*

*E.V.E. • Sorunun çözümü ile ilgili reform başlıklarını bizim için sıralayabilir misiniz?*

*S.Ö. • Henüz açıklanmış bir reform programı ortada yok. Sorunun çözümü için atılacak adımların da üç aşamalı bir sürece yayılacağı söyleniyor. Bu arada, atılacak ilk adımlar şekillenmeye başlıyor. Bunlardan bazıları şunlar:*

1. PKK'nin silah bırakması, reformlar için bir önkoşul olarak konuluyor. Silah bırakma durumunda sürecin çok hızlanacağı anlatılıyor.
2. Dağdaki PKK güçlerinin affedilmesi için formül aranıyor. Genişletilecek bir afla, bu güçlerin yüzde 90'ının ceza almadan evlerine dönmesi sağlanacak. Örgütün 300-400 kişi olduğu söylenen önderlerinin, Avrupa dahil olmak üzere, yaşayacakları ülkelere gitmesi sağlanacak.
3. Öcalan'ın tutuklu bulunduğu İmralı Adası'ndaki tecrit koşulları kaldırılacak. 5-6 mahkûm daha yanına konulacak (Bu hayata geçirildi).
4. Yurtdışında yaşayan Kürtlere vatandaşlık verilecek. Bu uygulamayla, Türk vatandaşlığından çıkarılmış binlerce Kürt vatandaşlık hakkı kazanacak.
5. Kürt dili önündeki engeller kaldırılacak. Değiştirilmiş köy isimleri kaldırılıp, eski Kürtçe isimleri verilecek. Çocuklara Kürtçe isim verilebilecek. Televizyonlar tamamen Kürtçe yayın yapabilecek. Cezaevlerinde tutuklular telefonla Kürtçe konuşabilecek. Üniversitelerde Kürt dili bölümleri açılacak. Kürt kentlerinde dağlara yazılmış olan "Ne mutlu Türküm diyene" vb. sloganlar kaldırılacak.
6. Uzun vadede, anayasada değişiklik yapılacak. Türklüğe yapılan vurgular çıkarılacak.

*E.V.E. • Özellikle 5. sırada saydığınız anadil, tartışmaların odağına oturdu. Sizden, bu dil sorunu ile ilgili, dil felsefesinin yirminci yüzyıl felsefesinin en çok uğraşılan disiplinlerinden biri olmasını da göz önünde tutarak, dil, düşünme, kimlik ve siyaset arasındaki ilişkinin neden önemli olduğunu öğrenmek istiyoruz.*

*S.Ö. • Haklısınız; dil, felsefenin önemli konularından biri olageldi. Düşünme ile dil ilişkisinin altı, döne döne çizildi. O, ünlü, "dil, varlığın evidir" sözü çok şey anlatır. Ama size, daha somut hayattan bir örnek vermeme izin verin. Yurtdışında yaşadığım yıllarda, anadili Türkçe olan biri olarak, insanların, konuşabildiğiniz kadar düşündüğünüzü, diliniz kadar kafanızın çalıştığını düşündüklerini ilikle-rime kadar hissettim. Anadilinin dışında ve yetkin olmadığınız bir dilde konuş-mak zorundaysanız, bu dil ile zekâ özdeşliği algısı tokat gibi çarpar. Aslında ana-dilinizin başka olduğu unutulur nedense. Bu ise giderek bir aşağılama, dışlama pratiğine dönüşür. Yine bu nokta, ciddi bir ırkçılığa muhatap olmaya başladığınız yerdir. Irkçılık çoğu zaman dil üzerinden işler. Bu, ırkçı olanın, ırkçı fikir-lerini dil üzerinden aktarması gibi, dili (ki bu, anadil değildir) kötü kullananın ırkçılığın nesnesi olması şeklinde iki boyutta işler. Anadil konusundaki hassaslı-ğım bunları yaşamış olmakla pekişir. İnsanın anadilini yok saymak, insan kendi-ni ifade ettiği biçimiyle o olacağından, onu çaresiz bir varlık durumuna düşürür.*



*E.V.E. • Biraz önce, daha çok, devletin reform kavramı altında dillendirdiklerini tartıştık. Kürt tarafı bu konuda ne düşünüyor? Bunları yeterli buluyor mu?*

*S.Ö. • Bu açıklamaları dinleyen, kapatılan DTP Başkanı Ahmet Türk, “Dağ fare doğurdu” diyor. Öcalan ise, bağımsız Kürt devletini çözüm olarak görmediğini, aksine devletin kendisini bir sorun olarak gördüğünü duyuruyor. Öcalan, ulus devletin aşılmaya başladığını savunuyor. Irak’ta Barzani’ye verilen türden bir federasyonu da istemediğini ekliyor. Öcalan, kendi çözüm modelinde devletin olacağını ve diğer tarafta da demokratik Kürt ulusunun olacağını söylüyor. Kürtler devleti kabul edecek, devlet de Kürtlerin demokratik ulus olma hakkını kabul edecek. Kuşkusuz, bu, içi doldurulması gereken bir ifade. Öcalan, bunun için nasıl doldurulacağına dair çok kaba başlıklar da veriyor. Öcalan’ın çözüm önerisinin ana başlıkları şimdilik şöyle:*

1. Kürtlerin önündeki engeller kaldırılacak, her alanda örgütlenme özgürlükleri olacak. Demokratik bir ulus olarak varlık kazanacaklar.
2. Kendi sporunu, eğitimini, dinî örgütlenmesini, meclisini, belediyelerini kendisi kuracak.
3. Kendi öz savunma güçleri olacak. Bu güç, Kürtlerin kendi arasındaki itilafları çözecek.

Öcalan’ın beklentileri en kaba hatlarıyla bu şekilde sıralanıyor. Açıkça söylenmese de, bunun ismi federatif bir yapıdır. Ancak, Kürt sorunu konusunda sembol isim olan İsmail Beşikçi farklı düşünüyor. Beşikçi, Kürt sorunu hakkında yazdığı kitaplardan dolayı 17 yıl hapis yatmış bir aydın. Beşikçi, Kürtlerin 40 milyona varan bir nüfusa sahip olduğunu hatırlatıyor. Bu kadar büyük bir nüfusun, ne Birleşmiş Milletler’de ne Avrupa Konseyi’nde ne de İslam Ülkeleri Konferansı’nda hiçbir siyasi statüye sahip olmadığını tespit ediyor. Beşikçi, açıkça Kürtlerin federatif bir yapı olarak örgütlenmesinin, barışın sağlanmasının koşulu olduğunu düşünüyor. Kürtlerin gelecekte devlet kurma ihtimaline de ipotek konulamayacağını vurguluyor.

*E.V.E. • Küreselleşme, devlet ve ulusla ilgili tartışmalar son 20 yıldır sürüyor; bir yandan küreselleşmenin ulus devletleri çözeceği söylenirken, öte yandan Fukuyama’nın Devlet İnşası gibi metinleri sayesinde kapitalizmin yeni momentlerinin güçlü ulus devletlere ihtiyaç duyacağı belirtiliyor. Sizce bu kavramların gelecekteki seyri, Kürt sorununu nasıl etkileyebilir?*

*S.Ö. • Ulus devletlerin yok olmakta olduğu tezine katılmıyorum. Ulus devletin yok olması için, onu yaratan ekonomik ilişkilerin ve sınıf ilişkilerinin yok*

olması gerekir. Sermayenin bir bölümünün uluslararası nitelik kazandığı doğrudur; ama önemli bir sermaye kesimi, sınırları orduyla korunan bir vatan bütünlüğü üzerinden varlığını sürdürebilir durundadır. Buradan Kürt sorununun geleceğine bakarsak, öyle net ifadeler kullanmada zorlanırız. Sorunun muhatabı olan her iki tarafın inisiyatifi, bunda tek tek etkili olacaktır. Ama Türk tarafının sürdüreceği şahin politikaların, birlikte yaşamaya değil, giderek ayrılma-yaya yol açacağını düşünüyorum.

*E.V.E. • Bir felsefeci olarak değil de, gündemi takip eden sıradan bir yurttaş olarak kendinizi düşünürseniz, Kürt sorununun çözüm yoluna girmesi ya da aksine, reform sürecinin raydan çıkması gibi ihtimallerde neler beklenebilir?*

S.Ö. • Ya sorun çözülecek ya da savaş şiddetlenerek sürecek. İlk seçeneğin gerçekleşmesi durumunda, bugünkü siyasi yapının olduğu gibi süreceğini düşünmek yanılığdır. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî Kürt politikası bir dönüşüm yaşıyor. Bundan sonra, asimilasyon ve Kürt varlığının inkârı üzerinden politika yapmanın koşulları tamamen ortadan kalkmıştır. Kürt sorununun barışçı çözümü, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendini de yeniden düzenleyecek reformlarla mümkündür. Sosyo-politik olarak değerlendirilince, PKK'nin içinde olmadığı bir barış süreci mümkün değildir; çünkü savaşıyan taraf odur. Olguya soğukkanlı bir bakış, Kürt sorununun sahibinin kim olduğunu, bu sorunu dünya gündemine hangi gücün soktuğunu açıkça görmeyi sağlar. Bu gücün hesaba katılmadığı bir denklemle sorunun aşılabileceğini düşünmek, hakikaten çözümünden uzaktır. İster beğenelim ister beğenmeyelim, PKK, Kürt tarafının tartışmasız temsilcisidir. Bu bir olgudur; duyguların ne söylediğinin bir karşılığı yoktur. Bu reformların, üniter yapıya son verecek gelişmeleri başlatıp Türkiye'nin bölünmesine yol açacağını söyleyen az değildir. Bu da boş bir korku değildir; bilakis, ihtimal dahilindedir. Böylesine yoğun bir nüfus kendini bir başka aidiyetle tanımlarsa, asıl aidiyeti de o olur ve bunun geri döndürülmesi mümkün değildir. Ancak, ikinci ihtimal, yani barışın sağlanması için de şans vardır. Dünya konjonktürü de buna müsaittir. Handikap, Türkiye'de demokrasi-nin gelişmemiş olmasıdır. Sorunun Batıdaki örneklerindeki gibi çözülebilmesi için, Türkiye'nin o ülkelerdeki demokrasi düzeyini yakalamış olması gerekir-di. İşte, bu noktada bir sarmal oluşuyor: Kürt sorunu var oldukça, Türkiye demokratik bir toplum olamıyor; demokratik olamadığı için de, sorunu, gerçek çözümü eksenine oturtamıyor. Ancak, buna rağmen, siyasi irade çözümde ısrar ederse başarıma şansı vardır. Kuşkusuz bu, son derece sancılı geçecek bir süreçtir ve öyle de geçmektedir. Çözümüne giden yolda, siyasi iradenin önündeki içerdengeller eski gücünü kaybetmiştir. Bu güçler, Kürt sorunuyla nasıl başa çıkılabileceğine ilişkin tezlerinde başarısız oldukları gibi, uygulamalarında da başa-

rısız olmuşlardır. Turgut Özal'ın ve Eşref Bitlis'in ölümlerinin, Kürt sorununa dair reform girişimleriyle ilişkili olduğunu tartışan ve bundan hicap duyan bir kamuoyu var artık. Türkiye'de artık, ne yeni Özalların ya da Bitlislerin öldürülebileceği yapılara izin var ne de onlara hoşgörü... Bu, köklü bir dönüşümdür. Vesayetin parçalanma sürecinin başlaması, Kürt sorununun çözülmesinin de siyasi iradenin eline geçmesi olarak görülmeli, okunmalıdır. Kürt sorununun varlığının, vesayetin pekişmesinin yaslandığı olguda olduğu görülmelidir. Vesayetin ortadan kalkmasının en önemli sonucu da, Kürt sorunun çözülmesi olabilir. Siyasi iradenin daha cesur davranmasını beklemek için her türlü nedene sahibiz. Kürt sorunun çözülmesi ülkenin hızla demokratikleşmesini getireceği gibi, zenginliğin de artacağı, çocukların bile malumudur.

İkinci seçenek, yani savaş durumunda ise, reformlar yapılamaz ve barış sağlanamazsa, nasıl bir tablo ortaya çıkar? Buna verilecek en kısa cevap, yukarıda söylediklerimin tam tersi olacaktır. Barışın sağlanamaması durumunda, savaş çok daha şiddetli bir hal alacaktır. Şiddetlenen savaş, iki halk arasında zaten yaralanmış olan birlikte yaşama isteğini iyice yok edecektir. Türk ve Kürt halkları birbirinden uzaklaşacaktır. Türkler tarafında güçlenmeye başlayan ayrılık eğilimleri de artacaktır. Yirmi beş yıldır süren savaşın, barış şansının kaçırılmak suretiyle şiddetlenerek sürmesinin, Kürtlerin ayrılığı olgusunun temeline yerleşeceğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Asıl, savaşın sürmesi durumunda Türkiye'nin bölünmesi, daha yakın ve ciddi bir ihtimal olacaktır.

*E.V.E. • Sizce süreç yönetilebiliyor mu?*

*S.Ö. • Bir ileri, iki geri... Kürt açılımının bedeli ne olursa olsun, ödemeye hazır olduğunu söyleyen iktidar partisi, "açılım"ı yönetemez oldu. İktidar, Kürt sorununu tek başına çözebileceğini ve bunun tek mimarı olmanın meyvelerini toplayacağını sandı. Bu anlayışın yerleşmesine bir yanlış algı, siyasi çözümleme yol açıyor gibi. Geçmiş dönemlerde Kürt sorununu savaşla bitireceğini düşünmüş ordu gibi kurumların, artık savaşla bu sorunun çözülemediğini açıkça ilan etmesiyle oluşan ittifak, sorunu çözmeye yetecek bir gelişme olarak yorumlandı. Siyasi irade, bu yanılsamadan kurtaramıyor kendini. Savaşın taraflarından biri, kendini temsil eden güçlerin, çözümün silahla olmayacağı konusunda vardıkları anlayış birliğini çözüm olarak görürse yanılır. Yukarıda satır arasında ifade ettim: Bir savaş, taraflarıyla vardır. Savaşın, Kürt tarafı olmadan bir çözümünün olabileceğini düşünebilmek, bırakınız siyaseti, en basit mantık kuralına göre saçmadır. Tek taraflı atılan adımlar, ancak birtakım hakların teslim edilmesi düzeyinde kalır. Bu ise, çözüm olmaz. Peki, kimdir Kürt tarafını temsil eden? Bu konuda Cevat Öneş'in yazdıkları özel bir öneme sahiptir. Bu önem, onun eski MİT Müsteşar Yardımcısı olmasından kaynaklanır. Öneş,*

son derece soğukkanlı bir yorumla, PKK'nin hangi konuda ve nasıl muhatap görülmesi gerektiğini anlatıyor.

Yukarıda da belirttiğim gibi, Kürt sorunu, içinde PKK'nin doğrudan ya da dolaylı olarak bulunmadığı ya da işaret ettiği bir gücün taraf olarak masada olmadığı bir durumda çözülemez; çünkü sorunun sahibi odur ve Kürt sorununun bu düzeye gelmesini sağlayan güçtür. Türk tarafının algısındaki PKK hakkındaki bütün olumsuzluklar sayıp dökülebilir. Buna rağmen, Kürt tarafının algısında muhatap, hiçbir tereddütte yer olmadan, PKK'dir.

Açılım, çözüm tartışmalarında bir başka olgu gözden kaçırılıyor. Yer yer Türk ve Kürt halkı arasındaki duygusal birliği sağlayan bağların koptuğu söyleniyor. Bunu netleştirmek gerekir. Aslında bu bağın kopmasını getiren, Kürtlerin ulusal bilinç geliştirmesidir. Bu ulusal bilinci hesaba katmayan bütün düşünme biçimleri, zamanla tökezlemek zorundadır; daha önemlisi, ulusal bilinç geliştirebilmiş bir halka, "size dilinizi kullanma hakkı veriyoruz" vb. düzeyinde reform önerileriyle gitmek, bir karşılığa sahip değildir. Dünya, etnik sorunun nasıl çözüldüğünün ve nasıl çözülemediğinin örnekleriyle doludur.

*E.V.E. • Son bir soru daha sormak istiyorum. Frantz Fanon'un Yeryüzünün Lanetlileri başlıklı kitabına bir "Önsöz" yazan Jean-Paul Sartre, bu metinde oldukça serttir: "... [B]u çılgınca öfkeyle, bu acımasızlıkla ve kin ile, bu sürekli bizi öldürmek isteğiyle, gevşemekten korkan kasların bu sürekli gerginleşmesiyle insanlaşır onlar: onları yük hayvanı yapmak isteyen sömürgesi sayesinde ve ona karşı."; "... ve diğerleri Avrupalıları öldürerek kendilerini insan yaparlar"; "bir Avrupalıyı öldürmek bir taşla iki kuş vurmaktır. Aynı zamanda hem bir ezeni hem bir ezileni yok etmektir; sonuçta ortada bir ölü insan ve bir özgür insan olur." Bu cümleler, elbette, sömürgeciliğin vahşetine karşı yazılmış cümlelerdi. Belki karşılaştırılabilir değil ama, Türkiye'de Kürt siyasal hareketlerinin hiçbir zaman böyle bir şiddete meyletmemesini ya da ısrarla milliyetçi bir çizgiden kaçınma çabalarını neye bağlarsınız?*

*S.Ö. • Haklısınız; biraz da tepkisel bir ifade, ajitatif... Ama bildiğiniz gibi, felsefede başkaldırının, itaatsizliğin ne zaman savunulabileceği tartışılır. İşgalciye başkaldırma, direnme ve başarılıabilirse onu kovma, sallantisız bir haktır. Bir işgal durumunda ölümüne bir mücadele başlatabilirsiniz; ama bu, kazanacağınız anlamına gelmez. Giderek, intihara da dönüşebilir. Buna da bir şey denilemez. Türkiye'ye dönerssek, iki halkın ortak geçmişinin önemli bir rol oynadığı hemen görülebilir. Kürt siyasetinin kaos çıkarmaktansa, bir süreci bilerek ördüğünü görmek de mümkün.*

*E.V.E. • Son söz?*

*S.Ö. • Devlete özgü olan nitelik kibir değil, akıldır!*

## Açılımın tekçi kültürüne karşı felsefe

19 Ocaktan 19 Ocağa,  
Hrant Dink'e ve Hasan Ünal Nalbantoğlu'na,  
sevgiyle, hasretle, umutla...

**M**uhafazakâr demokrat Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı gözetimindeki demokratik açılım sürecinde, devletin bir kitleyle muhatap olmak istediği her halinden bellidir. AK Parti Tanıtım ve Medya Başkanlığı'nca hazırlanan, Ocak 2010 tarihli, Recep Tayyip Erdoğan ve Türk bayrağı resimleriyle dolu *Soruları ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi* adlı kitapçık henüz kapağında şunu beyan eder: “Bu proje, bir devlet projesidir ve muhatabı da millettir.”<sup>1</sup>

Açılım projesi kapsamında tasavvur edilen devlet-millet ilişkisinin ilkel bir felsefi temel üzerine inşa edildiğini, söz konusu kitapçığın 16. sayfasında öğreniriz. Felsefede tekçilik/bircilik yahut monizm diye bilinen anlayış, son derece ciddi, hiç şakası olmayan o bilindik tekerleme eşliğinde demokratik açılımın tözünü tanıtlar:

Türkiye Cumhuriyeti *milleti ve devleti ile bölünmez bir bütündür* ve böyle kalacaktır. Demokratik Açılım Süreci'nde bundan taviz verileceği sadece kara bir propagandadan ibarettir.

Üniter yapımız etrafında bir tartışma ya da “Tek devlet, tek millet tek vatan tek bayrak” prensibinden taviz verilmesi asla söz konusu değildir.<sup>2</sup>

1 *Soruları ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi*, AK Parti Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak 2010, <http://www.akgenclik.org.tr/include/acilim220110.pdf> [Son güncelleme tarihi: 20 Ocak 2011].

2 A.g.e., s. 16 (Vurgu bana aittir –M.R.).

Bu tanıtlamanın tanığı, –felsefi sorgulama, tartışma ya da eleştiri konusu yapılması kara bir propagandadan sorumlu tutulmaksızın pek mümkün gözük-meyen– kaynaşmış bir kitle olarak “tek millet”tir. Bayraklar önündeki Başba-kanla birlikte 17. sayfaya taşındığımızda, açılım kitapçığı “tek millet”e gelebi-lecek itirazlara karşı pek şaşırtıcı olmayan –ve nihayetinde monizmi hiç de ak-satmayan– şu savunuyu yapar:

“Tek millet” kavramından yola çıkarak farklı etnik kökenlerden gelen va-tandaşlarımızın yok sayıldığı iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır.

Çünkü “tek millet” olmak, tek ırk olmak anlamına gelmez.

Millet, ortak bir vatani, ortak bir tarihi, ortak bir gelecek planlaması olan, ortak değerleri ve menfaatleri olan insanların *gönüllü* birlikteliğini ifade eder. Birçok etnik unsur biraraya gelerek bir millet oluşturabilir.<sup>3</sup>

“Tek millet”in *ırksız* birlikteliği hususunda gönüllülük esas olduğuna göre, açıl-ımın başaktörü iktidarın filozofa hiç sormayacağı, fakat filozofun da yanıtlama-dan hiçbir kıymetli politik söz ya da eylem üretemeyeceği soru şudur: Gönül-süz etnik unsurların gönlü nasıl çelinecek ya da çalınacaktır? Yanıtı, ne yazık ki, her daim filozoftan erken davranan *milleti ve devleti ile bölünmez bir bütün* ver-mektedir, verecektir. Bu bütünün ana momenti olan kitlesellik, gönülsüz etnik unsurlar karşısında rahatlıkla linç, cinayet ve terörün, ama hep “dış mihrakla-rın güdümündeki iç düşmanlar” karşısında verilecek kutlu bir savaşın taşıyıcısı olur. Bütüncü, birci kitlenin “tek millet”inin hangi millet olduğu, etnik unsur bataklığının üzerinde parlayan güneş misali ışıldadığı, “tek devlet”le hangi de-rinlikte bütünleştiği, ve gayet tabii hiç de ırksız olmadığı, mesela Türkiyeli bir Ermeni’nin barışsever, insancıl ve müzakereci sözlerinin bir “tek-vatan-sever”in kanına dokunması üzerine kan dökülünce gün gibi açığa çıkar. Tek bayrağı yer-den kaldırıp göğe yükseltenler, tekçilik uğrunda türdeş gönüllülük zoruna karşı çokçuluk temelinde eşitlikçi gönüldaşlık çağrısında bulunan etnik unsura, ar-kasından sıkılan, başına ve boynuna isabet eden kurşunlarla yanıt verirler. Açıl-ım, Hrant Dink’in yattığı kaldırımı varınca çabucak kapanır.

Açılım, tekçiliğin kaynaşmış kitlesini üretmeye devam ettikçe kapanma-ya mecburdur. Elias Canetti, demokratik açılımın bir açılıp bir kapanan kitle-sini tarif etmektedir sanki:

Sınırsız bir biçimde büyüeyen ve herhangi bir yerde baş gösterebile-ceği için evrensel bir bakışla incelenmesi gereken açık kitlenin tersine, bir de *kapalı* kitle vardır.

3 A.g.e., s. 17 (Vurgu bana aittir –M.R.).

Kapalı kitle büyümekten feragat eder ve kalıcılığa önem verir. Kapalı kitlede göze çarpan ilk şey bir *sınırının* olmasıdır. Kendi sınırlarını kabul etmek suretiyle kalıcılıştır. Kendisine içini dolduracağı bir uzam yaratır. Bu uzam, içine sıvı akan ve hacmi bilinen bir kapla karşılaştırılabilir. Bu uzama giriş kapıları sayılıdır ve yalnızca bu girişler kullanılabilir; taştan, sağlam duvardan yapılmış olsa da, özel bir kabul edimi ya da giriş ücretinden de oluşsa, bu sınıra riayet edilir. Uzam bir kez tamamıyla dolunca başka hiç kimsenin girmesine izin verilmez. Taşma söz konusu olsa bile, önemli olan her zaman kapalı yerdeki yoğun kitledir; dışarıdakiler gerçekten kitleye ait değildirler.<sup>4</sup>

Açılımın umutla beklenen demokratik kitlesi, 19 Ocak 2007 tarihinde, evrensel bir bakışla (diyebiliriz ki, felsefenin bakışıyla) göz göze gelmeyi barbarca reddetmiş, büyümekten feragat etmiş, kalıcılık arzusuyla sınırlarını çizmiştir. Sınırın ötesinde kalan ise, Hrant'ın 23 Ocak 2007'deki cenazesini taşıyan 200.000 kişidir; tekçiliği deşen bir başka kitle olanağıdır; tek bayrağın önünde, tek devletin "Vatan Toprağı Kutsaldır, Kaderine Terk Edilemez" prensibinden taviz vermeyen polisleriyle poz veren katili seyretmeye zorlanmış, Guy Debord'un distopyasını doğrulamak pahasına, vicdansız bir gösteri toplumu olması talep edilmiş *çokluktur*. Bu çokluğun varlık sebebi, Michael Hardt ve Antonio Negri'nin tasarımı olduğu gibi teorik bir küresel komünizm vaadi değil, sadece ama sadece, Hrant'ı –bazı hızlı solcuların burjuva değerler diye bir kenara iteceği hak ve özgürlükleri ciddiye almış ve *iyi* solcu olmaktan hiç gocunmamış bir adamı– ölümüne rağmen yaşatma, bir Ermeni'yi Türklüğün kurucu şiddetine rağmen var etme arzusudur. Demokratik açılım, bir tekçilik yaylasında muhafaza ettiği kitlesinin kalbine giden kapıları, bu ölümüne rağmen yaşatma arzusuna ve bu adamın sözlerinde, edimlerinde hayat bulan (ne Türk'ü ne Ermeni'yi, ne solcuyu ne liberali gücendirmemeye, ama gerektiğinde topunu birden hakaret tuzağına düşmeden eleştirmeye özen gösteren) radikal *iyiliğe* ve insancılığa kapattığı ölçüde, ne yalan söyleyelim, tastamam anti-demokratik kapanımdır.

Uçuşuna, bir bebekten bir katil yaratan karanlığın basmasıyla başlayan *baykuş*, bu kapanımın duvarına nasıl toslamasın? Felsefe bu karanlıkta ne eylesin? Eşitlikçiliği, özgürlükçülüğü, "eşit miyiz, değil miyiz?" diye sorma özgürlüğünü yok eden tekçiliği muhafaza eden bir demokratikleşme niyetinin, felsefecileri değil, ancak retorikçileri ilgilendirmesi, cezbetmesi gerekmez mi? Örneğin, açılım kitapçılarındaki şu iddianın elle tutulur, "gerçek" bir tarafı kalmış mıdır? "Bireysel hak ve özgürlükleri arttırmak 72 milyonluk nüfusumuzun tek bir ferдинin bile kendisini 'öteki' hissetmemesi; din, dil, mezhep, bölge, *felsefi kanaat*,

4 Elias Canetti, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, ss. 17-8.

siyasi görüş ve kültür farklılıklarını bir zenginlik olarak kabul edip korumak devletin en temel görevidir.”<sup>5</sup>

“Devletin en temel görevi”ni böylesine güzel sözlerle tarif etmekten daha kolay bir şey yoktur. Siyasetçinin kariyeri zaten bu güzellemlerin tekrarından ibarettir. Peki, bu ütöpik görev bir distopyaya yol açabilir mi? Neden olmasın? “[N]üfusumuzun tek bir ferdinin bile kendisini ‘öteki’ hissetmemesi”ni sağlamanın en garanti yolu, böyle bir hisse, duyguya “tek millet”in bünyesinde zaten izin verilmemesinden, “ötekilik” duygularının –Ulus Baker, buna, “azınlık duyguları” diyebilirdi– bastırılmasından geçmez mi? Açılımın gerçekten demokratik bir şiarı olacaksa, bunun, –muhafazakâr demokratik perspektifin karşısına ciddi ve tutarlı bir liberal demokratik perspektif çıkarmak pahasına– “bırakın kişi kendini öteki hissetsin ve bu hiç de sorun olmasın, bırakın bireye ne eksiklik ne de zenginlik addedilsin” olması gerekmez mi?

Tek milletçiliğin hükmü altındaki açılım sürecinin, “olması gereken” (farklılıkların, siyasal bir eşitlik ilişkisinin eşliğinde duran öznelerin üretimi olduğunun farkına varılması) ile “olan” (farklılıkların, bir zenginlik olarak *kabul edilip* korunması; yani siyasallığın dokunulmaz değerleri kollayan bir müzeye, öznelerin de bir müze nesnesine dönüştürülmesi) arasındaki uçurumu kendi söyleminde ürettikçe, yalana, riyakârlığa, samimiyetsizliğe, ve en önemlisi, nefrete dayalı bir ırkçı kültüre yol vermemesi düşünülemez. İşte, yalanı, riyakârlığı, samimiyetsizliği, ve en sonunda nefreti açık eden o soruyu tekrar soralım: “Eşit miyiz, değil miyiz?”

Jacques Rancière, ilk etapta naif görünen bu sorunun önemine, “Demokrasinin Kullanımları” adlı makalesinde şu sözlerle değinir: “1830 devriminin ertesinde Fransa’da serpildiği görülen yayınlar, broşürler, işçi gazeteleri, vs. hepsi aynı soruyu geliştirir: Fransızlar eşit midir değil midir, evet mi hayır mı? (...) Henüz 1830’da ilan edilen Şart’ın (Charte) giriş bölümü, tüm Fransızların yasa önünde eşit olduğunu söyler.”<sup>6</sup>

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda da bulunan (olası bir yeni anayasada da bulunmaması imkânsız olan), kısaca “kanun önünde eşitlik” ilkesi olarak adlandırılan bu tür bir eşitlikçi cümle, Rancière’e göre, “bir hiç değildir”; çünkü cümlelerin varlığı, “eşitlik bir yerlerde vardır; bu söylenmiştir, yazılmıştır. Dolayısıyla doğrulanması da gerekir” düşüncesini doğurur. Bu düşünce ışığında da, “eşitliği doğrulamayı görev edinmiş bir pratik”, en azından sırf yasadaki yalanı ifşa etmek, iktidarın blöfünü görmek amacıyla ortaya çıkabilir.<sup>7</sup> O halde, sözünü edebileceğimiz bir evrensel demokratik bilinç varsa, o, bizi, açılım

5 Soruları ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci, s. 12 (Vurgu bana aittir –M.R.).

6 Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 55.

7 A.g.e., s. 57 (Vurgu bana aittir –M.R.).



kitapçığındaki “tek devletin, farklılıkları tek millet nezdinde zenginlik olarak koruması” görevinin karşısına, “farklılıkların eşitlik ilişkileri talep ederek ‘tek millet=tek devlet’ formülündeki eşitsizliği afişe etmesi” görevini koymaya zorlar. Demokrasi, tek millettten sayılmayan azınlıklar için değilse, demokrasi değildir, basit bir blöftür. Eşitsizliğe maruz bırakılan azınlıkların blöfü görüp ifşa etmesi ise, emek ister. Rancière buna “eşitlik emeği” der: “Eşitlik asla ötekinin yönelik basit bir talep ya da ona uygulanan bir baskıdan ibaret kalmaz, aynı zamanda insanın kendi kendine gösterdiği bir kanıt olmalıdır. Özgürleşme bu demektir. Özgürleşme bir azınlıktan çıkıştır. Ama kimse toplumsal azınlık halinden kendi başına çaba göstermeden çıkamaz.”<sup>8</sup>

Açılımın dili, âdeta, bu kendi başına çaba gösterme dinamiğini engellemek üzerine kurulmuş gibidir. “Tek devlet”, böyle bir özgürleşme çabasını azınlıklar yerine göstermeye taliptir. Mesela, etnik farklılıkları zenginlik hanesine yazmak, tek devletin işidir; bu iş, devletin bir teklik olarak sergilediği, “siz zahmet etmeyin, ben sizi özgürleştiririm” performansından başka bir şey değildir. İktidar, eşitlik cümlesinin olması gereken ile olan arasında doğurduğu boşluğu doldurmakta hiç gecikmez. Onu muktedir kılan da, bu boşluğu azınlıkların varlık alanından silmek, boşluğun azınlıkların erişip doldurabileceği bir eşitlik mekânına dönüşmesini ilelebet olanaksız kılmaktır.

“Tek devlet=tek millet” formülünün, “azınlıkların ayrılıkçılığı” iddiası üzerine kurduğu ideolojik korku ve paranoya şebekesine gelince; bu ihtimal, Rancière’in de ortaya koyduğu gibi, “eşitlik yoluyla özgürleşme”nin dinamiğinde zaten yoktur:

Özgürleşmek ayrılmak değildir; ortak bir dünyanın bir ortak-paylaşanı olarak kendini olumlamak, görünüş ters yönde bile olsa rakibin oynadığı oyunu oynayabileceğini varsaymaktır. İşçi özgürleşmesi –ve kadın özgürleşmesi– literatürlerinde, eşitlik talep edenlerin buna pekâlâ hakları olduğunu, sebeplerini ve ötekinin bu sebebi tanıma zorunluluğunu kanıtlayabildikleri bir ortak dünyada payları olduğunu ispata yönelik akıl yürütmelerin hızla çoğalmasının arkasında bu vardır.<sup>9</sup>

Ayrılmadan, ortak dünyadaki payı isteyerek özgürleşmek: Açılım sürecinin değişmez, ezeli hakikat olarak kabul ettiği üniter yapının kendi tözüne karşı ta-kındığı aşırı korumacı refleksler böyle bir özgürleşmeye ne denli izin verecektir? Dahası, bu refleksler tam da korkulanı üretmeye, yani özgürleşmenin yalnızca ayrılmadan geçtiği yanılsamasını azınlığın gözünde bir hakikat kılmaya

8 A.g.e., s. 58.

9 A.g.e., s. 59.

sebeup olmayacak mıdır? Mesele, birtakım somut örnekler seçerek iyimser ya da kötümser olmak değil, karanlıkta kalmış bir tarihten, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş temellerini karanlığa boğan şiddetten, azınlıklara yönelik gasp ve kıyım politikalarından yola çıkarak felsefi bir ilkeyi savunmaktır: Siyaset çokluğun, uyuşmazlığın alanıdır ve bu hakikatten korkulması akıl işi değildir. Tekçilik ise, sorgusuz sualsiz iman edilen kutsallığıyla, dışlar, içeride kalanıysa izini bırakmayacak şekilde yok eder; uyuşmazlığın medeni barışı yerine, uyumun totaliter şiddetini tesis eder.

Halbuki herkes Türk olmak zorunda değildir, ve dahası herkes Türk olmadığında Türkiye Cumhuriyeti'nin birliği parçalanacak da değildir. Ne de olsa, Alain Badiou'nun farklı bir bağlamda söylediği üzere, “[s]adece parçalanmış birlik vardır” ve “[b]ire kavramını veren ikidir, tersi değil.”<sup>10</sup> Türkiye Cumhuriyeti selamete çıkabilmek için, bastırılmış öznelerinin geri dönüşünü, onların eşitlik emeğini, özgürleşme eylemlerini siyasi tarihinin şimdiki, güncel sahnesine davet etmek zorundadır. Felsefenin bu zorunluluğa dair sarf edebileceği en sağduyulu sözlerden birini, Alain Badiou söylemiştir: “[S]omut, militan felsefede diyalektiğin tek bir yasası olduğunu belirtmek kaçınılmazdır. Bir kendini ikiye böler. *Gözlemlenebilir* olanın ve *eylemin* ilkesi işte budur.”<sup>11</sup> Rancière, Badiou'nun pasını gole çevirir gibidir; o, bu ilkeyi siyasete tercüme eder ve siyaset üzerine sekizinci tezinde şöyle der: “Siyasetin özü, bir tek dünyada iki dünyanın mevcudiyeti olarak uyuşmazlığın açığa vurulmasıdır.”<sup>12</sup> Ve:

*Uyuşmazlık* çıkarların ya da kanıların karşı karşıya gelmesi değildir. *Duyumsanabilir* olanın kendisiyle arasına giren mesafenin dışavurumudur. Siyasal dışavurum, daha önce görülmek için sebebi olmayanı gösterir; bir dünyayı bir başka dünyanın içine yerleştirir: örneğin fabrikanın kamusal bir yer olduğu dünyayı, onun özel bir yer olduğu dünya içine, emekçilerin konuştukları, hem de ortaklık hakkında konuştukları dünyayı, sırf acılarını ifade etmek için haykırdıkları dünyanın karşısına yerleştirir.<sup>13</sup>

Felsefe dilinin söyleyebileceği tek hakikat budur: Siyasal eylem, gözlemlenebilir birliğin parçalanmışlığını, siyasal uyuşmazlık da duyumsanabilir tek dünyanın sürekli çoğalan ikiliğini açığa vurur. Eylem, uyuşmama özgürlüğüdür ve bu özgürlük, Türklüğün dışına, azınlığa itilmiş veya Türklüğün zorla massetti-

10 Alain Badiou, “Bir Bütüne Ait Olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş*, sayı 3, Alef Yay., İstanbul, 2008, ss. 84, 85.

11 Alain Badiou, “Eylem: Öznenin Konağı”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş*, sayı 3, Alef Yay., İstanbul, 2008, s. 94 (Vurgu bana aittir –M.R.).

12 Jacques Rancière, *Siyasalm Kırısında*, s. 150.

13 A.g.e., ss. 151-2 (Vurgu bana aittir –M.R.).

ği çoğullukların görünmelerini, ve acıyı, nefreti aşan bir ortaklık hakkında konuşmaya başlamalarını arzular.

Açılım, maalesef, tekçiliğin şiddetli fatalizmini bertaraf etmeyerek, insanlığın, insan haklarının, uluslar-üstü demokrasi umudunun, tarih-üstü iyilik olanağının topyekûn reddi ve inkârıyla beslenen bir kültürü yaşatmaya meyletmiştir –yanına öfkeli, yorgun bir kitleyi alarak. O halde, tekrar soralım: Felsefe bu kültür karşısında ne yapmalıdır?

Davet ettiğimiz felsefe, açılımın diliyle konuşacak olursak, devletin koruduğu (ve eninde sonunda mutlaka devleti koruması beklenen) basit bir farklılık olan “felsefi kanaat”ten ibaret değildir, olamaz.<sup>14</sup> *Baykuş*un karanlığı kat eden çılgılığında, salt felsefi farklılıklar/kanaatler/inançlar değil,<sup>15</sup> felsefi hakikat de dile gelir: Uluğ Nutku’nun güzel tabirinden hareketle söylersek bu, *felsefeylemenin* gerçeğidir: “Elbette hiçbir filozof ‘önce felsefeyi tanımlayayım, sonra onu yaparım’ demez. Önce yapar (felsefeyler), daha çok sonrakiler onun yaptığını adlandırır. Çocuğun babasına ad koyması garip durumudur bu.”<sup>16</sup>

Türkiye’nin gelecekteki “felsefeyler” çocuklarının, modern Türkiye’nin keşfedilmemiş bir filozofunu bu acı zamanların bir Sokrates’i olarak adlandıracaklarını öngörmek, kitlesel utancımızın üretebileceği en erdemli sezgi olsa gerek. Hrant: Türkiye’nin en sade jestlerle donanmış, en aşk dolu acıyla dürtten “at sineği”...<sup>17</sup> O, şu sözleriyle, henüz tanımlayamayacağımız yalınlıkta, tanıyamayacağımız genişliğe sahip bir ufukta felsefe yapmıyor muydu? “Gelin önce birbirimizi anlayalım... Gelin önce birbirimizin acılarına saygı göstereyim... Gelin önce birbirimizi yaşatalım.”<sup>18</sup> Bu aşkın felsefi hakikat –yine Uluğ Nutku’dan yardım alalım– şunu anlatır: “Filozof, toplumun bireyi, insanlığın kişisidir. Devletin yurttaşı olması bunlardan sonra gelir, olmasa da olur.”<sup>19</sup>

14 5. dipnota konu olan alıntıdaki altı çizili ifadeye bkz.

15 “Farklılık vurgulanırsa, söz konusu olan felsefe değil, dünya görüşüdür.” Bkz. Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, Bulut Yay., İstanbul, 2005, s. 9. “Dünya görüşü felsefeden ayırır, çünkü dünya görüşlerinde gelişen, ilerleyen bilgi bulunmaz. Onlarda derin ‘anlam vermeler’ vardır –dünyaya, hayata, insana. Anlam vermeler (felsefenin pek önemli bir inceleme konusu) birbirlerinin üzerinden aşmazlar, gelişmezler. Onlar öğretidirler, çözümleme değil. Ancak, çözümleme bilgiyi iletir.” Bkz. Kaan Özkan ve Güçlü Ateşoğlu, “Uluğ Nutku’yla Söyleşi: Felsefe-Tarih İlişkisinde Görecilik ve Evrensellik Üzerine”, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, 2008, s. 21.

16 Kaan Özkan ve Güçlü Ateşoğlu, “Uluğ Nutku’yla Söyleşi: Felsefe-Tarih İlişkisinde Görecilik ve Evrensellik Üzerine”, s. 11.

17 “At sineği” benzetmesi, Platon tarafından, Sokrates’in dönemin Atina’sının siyasal sahnesini dürtme tarzını tarif etmek üzere kullanılmıştır.

18 *2011 Ajanda: Kalabalıklar*, Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yay., İstanbul, 2011, s. 6.

19 Kaan Özkan ve Güçlü Ateşoğlu, “Uluğ Nutku’yla Söyleşi: Felsefe-Tarih İlişkisinde Görecilik ve Evrensellik Üzerine”, s. 22.

Açılım, devlet makamından hitap ettiği millete tekliği öğrettikçe, öğütledikçe, bireylerin, kişilerin en temel “eşitliği kanıtlayana dek itaatsizlik” hakkını tanımadıkça, felsefeye açılmaz; “felsefeyler”i ölüme, vatandaşları azınlık duygularına mahkûm eder.

## Kaynakça

- 2011 *Ajanda: Kalabalıklar*, Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yay., İstanbul, 2011.
- Soruları ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Milli Birlik ve Kardeşlik Projesi*, AK Parti Tanıtım ve Medya Başkanlığı, Ocak 2010, <http://www.akgenclik.org.tr/include/acilim220110.pdf> [Son güncelleme tarihi: 20 Ocak 2011].
- Badiou, Alain, “Bir Bütüne Ait Olan Her Şey, Bütünde İçerilmiş Olarak Ona Engel Olur”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş*, sayı 3, Alef Yay., İstanbul, 2008.
- Badiou, Alain, “Eylem: Öznenin Konağı”, çev. Erdem Baykal, *Baykuş*, sayı 3, Alef Yay., İstanbul, 2008.
- Canetti, Elias, *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.
- Nutku, Uluğ, *Felsefe ve Güncellik*, Bulut Yay., İstanbul, 2005.
- Özkan, Kaan ve Ateşoğlu, Güçlü, “Uluğ Nutku’yla Söyleşi: Felsefe-Tarih İlişkisinde Görecilik ve Evrensellik Üzerine”, *Baykuş*, sayı 1, Alef Yay., İstanbul, 2008.
- Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007.

## Asimetrik savaş

YAS VE MELANKOLİDEN MODERN DEVLETİN METAFİZİĞİNE

*Goethe çok haklı olarak, erdemlerimizle birlikte kusurlarımızı da kurduğumuzu söylüyorsa ve herkesin bildiği gibi, fazlaca çoğalmış bir erdem –çünkü çağımızın tarihsel anlamı böyle bir şey olarak görünüyor bana– bir ulusu pekâlâ fazlaca çoğalmış bir kötülük kadar çöküntüye götürebiliyorsa, bırakınız ben de bir kez olsun istediğim gibi konuşayım.*

FRIEDRICH NIETZSCHE, *TARİH ÜZERİNE*

### Asimetrik savaş

“Asimetrik savaş” deyiimi, son yıllarda, özellikle de Sovyetler Birliği’nin 1995’teki çöküşünden bu yana çok fazla duyduğumuz bir deyim oldu. Fakat bu kadar yaygın olan bir deyim ve olgunun ayırt edici niteliği nedir? Bu ayırt edici niteliğin güçler dengesinden hareketle konumlandırılmaması gerekir. Sorun, her şeyden önce ve pek öyle görünmemesine karşın, hukuksal ve siyasal bir sorundur; çünkü savaşta bir asimetriden söz ediliyorsa, bu söz edişin arkasında bir de simetrik savaşın var olduğu düşüncesi yatmaktadır. Eğer simetri ve asimetri kavramları yalnızca güçler dengesindeki denklilikler ya da eşitsizlikler üzerinden tarif edilirse, aslında simetrik savaş diye bir savaşın varlığından söz etmek olanaksız hale gelir. O halde “simetrik savaş” veya “asimetrik savaş” kavramlarını uluslararası bir politik zeminden ve bu zeminin tarihsel seyrinden hareketle tarif etmek gerekir.

Asimetrik savaşın zıttı olarak kabul edebileceğimiz simetrik savaş, en güzel tarifini Clausewitz’in *Savaş Üzerine* başlıklı çalışmasında bulur: “Savaş çok geniş-

letilmiş bir düellodan başka bir şey değildir.”<sup>1</sup> Ancak statü bakımından eşitlerin düellosundan söz edebildiğimize göre, demek ki savaş da, çok genişletilmiş olsa bile, statü bakımından eşit olan güçler arasında ortaya çıkabilecek bir çatışma durumu, bir olaydır. Statü bakımından eşit güçler söz konusu ise, düşmanın da hukuki bir statüsü var demektir. Bu bağlamda, Clausewitz’in ilgilendiği şey, özgür ve bağımsız oldukları birbirleri tarafından kabul görmüş olan devletlerin birbirleriyle ilişkilerinin savaş bağlamında aldığı biçimdir. Nitekim bu tarifi hemen arkasından şunu söyler Clausewitz: “Savaş, düşmanı irademizi kabule zorlamak için bir kuvvet kullanma eylemidir.”<sup>2</sup> Demek ki Clausewitz’e göre, taraflardan biri diğerinin iradesini kabul ettiği anda çatışma, ya da onun tabiriyle kuvvet kullanma, sona ermelidir. Böylelikle açığa çıkan şey, bir klasik Avrupa devleti askeri olan Clausewitz’in, savaşın da bir hukukunun olduğunu ifade etmekte olduğudur.

Düşmanın hukuksal bir statü edinmesi, Carl Schmitt’e göre, işte bu klasik Avrupa devletinin başarısıdır:

Klasik Avrupa devleti imkânsız başarılmıştı: İçeride barışı sağlamayı ve düşman kavramını bir hukuk terimi olmaktan çıkarmayı. Bu devlet, bir ortaçağ kurumu olan klan intikamını ortadan kaldırmayı, 16’ıncı ve 17’inci yüzyılda her iki tarafın da haklı bir savaş olarak yürüttüğü mezhep savaşlarını sona erdirmeyi ve egemenlik alanında huzuru, güvenliği ve düzeni sağlamayı başarmıştı. Bilindiği gibi, “huzur, güvenlik ve düzen” kavramları kolluk güçlerini tanımlamak için kullanılıyordu. Gerçekten de böyle bir devlette sadece polis gücü vardı artık, politika değil... O zamanlarda büyük ya da gerçek politikadan sadece dış politika anlaşıyordu. Bu dış politika da egemen bir devletin, egemenliğini tanıdığı başka devletlere karşı karşılıklı dostluk, düşmanlık ya da tarafsızlık hakkında karar vermesinden ibaretti.<sup>3</sup>

Klasik Avrupa devletine ve savaşın bu devletteki rolüne ilişkin bu fikirlerin –bu kadar açık bir biçimde olmasa da– kendisinde dile geldiği bir kişi daha vardır: Klasik Avrupa düşüncesinin doruklarından olan Hegel. Hegel’in köle-efendi di-yalektiğinde eşitler arasındaki ölümüne bir mücadelede, taraflardan birinin sonuna kadar gitmeyi göze alamaması onu köle yaparken, sonuna kadar gitmeyi göze almış olan da efendi oluyordu. Böylelikle köle olan, aslında özgürlüğünü

1 C.V. Clausewitz, *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker, Özne Yay., İstanbul, 1999, s. 20.

2 A.g.e., s. 20.

3 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 31.

vererek canını satın almış oluyordu.<sup>4</sup> Böylece Hegel, *Hukuk Felsefesi*'nde ne demiş olursa olsun, aslında, hukukun temeline çatışmayı yerleştirmiş oluyordu. Sözleşme kuramcılarının belki de ilk ciddi kopuş buydu.

Hukukun bizzat kendisi çatışmadan doğuyorsa, klasik düşünce için siyaset alanını temellendirmekte de çatışma kaçınılmaz bir hale gelir. Realitede var olmasa bile, bir olasılık olarak savaş, klasik devletin olmazsa olmazıdır. Carl Schmitt, içte barışı sağlamış, dışta da diğer egemenlerin karşısına mutlak egemen olarak çıkan bu siyasal birlik modelinde klasik olanın ne olduğu sorusunu şöyle yanıtlar:

Klasik olan, açık ve net ayrımlar yapabilme olanağıdır. İç ve dış, savaş ve barış, savaş esnasında askeri ve sivil, tarafsızlık ve taraf olma; tüm bunlar klasik devlette belirgin bir biçimde birbirinden ayrılmıştır ve bilinçli olarak birbirleriyle karıştırılmazlar. Savaş esnasında da tarafların statüsü açıkça belirlenmiştir. Devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen uluslararası hukukun bir parçası olan savaşta düşman da eşit bir egemen devlet olarak tanınır. Uluslararası hukukta tanınma, belli bir içeriği olması kaydıyla, savaş hakkına sahip olmayı, buna bağlı olarak da meşru düşman sayılmayı kapsar. Düşmanın da bir statüsü vardır; o halde düşman haydut değildir.<sup>5</sup>

İşte simetrik savaş budur; bu türde (bir) savaşın ayırt edici niteliği, hukuksal denklik ve düşmanın da hukuksal bir statüsünün olmasıdır. "Düşmanı bir haydut olarak görmemek insanların zor kabullenebildiği bir olgudur. Devletler arasındaki kara savaşlarında Avrupa uluslararası hukuku bu müstesna adımı atmamayı başarmıştır."<sup>6</sup> Savaş, bu anlamıyla, tıpkı düello gibi, eşitler arasındaki çatışma ilişkisinin adıdır. Savaş, burada bir ilişkisizlik değil, bir ilişki durumunu tarif eder. Fakat öte yandan, düellonun da yalnızca efendiler arasında yapılır bir şey olduğunu biliyoruz, kimse kölesini düelloya davet etmemiştir ve *vice versa*.

Bu durumda asimetrik savaş olarak yerleştirebileceğimiz olgu, Avrupa ulus-

4 Bu fikrin Hegel'ininki kadar gelişmiş olmayanını Grotius'ta tespit eden J.J. Rousseau, bu fikri, şiddetli bir eleştiriye tâbi tutmuştur. "Grotius diyor ki: 'Bir insan özgürlüğünden vazgeçip bir efendinin kölesi olabiliyor da neden bütün bir ulus kendi özgürlüğünü aktarıp bir kralın buyruğuna giremesin.' Burada ikircil anlamlı sözler var. Ama biz, *aktarma* sözü üzerinde duralım" (bkz. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009, s. 8) sözleriyle eleştirisini başlatan Rousseau, Vedat Günyol'un "aktarma" sözcüğüyle karşıladığı kavram için Fransızca *aliéner* sözcüğünü kullanır. İngilizcesi *alienate* sözcüğüdür. Marx ve Hegel'de "yabancılaşma" olarak bildiğimiz kavrama işaret eden sözcüktür bu.

5 Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, s. 31.

6 A.g.e., s. 32.

lararası hukukunun parçası durumundaki unsurların, bu hukukun bir parçası olmayan unsurlarla savaşıması halinde ortaya çıkar ve bu savaşın hukuksal anlamda bir sınırı yoktur, bir “dur, yapma!” diyeni yoktur. Bu türde bir yasadız savaş için en açık örnekler, İspanyolların Amerika yerlileriyle ve Avrupalıların sömürgelilerle girişmiş oldukları savaşlardır.<sup>7</sup>

Avrupa uluslararası hukukunun zemininin ortadan kaldırılışına ilişkin ilk örneğimiz, savaşa dair klasik ayrımları ortadan kaldırarak, savaşı “total savaş”a dönüştürmüş olan Lenin’den gelmektedir. Lenin, partizan adlı muharip figürle savaşın klasik sınırlarını ortadan kaldırmıştır. Savaşın bildik klasik kavramları, devrimcilerin elinde bütünüyle araçsallaşmıştır. Fakat bu, partizanın düzen-kuruculuktan yoksun ve yasadız olduğu anlamına gelmemelidir. Partizan figürü, bütün meşruiyetini topraktan ve teritoryal olanla kurduğu bağdan alır. Bu eksen, devrimcilerin devrimi gerçekleştirebilmiş olmaları sayesinde, dünya siyaset ve hukuk sahnesinde kendisine anlamlı bir yer bulabilmiştir. Böylelikle, sömürge ülkelerde beliren direnişçi figür de, savaş pratiğini, toprak ve “yurt”la kurduğu ilişki içerisinden yürüttüğü için bir tür partizan olarak belirir. Dolaşısıyla, önce Lenin’in ardından da Mao’nun klasik savaş anlayışında yapmış oldukları devrim, sömürge ülkelerde de karşılığını bulmuş ve sömürgeliler, 1945 tarihli BM Antlaşmasıyla, en azından “kendi kaderini tayin hakkı” bağlamında hukuksal bir statü edinmişlerdir. 1945–90 arasında bu hakkın yalnızca sömürgeliler için değil, pekâlâ Kürtler için de geçerli olduğunun savunulabileceği bir siyasal/hukuksal zemin de söz konusu olmuştur.

Uzun bir müddet, ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesinden hareketle

7 Samimi ve “iman” sahibi bir Hristiyan olan Bartolomeo de las Casas, İspanyolların yerlilere yönelmiş sınır tanımaz vahşetini, Türkçeye *Yerlilerin Gözyaşları* adıyla çevrilmiş olan kısa kitabında –çığlıklar atarak– anlatır. 1474 Sevilla doğumlu olan Las Casas, bir Dominiken papazıdır ve Yeni Dünya’ya atanan ilk papazdır (1512). Las Casas, yerlilerle İspanyolların temasından duyduğu şaşkınlığı şu sözlerle ifade eder: “İspanyolların bu kadar korkunç, iğrenç ve bu kadar insanlık dışı davranışları, haksızlıkları ve canavarlıkları bir insanın tasavvur sınırlarını aşmıyor mu?” Bkz. Bartolomeo de Las Casas, *Yerlilerin Gözyaşları*, çev. Oktay Etiman, İmge Kitabevi, Ankara, 2009, s. 136. Las Casas, İspanyolların köpeklerine yedirmek üzere birbirlerinden borç yerli almış olduklarının, –kendi tabiriyle– bu zorbaların birbirlerinin aleyhine açtıkları davaların tutanaklarında yer almış olduğunu aktarır (a.g.e., s. 137) ve insanın kanını donduran tanıklıklarının, o topraklarda işlenen o kadar çok ve o kadar ürkütücü cinayetlerin yüzde birini bile oluşturmadığını da ekler. Bunun muadili bir yasadız savaş ilişkisi, elbette daha sonra, Avrupa devletlerinin güvenlik güçleriyle sömürgeliler arasında yeniden vuku bulmuştur (bu konuda oldukça geniş bir literatür olmakla birlikte, sömürgecinin ruh dünyasına da inmeleri açısından Albert Memmi ile Frantz Fanon’un çalışmaları özellikle kayda değerdir). Her iki durumda da söz konusu olan, yerlilerin öldürülebilir olmalarının önünde hiçbir engelin bulunmamasıdır. Her iki durumda da yerliler, aslında “insan” olarak kabul edilmemektedirler. Bu da onların olası direnişlerinin, onlara burada tarif edildiği anlamıyla hukuksal bir düşman statüsünü hiçbir zaman sağlamayacağı anlamına gelir.



tartışılan Kürt meselesi,<sup>8</sup> 1991'den bu yana bu ilke doğrultusunda değil de, bireysel haklar-kolektif haklar ikiliği içerisinde tartışılmaya başladıysa, bunun nedeni elbette SSCB'nin çöküşüdür. SSCB, kendisiyle birlikte bütün hukuksal imkânları da alıp götürmüştür. Bütün dünyada çeşitli savaşlar yaşanmasına rağmen, Sovyetlerin çöküşünden bu yana dünyada bir tane bile savaş esirinin bulunmayışı manidardır. Sovyet Devrimi sayesinde hukuksal-siyasal alana dahil olma, toplumsal sözleşmeye taraf olma imkânını bulmuş olanlar, bugün yeniden "sözleşme" öncesi arkaik konuma itilmiş, hukuk tarafından terk edilmişlerdir. Artık dünyada savaş yoktur, "terörle mücadele" vardır.

Türkiye'de yıllardır yaşanan savaşta yer alan Kürt gerillaların da, hukuki bir statüye sahip olan düşmanlar konumunda değil, "etkisiz hale getirilmesi gereken teröristler" konumunda olmalarının temel nedeni budur. Bir dönem, en azından insani hukuk kurallarının uygulanmasına ilişkin pek çok yazılar yazıldığı halde, bugün değişen nedir? 1980-91 arasında konuya bakış farklılaşarak, büyük oranda "kendi kaderini tayin ilkesi" üzerinden şekillenmeye başlamışken, dünyadaki eksen değişikliğiyle Kürtler, yeniden, bu kez "egemen" in farklılaşmasıyla ve buna eşlik eden "terör" söylemiyle "düşman" olma imkânını kaybetmişlerdir.

## Asimetrisinin siyasal-ontolojik zemini

1903 yılında, Birleşik Devletlerde, W.E.B. Du Bois imzasıyla bir kitap yayımlandı: *Siyahların Ruhları* (*The Souls of Black Folk*). Du Bois, bu kitabında, bir ara-zeminden söz ediyor ve siyahların tek kamusal görünümünün bu ara-zeminde söz konusu olduğunu belirtiyordu. Ara-zemin, Amerikalı zencinin hizmet etmek üzere içine girdiği, başka her durumda kendisinden uzak durması gerektiğinin bilincinde olduğu bir zemindi; çünkü Du Bois'nın kaleme aldığı Amerikalı zenci, sinsi bir saldırganlıkla güdülenen çok daha büyük sayıdaki beyazla gündelik hayatta sürekli temas içindeydi ve yaşadığı muhit dahilinde, sözü edilen ara-zemin içinde ve bizzat bu ara-zemin için uygulanan bir şiddete ve dış-

8 Bağımsızlık yanlısı Kürtler, bu ilkeye dayanarak, Kürtlerin de bir ulus teşkil ettiklerini ve bağımsız bir devlet kurma haklarının bulunduğunu ileri sürerken, onlara karşı olanlar, Kürtlerin bir ulus teşkil etmediğini ileri sürmüşlerdir. İlkeyi eleştiri konusu yapan olmamış, tartışma, Kürtlerin bu ilkede dile gelen nitelikleri taşıyıp taşımadıkları üzerinden sürmüştür. Sol hareketler de elbette bu ilkeyi gözetmiş, fakat sorunun çözümünü "devrim" e ertelemişlerdir. Bu, maalesef, sorun üzerine düşünmenin de ertelenmesi anlamına geliyordu. Nitekim 1970'lerin başlarında İsmail Beşikçi, Kürtlerin sosyalistliklerinin, Kürt demokratik istemlerini engellediğini ileri süren eleştirilerini sıralıyordu. Beşikçi'nin telkinleri, "Kürtlerin ödünsüz sosyalist olmalarının ödüllü Kürt olmalarına yol açtığı" biçimindeydi. Bkz. Naci Kutlay'dan aktaran Gülnur Elçik, "Otuz Yıl Evvelden Meşruiyete Bakmak: Doğu Mitingleri ve DDKO'lar", *Birikim*, sayı 225, İstanbul, Ocak 2008, s. 28. Behice Boran da daha sonra şunu söyleyecektir: "Türkiye'deki yasaklar nedeniyle Kürt sorununun ne olduğunu tam olarak bilmiyorduk. Sorunun iç yüzünü, gerçek boyutlarıyla, partideki Kürt arkadaşlarımızdan öğrendik" (a.g.e., s. 33).

lamaya maruz kalıyordu.<sup>9</sup> Böylelikle siyah insanın bilinci çiftleşiyor; bu, bilinçte bir yarıma meydana geliyordu; çünkü siyah insanın deneyimi, çifte bir deneyimdi. Zencinin bir tür yedinci oğul olduğunu belirten Du Bois'ya göre,

Bu ikili-bilinç, bir kimsenin kendisine sürekli başkalarının gözüyle bakması biçimindeki bu duygu, keyifle dolu bir aşağılama ve acımayla kendisini izleyen bir dünyanın ölçü aygıtlarıyla kendi ruhunu ölçmeye dönük bu duygu hususi bir algılama biçimidir. Kişi her zaman bu ikiliği hisseder –Bir Amerikalı, bir zenci; iki ruh, iki düşünce, bir uzlaşmanın sağlanamamış olduğu ikili bir mücadele, tek bir siyah bedende çatışan iki ideal; onu parçalara ayrılıp dağılmaktan yalnızca bu beden direngen gücü korur... O, basitçe, hemcinsleri tarafından lanetlenmeksiniz, hemcinslerinin hakaretine uğramaksızın, talihin kapıları yüzüne çarpılmaksızın, bir insanın hem zenci, hem de bir Amerikalı olabilmesini mümkün kılmak arzusundadır.<sup>10</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bilincinde ne kadar yarıma söz konusu olursa olsun Amerikalı zencinin, kendisini, kendisi gibi olmayanların hemcinsi olarak görmekte olduğu gerçeğidir. Cezayirli psikiyatr Frantz Fanon, sömürgelinin bundan bile yoksun olduğunu ileri sürecektir. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler* adlı yapıtını yayımladığında, kitabın başlığı, W.E.B. Bois'nın elli yıl önce *Souls of Black Folk* adlı yapıtta yazmış olduğu çift-bilinçlilik temasından hareketle yapılmış bir kelime oyunu gibi görünmüştü. Oysa *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Du Bois'nın yerleştirmiş olduğu keskin standartların yanında bile daha radikaldir. Fanon'un "siyah"ı, sömürge sisteminin siyahıdır ve onun deneyimi, bütünüyle, siyahi bir deneyimdir. Du Bois'nın tarif ettiği biçimiyle bir bilinç yarıması yoktur sömürgelide. Elbette, sömürgelinin ırksal şiddete maruz kalmadığı anlamına gelmiyor bu; daha radikal bir şiddettir, burada söz konusu olan. Fanon'a göre, kapitalist dünya sisteminin üzerine inşa edilmiş olduğu şiddet derinin altına nüfuz etmektedir. Fanon'un siyahının bilincinde çok az yarıma söz konusudur. Beyaz maske hep üstünlüğü elde tutmuştur. "Siyah insan, insan değildir." *Siyah Deri Beyaz Maskeler* bu cümleyle başlar. Fanon'un siyahı için, Du Bois'nın siyahının durumunda olduğu gibi, bir ara-zemin yoktur. Siyah, siyah bir insandır; bir dizi ruh hastalığının bir sonucudur ve sökülüp çıkarılması gereken bir yere, evrenin merkezine kök salmıştır. Dolayısıyla zen-

9 Charles Lemert, *Durkheim's Ghosts: Cultural Logic and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, s. 4.

10 W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* <http://etext.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=DubSoul.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all>, 1996, s. 3 [Son güncelleme tarihi: 22 Mart 2011].

cilik, modern dünyanın temelini oluşturan sessizliklerin sıfır-göstereni olmuştur. Dışlamalar, modern dünyanın varlığının özüyle o kadar iç içe geçmiştir ki, modern kültür onun (sıfır-gösterenin) hakkında konuşamaz duruma gelmiştir.

Fanon, acımasız eleştirilerine psikiyatri kuramı içerisinde şekil verir. Eleştirilerinin zemininde ise, kendi mesleği açısından el üstünde tutulan Oedipal efsaneye yönelttiği bilimsel saldırılar bulunur: Sömürgecinin arzusunun ötekisi, asla elde edemeyeceği ırksal ötekidir. Ara-zemin yoktur. Siyah adam zaten beyazdır. Beyaz-ötekine duyduğu özlem, sürekli kanayan bir yara durumundadır. Kendisi dışında biri olmayı arzularak, bir insan olmadığını bizzat kendisi teyit eder. O, öz-yıkımında pay sahibidir. “Siyah, efendi tavırlarını takınmasına izin verilmiş olan köledir.” *Siyah deri beyaz maske...* “Bir ara-zemin yoktur. Kapitalist dünya sisteminin hakkında konuşulamaz olan şiddeti burada yatar.”<sup>11</sup>

Fanon, sömürgeleştirmeye ilişkin kavramları, küresel bir ırk terörü sisteminin kavramları olarak düzenlemiştir. Michel Foucault’nun, biyo-iktidar ile hükümlanlığın kesiştiği yerde ortaya çıkan bir olgu olarak ırkçılığa işaret etmiş olduğunu hatırlatmakta yarar var. Fanon, medeniyet getirmekte olanın varlığı dolayısıyla ve bizzat bu getirme mekanizmasından ötürü “insan” a dair algıda beliren asimetrisinin farkındadır. Bu asimetri, temelde kimin insan olup kimin olmadığına karar verme gücünde ortaya çıkar. Fanon’a göre, böylesi bir zeminde oluşturulmuş bir küresel ırk terörünün ürettiği bir yapı olan sömürgeye son verecek olan da, yine, bu yapıyı üretmiş olan “şiddet” in ta kendisidir. Fanon’un bu düşünceleri, Walter Benjamin’in Mesihi şiddet düşüncesine de oldukça yakındır. “Egemen olağanüstü hale karar verendir”<sup>12</sup> diyen Schmitt’e karşı, “[e]zilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız *olağanüstü halin* gerçekte kural olduğunu öğretir”<sup>13</sup> diyen Benjamin, “Şiddetin Eleştirisi” başlıklı yazısında ise, Mesihi şiddet fikrini öne sürerek, ezilenlere bir çağrıda bulunur. Bu çağrı, egemen(ler)e gerçek olağanüstü halin ne olduğunu gösterme çağrısıdır. Sürekli bir olağanüstü hal, sürekli yasadışlık anlamına gelir ve her türlü asimetrisinin de temel ontolojik zeminini oluşturur. Bu biçimde konmuş bir asimetri, savaşta asimetrisinin de ontolojik zeminidir.

O halde, günümüzde oldukça yaygın olan “terörle mücadele” söylemi, temelde hukukun dışına atma etkinliğinden ibarettir. Bu, insan-dışılaştırmadır (de-hümanizasyon); çünkü terörle mücadele söyleminin asli niteliği, ontolojik bir sınıflandırma ve dolayısıyla da söylemsel düzeyde bir adlandırma olmasıdır: Terör ve terörist kategorileri, savaşın öznelerinin hukuksal bir statü edinmelerinin önüne geçer; onlara logostan pay vermez. Bu paydan yoksun olan, hukuk-

11 Charles Lemert, *Durkheim’s Ghosts: Cultural Logic and Social Things*, s. 4.

12 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2002, s. 13.

13 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2004, s. 41.

sal bir statüye sahip olmayan ve aslında bu yüzden “düşman” da olmayan, dilde yer almasına ancak “vatan haini”, “bölücü” gibi adlandırmalarla izin verilen muharip figür söz konusu olduğunda, karşımıza çıkan, “etkisiz hale getirilmesi gereken bir teröristtir.”<sup>14</sup> Bu nedenle, gerillalar öldürülmez, etkisiz hale getirilirler. Bu söylemin bakış açısından, PKK militanları hukuksal statüsü olan birer düşman değil, birer haydutturlar (Bunun yanı sıra, Kürtlerin önemli bir çoğunluğu da, dönemin Genelkurmay Başkanının yapmış olduğu bir açıklamaya göre özde değil, sözde vatandaşlardır). Bu yüzden, egemenler bu haydutlarla hiçbir biçimde diyalog kurmamakta, “devlet pazarlık yapmaz” refleksiyelerle hareket etmektedirler. Soru şudur: Devlet kiminle pazarlık yapmaz? Kuşkusuz, sözünden söz vermedikleriyle pazarlık yapmaz. Sözünden söz, varlık alanından bir yer vermeyerek ebediyete kadar susmaya mahkûm eder; çünkü bu konum(suzluğ)a itilmiş birinin artık insani bir sözle, inşa edilmiş (ve siyasi de olan) bir varlığın logosuyla konuşma olanağı kalmamıştır.

Söz almaya dönük gayretin kaçınılmaz uğrağı şiddettir; söz isteyen, bizzat kuruluştaki şiddete (bu şiddetle ele geçirilmiştir söz) itiraz etmekte; kuruluştaki şiddeti yeniden ve yeniden açığa çıkarmak pahasına, söz istemektedir. Ama sözün efendileri, söze hükmedenler bu boşluğu derhal adlandırmışlardır: TERÖR. Konuşmayacak ve dolayısıyla konuşturmayacaklardır; kararlıdır. Böylelikle, insan bedeni kendi çıplak sözünü bile söyleyemez duruma gelir. Cesetler bile birer gösteren haline gelirler. Ceset, ceset değildir, bir levhadır artık. Ölüm, varlık dünyasındaki yerini bu biçimde edinir; ya da ölüm, varlık dünyasına bu biçimde çekilir: Bir gösteren olarak.<sup>15</sup> Fanoncu anlamda bir gösterendir bu. İnsan ölebilir olduğu için değil, öldürülebilir olduğu, varoluşu bu türde bir ölümlülükle tanımlandığı için ölümlüdür; çünkü halihazırdaki varlı-

14 Judith Butler, terör söyleminin tehlikesine şu sözlerle işaret etmektedir: “*Terörist* teriminin anlamı giderek daha da muğlaklaşıyor ve çeşitli bağımsızlık hareketlerine karşı savaş halinde olan iktidarlar tarafından sömürülüyor. *Terörist* terimi mesela İsrail devleti tarafından Filistinlilerin direniş eylemlerinin herhangi birini veya tümünü tanımlamak için kullanılırken, kendi devlet şiddeti uygulamalarının hiçbirini için kullanılmıyor. Aynı terim Putin tarafından Çeçen bağımsızlık mücadelesini tanımlamak için kullanılıyor ve böylece bu bölgeye karşı girişilen şiddet eylemleri ulusal meşru müdafaa oluveriyor.” Bkz. Judith Butler, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., 2005, s. 21.

15 “Gösteren” sözcüğünü, Saussure’ün kullandığı anlamıyla kullandığımı belirtmeliyim. Bir gösterge, gösteren ile gösterilenin istikrarlı bir birliğinden oluşur. “Geleneksel *sözcük* kavramsallaştırmalarında, anlamlar, bu anlamları adlandıran ve kodlayan dile önsel olarak vardılar.” Bkz. John E. Joseph, “The Linguistic Sign”, *Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 63. Fakat Saussure, bir sözcüğün gösterdiği şeyin o sözcükten ayrı düşünülemeyeceğinde, o sözcüğün bizzat bir parçası olduğunda ısrar eder; çünkü (*gösterilen* olarak) anlam, önceden verili değildir; bizzat gösterenin biçimlendirilişiyle yaratılır (a.g.e., s. 63).

ğıyla insan, insan olma niteliğini şiddetten, kökendeki kurucu şiddetten sonra, yani öldürerek edinmiştir. Demek insan, insan olduğu için değil, öldürebilir olduğu için insandır. Öldürülebilir olduğu için ölümlü olan öldürebilir insan; “insan”ın bütün yaşadığının özetidir bu.

## Yastan melankoliye ölüm ve cesetler

Sözün ele geçirilmiş olması, iktidarın merkezileşmesi ile birlikte söylemin de merkezileşmesini beraberinde getirir ve bu merkezi inşa edenler, geliştirdikleri hakikat anlatısıyla, başka türde bilme biçimlerini tasfiye ederek bilgi alanları oluştururlar. Michel Foucault’ya göre, bu bilgi de belli bir bilgi öznesine dayatılmaz, ona önerilmez, ona yerleştirilmez; fakat mutlak anlamda yeni bir bilgi öznesi yaratılır.<sup>16</sup> Kökenlere ilişkin, hukuk öncesine ilişkin bir anlatı, bir mit, bir destan söylemi yaratılır; “insan” olma durumu zaferle ilişkilendirilerek tarif edilir; fakat sınırları belirlemesi açısından bir işlevi olan dış-öteki yeterli gelmez, bir yandan da kümeyi kuran “istisna”nın belirlenmesi gerekir. Bu yüzden, bu zaferle aralarında ontolojik bir ilişki kurulan kimseler asli yurttaşlar olurken, bunlar “kimlik”lerini kökendeki zafer sayesinde kendilerine yüklemiş oldukları değerden alırlar. Varoluşlarının anlamını, kendi kendilerine peşinen yüklemiş oldukları bu değerde görmektedirler. Düşman, ülkeden kovulmuş olduğuna ve bu değer kendi başına varolması da olanaksız olduğuna göre, bu değer doğru olabilmesi için yeni bir ilişki zorunlu bir hale gelir. Bir iç gerilimin taşıyıcısı olan bir ilişki tarzı (bu ilişki, başından sonuna asimetric bir ilişkidir) yaratılır. Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*’nin ikinci baskısı için 1926’da yazmış olduğu “Önsöz”de, “[h]er gerçek demokrasi, yalnızca eşitlere eşit muamele değil, mantığın kaçınılmaz sonucu olarak eşit olmayanlara eşitsiz muamele ilkesi üzerine kuruludur”<sup>17</sup> biçiminde tarif eder bu durumu. Asimetri, daha siyasal alan tesis edilirken tesis edilmektedir. Böylelikle devlet, belirli bir dinsel söylemi merkeze çağırırken, diğerlerini yaşama terk eder.

Schmitt, modern devletin işleyişiyle ilgili olarak çok berrak gözlemlerde bulunmuş olsa da, modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olduğunu ileri sürerken,<sup>18</sup> din ile devlet arasında bir sürekliliği varsayması bakımından yanılmaktadır. Schmitt, sözü edilen yerde, her şeye kadir Tanrı’nın her şeye kadir yasa koyucuya dönüşmüş olduğunu ve mucize ilahiyat için ne anlam taşıyorsa, olağanüstü halin de hukuk için o anlamı taşıdığını söylemektedir. Analojik bakımdan ele alındığında doğru

16 Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, yay. haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 165.

17 Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006, s. 25.

18 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, s. 42.

olmakla birlikte, tasımsal bakımdan ele alındığında hatalı bir akıl yürütme söz konusudur burada. Bu yaklaşım her ne kadar modern devletlerin, metafizikten büsbütün kopmuş olmadıklarını ortaya koysa da, seküler bir devletin “kutsal”ı kendi başına üretebileceğini de içerirler. Problem de buradadır; çünkü dinsel olan gitmiş de yerini devlet almış gibi bir sonuç doğurur bu düşünce. Halbuki, “[ş]ehitler ölmez” diyebilmek için, şehitlerin gittiği bir ölümsüzlük alanı, bir metafizik alan zorunludur ve bu alan dünyevileştirilmiş kavramlarla inşa edilemez. Bu durumun açık kıldığı tek bir şey vardır: Devlet, kutsalı dine üretir. Türkiye örneğini göz önüne alalım. Modern Türkiye Cumhuriyeti, tekkeleri, dergâhları kapatırken ilginç bir laiklik tanımı yapıyordu: Din devlet işlerine karışmamalı. Bunu tersinden okursak, karşımıza şu çıkar: Ama devlet din işlerine karışır. Başka bir deyişle, kendisinin söz söyleyeceği alana, dinin, devletten bağımsız bir biçimde söz söylemesine izin vermez. Dini, devlet için konuşturur. Dinin anlamıyla oynar, ontolojisiyle oynar, semantiğini değiştirir. Devlet bunu yapar, çünkü kutsal olanı üretmeyi salt devlet olarak başaramaz. Böylelikle, devlet ne kadar modern olursa olsun, dinsel söylemlerden birini seçer ve merkeze çağırır. Diyanet İşlerini kurar. Kutsalı dine üretir, kendisi kullanır.

Demek ki, devletin teolojiyle kurduğu ilişki, salt teolojinin kavramlarını ödünç almaktan ibaret değildir. Hatta daha da ileri gidilerek, belirli bir dinsel söylemin kendisini devlet biçiminde örgütlediği bile ileri sürülebilir. Türkiye Devleti’nin, yukarıda sözü edilmiş olan metafizik alanı belirli bir dinsel söyleme, adını da koyalım, Sünniliğe ürettiriyor olduğunun en açık kanıtı, Genekurmay’ın, Güneydoğu’da askerlik yaptığı sırada hayatını kaybeden Alevilerin cenazelerinin cemevlerinden kaldırılmasına izin vermiyor olmasıdır; çünkü eğer “şehitler ölmez”se, bu ölümsüzlerin gönderildiği, uğurlandığı metafizik ölümsüzlük alanı Alevilik tarafından değil, Sünnilik tarafından inşa edilmektedir.<sup>19</sup>

Böylelikle cesedin bir gösterene dönüştürülmesi uygulamasının, salt gerilla bedenlerine reva görülen bir uygulama olmadığı açığa çıkmaktadır. Aynı süreç, tam tersi bir hattan, ölü-asker bedenlerine de uygulanır. Gerillalar insan sınırından sayılmadıkları için öldürülmemekte, tesirsiz hale getirilmektedirler. Aynı şekilde, ölü-askerler de öldükten sonra, fakat bu defa bir süblimasyon yoluyla insan olmaktan çıkarılmaktadırlar. Bunun tek bir sonucu vardır: Ölmemişin yası da tutulamaz. Kandaşlığın yerine siyasal olanın geçirilmesinin ağır bedelidir

19 Zaten Aleviliğin kendi teolojisi böylesi bir ölümsüzlüğe izin vermez. Alevilikte, bu türde bir metafiziğin değirmenine su taşıyacak kap yoktur. Her şeyden önce bir öte dünya inanışına sahip olmamasıyla Alevilik, istese de modern devletin metafiziğinin inşasına katkıda bulunamaz. Böyle bir katkı ortaya çıktığında ise, zaten devlet artık klasik anlamıyla devlet olmaktan ya da Alevilik geleneksel anlamıyla Alevilik olmaktan çıkar.

bu. Judith Butler, *Kırılğan Hayat*'ta, bu insan-dışılaştırmaya işaret etmek üzere, "[k]üresel boyutlarda yas tutma yeteneğimize ket vuran yoksa tam da Müslümanların ve Arapların yaşamlarını yaşam addedemememiz mi?"<sup>20</sup> biçiminde tedirgin edici bir soru sormaktadır. Sorunun bu kadar tedirgin edici olmasının nedeni, aslında bir soru olmamasından kaynaklanmaktadır.

Yas tutamamak bir bedeldir; çünkü yas tutamamak insanı tarihe kilitler ve travmayı ilkselleştirip, sürekli bir başlangıç anlatısı üretir. Nietzsche'nin bir başka bağlamda söylemiş olduğu "[b]ütün başlangıç sorunları metafizik sorunlardır" ifadesi, burada da geçerlidir. Tarih her seferinde yeniden ve bir başka travmayla başlatılır. Modern mitleri üreten, büyük oranda budur. Lacancı bir dille söylersek, sembolik olandan geçirilmeksizin "gerçek"e taşınan imgeselin yarattığı bir anlatıdır bu. Bu türde rahatsızlıklara ilişkin, Lacancı psikanalizin tedavi yöntemi, sembolik olandan geçirilmeksizin "gerçek"e taşınmış olanın, tekrar kökene götürülerek sembolik olandan geçirildikten sonra "gerçek"e taşınmasından ibarettir. Bu ise, temelde bir ad koyma sürecidir: Kaybın adının konması süreci.

Kaybın adını koymak, artık "ne"siz kalındığını bilmektir. Bu, fantezinin sürekliliğini kesintiye uğratar ve kaybedilmiş olana "anılarda" yer açar. Kaybedilmiş olanın bir anıya dönüştürülmesi, onun artık olmadığı halde bir fantezi ya da bir mit biçiminde sürekli bir varoluş edinmesinin önüne geçer. Yas, insan-dışılaştırmaya karşı yeniden insanlaşma ve yeniden insanlaştırmadır. Burada, elbette, bir nitelik değişiminin sözü edilmektedir; çünkü "... insan daha ziyade yaşadığı kayıp nedeniyle değişeceğini kabul ettiğinde yas tutar. Belki de yas, sonucu tümüyle önceden kestirilemeyecek bir dönüşüm geçirmeye razı olmakla alakalı bir şey."<sup>21</sup>

Demek ki, kaybın adının konması süreci, öyle basitçe, örneğin, "işte, kız kardeşimi kaybettim" ifadesinde dile geldiği biçimiyle bir ad koyma süreci değildir. "İnsan kaybettiğinde esrarengiz bir şeyle de karşı karşıya kalır: Kayıpta bir şey saklanmaktadır, kaybın kuytularında kaybolan bir şey vardır."<sup>22</sup> Yas, insana ne olduğunu şaşırtarak "ben"i bilmezlik içerisinde konumlandırır.<sup>23</sup> İşte, bilgiyi çağıran da bu bilmezlik konumudur (Dokunaklılığı ya da patolojik bir mazlumluk anlatısını bir tragedyaya dönüştüren de bilginin bu çağrılışıdır). Kim olduğumuza dair bir şey ortaya çıkmıştır, fakat bu şey kim olduğumuzu bize açıkça söylememektedir. Bizi oluşturan bağlar ya da ilişkilerdir aslında bize gösterilmekte olan ve bazen, daha doğrusu çoğunlukla, kendisinden kaçtığımız, görmezden gelmeye çalıştığımız şey de budur.

20 Judith Butler, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, s. 28.

21 A.g.e., s. 37.

22 A.g.e., s. 37.

23 A.g.e., s. 45.

Türkiye'deki çatışmalarda hayatını kaybeden gerillaların cenazelerinin, günlerce, bazen haftalarca arazide bırakıldıkları ya da morglarda bekletilerek ailelerine teslim edilmedikleri, yahut da, en azından bunun istenmediği, konuyla azıcık ilgili herkesin malumudur. “Bu basit bir mesele değil, çünkü bir yaşamın yası tutulamıyorsa pek de yaşam sayılmaz; yaşam vasfını taşımaz ve kayda değmez. Zaten gömülmemiş olandır veya belki de gömülemez olan.”<sup>24</sup> Böylelikle –aslında– istenen, hayatını kaybeden gerillaların yasının tutulmasını önlemek ve onların yaşamış oldukları hayatın hayat olmadığı biçiminde verilmiş bir hükmün hükmünü geçerli kılmaktır.

Bu hükme karşı konum alışları, tam da Antigone tarzı bir konum alış olduğu için, Kürtler her şeye karşın bu cenazelerin yasını tutabilmektedirler. Gerilla bedenlerini kutsallaştırmadıkları anlamına gelmiyor elbette bu. Fakat söz konusu kutsallaştırmanın kendisinin, başlı başına siyasal bir mücadele olarak ortaya çıkması ve hasım bildikleri devletin, ölen gerillaların yasının tutulmasına engel olmak için elinden geleni yapması nedeniyle, bu kutsallaştırmanın kendisi, aslında yası tutulamaz olanın yasını tutmak, yani hayatını kaybetmiş gerillayı insanlaştırmak mücadelesine dönüştürmektedir. Bu da, Kürtleri, ölümle daha farklı bir ilişki tarzı içerisinde konumlandırmaktadır. Değil mi ki, o ilk kurşun, insan kabul edilmeyenlerin insanlaşmak adına sıkıldıkları kurşundu?

24 A.g.e., s. 49. *Antigone*'yi hatırlamanın da tam yeri aslında. Kökendeki kurucu yasa ile halihazırda işlerlikte olan (daha modern bir adlandırmayla pozitif) yasa arasındaki gerilimli ilişkiyi konu edinen bu tragedyada, başkahraman Antigone, kardeşlerinden Polüneikes'in cenazesinin usulünce kaldırılmıyor oluşuna isyan etmektedir: “Kreon yalnız birini gömüyor ağabeylerimizin/Öbürünü gömütsüz bırakıyor aşağılamak için/Eteokles'in cenazesini doğru dürüst/ Törenle duayla kaldırttı, saygınlık içinde/ Varsın diye ölümler ülkesine/Ama onunla kucak kucağa can veren Polüneikes'i/Kimse gömmeyecek demiş, kimse yasını tutmayacak!/Kardeşimizi böyle gömütsüz, gözyaşsız/ Leş kargalarına, akbabalara peşkeş çekmiş/Şölen niyetine...” Bkz. Sofokles, *Antigone*, çev. Güngör Dilmen, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005, ss. 69-70.



## Kaynakça

- Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2004.
- Benjamin, Walter, “Şiddetin Eleştirisi”, çev. Efe Çakmak, *Benjamin*, yay. haz. Besim Dellaloğlu, Say Yay., İstanbul, 2005.
- Butler, Judith, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- Casas, Bartolomeo de las, *Yerlilerin Gözyaşları*, çev. Oktay Etiman, İmge Kitabevi, Ankara, 2009.
- Clausewitz, C. V., *Savaş Üzerine*, çev. H. Fahri Çeliker, Özne Yay., İstanbul, 1999.
- Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, <http://etext.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=DubSoul.sgm&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=all>, 1996 [Son güncelleme tarihi: 22 Mart 2011].
- Elçik, Gülnur, “Otuz Yıl Evvelden Meşruiyete Bakmak: Doğu Mitingleri ve DDKO’lar”, *Birikim*, sayı 225, İstanbul, Ocak 2008.
- Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist Yay., İstanbul, 1996.
- Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, yay. haz. Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, YKY, İstanbul, 2008.
- Joseph, John E., “The Linguistic Sign”, *Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Lemert, Charles, *Durkheim’s Ghosts: Cultural Logic and Social Things*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, Say Yay., İstanbul, 2000.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2009.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract*, İng. çev. Susan Dunn, Yale University Press, New Haven, 2002.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2002.
- Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2006.
- Schmitt, Carl, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2006.
- Sofokles, *Antigone*, çev. Güngör Dilmien, Mitos-Boyut Yay., İstanbul, 2005.

## Kürt meselesi: bir imkânı düşünmek

**K**ürt meselesi konusunda söylenebilecek her şey *neredeyse* söylenmiştir. Özellikle son otuz yıldır siyasal alanı kaplayan başlıca ve “en önemli sorun” olarak Kürt meselesi için belki de söylenebilecek yalnızca birkaç *ilave* şey kalmıştır. Doğrusu, biz de bu yazıda büsbütün *yeni* bir şey söylediğimiz iddiasında değiliz. Gölgede kaldığını düşündüğümüz kimi hususlara dair vurguları daha görünür hale getirmeye, biraz daha aydınlığa kavuşturmaya ve meselenin anlaşılmasına ve çözümüne dair bir düzenlemeyi ortaya koymaya çalışacağız. Denemenin sadece bu konudaki literatürün niceliğini artıran bir yazı mı (bir tane daha mı?) olduğu, yoksa *neredeyse*, *ilave* ve *yenin*in kıyılarında mı konuşulduğu, doğaldır ki, şimdiden kestirilemez; bir yönüyle bu, okuyanların kararına bağlıdır. Bu kadar girift bir meselenin çözümü, on yılların birbirine doladığı yumağın sadece bir ipinden tutularak bir çırpıda ortaya konup karara bağlanamaz elbette. Üstelik çözüm önerisi sunmanın, teknik ve mühendisçe bir iş olduğu ya da sahada iş gören siyasetçilerin işi olduğuna dair yaygın bir kanaat de mevcuttur. Fakat biz, anlamanın, düşünmenin ve çözüm önerisi sunmanın birbirlerine büsbütün kapalı olmadığını, birbirlerine eklemlenebileceğini savunuyoruz ve bu türden bir çabayı güdüyoruz. Bizim bu yazıda konumuz, Kürt meselesiyle ilgili pek kalem oynatılmayan bir alandan, felsefi alandan ve onun sınırlarından –*neredeyse*, *ilave* ve *yeni*yle birlikte– söz alıp meselenin nasıl ele alınabileceği olacak. Bu noktadan hareketle *bir yere* varmaya gayret edeceğiz.<sup>1</sup>

1 Bu nedenle, cari olan kimi savları, iddiaları ve etkenleri tartışmanın dışında bıraktığımızda, bu, genellikle, bir sorun olarak düşünceye yer bırakmamalarından ya da düşünceyi güçsüz kılmalarından dolayıdır. Burada düşünceden ziyade, mevcut güç dengelerine göre geçerli olabilecek şiddetin ve stratejinin varlığı söz konusudur. Ama ekleyelim: Bizim tartışmamızın kendisi de bütünüyle güç, zor ve şiddet ilişkilerinden azade değildir. Bırakın bundan azade olmasını, kompozisyonun kendisi, neredeyse bütünüyle bu manzaraya göre şekillenmiştir. Üstelik Aristoteles’ten beri biliyoruz ki,

Bugüne kadar meseleye dair onca mürekkep, sosyolojik ve tarihsel çözümlemelerde veya gazetelerin günbegün değişen sayfalarında harcanmıştır. Fakat konunun tarihsel ve sosyolojik çözümlemelerinin hem bir doygunluk noktasına gelmiş olmasından hem de mevcut konjonktürden dolayı pek işe yaradığını sanmıyoruz. Özellikle tarih konusunu, ister meselenin serencamını sunması bakımından ister son zamanlarda boy veren hafıza çalışmasına dayanan “geçmişle yüzleşme” bakımından siyasal bir mevzunun düğümünü çözmekten, yol açıcı olmaktan ziyade yetersiz, hatta kimi durumlarda engelleyici olduğu kanaatini taşıdığımızdan, külliyen reddetmesek de, bile isteye ihmal edeceğiz. Tarih, hem fazlasıyla melankoliye<sup>2</sup> sevk edebilir bizi hem de baş edemeyeceğimiz, içinden çıkamayacağımız örnekler deposunu ve bitimsiz bakış açısı tartışmalarını çıkarabilir karşımıza. Üstelik, bu harareti tartışmalardan siyasal bir yenilik de çıkmaz pek. Olsa olsa, yıkılan ve çürütülen kimi bilgiler ortaya çıkar. Genel ve kültleşmiş kanaatleri yıkan veya çürüten yeni bilgiler hiç kuşkusuz çok önemlidir, ama bu gedik de hemen başka olgu ve örneklerin yardımıyla tahkim edilir. Yine de peşinen söyleyelim: Öne sürdüğümüz bu görüşü açıklamaktan ve temellendirmekten ziyade, yazının derdini görünür kılması bakımından belirli bir yolu açan bir kabul olarak sunuyoruz burada.

Yolumuzu açmak için olumsuz bir tutumdan başladık; olumsuzluk yönünde bir adım daha ilerleyip, ondan sonra olumlu kısma geçebiliriz. Bunun için son olarak, meseleye dair, değişik çevrelerde de dillendirilen, ama daha ziyade bolca kelimenin israf edildiği, medyada daha sıklıkla anılan, farklı taraflarca kaçınılmaz bir zorunlulukla kullanılan iki “efekt”ten de uzak duracağız. Bunlar, “demokrasi” ile “terör” efektleridir. “Efekt” diyoruz, çünkü bu kelimelerle artık düşünülecek bir şeyden söz edilmeyip, ya bir tür refleks olarak tartışma sahnesinin ortasına bunlar sürülmekte ya da bunların söylenmesiyle, içeriğin ve araçların hemen orada huzura çıktığı varsayılmaktadır. “Demokrasi” kelimesi, üretilen ve üretimi içinde sorunlara çözüm bulan kuramsal ve pratik bir süreç olarak görülmek yerine, her sorunu kendiliğinden çözen bir maymuncuk ya da tamamlanmış, her daim kullanmaya

---

siyaset alanıyla ilgili düşünme (*phronesis*), pratik alanı, eylemi etkilemeyi amaç edinir; ve bu husus savsaklandığında, siyaset üzerine söz alma ve siyaseti düşünme, bir şeye matuf olmayan kuramsal bir ataletle yakalanır.

- 2 James Joyce’un *Ulysses* romanında, Stephen Dedalus, “tarih uyanarak kendisinden kurtulmak istediğim bir karabasandır” diyordu. Bkz. James Joyce, *Ulysses*, çev. Nevzat Erkmén, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s. 64. Tarih, kendisinden kurtulamayacağımız bir köken, bir özne, bir miras, bir bütün olarak babanın/iktidarın konumunu devralmamızı dayatır. Theo Angelopoulos’un filmlerinde, yukarıda sayılan tarihsel etkenler baskın olmasına rağmen, hafızanın ve tarihin baskısından kurtulmak için “anılar”, zamanın ağından kurtarıp geçmiş şimdile hemhal kılan parçalı “anılar” kurguya monte edilir. Böylece, iktidarın kapsayıcı ve denetleyici gövdesi yerine ani ve parçalayıcı bir tarzda görünüp, simgesel bir teyelleme işlemi kullanır. Tarihin ve hafızanın yolu, her zaman değilse bile, iktidara son derece yakındır ve zamanda bir köken ve özne inşa eder. Oysa mekân ve anılar, bu iktidarı, kökeni ve özneyi yerinden edebilir.

hazır emre amade bir kalıp, bir alet olarak düşünölmekteyken (“mutlak iyi”nin kabulü); “terör” sıfatı ise, en tepedeki devlet ABD’den başlayarak, neredeyse tüm devletler tarafından, meselelerin aslını-esasını karartmak ve devletlerin sorgusuz sualsiz meşruiyetlerini sağlamak için âdeta tözsellik atfedilen bir ideolojik yüklenme dönüştürölmüştür (“mutlak kötü”nün kabulü). Yöklemin kendisi sıfatı veya özneı kendi içinde iptal etmiştir. Her sorunun çözömlünü demokraside bulan veya hemen hemen kanaatler dışında her eylemi “terör” olarak nitelendiren bu iki retorik aynı noktada buluşurlar: “Meseleyi enine boyuna düşünüp katetmeye gerek yok, icat edilecek yeni bir şey yok, ‘iyi’ nin de ‘kötü’ nün de ne olduğu belli” derler. Geriye kalan, ahlaki bir protestodur, usulüne uygun bir kınama veya zayıf bir şikâyetdir ancak. Bir başka deyişle, söylenmek istenen şudur: Bir keşif alanı olarak siyaset, imkânsızdır. Oysa, siyaset de demokrasi de bir keşfin sonucudurlar, hazır bulunan ve hemen kabul edilen bir mevcudiyetleri bulunmaz.

Bu olumsuzlamaları belirttikten sonra meseleyi nasıl düşünmeliyiz? Sorunun yanıtı, cümlelerin fiilinde saklı: Meseleyi kanaatler ve şiddet<sup>3</sup> alanından alıp düşünme süreçlerinin içine dahil ederek, felsefi ve siyasal bir kuram içinde resmetmek, siyasal ve felsefi kategorileri yürürlüğe koymak ve bunlardan sonuçlar çıkarmak. Felsefe, yeni soru(n)lar keşfettiğı kadar kendi icat etmediğı soru(n)lara, başka türden işlemler uygulayabileceğı bir uzama taşıyarak, yanıtlar verme işini de üstlenir. Felsefenin bilgisel ve davranışsal bir etkinlik olmadığını, aksine düşünce uzamında iş gördüğünü göz önünde bulundurarak somut durumun muhasebesini çıkarmak için adlar ve düzenlemeler önereceğiz. Tarih ve sosyolojinin dışlanması, düşünce uzamının ileri sürölmesi, “öncülsüz sonuçlar” (Spinoza) çıkaracağımız veya onlara başvuracağımız anlamına gelmez. Sadece, başka türden öncüllerin başka türden sonuçlarıdır, gösterilmek istenen.

Bu denemede, meselenin çözölmenmesine dair bir imkânı saptamaya çalışacağız. Tarihsel, toplumsal ve idari açıdan hangi seçeneklerin –konfederasyonun mu federasyonun mu, demokratik özerkliğinin mi yerel yönetimlerin mi veya üniter yapının mı– elverişli olup olamayacağını değil, bu seçenekleri önceleyen bir imkânın ne olabileceğini görmeyi deneyeceğiz. Hakların verilip verilmemesi bu imkânı çok az etkilerken, bu imkânın sınırlarının çizölmesi, hakların verilip verilmeyeceğini merkezî bir noktadan etkiler. Bu imkân aracılığıyla somut tartışma konumuz olan Kürt meselesini düşünmeye ve konumlandırmaya çalışırken, siyasetin de ne olduğunu ve uygun konumunun nasıl olabileceğini düşünmeye çalışacağız.

3 Siyasal alanda şiddeti ve kanaati yadsımanın mümkün olmadığına, yadsındığında ise, hayali bir tasarımdan öteye geçilemeyeceğine dair ilk dipnottaki uyarımızı yeniden anımsatalım. Ama meselenin başka türlü bir görüsü için de, bu iki aracın dışında bir başka çalışma ve işleme şeklini bulmak gerekir. Hakikate dayalı düşöncenin, felsefenin şiddet ve kanaatten farklı bir ölçü, daha doğrusu çatışan ve bakışmsız bir ölçüyle çalıştığına dair bkz. Alain Badiou, *Polemics*, Verso, Londra & New York, 2006, ss. 3-8.

Genel ve süreci tamamlayan ad, imkânın adı olarak, Heidegger'in kelime icatlarına benzer bir tasarrufta bulunarak, ama ondan farklı olarak, bu türden kelimelere olumsuzluk değil olumluluk yükleyerek, *politiko-topoi-loji* (siyasal-yerler-söylem(i)) kelimesini kullanacağız. Bu kelimeye belirli bir içerik verip kavramlaştırmak için de üçlü bir düzenlenme ortaya konacaktır: *Yer değiştirme-karşılaşma, kurumlar ve bir fikir*. Bu üçlü adımla, belirli bir montaj ediminde bulunarak *politiko-topoi-loji* kavramını kurmaya çalışırken, aynı zamanda bu kavramla, Kürt meselesinin ne olduğunu somutlaştırmak istiyoruz: Kesen ve yeniden diken aracımız, içinde hareket ettiğimiz ortamımız ve varmak istediğimiz sonuç, aynı kavram olacaktır.

İlkin *yer değiştirme-karşılaştırmayla* başlayalım. Hakiki bir siyasal durumun ortaya çıkması için bir yer değiştirmenin gerekli olduğunu bize gösteren ilk filozof, siyasal düşüncenin de kurucusu olan Platon'dur. Platon, *Devlet* adlı kitabında, siyasetin iki kutbu olarak, devleti yönetmeye en az ehil olan iki figürü –filozofu ve halkı– tayin eder. Siyaset, bu kutuplardan birinin tekelinde değildir, her iki kutbun yerlerini terk ederek bir mesafeyi katetmeleriyle ve bir yerde buluşmalarıyla ortaya çıkan yeniliğin adıdır. Platon'un ünlü “mağara meselesi” de, sadece<sup>4</sup> gölgelerin karanlık dünyasında kanaatlerle yaşayan “demos”un mağaradan çıkmasını buyurmaz, aynı zamanda ideaların aydınlık dünyasında ikamet eden filozofun da *yer değiştirmesini* buyurur: İki farklı alanda ikamet eden iki farklı aktörün bu buluşmasında, öncelikle bir bükülme, bir belirsizlik durumu yaşanır. *Yer değiştirme* sonucunda yaşanan belirsizlik ve kararsızlık halinin bir biçime –ama yeni bir biçime– kavuşturulması için katedilen mesafenin ölçülmesi, tanımlanması gerekir. Filozofun ve halkın teşkil ettiği iki kutbun birbirleriyle nasıl ilişkilendirileceği, bu ilişkinin hiyerarşisinin nasıl olacağı, ne türden bir hesaplama yöntemi kullanılacağı ve bu hesaba göre kurulan yeni yerde –*Politeia*'da– hangi konumları tutacakları, mesafenin ölçülmesi işleminde çözülmesi gereken temel sorunlar olarak görülür.

Bütün bunların – tarafların katettikleri mesafenin ölçülmesinin– siyasal mevzuunda çok önemli bir keşif olarak gördüğümüz bu *yer değiştirmenin*, Kürt meselesinin çözüme kavuşturulmasında gerekli ve zorunlu bir adım olduğunu düşünüyoruz. Ama bu *yer değiştirmeyi*, hiçbir şekilde, vasatlığın doruk noktası “empati”yle karıştırmamak lazım; çünkü *yer değiştirmede* ortaya çıkan veya murat edilen şey, tarafların birbirlerini anlaması, birbirleriyle duyguuasıklık kurması değildir; gerçek bir siyasal anının ortaya çıkması için, eski sabit noktaların –kültüre, topluma, ekonomiye ve yere dair konumların– önce bir belirsizlik ânına dönüştürülmeleri, daha sonra da kurucu bir âna bağlanmalarıdır. Terimler, ancak yer değiştirdikten sonra kendi işgal ettikleri konumu görebilirler veya en azından

4 Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, 519c-520c.

görmeleri için bir ihtimal ortaya çıkabilir. Konum değişikliğiyle, sabit yerin terk edilmesiyle, taraflar, bir mecazla ifade edersek, kendilerini çarçabuk özdeşleştirdikleri “ev”den çıkıp bir “karşılaşma mekânı”nda, mesela sokakta buluşabilirler: Kanaatlerin, önyargıların, fikirlerin, tutkuların, eylemlerin ve elbette şiddetin de dahil olabileceği bir dolaşım mekânı. Baştan beri işgal edilen –ev– ise, bir dolaşım mekânı sağlamaz. Bu yeni dolaşım mekânında güzergâhın kendisi düz değildir; pürüzlü bir yüzeyde hareket edildiği bilinmelidir. Bu nedenle, rasyonel özneler arasında “mutabakat”ın sağlanacağı düzgün ve pürüzsüz bir iletişim mekânı bulunmaz; aksine, hırçın tutkularla, gürültüyle ve şiddetle etkide bulunulan bir mekânı tasavvur etmek daha basiretli bir yaklaşım olur.

*Yer değiştirme* hareketinin temel özelliği, başka başka olanların *karşılaşmasını* sağlamasıdır. *Karşılaşma* işlemine dair el alacağımız fikirler ise, Spinoza felsefesinden gelir. Spinoza, özellikle tutkuları incelediği *Etika* adlı eserinin üçüncü ve dördüncü kitaplarında, etik anlayışını neredeyse bütünüyle *karşılaşma* fikrine göre inşa eder. *Yer değiştirme* işleminde bulunan bireysel veya kolektif özneler, karşılaşmalarında birbirleri üzerinde hem tutkular hem de fikirler bakımından etkide bulunurlar. İlişkilerin bir uyum bulması neticesinde ortaya çıkan olumlu bir karşılaşma kadar, ilişkileri dağıtacak yıkıcı olumsuz bir karşılaşma da gerçekleşebilir daima. Olumlu karşılaşmanın tutkuları, bireyleri güçlendiren, onları etkin kılan *sevinç* fikrinin eşlik ettiği birleştirici tutkulardır; olumsuz karşılaşmanın tutkuları ise, bireyleri zayıflatan, edilgin kılan *keder* fikrinin eşlik ettiği yıkıcı tutkulardır.<sup>5</sup> Bir karşılaşmada karşılaşmanın terimleri buluşmadan (ya da buluşmadan), etkileri ortaya çıkmadan önce olumluluk ve olumsuzluktan söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle, *karşılaşmayı* öne sürerken, mutlak bir olumluluktan söz etmiyor, aksine tehlikeli ve yıkıcı sonuçlarını da göz önünde bulunduruyoruz. Mesela, Amerika’nın keşfi/işgali, taraflardan birine bir sömürge ve zenginleşme mekânı ihdas ederken, öbür tarafı ise, sonuçları telafi edilemez korkunç ve yıkıcı bir *karşılaşmaya* maruz bırakmıştır.

“Açılım” adı altında başlayan, ama devamında, gösteren ve gösterilenin birbirini çelen göstergelere işaret etmesiyle başka kılıklara/adlara iltica eden sürecin, olumsuz addedilen bir *karşılaşmadan* dolayı kesildiği söylendi. “Habur vakası” adı verilen olayda, Türkiye’ye giriş yapan ve kendilerini barış grubu olarak adlandıran Mahmur’da yaşayan mültecilerin ve Kandil’den gelen PKK militanlarının Kürt “kamuoyu”na *sevinçle* karşılanması, Türk “kamuoyu”nda *keder* etkisini yarattı. Bir tarafın sevinci-diğer tarafın kederi birbirini dağıtan tutkular<sup>6</sup> olduğundan, süreç kesintiye uğradı veya bütünüyle rafa kaldırıldı.

5 Benedictus Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984, s. 196 (E IV-ö. 57, Kanıtlanma ve *scholium*).

6 Tutulan yaslar ve tutulmayan yaslar vardır; ölümleri ve yasları görünen, ama bir de görünmeyenler; ölümlerine ve yaslarına saygı duyulan, ama bir de duyulmayanlar vardır. Yasını kederle, şikâyetle ve çığlıkla duyuranlar var, ama bir de yasını sessiz yaşayanlar,

Buradan alınabilecek ders, Spinozacı felsefenin durmadan hatırlattığı ders, “uygun” bir siyasal düzenin, ancak, herkesi birleştiren ortak sevinçli tutkular üzerine inşa edilebileceğidir. Ortaklaştıran ve sevinci tesis eden tutkuların yokluğunda, ayrıştıran ve düşmanlığı yayan kederli tutkular ortaya çıkar. Tutkuları görmezden gelmenin, bastırma yoluna gitmenin daha ağır sorunlara yol açacağı, “Habur vakası”nda apaçık görülmüştür. Kürt meselesinin çözümünde önümüzde duran başlıca ödevlerden biri, ortak tutkuları bulmaktır: Kendileri yaşanan sorunların kaynağı olan *eski* tutkulara katılmakla değil, tarafların birlikte (evet, mutlaka birlikte) oluşturacakları ve sorunları çözen *yeni* ortak tutkuları oluşturmakla başarılabilir bu. Ortak tutkuların bulunması, cumhuriyetin kuruluşundan bu yana vazedilen resmî tarih anlayışı durdukça mümkün değildir; dahası, tarih bu ortak tutkuların bulunması için elverişli bir zemin sunmaktan ziyade, sona ermeyecek bir çatışma alanını koyar önümüze. Geliyorum diyen tehlike, kederin eşlik ettiği bu yıkıcı tutkuların, karşıtlıkla inşa edilen bir ideolojinin, gitgide Kürtlere yönelik bir kabul sahasına dönüştürülmesi ve ortak tutkuların yaratılmasına yönelik potansiyelin asgari bir eşiğe indirilmesidir.

İster Osmanlı dönemini ister Türkiye’nin yeni bir ulus-devlet olarak ortaya çıkış tarihini başlangıç ânı olarak alalım, Kürt meselesinin ortaya çıkma nedeninin, hâkim siyasal öznenin yer değiştirmesiyle başlayan olumsuz bir *karşılaşma* olduğunu söyleyebiliriz; hatta kimi zaman, terimlerden birisinin orada-bulunmaması nedeniyle eksik bir *karşılaşma*dır: Terimlerden birinin orada-varolmamasıyla belirlenmiş bir durum. Ne demek istediğimizi daha açık kılsak, Türkiye’nin kuruluş anlayışında (“ideoloji” diye adlandırmakta bir mahzur yoktur sanırım) Türklük, kümeyi kuran ve kümenin ögesi olan biricik tözsel terim olarak tayin edilir. Türklük, bu kümeyi oluşturan tek öznedir ve bu öznenin yapıp etmelerinin biricik hedefi ve nesnesidir. Evrensel küme, kendinin *singleton*udur aynı zamanda. Dolayısıyla kümenin kendisi, kendi alt kümesi ya da elemanlarından biri olması gereken terimle eşitlenir. Tek terimi kabul eden “mutlak bir”dir (bize yol gösterici fikirler gösteren Platon’un Parmenidesçi “bir”e dair tartışmasını burada sunmak –özellikle “bir”in adı ve varlığı konusunda– verimli olabilirdi, lakin konuyu fazla dağıtmamak için şimdilik sadece tartışmanın kendisini hatırlatalım). Mutlak bir, eğimden muaf, düz ve türdeş bir mekânda hareket eder. Mekânın düzlüğünü ve akışkanlığını engelleyen bir durumla, mutlak bir –Türk– kendi dışında bir öğeyle –Kürtlerle– *karşılaştığında*, birin mutlaklığına hâle gelmesin diye, ya öğeyi yok etmek ya da inkâr etmek zorunda kalır.<sup>7</sup> Nitekim böyle de yapılmıştır. Uygulanan

yası bastırılanlar var. Ancak *bir ölünün* yası tutulur; *etkisiz hale getirilenin* ölümü söz konusu olmadığından, yasından da söz edilemez.

7 İnkâr etme veya asimile etme seçeneğinin uygulandığı durumda, Kürt adıyla bir terimin olması mümkün olmadığından, başka adlarla anılmak zorundadır. Süleyman Demirel’in DYP’si ve Erdal İnönü’nün SHP’si tarafından kurulan hükümet koalisyonunun “Kürt

her iki seçenekte de, devlet, *karşılaştığı* öğeyi olduğundan başka bir kılığa sokmuştur. Bu başka kılığa sokma iradi ve keyfi olmayıp, bilakis kümenin kendisi bu zorlama üzerinden kurulduğundan, kaçınılmaz bir biçimde yapısal ve içkin bir engeldir. Bu yapısal ve içkin engel ortadan kaldırılmadan, *olumsuz* karşılaşmanın *olumlu* bir karşılaşmaya dönüştürülmesi ve ortak tutkuların inşası mümkün değildir.

Peki, şu anda icra edilmekte olan siyaset, bu yapısal ve içkin engeli ortadan kaldırıp yeni bir biçim tesis edebilir mi? Bitip bitmediğine bakmaksızın, açılım siyasetini de ekleyelim buna. İleride nasıl bir seyir izler bilinmez ama, *yeni* bir biçimi tesis ettiğini söylemek mümkün değildir. Evet, kümenin terimleri farklılaşmaya ve çoğalmaya başladı; ama yapısal ve içkin engeli ortadan kaldıracak şekilde değil. Şimdilerde tadil edilen/edilmekte olan anlayışta ve ideolojide, kümenin tek ögesinden –Türk– değil, pek çok ögesinden (Türk, Kürt, Boşnak, Çerkes, Ermeni vs.) söz edilmesine edilmekte ama, kümeyi yapılandıran öge, kümeye kan/can veren biricik tözsel/asli terim –ve tadil edilen ama asli hâkim noktaları değişmeyen ideolojisiyle birlikte– eskiden nasıl duruyorsa şimdi de öyle durmaktadır. Kümede sayılan ögeler ise, elbette bir öge hariç, siyasal bir birlik adına değil, aksine siyasal-altı bir birlik –toplumsal, kültürel, kimlikssel veya dinsel– adına sayılmakta olup henüz siyasal kategoriye ehliyetleri olmadığı bildirilmektedir; dahası, “Türk” terimi, kümeyi kuran terim değil de, kümenin ögelerinden biri olduğunda bile eşitler arasında birincidir.<sup>8</sup> Siyasal olanda “tek”lik muhafaza edilirken, siyaset dışı veya siyaset-altı olanda ise çoğulculuğa

---

realitesi”ni tanımaya başladığı 1990’lı yılların başına kadar süregelen zaman zarfında, devlet en başta olmak üzere görünür bütün mecraların dilinde, Kürt teriminin yerini “mürteci, şaki, eşkiya, aşiret, dağlı, terörist, yabancı devlet ajanları” terimleri alır. Tek ve biricik terimin tanındığı bir kümede, başka etnik kökene mensup bir toplulukla karşılaşamaz. Bu nedenle, meseleyi başka adlarla adlandırdığımızda, bu adların davet ettiği ideolojik ve fiziksel araçları da kullanmak zorunda kalırsınız. İnkâr ve asimile etme seçeneğinde dile getirilen adlar, devletin ideolojik aygıtlarının alanına girer; ama sadece bu kadarla kalmaz, devletin zor aygıtları da yok etme seçeneğinde devreye girer. Bu da, günümüze kadar süren kanlı hikâyenin, isyan ve isyanın bastırılmasının tarihini oluşturur.

- 8 Etnik Türklüğün, kümenin diğer öğelerinin üstünde durduğunun ve onlarla eşit olmadığını açık kanıtı, Hrant Dink’in de yargılanıp mahkûm edildiği Türk Ceza Kanunu’nun 301. maddesidir. Bu maddenin menziline sadece Türklüğe hakaret vardır; bir başka etnik yapıya mensup olanların aşağılanması karşıysa, kayıtsızdır. Hrant Dink’in bu maddeden dolayı mahkûm edilmesi ve öldürülmesinin ardından oluşan tepkilerin de etkisiyle, 301. maddenin birinci fıkrasındaki “Türklüğü, Cumhuriyeti veya Türkiye Büyük Millet Meclisini alenen aşağılayan kişi, altı aydan üç yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır” ifadesi, “Türk Milletini, Türkiye Cumhuriyeti Devletini veya Türkiye Büyük Millet Meclisini, Türkiye Cumhuriyeti Hükümetini ve Devletin Yargı organlarını alenen aşağılayan kişi, altı aydan iki yıla kadar hapis cezası ile cezalandırılır” olarak değiştirilmiştir. Bir durumun içindeki öğelere ve parçalara dair dışlama ve işleme mantığının nasıl çalıştığını görmek için, iltifat ve hakaret mekanizması turnusol görevi görür. Nasıl ve kim tarafından hakaret edilir ve bir hakaretin hakaret olabilmesi için asgari koşul olan iltifatı kim ve nasıl gösterir?



izin verilmektedir. Bu ise, yazının sonlarında değineceğimiz, en az birincisi kadar tehlikeli bir başka sürecin kapısını açmaktadır.

Yukarıdaki yorumlara yanıt olarak, hemen, farklı anayasalardaki “Türk” tanımı öne sürülür. Bu tanım, üç farklı anayasada şöyle ifade edilir: “Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkes Türk’tür” (1924 Anayasası’nın 88. maddesi); “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” (1961 Anayasası’nın 54. maddesi); ve “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” (1982 Anayasası’nın 66. maddesi). Üç farklı anayasada tarif edilen Türklük tanımlarındaki kelime seçimlerini, çıkartılan ve eklenen kelimeleri ve bundan doğan nüansı tartışma konusu etmeden şunu söyleyeceğiz: Türklük tanımının etnik bir referansa gönderilmeden kullanıldığına dair savları çürüten yargıyı, Metin Heper’in “Devlet ve Kürtler”<sup>9</sup> kitabında bulabiliriz. Burada, 1924 Anayasası’nın ilk yazımı sırasında 88. madde formüle edilirken yaşanan tartışmalar aktarılır:

“Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin herkes Türk’tür.” Fakat bu tanıma bazı itirazlar gelir. İtiraz edenlerden biri olan Gelibolu milletvekili Celal Nuri Bey eskiden “Osmanlı” sıfatını kullanırdık ve bu herkesi kapsardı. Şimdi bunu siliyoruz... Türkiye’deki bütün insanlar Türk ve Müslüman değildir. Bunlara ne diyeceğiz? “Türk” sıfatını onlarla ilgili kullanmıyorsak onlara başka ne diyebiliriz?<sup>10</sup>

9 Metin Heper, *Devlet ve Kürtler*, çev. Kadriye Göksel, Doğan Kitap, İstanbul, 2008, s. 267. Bu kitapta, Metin Heper, Kürt sorununun *asimilasyon-direnış-direnışi etkisiz hale getirme-asimilasyon* varsayımıyla açıklanamayacağını, *kültürel etkileşim-kültürel etkileşim olgusunun tersine dönme endişesi-Kürt ikincil kimliğinin bir süre göz ardı edilmesi* varsayımıyla açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Pek profesörce, pek akademik olan bu varsayım, esasında yabancı okura Kürt sorununun ne olduğunu açıklamak için yazılmıştır (kitabın aslı İngilizce olup Palgrave Macmillan Yayınevi tarafından basılmıştır). Bir de, artık fazlasıyla kan ve çamura bulanık bir ad –*asimilasyon*– yerine daha “çağdaş”, daha sosyolojik ve daha hukuksal bir kanaat serdetmek için başka bir ad –*kültürel etkileşim*– bulmak gerekiyordu. Bu kitap, belirli bir kanaat, Türkiye’de Taha Akyol’un temsilcisi olduğu (rüm siyasal meseleleri sosyolojinin –yani toplumun– veya hukukun –yani devletin– diline tercüme eden) bir kanaat için yazılmıştır. Bir taşla pek çok kuş vurulmuştur: Mesele, asimilasyona dayanan bir siyasetten kaynaklanmaz, kültürel bir meseledir ve üstelik kültüre eklenen “etkileşim” gibi işteşlik bildiren bir kelime aracılığıyla zor ve şiddet araçları da silinip karşılıklı olarak yapılan bir edimle ikame edilmektedir. Yabancı okur, tam da “çokkültürcülük”, “kültürel çalışmalar” ve kültürel husumetler, kültürel bütünleşmenin başarısızlıkları bombardımanına ve siyasetine maruz kaldığından, alışkın olduğu bu adı kolayca lügatine ekleyebilir. Bu varsayım göre, Heper’e göre, Diyarbakır Cezaevi’nde yaşananlar, ABD’nin Afganistan ve Irak işgalleri bile “kültürel etkileşim” siyasetinin hanesine yazılabilir, elbette bunların yanlış ve başarısız “kazalar” olduğunu eklemeyi unutmadan: *ABD’nin Irak’a özgürlük götürüp etkileşimde bulunması/ özgürlük etkileşimi olgusunun tersine dönmesi/ Irak’ın bir devlet olduğunun bir süre göz ardı edilmesi*. Frantz Fanon’un ve Sartre’ın “kültürel etkileşim”i bilmemeleri ne yazık!

10 A.g.e., s. 144. Kitabın ismi –*Devlet ve Kürtler*– bile *karşılaşmanın* kimler arasında olduğunu bize açıkça bildirir. Aynı teraziye ait olmayan iki farklı terim. Badiou’nün

Bu itiraz üzerine “vatandaşlık bakımından” ibaresi eklendi. Aslında bu “vatandaşlık bakımından” ibaresi, dizgenin içinde kapatılamayan, zapt edilemeyen bir boşluğun (Lacancı anlamda bir gerçeğin) üzerine geçirilen bir perdedir. Başka etnik kökenden olanlardan ziyade, ülkede yaşayan Müslüman olmayanların dizgede yarattığı bir bükülmeden dolayı bu ibare dahil edilmek zorunda kalınır. Bilinir ki, Türkiye’yi kuranların, iktidarı kullananların ideolojik bakışında Türklük ve Müslümanlık üst üste çakışır ve onlar, tüm uygulamalarında, bu bakışa uygun olarak hareket etmişlerdir. Demek ki, “vatandaşlık bakımından” ibaresini yapısal bir engele/eke –Türklükte soğrulamayan gayrimüslimlere– borçluyuz. Dolayısıyla, Türk teriminin etnik bir referansa<sup>11</sup> sahip olmadığı, bir vatandaşlık bağı olduğu görüşü gerçeklikten uzaktır.

terminolojisiyle söylersek, bir taraftan sunulmayan (*unpresentation*) ama temsil eden (*representation*) bir terim olarak devlet, diğer taraftan ise, yakın zamana kadar ne sunulan ne de temsil edilen (*yokluğuyla karşılaşmaya* katılan), şimdi de temsilden yoksun ama sunulan bir terim olarak Kürtler. Bu farklı sıkletlerdeki terimlerin *karşılaşmasında* bir, dengenin sağlanması mümkün değildir ve nitekim bugüne kadar da mümkün olmamıştır; çünkü birbirleri üzerinde bırakacakları etkiler, birbirlerine uyguladıkları güçlere ve ortaklığa uygun bir ahenk bulunamaz. Meselenin bu zamana kadar çözümsüz kalmasının en temel nedeni de, *karşılaşma* mekânının bu iki farklı terim arasında kat edilmesidir. Bir terazinin kefi ifratı, diğer terazinin kefi tefriti tartar: Devlet, daima bir duruma ve bu durumun elemanlarına aşırıdır (ifrat); Kürtler ise, durumda varolmayan –sunulmayan ve temsil edilmeyen– kısmı işgal ederler (tefrit).

- 11 Türkiye Cumhuriyetinin ve Devletinin Türklüğe dair etnik bir referansa sahip olmadığı söylenir. Ama sözle söylenen sözde gerçekleşmez; fiili durumun kendisi ansızın gelip sözün boğazına yapışır ve hayali sözü, gerçek duruş noktasına yüz geri etmek zorunda bırakır. 1988 yılında, din ve isim değişikliğine zorlanan, dil ve kültür üzerindeki baskılardan dolayı Türkiye’ye sığınan Bulgaristan’daki Türklere devlet tarafından sahip çıkılır; Bulgar hükümeti resmi ve gayri resmi çevrelerde sert bir şekilde eleştirilir. Aynı şekilde, Irak’taki Türklerin ve Çin’deki Uygur Türklerinin benzer taleplerine devlet destek verir ve bu ülkelerde karşılaştıkları baskılar eleştirilir veya en azından dillendirilir. Bu eleştirilerde bir yanlışlık yok elbette, yapılıp edilenlerin hepsi zulmün apaçık adlarıydılar/adlarıdır. Herhangi bir topluluğun dili, dini ve kültürü üzerindeki baskılar daima eleştirilmelidir ve kınanmalıdır. Yanlış olan, yanı başımızdadır. Aynı nedenlerden dolayı Kürtlerin baskı görmesi ve haklarından yoksun olmasının görmezden gelinmesi ve bunun bin dereden su getirilerek tevil edilmeye çalışılmasıdır. Bu ikili tavrı sürdürükçe, Türk teriminin etnik kökene ve soya dayanmayıp vatandaşlığı tanımladığını söylemek inandırıcı olmaktan uzak olacaktır. Sonuç kısmında değineceğiz ama burada bir kez daha söylemiş olalım: Kürt meselesi ve dünyadaki benzer meseleler, farklılığın tanınmamasından ziyade, “aynı”lığın tanınmamasından dolayı ortaya çıkarlar. Egemenler, “siz farklılığa sahip olabilirsiniz, kabul” derler; ama bu farkınızla “aynı”ya katılmayı istemek, işte bu imkânsız. Farklılık, en zalim dönemlerde bile az çok bilinir, tanınır ve belirli derecelerde algılanır. Asıl sorun, farklı olanın “aynı”ya katılmasının koşulsuz olarak men edilmesinde yatar. Zamana göre değişen bu “aynı”lık, tartışmamız bağlamında, hak sahibi ve özerk olmanın adı olarak ulus-devlet sahibi olmaktır. “Aynı”lık talebi, şiddet ve asimilasyonla var kılınmaya çalışılan homojen bir durumu buyurmaz; aksine, farklılıklara kayıtsız ve mutlak bir eşitlik istemini buyurur.

Başbakan Erdoğan'ın ağızından sıklıkla dökülen “tek”le başlayan sözler –millet/bayrak/devlet/dil/vatan–<sup>12</sup> bunun açık bir kanıtıdır. Gönderme ve bağlamaları sanki aynıymış gibi dillendirilen ama eş düzeyde olmayan bu “tek”lerin yokluğunda, kümenin farklı elemanlarının kümeyi imkânsız kılacağı düşünüyor. Ama aynı zamanda, “mutlak bir”in eski işlevini yerine getirmesi artık imkânsız görünüyor. “Mutlak ve tözsel bir” aynı anlayışla tahkim edilemediğinden, “mutlak bir” yeni bir kılıkla –“tek”ler kılığıyla– sahneye çıkartılmaya çalışılmaktadır. Ama zaten önümüzde duran can alıcı sorun, herhangi bir özgüllüğe tözsel bir referans vermeden, bütünlüğü ve evrenselliği kurmaktır. Tarihsel koşulların o benzersiz oluşumu haricinde herhangi bir kültürün, kimliğin, toplumun evrensel ayrıcalıklı ilişkisinden söz edilmemelidir. Bu durumda, bu özel oluşumda bile, evrensel ancak özgüllüğün elinden sökülüp alındıktan sonra bütünlük ve evrensellik vasfını hak edebilir.

Kavramsal bir çabanın yanında naif bir konumdan seslendirilebilecek şu ya-lın soruları da sormak gerekir: Bir topluluğa/etnisiteye/kültüre/dine hak olarak tanınan bir şey, diğer birine hangi gerekçeyle hak görülmez? Eğer Türkiye’de, Türk teriminin mutlaklığında, her anlamda ehliyet ve yetki sahibi olmanın tek ölçüsü olarak ulus-devlet biçimi hak olarak tanınıyorsa, Kürtlerin de aynı şeyi istemesine nasıl ve hangi gerekçeyle karşı çıkılabilir? Buna hiçbir yanıtın olmadığı, daha doğrusu tek yanıtın olduğunu bilmiyor değiliz. İktidarın ve şiddetin apaçık varlığı dışında, bir topluluğu haklarından/istemlerinden –ayırılma hakkı da dahil– mahrum edecek bir gerekçe sunulamaz. Eğer iktidarın ve şiddetin sunduğu gerekçeyi kabul edeceksek, herhangi bir mesele üzerine düşünmemizin, fikir beyan etmemizin ve eleştirmemizin –buna ABD’nin işgalleri de dahil– bir anlamı ve lüzumu kalmaz; onlar zaten kendilerini, kendi keskin ka-

- 12 Bu “tek”lere din, daha doğrusu mezhep meselesi de mutlaka eklenmelidir. Türkiye’deki Cumhuriyete siyasal, toplumsal ve kültürel olarak rengini veren bir mezhep bulunur: Sünni Hanefi İslam’ı. Birakın Müslüman olmayan ve Tanrı’ya inanmayanları, İslam’ın içindeki bir mezhep –Alevilik– yıllar yılı yeraltında kalmak zorunda kalmış, bir başka mezhebin inancı ve öğretisi kendisine –toplumsal hayat içinde ve devlet kurumlarında– zorla dayatılmıştır ve bu adaletsiz durumun bir nebze dahi ortadan kaldırılması için de hâlâ “pazarlık”lar yapılmaktadır. Bu yazıda, on yıllardır kangrene dönüşmüş Kürt meselesinin, tüm bu can yakıcı yanına karşılık, Türkiye’nin daha “uygun” ve özgürlükçü bir siyasal iklime geçmesi için bir imkân olduğunu ileri sürüyoruz. Buna şunu da ekleyelim: Siyasetin önünü kapatan bu “tek”ler despotluğunun, özellikle “toplumsal gücün” despotluğunun (sadece iktidar değildir despot olan, toplumun da bir despotluğu bulunur) demir kapısının yıkılması için Alevilik meselesinin çözülmesi bir başka imkânı oluşturur. Aleviliğin üzerindeki engellerin –kurumlar ve sahneye çıkma anlamında– kaldırılması, devletin tüm dinlere karşı eşit ilgi ve ilgisizlik mesafesine çekilmesini getirecektir. Devletin bir kurumu olarak Sünni Hanefiliğe dayalı Diyanet’in sahip olduğu tüm haklara, aynı şekilde Alevilik mezhebi de ya sahip olmalıdır ya da hiçbir din/mezhep desteklenmemelidir. Ancak bu eşitlik talebiyle “tek din/mezhep” anlayışı yerinden edilebilir ve bunun sonucunda daha geniş bir siyasal alan açılabilir.

nıtlarıyla sunarlar/sunmaktalar. Naif konumun sorularına, kavramsal hattın sorularını da ekleyip sorular çoğaltılabilir: Kümeyi yapılandıran Türklük, kümenin tek terimi olan Türk'le ve ikinci halde terimlerden biri olan Kürt'le nasıl karşılaşacaktır, bu *karşılaşmaların* ölçüsü ve araçları nelerdir? Her iki durumda da karşılaşmanın aynı "gönül rahatlığıyla" olması nasıl mümkün olmaktadır? Hangi ideolojik araçlara ve düzenlemelere başvurulmaktadır? Bunlar olmadan ortaya çıkan sonuç ne olabilir?

Bu sorulardan sonra "yürüme"ye devam edelim. Eski ve yeni anlayışların farklı düzeyler ve araçlarla da olsa yetersiz kaldığını belirttikten sonra, "uygun" bir *yer değiştirmenin* ve *karşılaşmanın* nasıl olabileceğini söyleyelim. Bu *karşılaşmanın* temel belirleyicisi, mutlak birin –çokkültürcülükle bezenmiş liberal *Leviathan*'ın– cisminin her yeri kapladığı uzamın, ayrıcalıklı ve eşitsizlik dolu konumlarının boşaltılmasını gerektirir. Bu boşluğun tesisıyla, siyasal birliğin kuruculuğuna dair elverişli bir zemin elde edebiliriz. Alanın boşaltılmasından söz ederken, bütün bir tarihsel sürecin silinmesi veya askıya alınması anlamını çıkarmıyoruz; bir kırılma ânının ertesinde, ayrıcalıklı payelerin yerinden edilmesiyle başlayan yeni bir süreci kastediyoruz. Bu boşluğun yerinde, yeni yer inşa edilecektir.<sup>13</sup>

Yerlerinden sökülen dizilerle ve dizinin terimleriyle, akışkan ve yüzergezer terimlerin hareketiyle açılan boşlukta girilecek bir inşayla, Spinoza'nın siyaset üzerine konuşurken, daima olmayacak şeylerden, altın çağdan bahseden filozofları eleştirdiği gibi, biz de bir ütopya tasarımından mı söz ediyoruz? Öyle olmadığını düşünüyoruz. Evet, *yer değiştirme*, *karşılaşma* ve boşluk, kolayca zapt edilemeyen hareketleri ortaya çıkarırlar, insana her şey değişebilir duygusunun engellenemeyen tedirginliğini verirler. Ama bu, tam da modern zamanların duygusudur. Modern zamanlar veya kapitalizm, daha önce tarihte görülmemiş bir ritmi, bir hızı ortaya çıkarırlar. Değişimin hızına ve ritmine dair en açık kavrayışı, Hegel'in ve Marx'ın yapıtlarında görürüz. Bu yapıtlarda bir şey daha gözümüze çarpar: Eğer bu hız ve ritim yakalanmasa, değişme olumsuzlamadan olumluya çevrilirse, dışarıya kaçan veya hiçlikle sona eren bir süreçle karşı karşıya kalırız. Değişme ve yıkıcılığın olumluya dönüştürülmesi için, uygun araçlarla ve biçimlerle yakalanması gerekir. Hegel, zamanın bu uçuculuğunu, değişmeyi yakalamak (*griffen*) için kavramı (*begriff*) öne sürüyordu. *Komünist Manifesto*'da, kapitalizmi, "katı olan her şeyi buharlaştıran" olarak adlandıran Marx, katılığın ve hareketin hepten hiçliğe karışmaması için "kurumlar"a işa-

13 Düzeltilmemiş ve ölümünden sonra yayımlanan son yazılarında bir *karşılaştırma materyalizmini* kurmaya çalışan Althusser, siyasal boşluğun öncesinde felsefi bir boşluk olduğunu söylemişti. Yeni bir siyasal düşünce ve felsefe, bu boşlukta karşılaşılır. Louis Althusser, *Philosophy of Encounter*, İng. çev. G.M. Goshgarian, Verso, Londra & New York, 2006, s. 173.

ret eder. Kapitalizmin hızına uygun, kapitalizme rağmen ve onu yıkacak siyasal kurumları kurmak gerekir –olumlama ve olumsuzlama aynı anda işbaşında olmalı, yoksa bu hıza karşı koymak mümkün olmayacaktır. Halkların sömürgeleşmeye maruz kalmasının temel nedenlerinden biri de, kurumların yokluğu veya aşınması sorunuydu: Ya kurumlara sahip olmadıklarından –Afrika ve Amerika kıtasında olduğu gibi– hemen yıkılıyorlardı ya da kurumlara sahiptiler –Asya kıtasında olduğu gibi– ama kapitalizmin hızına ve biçimine karşılık/cevap vermekten uzaktı bunlar.

Yukarıdaki belirlemelerden de anlaşılacağı üzere, *yer değiştirmeden ve karşılaşmadan* sonraki ikinci adımımız *kurumlar* olmalı. Durmadan akıp duran sular kadar, bu suları tutan durağan kalımlı bentlerden de söz etmek gerekir. Kendi içine kapanan bir yapı, bir siyasal örgütlenme nasıl kaybetmeye mahkûmsa, daimi bir açıklıkta ikamet edenin de kazanma şansı pek bulunmaz. Dağılan veya artık eski yapı içinde arızalar yaratan öğelerin birleşmesi, bir ahenge kavuşması için uygun tutamak noktaları bulunmalıdır. Yazının en başında değindiğimiz Platoncu vurguyu yineleyelim: Karanlık ve aydınlık kendi başlarına olumlu değil; bu nedenle, ikili bir ritmi uygulamak gerekir. Kurumlar, belirli bir açıklık ve kapalılık rejimini uygulamak zorundalar. Kapalı topluma karşı açık toplum veya tersi değil, hızı ve ritmi uygun araç ve biçimlerle sahiplenecek ve yayacak kurumlara dayanan bir toplum. Kürt meselesinin halledilmesi yolunda da, hak verilip verilememesi/tanınıp tanınmama değil, kurumların inşa edilip edilemeyeceğidir asıl öncelikli ve önemli olan. Kolektifiğe dayanan bir siyasal beyan, uzun erimli mevcudiyetini ancak kurumlarda sürdürebilir. Sanat, eğitim, dil ve siyasetle ilgili tüm konularda “yasal olarak” tanınan haklar kadar, hatta onlardan daha mühim olan, bunları karşılayacak kurumların nasıl ve ne türden olması gerektiğidir. Kurumlar olmadan sadece tanınma düzeyinde kalan hakların, asimilasyonun uzun erimli ve daha yumuşak adı olduğunu söylememiz gerekir. Kurumlar, siyasal inşanın şu anda mevcut olan veya gelecekte gerçekleşebilecek kamusal alandaki hakların ve özgürlüklerin teminatını sağlayacaktır. Sözlerin ve edimlerin berhava olmaması (katı olan her şeyin buharlaşmaması) için toparlayıcı düzenlemelere ve kaplara ihtiyaç duyulur. Bu kurumların oluşması engellendiği takdirde, haklar verilip kurumlar yasaklandığı anda, Kürt meselesi, siyasal bir mesele değil, siyasal-altı –örnekse, kültür, dil ve kimlikle bezeli, kolektif yönleri olan ama devlet tarafından bireysel hususlara telif edilmeye zorlanan– bir meseleye dönüştürülür. Siyasal-altı bir mesele olmak, yani kültürel bir öğeye dönüşmek, modern toplumun öğelerinden biri olan ama yurttaş olmanın kimi haklarına –seçme ve seçilme hakkına– sahip olmayan “çocuk”un ast-konumuna razı olmaktır. Bazı sınırlandırmalar olsa da, hakkınızda alınacak kararlarda nesne konumundasınızdır; biçimi tartışılan, ama mevcudiyetiyle gerekliliği tartışılmayan ve sizden sorumlu bir üst mercii-

nin kaçınılmaz varlığıdır söz konusu olan. Kolektif bir varoluş durumunda fail olmak, siyasal bir işlemde bulunmaktır. Bu türden bir telif işlemi sırf bir kültür ve kimlik meselesi diye ele alındığında, kendini korumanın ve sürdürmenin yolu olarak da yalnızca bu türden araçlar seçilmek durumunda kalınır. Böylece daha tehlikeli bir yolun kapısı açılır, çünkü kimliğe ve kültüre dair meselelerde eşitliğe telif edemeyeceğimiz düzeyler ve hususlar bulunur.

İleriye doğru bir adım daha atmak gerekir; eğer Kürt meselesi bir siyasal birliktelik prensibi üzerine kurulursa, o zaman bu açık ve kapalılığı uygulayan kurumların nasıl bir biçime ve yapıya sahip olması gerektiğini düşünmeliyiz. Bunun yanıtı bu yazıda elbette verilemez; ama önümüzde düşünmemiz gereken hususlardan biri, hiç kuşkusuz, yeni kurumların nasıl olması gerektiğidir. Bir başka konjonktürle ve sorunla ilgilendiğinde Machiavelli, kurumlar meselesini ısrarla vurgulamıştı:

İtalya'nın geçirdiği bunca ihtilallere ve sahne olduğu bunca savaşlara rağmen, onun bütün askeri yeteneği (*virtu*) sönmüş görünüyorsa, bunda şaşılacak bir taraf yoktur. Bunun nedeni, eski kurumların kötü; daha iyilerini ortaya koyabilecek insanların da gelmemiş olmasıdır. Oysa yükseliş yolundaki bir insan için, yeni yasalar ve yeni kurumlar ortaya koymak kadar şerefli bir şey olamaz: [B]u yeni yasalar ve yeni kurumlar, eğer sağlam bir temele dayanıyor ve bir büyüklük ifade ediyorsa, bütün insanlarda hayranlık ve saygı uyandırır. <sup>14</sup>

Elbette yeni kurumların çözdüğü sorunlar kadar, ortaya çıkardığı yeni sorunlar da olacaktır. Kuramsal olarak dile getirilenin bir de uygulamada aldığı bir biçim vardır. <sup>15</sup> Uygulama, kurama karşı kendi hakkını savunarak, önerilenin biçimini değiştirir ve yeni soru(n)ları ortaya çıkarır. Kuramsal biçim, uygulamada sınırın kapatılmadığını, kapatmanın imkânsız olduğunu görür. Herhangi bir siyasal tasarıya dair oluşumu bütünüyle tamamlanmış kabul etmemek gerekir. İster “kurucu dışı”nın aşkınlığını içine alması mümkün olmadığından ister kendine içkin yapısal engelin doğurduğu bir eksiklik ve bu eksiklikten kaynaklanan gedik yüzünden olsun, tamamlanmışlık ancak ideolojik bir el çabukluğunun marifetiyle olabilir ve henüz-orada-bulunmayanın dahil olmasına bir set çeker. Dışlayıcı “bir” teriminin zaptında olmayan, ama birbirlerine bütünüyle karşıt olması veya bütünüyle uyuşması gerekmeyen, kimi yerde ve zamanda çapraz kesen ve birbirlerine eklemlenen, açıklık ve kapalılık rejimini uygulayan kurumlar.

14 Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yay., İstanbul, 1998, s. 256.

15 Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008, s. 243.

İçinde bulunduğumuz konjonktür itibariyle meseleyi denetleyecek bentlerin zayıflığını göz önünde bulundurduğumuzda –kentlerdeki sokak eylemlerine baktığımızda–, kurumların varlığı olmadan bu problemin çözümünü güç, hatta imkânsız görüyoruz.

Fakat hem meselenin kaynağı olan hem de sorunu yaygınlaştırarak sürdüren belirli bir ideolojinin ortaya çıkardığı kurumların, aynı zamanda bu kurumların yeniden ürettiği belirli ideolojinin, eski referans ve duruş noktalarıyla kalmaması gerektiği açıktır. İster bir yüzey ister bir toplanma merkezi, ister de yapının kuruluş kodlarının üretildiği yer diye alalım, günümüze kadar gelen rejimin “bir”e dayanan kurumlar eliyle iş gördüğü ortadadır. Gündelik hayattan tutun da, akademinin koridorlarına uzanan çizgi boyunca bu ideoloji, kendiliğinden değil, kurumları bir arada tutan katı bir ağ tarafından üretilmektedir. Bu kurumsal çizgi devam ettikçe, verili durumun dışında bir seçeneğin ortaya çıkması pek mümkün görünmemekte, ya da palyatif tedbirler şeklinde olmaktadır.

Bundan başka, Kürt meselesinin ortaya çıkardığı ihmal edilemez bir başka külfet de yoksulluktur ve şu anda yaşadığımız sınırlar içinde hiçbir şey eşit olarak paylaşılmadığı gibi, bu külfet de eşit olarak yüklenilmemiştir. Köylerinden çıkarılıp şehirlerin varoşlarına çıplak halde sıkıştırılan ya da her şeye rağmen yerinde kalıp ekonomik külfeti omuzlamak zorunda kalanlarla bağ kurmanın, eğer bu hükümetin “hayır ve sadaka” ekonomisi devam ettirilmeyecekse, zorunlu koşuludur kurumlar. Kemalistler, halkı, kaybedilmiş yitik bir nesne, liberaller, düz bir yüzey, milliyetçiler, tarihin başından beri sabit bir köken, sağ kesim ise, tam da hayrın yönelik olduğu ast bir kategori olarak tasarlarlarken; sol bir düşünce, siyasal talebin hedefi/yeri ve öznesi olan yoksullaşan kitleyle, kurumlar aracılığıyla bağ kurmalıdır ve bir hareket alanı tesis etmelidir. Daima bir konjonktür içinde yapılıp edilen ve şekillenen siyasal eylem ve düşünce, konjonktürün ve koşulların eklemlenme tarzına dikkat kesildiğinde, kurumların yeni biçimlerinin inşası için *bu belirli* konjonktürde hangi koşulların ve öğelerin işlevsel olabileceği yolunda önemli bir mesafe katedebilir.

Bu andan itibaren, düzenlemenin üçüncü kısmına –*bir fıkire*– geçebiliriz. *Yer değiştirmede* ve *karşılaşmada* dolaşıma giren tutkular, kanaatler ve bedenler için, kurumlar kısmında toplanma yerlerine (*topoi*) işaret ettik. Ama dairenin tamamlanması –içeriğin tamamlanması anlamında değil, düşüncenin hareketi anlamında tamamlanması– için *yer değiştirme*, *karşılaşma* ve *kurumlardaki toplanmayı* da düzenleyen felsefi bir fikir ve ad lazım.<sup>16</sup> Bu fikir ve ad için,

16 Burada bir uyarıda bulunmak gerekiyor: Kurumlar, siyasal *topos*un biricik ve nihai bölgesi değildir. Böyle düşünüldüğünde, siyasal varoluş için dolu ve tözsel bir yer düşünmüş oluruz, ontolojik olarak, “on”a (yani varlığa) bir ev, bir *topos* bahşetmiş oluruz. Siyasetin mutlak yeri bulunmaz; aksine, rastlantısaldır, koşullara, koşullar ve öğelerin birbirini tutmasına bağlıdır veya keşfedilen bölgelerdir. Bu bakımdan,

Badiou'nun, ilkeleri aksiyom olarak alan tutumuna başvuracağız.<sup>17</sup> Buna göre, uğruna tasarımlar ortaya konan, mücadele edilen “adalet ve eşitlik” gibi ilkeler, ispatlanacak, temellendirilecek veya belirli bir programın uygulanması, hedefi olacak şeyler değil, üzerine karar verilecek şeylerdir. Siyasal eylem ve birlik için ilkelerin karar olarak alınması son derece “uygun” bildirimlerdir: Karar verilemez durumda alınan bir karar. Somut olarak ortaya çıkan bir durumun –bizim durumumuzda, Kürt meselesinin– bize yönelttiği bir talebi alıp, o durumu da aşan bir sonsuzluk noktasına, *aynının* rejimine bağlamak durumundayız. Belirli bir zaman ve mekânda karşılaşılan bu tekil olay –Kürt meselesi– düşünce tarafından kapılarak, yönetimin ve stratejinin –pıtrak gibi çoğalan ve tüm siyaseti stratejiye ve çıkara dayandıran stratejik kuruluşların, *think tank*lerin– kıskacılarından kurtarılmalıdır. Bu uygun kapmanın, *aynıyı* siyaset alanında üretebilecek düzenlemenin felsefi adı da *eşitlik* olabilir ancak. Siyasetin koşullarının ürettiği yerel bir sorunu, pragmatizm ile çıkarın darboğazından ve güncellikle malul kamuoyunun yüzeysel kanaatlerinden kurtarmak için felsefi bir işlemde bulunmak gerekir. Siyaset yerel ve tekildir; daima gerilimli, çatışmalı ve kendi üstüne kapanan bir yerden çıkar, fakat çıkarılacak sonuçlar genelleştirilebilir; amaçları, kararları, ona katılabilecek özneleri bir evrensellik uzamına, siyasetin kendisi tarafından değil, felsefe tarafından taşınabilir. Siyasal eylemde bulunma ve onun üzerine düşünmede, bu yerel ve evrenselin birbirlerine nasıl telif edilebileceğinin imkânını sorgulamak, temel arayışlardan birini oluşturur.

Felsefe ve politika mutlaka birbirlerinden ayırt edilmelidir... Felsefe tarafından aydınlatılan, hatta ilk kez böyle bir aydınlatmayla önemli hale gelen politik bağlanmalar vardır, ama yine de felsefe ile politika farklı iki şey olarak kalır. Politika, içinde grupların söz konusu olduğu durumların değiştirilmesini amaçlar, oysaki felsefe tüm dünyayı ilgilendiren sorunlar icat eder. Ve felsefi sorunların bu icadı, politik eylemciliğin yargı-da bulunuşundan tamamen farklı bir biçim ve yöntemle gerçekleşir.<sup>18</sup>

Evrenselliğin içine almadığı, kapsamadığı ve ona kör kaldığı her tikel, evrensel için yıkıcı ve yok edici bir güce dönüşür. Tikelin varlığı evrenseli olumsuzladığında, tikelin yok edilmesi şart olur; ama tikelin yok edilmesi de, evrense-

---

siyasetin mekânı, şehir ve kırlardan tutun da fabrikalar, okullar ve başka türden henüz düşünülmemiş mekânlar olabilir daima; ya da bir zamanlar, siyasal bir yoğunluk taşıyan bir bölge, belirli bir süre sonra bunu kademeli olarak veya birden yitirebilir.

17 Alain Badiou, *Conditions*, İng. çev. Steven Corcoran, Continuum, Londra & New York, 2008, s. 173.

18 Slavoj Žižek ve Alain Badiou, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore Yay., İstanbul, 2009, s. 35.



lin soyutluğundan ve tekrar geri dönecek olan şiddetinden başka bir şey bırakmaz. Bu nedenle, tek başına sadece bir tikelin üstlendiği evrensellik yerine, sonsuzluğa kapı açan bir aksiyom olarak eşitlik fikriyle birlikte, farklı özgüllüklere sahip tikellerin eklenilebileceği ve dahil olacağı bir yapının inşası, Kürt meselesi hususunda da ihmal edilemeyecek temel zemindir. Eşitlik aksiyomu dışında meselenin yorumlanması, bizi, içinden çıkılması güç yanlış adlara sürer. Örneğin, farklı kimliklere ve kültürlere saygı olarak adlandırılan “çokkültürcülük” ve kimlik fikri, bu yanlış adlardan biridir. Çokkültürcülük siyasetinde ve fikrinde iki temel güçlük bulunur. Birincisi, her şeyi “kimlik” başlığı altında sınıflandırarak, boşluk yeri bırakmayan enflasyonist tutum; diğeri ise, farklı kültürleri kabul eden, onaylayan veya “hoş gören” (buna bağlı olarak hoş görülen), ama nihai hamlede bunlar arasında bir değerlilik skalası yaratan tavidir.<sup>19</sup> Birinci durumda siyaset ilga edilmekte, ikinci durumda ise, sömürgecilik sonrasında kendisini var edecek koşulları yitirmiş ırkçılığın vahşi bir şekilde dönüşüne ideolojik araçlar sunulmaktadır; çünkü bu farklı kültürleri hoş gören temel ve birincil bir kültür vardır ve bu kültür, diğer kültürleri hoş görmesinde kendi daimi üstünlüğünün onaylanmasını gerecektir. Bu durumda farklılıklar kabul edilmekte, ama ister istemez hiyerarşiye dayanan bir skalaya göre... Meşhur ve aynı zamanda meşum (belki de, meşum-meşhur) üst-kimlik ve alt-kimlik tartışmaları buradan türemektedir. Hiyerarşi sadece yaygınlıkla ve kabulle sınırlı bir alanı belirlemez; aynı zamanda üst-kimliği siyasal alana, alt-kimlikleri de cemaat alanına ve kültürel alana kapatır. Bu durumda da, siyasal bir tartışmadan ziyade siyaset-dışı bir rasyonellik ve hoşgörü tartışılmasına hapsolunur. Başka kültürlerin varlığı elbette tartışılmaz, ama onun vasat ve geri olduğu da daima hatırdadır. Komünizme karşı liberalizmin zaferi olarak selamlanan yeni dünya düzeninde, yeni savaş alanının belirleyici koordinatlarının, “kültür

19 Siyaseti kimlik, çokkültürcülük ve tanınma kategorileriyle düşündüğümüzde enflasyonist tutum kaçınılmaz olur ve her şey kimlik başlığı altına girer; insan bile bir kimliğin adı olup çıkar: “İnsan olarak sahip olduğumuz genelgeçer kimliğimiz bizim birincil kimliğimizdir, vatandaşlık olsun, cinsiyet olsun, ırk ya da etnik köken olsun, hiçbir kimlik bu evrensel kimliğimizin önüne geçemez.” Bkz. Steven C. Rockefeller, “Yorum”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutmann, çev. İlknur Özdemir, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010, s. 106. “İnsan”ı evrensel kimlik olarak en tepeye yerleştirmekle çokkültürcülük, tek hamlede “kötü”yü dışlayıp “iyi”yi de ele geçirmek ister. İnsanın evrensel kimlik olduğunu söylemekle, farklı kültürlerin ve kimliklerin (korkutucu ve kötüyü açığa çıkarabilecek olan) oyununa bir sınır çeker; bir de, en üst-kimlik olarak insanın tayinini reddetmek, eğer insanlık düşmanı değilseniz, imkânsızdır. Çok önceden Carl Schmitt, bu saptamadan çıkan her iki seçeneği de çürütecek bir yorumda bulunmuştu: Bir terim olarak insanlık, özgül bir farkı kuramadığından, öne sürülemez. Öne sürülme nedeni, kötü olan tikele karşı evrenseli tasarruf altına almak için kullanılan ideolojik bir araç olmasıdır sadece. Bkz. Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 74.

ve medeniyet” kavramları tarafından çizildiği de gözden uzak tutulmamalıdır. Bu kültürel çoğulculuk özgürlüğünde kapışma kaçınılmazdır ve kapışmada zaten egemen olan unsurun kazanması bir kez daha kaçınılmazdır: Sınırını liberalizmin çizdiği ve onun onayladığı bir farklılıklara hoşgörü düşüncesi. Bu hoşgörünün ihlal edildiği hissedildiğinde (ihlalin ne zaman hissedileceğini Tanrı bilir), farklılık çok daha büyük bir hınçla bastırılabilir. Son dönem Avrupa’sında, kültür üzerinden yükselen ırkçılık bahsinde bunu rahatlıkla teşhis edebiliyoruz.

Kürt meselesinin bir mesele olarak karşımıza çıkması, henüz çözümünün bulunmaması ve muhtemel bir gelecekte eğer bir çözüme kavuşturulacaksa, bu kültür ve kimlik perspektifinden değil, “eşitlik” perspektifinden bakıldığında mümkün olabilecektir. Farklı teşhis ve çözüm önerileri sunmakla birlikte, Kürt ve Türk cenahından kimilerince dillendirilen meselenin kimlik ve kültürel haklar üzerinden tartışılması eksik olmak bir yana yanlıştır. Bize göre, mesele artık kimlik ve kültürel alanlarla sınırlanmayacak kadar (sınırlı kalabilirdi) siyasal koşullarla sarmalanmıştır. Mesele kimlik ve kültürel boyutların özgüllüğü üzerinden şekillenir ya da şekillenmiş olabilir. Bu “fark” ın kendini sahneye sürme biçimidir fakat sonrasında bu şekillenmenin siyasal alana geçişi ise, özgürlükten ziyade “aynı”lığın devreye girmesini gerektirir (aynılık/özdeşlik ve kimlik kavramlarının, Batı dillerinde aynı kelimeyle identity/identité/identität karşılandığını da not edelim). Mesele, sadece “farklılık” kategorisinin görmezden gelinmesinde değil, asıl olarak “aynılık” kategorisinin askıya alınmasından dolayı çıkmaza girmektedir. “Farklılığın” bütünüyle inkârı, siyasetin siyasal öncesi sınırını teşkil eden mutlak baskıdır ve bu baskı Kürt sorununda 1990’lı yıllara kadar uygulanmıştır. Ama siyasetin siyasal olarak sınırını çizen mutlak baskısı ancak “aynı”nın tikel bir ögeye bütünüyle kapatılmasıyla ortaya çıkar. Sadece bu yazıda tartıştığımız Kürt meselesi değil, kimlik ve kültür adı altından toplanan başka türden meseleler de farklılıktan gelen özelliklerle elbette belirlenirler ama siyasal bir çözüm için bunları *eşitlik* (felsefi ad olarak ise *aynı*) kategorisi altında düşünmek gerekir. Badiou, toplumsal ve kültürel alanlardan gelen yüklemelerin, başka bir alana taşınarak herkese dair bir hitaba dönüştürüldüğünde siyasal bir dönüşümün yolunu açabilir dediğinde bu aynılık vurgusunda bulunur.<sup>20</sup> Siyaset kolektif öznelere ve herkese seslenir. Despotik bir rejim farklılığı inkâr etmekle veya yok etmekle aynı zamanda onun aynıya katılmasının önünü kapatarak aynılığı tek bir tikelin mülkiyetine geçirir. Oysa aynılığa ve eşitliğe katılmanın, hiçbir tikelin mülkiyetinde olmadığı başka tikellere de açık olduğu ve tikelerin kültürel, toplumsal, tarihsel ve dilsel özelliklerine kayıtsız olduğu gösterilmelidir. Tek ögeyle -Türklükle- belirlenmiş kümenin ve onun ideolojik söyleminin bu evrenselliği ve aynılığı sağlamadığı yeterince apaçıktır.

20 Alain Badiou, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, s. 108.

Çünkü yukarıda sayılan kısmi özelliklerin mutlak doluluğunu öğelerden birinden alıp bu öğeyi biricik özne kılmakta ve sonrasında mutlak bir yükleme dönüştürmektedir. Oysa farklı tikellerin gelip yerleşebileceği boş bir uzamda “aynı”lık inşa edilmelidir: eskisinden başka adlar ve düzenlemeler icat edilmeli. Göstermek ve üretmek gerekir çünkü “aynı” gelip alınması için boynunda “aynılık benim” yaftasıyla ortalık yerde dolanmaz hiçbir zaman.

Yazıyı bir sona bağlarken şunları söyleyebiliriz. Özel olarak Kürt meselesi, genel olarak siyaset için önerdiğimiz *Politiko-topoi-lojinin* (*Politik*: Yerin terk edilmesi ve karşılaşmayla başlayan bir başlangıç; *topoi*: Ortaya çıkan, dağılan ve yayılan öğeler için toplanma yerleri; *lojik*: Başlangıcı, öğeleri, beyanı ve sözü toplayan bir ilkenin –eşitliğin ve aynılığın) içeriğini oluşturan bu üçlü düzenleme, dosdoğru bir yol boyunca gidilip ulaşılan durak yerlerini göstermez. *Yer değiştirme ve karşılaşma, kurumlar ve bir fikir* art arda gelen bir sentezin uğrakları değildirler. Ne birbirleri üzerinde bıraktıkları etkiler ne de kendi aralarındaki ve sekanslardaki sıralama önceden kestirilemez. Üçlü düzenlemede cereyan eden, edecek olan ve etmesi muhtemel olan sekanslar birbirine paralel veya vev olarak uzanabilirler, birbirini çaprazlamasına kesebilirler. Sekansların belirli bir bağlamda birbirine nasıl düğümleneceğidir önemli olan. Sekansların birbirlerine nasıl eklemenebileceğine dair bir kılavuzun olmadığını söylemeye bile gerek yok. Hem üçlü düzenlemenin birbirleri arasındaki hem de bu tasnifteki sekansların birbirleriyle ilişkilerinin ve de her bir adımdaki sekansların diğer adımdaki sekansların gelişimine etkisinin, birbirlerine eklemelenmesinin ve çözülüşlerinin nasıl olacağı, pratik ve kuramsal alandaki oluşturuçuların kararlarına, onlara etkide bulunan koşullara ve bu koşulların içinde bulunduğu konjonktüre bağlıdır. Buna, varolmamasıyla bile etkiler yaratan öğeleri de katmak gerekir.

*Politiko-topoi-loji*yle bir imkânın adını belirlemeye çalıştık. Elbette, siyasal alanda ortaya çıkabilecek sonuçlara ilişkin bir güvence verilemez; işleri sekteye uğratan veya tutmasını sağlayan, Machiavelli’nin “talih” dediği o belirsiz karanlık<sup>21</sup> bir yerlerde varlığını hep sürdürür, kağıtları yeniden yeni bir başlangıç için her an oyuna sürebilir. Kürt meselesinde de, şu anda gelinen nokta, yeni bir başlangıcın arifesine dönüştürülebilir. Kurulu düzenin olabilecek tek model olduğunu ve bunun değiştirilmesinin felakete yol açacağını iddia edenler, bütün öğelerin yerlerini bulmasından sonraki bir kanaati dile getirip sadece yeni bir başlangıcı değil, kendi dayandıkları başlangıç noktasını da reddeden tepkici/gerici bir özne<sup>22</sup> konumunu işgal ederler.

21 Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, ss. 232, 247.

22 Badiou, *Logics of Worlds* adlı yapıtında, *Being and Event*’ten farklı olarak, tek öznenen –olaya sadık kalan öznenen– değil, olay karşısında farklı tepki gösteren iki öznenen daha söz eder. Olayı bir hakikat ânı olarak gören sadık (*faithful*) özne, hakikati yadsıyan

Kürt meselesi ne zaman dillendirilirse, mutlaka çatışma, bölünme ve iç savaş uyarısında bulunularak Yugoslavya örneği hatırlatılır. Tehlikenin varlığı gösterilip, ehven-i şerrin kabul edilmesi istenir. Sorunları çözme şansı kadar, bükülme ve tehlikeler de yine bu sekansların varlığının ayrılmaz bir parçasıdır kuşkusuz. Benzer bir şekilde, düşüncede de daima engellenemeyen, varılmak istenen amacı bertaraf edebilecek tehlike ve riskler bulunabilir. Fakat riskin bütünüyle dışlandı-ğı bir durumda da, siyasal ve felsefi bir düşünce faaliyetinden bahsedilemez sanırım. Ehven-i şerri seçmemiz halinde, siyasal mücadelelerin ve çatışmaların bir fetişe dönüştürülen istikrar tarafından âdeta rehin alınmasını onaylarız. İstikrar karşıtı bir söz ve edimde bulunanlar, hemen, siyasal sözün ve eylemin dışına atılmak istenir. Oysaki yeni olanı gündeme getiren ve sorun keşfeden her siyasal hareket ve düşünce, istikrarlı olanı sarsar. İstikrar veya çekişme –ya da güncel bir deyişle agonizm– kendi başlarına ehemmiyet taşımazlar; taşıdıkları ehemmiyet, yıktıkları ve sonrasında kurdukları, yahut da gösterdikleri alanı ne ölçüde genişlettiklerine –nasıl bir özgürleşme alanına dönüştürdüklerine– bağlıdır. İstikrar, siyasal ve felsefi bir kategori değil, teknik ve ekonomik bir kategoridir. Belirli bir başarısızlık, çıkmaz ve çatışma olmadıktan sonra düşünce neden devreye girsin? Düşünceyi kışkırtan, riskin ve tehlikenin de hayat bulmasını sağlayan şey, mevcut bir başarısızlığın kendini ilan etmesidir. Her şeyin sorunsuz ve pürüzsüz işlediği bir yerde, verili bir çözümün, hükmün ve bilgisel olarak saptanabilir bir kararın varlığı söz konusu olduğunda, düşüncenin işbaşına çağrılmasına gerek duyulmaz. Bu türden bir kabul, düşünceden, uygulamada baş gösteren pürüzlere ve aksaklıklara dair reçeteler sunmasını bekler ancak. Oysa felsefi ve siyasal bir müdahale anında, her şeyin önceden saptandığı bir programa bağlıymışçasına öğelerin yerli yerine geçmeleri beklenemez. Siyasal alanın nesnesi, en istikrarlı durumda bile daima kendi kendini dağıtan ve çözen belirsizlik unsurunu kendinde barındırır. Bu belirsizliği, henüz kavramın kendisi oluşturulmadan *önce* felsefede düşünmek; imkânın kesinleşmesiyle belirli bir sonucun üretilmesinden *önce* siyasette düşünmek, bir sınıra ve gelecekteki açılışın alanını var kılan *talihe* işaret eden *adın* kendisine denk gelir. Bizim söylediklerimiz de bir adın/imkânın eşliğinde, bu belirsizliğe yönelik yorumlar, sorular ve oradan devşirilmeye çalışılan yanıtlardır önünde sonunda.

---

gerici/tepkici (*reactive*) özne ve olayı gizleyen/örtlen (*occultation*) belirsiz (*obscure*) özne. Sadık özne dışındaki diğer iki özne, olaya –reddederek veya belirsizleştirerek– olumsuz bir karşılık verirler. Bkz. Alain Badiou, *Logics of Worlds*, İng. çev. Alberto Toscano, Continuum, Londra & New York, 2009, s. 47.

## Kaynakça

- Althusser, Louis, *Philosophy of Encounter*, İng. çev. G.M. Goshgarian, Verso, Londra & New York, 2006.
- Badiou, Alain, *Etik*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2006.
- Badiou, Alain, *Polemics*, İng. çev. Steven Corcoran, Verso, Londra & New York, 2006.
- Badiou, Alain, *Conditions*, İng. çev. Steven Corcoran, Continuum, Londra & New York, 2008.
- Badiou, Alain, *Logics of Worlds*, İng. çev. Alberto Toscano, Continuum, Londra & New York, 2009.
- Badiou, Alain ve Žižek, Slavoj, *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktok, Encore Yay., İstanbul, 2009.
- Heper, Metin, *Devlet ve Küriler*, çev. Kadriye Göksel, Doğan Kitap, İstanbul, 2008.
- Joyce, James, *Ulysses*, çev. Nevzat Erkmén, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996.
- Machiavelli, Niccolo, *Hükümdar*, çev. H. Kemal Karabulut, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Rockefeller, Steven C., “Yorum”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutmann, çev. İlknur Özdemir, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010.
- Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yay., İstanbul, 2006.
- Spinoza, Benedictus, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ülken Yay., İstanbul, 1984.
- Spinoza, Benedictus, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2008.

## *Melankoli ve edim ya da kayıp ve eksik*

“AÇILIM”DA KRİTİK HATA VE MUHAFAZAKÂRLIĞIN SINIRI

*[D]üşman galip geldiğinde ölüler bile kendilerini  
bu düşmandan kurtaramayacaklardır.*

WALTER BENJAMIN

**B**enjamin *Pasajlar*’da yukarıdaki cümleleri sarf ettiğinde, materyalist tarih anlayışının Mesihî bir perspektifinin geçmişe yönelik etkisini vurgulayan metodoloji kulvarında kalem oynatıyordu. “Şimdi ve burada”ya yapılan her müdahalenin geleceğin motive etmesiyle gerçekleştiğini ifade eden Ernst Bloch’un tersi bir yönde –ama bu konumlanışı da yadsımadan–, bu müdahalenin geçmişi de tekrar örgütlediğini söylüyordu. Oralarda bir yerde, zamanın yitip gittiği düşünülen bir ânında “geri döndürülmeyi bekleyen” olaylar vardı. Gerçekleştikleri anda cılız ve çok zaman önemsizmiş gibi görülen –hatta görül-meyen– bu olaylar, onları önemli hale getirecek bir eylemi, şimdi gerçekleşenin tarihteki bir momentü olarak ortaya çıkmalarını sağlayacak çağırışı bekliyorlardı; çünkü “hiçbir olgu, bir neden olduğu için zorunlu olarak tarihsel olgu niteliğini de kazanmazdı. Bu niteliği, olup bitişinin ardından, belki binlerce yıl sonra ortaya çıkan koşullar ve koşullar aracılığıyla kazanırdı.”<sup>1</sup>

1 Walter Benjamin, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002, s. 48.

O halde, materyalist bir siyaset yapma pratiğini harekete geçiren temel motivasyon, sadece geçmişin biriktirerek getirdiği krizlerle dolu bir yığılmanın zorunlu olarak ortaya çıkardığı kırılma anlarını kollamak değil, aynı zamanda geçmişteki kırılma anlarının neler olduğuna karar veren öznenin şimdiki eyleminin *varlık örgütleyici* ve *bilgi üretici* özelliğidir. Marx'ın materyalizminin de, hem Hegel'in mutlak idealizmine hem de Feuerbach'ın özneyi salt düşünme kategorisine hapseden epistemolojik materyalizmine karşı çıkışının nedeni, öznenin her iki zeminde de güçsüz düşürülmüş olmasıdır.\* Özne, idealizmde ve klasik materyalizmde, *tin*in ya da koşulların zorunluluğunun belirleyiciliği altında etkisizleştirilirken, Marx, öznenin pratiğinin ve eyleminin hem özgürlüğüne hem de bilgi üretici gücüne *Feuerbach Üzerine Tezler*'de özellikle dikkat çekmiştir. Öznenin Marx tarafından nasıl kavranıldığını daha iyi anlayabilmek için, dikkatleri *Komünist Manifesto*'ya da yöneltmek gerekir. Marx, bu metinde, proletaryayı şu şekilde tanımlar:

Orta sınıfın alt katmanları –küçük çapta ticaret ile uğraşanlar, dükkancılar ve genellikle emekli olmuş esnaflar, zanaatçılar ve köylüler– bütün bunlar, kısmen kendi küçük sermayelerinin modern sanayinin işletildiği ölçek bakımından yetersiz kalması ve büyük kapitalistlerle rekabette yenik düşmeleri bakımından ve kısmen de bunların özel hünerlerinin yeni üretim yöntemleri karşısında değerini yitirmesi yüzünden, giderek proletaryaya karışıyorlar. Böylece proletarya, nüfusun tüm sınıflarından oluşuyor.<sup>2</sup>

Bir özne olarak proletarya, sabit bir şekilde çalışan sınıfa verilen ad değildir; o, sermayenin sürekli hareketi sonucu mülksüzleşen statülerin kolektif bir kimlik olarak varolmalarını sağlayan *konum*dur. Sermayenin karşısındaki tüm kitlelerin temel niteliği olan üretim araçlarından yoksun olmayı tanımlayan bir uzamdır; öyle ki, bu uzam bir sabitlik ve donmuşlukla değil, sürekli bir genişlemeyle nitelenir.\*\* O halde, Marx'ın özne tasarımı, kartezyen özne tasarımı, öznenin

\* Hatta şu söylenebilir ki, Marx öznenin konumuna dair tartışmalarda, Hegel ve Feuerbach'tan çok daha fazla Kant'ın transendentallik kavrayışına yakındır. Arzusu, kendi tasarımı olmuş olduğu bir özneyi ortaya çıkaran koşullar zincirinin zorunlu sonucunu göstermek değil, tersten bir biçimde bir araya getirmeye çalıştığı homojen bir özne tasarımı olarak proletaryanın, “şimdi ve burada”nın tarihten gelen oluşturuçularını, sınıf çatışmaları zemininde okumaya yol açacak bir kazanım elde etmesidir. “İnsanın anatomisi de maymunun anatomisinin bir anahtarıdır.” Bkz. Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 1979, ss. 176-7.

2 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Kurul, Sol Yay., Ankara, 1997, ss. 19-20.

\*\* Bu genişlemenin açık örnekleri çok uzun süredir dünyada yaşanmaktadır. Özellikle Harry Braverman'ın *Emek ve Tékeli Sermaye* başlıklı metninden itibaren geniş bir literatürün ortaya çıkmasını sağlayan “proleterleştirme” tartışmaları, sermayenin

düşünmek gibi tek bir tözsel niteliğine gönderme yaparak onu tam ve eksiksiz biçimde tanımlamamasıyla, post-kartezyen ve post-yapısalcı özne tasarımlarından da, özneyi sürekli/bitmeyen (yani iktidarı alma ediminden ısrarla kaçınan) bir özneleşme süreci aracılığıyla düşünmemesiyle ayrılır. Özne, eylemesiyle

emek denetim süreçleri üzerindeki hâkimiyetini genişletmesiyle eşzamanlı olarak proletaryanın genişlemesinin tarihini bize sunar. *Emek ve Tekelci Sermaye* her ne kadar Marx'ın temel kavramlarını ve yöntemini açık biçimde gösterse de, kitaba ününü kazandıran esas odak işçi sınıfının yapısı, sınıf bileşenlerinde meydana gelen değişimler ve bu değişimler üzerine yetkin bir analizin geliştirilmesidir. "Emek ve Yönetim" başlıklı I. Kitapta Braverman, Friedrich Taylor'ın *The Principles of Scientific Managment* başlıklı kitabındaki "yabancılaşmış emeğin, yani alınıp satılan emek gücünün nasıl en iyi biçimde denetlenebileceği" sorusuna vermiş olduğu yanıtları gözden geçirir: Taylorizmin şahsında görünüşe gelen sermayenin emeği denetleme pratikleri, Braverman'a göre, emek sürecinin işçinin vasıflarından kopartılarak *kavrayışın uygulamadan ayrıştırılması* sonucu, zanaat sahibinin iş üzerindeki denetimini sağlayan bilgi donanımını kaybetmesinden ve buna eşlik eden sermayenin bu bilgiyi kendi hanesine geçirip emek denetleme süreçlerinde aktif olarak kullanmasından oluşur. Bu durum, Braverman'dan sonra tartışma zemininin büyük bir parçasını kaplayan *yeni proleterleştirme* dalgasının temeli olan *emeğin değersizleştirilmesini* tüm çıplaklığıyla gözler önüne serer. İşbölümünün rasyonelleştirilmesi adı altında, işin gittikçe daha küçük parçalara bölünmesini sağlayan makineleşme süreci ve teknolojinin kullanımı ise, II. Kitapla beraber tartışmanın odağına oturur; buradaki en önemli öğeler, *kafa ve kol emeğinin ayrışması* olarak bilinen tartışmanın, *kafa ve kol emeğinin kendi içindeki ayrışması ve bölünmesine* kadar genişletilmesiyle ilgilidir. Bu bölüm, ilk bölümle birlikte, *bilgi ya da teknoloji toplumu* başlığı altında yürütülen tartışmalara emek perspektifinden bakarak, Marksist bir kritik üretebilmek için vazgeçilmez argümanlar sunar. "Kapitalizmin toplumun tamamını dev bir pazar yerine dönüştüren işleyişi ve... statünün kaynağının bir şeyi *yapabilmeden* onu *satın almaya* dönüştüğü" günümüzde, sermayenin teknik ve bilgi denetimini ele geçirmesi sayesinde kazanmış olduğu yeni pazar alanlarının yarattığı istihdam biçimlerine doğru yol alan III. Kitap, "anonim şirket'i", "evrensel piyasa'yı" ve "devletin buradaki rolü"nü açık kılmaya çalışır. IV. Kitap ise, sermayenin devriminin yarattığı işçi sınıfının yeni temel bileşenlerine ayrılır: Büro ve Hizmet işgücü ile perakendeciliğin ana gövdesini oluşturduğu bu yeni bileşenler açısından en önemli tartışma işçi sınıfının yeni görünümü olduğu kadar, kapitalizmin gelişiminin zorunlu sonucu olan işsiz yedek proletarya ordusunun da sınıfın bir bileşeni olarak tanımlanmasıdır. Bu durumun temel nedeni ise, makineleşmenin ve işbölümünün rasyonelizasyonu sonucu emek sürecinin dışında kalan işçilerin, yeni açılan hizmet alanlarına ucuz işgücü potansiyeli olarak yedekte tutulmasıdır. Bir yandan Braverman'ın, emek denetim süreçlerinin daha da fazlalaşmasıyla başlayan tartışması profesyoneller olarak anılan mühendis, doktor vs. mesleklerin de gittikçe kendi bağımsızlıklarını kaybederek proleterleştiklerini –ya da böyle bir sürece girdiklerini– gösterirken, diğer yandan da hizmet alanının metalaşması ile birlikte bu alanda da bir proleterleşme dalgası devam etmektedir. İşsizlerin yedek bir ucuz işgücü ordusu olarak varolmasının zorunluluğu ise, onları da proletaryanın içine kayıtlar. Bütün bunlara bir de tarım alanındaki yeni metalaştırma süreçlerini eklerseniz, gittikçe genişleyen proletaryanın ve onun bir kimliği tanımlamak yerine bir konumu tanımlamakta olduğunun ne anlama geldiği çok daha açık hale gelir. Bkz. Harry Braverman, *Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çıdamlı, Kalkedon Yay., İstanbul, 2008.



konum yaratan ve bu konumu içinde kendini üreten, tanımlayan bir yapıdır; eyleminin hem nedeni hem de sonucudur. Öznenin özne olmağına dair ölçüt dışarıdan değil, ancak öznenin kendi eyleminden kaynaklanır. Hegel'in, *Tinin Fenomenolojisi*'nde "deneyim" kavramı aracılığıyla bilginin ölçütü problemini aşma denemesinde, \* "[b]ilinç kendi ölçütünü kendinden verir ve böylece inceleme bilincin kendisiyle bir karşılaştırılması olur"<sup>3</sup> ifadesine denk biçimde, özne kendi tanımını, kendi eylemi aracılığıyla ve *sürekli* olarak yapar; eksikliğini bir *capitone noktasına* bakarak tanımlamak yerine, *capitone noktasını* \*\* kendisi üretir.

Öznenin bu kurucu ve kendini üretici etkinliğine izin vermemek ya da olanak tanımamak konusunda, hem yapısalcı hem de post-yapısalcı kuramlar ortak bir tavrı paylaşırlar: Varolan "gösterenler zinciri"nin özneyi belirlemesi. İki kuramsal zemin arasındaki fark, yapısalcı savların özneyi hâlâ kartezyen bir biçimde evrensel olarak kurgulama çabasına karşılık, post-yapısalcılığın bu homojen özne kategorisinden vazgeçerek özneyi çoklaştırması ya da özne yerine "özne konumları"nı öne sürmesidir. Bu minvalde, Foucault'nun "iktidar her yerdedir, direniş de" ifadesinin, olası herhangi bir direnişin daha önceden iktidar tarafından çizilen bir sınırın dışına asla taşamayacağı yönünde bir okuması bize yardımcı olabilir. Sonuç olarak, "sınıf"ı, siyasetin gerçek zemini olarak düşünülen uzamda homojen bir özne biçiminde düşünen makro-siyaset yerine, hak taleplerinden (ama asla bunların bileşkesinin sınıf siyaseti olarak kavrandığı bir perspektiften değil) oluşan bir mikro-siyasi tahayyül olanaklı tek siyasal eylem gibi gözükür.

Tam da kuramsal konumlar arasındaki bu farkı onların ayrımı olarak ileri sürerken, "skandal" niteliğinde bir düşünür ortaya çıkar: Lacan, onu değerlendirenler açısından hem yapısalcılığın hem de post-yapısalcılığın içine kayıtlıdır. Lacan'ın da, özne ile ilgili tartışmalarda her iki konuma denk olarak, Freud'dan yola çıkarak kartezyen, otonom ve kendini bilen özneyi sorguladığını görürüz.

\* Bkz. Ersin Vedat Elgür, "Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: Deneyim", *MonoKL Dergisi*, sayı 4-5 (Hegel Özel Sayısı), İstanbul, 2008, ss. 304-9.

3 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977, s. 53.

\*\* "Yapısalcı dil kuramında, gösterenler sistemi hiçbir zaman gösterilenler setine birebir tekabül etmez: Gösteren ve gösterilen, 'gösterme' edimine direnen bir çizgiyle ayrılmış iki farklı düzendir. Gösteren daima yüzergezerdir. Bunun en basit örneği, 'ben', 'sen', 'o' gösterilenlerinin asla aynı gösterilenlere tekabül etmemesidir; 'ben' ve 'sen' konuşana göre, 'o' ise konuşulan konuya göre sonsuz bir çeşitlilik gösterir. Oysa anlaşabilmek için belirli söylemler içinde gösterenleri sabitlemek, belirli gösterilenlere, tabiri caizse *raptiyelemek* gerekir. Bu *raptiyeleme* işlemi, dilsel yapının yüzeyinde tıpkı kapitone edilen bir yorganda, kanepede olduğu gibi belirli çöküntü noktaları, sabitlik anları oluşturur ki 'anlam' dediğimiz şey ancak bu noktaları referans alarak ortaya çıkabilir." Bkz. Slavoj Žižek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul, 2002, ss. 248-9.

Bu sorgulama, yirminci yüzyılın post-yapısalcı geleneğinin yapmış olduğu gibi, otonom olduğu düşünülen öznenin dil içinde bozguna uğratılması ile devam eder. “Bir dil gibi yapılanmış olan bilinçdışı”nın<sup>4</sup> dilin görmüş olduğu işlevi üstlenmesi ve bu “gösterenler zinciri”nin<sup>5</sup> öznenin değerlendirme etkinliğini belirlemesi, “[c]ogito nosyonunun tersine özneye dışsal gösterenler dünyası tarafından, sembolik düzen tarafından anlam verildiğini”<sup>6</sup> gösterir. Bu durum, gösterenin özne karşısındaki önceliğine işaret eder ve özne, gösterenler dizgesinin sistematığı tarafından belirlenmiştir.

Özne Ö(ö) olarak yazılır –Küçük (ö) özneyi temsil eder, büyük (Ö) göstereni temsil eder (S(s) hem özne (*subject*) hem de gösterenin (*signifier*) İngilizce’de ‘s’ harfi ile başlamasına referansla başvurulmuş olan bir kulanım). Lacan’ın çözümlemesi, bağımsız ötsel özneye ilişkin Aydınlanma düşüncesini yıkar: Lacan’ın öznesinin gösteren düzeni dışında hiçbir bağımsız kimliği yoktur.<sup>7</sup>

Burada Lacan’ın söylemi ile post-yapısalcı söylem arasında bir uyumsuzluk yok gibi gözükmemektedir; ama sadece görünüşte. “Buradaki fark, özne ile gösteren arasındaki radikal aralık ya da eksiklik –özneyi fiili olarak oluşturan eksiklik– kavramıdır. Lacan’ın çözümlemesinde özne, post-yapısalcılık mantığının ileri süreceği gibi bütünüyle gösterenler tarafından oluşturulduğu için değil, ama oluşturulma süreci temelden *kusurlu* olduğu için bozguna uğramıştır.”<sup>8</sup>

Her ne kadar özne simgesel ağa, başka bir gösterenler dizisi aracılığıyla dahil olsa da; buradaki temsil etme ilişkisi her daim başarısız olur. Özne ve onun temsili arasında bir eksiklik ya da aralık vardır. Özne kendisini simgesel düzen içinde tanımakta başarısız olur ve bu yüzden yabancılaşır. Onu başka bir gösteren adına temsil eden bir gösterene (ö1) iliştilir. Özne bu simgesel kimliği tatmin etmede yetersizdir ve bu yüzden başarısız sorgu –özne ile anlam arasındaki radikal bir aralık ya da namevcudiyet– tarafından üretilen bir anlam fazlalığı ya da artı olur. Bu Lacan’ın “*objet a*” dediği şeydir ve özneyi fiili olarak oluşturan budur. Öyleyse, özne

4 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, İng. çev. Alan Sheridan, W.W. Norton, New York, 1981, s. 203.

5 Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, İng. çev. A. Sheridan, Tavistok, Londra, 1977, s. 297.

6 Saul Newman, *Bakunin’den Lacan’a: Anti-otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 216.

7 A.g.e., s. 216.

8 A.g.e., s. 217.

anlamlamanın başarısız olmuş ‘yer’idir; simgeleştirme yapısının ‘boş-yeridir’. Özne *eksikliğin öznesidir*: bu açıklık ya da boşluğa, bu temel yanlış temsile simgesel yapı içinde verilen addır.<sup>9</sup>

Bu durumda özne, kendi kavramı ile bir uyumsuzluk içinde kalır; ya bu uyumsuzluk “gerçeklik”in bir eksikliği olarak kavranır ve ancak kavramın kendi hareketi sayesinde kapanacak bir boşluk olarak görülür –ki bu, Hegelci konuma denk düşer– ya da yine bu uyumsuzluk eksiklik olarak kavrandığı halde boşluğun üzerine köprü kurma görevi öznenin kendisine verilir –ki bu konum da, beni ben-olmayan olarak koyan ve gerçeklik haline getirdiğinin “hakikat”ı konusunda hiçbir zaman emin olamayan Fichteci özne tasarımıdır. Materyalizmin müdahalesi, tam da burada ortaya çıkar. Eksiği kapatmanın olanağı olarak Hegelci anlamda bir tinin müdahalesini daha baştan yadsıyan materyalizm, Fichte’nin “ben”ini de, bağımsız bir özne olarak kurgulamayı doğru bulmaz: Özne, geçmişten doğru diğer etkin özneler ve bu öznelerin kurmuş olduğu yapı aracılığıyla zincirlenmiş olsa da, yine de eksikliği kapatma noktasında bu zinciri kırabilme olanağına sahiptir. Fakat bu kırma eylemi ya da boşluğa köprü atma eylemi, hiçbir idea tarafından belirlenebilir değildir. O, ancak, “şimdi ve burada”nın değerlendirilmesi sonucu kendinin değil, yapının bir eksikliğini kapatabilirse kendi (geçici) tatminine ulaşabilir. Açıktır ki, Parmenides’in “bir”inin aksine paralaksların oluşturmuş olduğu bir yapının eksikliğini kapamak, bireysel ya da türsel değil, ancak sınıfsal bir edimi gerektirir; fakat sınıfı tanımlayan ölçüt (ya da kavram) de, ancak, öznenin boşluğu kapatma denemeleri sırasındaki edimlerinin üretmiş olduğu bir kolektif kimlikten başka bir şey değildir. O halde, sınıf ya da bu kolektif kimlik, sabit ve durağan bir konum işgal etmenin tersine, sürekli olarak genişleyen ve büyüyen bir yeniden kurma aracılığıyla tanımlanabilir; başka bir deyişle, kimliği veya aidiyeti belirli öz-nitelikler aracılığıyla tanımlayıp kaybolmuş diye kavradığına yeniden ulaşmaya çalışan –ya da ulaşılmasının olanaklarını “bahşeden”– bir muhafazakâr-melankolik tasarı aracılığıyla değil.

Kürt sorununa bir giriş yapabilmek ve “açılım” diye ifade edilenin geçmiş başarısızlığına neden olan, aynı şekilde ısrar edilirse, gelecekteki başarısızlığına da neden olacak *muhafazakâr düşüncenin ufkunun sınırlılığını* gösterebilmek için yukarıdaki özne tartışması bir zorunluluktur. Keza, Slavoj Žižek’in, Lacancı psikanaliz ile *melankoli* ve *edim* kavramları aracılığıyla yapmış olduğu tartışmayı Kürt sorunu etrafında yeniden düşünebilmek, bu düşünebilme çabasının bir anlam ifade edebilmesi, ancak, yukarıdaki kavramsal hazneye sahip olmakla anlaşılabilir hale gelir.

9 A.g.e., s. 217.

Bu metne giriş olarak düşünülebilecek bölümde yapmış olduğumuz tartışmalar aracılığıyla elimize geçen sonuçları kısaca bir toparlayarak esas tartışmamıza geçebiliriz. İlk olarak, yapısalcı ve post-yapısalcı özne tasarımları, kimliği sabit ve tamamlanmış bir şey olarak kurgulamakla –ya da tartışmalarını bu minvalde sürdürmekle– özneyi, otonom olmayan bir yapılaşma olarak kavrarlar; ikinci olarak, böyle bir özne tasarımı karşısında, özneyi “eksikliğin öznesi” şeklinde bir konum olarak kavramak şeklindeki Lacancı kavrayış vardır ve son olarak, Lacan’ın özne kavrayışı ile Marksist bir materyalizmin özne kavrayışı, öznenin kendini edimler aracılığıyla kurması konusunda aynı fikirdedirler. Öznenin yukarıda sunulan iki kavranış biçimi Kürt sorununa uyarlandığında, muhafazakâr bir açılım projesinin neden materyalist bir özne üretim süreci karşısında başarısız olduğu, metnimizin geri kalanının ana konusudur.

## Melankoli ve edim: kayıp değil eksik bu!

*Saf insanlar sıradan gerçekliğimizden kurtulabileceğimize inananlar değil;  
“saf” insanlar bu gerçekliğin ontolojik olarak kendine yeterli olduğu  
ön-kabulüne sahip olanlardır.*

SLAVOJ ŽIŽEK

Cümleye dikkat etmek gerekir; keza, cümle, duygusal tonlarda bir umut aşlamak için yazılmış falan değildir. Dikkat çekilmek istenen nokta, varlığın hareketi ve bu hareketin yarattığı momentlerin spekülasyon yapılamayan –yani bir türlü sonlandırılmayan– doğasıdır. Muhafazakâr düşünüş biçiminin takıldığı yer burasıdır; ama, asla, geçmişin değerlerini hâlâ yaşatmak amacıyla ya da değişimin kırılmalardan çok çatlamlar aracılığıyla gerçekleşmesi için değil; verili olanın yetkinliğinin kabulü, bütün zamanlara yayılmış olan bir muhafazakâr üsluptur. Edim kavramı, muhafazakâr için, “eylem”den daha fazla bir anlam ifade etmez. Oysa, “bir edim yalnızca gerçeklik ilkesinin ötesinde değildir (gerçekliğe aldırış etmeden, akıntıya karşı kürek çekmek; bunun Neden-Şey’i üzerinde direktmek anlamında); bunun yerine edim, *tam da gerçeklik ilkesinin koordinatlarını değiştiren* müdahalenin adını koyar.”<sup>10</sup> Muhafazakârın esas direndiği şey, bu değiştirme edimidir; verili koordinat sistemi içindeki herhangi bir değişiklik ya da kabul onun için rahatsız edici değildir; verili ve “tamamlanmış”, entegre haliyle bir kimlik ya da farklı bir aidiyet, yahut da kendi dışında sistemin sınırlarına kayıtlanabilecek politik bir konum, onun söyleminin “demokratik” veçhesini tanımlar. Bu veçhenin üzerinde oluşturulmuş olan her söylem, “iyi”nin içine

10 Slavoj Žižek, *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Epos Yay., Ankara, 2006, s. 156.

kayıtlanır ve dışındakilerin hepsi “imkânsız” ifadesi ile yaftalanır. Fakat “bir edim yalnızca ‘imkansız olanı yapan’ bir jest değil, ama olası diye algılananın koordinatlarını değiştirecek şekilde toplumsal gerçekliğe yapılan müdahaledir de; bu basitçe ‘iyinin ötesinde’ değildir, aynı zamanda ‘iyi’ sayılanı yeniden tanımlar.”<sup>11</sup>

Muhafazakâr tasarının koordinatların değiştirilmesi ile ilgili hassasiyetinin nedeni sadece bir ülkedeki kimi hassasiyetlerin varlığına ya da seçim sürecine bağlanamaz; fakat bu durum muhafazakâr manipülasyon açısından sürekli kullanılır, hem de kendisi tarafından deklare edilmeden; sanki onun karşısında, ama ona yine de hak veren biri tarafından. Bu, ülkedeki liberal olarak adlandırılan yeni köşe yazarları grubunun üstlenmiş olduğu misyondur: Muhafazakârın sınırı olanı, karşıdakinin basıncı olarak göstermek. Böylece bir umut hep gizil olarak tutulur. Mutlu-mesut günlerin o kaybolmuş havası, “sarı zamanlar”ın dinginliği tekrar geri dönecektir. Muhafazakârın düşünmesi sürekli olarak bu iyimser referansın etkisi altındadır. Tam da burası, gerçek bir masumiyetmiş gibi gözükenin –aslında muhafazakâr tarafından da bilinmeyen– günaha ilk adım olması gizini barındırır. Bir şeyin kaybolması ile o şeyin eksik olması arasındaki fark, muhafazakârlığın iktisadi ve kimlik politikalarındaki omurgasız yapısını oluşturur. Varlığın tamlığına dair oluşturulmuş Parmenidesçi *hen* bilinci, yapının kendisinde ontolojik bir tamamlanmamışlık görmek yerine, verili bütün ilişkileri meşrulaştıran, ama kişisel hatalar ya da hırs yüzünden bozulan –ki bu, Adem ile Havva’nın masalını da tamamlayan genel düşünüş biçimi değil midir? Mutluluğun uzamı olan cennet “tam”dır; onun tamlığı ve mutlaklığı, kişilerin arzuları ile lekelenmiştir– bir uzam görür. Dünya ekonomisinin işleyişinde sorun yoktur; kimi ülkelerin emperyalist hesapları ya da çokuluslu şirketlerin doymak bilmez açlığıdır temel sorun; bu hırslarından vazgeçseler, sorunlar da çözülür. Bu antropomorfik siyaset tasarımı, muhafazakârlığın, her dönemin iktisadi yapısına nasıl tam bir uyum sağladığının da açık göstergesidir; zamanında devletçi, gerekirse Keynes’ten feyiz alan ve şimdi vahşi bir liberal.

Muhafazakâr, aynı sorunu kimlikle ilgili tartışmalarda da yaşar. Kimliğin şimdiki verili durumunu tamamlanmışlık sayarak onun gündelik rutin kullanımını yeterli addeder ve daha öte her istek, “tuzak”, “ihanet” ve “açlık”tır. Bu elbette ki, muhafazakârın kötü niyetiyle açıklanabilir değildir –sadece bir muhafazakâr, siyasal alanı kişisel özellikler yardımı ile tanımlama ve tasnif etme rüyasına kapılabilir–, ama bu onun kuramsal kapasitesinin sınırındır. O, her daim, *eksik* ve *kayıp* olanı birbirine karıştırır:

Kant'ın terimleriyle, melankoli, eksik ve kaybın birbirine karıştırılmasında yatan 'saf arzu kapasitesinin paralojizmi' içinde düşünmekten dolayı suçludur. Arzunun nesne nedeni, kurucu biçimde kökende eksik olduğu sürece, melankoli bu eksikliği kayıp olarak yorumlar, sanki eksik bir nesneye bir zamanlar sahip olunmuş da sonradan kaybedilmiş gibi. Kısacası, melankolinin karanlıkta bıraktığı, nesnenin ta başından beri eksik olduğu gerçeğidir, yani onun ortaya çıkışı ile eksikliğinin çakıştığı, onun nesnesinin boşluğun/eksikliğin somutlaşmasından başka bir şey olmadığı, 'kendi içinde' varlığı olmayıp saf bir şekilsizliğe sahip şey olduğudur.<sup>12</sup>

Burası, Kürt siyasallaşmasının kendi dinamiklerini ve ufkunu kavrayış biçimi ile muhafazakâr bir açılım siyasetinin kimliği kavrayış biçimi arasındaki uçurumun olduğu yerdir. Muhafazakâr, her ne kadar kendini siyasal İslamdan neo-muhafazakâr bir siyasal uzama geçişle tanımlasa da, onun kimlikle ilgili tahayyülü hâlâ tek-tanrılı dinlerin kimlik tasarımından köklenir. Tanrı'nın vermiş olduğu kimlikle o kimliğin öznelarının bilinci arasında hiçbir ilişki yoktur. \* Kimlik, tamamlanmış ve "şimdi"de verili, folklorik bir öge olarak konumlanır. Dinsel aidiyetin altındaki görece önemsiz bir unsur olmakla birlikte, dinsel kimliğin nitelikçe tamamlanmışlığına referansla anlaşılır. Kürt siyasal hareketinin son 30 yıllık temsili ise, Aydınlanmacı ve seküler bir geleneğin etkisi altındadır. Bu geleneği Marksizmin kuramsal zemini ile buluşturan Kürt siyaseti, kendi kimliğine dair muhafazakâr idealizmin tam tersi yönde hareket eder. Kimlik vurgusu ya da onu sahiplenışı olmuş-bitmiş, tamamlanmış bir kültürel öğenin korunmasını değil, bu kültürel olanın iki-yönlü geliştirilmesini talep eder. İlk olarak, kültürel olanın yapısal bir genişlemesi aracılığıyla uluslaşma süreci ve ulusal tinin ortaya çıkarılması; ikinci olarak da, kültürel olanın verili şimdiki durumunun nitelikçe geliştirilmesine odaklanan, ulusun demokratik organizasyonunun kesintisiz inşası.

Daha açık olarak ifade edilirse; Kürt açılımının muhafazakâr ufkı, verili kimliğin kültürel çeşitlilik içinde folklorik bir öğeye indirgenmesinin üstüne çıkamazken, etnik kimliğine melankolik bir bağlılığı ulus için yeterli görmekte, oysa Kürt siyasal dinamiklerinin kendilerine dair bilinci, ulusun özneleşme süreci aracılığıyla edimsel bir inşaya odaklanmaktadır. Burada, muhafazakâr tasarısı, işin *edim* boyutunu ya görmezlikten gelir, ya silip atar ya da hiç anlamaz.

12 A.g.e., ss. 134-5.

\* Kimlik ile bilinç arasındaki ilişkinin yadsınışı, anadil tartışmalarındaki kritik tavidir. Burada dilin ulus inşa edici niteliği ve yine dilin (taşınmış olduğu kavramların oluşturulma sürecine içkin tarihsel ve kültürel kodlarla) dünyayı görülemeye dair bir düşünme biçimi yarattığı görülmediğinde, muhafazakâr düşünüş, o hep itiraz ettiği Aydınlanmanın, dili salt düşünmenin bir aracı konumuna indirgeyen klasik tavrının içine kayıtlar. Bu, ya muhafazakârlığın köksüzlüğüne ya da (yapısal ve meclis siyaseti içindeki) samimiyetsizliğine referansla anlaşılabilir ancak.

“Yeni hiçbir şey ortaya çıkmaz, doğru anlamda Olay diye bir şey gerçekleşmez; her şey daima halihazırda mevcut ortak koşulların çıktısı olarak açıklanabilir, evren denen yapının bütün aralıkları doldurulabilir...”<sup>13</sup> Burada, verili olanla yetinmeyen ve kendini inşa etme amacı güden *edimin* muhafazakâr için yarattığı tramvayı, Žižek’in, Martin Amis’in *The Night Train* başlıklı romanını analizi üzerinden serimleyebiliriz:

Kıdemli bir polis memurunun genç ve görünüşte mutlu olan kızı kendini öldürdüğünde, babası bu intiharın gizemini kurcalamasını istediği kadın kahramandan (bir polis müfettişi) ölenin arkada bıraktığı ipuçlarının (bir gel-geç âşık, uyuşturucu bağımlılığı...) sahte ipuçları olduğunu kısa sürede keşfeder –yani kız kendini özel bir nedenle öldürmemiştir. Bu saf varoluşsal rahatsızlığın baba için fazla travmatik olacağını bildiğinden, ona verdiği son raporda uyuşturucu ve gecelik seks ilişkilerine kapılmış sahte bir resim sunar –edimin net nedenlere indirgendiği böyle bir resme dayanmak saf dipsiz edimden çok daha kolaydır.<sup>14</sup>

Türk siyasetinin bu zamana kadar üretmiş olduğu argümanlar, *The Night Train*’de kızın intiharını babası için gerekçelendirmeye çalışan polis müfettişinin konumuna denk düşer. Uluslararası güçlerin maşası olmaktan tutun da, Kürt sorununun aslında bir ekonomik sorun olduğuna dair ortaya saçılmış birçok sav, sorunu hem kendi algısından hem de Türkiye halklarının algısından kaçırma amacı güder. Sorunun salt ekonomik vs. temelli olmadığını, aynı zamanda bir kimlik sorunu olduğunu gören mevcut muhafazakâr çözüm önerisi de, Türkiye’nin geleneksel siyaset algısının içine kayıtlanır. Kürt kimliğinin tanınması, onlara bahşedilmiş bir şey olmaktan çok, on binlerce ölüme rağmen kendi siyasal uzamını kurmaktan vazgeçmeyen bir halk örgütlenmesinin doğurduğu zorunlu sonuçtur, kendini dayatan bir kabullendirme söz konusudur. *AKP’nin buradaki refleksi, demokratik ritüellerin gereği bir tanınmanın tam aksi yönde, siyasal tanınma isteyen bir ulusun önlenemez reflekslerini folklorik bir tanınma talebinin sınırları içinde tutmaktır.*

*Gıdıklanan Özne*’de Slavoj Žižek, faşizmin “devrimci enerjisi”nin köklerini sorgularken, bu enerjinin saf bir yanılsama örneği olduğunu söyler:

Faşist devrim, mevcut sosyal ilişkiler ağına dokunmaksızın verili olan temel üzerine yeni bir yürütme gücü/iktidarı kurar. Bu yüzden faşist devrim ‘gerçekte hiçbir şey değişmesin’ diye, şeylerin mevcut durumu (kapitalist üretim ilişkileri) olduğu gibi kalsın diye gerçekleştirilmiş bir

13 A.g.e., s. 163.

14 A.g.e., s. 165.

sözde devrimden –radikal bir dönüşüm görüntüsünden– sahte bir *olaydan* başka bir şey değildir.<sup>15</sup>

Türkiye’de referandum süresince yapılan “statükonun feshi”-“yeni statükonun inşası” tartışmaları temel olarak benzer özellikler gösterir. Bu zamana kadarki *derin* iktidarın yıkılışı görüntüsü, siyasalın uzamında yaratılacak yeni boşluğa yerleşme jestinden başka bir şey değildir. Kürt açılımı, mevcut muhafazakâr ve neo-liberal hükümetin bu yeni boşluğa yerleşmesinin sözde değişim göstergesidir. Yeni boşluğa yerleşme jestinin iki-yönlü işleyişi söz konusudur. İlk olarak, toplumun bugüne kadarki bütün demokratik talepleri, *statükonun yıkılması* ifadesinin etrafında absorbe edilir. “Gerçeklikte nesne dizileri boşluk etrafında yapılmışlardır (veya daha ziyade boşluk barındırırlar); böylece tutarlı bir gerçeklik yapılandırması elde edebilmek için gerçekliğin unsurlarından bir tanesi merkezdeki Boşluğu –Lacancı *objet petit a*– dolduracak şekilde yerinden edilmelidir.”<sup>16</sup> “Halkın istediği” ifadeleri ile başlayan cümleler, halkın birçok isteğini kenara iterek onun için merkezî bir istek formu inşa eder. İkinci olarak ise, *statükonun yıkılması* merkezî talebi kendini merkez olarak konumlandırabilmek için, merkezin etrafında örgütlenmiş ve merkezin değişime yönelik inandırıcılığını kuran bileşenleri açığa çıkarmakla yükümlüdür; Türkiye’deki açılımlar zinciri (Kürt, Alevi, Roman vs.) bu işlevi üstlenirler. Fakat Alevilik ya da Kürtlük ile ilgili talepler –olması gerektiği gibi– siyasal ve yapısal talepler biçiminde görünüşe geldiğinde, aslında yeni bir statükonun kurulmasından başka hiçbir değişim ve dönüşüm getirmeyen statükonun yıkılması iddiasının bütün geçersizliği ortaya çıkar; muhafazakâr açılım projesi, hiçbir şey değişmesin diye ortaya atılmış bir sözde devrimdir. Fakat bu sözde devrimin ortaya saçılmış kavramlarının uğultusu, Türkiye’nin liberal sol/sosyalist/sosyal demokrat unsurlarının kimine *gerçeğin* tınısı gibi gelmiştir.

Kürt açılımı olarak ifade edilmiş olan ve aslında açmaktan çok zaten açılmış olanı kapatmanın bir projesi olarak vücut bulan sürecin iki kritik noktası, iddialarını temellendirmenin açık iki görüntüsünü serimler: *Temsiliyet* ve *anadil* tartışması.

## Muhafazakârın demokrasi algısı: Kürt’ü sayıyla tanımlamak...

Alman Demokratik Cumhuriyeti’nin yıkılmasına ramak kaldığı günlerde, bürokratik bir sosyalizm anlayışına karşı Doğu Almanya’da yaşayanlar, kitle gösterilerinde esas olarak şu sloganı haykırıyordu: “Wir sind das Volk” (“Biz halkız”). “[B]öylelikle de siyasallaşma jestini en saf şekliyle edimselleştirmiş

15 Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Epos Yay., Ankara, 2005, s. 236.

16 Slavoj Žižek, *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, s. 140.



oluyorlardı.”<sup>17</sup> Kendi konumlarını mevcut sisteme karşı yapılandırırken, devlet karşısında kendilerini hakları aracılığıyla tanımlıyorlar, –her ne kadar halk kategorisi muğlaklık barındırsa da– siyasal bir topluluk olarak tanınmak istiyorlardı. Fakat olayların kavramsal kodları, takip eden birkaç gün içinde hızla değişmiş ve “biz halkız” sloganı, “Wir sinde in Volk” (“Biz *bir* halkız”) ifadesine dönüşmüş, bu durum ise, “anlık otantik siyasal açılımın kapanışının açık bir habercisi olmuştu.”<sup>18</sup> Siyasal hak talepleri, bütün tartışmayı, Almanya’nın birleşmesine odaklayan bir strateji ile absorbe edilmişti.

Kürt açılımı ile ilgili tartışmalar da benzer bir manipülatif hamle içerir. İlk olarak, bir halkın kendini ulus olarak inşasına dayanan politik kurucu inisiyatif kültürel hak talepleri ile sınırlandırılmaya çalışılır ve ikinci olarak da, bölgeden alınan oy oranlarının dağılımına dair değerlendirmelerle Kürt siyasallaşmasının taşıyıcı odağının temsiliyet hakkı olmadığı savlanır. İlk hamle kritik önemdedir ve muhafazakâr açılım projesinin temel stratejisini oluşturur. Eğer burada bir başarı sağlanabilirse, folklorik unsurların kabulü ile ilgili tartışma, alınan oy oranlarının miktarı içinde yürütülecek bir yüzeysellikte nitelendirilebilir; o zaman, AKP’nin, meclisteki Kürt milletvekilleriyle ilgili olarak BDP ile bir karşılaştırma yapmasının olanağı açılır; keza, AKP için siyaset demek, siyaseti siyasetsizleştirme çabasına denk düşer. “Siyasal mücadele kabullenilir ancak yürütme [yasama ve yargı da buraya eklenebilir –E.V.E.] gücünü (geçici olarak) ele geçirmeyi amaçlayan bildik partiler/failler arasında temsili uzamda dönen bir yarışma”dır<sup>19</sup> siyaset. Bu uzamda temsiliyetin yegâne göstergesi, alınan oy oranlarıdır.

Oysa temsiliyetle ilgili tartışma, temsil edilenle temsil eden arasındaki –her seçimde değişebilecek olan– sayısal istatistikler üzerinden yapılamaz. Temsiliyetin Kürt sorunu açısından iki önemli noktasına dikkat çekilebilir. İlk olarak, bir halkı yok hükmünden ülkenin politik tartışmalarının odağına taşıyarak var kılan inisiyatifin konumu ve ikinci olarak da, bir halkın istek ve arzularını onun talepleri biçiminde örgütleyerek kavramsallaştıran temsiliyetin sayısal temsiliyet karşısındaki konumu.

Burada mevcut açılım projesinin sınırı ve “siyaset-sonrası-siyaset”in post-modern formunun en açık biçimi görülür. Kürtlerin her birinin evrensellik taşıyan taleplerinin tikelleştirilmesi ve Kürt siyasallaşmasının folklorik öğelere indirgenmesi, açılımın temel amacıdır. Ve bunun için de AKP, temsiliyet sorununu konunun gündemine taşıyabilmek için liberallerin entelektüel birikimine ya da başka liberallerin yüzeysel ve düzey sorunu yaşayan polemikçi literatürüne ihti-

17 Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 227.

18 A.g.e., s. 228.

19 A.g.e., s. 229.

yaç duyar. Keza, “‘siyaset-sonrası-siyaset’in hedeflediği şey, tam da bu, yani tikel talepleri mecazi evrenselleşme sürecine katan edimlerin önüne geçmektir. ‘Siyaset-sonrası-siyaset’, tikel bir grubun genele dair talebini (şikâyetlerini) kendi tikel içeriği olan belirli bir talebe indirgeyebilmek için uzmanlardan, sosyal işçilerden vs. oluşan koca bir orduyu harekete geçirir.”<sup>20</sup> Bu sosyal işçilerin, uzmanların ya da liberal kalemlerin süreçteki işlevi, artık her biri Kürtler için meşruluk kazanmış taleplerin “abartılı” olduğunun ispatlanmasıdır. Keza, onlar daha makul bir zemine doğru çekilirse –ki bunun adı, taleplerin siyasallığının ve Kürt hareketinin soldan köklenen kavramsal haznesinin tasfiye edilmesidir–, bir halkın kendini ulus olarak inşa süreci folklorik bir çeşitliliğe indirgenebilirse, o zaman temsiliyete mevcut iktidar partisinin de ortak olması çok daha kolaylaşacaktır.

Oysa Kürt siyasal hareketi, kendini, tekil bir konumun kendine doğru kapanmış kültürel motifliliği yerine, hem ulus hem de sisteme dair siyasal bir konum olarak kavramaktadır. “Tikel bir talebin, çıkar müzakerelerinin bir parçası haline getirilmediği, ‘daha fazlasını’ hedeflediği, bütün sosyal uzamın baştan aşağı yeniden yapılandırılışının mecazi bir yoğunlaşması olarak işlemeye başladığı anda başlar siyaset.”<sup>21</sup> Muhafazakâr açılım siyaseti ise, bu tikel talebin kendi içine dönmüş kimlik-seviciliğini arzulamakta, bu noktada da tartışmanın çerçevesini, kaybetmek üzere olduğuna sıkıca sarılan melankoliğin zemininde tutmak istemektedir. Oysa Kürtlerin buradaki algısı ise, tam tersine, yeni bulduğunu inşa etmek üzerinden kurgulanmış bir edimsel faaliyetir. Muhafazakâr açılım siyaseti, ontolojik zemindeki sorunu, daha önceden yapılaşmış olanın *kaybı* üzerinden okurken; Kürt sorununa materyalist bir bakış açısı, ontolojik zemindeki bu sorunu *eksiklik* olarak okur ve her zaman olduğu gibi, kaybolanın tekrar bulunması âni bile eskinin kendisine hâkimiyetten dolayı bir tehlike arz etmezken, yeni olanın inşası belirsizliği yüzünden tedirgin edici bir boşluk yaratır. Demokratik özerklik, çift dillilik vb. öneriler de, bu yüzden, hızla “ihanet”, “sabotaj”, “hainlik” gibi siyaseti antropomorfik bir zeminde kavrayan ifadeleri ortaya çıkarır. Siyasal alanın yapısal özellikleri ne zaman ki insan duygularının diline çevrilir, bilin ki orada, düşünsel kapasitenin sınırlılığından dolayı tartışmanın uzamını elinden kaçırın bir panik havası söz konusudur.

Kürt siyasal hareketinin bu özneleşme süreci ile neo-muhafazakâr siyasetin liberaller tarafından belirlenmiş –ve sözcük dağarcığı elli kelimeyi geçmeyen–, post-modernizme özgü yüzeysel çokkültürcülük savları arasında bariz bir tezatlık vardır. Neo-muhafazakâr post-modern liberal siyaset, Kürt siyasetinin kendini algılayışının

20 A.g.e., s. 248.

21 A.g.e., s. 253.

tam zıttı olan bir şeyi, tikel kimliğin ve sosyal yapı bünyesindeki verili konumun benimsenerek öne çıkarılmasını amaçlar. Tikel (etnik, cinsel vs.) hayat tarzlarına dayanan post-modern kimlik siyaseti, bünyesindeki her bir tikel grubun teker teker ‘anlamlandırılmış’ olduğu ve yine her birine, sosyal adaleti garanti altına almayı hedefleyen *affirmative action* benzeri tedbirlerle mütemadiyen gözler önüne serilen özgül birer ‘kurban’ konumunun layık görüldüğü o siyasallıktan arınmış toplum tasavvuru ile kusursuz bir uyum içindedir.<sup>22</sup>

Temsiliyet meselesini siyasallıktan arınmış bir alan içinde, sınırları belli kimi taleplerin teknik uygulanabilirliği açısından ele alan bu düşünsel zayıflık, nasıl ki siyasal bir talep olan tekil kimliğin evrensel olarak kendini koyma talebi ile onun salt bir kültürel çeşitlilik olarak algılandığı kimlik siyaseti arasındaki farkı göremiyorsa, anadil ile ilgili tartışmada da, dili ve onun kullanımını sadece araçsal olarak düşünen ve onun bilinçliliğin niteliği ile ilgili olduğunu kavrayamayan bir sınırdadır: Dil onun için sadece kimliğin basit bir göstergesidir.

### **Dil: düşünen, bilen, inşa eden...**

Dili, düşünmenin sessel bir ifşası ve aktarılması olarak gören klasik dil anlayışına karşı Hamann ve Herder tarafından geliştirilen ilk eleştirilerden sonra, Wilhelm von Humboldt’un *Dil Üzerine: İnsanın Dil-yapısının Çeşitliliği ve İnsanın Zihinsel Gelişimi Üzerindeki Etkisi*<sup>23</sup> başlıklı kitabı, Aydınlanmanın klasik dil görüşünün güçlü bir eleştirisi olarak ortaya çıkar. “[D]ilin, dilden bağımsız olarak geliştirilmiş olan düşünceleri belirtmekten ibaret olmadığı fakat bizzat düşünmenin biçimlendirici organı”<sup>24</sup> olduğu savı, Kant’ın transendental özne tasarımıındaki akıl kavrayışının bütün bölümlerini baştan sona kat eder. Dil, sadece, *duyusallığın* apriori formları olan zaman ve mekânın verili dünyayı şekillendirmesini sağlayan özelliklerinin yerine geçmekle kalmaz, *anlama yetisinin* kategorileri ve *dar anlamda aklın* idelerinin işlevini de üstlenir. Yirminci yüzyılda “*deneyimin* dilsel olduğu” ifadesi, hem duyularımızdan köklenen empirik alırlığımızın hem de bu empirik verileri birleştiren kategorilerimizin tüm içeriğinin dilin tarihsel ve uzamsal inşası sayesinde olanaklı olduğu savına dayanır. Böyle bir dil anlayışının zorunlu sonucu, açıktır ki, dilin düşünmeyi önceleyen ve onu kuran bir yapı olduğu kabulüdür. Bu kabulü, düşünmenin kültürel, etnik, dinsel, cinsel vs.

22 A.g.e., s. 254.

23 Bkz. Wilhelm von Humboldt, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Mankind* [1836], İng. çev. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

24 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001, s. 60.

formlarına doğru yaydığımızda, bütün bu unsurların düşünme perspektifinden inşasının ve geliştirilmesinin de dile bağlı olduğu sonucu çıkar.

Dilin bu merkezî konumu kabul edildiğinde,<sup>25</sup> Saussure'ün “[d]il bir kâğıda da benzetilebilir. Düşünce kâğıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kâğıdın ön yüzünü kestiniz mi, ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz”<sup>26</sup> uyarısı, düşünme ile dil arasındaki ilişkiyi birçok açıdan tersine dönüştürür. Düşünmenin kavramlar aracılığıyla işleyen yapısı, kavramların salt bilgisel değil, tarihsel ve uzamsal değer yargıları ile de yüklendiği göz önünde bulundurulduğunda, varolanın anlamlandırılması ve yine geri dönüşlü olarak, varolanın kavranışından bilincin yapılandırılmasına dek birçok epistemolojik ve ontolojik problem ortaya çıkar. Hegel ve Heidegger fenomenolojileri arasındaki temel fark, tam da bu hattan geçer. Bir yanda, Varlığın kendinde anlamının tarihsel betimlenişi fenomenolojik yöntemi ıraklarken; diğer yanda, Varlığa dair belirlenimler, dil ve düşünmenin diyalektik ilişkisi nedeniyle, *Dasein*’in betimlendiği bir fenomenolojiyi ortaya çıkarır. Ama ilginçtir, fenomenolojiye dair bu saptamalar ters sonuçlar vermiştir. Dilin ve düşünmenin karşılıklı belirleyiciliğine odaklanan Heidegger, *Dasein*’in görünüşe çıkardığı Varlığın anlamı üzerinden epistemolojik bir sorunsal çizgisinde hareket etse de, ulusu genetik kodlara göre ontolojik olarak yorumlayan bir siyasal akıma meyletmişti. Bu durumun ilginç olmasının nedeni şudur: Dilin düşünmenin önüne çekildiği ve düşünmenin örgütleyicisi olduğu bir düşünme biçiminde, ulus ve etnisite varlığın kendindeki yapısal unsurlar değil, dilin kendisinin inşa ettiği kolektiviteler olarak ele alınabilir. Milliyetçiliğin panzehirinin de böyle bir ulus kavrayışına yol açması gereken Heideggerci düşünce, nedense tam tersi bir yönde, faşizmin genetik ırkçılığının –buna dair bir ifadesi olmadığını da göz önünde bulundurarak– uzanında siyaset yapmayı kabul etmiştir.

Kürt siyasal hareketinin anadil üzerindeki vurgusu, yukarıda yapmış olduğumuz dil ile düşünme ilişkisi ve milliyetçilik problemi tartışmasına dair tam bir

25 Burada dilin merkezî konumundan bahsettiğimizde, hiçbir şekilde yapının belirleyici etkisinin önemsizleştiğini, bu yapının belirleyici etkilerinin kırılması ya da inşa edilmesi noktasında öznenin rolünün tamamen dilin belirleyiciliği altında olduğunu söylemek istemiyoruz. Yapının dilde ifadelendirilmesinin, öznenin kendi konumundan hareketle yapıya geri dönüşlü yansımalarının, anlamlandırma sürecinde temel etken haline geldiğini söylemiş oluyoruz. Varolanın dil tarafından yaratıldığı iddiası ile varolanın dil tarafından farklı perspektiflerden anlamlandırıldığı/anlamlandırılmadığı iddiası birbirinden tamamen farklıdır. İlki, varolanın mutlak anlamsızlığına referans yaparken; diğeri ise, bir mutlak anlam/hakikat iddiasından çok uzak bir şekilde, anlamın öznenin/kolektif öznenin kendi görelî durumundan farklı algılanabileceğine gönderme yapar; öyle ki, siyasal uzama dair söylem üretme çabası da, verili durumun bu farklı konumlardan üretilmesi ile anlaşılabilir hale gelir.

26 Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul, 1998, s. 166.

farkındalığın sonucudur. “Her türden milliyetçiliğe karşıyız” biçiminde televizyon programlarında arz-ı endam eden ifadeler, genel olarak şimdiki “açılım” projesinin mimarlarının, bu işin muhataplarını zayıf düşürmeye yönelik manipülasyonlarından daha fazla anlam ifade etmezler. Keza, ulusu genetik ve ırksal kodların bir sonucu olarak değil de, dilin –ve ona etkiyen zamansal, mekânsal pratiklerin– tarihsel deviniminin bir ürünü olarak kavrayan Kürt siyaseti, oldukça elverişli bir zemine sahip olmasına rağmen Kürt milliyetçiliğini motivasyon kaynağı olarak kullanmamıştır. Bu durum, post-yapısalcı çokkültürcülük tezlerinin yol açtığı kimlik politikalarına karşı mesafeli bir duruşun bilinçli sonucudur. Şimdinin açılım destekçisi liberallerin çokkültürlülükle ilgili tartışmalarının “kimlik” tahayyülüne de belirli bir mesafe yaratan bu tavır, kimliği kendine-kapanmış bir etnik farkındalığın kendini ifşa etme ufkuyla sınırlı değildir. Keza, böyle bir ufuk, yukarıdaki milliyetçilik suçlamasına haklı bir temel kazandırabilirdi; çünkü o zaman, klasik bir şekilde “[v]arlığın pozitif düzeninde, pozitif ve ontolojik anlamda tümüyle tutarlı bir bütün”<sup>27</sup> oluşturduğu düşünülen kimliğin “yüce nesnesi”nin bir kabulü söz konusu olurdu. Oysa Kürt siyaseti, böyle bir bütünlük algısının bir başka bütünlük algısına karşı kendini koyduğu verimsiz bir milliyetçi siyaset yerine, kendi ulus-inşasını, kendini, “pozitif ve ontolojik anlamda tümüyle tutarlı olduğunu düşünen” yapının içsel antagonizmalarını tahrik eden siyasal, yapısal bir hat üzerinden kurmak istemektedir.

Burada, siyasal uzamın iki farklı kavranışı söz konusudur. Bir yanda, verili yapının tahrip edilmesini sağlayan antagonizmanın, yapının kendisine içsel olduğunu düşünen Marksist perspektif; diğer yanda ise, varolana karşı oluşturulmuş olan tüm karşı çıkışların iktidar tarafından üretilmiş olduğu düşüncesine dayanan –ve daha çok, tahripkâr olmayan kimlik politikalarında görülen– Foucault’nun “iktidar ve direniş” diyalektiği. “Foucault her direnişin iktidar yapısınca yaratılmış (koyutlanmış) olduğu gerçeğinden, direnişin iktidara mutlak içkinliğinden yola çıkarak direnişin pekala öngörülmüş ve bilahare içerilecek bir şey olduğu, sistemi ciddi bir tehlikeye sokmadığı sonucunu çıkarır gibidir.”<sup>28</sup> Žižek, bu iki perspektif arasında yapmış olduğu karşılaştırmanın sonucunda, iktidarın egemenliğinde “kendi işleyişini mümkün kılan müstehcen eklenti[(ler)]”<sup>29</sup> olduğunu ifade ederek direnişin öngörülemeyen noktasına

27 Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 290.

28 A.g.e., ss. 306-7. “... [Y]ani Foucault, sistemin kendi içsel tutarsızlığı yüzünden kendi fazlalığına hükmedememesi, dolayısıyla da sahip olduğu birliği ve kendini yeniden üretme yetisini infilak ettirebilecek bir gücü harekete geçirmesi ihtimalini reddeder. Hülasa, Foucault, sebebinin elinden kaçıp giden, onun etkisini aşan, böylelikle de her ne kadar iktidar karşısında gelişen bir direniş olarak vücuda gelmiş ve dolayısıyla da iktidara mutlak şekilde içsel olsa da onun önüne geçebilen ve onu infilak etmeye sürükleyebilen bir sonucun varolabileceği ihtimalini göz ardı eder” (A.g.e., s. 307).

29 A.g.e., s. 307.

işaret eder. Türkiye’de Kürt sorununun, Kürtlerin siyasal perspektiflerinin son birkaç aydır deklare ettikleri “demokratik özerklik” ve “anadil” tartışmalarına takılıp kalmış olması, sistemin bu içsel antagonizmasına doğrudan müdahalenin bir göstergesidir. Demokratik özerklik önerisi, devletin merkezîyetçi ve üniter yapısının, kutsallığı kendinden menkul ve gerekçelendirilemeyen antagonizmasını hedef alır. Kürtlerin, kendilerini, folklorik bir öge ya da kültürel çeşitliliğin unsurlarından çok daha yüksek bir siyasal ufukla tanımlamaları, bu zamana kadar Türkiye Devleti’nin düşünsel çerçevesini oluşturan merkezi ve bu merkezin kültürel/geleneksel motiflerine dayanarak oluşturulan milliyetçi-muhafazakâr kolay-siyaseti hedef alır. Sistemin içindeki, rasyonel hiçbir gerekçelendirilmesi yapılamayan bu “müstehcen eklenti”ye saldırı, devlet mekanizmasının işleyişinde hızlı kırılmalar yaratmayacaksa da, devletin Türkiye toplumu ile kurmuş olduğu bilişsel ilişkide muazzam çatlaklar yaratabilme potansiyeli taşımaktadır; ne de olsa bilgi, nesnenin *kendindesini* açığa çıkaran bir etkinlik değil, bilme ediminde bulunan öznenin nesneyle kurduğu ilişkiyi tüketen bir etkinliktir.

Demokratik özerklik önerisinin ortaya çıkarmış olduğu “müstehcen eklenti”, devlette ve onun ikame ettiği kolektif toplumsal bilinçte bir başka çatlamayı da anadil tartışması aracılığıyla ortaya çıkarır. Anadil sorunu klasik devlet işleyişi açısından kritik önemdedir, ama devlet mekanizmasının Türkçeye dayanan merkezi işleyişinde açacağı gedik açısından değil; söylem alanına hükmeden hegemonyacı dilin, toplumsal bilincin kodlarını da oluşturması nedeniyle. Keza, sözcükler, düşünüldüğü kadar masum işlevsel araçlardan çok daha fazla şey ifade ederler. Sadece milliyetçi bir düşünsel yapıya sahip olan birisiyle, Hakkari’de oğlu dağda ölmüş bir babanın, farklı cümlelerde “puşi” sözcüğünü kullandığında bu sözcük etrafında örgütlenmiş diğer sözcük öbeklerinin farklılığını düşünmeniz yeterli. Bir tarafta, sözcük kullanıldığı an “terör”, “terörist”, “vatan haini”, “katil” gibi diğer sözcükleri çağırırken; diğer tarafta “gerilla”, “özgürlük” vs. kavramları çağırır. Bu iki çağırma biçiminin yapılandığı bilinç ve o bilincin örgütlemiş olduğu düşünme biçimleri, insanların varolanlarla kurmuş oldukları ilişkiyi kökten değiştiren bir güce sahiptir.

Her dille ona özgü bir dünya görüşü vardır. Bireysel ses nasıl insan ile nesne arasında duruyorsa, tüm bir dil de insan ile doğa –ki bu doğa, onu içten ve de dıştan etkiler– arasına girer... Dil, insan ile doğa arasında durur, böylece de insanın doğaya bakışını belirler. Bu bakımdan dilin yaptığı, mevcut materyal öğelerin çeşitliliğini ruha yerleştirmekten daha fazlasıdır. Aynı zamanda dil, bu yerleşimin olanağının koşuludur da... Dil olmaksızın hiçbir kavram mümkün olmadığı gibi, zihin için herhangi bir nesne de yoktur.<sup>30</sup>

30 Wilhelm von Humboldt, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of Mankind*, ss. 59-60.

Dilin varolanlarla düşünme arasına bu girişi, sadece şimdi ve burada olanın kavranması açısından önem arz etmekle kalmaz, aynı zamanda onun bu bakışı belirleyen değer yargılarını ve kültürü de geçmişten beri taşıyan temel olma özelliğini ortaya çıkarır. Anadil ya da konumuz açısından Kürtçe, bir ulusun/ Kürdün kendini deklare etmesini sağlayan bir göstergeden çok daha öte bir anlam kazanır böylece; o aynı zamanda ulusu inşa edendir; bir ulusun düşünmesini ve doğayla, toplumla, devletle vs. kurmuş olduğu bilişsel ilişkiyi örgütleyen ana unsurdur. Bu noktada dilin gelişmişliği, bir ulusun kendi kültürünün ve kolektif bilincinin gelişmişliğini de belirler. Sadece sokakta ya da evde kullanılan günlük dilin yaratacağı bilişsel kapasite ile kendi hukuk, devlet, yasa, felsefe, siyaset, psikanaliz, sosyoloji vs. dillerini oluşturmuş bir ulusun bilişsel niteliği arasındaki fark muazzamdır.

Bunun yanında dil, elbette, ulusun tarihsel momentlerinin ve onun tininin de taşıyıcısıdır. Ulusa dair onun için önemli “an”lardan tarih içinde oluşturulmuş anlatılar, ulusun politik eğilimini de büyük oranda belirler. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin Türk-Sünni aidiyetleri çerçevesinde oluşturmuş olduğu dile içkin olan, ülkemizdeki diğer etnik ve dinsel inanışlara karşı kimi ifadeler (Ermeni dölü, alavere dalavere Kürt Memet nöbete, kuyruklu Kürt, Rum tohumu, Ermeni uşağı), daha bu unsurlarla karşılaşmadan önce bilgi nesnesini bilinç için hazır eder; söz konusu karşılaşma ânı, bilinmeyen bir keşfi değil, daha önceden hazır edilmiş olan bilişsel zeminin nesneyi inşa ettiği andır. “Dillerin farklılığı yalnızca ses ve gösterge farklılığından oluşmaz; sözcükler ve dizim, aynı zamanda kavramları da biçimlendirir, belirler ve bilgi ve duyumsama ile bağıntıları ve bunlar üzerindeki etkileri bakımından düşünüldüğünde, çeşitli diller esas olarak çeşitli dünya görüşleridir.”<sup>31</sup> Kürtlerin tüm alanlarda anadilini kullanma talebi, bu zamana kadar oluşturulmuş ve dile yerleşik hale gelmiş bir düşünce yapısının/dünya görüşünün de tasfiyesi anlamına gelecektir. Bu noktada, merkezî ve üniter yapının Kürtler açısından meşru olmayan biçiminin ortaya çıkardığı “müstehcen eklenti”, aynı şekilde anadil tartışması ile de ortaya çıkar: Kürtler kendi dillerini kullanmayı kendilerini görünür kılmak için değil, ulus

31 A.g.e., s. 69. Yine aynı anlama gelmek üzere, “dil olmaksızın hiçbir kavram mümkün olmadığı gibi, zihnin hiçbir nesnesi de varolmaz; çünkü dışsal herhangi bir şeyin bilinç için tam varlık kazanması, ancak kavram aracılığıyla olur. Fakat şeyleri özel olarak algılamamızın bütün tarzı zorunlu olarak *kültürleşme* ve dil kullanımından geçer, nitekim sözcük tam da bu algılamadan doğar; sözcük kendinde nesnenin değil, fakat bu nesnenin bilinçte meydana getirilmiş imgesinin bir kopyasıdır. Her nesnel algı, kaçınılmaz olarak özellikle karışmış olduğu için, her insan tekini, dünya görüşünün benzersiz bir yönü olarak telakki edebiliriz” Humboldt’tan (Wilhelm von Humboldt, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of Mankind*, ss. 151, 152) aktaran Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, s. 75.

tininin oluşturulması ve Kürdün düşünsel kapasitesinin bu tin içinde kendine özgü olarak oluşturulması için talep etmektedir. Söz konusu talep, kültürel bir talep olmanın çok ötesinde, bu zamana kadarki baskın düşünüş biçiminin, varolanlar ile aramıza girmiş olan manipülatif ideolojik jestin kökten bir biçimde dönüştürülmesini talep ettiği için, muhafazakâr bir açılım projesinin mimarlarının tüylerini diken diken etmektedir.

Muhafazakâr açılım projesinin buradaki sınırı da, metnin önceki bölümlerinde yapmış olduğumuz folklorik bir çeşitlilik olarak “Kürt kökenliler” ile bir ulus inşası sürecindeki “Kürtler” arasındaki, aidiyete melankolik ve edimsel yaklaşımların farkını açık eder. *Melankolik yaklaşım*, Kürtler açısından anadil talebini salt bir görünürlük olarak kabul ederken; *edimsel yaklaşım*, bu zamana kadarki kavramsal kodların merkezini de değiştiren, ulusa özgü yeni bir düşünme biçimini inşa etmek istemektedir. Burada “edim”den ne anladığımızı, Žižek’in, Lacan’ın “edim” kavrayışını betimlediği bir alıntıyla açık edebiliriz.

Lacan’ın edim tasavvuru öncelikle ve özellikle, kendi söylemsel (ön)şartlarını, dayandığı ‘büyük Öteki’yi, vücuda gelişini belirleyen arka planı geriye-dönüşümlü olarak değiştiren jسته odaklanır: Gerçek Edim, kendi faaliyetlerimizi ölçüp değerlendirdiğimiz standardın kendisini ‘mucizevi’ bir şekilde değiştirir; yani edim aslında tam da Nietzsche’nin ‘değerlerin yeniden değerlendirilişi’ dediği şeyle eşanlamlıdır. Bu kati anlamda düşünüldüğünde edim ‘en Kötü’nün seçilişidir: Edim tam da (mevcut durum içerisinden bakıldığında) en Kötü olarak gözükene şeyin vuku bulması sonucunda neyin iyi neyin kötü olduğuna dair standartların değiştiği anda vücuda gelir. Örneğin siyasette pragmatik liberal merkezçilerden sıkça duyduğumuz o bildik sızlanmayı hatırlayalım: buna göre çok fazla radikalleşmememiz ve gey haklarını, azınlık haklarını, vs. savunmakta çok fazla ileri gitmememiz, öncelikle halen çoğunluğun kabullenebilecek olduğu şeyleri göz önüne almamız gerekir –böylesi bir ortamda edim, o pragmatik merkez-yanlısının katastrofik bir ‘imkansızlık’ olarak addettiği seçeneği işaretlediğimizde ve bu seçimin de mucizevi bir şekilde neyin kabullenilebilir olduğuna dair standartları değiştirdiğinde gerçekleşmiş olur.<sup>32</sup>

Kürtlerin bu zamana kadar gerçekleştirmiş oldukları tarihsel direnişler ve onların devlet karşısındaki durumları düşünüldüğünde, kendi ulus inşalarını örgütleyecek ana unsur olarak düşündükleri Kürtçenin tininin, bu zamana kadarki Türkçe içinde konuşlanmış olan, iyinin ve kötünün kendisine göre belirlendiği ölçütleri tersine çevireceği açıktır. Anadil talebi, bu manada, sadece klasik devlet

32 Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne*, s. 319.



mekanizmasının içindeki bir antagonizmayı ortaya çıkarmakla kalmaz, yeni bir düşünsel yapının ve bu zamana kadar Kürtler içinde örgütlenmiş hâkim siyasal hegemonyanın ürettiği bilgiyi de bilinç olarak örgütler. Çok yakın bir zamanda, BDP'liler kastedilerek, "milletvekillerinin bile pek çoğu Kürtçe bilmiyor" ifadesinin mecliste seslendirilmesinin de muhafazakâr açılım projesinin sınırını çok iyi gösterdiğini söyleyebiliriz. Elbette bilmeyecekler; yasaklandı, lakin şu anda yasak olmasa dahi, yine de Türkçe düşünmek zorundalar; keza, Kürtlerin düşüncesinin araçlarını oluşturabilecek olan kavramların üretim süreciydi yasaklanan.

## Sonuç

*Melankoli* ve *edim* kavramlarının Žižekçi bir yorumu üzerinden değerlendirmeye çalıştığımız "açılım", uygulamaları ve düşünsel arka planı açısından bir *ön-açmadan* çok daha fazla, *ön-almayı* hedeflemiş bir "kapatma projesi" gibi gözüküyor. Yukarıda kimliğin kurgulanış tarzı, temsiliyet, milliyetçilik ve anadil çerçeveleri dahilinde yapmış olduğumuz tartışma, kendini düşünsel ve kurumsal olarak örgütlenme çabasındaki bir halkın bu zamana kadar getirmiş olduğu *siyasal* taleplerinin *folklorik ve kültürel bir çeşitliliğin* taleplerine dönüştürülmesi süreci olarak gerçekleştiriliyor. Ulusun kimliğini inşa etme sürecini, kimliği olmuş bitmiş ve tamamlanmış bir öge olarak gören muhafazakâr düşünce (ve elbette her daim karşı çıktığı, ama ondan –biçimsel olarak– bir farkının olmadığı eski statüko), bu arka planla, anadili de sadece kimliğin gösterilme biçimi olarak düşünebiliyor. Bu zamana kadar zaten *kazanılmış* olan şeylerin *veriliyormuş* gibi yapıldığı bir oyuna dönüşen söz konusu proje, milliyetçilik ve temsiliyet tartışmaları aracılığıyla da sorunun özüne değinmeyen bir sis perdesiyle kapanmak isteniyor.

Kültürel motifleri siyasal uzamın kavramsal haznesine dönüştürmekte ustalашmış olan muhafazakâr düşünme yapısı, bu alanın etnik ve dinî referanslarla değil de, çok daha köklü kavramsal kodlarla inşasını –ama bilinçli, ama bilinçsiz– engelleyebilmek için, mevcut siyasal kategoriler arasında "aşırı" ve "makul" ayrımları yaparak mevcut söylemin dışına hiç çıkmadan aşırıları öteleyen ve kendini de makul olarak sunan siyaset-sonrası-siyasetin teknikleşmiş uzamını inşa ediyor. Bu yapım süreci, edimsel bir hareketle, yani mevcut söylemin *capitone noktalarını* değiştirme amacındaki köklü ve gerçek siyaset uzamıyla karşılaşınca da elbette bocalıyor. Fakat bu sürece, düşünmenin gözleri yerine "mevcut siyaset" in dili hâkim olursa, *baskılananının geri dönüşü* Türkiye'nin bu en büyük travmasının daha da trajik bir hal almasına neden olabilir. Açılım, kendi düşünsel mimarisinin kısıtlılığı ve kapasitesizliği yüzünden, yaratmış olduğu umudun tam tersi sonuçlar vermek üzere.

## Kaynakça

- Altuğ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2001.
- Benjamin, Walter, *Pasajlar*, çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2002.
- Braverman, Harry, *Emek ve Tekelci Sermaye*, çev. Çiğdem Çidamlı, Kalkedon Yay., İstanbul, 2008.
- Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977.
- Humboldt, Wilhelm von, *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of Mankind*, İng. çev. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Lacan, Jacques, *Ecrits: A Selection*, İng. çev. A. Sheridan, Tavistok, Londra, 1977.
- Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, İng. çev. Alan Sheridan, W.W. Norton, New York, 1981.
- Marx, Karl, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 1979.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Kurul, Sol Yay., Ankara, 1997.
- Newman, Saul, *Bakunin'den Lacan'a: Anti-otoriterizm ve İktidarın Altrüst Oluşu*, çev. Kürşad Kızıltuğ, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.
- Saussure, Ferdinand de, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul, 1998.
- Žižek, Slavoj, *Biri Totalitarizm mi Dedi?*, çev. Halil Nalçaoğlu, Epos Yay., Ankara, 2006.
- Žižek, Slavoj, *Gıdıklanan Özne*, çev. Şamil Can, Epos Yay., Ankara, 2005.

# Açılımın imkânını başkasının önceliğinde aramak

*Ben karşılık beklemeksizin başkasından sorumluyum,  
hayatım pahasına. Karşılık vermek veya  
vermemek onun bileceği iştir.*

EMMANUEL LEVINAS

## Giriş

*Anti-Oedipus* üzerine bir mülakatta Félix Guattari, kendisinin ve Gilles Deleuze'ün tamamıyla işlevselci olduklarını söyler: “Bizi ilgilendiren bir şeyin nasıl çalıştığı, işlediği ve hangi makine olduğudur.”<sup>1</sup> İşlevselciliğin başarısızlığının nedeni, kendisine özgü olmayan alanlara, “nasıl işliyorsa öyle oluşamayacak, oluşturulamayacak büyük yapılandırılmış bütünlere sokulmaya çalışılması”dır.<sup>2</sup> Gilles Deleuze de, aynı doğrultuda bir adım daha atarak, *Anti-Oedipus*'un bir makine olduğunu ifade eder. Her makine gibi bu yapıt için de önemli olan, onun işleyip işlemediğini ya da “nasıl ve kimin için” işlediğini bilmektir.<sup>3</sup> Yapıtın değerini işleviyle sınırlandırma tehlikesine karşın, işlevi yerine getirecek olan makinenin doğru yerde, doğru zamanda ve doğru bir hedefe yönelik olarak kullanılması yönündeki talep kıta felsefesi geleneğinde ne kadar ciddiye alınır bilinmez ama, kendi geleneğini bir türlü yaratamadığı için felsefe üzerine tartışmaları çoğu kez dışarıdan ithal eden ve bu nedenle de bir anlamda işlevselciliğe mahkûm olan bizler için ciddiye alınması gereken bir talep olarak duruyor;

1 Gilles Deleuze, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yay., İstanbul, 2006, s. 30.

2 A.g.e., s. 31.

3 A.g.e., s. 31.

zira, Türkiye’de yakın zamanlarda gündemi işgal eden meselelere dair felsefenin içeriden ve kurucu bir dille kendisini gösterdiğine tanık olabilmış değiliz. Böyle bir çerçevede burada yapmak istediğimiz, günümüzün belki de en fazla tartışmaya açık meselesi olan Kürt açılımına dair felsefenin neler söyleyebileceğini, Deleuze ve Guattari’nin değil ama Emmanuel Levinas’ın yapıtını bir makine haline getirerek tartışmak, köklerini benin başkasıyla (*autrui*) yüz yüze gelişinde, yani başkasına teslim olmada bulan bir etiğin Kürt meselesine yönelik ne türden imkânlar sunabileceğini tartmak olacaktır. Böylece, öncelikle Levinas’ın ben ile başkasının ilişkisi sorunu etrafında, Husserl fenomenolojisiyle ve Heidegger ontolojisiyle temas ve ayrılık noktalarına odaklanarak Batı felsefesi geleneğinin ben ve aynı olana yer açarken başkasını ve farklı olanı dışarıda bırakan, özdeşleşme biçimlerini göklere çıkarırken ayrılma hareketlerini lanetleyen yapısına yönelttiği eleştirileri ele alacağız. Sonrasındaysa, bu zemin üzerinde Levinas’ın etiği nasıl inşa ettiğine bakacağız. Son olarak, ayrımın üzerinde direten ve bu ayrımda önceliği, Levinas’ın diliyle “yüksekliği” ya da aşkınlığı başkasına bırakan, böylelikle edilgin bir konumda başkasının sorumluluğunu onun nasıl tavır alıyor oluşundan bağımsız biçimde üstlenmeyi buyuran etik bir bakış açısını gündeme getirmenin, bir yandan yaşatılmış olan acıların utancı gereği bir zorunluluk olduğunu, diğer yandansa pratik bir boyutta Kürt açılımının sürekli tıkanan dilini çözmek yönünde faydalı olabileceğini göstermeye çalışacağız.

## Levinas etiğinin kökenleri: Batı felsefesi geleneği ile kavg, Husserl ve Heidegger’den kopuş

*Evensel düzenin hiyerarşisinin –ya da totalitarizminin– aynıyı yoldan çıkmaya (apostai) zorlamasına tepki göstermedikçe; tutarlı ve somut olan bütünlüğü parçalayacak bir soyutlamayı nefes alınacak bir açık hava kadar zorunlu saymadıkça; felsefenin gerçekten de bir alerjiden [başka karşısındaki alerji] doğmuş olduğu fikrini reddetmedikçe; aynı, başkayı, onu bir tema (yani varlık) haline getirmeksizin kendini sorgulayarak konuk edebilir mi?*

EMMANUEL LEVINAS

Levinas felsefesi, bir tarafta Edmund Husserl ve Martin Heidegger’in kurduğu fenomenolojik-ontolojik geleneğin eksik yönlerini tamamlayan, diğer taraftan bu eksikliklere getirdiği eleştiriler temelinde geliştirdiği etik bir perspektifle bahsi geçen geleneği aşan bir yapıdadır. Levinas’a göre Husserl ve Heidegger felsefelerinin yenilikleri, kendilerine has felsefi karakterleriyle anlamın, insanla ilgisinde yalnızca kuramsal bir konum alma yoluyla değil, ancak onun her türden davranışını hesa-

ba katarak inşa edilebileceğini göstermelerindedir.<sup>4</sup> Başkasıyla kurulan ilişkinin kuramsal-kavramsal düzeyin dışına taşıdığı, başkasının ben üzerindeki tesirinin bir kavramsal dolayım yoluyla değil, başkasının bizzat varolması dolayısıyla gerçekleşebilir olduğu savı, meşruluğunu bu mirasın sunduğu imkânlarda bulur.

Bununla birlikte Levinas, Husserl'in fenomenolojisinin en önemli katkısını, onun, anlamın nasıl meydana geldiği, anlamın dünyaya ilişkin bilinçte nasıl açığa çıktığı sorularına yöntemsel bir tarzda yanıt vermesi olarak görmekle birlikte,<sup>5</sup> öznelarası düzeyde başkasının öncelikle bir anlama nesnesi biçiminde kendisini sunmadığını, anlamının bu boyutunun bir seslenmeyi beraberinde getirdiğini ve hatta bir adım daha ileri giderek, birini anlamının onunla konuşmakla bir ve aynı şey olduğunu söyleyerek Husserlci fenomenolojik bakışın bu konuda yetersiz olduğuna dikkat çeker; dahası, Husserl, başkasıyla kurulan ilişkiyi fenomenolojik düzeyde hep bilinç ile "kendinde şey" arasında kurulan bir ilişki formunda kurguladığından, başkasını ben bilincinin bir yansıması olarak kavramsallaştırma hatasına düşer ve başkasını bir *alter-ego*, bir başka-ben haline getirmekten öteye geçemez.<sup>6</sup>

Husserl'in bilginin fenomenolojik çözümlenmesine yönelik sunduğu radikal imkânlara, gündelik varoluş koşulları içinde somut ve olumlu bir temel kazandıran Heidegger ise, ontolojiyi başatlaştırmayla ve varlığın hakikatine ilişkin soruyu felsefenin temel meselesi haline getirmesiyle Levinas'ın eleştirilerinden payını alacaktır.<sup>7</sup>

Her şeyden önce, varlığın anlamına dair soruyu yanıtlamayı insan varoluşunun nihai gayesi olarak işaretlemek, Heidegger felsefesinin öznelarasılığa açılan tüm yönlerini ikincilleştirecektir. Söz gelişi, Heidegger felsefesinin önemli kavramlarından olsa da, *başkasını gözetme*, *başkası uğruna olma* anlamındaki *ihthimam gösterme* (*Fürsorge*) teması, varlığın hakikatinin asliliğinde değerini yitirdiğinden Heidegger'den hak ettiği ilgiyi görememiştir.<sup>8</sup> Oysa Levinas, başka-

4 Emmanuel Levinas, "Varlıkbilim Temel midir?", çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 78.

5 Emmanuel Levinas, "Fenomenolojiden Etiğe", çev. Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık*, s. 261.

6 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, İng. çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, 1998, s. 67.

7 Levinas, Heidegger felsefesini neden sorunsallaştırdığını *Ölüm ve Zaman* adlı yapıtında şu sözleriyle açık bir biçimde ortaya koyar: "Heidegger bizi felsefe tarihinde varlığın kendisinin öyküsünü aramaya alıştırdı; onun bütün yapıtı, metafiziği varlık tarihine dönüştürmekten ibarettir. Ama aslında varlığın tarihi ne olursa olsun felsefe tarihi başka bir endişeye işaret etmez mi?" Bkz. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006, s. 72.

8 Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", çev. Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık*, s. 255.

sından etik anlamda sorumlu olmanın zaruretinin, varlığın anlamının ontolojik önceliğini devre dışı bırakacağını/bırakması gerektiğini ısrarla vurgular. İnsanın başkasıyla olan etik ilişkisi, insanın kendiyile ve şeylerin bütünüyle olan ilişkisini de, varlığın hakikati yönündeki çabayı da önceler:

Ben, aynı anda hem, varlığın ve varlık uğruna çabanın bir *kendi*de, kendi üzerine çevrilen, ilksel ve kendine yeten bir kendilikte kesiştiği noktadır, hem de varolmanın bu aciliyetinin tuhaf bir şekilde yürürlükten kaldırılıp askıya alınmasının ve başkalarının “işleri” için tasalanmadaki özverinin olanaklı olduğu noktadır.<sup>9</sup>

Öte yandan, varlıkla kurulan ilişkinin bilgisel ya da kuramsal bir şema üzerinden tasarlanması, bilen varlığın bilinen varlığa yöneliminin *a priori* kabulü, başkanın (*autre*) başkalığının bilişsel bir biçim dışında tezahürünü de imkânsız hale getirmekteyken,<sup>10</sup> Heideggerci ontoloji bu bilişsel düzeye kapılarını kapatırsa da, beni etkin, başkayı edilgin bir konuma hapseden, başkalığından mahrum bırakan ve aynıya indirgeyen, aynıının içinde özümseyen geleneksel perspektifi tamamıyla içeri buyur eder. Dolayısıyla, Heidegger ontolojisi yalnızca varlıkla kurulan ilişkiyi başkasıyla kurulan ilişkinin üzerine koyması nedeniyle değil, aynı zamanda aynı/başka karşıtlığından hareketle beni, başkasına öncel hale getirmesiyle başkasını hep bir sahip olma, kendine uyarılma, kendinin kılma süreci üzerinden bastıran, ondan bağımsızlığını söküp alan adaletsiz bir *iktidar felsefesi* geleneğine eklemlenmekten kurtulamaz.<sup>11</sup> Levinas, bir yandan sahip olmanın, bilmenin, yakalamanın iktidarla eşanlımlı olduğunu belirtirken, öte yandan bu edimlerin etrafında biçimlenen bir tavır alışı yarattığı paradoksu ortaya koyar: “Eğer başkaya sahip olunabilseydi, başka yakalanabilseydi, bilinebilseydi başka olmazdı.”<sup>12</sup>

Tüm bunlara ek olarak Levinas, Platon’dan bu yana toplumsal alana dair idealin, bir kaynaşma projesi biçiminde tasavvur edilmesinden duyduğu rahatsızlığı da dillendirecek, kaynaşmaya yol açan yan yana olmanın yerine, ayrımı olumlayan bir sen-ben birlikteliğini öne çıkaracaktır:

Platon’dan itibaren sosyal’in ideali bir kaynaşım idealinde aranacaktır. Başka ile ilişkisinde öznenin, kolektif bir temsil, ortak bir ideal tarafından yutulurak, kendini başkayla özdeşleştirme eğilimi gösterdiği düşü-

9 Emmanuel Levinas, “Biriciklik Üzerine”, çev. Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık*, s. 195.

10 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 42.

11 A.g.e., s. 46-7.

12 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 123.

nülecektir. Bu birliktelik (*collectivité*), “biz” diyen, akledilebilir güneşe, hakikate doğru dönerek başkayı karşısında değil, yanında hisseden birlikteliktir... Bu yan yanalık birlikteliğinin karşısına “ben-sen” birlikteliğini çıkarmayı denedik.<sup>13</sup>

İşte Levinas, genel olarak Batı felsefesi geleneğinin ve belirli bakımlardan Heidegger ontolojisinin başkasını, başka olanı kavramadaki çaresizliğini bu şekilde ortaya koyar ve gerekçelendirirken alttan alta kendi çaresinin ipuçlarını da sunar. İlk, geçmişten bugüne hep *prima philosophia* sıfatıyla taçlandırılan ontolojiyi tahtından indirir ve etiği *ilk felsefe* ilan eder, ikinci olarak da bu etiği, aynı karşısında başkaya ve ben karşısında başkasına öncelik veren bir bakış açısından yola çıkarak temellendirmeye girişir.

## Özdeşleşme değil ayrılma, ben değil başkası

*İnsanın sırrı onun yönelimsel bilinç edimlerinde yatmaz. İnsanın özü (esse) varlıkta ayak direme veya ruhun eğilimlerinde (conatus) değil, çıkarlarından vazgeçmede ve elveda diyebilmesindedir.*

EMMANUEL LEVINAS

Levinas için etik, aynı ile başka arasındaki yarılma başlar; aynı başkadan ayrıldığı ölçüde ise aynının kendiliğindenliği, başkanın sorgulanışına açılır ki, etik en kaba hatlarıyla tam da bu sorgulamadır. Bu sorgulama, başkasının yabancılığını, benin kavrayışına, düşünce içeriğine indirgenemeyecek mahiyetini teminat altına alır.<sup>14</sup> Ben ile başkası arasında aşılamayacak bir mesafe vardır, ayrılmanın kendisi bu mesafenin kabulüdür bir anlamda; bu mesafeyi aşma imkânsızlığında benin hükümlanlığı, başkasının başkalığınca işaretlenen sınırı aşamaz.<sup>15</sup> Çizilen sınıra yönelik her türden müdahale, benin homojenliğini tesis etmek ve karşı taraftan başkasının heterojenliğini yok etmek adına bir teşebbüs olacaktır.<sup>16</sup> Dolayısıyla, etik ilişkinin koşulu, öncelikle ayrımın, mesafenin beraberinde getirdiği ayrılmanın olumlanması, kabul edilmesidir.<sup>17</sup>

13 A.g.e., s. 123.

14 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 43.

15 A.g.e., s. 38.

16 Batı felsefesi geleneğinin teşhir edilmesi gereken niteliklerinden biri de, mesafenin aşılama yapısına karşın, aynı ve başka olanı hep mesafenin ortadan kaldırılması anlamında uzlaştırmaya gayret göstermesidir.

17 Zeynep Direk, “Levinas’ta Adalet Kavramı” başlıklı yazısında bu hususun önemine dikkat çeker: “Levinas etik ilişkide iki terimin (“ben” ve “Başkası”) mutlak bir biçimde

Öte yandan, başkalığın rolü, özdeşliğin alelade bir tersine çevrilmesiyle değil, aynı olana gösterdiği dirençle gün yüzüne çıkar; başkası, *evinde ikamet edeni* bu dirençle rahatsız eder. Bu minvalde, ayrılmanın kökenselliği, ayrılan varlığın özerkliğinde direnmesidir. Yalnız, direncin yarattığı gerilimin yıkıcı değil, kurucu bir gerilim olduğunu belirtmek gerekir. Başkası, benin karşısında bir engel ya da bir tehdit olarak belirmez. Başkasının direncinden neşet eden ayrılma, başkasının aşkınlığını ve başkasıyla bütünleşmenin radikal imkânsızlığını imleyen metafizik asimetri biçimindeki somut ahlaki deneyimi ifşa eder: Kendi taleplerim üzerindeki tasarrufumla, başkasının talepleri üzerindeki hakkım kıyaslanamaz.<sup>18</sup>

Ben, başkasına kapıyı açtığı anda artık edilgendir; başkasının talepleri, benin taleplerine sorgulanamaz bir biçimde önceldir. Bu öncelliğin kaynağında ise, benin başkası karşısında, başkasının yüzünün tezahür ettiği anda duyduğu utanç yatar. Levinas için başkasıyla ilişki, “başkasıyla yüz yüze olmak ve başkasını hem sunan hem de kaçırın yüz (*visage*) ile karşılaşma”dır ve bu yönüyle öznelerarasılığın olmazsa olmazıdır.<sup>19</sup> Başkasının yüzü aşkındır ve bu aşkınlık aynı zamanda onun dahil olduğu bu dünyaya, benin dünyasına ait olmayışı, varoluşunun bir sürgünden ibaret oluşudur; yüzün aşkınlığı, başkasının yabancı, yoksun ve proleter<sup>20</sup> oluşudur.<sup>21</sup> Bir diğer ifadeyle, yüzün çıplaklığının tezahürü,<sup>22</sup> başkasının yoksunluğunun peçesini düşürür. Bunun içindir ki, başkasıyla ilişki aynı zamanda bir utanç deneyimidir, başkası benin utancında arzulandır, erkin haklı çıkarılmamış olgusalığının keşfi, başkasına sanki bir nesneymiş gibi yaklaşmakla değil, başkasını utanç içinde arzulamakla müm-

---

birbirinden ayrı kalması gerekliliğinin altını çizer, çünkü ben’in Başkası’yla kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olacaktır.” Bkz. Zeynep Direk, “Levinas’ta Adalet Kavramı, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005, s. 142.

18 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 53.

19 Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, s. 105.

20 Fransızcada *prolétaire*, kelimenin yaygın anlamının yanında, toplumun mülk ve sanat sahibi olmayan en aşağı tabakasına mensup kişiyi tarif etmek için de kullanılır. Levinas’ın, başkasının yoksunluğunu, sefaletini ve sürgün edilmişliğini tüm yapıtı boyunca vurguladığını düşünürsek, kelimeyi başkasının düşkünlüğünü imlemek amacıyla kullandığını söyleyebiliriz.

21 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 75.

22 Zeynep Direk, yüze dair deneyimin biricikliğini şu sözleriyle dile getirir: “Levinasçı yüz fenomenolojisi fenomen olmayan bir şeyin fenomenolojisidir. Bana bakan ve konuşan yüz görülemez, elle dokunulamaz, kavramlarla düşünülemez, seyredilemez, izikleştirilemez olduğundan; yüz asla mevcut hale gelemeyeceği için, belirmediği, kendisini ifşa etmediği, ortaya koymadığı için, Levinas’ın ‘yüzün radikal deneyimi’, ‘deneyimin âlâsı dediği şey, felsefenin anladığı anlamda deneyimlenmesi imkânsız olandır.” Bkz. Zeynep Direk, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Deneyimi*, s. 202.



kündür.<sup>23</sup> Levinas'a göre başkasının yüzü, utanç deneyimini açığa çıkarmanın ötesinde, kendisini bir dil, bir söylem olarak gösterir. Başkası, yüzde, bana çıplaklığı ve yoksunluğuyla seslenir, yüzüyle sorgular ve buyurur; öyle ki, bu seslenmenin kaçınılmazlığı beni yanıt vermek zorunda bırakır; bu noktada, benin kendine özgü konumunda sabit olan ne varsa sarsılır:

Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır. Fakat bu yakarma bir taleptir. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu kendini duyurur. Doğru temsil bir görünüş olma olanağını kendinde taşımaya devam ederken, düşünce karşısında dünya tümüyle acizken, düşünce kendi içselliğinde kendini reddetmeye, kendine sığınmaya, gerçek karşısında tümüyle özgür kalmaya ve aldığı "ilk" kaynağı olarak varolmaya, kendisini önceleyen bellekle tahakkümü altına almaya muktedirken, özgür düşünce hep "Aynı" olanken, yüz çağrısına kulak tıkayamayacağım ve unutamayacağım bir şekilde kendisini bana dayatır; öyle ki onun sefaletinden sorumlu tutulmaktan vazgeçemem.<sup>24</sup>

Diğer yandan, yüzün seslenişi olarak dil, salt özne-nesne bağına indirgenemeyecek bir ilişkiyi harekete geçirir; dil, evrensellikten ziyade söyleyecek sözü olanların çokluğunu varsayar ve dilin nihai hedefi, benin başkasıyla hemfikir olmasına yol açacak ve böylece başkayı bastırarak bir tutarlılık düzeyi oluşturmak değil, konuşmacıların yabancılığındaki radikal ayrılmayı tescil etmek, pekiştirmektir.<sup>25</sup> Dünyayı özdeş değil, heterojenliği muhafaza edecek bir biçimde ortak kılmanın, ortak yaşam alanları yaratmanın yolu dilin bu işleviyle icra edilmesinden geçer. O halde, başkasını anlamak, onunla konuşmaktır; dolayısıyla, anlam fenomeninin ortaya çıkabilmesi için başkası için olmak gerekir. Başkasına seslenmediği sürece anlamının yapacağı tek şey, başkasını adlandırmak dolayısıyla kısmi bir biçimde yadsımak olacaktır. Burada yadsıma kısımdır, çünkü başkasını bütünüyle ortadan kaldırmaz; yadsımadır, çünkü, halihazırda başkasını benin iktidar alanına dahil eder, başkasının bağımsızlığını ellerinden alır, onu bene ait kılar. Başkasının bütünüyle yadsınması cinayettir. Tam da bu noktada, başkasıyla ilişki çetrefilli bir hal alır. Bir bakıma, başkası,

23 Levinas'ın yanı sıra Jean-Paul Sartre, başkasıyla ilişkide utancın asli bir deneyim olduğunu vurgulayan ve utancın, benin başkasından hareketle kendi öz varlığına yönelik bir keşfi tetiklediğini söyleyen bir diğer düşünür olacaktır. Bkz. Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay., İstanbul, 2009, s. 307.

24 Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tamırlık*, s. 138.

25 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 73.

öldürmek isteyebileceğim tek varlıktır; yadsımanın kısmiliği asla yeterli olmayacak, hep bir tamamlama arzusu bu yetersizliğin peşi sıra gidecektir. Ancak öldürmenin kendisi, başkasının elden kaçıp gitmesine yol açar. Başkasının yüzüne bakmadığım, başkasıyla karşılaşmadığım için anlam, ufukta belirmişken yok olur gider. Bu nedenledir ki, Levinas için “başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir”<sup>26</sup>; bu nedenledir ki, başkasının dile gelen ilk ve en önemli buyruğu<sup>27</sup> “[ö]ldürmeyeceksin!” olur.

Levinas etiği, somut bir durumdan Nazi deneyiminden filizlendiğinden, ölüm (ve öldürme<sup>28</sup>), ben ile başkası arasındaki ilişkide ve benin başkasına karşı sorumluluğunda asli öneme sahiptir. Bunun için Levinas, “kurbanların korkunç ölümlerinin ardından, hayatta kalanlara düşen sorumluluğun bunaltısı”ndan söz edecek ve yine ağırlığı başkasına vererek, “herkesin kendi ölümlülüğü içinde kendisi için korkması”nın, “ötekinin acısına kayıtsız kalmanın utanç verici durumu”nu silemeyeceğini söyleyecektir.<sup>29</sup> Bu ifadeler, yakın zamanlarda, kendi koşullarımız içerisinde yüzleşmeyi bir türlü beceremediğimiz bir ölümü ve bu ölümün ağırlığını taşımaya yönelik benzer bir çağırıcı düşündüğümüzde daha anlamlı gelecektir. Yıldırım Türker’in 2009 Eylülünde öl(dürül)en 12 yaşındaki Ceylan Önkol’a dair yazdıkları, bizleri tam da böylesi bir utancı taşımaya, Ceylan’ın yüzüyle yüzleşmeye, mahkûm eden bakışları altında ezilmeye zorlar. Yalnızca başkasını öldüreni değil, bu ölüme seyirci kalanları da başkasının çiğnenen buyruğunun utancını taşımaya davet eder:

Sessizlikle geçiştirmeye çalıştığımız bir çocuğun katledilişidir. Bu memlekette bir ana, havaya uçurulmuş çocuğunun parçalarını bir bir eteğine topluyor. Bu anın bilgisiyle, artık unutulmuş gömemeyeceğimiz bu görüntüyle nasıl yaşamaya devam edeceğiz? Ceylan’ı o dağlarda vurdular. Vuranlar hiç utanır gibi durmuyor. Pekiyi siz utanmıyor musunuz?<sup>30</sup>

26 Emmanuel Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, s. 85.

27 Alphonso Lingis, bu noktayla, Levinas için söz edimlerinin gösterici ya da bilgilendirici olmaktan ibaret olmadığını, bunun ötesinde bir seslenme niteliğini taşıdığını ve buyruk verici olduğunu söyler. Bkz. Alphonso Lingis, “Alphonso Lingis ile”, çev. Eren Rızvanoğlu, *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul, 2010, s. 713. Kant’tan bu yana, buyruğun etikle olan kan bağına fazlasıyla aşıkâr olduğumuzdan, dilin bu yönüyle sadece etik boyutu itibarıyla Levinas’ı ilgilendirdiğini söyleyebiliriz.

28 Levinas, ölümden, öldürme olarak düşünülmesi gereken bir boyutun da olduğunu savunur: “Her ölüm cinayettir, erken gelir ve geride kalanın sorumluluğu vardır.” Bkz. Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 88.

29 Emmanuel Levinas, “Biriciklik Üzerine”, s. 194.

30 Yıldırım Türker, “Ah Çoban Kızı!”, *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=957580> [Son güncelleme tarihi: 11 Şubat 2011].

Benin ödevi, başkasının acısını veya sonunu/ölümünü, kendi sorumluluğu ya da suçuymuş gibi görmesidir: “Suçlu olarak ölünün ardından yaşamak”, başkasının ölümünü benin meselesi haline getirir.<sup>31</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki, diğer birçok konuda olduğu gibi, Heidegger’in ölüm üzerine düşünceleri de Levinas’ı tatmin etmeyecektir. Ölümü hiçlikle ilişkilendiren fakat daha ileriye gitmeyen Heidegger’in aksine, Levinas, ölüme başkasının ölümü olduğu ölçüde değer yükler ve ölümün, anlamını ancak, başkasına karşı duyulan sorumlulukta kazanabileceğini savunur:

Sonun işaret ettiği ölüm, ölümün bütün erimini ancak başkası için sorumluluğa dönüşürse layıkıyla tartabilir –bu sorumluluk aracılığıyla insan aslında kendi kendisini gerçekleştirir: Başkasına devredilemeyecek kesintisiz bu sorumluluk aracılığıyla insan kendini gerçekleştirir. Başkasının ölümünden, bu ölümün içine kendim de dahil olacak biçimde sorumluyum. Daha kabul edilebilir bir cümleyle şöyle de diyebiliriz. “Başkasından ölümlü olduğu ölçüde sorumluyum.”<sup>32</sup>

Ben, bir kez başkasının yüzüne kendisini açtığında artık onu öldüremez, ondan kaçamaz, onun seslenişine kulak vermek zorundadır. Yüzün çağrısı, ona kulak tıkanamayacak ve unutulamayacak bir şekilde kendisini dayatır. Başkasının sefaletinden sorumlu olmaktan vazgeçmek söz konusu değildir artık: “Herhangi biri çıplaklığıyla –yüzüyle– kendini ifade ediyorsa bana çağrı yapma, benim sorumluluğum altına girme konumundadır; işte o andan başlayarak artık hep ona yanıt vermek durumundayımdır.”<sup>33</sup> Levinas için sorumluluk, ben ve başkasının ilişkisi bakışsız olduğundan, yani eşit bir karşılıklı alışverişe değil, eşitsiz bir verme sürecine denk düştüğünden, beni bağlar. Ben, başkasından karşılık beklemeksizin ve hayatı pahasına sorumludur; bu sorumluluğun karşılığını vermek ya da vermemek başkasının inisiyatifindedir, sorumluluğu üstlenen bendir. Burada benin hanesine yazılabilecek yegâne şey, başkasının ben karşısındaki tüm bu önceliğinin benin yitmesine değil, aksine benin benliğinin inşasına hizmet etmesidir. Başkasına yönelik sorumluluk, beni birey haline getirir ya da tersinden, başkasının ölümü, benliğin “sorumlu kimliğinde beni yaralar.”<sup>34</sup> Başkasının ölümü, bende aynı olanı kesintiye uğratarak, benin öznelliğinin önündeki aşılması en güç engeli kaldırır. Başkası, benin benliğini, kendiliğini ve öznelliğini yeniden inşa eder. Levinas için kişinin kendi ola-

31 Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 48.

32 A.g.e., s. 53.

33 A.g.e., s. 17.

34 A.g.e., s. 17.

bilmesi, başkaca olması, çıkarlarından arınması, başkasının sefaletini, hatasını taşımasıyla mümkündür. Özneliliğin biricikliği, başkasının ağırlığını edilgince taşıyabilmesindedir.<sup>35</sup>

Özne, konumunu tam da konumsuzluğunda, konumundan edilmesinde bulur.<sup>36</sup> Öznenin tözsüzleşmesi, şeysizleşmesi ve kendisini başkasına tâbi hale getirmesi, onun yitip gidişi değil, bir özne olarak yükselişidir.<sup>37</sup> Levinas'ın özneleşmeye dair çizdiği bu çerçeveyi, tarihsel-toplumsal bir sorun bağlamında düşünmek ilk bakışta zor gelebilir. Ancak sanıyoruz ki, Jacques Rancière'in özneleşme sürecine dair söyledikleri, bu zorluğu gidermede yardımcı olacaktır; zira Rancière, tam da aradığımız şeyi, yani böylesi öznesiz bir özneleşmenin, toplumsalın orta yerinde nasıl vuku bulabileceğini bize gösterir. Rancière'e göre özneleşme, özdeşleşme biçimlerini kısa devreye uğratan bir kimliksizleşme, bir sınıfsızlaşma süreci, bir arada olma halidir. Cezayir Savaşı sürecinde, Fransa'da Cezayirlilere reva görülenler de başkasıyla özdeşleşmeyi sağlamayabilir; ama hiç değilse, benin taşıyıcısı olduğu ve özneliliğini yasladığı kimlikle kurduğu özdeşlik ilişkisini sorgulamasını zorunlu kılar:

Bizim daha yakınımızda, benim kuşağım için siyaset olanaksız bir özdeşleşmeye dayanıyordu: 1961 Ekiminde Fransız polisi tarafından Fransız Halkı adına öldüresiye dövülen ve Seine Nehri'ne atılan Cezayirlilerin cesetleriyle özdeşleşme. Biz kendimizi bu Cezayirlilerle özdeşleştiremezdik, ama "Fransız halkı"yla –ki onun adına öldürülmüşlerdi– özdeşleşmemizi sorgulayabilirdik.<sup>38</sup>

Bu doğrultuda, Rancière için siyasal özneleşme önce bir başkası tarafından saptanmış bir kimliğin reddi, bu kimliğin bir başkalaşması ve haliyle de bir tür kendilikten kopuş, ama daha da önemlisi, "bir başkasına hitap eden bir gösterebilir ve işlenmiş belirli bir haksızlık tarafından tanımlanmış bir" topluluğu meydana getirir.<sup>39</sup> Diğer bir ifadeyle, başkasının sefaleti, benin benliğini aşındı-

35 Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, İng. çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, ss. 117-8.

36 Levinas'ın meramını daha iyi bir biçimde anlatabilmek adına Nami Başer'in yorumuna başvuracak olursak, özne, "kendine gelerek, kendine tutunarak, kendine hâkim olarak... kendini bilge yaparak, kendine duygu yükleyerek vs. değil kendi yerinden olduğunda, kendi kendiliğinden çıkabildiğinde, bir tür alabilirlik içerisinde kendini vererek oluşur." Bkz. Nami Başer, "Heidegger ile Derrida Arasında Levinas", *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul, 2010, s. 362.

37 Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, s. 127.

38 Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007, s. 75.

39 A.g.e., s. 130.

rır. Bu minvalde, Levinas'ın düşüncelerini Rancière'in söyledikleriyle bir arada düşündüğümüzde, bugün bizlere düşen öncelikli görevin ne olduğu da açığa çıkar. Kendiliğimize, ya da kendimizi özdeşleştirdiğimiz kimliğe dair sorgulama, her şeyden önce başkasının başkalığından, yani Kürt'ün Kürtlüğünden dolayı yaşadığı acılardan dolayı başlıca ödevimizdir. Öte yandan, yeniden Levinas düşüncesini kat etmeye koyulacak olursak, bunun, eşzamanlı olarak kurucu bir sorgulama olduğunu söyleyebiliriz; çünkü, en nihayetinde benin başkasına kendisini açması, başkasının sorumluluğunu edilmeye yüklenmesi, onun aşkınlığını, yüksekliğini kabullenerek asimetrik bir karşı karşıya gelme durumunda hiyerarşik olarak başkasının altında konum alması, başkasını kurarak kendisini kurması, öncelikle anlamın, sonrasında hakikatin<sup>40</sup> ve en önemlisi adaletin vücut bulmasıdır. Adalet, başkasının benin efendisi olduğunun, onun ayrıcalıklı yerinin farkındalığında içerilir.

Levinas'ın tüm bu söyledikleri, somut bir yıkımın ardından dile gelen bir anlam, hakikat ve adalet talebiyken günümüz Türkiye'sine, bilhassa Kürt açılımının ve açılımı tetikleyen art alanın, yani geçmişten günümüze Kürt sorununun ana hatları göz önüne alındığında, anlamsızlığın, hakikatsizliğin ve adaletsizliğin ihbarı biçiminde yansır. Dolayısıyla, politik olarak yeterince irdelenmiş ancak her seferinde belirli bir noktada tıkanmış olan bu meseleye Levinas etiğinin ne gibi boyutlar kazandırabileceğini tartışmanın zorunlu olduğunu düşünüyoruz.

## **Simetrik bir karşı-laşma olarak Kürt açılımı yerine, asimetrik bir karşılaşma olarak Kürtlere açılma**

*Savaş hali ahlaki askıya alır.*

EMMANUEL LEVINAS

Eric S. Nelson, Levinas etiğinin asimetrik doğasının ve başka insanın varlığıyla can bulan hümanizminin, günümüzün ahlaka, ama daha da önemlisi, toplumsal olgulara temas eden konuları anlamada kilit rol oynadığını savunur. Üstelik bunu yaparken, Jürgen Habermas gibi, bireyler arasındaki başkalıklara ve asimetriye tanınan önceliğin sosyo-politik alandaki eşitsizliği ve adaletsizliği pekiştireceğini söyleyen önemli düşünürleri de karşısına alır;<sup>41</sup> çünkü,

40 Levinas'a göre hakikat, başkasıyla konuşmada açığa çıkar, hakiki olana bir seyre-dalışla değil, toplumsal ilişki içerisinde başkasıyla doğrudan bir temasla ulaşılabilir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, s. 72.

41 Eric S. Nelson, "Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Etik ve Sosyopolitik Alanda Eşitlik", çev. Arda Güçler, *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul, 2010, s. 406.

asimetrik etiğin özdeş olmayan bireyler arasındaki sorunları göğüslemek adına başkasından yola çıkması hasebiyle önemli olduğuna inanır. Eşitlikçi bir politika, ancak, ben ile başkası arasında halihazırda varolan asimetrik ilişkiler ve bunların belirleniminde beni yanıt vermeye çağırın etik etkileşimler üzerinden anlaşılabilir. <sup>42</sup> Diğer taraftan, ben ile başkası arasındaki farkı eşitlik ve adalet pahasına dışlayan, farkın ister istemez ortak bir paylaşımı ve konuşmayı engelleyecek bir üstünlük ve boyun eğmeye yol açacağını savunan yaklaşımların zemininde, eşitliği vaat eden ama bir yandan da altını oyan ve şiddeti, terörü ve totaliter toplumsal eylemleri üreten bir bütünlük varsayımı yer alır. Bu nedenle Eric S. Nelson, Levinas'ın etik anlayışının, farklılıkları ve tekillikleri dışlayan, öteleyen ya da daha makul bir ifadeyle, evrensellik uğruna feda eden bir etik anlayışın alternatifini sunduğunu savunur ve başkasının önceliğini yeni politikanın ön koşulu olarak belirler. <sup>43</sup>

Biz de böylesi bir perspektiften hareketle, 2007'den bu yana tartışılan ve günümüzde başlamadan sona erdiğini söyleyebileceğimiz bir noktada olduğumuz Kürt açılımının rayına oturtulmasının ve yeniden yerli yerinde tartışılmasının önkoşulu olmasa da, koşullarından birinin, başkasına öncelik tanıyan bir etiği politikanın merkezine oturtmak olduğunu düşünüyoruz; ya da, başka türlü söyleyecek olursak, Kürt açılımının sonlanmasının bir nedeninin de, başkası olarak Kürt'e öncelik tanımayan, Kürtlerin sorumluluğunu üstlenmeyen; kendiliklerine, başkalıklarına sahip çıkmak uğruna mücadele eden insanlara yaşatılan acılardan, işlenen cinayetlerden, "askıya alınan ahlak"tan utanç duymayan ve sırf bu sebeplerle dahi, ayrıcalığı kayıtsız şartsız bir biçimde devretmesi gerektiğini göremeyen failerin elinde vücut bulması olduğunu düşünüyoruz. Gelinek noktada Türk kimliği üzerinden bir özdeşleşme projesinde ısrar etmenin, hiçbir göstereni olmayan kardeşlik lakırdıları üzerinden çıkışı aynılaştırmadan, tek tipleşmeden başka bir yerde aramamanın, Kürtlerin çağrısına, taleplerine kulakları tıkayıp sürekli şart koşan taraf olmakta ısrar etmenin, toplumsal adaleti ya da eşitliği sağlamak şöyle dursun, büsbütün ortadan kaldırdığını görmekteyiz.

Öte yandan, başkasının acısı hiçleştirilirken, benin acısının kutsallaştırılmasıyla haklı çıkarılmaya çalışılması, Levinas'a dayanarak aynının başka üzerindeki tahakkümü olarak tarif edebileceğimiz bu tutumun böylesi bir gerekçelendirme üzerine bindirilmesi ise kabul edilemez. 11 Eylül sonrası ABD'nin takındığı saldırgan tutuma karşı, Judith Butler'ın, "yaralanabilirlik ve kayıp deneyimlerinin ille de doğrudan askeri şiddet ve misillemeye yol açmak zorunda" olmadığı, "şiddet döngülerini durdurarak daha az şiddet içeren sonuçlar üretmek istiyorsak, keder siyasi olarak savaş çılgılığından başka neye dönüştürülebi-

42 A.g.e., s. 407.

43 A.g.e., s. 414.

lir sorusunu sormamız” gerektiği yönündeki itirazı<sup>44</sup> bizler için de geçerliliğini korumaktadır. Yaşanan acılarda bir değer hiyerarşisi gözetmek, Judith Butler’a göre, yine, kimi yaşamların yasının tutulabilir, kimilerininse tutulamaz olduğuna karar veren “ayırıcı bir yas tahsisi”ni beraberinde getirir.<sup>45</sup> Dolayısıyla, layıkıyla yerine getirildiğinde haksız çıkacağımız, Butler’ın terminolojisiyle, ancak ve ancak “yaşanabilir bir yaşam” ve “yası tutulabilir bir ölüm” ölçütü koyarak zaferimizi ilan edebileceğimiz bir hesaplaşmanın, mevcut tıkanmışlık durumundan çıkma yönünde bir yarar sağlayamayacağı gibi, soruna daha da çetrefilli bir hal kazandıracağı da kesindir.

Oysa, daha çok, yeni bir başlangıca ve bu başlangıcı mümkün kılacak yeni bir bakışa ihtiyaç duymaktayız. Levinas etiği, bize tam da burada sesleniyor. Başkasına açılmanın koşullarını utanç ve sorumluluk üzerinden belirleyerek, beni başkasına tâbi kılan, başkasının başkası olarak kabulünün yanında benin ben olmaklığını da teminat altına alan bir etiğin önemine işaret ediyor. Kuşkusuz, devlet düzeyinde vuku bulan bir sürecin salt etik bir boyutta ele alınarak çözüme kavuşturulabileceğini düşünmek, en hafif tabirle, hayalcilik olacaktır. Bizzat Levinas da, siyaset düzeyinde etiğin yetersizliğinden bahsederken, “[i]lk felsefe’ (*prima philosophia*) olarak etiğin kendisi, toplum için yasalar yapamaz ya da toplumda devrim yapacak ya da onu dönüştürecek davranış kurallarını üretemez” diyecektir.<sup>46</sup> Fakat, “etik ve devlet işleri arasında bir uyuma”nın<sup>47</sup> olanaklı hatta zorunlu olduğu konusunda ısrarını da sürdürecektir: “Eğer ahlaki-politik düzen etik temelini terk ederse, faşizm veya totalitarizm dâhil, tüm toplum biçimlerini kabul etmek zorunda kalır, çünkü onları değerlendiremez veya onlar arasında ayırım yapamaz artık.”<sup>48</sup> Siyasetin etiğe, en az etiğin siyasete olduğu kadar muhtaç olduğunu vurgulamasına karşın Levinas, etiği siyasetle birlikte düşünmemizi sağlayabilecek kuramsal bir çerçeve üzerine neredeyse hiç düşünmemiştir; ben ve başkasının etik ilişkisinin, bir başkası, yani “üçüncü” biri aracılığıyla nasıl politik bir hal aldığına dair tespitleri gibi kimi teşebbüsleri ise epeyce zayıftır. Ne var ki, biz de, Kürt açılımı özelinde, etik aracılığıyla somut bir politik sorunun tüm boyutlarıyla çözüme kavuşturabileceği düşüncesinde değiliz; Levinas etiğinin bize, daha çok, bir bakış açısı kazandırabileceğini söyleyebiliriz. Tıpkı Aristoteles düşüncesinde, mantığın bir bilim değil, bilimler için bir giriş, bilimlerin kendilerine özgü amaçları doğrultusunda bir yöntem, doğru düşünmeye yönelik bir kurallar bütünü olması gibi, etik de siyasetin rayına

44 Judith Butler, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005, s. 9.

45 A.g.e., s. 12.

46 Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 279.

47 A.g.e., s. 259.

48 A.g.e., s. 279.

oturtulmasını sağlayacak bir perspektifi kazanmanın adıdır, yani içeriğin değil, biçimin kural koyucusudur. Bu minvalde, Kürt açılımının bir türlü açılmıyor oluşunun altında diğer birçok unsurun yanında, sadece yönetsel düzeyde değil, aynı zamanda gündelik hayatta ve kişiler arası düzeyde de, insanın insanlığının sürekli benin konumundan hareketle tartışmaya açılması da yatıyorsa, ve temel meselelerimizden birisi, tam da bu noktada, başkasının başkalığının göz ardı edilmesinde açığa çıkıyorsa, daha yola çıkmadan Levinas'ın söylediklerine kulak vermek ve etiğe, ama herhangi bir etiğe değil, başkasının önceliğini şiar edinen bir etiğe, siyasetin “mantık”ı rolünü vermek durumundayız.

## Kaynakça

- Başer, Nami, “Heidegger ile Derrida Arasında Levinas”, *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul 2010.
- Butler, Judith, *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- Deleuze, Gilles, *Müzakereler*, çev. İnci Uysal, Norgunk Yay., İstanbul, 2006.
- Direk, Zeynep, “Levinas'ta Adalet Kavramı”, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005.
- Direk, Zeynep, “Konukseverliğin Düşüncesi”, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2005.
- Levinas, Emmanuel, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, İng. çev. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, İng. çev. Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1998.
- Levinas, Emmanuel, “Varlıkbilim Temel midir?”, çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Biriciklik Üzerine”, çev. Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, çev. Medar Atıcı, *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Fenomenolojiden Etiğe”, çev. Özkan Gözel, *Sonsuza Tanıklık*, yay. haz. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, “Başka'nın İzi”, çev. Erdem Gökyaran, *Sonsuza Tanıklık*, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Metis Yay., İstanbul, 2005.
- Levinas, Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2006.



- Lingis, Alphonso, “Alphonso Lingis ile”, çev. Eren Rızvanoğlu, *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul, 2010.
- Nelson, Eric S., “Başkaları Benim İçin Kimdir? Levinas, Asimetrik Etik ve Sosyopolitik Alanda Eşitlik”, çev. Arda Güçler, *Monokl*, sayı 4-5, Bayrak Yay., İstanbul, 2010.
- Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yay., İstanbul, 2007.
- Türker, Yıldırım, “Ah Çoban Kızı!”, *Radikal*, <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=957580>, 2009 [Son güncelleme tarihi: 11 Şubat 2011].
- Sartre, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yay., İstanbul, 2009.

## Aynaya nasıl bakmalı?

*Bazen, bir şeyin değeri, onunla neye ulaşıldığına değil, onun için ne ödendiğine, bize neye mal olduğuna dayanır.*

F. NIETZSCHE

Ülkenin yaşadığı büyük toplumsal sorunlar üzerine söz söylemekten/ eylemekten kaçınmanın akademisyenler açısından nedenleri neler olabilir? İlk akla gelen, üzerine konuşulacak konunun ülkenin her anlamda “hassas” konularından biri olması (bu hassasiyet, çoğu zaman, devletin varlığına yönelik bir tehdit saptamasından olduğu gibi, bireylerin, toplulukların hemfikir oldukları ya da zamanla benimsedikleri bu saptamayı hararetle savunmaları yanında, fiili çatışma ortamında gördükleri sarsıcı zararlardan da kaynaklanabilir)<sup>1</sup>; ikincisi, bu hassasiyet üzerine konuşmanın (bu konuda eylemlerde bulunmanın) doğal olarak konuşanın/eyleyenin ilk planda devlet personeli olması<sup>2</sup> nedeniyle siyasi iradeye karşı takınacağı eleştirel konumun

- 1 12 Eylül’ün halk nezdinde gördüğü genel kabulün arkasında, belki de, darbe öncesi kanlı çatışma ortamının yol açtığı can kayıplarıyla, halka egemen olan korku ve huzursuzluk vardı. Çatışmanın, korku ve endişenin nereden kaynaklandığı ve sorumlularının kimler olduğu bu saptamayı etkilemez sanırım.
- 2 Öğretim elemanlarının devlet personeli olmalarına rağmen, 657 sayılı devlet memurları kanununa değil de 2547 sayılı kanuna tâbi olmaları sebepsiz değildir. Yalçın Küçük, 1983 yılında “kıyafet genelgesi” nedeniyle uyarılması üzerine Gazi Üniversitesi Rektörü’ne yazdığı, sakalını neden kesmediğini açıklayan dilekçede bunu çok güzel açıklar. Türkiye’deki personel (kamu, silahlı kuvvetler ve üniversite mensupları) rejiminin, ilmiye sınıfından birisi idam edileceği zaman törenle sınıfına özgü giysileri değiştirilerek mülkiye veya seyfiye sınıfına geçirildiği Bizans-Osmanlı geleneğinden geldiğini hatırlatır. Bkz. Yalçın Küçük, *Bilim ve Edebiyat*, İthaki Yay., İstanbul, 2004, ss. 680-9. Öyleyse, öğretim elemanları bu gelenekte asla sandıkları kadar sıradan bir devlet memuru değildirler.

paradoksal görülmesi (ama daha da önemlisi, bu hesabını vermesi gereken tavrı<sup>3</sup> ortaya koymaktan düpedüz korkmasıdır!); pek de akla gelmeyen başka bir nedense, akademisyenlerin bu konularda söyleyecek sözlerinin olmamasıdır.<sup>4</sup>

Peki, akademisyenler (kendimizi şimdilik yazmak ve tartışmakla sınırlanırsak) bu hassas konularda nadiren de olsa konuşmaya cesaret ettiklerinde nasıl konuşuyorlar? Konuşanlardan bazıları (genellikle üniversitede üst düzeyde idari yetkilere sahip olanlar) bize ne yapılması gerektiğini bazen emredici bir tarzda söylemekte; bazıları da (genellikle doçent ya da profesör olup da kendilerini daha güvende hissettiklerinde) akliselim bir tarzda (nispeten gerilimsiz ve rahat koşullarda çalıştıklarından olsa gerek) tarafların yeterli bilgi birikimine, yönetime ve sağduyuya sahip olmadığını hatırlatırcasına, mesleklerinin onlara verdiği dinginlikle, onlar gibi olamadığımız ve bakamadığımız için göremediğimiz doğruları bizimle yüce gönüllükle paylaşmaktadırlar.

O halde, şu “konuşmak, tartışmak iyidir” liberal kabulüyle kendimizi sınırlandırmayıp, nereden, kime, hangi koşullarda konuştuğumuzu bilerek, bir tarafsızlık yanılgısına düşmüş nesnellığe ve akademik kibre kapılmadan tartışmaya çalışalım.

İkinci tarza örnek olarak ele alıp tartışacağımız yazı, içinde kimlik sorunu üzerine birtakım değerlendirmeler ve önerilere sahip kışkırtıcı bir yazı. Yazar, Kürt olmanın ne demek olduğunu aynaya bakarak gördüğü şey üzerinden (ten rengi, cinsiyet vs.) düşünmeye başlıyor ve oradan da bunun insan olmakla ilişkisine geçiyor, fenomenolojik bir sorgulamayla.<sup>5</sup> Böylesi bir betimlemeye girişebildiği sakın, aynaya bakabileceği huzurlu bir ortamda olduğunu anlıyoruz. Demek ki, bu “bir şey olma” deneyimini ona düşündürtecek sarsıcı (çoğu zaman yaralayıcı) bir anıya sahip değil.<sup>6</sup> Sonrasında, bize, kendimizi biyolojik bakımdan Kürt olarak tanımlamaya izin vermeyen bilimsel hakikatlerden bahsediyor. Bu sözlerin devamında, eski paradigma mağdurlarının itirazlarına karşı, “[e]ski paradigmanın mağduru oluşumuz da, etnik kimlik farklılığını değişmiş değerler dizisinde insan öldürme gerekçesi yapmaz” diyerek devam ediyor. O halde, soruyoruz: Bu mağduriyetin insan öldürmenin gerekçesinin olamaması<sup>7</sup> fikri, insanların neden öldürüldüğünü yanlış önyargılar dizisine bağlamadan açıklayabilir mi? Toplumsal

3 Sokrates’in de vermek zorunda kaldığı eski bir hesaptır bu.

4 Bu konularda konuşmanın, tartışmanın kendilerinin işi olmadığını düşünen akademisyenlerin durumunu ise, sonsuza dek yazımızın/yazacaklarımızın dışında bırakıyoruz.

5 Cihan Camcı, “Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?”, *Radikal*, 28 Eylül 2009.

6 Böylesi bir anıyla yapılan farklı kimlik sorgulaması için bkz. Yasin Ceylan, “Kürt Dilinde Eğitim”, *Radikal*, 3 Ekim 2009.

7 Mağduriyet yaşatanlar neden kendilerini gerekçe sunmak zorunda hissetmezler? Bizim kadar “duyarlı” olmadıklarından mı, yoksa bizim kadar “güçsüz” olmadıklarından mı?

olaylar önyargılarla, yanlış anlamalarla açıklanamaz; sahip olduğumuz fikirler yüzünden öyle yaşamaz, öyle yaşadığımız için o fikirlere sahip oluruz. Bir grup insan düşünelim, diğer gruba sürekli sopa atıyor (bu arada kendi grubu içindeki bazılarına da); diğer grup içinde de, kendi grubundakilere diğerleri kadar olmasa da sopa atanlar var (ama sonuçta bu grubun tüm üyeleri sopa yediğinden, diğer gruba göre daha çok dayanışma içinde görünüyorlar). Birileri kafanıza sürekli olarak sopayla vurduğunda; ya sopayı sever ve bir süre sonra dayaktan zevk almaya başlar, ya sopadan nefret eder ama tevekkülle kabullenir ve dayağı teorize eder, ya da o sopadan siz de edinmenin yollarından birisini bulur ve karşılık verirsiniz; fakat asla sopayı yememiş ya da yemiyor gibi yapamazsınız. Üç halde de sopa yenilmektedir; ama aynı şekilde değil. Sopayı nasıl karşıladığımız, sopayı aslında yemediğimiz türünden bir yoruma izin vermez (sopa sadece bir tahta parçası değildir, elektrikli sandalyenin sadece bir sandalye olmadığı gibi!). Sopa atanların bize karşı önyargılarının değişmesini istiyorsak, bunun en etkili yolu, tarihte çoğu zaman sonuncusu gibi görünmektedir. Ama şu sorun da teslim edilmelidir: Nefret edilen efendi, yalnızca haset duyulan değil; hayran olunan, arzulananıdır da. Tehlike de buradadır belki, sopadan “kurtulanlar” için.

Yeryüzünde hiçbir örgütlenmenin, hiçbir yönetimin tarihsel olarak geriye doğru izi sürülerek bulunabilecek adil bir kontrat yapma noktası yoktur. Her toplumsal sözleşme başlangıcı bir çıkar grubunun hegemonyasını, diğerine göre adaletsiz bir egemenliğini içerecektir. Bu çıkar gruplarını etnik kökenimizi referans olarak oluşturmak yanlıştır. İki yanlış bir doğru etmeyeceği için, yeni çıkar grupları oluşturmak için şimdi etnik referansla siyaset yapmamalıyız.<sup>8</sup>

İhtiyaç duyulan, bu fark edilen çıkar gruplarının doğasının, oluşumunun analizidir. Bu grupların dünyada nasıl konumlandıkları, kendi varoluş koşullarıyla kurdukları değer ilişkileri, aralarındaki iktidar ilişkileri, üretim ve bölüşüm ilişkileri analiz edilmelidir. Bu çıkar gruplarını anlama tarzımız, tarihsel oluşum dinamikleri çözümlenmeden (daha önce sözleşme yapılırken olmadığı söylenen ama şimdi varsayılan) bir Arşimetçi noktadan yanlış ilan edilemez. Olanı biteni ideal bir kurgunun verdiği esinle “yanlış”a mahkûm edemeyiz. Ayrıca, hegemonya ile sözleşme kavramını sorunsuzca yan yana getireceksek, neden hâlâ bir sözleşmeden bahsetmeye gerek duyduğumuzu da açıklayamamız gerekir.

Kürtler, her şeyin temize çekileceği beyaz bir sayfayı hiçbir zaman açamayacağımızı, Arşimetçi bir dayanak noktası gibi kimliğimizi net ve ayırt

8 Cihan Camcı, “Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?”

edici bir nirengi noktasından başlatamayacağımızı, bu romantik arayışın gerilla savaşıyla iyi giden bulanıklığının ortak yaşam olanağımızı sabote ettiğini anlamak zorundalar. Kürtler bu Arşimetçi başlangıç noktası arayışının, tıpkı denizde sonsuza kadar kayan bir taş gibi hep bir başka başlangıca uzanan olanaksızlığını anlamalılar.<sup>9</sup>

Yazar, “*Kara Kitap*’ta ‘[h]içbir zaman kendisi olamaz insan’ diyen Galip’e, Mehmet’in, ‘[s]enin de bilmeden bildiğin, anlamadan yazdığın gibi: Kimse kendisi olamaz bu ülkede!’ derken anladığı gibi, ironik bir farkındalıkla anlamalılar” diyerek bir öneride daha bulunur. Sözde sözleşme öncesinde sahip olmadığımız yeni bir keşifle karşı karşıyayızdır. “Neden bu ironik farkındalık, geriye doğru izini süremeyeceğimiz güç ilişkileriyle oluşmuş toplumsal sözleşmede olmuyor da şimdi olabiliyor?” sorusu aklımıza gelmektedir. O zamanlar daha ilkelken, şimdi medenileşerek ironik farkındalığımız mı gelişmiştir? Ayrıca bu farkındalık kime önerilmektedir? Yoksul, topraksız Kürtlere mi? Sanayici Kürtlere mi? Orta sınıf Kürtlere mi? Aşiret reislerine mi? PKK’ye mi? DTP’ye mi? Kim tarafından önerilmektedir? Hiçbir zaman kendisi olamayan hangi insandır? Sopa atan mı, sopa yiyen mi? Yoksa dayağı sadece seyreden mi? Yoksa dayağın nasıl atıldığını sosyolojik/siyaset bilimsel/felsefi/edebi olarak betimleyen mi? İronik tavra sahip olmaya hangisinin gücü yeter?

Elinde silah tutarak barış ve demokrasi istemenin tutarsızlığının tolere edilemeyeceğini, adı kanla özdeşleşmiş birine ipotek edilmiş bir siyasetten daha yaratıcı, daha özgür, kısaca daha iyi siyaset yapamıyor olmalarının sorumluluğunu almak zorunda olduklarını, Büyük Kötü Kurt’un kendilerini buna (insan öldürmeye) mecbur bıraktığı algısının giderek daha açık bir yalana dönüştüğünü görmek zorundalar.<sup>10</sup>

Barış ve demokrasi (biz “devrim yapma”yı da ekleyelim) istemenin hangi tavırlarla tutarlı olup “tolere edileceği”nin akademik ölçütlerini merak ediyoruz. Ayrıca, büyük toplumsal dönüşümlerin analizinde böylesi nitelemelerin (“eli silahlı olmak”, “kanla özdeşleşmek”) bize mücadelenin sert geçtiği dışında hiçbir şey anlatmadığı açık değil mi? Hiçbir siyaset “silahsız” bir ortamda gerçekleşmez; bir güç mücadelesi olduğu için olsa gerek. “Yaratıcı siyaset geliştirme ya da sorumluluk alma” önerilerini yapan, çatışan tarafların dışındaki bilimsel, gerçeği yalandan kolayca ayırabilen akliselim akademik özne olsa gerektir. Ama bu özne hangi yaratıcı yöntemlerin, hangi türden zulme karşı kullanıldığının tarihsel örneklerle-

9 A.g.e.

10 A.g.e.

rini de incelemek zorundadır. Örneğimizdeki zulüm görenlerin, zulüm edenlere karşı koyuşunda sopaya başvurması tesadüf müdür? Taraflar belki birbirlerine başlangıçta değil, sanıldığının aksine, sürecin sonunda benzemeye başladılar.

Yasal olarak Türk milleti vurgusu, kültürel farklılıkların, Türk, Kürt, Kızılderili, Arnavut, Moğol gibi, bir arada yaşama sözleşmemizde eşit değerde olduklarına ikna olmalarına engel ise, bunu değiştirmeliyiz. Bu Türklerin etik borcumuzdur. İsteklerinin bu etik taleple sınırlı olduğunu açıkça söylemek de Kürtlerin borcudur!<sup>11</sup>

Bugün için ileri görülebilecek bu demokratik iyi niyetli öneri (“Türk milleti vurgusunu değiştirmek”) de analizin zayıflığını gizleyemez. Üstelik bu önerinin hemen arkasından, ancak, “etik talepler”in karşılanabileceği uyarısı da gelir. Oysa dayak atan, neden attığının hesabını karşısındakine ve kendisine verecek; dayak yiyen ise, geçmişte başına gelenlerin hesabını ilelebet sorarak varolamayacağını ve bitmeyen bir yasla yaşayamayacağını fark edecektir belki de.

Bunun ötesinde Kürt olmayı (elbette Türk, Kızılderili, Moğol olmayı da) o kadar da önemsememeliyiz. Farklı kültürel anlayışların tanınması ve eşit değerde olması ne kadar onların etik hakkı, kültürel kimlikleri sayıca fazla olanların etik borcu ise, bu farkı siyasi egemenlik talebi olarak görmek o kadar etik dışıdır. Ahlaksızlık değil, etiğin bittiği, siyasi güç mücadelesinin başladığı yer anlamında etik dışıdır. Kim olduğumuzu ve bunun ne anlama geldiğini sorarken insan hakları, barış, demokrasi gibi sözcükleri politik güç mücadelesinde kullanmak, bedeli kan olan bir kategori hatası yapma anlamında etik dışıdır. Etik talebin evrenselliğinin arkasına saklanıp politik güç istemidir.<sup>12</sup>

Demek ki, bu soruların sorulabileceği politik olmayan bir alan var.<sup>13</sup> Güç istemi, etik talebin evrenselliğinin arkasına saklanamaz (ve politik olmakla sınırlandırılmaz); zaten en başından beri oradadır. İçinde güç istemi olmayan hangi talep, talep adını almayı hak edebilir?

11 A.g.e.

12 A.g.e.

13 Orhan Pamuk romanlarında mı mesela? O yüzden mi, romanlarındaki kahramanların hayatlarının arka dekorunda “inançlı milliyetçilerle inançlı komünistler durmadan birbirlerini öldürürler”? Anlamsızca ve ironik farkındalıkları eksik olduklarından olsa gerek! Sanatsal seçimlerimiz düşünsel seçimlerimizdir. Rancière’in dediği gibi: “Estetik hiçbir zaman bir beğeni yargısı kuramı olmadı.” Bkz. Jacques Rancière, *Estetik Bilinç dışı*, İstanbul, çev. Kenan Sarialioğlu, ARA-lık Yay., 2006, ss. 9-11.

Yazı, son olarak, bilimsel nesnelliğine yakışır bir şekilde kategori hatası saptamasıyla biter. “Bu kategori hatası, etnik kökene referansla politika yapmak, ‘Aydınlanma’nın gerisine düşmek, bir gün unutmayı umut ettiğimiz bir farkı politik alanda varlık nedeni görmek demektir.”<sup>14</sup> Etnik kökene referansla politika yapmanın kısır ve körleştirici bir şey olduğunu fark ederken, bu referansa kimin, hangi süreçler sonucunda yöneldiğini de<sup>15</sup> analiz etmek zorunda olduğumuz unutulamaz. Biz referansları yaşayarak yaratırız; savaşılar, kavga ederek, acı çekerek, bazen neşeyle. Çileci idealin en acımasız eleştirmeni olan Nietzsche’nin, nasıl olup da kitabının sonunda onu olumluyor oluşunun ardında yatan da bu olsa gerek...

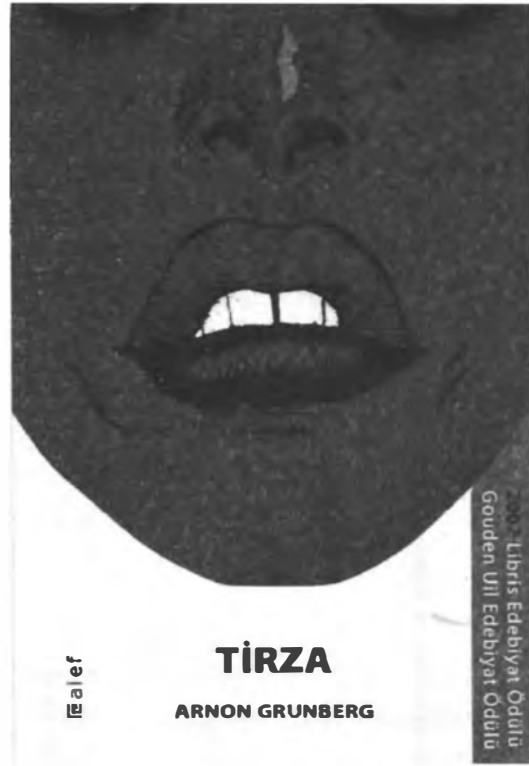
## Kaynakça

- Camcı, Cihan, “Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?”, *Radikal*, 20 Eylül 2009.
- Ceylan, Yasin, “Kürt Dilinde Eğitim”, *Radikal*, 3 Ekim 2009.
- Küçük, Yalçın, *Bilim ve Edebiyat*, İthaki Yay., İstanbul, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality*, İng. çev. Carol Diethe, Cambridge University Press, UK, 2002.
- Pamuk, Orhan, *Masumiyet Müzesi*, İletişim Yay., İstanbul, 2010.
- Rancière, Jacques, *Estetik Bilinçdışı*, çev. Kenan Sarılioğlu, ARA-lık Yay., İstanbul, 2006.

14 Cihan Camcı, “Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?”

15 Sözcükler ya da ifadeler, kendi anlamlarına, telaffuz edildiklerinde, zamansız ve mekânsız bir boşlukta kavuşmazlar. O yüzden, işkencecinin, gözleri bağlı olana söylediği “Ben de Kürdüm” sözü, mağdurun acısını azaltmayıp olsa olsa öfkesini artırır.

# ALEF KURGU KİTAPLIĞINDAN ÇAĞDAŞ BİR KÜLT ROMAN GÜNEŞ KRALİÇESİ TIRZA



*"Grunberg'in Tirza adlı romanını okuduğumda müthiş bir heyecan ve coşku hissettim. (...) Arnon Grunberg'in zihnindeki meseleyle karşılaşmam son derece sarsıcı oldu benim için. Tirza 21. yüzyılın ilk klasiği."*  
AYFERT TUNÇ

*"Arnon Grunberg'in metninden yayılan zekâ ve alaycı zihniyetin ışığı, okumayı kesintisiz bir hazza 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 çoook iyi bir roman."*  
NECMIYE ALPAY  
Radikal, 16 Nisan 2009

*"Kendi halinde gibi gözükən hayatların kırılğanlığını, duvara toslamalarını, çilginca savrulmalarını yer yer mizahi, yer yer ironik bir üslupla aktaran Grunberg gerçekten de başarılı bir yazar."*  
MÜGE IPLIKÇI  
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.





## KİTAP ELEŞTİRİSİ



Paul Ricoeur  
**Başkası Olarak Kendisi**  
çev. Hakkı Hünler  
Doğu Batı Yay., Ankara, 2010

“Ricoeur’ün Başkası Olarak Kendisi’ne Descartes’ın cogitosu ile başlamasının nedeni, kitap boyunca ele alacağı farklı kuram ve anlayışların neredeyse hepsinin, modern felsefeyi başlatan “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle bir hesaplaşma olması ve hatta yine hepsinin, bu önermenin “kişi”yi ya da “kendi”yi açıklamada yetersiz olduğunda hemfikir olmasıdır.

MODERN VE POSTMODERN FELSEFELERİN ÖTESİNDE

## “Kendi” hermeneutiğinin konumlandırılması

Felsefe tarihinde “kendi” sorunu nasıl başlamıştır? Bu ad altında anılan bir sorun gerçekten var mıdır? Eski Yunan’dan beri felsefe insana dair bir şeyler söylemekteyse, bir de ortaya “kendi” sorunu koymak gerekli midir? Kendi sorunu zaten insanın ne olduğu ya da nasıl bir varlık olduğu sorularından oluşmaz mı? Paul Ricoeur’ün *Başkası Olarak Kendisi*’ni okuduğunuzda, aslında “insan” kavramı üzerine yoğunlaşmış literatürün “kendim” dediğimiz şeyin ne olduğuna ilişkin çok da belirgin yanıtlar veremediği görülür. Ricoeur’ün kendi kavramını insan kavramına tercih etmesi, aslında insan kavramının merkeze alınmasının tam da “kendim” dediğimiz şeyin ne olduğunu sormamızı engelliyor oluşundandır; çünkü insanın ne olduğu ve nasıl bir varlık olduğu üzerine düşünmeye başladığımız anda zaten kendimizin bir insan olduğunu baştan kabul etmiş oluyoruz. Her ne kadar, her kavram olduğu gibi insan kavramı da değişim ve dönüşüme açık olsa da, kendimizi daha önceden bize verilmiş, sınırları belirlenmiş bir kavram olan insan kavramı üzerinden tanımlamış oluyoruz. Ricoeur, böyle bir tanımlamanın egemenliği altına girmeksizin, önce “kendi” sorusunu nasıl sormamız gerektiğini inceliyor ve bu sorunun tohumlarının felsefenin dönüşümüne yol açtığı modern dönemin başlangıcına giderek Descartes’in *cogito*’suna ile incelemesine başlıyor. Ricoeur, Descartes ve Nietzsche’yi temel alarak *cogito* ve *cogito* karşıtı felsefeleri kısaca özetliyor. Bu giriş, Ricoeur’ün kendisini hem Descartes’la simgelenen modern felsefeden hem de Nietzsche’yle tohumları atılan postmodern felsefeden belli bir uzaklıkta tutacak olduğunun işaretidir. Ricoeur, hem kesinliğin temeli olan *cogito* anlamındaki özneyi hem de

Nietzsche'nin "çokçeşitlilik olarak özne" diye adlandırdığı *cogitoya* karşı ortaya koyduğu klasik özne anlayışlarının ötesindeki özneyi epistemolojik temelli anlayışlar olarak görecektir ve bir "kendi hermeneutigi" için onları yetersiz bulacaktır.

Descartes'ın *cogitosunun* felsefi önemi, onun temelinde yatan "nihai temellendirme hırsı"ndan başka bir şey değildir.<sup>1</sup> Ricoeur, bu hırsı, modern öznenin, yani "ben"nin başına gelen her şeyin sorumlusu olarak gösterir. Bu hırs önce "ben"i yaratmış, sonra onu "ilk hakikat" düzeyine yükseltmiş; sonra bu ben yalpalayarak, yavaş yavaş, "bomboş bir yanılsama"ya dönüşmüştür.<sup>2</sup> Bu hırs Husserl'de bile kendini hissettirecek şiddetle felsefe tarihinin en önemli döneminde varlığını sürdürebilmişse de, bu hırsın yol açtığı krizi görmek için hiç de Husserl'e kadar beklemek gerekmez. Ricoeur'e göre, daha Descartes *cogitoyu* ortaya koyduğu anda, "*cogitonun* krizi"ni de doğurmuş oldu.<sup>3</sup>

*Cogitoda* temelini bulan "ben" eğer kanlı canlı bir ben olarak düşünülebilirse, bu olsa olsa, bahsettiğimiz temellendirme hırsının ete kemiğe bürünmüş hali olan bir bendir. Bu öyle bir hırstır ki, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ını okuduğumuzda, "acaba Descartes gerçekten kuşku mu duyuyor, yoksa yalnızca kuşku duyuyormuş gibi mi yapıyor" diye sorarsınız kendinize. İşte bu yüzden, kartezyen kuşkuculuk hiperboliktir, yani aşırıdır; özellikle haddini aşan, özellikle büyütülen, yükseltilen, genişletilen bir kuşkudur. Descartes emin olmak istiyordur, emin olunması gereken ne varsa hepsinden emin olmak istiyordur. Gerçek bir kuşkunun yeşermesine dahi olanak sağlamayan böylesi bir hırs, ancak "inanılmaz ölçüde masalsı bir büyük yalancı veya kötü bir cin hipotezi" kurarak kuşku duymayı seçer.<sup>4</sup> *Cogito*, "kuşku duymakta olan" bir ben doğurur. Ancak bu ben varlığa böylece demir atar atmaz, bedeninin, yani cisimlerin varoluşlarının tekinsizliğinin kurbanı olur; çünkü, der Ricoeur, "bu kuşku öznesi kendi bedeni tüm fizik cisimlerin yıkımıyla sürüklenip götürülürken demir attığı zeminden kökten bir şekilde sökülü koparılır."<sup>5</sup>

Ben, "kuşku duymakta olan biri" olarak vardır ama, "uzay-zamansal bağları"ndan öyle kökten bir şekilde kopartılmıştır ki, ona bir "kişi" deme olanağı kalmaz. Ricoeur'a göre *cogitonun* beni, kurguladığı "kuşku kadar metafizik ve hiperboliktir."<sup>6</sup> Hakikati keşfetme hırsıyla kurguladığı yalancı cin, "ben"nin varlığı söz konusu olduğunda, Descartes'ın önüne çıkamamıştır.

1 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, s. 6.

2 A.g.e., s. 6.

3 A.g.e., s. 6.

4 A.g.e., s. 7.

5 A.g.e., s. 7.

6 A.g.e., s. 8.

Kötü cinin kapatamadığı tek kapıdan kendini dışarı atan "ben" korkunç bir boşluk ve yalnızlık içinde buluverir kendisini. Kötü cinden kurtulmuştur ama, varlığının içini neyin doldurduğunu henüz bilmemektedir. Bu noktada Descartes, "varım ama neyim ben?" diye sormak zorunda kalır. Yanıt bizi yalnızca varolduğumun bilgisine eklenen yeni bir bilgiye götürür. Ben bir zihinim, ruhum, zekâyım ya da akılım. Ricoeur'e göre, işte tam da burada "yüklemler soruşturması" başlar.<sup>7</sup> Başka bir deyişle, bir zihne ya da ruha neler yüklenebilir, ya da bir zihin hangi yüklemli olabilir? Aslında, düşünmekten başka hiçbir yüklemi olamaz bu varlığın. Ancak, Descartes'ın sunduğu düşünme yüklemi hiç de bilginin sınırları içerisine hapsedilmiş bir şekilde ortaya konulmaz. Ricoeur'ün deyişiyle Descartes, düşünmeyi "fenomenolojikleştirme" eğilimindedir.<sup>8</sup> "Ben" sadece düşünür; ama bunu öyle farklı biçimler içinde yapar ki (bunların hepsine "düşünme" denip denemeyeceği tartışmaya açıktır), "tüm bu düşünce adı altında toplanan edimleri (kuşku duymak, anlamak, olumlamak, yadsımak, istemek, reddetmek, düşlemek, hissetmek) tek bir 'ben'e yüklememizi sağlayan şey nedir?" diye sormak zorunda kalırız. İşte bu soru, Ricoeur'ün *Başkası Olarak Kendisi* boyunca çözülmeye çalışılan "öznenin özdeşliği/kimliği" sorunudur.<sup>9</sup>

"*Cogito*, Descartes'ın gerçekten istediği şeyi, yani her şeyi üstüne kuracağı nihai temeli sağlamış mıdır?" diye sorabiliriz. *Meditasyonlar*, bize, bu soruya olumsuz yanıt vermemiz gerektiğini gösterir. Ben, kendisini, "kuşku üzerine düşünümde bulunmak"la güvence altına alır.<sup>10</sup> Ancak Descartes, bu kesin bilgiden herhangi başka bir kesin bilgi üretmez; diğer bir deyişle, "ben" in varolduğunun bilgisi kısır bir bilgidir. Kendi varlığını keşfeden ben, başka herhangi bir varlığı kendi varlığından yola çıkarak keşfedemeyince, normalde olması beklenen keşif düzeninin gerçekleşmediğini itiraf ederek ne kadar çaresiz kaldığını ilan etmiş olur. Eğer keşif düzeni çalışsaydı, "'ben'den Tanrı'ya, oradan matematik özlere, oradan da duyulur şeylere ve cisimlere" gidebilecektik.<sup>11</sup> Ama böyle olmadı; Tanrı varoluş açısından da bilinebilirlik açısından da "ben" in hakikatinden türetilemediğine göre, "belki de ilk hakikat 'ben' değil de Tanrı olmalıdır," diye düşündü Descartes. Nitekim, işleri yoluna koymanın da başka yolunu bulamadı. Ricoeur bu adımı muhteşem bir anlatımla ortaya koyar: "Bu yeni kesinliğin (yani Tanrı'nın varoluşunun kesinliğinin) *Cogito*'nun kesinliğine çarpışının yol açtığı bir tür sekme etkisiyle benim kendim'in idesi derinden dönüşüme uğramış

7 A.g.e., s. 9.

8 A.g.e., s. 10.

9 A.g.e., s. 10.

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

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

görünüyor.”<sup>12</sup> *Cogito*dan değil de, sahip olduğumuz mükemmellik idesinden yola çıkarak bulduğu Tanrı’nın kesin varoluşu düşüncesi, bir kez daha bize, *cogitonun* ne kadar zayıf ve kısır bir hakikat olarak kavrandığını gösterir. *Cogito*, “ben”in varoluşunun kesinliğini elde eder ama varoluşunun sürekliliğini kuramaz. Ricoeur, “*cogitonun* zaafı”nı şöyle dile getirir: “Kendi başına bırakıldığında, *Cogito*’nun ‘ben’i, ân be ân kuşku yokuşuyla boğuşa boğuşa kendi kesinliğinin kayasını yukarı itmeye mahkûm edilmiş Sisypheos’tur.”<sup>13</sup> Bu yüzden Descartes, bayıldığımızda ya da komaya girdiğimizde varlığımızın sürüp sürmediğine dair soruyu ciddiye alır ve aslında süremeyeceği sonucuna varmakla birlikte, “baygınlık ölümden pek uzak değildir; zira yürekteki ateş tamamiyle söndüğü zaman insan ölür,” der.<sup>14</sup> Böyle bir kesintiye uğradığında, benim varlığımın sürekliliğinin garantisi *cogito* olamaz; olsa olsa, Tanrı bu sürekliliğin sağlayıcısı olabilir. *Cogitonun* “ben”i, içinde bulunduğu yalnızlıktan ancak Tanrı’yı kurarak kurtulabilmiştir. Ancak, “ilk hakikat ‘ben’ miyim, yoksa Tanrı mı?” sorusu, bilme düzeni (*ordo cognoscendi*) ile varolma düzeni (*ordo essendi*) döngüsü içinde gider gelir ve yanıtsız kalır.

Ricoeur’ün *Başkası Olarak Kendisi*’ne Descartes’in *cogitosu* ile başlamasının nedeni, kitap boyunca ele alacağı farklı kuram ve anlayışların neredeyse hepsinin, modern felsefeyi başlatan “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesiyle bir hesaplama olması ve hatta yine hepsinin, bu önermenin “kişi”yi ya da “kendi”yi açıklamada yetersiz olduğunda hemfikir olmasıdır.

*Cogitonun* “ben”inin hapsoldüğü yalnızlığın ya da yine onun kendi içinde yarattığı krizin fark edilmesi için hiç de fazla beklemek gerekmemiştir. Ricoeur, Malebranche’tan başlayarak Husserl’e kadar bu krizi betimlemektedir. Ancak, bu dönem içinde bir noktada, bir filozofta durur Ricoeur. “*Cogitonun* parçalanışı” diyebileceğimiz yavaş yavaş gelişen süreci (ki bu parçalanış Descartes’ta zaten başlamıştı) doruk noktasına Nietzsche çıkarır. “Varım ya da düşünüyorum” dediğimizde bir dil kullanıyor olduğumuza çok çarpıcı bir vurgu ile dikkat çeken Nietzsche olmuştu. Nietzsche’ye göre, “en temel dilsel işleyişin kurucu öge”si eğretilenlerdir (*metaphor*).<sup>15</sup> Nietzsche, dilin temel ögesi olarak ortaya koyduğu eğretilenler oluşturma işini dilin de öncesine koyarak, bizi yalanla biten bir çıkmaz sokakla karşı karşıya bırakır. Sinir uyarılarımızdan zihinsel tasarımlar oluştururken zaten ilk eğretilenler aşamasını geçmiş oluruz. Sonrasında bu tasarımları adlandırarak ikinci eğretilenler aşamasını da gerçekleştiririz. Algı bütünüyle bir eğretilenlerdir, dil de eğretilenlerin eğretilenlerinden oluşur. Bu anlamda,

12 A.g.e., s. 12.

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

14 René Descartes, *Ruhun İhtirasları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997, §122, s. 93.

15 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s. 16.

yalan ile hakikati ayıracak herhangi bir ölçüt kalmaz elimizde ve dil Nietzsche'de bütünüyle "yalan" olur. Peki, tüm bunların *cogito* ile ilişkisi nedir? Dil tümüyle bir yalansa, güçsüzleşmiş eğretilmelerden ibaretse artık, kötü cinle savaşıacak bir silahımız kalmamış mıdır? Bunun sonucunda "kötü cinin," diyor Ricoeur, "*Cogito*'dan bile daha zeki olduğu ortaya çıkar."<sup>16</sup> Kötü cinin beni dış dünya konusunda aldatıyor olabileceğini kabul eden Descartes, bu çıkmazdan ancak Tanrı'nın sonsuz iyiliği düşüncesiyle kurtulabilmişti. Tanrı, diyor Descartes, bana idelerimin "cisimli şeylerden çıktığına inanmaya büyük bir yatkınlık verdiği için –eğer bu fikirler sahiden başka yerlerden geliyor ya da cisimli şeylerden başka nedenler tarafından meydana getiriliyorsa– bu aldatıcılıktan dolayı Tanrı nasıl mazur gösterilebilir?"<sup>17</sup> Tanrı, boşu boşuna, benim bir dış dünya varmış gibi düşünmeme sebep oluyor olamazdı, Descartes'a göre. Bu çözüm elbette Tanrı'nın ölümünü ilan eden Nietzsche'de bulunamaz; ama Nietzsche, tüm *cogitonun* öyküsünü çok farklı ve beklenmedik bir yerden çöktürmeye çalışır. Descartes'ın kötü cini beni yalnızca düşünüyor olduğum konusunda aldatamıyordu; dolayısıyla, "tüm duyularım konusunda beni aldatabilen bu cin, benim iç dünyama hiçbir şekilde sızamaz," diye düşünmüştü Descartes. Nietzsche ise, tam bu noktada, "iç dünya/dış dünya ayrımı, temelleri sağlam bir ayrım mı?" sorusunu sorarak krizdeki *cogitoyu* parçalanışa sokan filozof oldu. Nietzsche'nin aforizmalarında karşımıza çıkan şu muhteşem paragrafı aktarır Ricoeur:

İç dünyanın da fenomenal olduğu kararına vardım: bilincimize ulaşan herşey baştan sona bütünüyle düzenlenmiş, yalınlaştırılmış, şematize edilmiş, yorumlanmıştır –gerçek iç 'algı' süreci, düşünceler, duygular, arzular arasındaki nedensel bağlantı, özne ile nesne arasındaki bağlantı gibi bizden mutlak olarak gizlenmiştir ve katıksız bir şekilde hayalî olabilir.<sup>18</sup>

Dış dünyanın yalnızca bir görüngü olduğu ve sonuçta kaçınılmaz olarak "fenomenal karakterde" olduğu, özellikle modern felsefenin temel yapıtaşını oluşturan bir saptamadır. Nietzsche, yukarıdaki alıntıda gördüğümüz gibi, iç dünyamızın da görüngülerden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Ricoeur, burada, hem Kant'ı hem de Nietzsche'nin pozitivizm eleştirisini bir arada sunar. Nietzsche, sinir uyarılarından zihinsel tasarımlar oluşturma sürecimizi ilk eğretilme olarak ortaya koymuştur. Bu da, algı sürecimizin bir yandan estetik öğeler içerdiğini bir yandan da nesnel olma iddiası taşıyamayacak bir tür yorum olduğunu göstermektedir. Halbuki Kant, bu ilk eğretilme sürecinin, gö-

16 A.g.e., s. 18.

17 René Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., Ankara, 2007, s. 74.

18 Friedrich Nietzsche, *Will to Power, Complete Works*, cilt 15'ten aktaran Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s. 16.

rüngülere dair bir tür nesnelliği yakalayabileceğimiz *a priori* görü formları dediği uzay ve zamanı içerdiğini savunur; başka bir deyişle, Nietzsche'nin amansız bir kuşkuculuğun içine dđştüğü yerde Kant, her tür kuşkuculuğu yenecek ve bilimleri temellendirecek bir yol bulduğuna inanmıştı ve de Humecu kuşkuculuğa karşı sentetik *a priori* önermeler temellendirdiğini düşünmüştü. Ne var ki bu temellendirme, Nietzsche için, hem dış dünyamızı hem de iç dünyamızı bir tür düzen içinde görüyor oluşumuzun bir tür yorum olduğu düşüncesini değıştirmez. "Ben"i, tüm bilinçli eylemlerimizin nedeni olarak düşünmemiz bile, dış dünyaya dayattığımız nedenselliği iç dünyamıza da uyguladığımızın kanıtıdır. Nasıl dışsal deneyimlerimizi nedensellik bağlantısı içinde kurguluyorsak, iç dünyamızda yaşadığımız her şeyi de aynı kurguya sadık kalarak yorumluyoruz. Bu şekilde "ben", yarattığımız etkilerin arkasında yatan, dolayısıyla varolması gerektiğini sandığımız, bir neden olarak yaratılmış oluyor. Önce düşünme diye adlandırdığımız bir edimle karşı karşıya kalıyoruz; ancak Nietzsche'ye göre bu edim, birbirlerinden tamamen farklı olan, yani her zaman tikel olmaya mahkûm olan iç deneyimlerin ortak adı olarak kullanılarak, dil eğretilmelerine örnek oluşturan bir yanılısamadan başka bir şey olamaz. Sonrasında, bir de, bu edimin arkasında yatan bir ben kurgulamaktayızdır; Ricoeur'ün Nietzsche'ye gönderme yaparak söylediğı biçimde, tüm yaptığımız, "düşünme edimlerinin kökeni olan bir 'özne tözü' hayal etmek" tir.<sup>19</sup> Peki, özne tözün bir hayal olduğunun farkına vardığımızda yerine hiçbir şey koymayacak mıyız? Burada Nietzsche, elbette, ancak güç istenci kavramının irdelenmesiyle ve Nietzscheci perspektivizm temelinde anlaşılabilir bir öneriyle çıkar karşımıza: "[B]enim hipotezim, çokçeşitlilik olarak özne."<sup>20</sup> Diğer bir deyişle Nietzsche, Descartes'ın karşısına bir çokluk ya da çokçeşitlilik olarak özne anlayışıyla çıkar. İşte, postmodern felsefenin en önemli unsurlarından biri, ilk ve en önemli örneğini Nietzsche'de bulduğumuz, Descartesçı öznenin parçalanışıdır.

Ricoeur, bu iki alternatifin, yani *cogito* ve *cogito* karşıtı felsefelerin dışında kendine bir yol çizecek; çağdaş felsefenin önemli yaklaşımlarından yardım alacak, ancak tüm bu yaklaşımları kendi felsefi çizgisinin eleştiri süzgecinden geçirecektir. Ricoeur'ün, felsefesini, "kendi" hermeneutiğı olarak adlandığını görüyoruz. Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*'nin "Giriş" bölümünün sonrasında incelediğı yaklaşımlardaki kimi bakış açılarını ve akıl yürütmeleri, "kendi" hermeneutiğı olarak adlandırdığı yaklaşıma dahil etmek istediğini söyler. Bu anlamda, der Ricoeur, "hermeneutik bir sapaklar felsefesi" dir.<sup>21</sup> Biliyoruz ki, analitik felsefe ile hermeneutik felsefe "büyük ölçüde [birbirlerine] yabancı" gelenek-

19 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s. 20.

20 Friedrich Nietzsche, *Will to Power*, İng. çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Random House, New York, 1967, §490, s. 270.

21 Paul Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi*, s. 22.

lerdir; çoğu zaman da iki gelenek birbirini dışlar. Ancak Ricoeur varoluşçuluk, fenomenoloji ve hermeneutik ile yoğrulmuş bir felsefi gelenekten geliyor olmasına rağmen, analitik felsefe sapağına uğramaksızın bir felsefe geliştirmeyi reddeder. Bu nedenle *Başkası Olarak Kendisi*, Ricoeur'ün, Strawson'dan Searle'e, Aristoteles'ten Kant'a, Weber'den Rawls'a, tüm felsefe tarihini ve farklı felsefi yönelimleri kucaklayarak bu zenginlikten bir "kendi" hermeneutiği yeşertmeye çalışma çabasının merak uyandırıcı ve ilham verici bir ürünüdür. Böyle bir eserin Türkçeye kazandırılmış olması, ülkemiz felsefe dünyasına büyük bir katkıdır.

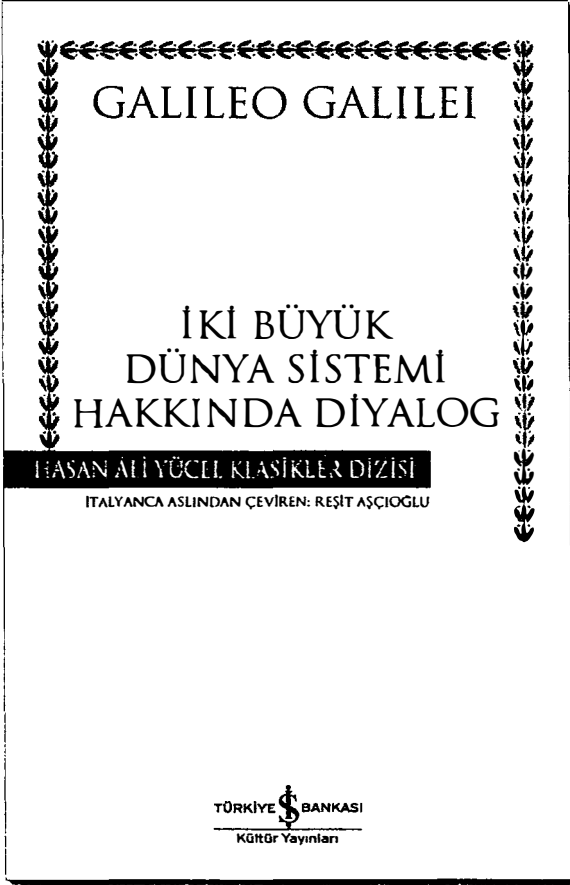
## Kaynakça

- Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yay., Ankara, 2007.
- Descartes, René, *Ruhun İhtirasları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1997.
- Nietzsche, Friedrich, *Will to Power*, İng. çev. Walter Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Random House, New York, 1967.
- Ricoeur, Paul, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu Batı Yay., Ankara, 2010.





## KİTAP ELEŞTİRİSİ



Galileo Galilei  
**İki Büyük Dünya Sistemi  
Hakkında Diyalog**  
çev. Reşit Aşçıoğlu  
Türkiye İş Bankası Kültür Yay.,  
İstanbul, 2008.

“Galileo’nun metninin öne çıkan özelliği, incelikli tartışmaları sürükleyici bir edebi üslup ve yer yer ince zekâ ürünü mizahla vermiş olmasındadır. Türkçe çevirinin başarısı da bu noktada devreye girmektedir. Hem çevirinin temizliği hem de çetrefil pasajların çevirmenin notlarıyla aydınlatılması, İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog’u Türkçede son derece okunur kılmaktadır.

## Modern aklın şiiri

### *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*

*Eğer bilimin bir başlangıç tarihi varsa,  
bu Galileo'nun diyaloglarının basıldığı 1632 tarihidir.*

WILSON, 1996

**D**oğayı rasyonel olarak anlama çabalarının bir sonucu olarak modern bilimin doğuşundan sorumlu olan bir isim varsa, bu hiç kuşkusuz Galileo Galilei'dir. 1564 yılında İtalya'da doğan fizikçi, matematikçi, gökbilimci ve filozof Galileo, bilimsel devrimin şekillenmesinde büyük role sahip isimlerin başında gelmektedir.

Dönemin tanınmış müzikçilerinden Vincenzo Galilei'nin oğlu olan Galileo, 1581 yılında Pisa Üniversitesi'nde tıp tahsiline başlamıştır. O yıllardan itibaren matematiğe ilgi duymaya başlayan Galileo, bu alandaki çalışmaları sayesinde Pisa Üniversitesi'nde profesörlük elde etmiştir. Aristoteles fiziğinin tüm sonuçlarının matematik temelinde ele alınması gerektiğine inanan Galileo, Aristoteles'in yanlışlığını Pisa Kulesi'nden ağırlık düşürerek açıkça göstermiştir. Bu olaydan sonra oldukça tepki toplayan Galileo, 1592 yılında Pisa'yı terk ederek Padova Üniversitesi matematik kürsüsüne gelmiştir. Bu göreve gelmesinin hemen ardından pek çok buluşa imza atan (pusula, termometre, teleskop) Galileo'nun bilim tarihindeki asıl önemi, sistematik anlamda Antik Yunan'da başlayan kozmoloji çalışmalarını rasyonalize ederek bilimselleştirmesi ve bu yolla çağdaş kozmolojiyi başlatmasıdır.

Kozmoloji sözcüğü Yunanca kökenli olup, “kosmos” (düzen) ve “logia” (söylev) sözcüklerinin birleşmesinden oluşur. Bu sözcük, bilimsel anlamda ilk olarak 1730 yılında, Christian Wolff’un *Cosmologia Generalis* isimli eserinde kullanılmıştır. Kozmoloji, bir bilim dalı olarak evrenin yapısını, tarihini ve geleceğini incelemekle yükümlüdür. Fiziksel evrenin bir bütün olarak kavranıp anlaşılmasını sağlamak amacıyla doğa bilimlerini, özellikle astronomi ve fiziği bir araya getiren kozmoloji çalışmaları tarihte birçok uygarlığın (Mezopotamya, Hindistan, Çin) ilgi alanı olduysa da, günümüzdeki fiziksel kozmoloji çalışmalarının başlangıç noktasını Antik Yunan uygarlığı oluşturmaktadır. Klasik dönem Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles’in kozmoloji çalışmaları, literatürde çağdaş fiziksel kozmolojinin başlangıç noktası olarak görülmektedir.

Platon, felsefi sisteminin (idealar) bir sonucu olarak geometrik bir kozmoloji anlayışı ortaya atmış ve tasarladığı sistemin bir sonucu olarak görünen evrenin düzensiz ancak görünmeyen evrenin düzenli olduğu sonucuna varmıştır. Platon’un sistemi her ne kadar kozmik anlamda yaratıcı olsa da, pek rahat görmemiştir. Öğrencisi Aristoteles içinse aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Kozmoloji anlayışı ortaçağ boyunca kabul ve muhafaza edilen Aristoteles, “gökcisimlerini taşıyan ve dönen küreler olduğu” fikrini ilk ortaya atan filozoftur. Ancak bu fikir, o dönemde Batıda hâkim olan Hristiyan anlayışıyla çeliştiğinden, kozmik ve metafizik tartışmaları da beraberinde getirmiş, yüzyıllar boyunca tartışılmıştır. Yunan kozmolojisini sistematik bir biçimde yeniden inşa eden isim ise Batlamyus’tur. (Klaudyos Ptolemaios) İskenderiyeli gökbilimci, matematikçi, coğrafyacı ve astronom Batlamyus, dünya tarihinde birçok bilimsel çalışmanın temelini oluşturan ve 13 ciltten oluşan *Almagest* (*Büyük Bileşim*) kitabı ile o zamana kadar var olan Yunan ve Babil uygarlıklarının kozmoloji çalışmalarını bir araya getirmiş ve aynı zamanda dünya merkezli bir güneş sistemi önermiştir. Bu model, Copernicus’un on altıncı yüzyılda sistematize ettiği güneş merkezli modeline dek, Batı ve İslam dünyasında geçerliliğini korumuştur. Copernicus’un güneş merkezli kuramı, o zamana kadar var olan düzenli evren anlayışı yerine, düzensiz ve kusurlu bir evren anlayışını getiriyordu. Tahmin edileceği gibi, bu anlayış özellikle dini bağlamda pek çok sorun yaratmıştır. Dünyayı algılamada yeni ve etkisi bugüne kadar gelen bu sistem, 1609 yılında Hollanda’da teleskopun icat edildiğini duyan ve kendisi daha ileri düzeyde bir teleskop icat eden Galileo tarafından doğrulanacaktır. Bilim tarihi için oldukça önemli olan bu icadı Galileo şöyle anlatır:

Yaklaşık on ay önce, kulağıma, bir Hollandalının uzaktaki nesneleri olabildiği kadar yakınlaştırarak gösterebilen bir alet icat ettiği haberi ulaştı. Böyle bir aleti nasıl yapabileceğimi uzun uzun düşündüm. Optik karanlıkları yardımıyla, biri dışbükey diğeri içbükey iki lensi bir tüpe yer-

leştirmek düşüncesi aklıma geldi. İçbükey lense gözümü yaklaştırdığımda nesnelerin gerçek mesafelerinden yaklaşık üçte bir daha yakın ve dokuz kat daha büyük gözüktüğünü gördüm. Zahmet ve parayı düşünmeden nesneleri binlerce kez büyüten, çıplak gözle karşılaştırıldığında 1/30 mesafe daha yakın gösterebilen mükemmel bir alet yapmayı basardım.<sup>1</sup>

Galileo Galilei, bu mükemmel icatla, günümüz dünyasında kabul gören çok sayıda keşfe imza atmıştır. Ay yüzeyinin girintili çıkıntılı oluşu, yıldız kümelerinin gözlenmesi, Samanyolu galaksisinin keşfi, Jüpiter'in uydularının keşfi bunlardan sadece birkaçıdır. Bu eşsiz gözlemlerini 1610 yılında *Siderus Nuncius* (*Yıldızların Habercisi*) isimli kitabında yayımlayan Galileo, bu buluşları sayesinde Floransa'da saray matematikçisi mertebesine ulaşmıştır. Kitabın yayımlanması, pek çok çevrede huzursuzluk yaratmıştır. Bu durumu, 1610'larda Venedik Devleti'ndeki İngiliz büyükelçisi Henry Wootton, Kral I. James'e yazdığı mektupta şöyle dile getirir: "Saygıdeğer Efendimiz... Galileo Galilei adındaki profesörün yayınladığı *Sidereus Nuncius* [*Yıldızların Habercisi*] adlı incecik kitapta yazılanlar doğru çıkmazsa adam yandı. Eğer doğru çıkarsa biz yandık; çünkü 'Dünya hiç de bildiğimiz gibi değilmiş' diyerek başka bir Dünya'da yaşayacağız."<sup>2</sup>

Çevresindeki tepkilerin arttığını gören Galilei ise, arkadaşı ve destekçisi Kepler'e aynı yıl şöyle yazar:

... Aziz Kepler, çoğunluğun akıl almaz budalalığına gülmekten başka yapacak şey yok. Çalışmalarımı göstermeyi önerdiğim, fakat tıka basa karınını doyurmuş bir yılanın tembel inatçılığı ile gezegenlere, Ay'a teleskopla bakmaya yanaşmayan bu ünlü filozoflar için ne dersin? Tıpkı yılanların kulaklarını tıkadıkları gibi insanlar da gözlerini gerçeğin ışığına kapatıyorlar.<sup>3</sup>

Böylesine karışık bir dönemde, kitabında yer alan fikirler Copernicus sistemini savunduğundan papazların da ağır baskısına maruz kalan Galileo, 1615'te iddiasını müdafaa etmek üzere Roma'ya gider. Papa V. Paul tarafından kitaplarını tetkik için bir komisyon kurulur ve bu komisyon kitaplarını yasaklamasa da, Galileo'dan dünyanın döndüğü iddiasından vazgeçmesini ister ve o da kabul eder.

- 1 Jean-Pierre Maury, *Galilei: Yıldızların Habercisi*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2006, s. 96.
- 2 Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2008, s. vii.
- 3 Yavuz Unat, "Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları", *Bilim Tarihi Araştırmaları*, sayı 1, Güz 2005, İstanbul, 2005, ss. 15-23..



**“Bana göre doğaya ilişkin kanılarımızın doğruluğunu göstermek için kutsal kitaptaki ayetleri zorlayıcı bir biçimde kullanmak akla uygun bir yöntem değildir. Çünkü duyularımızın bize sunduğu kanıtlar veya başka kanıtlamaların sonrasında tersi çıkabilir. İnsanın anlama gücüne kim sınır koyabilir?**

**Galileo Galilei  
İki Büyük Dünya Sistemi  
Hakkında Diyalog**

Galilei Galileo (1564-1642), kitap okurken.

H.W. Wyatt'ın bir resmi üzerinden Samuel Sartain tarafından yapılan kabartma.

Bu olaydan sonra uzun bir müddet bilimin daha çok pratik yönüyle ilgilenen Galileo, 1618 yılında üç kuyruklu yıldızı keşfetmesiyle yine kiliseyle karşı karşıya kalır. Yakın arkadaşlarından birinin 8. Urban olarak papa seçilmesinden cesaret alan bilim adamı, 1632 yılında bilim dünyasını temelden sarsan ve evren hakkındaki tüm tespitlerini içeren *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* isimli kitabını yayımlamaya karar verir. Türkiye İş Bankası Yayınları tarafından dilimize kazandırılan bu önemli kitap, bilim tarihini temelden sarsan bir içeriğe sahiptir.

*İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* isimli eserde Galileo, üç önemli meseleyi tartışır: 1) Yer, gök ve evrendeki her şey aynı maddelerden yapılmışlardır. 2) Gök çok büyüktür ve 24 saat dolanım yapması olanaksızdır. Oysa daha küçük olan yerin hareketi daha mantıklıdır; yer günlük dolanım yapar. 3) Üçüncü mesele ise, Galilei'nin daha önce ele aldığı, yukarı atılan tasın nasıl düştüğü meselesidir. Bu problemi daha sonra Newton formülleştirecek, dinamğin temelleri haline getirecektir.

Dünya bilim tarihinin bu önemli eseri, içerik olarak üç kişinin arasında geçen doğal hareket yasaları, gökcisimlerinin hareketlerinin izahı, güneş merkezli Copernicus sistemini eleştiren ve savunan görüşler, gel-git olayları gibi tartışmalara yer vermektedir. Galileo'nun, diyaloglar gibi bir yöntemle bu tespitleri açıklaması ve hayali kahramanlar etrafında bunu yapmasının ortaçağ sansür kurulunun baskısından kurtulmak için olduğu söylenebilir. Kitabın kahramanlarından ilki Salviati'dir. Temsil ettiği düşüncelerle Galileo'ya en yakın isim olarak görülen Salviati'nin, en akılcı konuşan ve en inanılır kanıtlar sunan kahraman olduğunu söylemek mümkündür. Salviati'nin tam tersi görüşler öne süreren Simplicio ise, Aristoteles okulunun skolastik temsilcilerinden olan bir peripatetikçidir. Diyaloglar boyunca öne sürülen görüşlere karşı sürekli kanıt ve tartışma isteyen, sunulan kanıtlar karşısında sessiz kalan Simplicio, Galileo tarafından kendisine muhalif olan kesimi temsil etmek amacıyla kitaba dahil edilmiş bir isimdir. Kitabın son kahramanı Sagredo ise, her iki tarafa sorduğu sorularla konuşmaları yönlendiren, tarafsız bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Sagredo'ya, "okurun sesi" de demek mümkündür.

Galileo'nun metninin öne çıkan özelliği, incelikli tartışmaları sürükleyici bir edebi üslup ve yer yer ince zekâ ürünü mizahla vermiş olmasındadır. Türkçe çevirinin başarısı da bu noktada devreye girmektedir. Hem çevirinin temizliği hem de çetrefil pasajların çevirmenin notlarıyla aydınlatılması, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*'u Türkçede son derece okunur kılmaktadır. Bunun yanında, kitabın okuyucuyu zorlayan karmaşık yapısını da göz ardı etmemek gerekir. Bunun nedeni, modern dünyanın insanları olarak bizlerin alışkın olduğumuz ya da matematik dilinde tek bir formülle ifade edebileceğimiz olayların, en başından başlayarak sayfalar boyunca en ince ayrıntısına kadar anlatılmasıdır. Öte yandan, Galileo'nun doğada gördüğü olayları anlatmak için gereken matematik dilinin henüz ortada olmamasını hesaba katarsak, bilim adamının o dönemde bunu yapmak zorunda olduğunu söylemek mümkündür.

Galileo, kitabın "Giriş" kısmını "Eğriyi Doğruyu Ayıran Okura" başlığıyla isimlendirmiş, bu bölümde düşünceleri yüzünden geçirdiği mahkeme süreci ve kendi konumu hakkında ayrıntılı ve içten bilgiler vermiştir. Aynı bölümde, Copernicus'un sistemini neden savunduğuna dair detaylı açıklamalar da veren Galileo, kitabın içeriğini kısa bir özet halinde şöyle aktarır:

Kitabımda üç bölüm ele alınacaktır. Önce yeryüzünde yapılabilecek tüm deneylerin Yerküre'nin hareket ettiği sonucunu doğurmaya yeterli çareler olmadığını göstermeye çalışacağım. Fakat bu deneylerin, Yerküre'nin dönüyor olması seçeneğine de uygulanabileceğini ve uygun düşebileceğini de göstereceğim... İkinci aşamadaysa gökyüzü olguları, Copernicus'un

varsayımını muhakkak haklı çıkaracak biçimde güçlendirilerek incelenecek ve Copernicus'unakilere yeni fikirler eklenecektir... Kitabımın üçüncü bölümünde de akıllıca bir fanteziye dayalı fikrimi öne süreceğim.<sup>4</sup>

Bu kısa, ama içerik açısından oldukça değerli açıklamadan sonra kitabın biçimine ilişkin de önemli bir bilgi verir Galileo: "Bu fikir ve kavramları diyalog şeklinde sokup da anlatmanın daha uygun olacağını düşündüm. Diyalog şeklinde anlatım, matematik kanunlarının kuru anlatımı gibi sıkıcı ve dar bir kalıp gerektirmedikten arada sırada zihin dinlencesine imkân tanır ki bu dinlenceli anlatım, asıl konunun izlenmesinden daha eğlenceli olmayacak."<sup>5</sup>

Kitap, modern dünya insanına çok basit gelen, ama o dönemde oldukça tepki toplayan önemli tespitler içermektedir. Bunlardan en önemlisi, güneşin hareketlerine ilişkin yapılan bilimsel analizlerdir. Bu tespitler, öncelikle, İncil'de yer alan, Yeşu'nun güneşe hareketsiz durma emri verdiği yolundaki beyanlara ters düşmektedir. Bu durum karşısında, diyaloglardaki tespitlerle İncil'i reddettiği yolundaki suçlamalara Galileo, 13 Aralık 1633 yılında, keşiş arkadaşı Benedetto Castelli'ye yazdığı mektupta şöyle cevap verir:

Bana göre doğaya ilişkin kanılarımızın doğruluğunu göstermek için kutsal kitaptaki ayetleri zorlayıcı bir biçimde kullanmak akla uygun bir yöntem değildir. Çünkü duyularımızın bize sunduğu kanıtlar veya başka kanıtlamaların sonrasında tersi çıkabilir. İnsanın anlama gücüne kim sınır koyabilir? Dünyada bilinebilecek her şeyin bilinmekte olduğuna bizi kim inandırabilir?<sup>6</sup>

Galileo'nun mektubunda sarf ettiği son cümle, aslında çağdaş bilimin ilk ateşinin yakıldığı noktadır. Bu yüzden, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, Galileo'nun bilim dünyasındaki üstünlüğünün başlangıç noktası olarak tanımlanabilir. Bu durumu, kitabın "Önsöz"ünde Reşit Aşçıoğlu şöyle tanımlıyor: "Galileo'nun üstünlüğünü, teleskopu gökyüzüne çeviren ilk kişi olmasına bağlayanlar bulunabilir. Fakat Galileo'nun akla dayalı cesaretin en büyük örneğini 'Evrenin merkezi diye bir yer yoktur' kararıyla verdiğini görüyoruz."<sup>7</sup>

Aşçıoğlu'nun bu tespiti, Aydınlanmaya dayalı bilimsel düşüncenin ortaya çıkışının da başlangıcını oluşturmaktadır. Galileo'nun geliştirdiği akla dayalı cesaret girişiminin sonucunu, zamanımızın en ünlü bilim yazarı Asimov şöyle

4 Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, ss. xxii-iii.

5 A.g.e., s. xxiii.

6 Yavuz Unat, "Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları", *Bilim Tarihi Araştırmaları*, sayı 1, Güz 2005, İstanbul, 2005, ss. 15-23.

7 Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, s. ix.

tanımlıyor: “Galileo, gözlem ve deneylerden ilkeler çıkarsamaya dayalı bir düşünce konsepti tanıtarak çağdaş bilimi başlatmıştır.”<sup>8</sup>

Dünya bilim tarihini yeniden başlatan bu önemli eser yayımlandıktan sonra, Galileo tekrar Roma’ya çağrılıp engizisyon mahkemesine çıkarılmıştır. 1633 yılında kitap yasaklanmış ve Galileo kutsal engizisyonca müebbet hapse mahkûm edilmiştir. Daha sonra bu ceza, ironik bir biçimde, kendi evinde göz hapsine çevrilmiştir. Bu olaydan kısa bir süre sonra kör olan Galileo, 1642 yılında hayatını kaybetmiştir. Ölümünden 200 yıl sonra değeri anlaşılan Galileo Galilei’nin tüm yapıtları, 1842- 56 yılları arasında, Galileo uzmanı Antonio Favorso’nun büyük çabaları sonucu *Le Opera Di Galileo* başlığıyla yayımlanmıştır. Galileo’yu mahkûm eden Vatikan ise, 1820 yılında suçlamasını sona erdirmiştir. 1822 yılında kardinaller kurulu, güneş merkezli sistem hakkında yazıların basımı ve dağıtımına izin vermiştir. 1835 yılında *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* Vatikan’ın yasaklı kitaplar listesinden çıkarılmış, 1992 yılında ise, Katolik Kilisesi Galileo’nun evren sistemini resmen tanımaya başlamıştır.

Peki, yayımlandıktan ancak 200 yıl sonra kabul gören bu önemli eserin, dinî otoriteler tarafından bunca yıl yasaklı kalmasının temelinde sebebi neydi? Dünya için önemi neydi ki bu eserin, bu kadar tepki toplamıştı? Bunun cevabını yine Reşit Aşçıoğlu veriyor:

Rönesans’ın ve Akıl Çağı’nın insan zihnini çelmesi için bir “büyük kuşku”ya ihtiyacı vardı. Dünya çapında kocaman bir kuşku olmalıydı. Yeni bir Dünya sunumundan daha büyük bir kuşku olabilir miydi? Bir yandan insanoğlu “Aa! Ay dağlık taşlık bir yermiş” diye gözüne değil teleskopa güvenmeye başlıyor bir yandan da “Yerküre dönüyormuş da gözlerim dahil öbür duyularım da beni aldatıyormuş” diye kuşkuya düşüyor. Negatif kuşkunun yerini pozitif düşünce almaya başladığı için olacak Descartes “Düşünüyorum öyle ise varım” diye daha önceki bilgileri kuşkunun mihenk taşına vurması için insanoğluna bir büyük davetiye çıkartıyor.

İhtiyaç icatların anasıdır sözü bilinir ve çok sık tekrarlanır. Peki, Galileo için bir ihtiyaç mıydı Dünya’nın döndüğünü ispatlamak? 1961 yılında Sovyet kozmonotu Gagarin Yerküre’mizin döndüğünü uzaydan gözleriyle görüp bize haber verecekti nasıl olsa! 1630’larda gözleriyle değil de “akıl gözü” ile Yerküre’mizin döndüğünü ispatlamaya kalkışmasından insanoğlu ne kazandı?

Bu soruya, Galileo’dan yaklaşık 325 yıl sonra 1954’te Nobel Fizik Ödülü alan Max Born’un sözleriyle cevap verelim: “Deneyssel ve kuram-

8 William Bixby, *Galileo ve Newton’un Evreni*, çev. Nermin Arık, TÜBİTAK, Ankara, 1997, ss. 9-15.



sal araştırmada bilimin tutumu ve metodu, Galileo'dan bu yana hep aynı kalmıştır ve öyle kalmaya da devam edecektir.”<sup>9</sup>

Kısacası, Galileo hem deneysel hem de kuramsal alanda, diyaloglarında da görüleceği gibi, bilimsel yöntemin ilk bilinçli uygulayıcısıdır. Bilim, bütün şaşırıcılığına, mesela kuantum mekaniğinin günlük dünyamızın çok ötesindeki tuhaf yapısına karşın, günümüzde hâlâ Galileo'nun yönteminin dışına çıkabilmiş değil. Bu yüzden de, Aşcıoğlu'nun “Önsöz”ünün sonunda belirttiği gibi bu önemli kitap, yazıldığı günden bu yana etkisini yitirmeyen, “modern aklın en uzun şii”dir ve öyle kalmaya da devam edecektir.

### Kaynakça

- Bixby, William, *Galileo ve Newton'un Evreni*, çev. Nermin Arık, TÜBİTAK, Ankara, 1997.
- Galilei, Galileo, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşcıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2008.
- Maury, Jean-Pierre, *Galilei: Yıldızların Habercisi*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2006.
- Unat, Yavuz, “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları”, *Bilim Tarihi Araştırmaları*, sayı 1, Güz 2005, İstanbul, 2005.

9 Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, ss. xii-iii.

# 50 Soruda Arkeoloji kitapçılarda! Siz arkeolojiyi nasıl bilirdiniz?

Prof. Dr. Mehmet Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji*'de, arkeoloji biliminin mutfağına mercek tutarken, bu bilimin, biyoloji ve jeolojiyle birlikte, insanlığın düşünce sistemine zamanın derinliği ve evrim olgularını kazandırmış olmasını da vurguluyor. Yazarın arkeolojiye dair doyurucu bir kapsam kurarken uğradığı kimi sorular şöyle:

Arkeoloji nedir, ne değildir? Geçmişten günümüze neler kalır? Arkeoloji nasıl bir bilim alanı haline gelmiştir? Arkeolojide çığır açan araştırmacılar kimlerdir ve arkeolojiye damgasını vuran önemli araştırmalar nelerdir? Arkeolojinin politik kullanımı ne demektir? Arkeolojinin temel yöntemleri nelerdir? Zaman laboratuvarı nedir? Arkeoloji ile antikacılığın farkı nedir? Definecilik nedir? Osmanlı İmparatorluğu'na arkeoloji ne zaman ve nasıl girmiştir? Osman Hamdi Bey'in ve Atatürk'ün Türk arkeolojisinin gelişimindeki yerleri nedir? Dünya arkeolojisi içinde Türk arkeolojisinin yeri nedir?



50 Soruda Arkeoloji,  
Mehmet Özdoğan,  
Bilim ve Gelecek Kitaplığı,  
50 Soruda Dizisi - 8,  
Mayıs 2011, 240 s., 16 TL.



Dizi kitaplarını tek tek alabileceğiniz gibi,  
abone olarak toplu da edinebilirsiniz.  
Bilgi için lütfen yayınevimize iletişime geçiniz.



Bilim ve Gelecek Kitaplığı  
bilgi@bilimvegelecek.com.tr  
(216) 349 71 72



## FELSEFE VİTRİNİ



Sextus Empiricus

### Kuşkunun Felsefesi

çev. C. Cengiz Çevik

Kirk Gece Yay., İstanbul, 2010, 265 syf.

“*Empiricus’un, kuşkuculuğun tezlerini, ona yöneltilen eleştirileri önemli ölçüde ortaya koyduğu eser, kuşkuculuğun genel olarak ikincil eserlerden okunduğu günümüzde, ülkemizdeki felsefe literatüründe ciddi bir boşluğu dolduracak metinlerden.*

**P**yrhoncu kuşkuculuğun önde gelen isimlerinden Sextus Empiricus’un felsefe tarihindeki yerini ve önemini açık şekilde görmemizi sağlayan metin, kuşkucu felsefenin temel tezlerini ana hatlarıyla savunan bir kaynak.

Empiricus, felsefe tarihi içinde sorgulamanın yerini betimleyerek, sorgulamanın geleceklere göre ne ifade ettiğini ortaya koyduktan sonra, kuşkuculuğun dışındaki geleneklerle bir hesaplaşmaya girişiyor. Ona göre, kuşkuculuğun karşısında dogmatik geleneğin üyeleri olarak yer alan düşünürlerin belli bir saflıkla hareket ettikleri görülür. Empiricus, bu doğrultuda, kuşkuculuğu diğer düşüncelerden ayıran özellikleri açıklayarak kuşkuculuğun felsefi anlamda önemini ortaya koyuyor.

Empiricus, kuşkuculuğun görünüşlere aldanmamak olduğunu, her görünüşün ardında

bir farklılık bulunabileceğini iddia ederek yargılarımızdaki sürekli yanlışlara dikkat çektiikten sonra, kuşkunun hangi boyutlara uzanabileceğine işaret ediyor. Ona göre, çok basit olan ve gündelik hayatımızdaki yanlışlarımız bile, aslında yargılarımızın ne denli çürük temellere dayandığının göstergeleridir; zira algılarımızın yeterlilikleri çok açık şekilde şüphelidir.

Kitapta Empiricus, kuşkuculuğa yöneltilen ve de yaygın, yanlış halk inanışlarını içeren eleştirileri de göz önünde bulundurarak, farklı argümanlarla bunlara kuşkuculuk cephesinden cevap veriyor. Empiricus’un, kuşkuculuğun tezlerini, ona yöneltilen eleştirileri önemli ölçüde ortaya koyduğu eser, kuşkuculuğun genel olarak ikincil eserlerden okunduğu günümüzde, ülkemizdeki felsefe literatüründe ciddi bir boşluğu dolduracak metinlerden.

T.S.



## Sanat ve Arzu Seminerleri

yay. haz. Aras Özgün, Yahya M. Madra, Ayşe Orhun Gültekin

çev. Can Evren, Ceren Özselçuk, Emre Koyuncu, Mehmet Ak, Orçun Türkay, Yahya M. Madra, Zeynep Güden  
Norgunk Yay., İstanbul, 2010, 258 syf.

“*Sanat ve Arzu Seminerlerini düzenlerken eleştirel sanat pratikleriyle, eleştirel ve kuramsal çalışmaları bir araya getirebilmek amaçlanmıştır.*

**H**aziran, Kasım ve Aralık 2010'da düzenlenen toplantılarda yapılan sunuşların bir derlemesi. Sanat ve Arzu Seminerlerini düzenlerken eleştirel sanat pratikleriyle, özellikle bu pratiklerin işaret ettiği veya içinde kurulduğu estetik, toplumsal ve politik oluşumlara dair düşünsel açılımlar sağlama gücü olan eleştirel ve kuramsal çalışmaları bir araya getirebilmek ve bu iki zihinsel üretim sahası arasında bir kesişim ve karşılıklı konuşma olanağı yaratabilmek amaçlanmıştır. İstanbul'un 2010 Avrupa Kültür Başkenti seçilmesi seminer dizisinin Avrupa Kültür Başkenti programının çerçevesine oturtulması için bir vesile olmuş. İstanbul son yıllarda büyük bir kentsel dönüşüme sahne olurken bir yandan uluslararası sermayeyi, çağdaş teknolojileri ve hizmet sektörünü çeken bölgesel bir merkez haline geliyor, öte

yandan hemen her alanda sanatsal organizasyonların düzenlendiği, dünya çapında bir kültür merkezi haline geliyor. Bu seminerlerde öncelikle bu hızlı gelişmede Batı'daki örnekler bakıldığında eksik kalan düşünsel faaliyete dikkat çekilmiş. Küreselleşme olgusuyla birlikte merkez-çeper ilişkilerinin değişmesi ama yine de sanatsal üretim biçimlerinin belirli yerlerde yoğunlaşması, sanatsal faaliyetin kendi varlık koşullarının ne denli farkında olabildiği, içinde bulundukları toplumsal koşullarla ne denli ilişki kurabildiği, eleştirel düşünceden ne denli nasiplenebildiği gibi konular da bu seminerlerde ele alınmış. Sanat ve Arzu Seminerleri ismi Ulus Baker'in 1998 yılında ODTÜ GİSAM'da verdiği derslerden alınmış. Kitabın önsözünde Baker'in çalışmalarıyla sağlanan birikime değiniliyor.

SİNAN KILIÇ



## FELSEFE VİTRİNİ



J.K. Gibson-Graham  
**(Bildığımız) Kapitalizmin Sonu**  
Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi  
çev. Zeynep Gambetti  
Metis Yay., İstanbul, 2010, 396 syf.

“Kitabın önemli bir özelliği,  
kapitalizmin eril bir söylem  
olarak ele alınması ve ona karşı  
mücadele etmede feminist söylem  
ile stratejilerin kullanılmaya  
çalışılması.

İki yazarın ortak müstear ismi olan J.K. Gibson-Graham, bu çalışmasında kapitalizm dışındaki alternatif ekonomik pratikleri ele alıyor. Kitabın önemli bir özelliği, kapitalizmin eril bir söylem olarak ele alınması ve ona karşı mücadele etmede feminist söylem ile stratejilerin kullanılmaya çalışılması.

Yazar(lar), bu çerçevede, üst-belirlenim kavramını yeniden tartışmaya açarak ve sınıfı bir kenara bırakmadan, ancak klasik Marksizmden farklı bir biçimde ele almaya çalışarak, kapitalizmden değil de, kapitalizmlerden bahsederek söz konusu stratejilerin ulaşabileceği geldiklerin peşine düşüyor(lar).

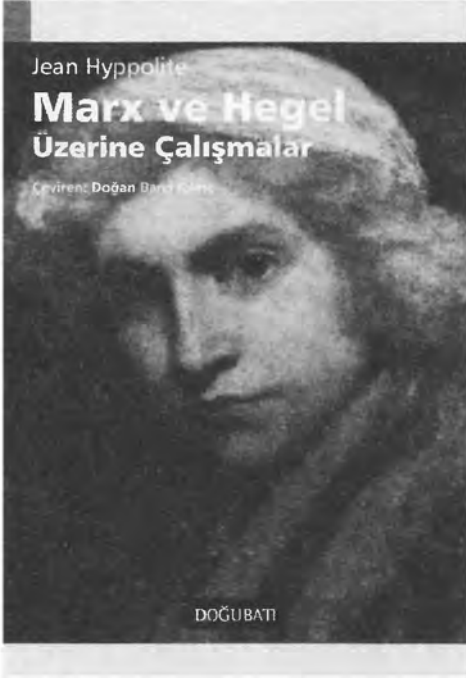
Kitabın önemi, yazarların taşıdığı iyi niyetten kaynaklanıyor dememiz mümkün. Çünkü Gibson-Graham, kapitalizmi, dışına çıkılamayacak bir mekân olarak kurgulamanın daha ilk

başından kaybedilmeye mahkûm bir savaşa tutuşmaya yeltenmek olduğunu söylüyor. Tam da bu nedenle, kapitalizmin “dışında” da alanların olanaklı olduğunu göstermek gerektiğini savunuyorlar.

(Bildığımız) Kapitalizmin Sonu’nun bir başka önemli özelliği de, yazarların, tartışmayı yalnızca kuramsal bir çerçeve içinde tutulmuş bir tartışma olarak görmemeleri ve iktisadın önemine vurgu yaparak alternatif “çeşitlilik ekonomileri”nin peşine düşmeleri.

Yine de, daha önce de değindiğimiz üzere, kitabın –yazarların kendileri tarafından da dile getirilen– iyi niyeti, kapitalizm dışı ekonomi biçimleri kurmada işe yarayacak ve kısa sürede uygulanabilecek stratejiler ileri sürmesini güçleştiriyor.

UTKU ÖZMAKAS



Jean Hyppolite

**Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar**

çev. Doğan Barış Kılınç

Doğu Batı Yay., Ankara 2010, 233 syf.

“Hegel’in yaşamı

*kavramsallaştırarak romantizme*

*darbe indiren sistemci anlayışını*

*gözler önüne seren Hyppolite,*

*aslında bununla varoluşçuluğun*

*Hegel’deki izlerini açığa çıkarmayı*

*amaçlar.*

Hegel yorumlarıyla tartışmalar yaratan Hyppolite’in Hegel ve Marx üzerine çalışmalarının bir derlemesi olan bu yapıt, *yaşam, öz-bilinç, nesnelleşme, yabancılaşma, emek, artı-değer* gibi kavramlar temelinde yapılan felsefi açıklamaların özeti niteliğinde. Hyppolite, Fransız Devrimi’nin *Tinin Fenomenolojisi*’ne yansıyan coşkusundan *Kapital*’deki Hegelci unsurlara, Hegel’deki varoluşçu köklerden Marksist düşüncenin felsefi önvarsayımlarına ve başarılarına ilişkin eleştirel görüşleriyle, neden tartışılan bir yorumcu olduğunu tekrar hatırlatıyor.

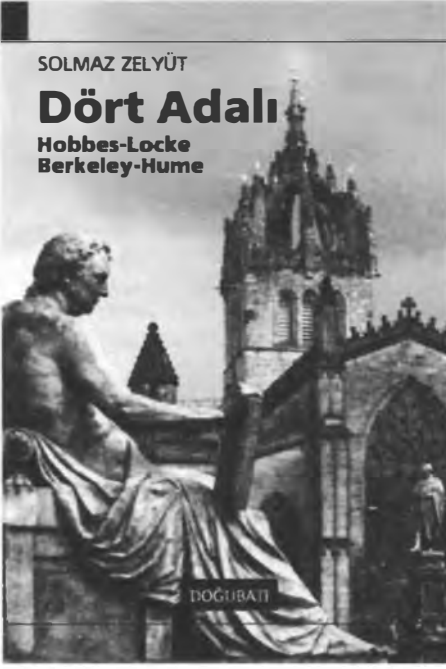
Yaşamda kırılma yaratan öz-bilincin tarihsel serüvenini hikâye eden Hegel’in romantik köklerinin yanı sıra, onun yaşamı kavramsallaştırarak romantizme darbe indiren sistemci anlayışını gözler önüne seren Hyppolite,

aslında bununla varoluşçuluğun Hegel’deki izlerini açığa çıkarmayı amaçlar. Kitapta, kimi zaman Hegel vurgusunun ağır bastığı hissedilse de, Marx’ın tarihsel başarısı da hakkıyla ele alınmaktadır; öyle ki, Marx üzerine her söz, Marksizmi açacak yolun yine onun içinden geçeceğini bilincindeyken söylenmiş gibidir. Böyle bir yolun, Marx’ın bütün felsefi önvarsayımlarının açığa serilmesini gerektireceğini düşünen Hyppolite, Marx’taki Hegelci unsurların analiziyle böylesi bir yolun inşasını örnekler.

Ayrıca, Eyüp Ali Kılıçaslan’ın, yirminci yüzyıl Fransa’sının kültürel ve politik yaşamında Hegel etkisinin izlerini süren “Fransa’da Hegel” başlıklı yazısı ile J. O’Neill’in Hegel ve Marx’a yönelik bilindik bakış açılarını sarsan “Sunuş”u, kitaba önemli birer katkı niteliğinde düşünülebilecek denemeler. ERDAL İSBİR



## FELSEFE VİTRİNİ



Solmaz Zelyüt

**Dört Adalı**

**Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**

Doğu Batı Yay., Ankara, 2010, 115 syf.

“Kısa ama ele almış olduğu tüm konuları akıcı bir dille, hiç zorlanmadan aktaran bu kitabın, felsefeyi ve felsefi sorgulamayı oldukça keyifli kılabilildiğini söylemeliyiz.

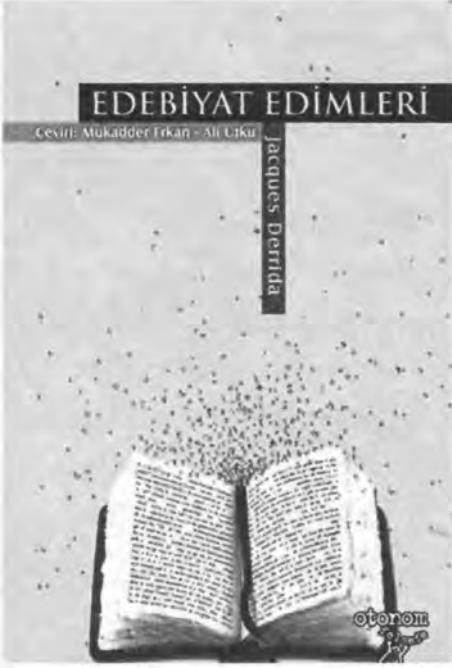
Üç klasik empirist filozof olan Locke, Berkeley ve Hume’un düşüncelerinin ele alındığı bir kitap. Zelyüt, Hobbes’un felsefesinin kendi içinde özel bir tutarlılık taşıdığı vurgusuyla başladığı bölümde, bu felsefede öne çıkan siyaset görüşünün temellerini oluşturan ontoloji ve epistemolojiyi ele aldıktan sonra siyaset felsefesine geçiyor ve Hobbes’un siyaset görüşünü bazı temel kavram ve konulara öncelik vererek daha anlaşılır kılıyor.

Locke’un epistemolojiye büyük katkısının yanı sıra ekonomi ve siyaset alanındaki önemine de dikkat çekerek ikinci bölüme başlayan Zelyüt, Locke’un felsefesini epistemoloji, ahlak ve politika felsefesi uğraklarıyla ele alıyor. Aydınlanmacı karakteriyle birlikte onun handikaplarını da dile getiren yazar, Locke’un insan hakları alanındaki büyük katkısının da belirgin

bir biçimde altını çiziyor. Berkeley’in felsefesinde tözün ne anlama geldiğini işledikten sonra bilimden ve soyut idelerden Berkeley’in ne anladığını ortaya koyan yazar, duyu üzerine geliştirilmiş olan özel vurguya değinmekte, son bölümde ise Hume’un felsefesini ele alıyor. Hume, Zelyüt’e göre, bilimsel yöntemlerdeki optimizmin haklı çıkarılamayacağını keşfederek, kendisi için olduğu kadar felsefe için de ıstıraplı yeni bir yolu açmıştır. Yazara göre, bu ıstıraplı yolun çıkmazları felsefe gemisinin karaya oturmasına neden olmuş ve geminin yeniden yol alıp karaya ulaşması için Kant beklenmeye başlamıştır. Son olarak, kısa ama ele almış olduğu tüm konuları akıcı bir dille, hiç zorlanmadan aktaran bu kitabın, felsefeyi ve felsefi sorgulamayı oldukça keyifli kılabilildiğini söylemeliyiz.

TUNCAY SAYGIN

# FELSEFE VİTRİNİ



Jacques Derrida

## Edebiyat Edimleri

çev. Mukadder Erkan ve Ali Utku

OtonomYay., İstanbul, 2010, 498 syf.

“Derrida, felsefenin edebiyat bağlamındaki yerini ortaya koyduğu kadar, edebi metinlerin derinliklerini de gözler önüne seriyor.

**K**ıta Avrupası felsefesinde özel bir kırılmayı başlatan ve felsefe yapma şekline oldukça farklı bir yaklaşımı getiren Derrida'nın edebiyata katkılarını toplayan ve edebiyat üzerinden felsefe yapma şeklinin orijinal örnekleri olan metinleri bir araya getiren eser, Mallermé'den Joyce'a, Celan'dan Kafka'ya, edebiyatın önde gelen yazarlarını ve metinlerini ele alıyor.

“Yapıbozum... edebiyatla uzlaşmaktır” vurgusundan hareketle felsefenin edebiyatı dışlama pratiğini sorgulamaya girişen çevirmenler, Derrida'nın felsefenin üstünlüğünü nasıl yapıbozuma uğrattığını ele aldıkları “Önsöz”de, Derrida'nın felsefesinde edebiyatın olanaklarını, felsefeyle ilişkisini ve onun nasıl bir tutku olduğunu ortaya koyarak metinlerin anlaşılmasında oldukça büyük bir katkı sağlıyorlar. Derrida, *Edebiyat Edimleri*'nde edebiyatın

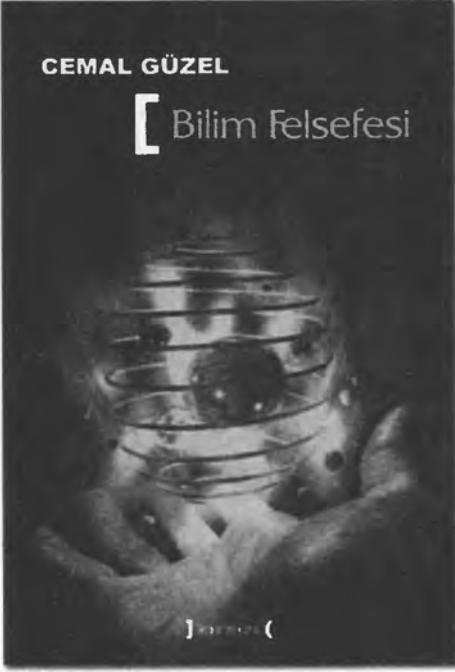
kurumsal olarak gördüğü işlevden bahsetmek ve felsefeye karşı nasıl bir pozisyona sahip olduğunu, bağlama dayalı tekilliklerden nasıl dahagüçlü bir potansiyeli içinde barındırdığını ortaya koyuyor. Derrida, bu amaç doğrultusunda, Beckett'in metafiziğe içkin nihilizminin yapıbozumcu karakterinden *Romeo ve Juliet*'in zamansızlığına, Rousseau'nun edebi biçimleri ve teknikleri kullanımından Mallermé'nin anlamın izini sürme şekline, Kafka'nın *Yasanın Önünde*'liğinden *Ulysses*'in gramofonuna, onlarca metin ve yazarı radikal bir okumayla ele alıyor. Derrida, *Edebiyat Edimleri*'yle felsefenin edebiyat bağlamındaki yerini ortaya koyduğu kadar, edebi metinlerin derinliklerini de gözler önüne seriyor. Metnin Türkçeleştirilmesine sarf edilen emek, eserin her cümlesinde ayrı bir hayranlık uyandıracak nitelikte.

T.S.





## FELSEFE VİTRİNİ



Cemal Güzel

**Bilim Felsefesi**

Kırmızı Yay., İstanbul, 2010, 213 syf.

“*Bilim felsefesi alanında günümüzde çokça kaynak yayımlanıyor ama derli toplu bir kılavuzun bulunmayışı yoğun olarak hissediliyor. Cemal Güzel’in kitabı bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla yazılmış, son yıllarda yayımlanan önemli kitaplardan.*

**B**ilim felsefesi alanında günümüzde çokça kaynak yayımlanıyor ama derli toplu bir kılavuzun bulunmayışı yoğun olarak hissediliyor. *Bilim Felsefesi*, bu ihtiyaca cevap vermek amacıyla yazılmış, son yıllarda yayımlanan önemli kitaplardan. Yazar, bilim felsefesinin felsefe tarihindeki konumunu belirledikten sonra, bilim felsefesine yönelirken çokça ihmal edilen bilim tarihine ve bu alandaki önemli isimlere yer veriyor. Bu amaçla, Henri Poincaré, Pierre Duhem ve Alexander Koyré gibi bilim tarihçilerinin bilimi anlamamızdaki katkılarını, bilime bakışlarındaki özgün yönlerini gösteriyor. Bilimsel yasa, bilimsel olay, doğa yasaları, açıklama, deney, deney türleri, bilimler sınıflaması, *theoria-praxis*, tarih içinde bilim gibi kavram ve konuların öne çıktığı bölümde, bilime bakış farklılıklarının önemi göz önüne seriliyor.

Güzel, takip eden bölümlerde farklı bilim felsefesi anlayışlarına da yer veriyor; deneyci ve olgucu olup mantıksal çözümlemeye ilerleyen Viyana Çevresi’nin, dünyayı *birleştirilmiş bilimle* bilimsel olarak kavramak amacıyla ortaya koyduğu bilim anlayışını tasvir ettikten sonra, Popper’in bu kavrayışı karşı geliştirdiği eleştirel bakışı ve bu bakışın farklı boyutlarını ele alıyor. Lakatos’u ise, daha çok Popper’a karşı geliştirdiği bilim kavrayışıyla inceleyen yazar, Feyerabend’in epistemolojik anarşizmini ve bunun bilimin “yüce”liğini sorgulamaya açan uzantılarını işliyor. Güzel, takiben, Kuhn’un paradigma, olağan bilim, bilimsel devrim kavramlarıyla, bilim tarihinden hareketle bilimi ele alan yaklaşımını işledikten sonra, Quine’in bütüncü doğrulamayla bilim felsefesine katkılarını ortaya koyuyor.

T.S.

# FELSEFE VİTRİNİ



J.L. Austin  
**Söylemek ve Yapmak**  
Harvard Üniversitesi  
1955 William James Dersleri  
çev. R. Levent Aysever  
Metis Yay., İstanbul, 2009, 193 syf.

Svetlana Boym  
**Tırnak İçinde Ölüm**  
Modern Şairlerle İlgili Kültürel Mitler  
çev. Emine Ayhan  
Metis Yay., İstanbul, 2009, 325 syf.

**D**il felsefesinin temel metinlerinden biri olan kitapta son yıllarda toplumsal cinsiyet çalışmalarında kullanılan edimsellik kavramı geliştirilmiştir. Kitap felsefi bir soruşturmanın niteliğiyle yönteminin nasıl olması gerektiği konusunda da oldukça iyi bir örnek. Edimsellik kavramının toplumsal cinsiyet ve *queer* çalışmalarında sık sık dile getirildiğini düşündüğümüzde, meselenin başlangıç uğraşını yakalamak bakımından kitabın önemi bir kez daha öne çıkıyor. U.Ö.

**T**emel olarak üç bölümden oluşan kitapta, üç farklı şair tipolojisine bakılarak yazarın/şairin gerçekten ölüp ölmediği sorgulanıyor. Boym'a bakılırsa yazar/şair, bırakalım ölmeyi, öldüğünü iddia ettiğinde bile metnin bir yerlerinden fırlayıp "yaşıyorum" diyor. Ölümün tırnak içinde olmasının nedeni de bu. "Ya Eleştirmenin Ölümü?" bölümü ise, kitabın genel tartışmasını yoğunlaştırılmış olarak sunuyor. Yazar çeşitli figürler, düşünceler ya da simgeler üzerinden şairin kendisini nasıl var kıldığını göstermeyi amaçlıyor. U.Ö.





## FELSEFİ ETKİNLİKLER

### Aristoteles sempozyumu

**H**acettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen geleneksel sempozyumların bu yılki birinci ayağı Aristoteles'e ayrıldı. 3 Mayıs'ta gerçekleştirilen sempozyuma konuşmacı olarak –sunum sırasıyla– İsmail Demirdöven ("Aristoteles ve Hukuk"), Sinan Kadir Çelik ("Aristotelesçi Pratik Felsefenin Özgüllükleri: Etik ve Siyaset İlişisine Bir Yaklaşım"), Saffet Babür ("Heidegger'e Aristoteles ile Başlamak"), Cemal Güzel ("Aristoteles'in Retoriği"), Hülya Yetişken ("Aristoteles'te Sanatın İşlevi") ve Muttalip Özcan ("Aristoteles Felsefesinde Doğa ve İnsan Doğası") katıldı. Üç oturumlu olarak gerçekleştirilen sempozyumda, Aristoteles'in düşüncesinin varlık, hukuk, etik, siyaset, insan doğası, retorik ve sanat gibi çeşitli boyutları ele alındı.

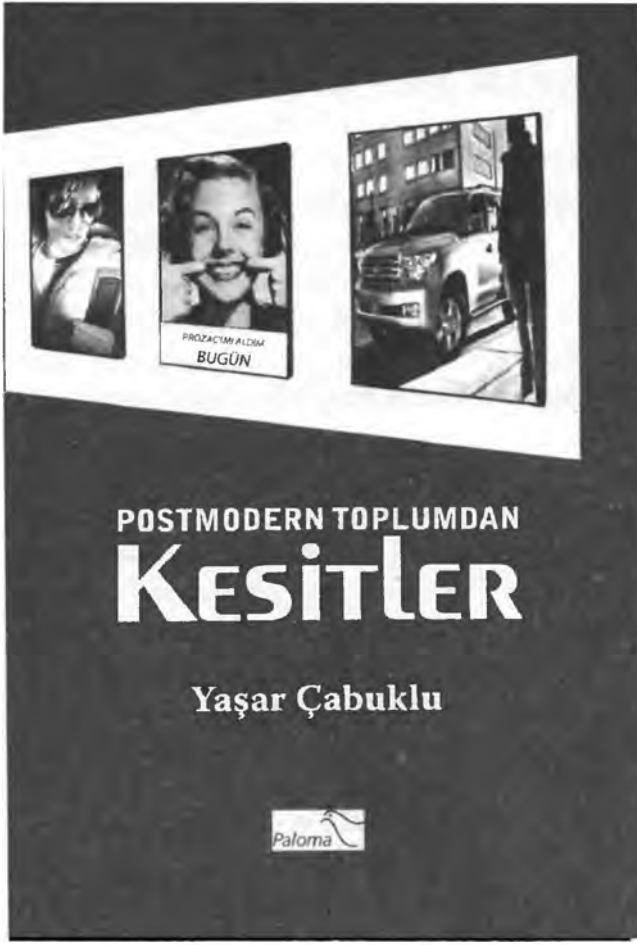
Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Kurtuluş Dinçer ve Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı Musa Yaşar Sağlam'ın açılış konuşmalarının ardından Çetin Türkyılmaz'ın başkanlığında yapılan birinci oturumda, İsmail Demirdöven Aristoteles'in düşüncesinde hukuk boyutunu ele aldı. Demirdöven, Aristoteles düşüncesinden bir demokrasi kavrayışı çıkarılamayacağını ifade ederek dikkati siyaset yapma biçimleri arasındaki ayrımlara ve Aristoteles'in düşüncesindeki etik ile siyasetin ayrılmazlığına çekti. Aynı oturumun ikinci konuşmacısı olan Sinan Kadir Çelik ise, Aristoteles felsefesinde siyaset ve etiğin kesişim alanlarını tarayarak, felsefe tarihi içerisinde karşılaştırmalı bir Aristoteles okuması yaptı. Hugo Grotius'u Aristoteles'i yanlış okumakla eleştiren Çelik'in özellikle in-

san doğası konusunda söyledikleri, izleyicilerin sorularıyla ve itirazlarıyla soru-cevap kısmında daha da açıldı.

Öğleden sonra yapılan ikinci oturumun başkanlığını Kurtuluş Dinçer üstlenirken, konuşmacılar Saffet Babür ve Cemal Güzel'di. Babür, konuşmasında, Heidegger ile Aristoteles arasındaki diyalogu Yunanca ve Almanca asıl kavramlara dönerek açtı. İki filozofun nasıl birlikte düşünülebileceğini ifade ederken, bir yandan da, *Nikomakhos'a Etik*'i çevirirken yaşadıklarını konuşmasına dahil ederek izleyicilerin dikkatini çeken bir sunum yaptı. Babür'ün Heidegger'deki "ölüm" temasını Aristoteles'tekiyle paralel olarak okuması izleyicilerin sorularının temel temasını oluşturdu. Cemal Güzel ise, Aristoteles'in retoriğini oldukça detaylı bir biçimde serimleyerek, bozuk ve sağlam akıl yürütmeleri çeşitli örneklerle ele aldı.

Üçüncü ve son oturumun başkanlığını Harun Tepe üstlenirken, konuşmacılar Hülya Yetişken ve Muttalip Özcan'dı. Yetişken, Aristoteles'in sanat görüşündeki *mimesis* kavramını ele alırken, bunu Brecht ve Lukács'ın sanat görüşleriyle karşılaştırdı. Muttalip Özcan ise, Aristoteles'in felsefesinde "doğa" kavramına odaklanarak kavramın çeşitli kullanımlarını ele aldı ve buradan da insan doğası kavramına uzandı. Özcan'ın konuşmasında insan doğasının ele alınışı biçimi, soru-cevap kısmında izleyicilerin önemli sorularıyla daha geniş bir çerçeveye taşındı.

Daha önce "Bilimde Teori ve Pratik", "Hegel", "Nietzsche", "Heidegger", "Wittgenstein", "Sartre" ve "Platon" başlıkları altında yapılan sempozyum serisinin, Aralık 2011'de David Hume üzerine yapılacak sempozyumla devam edeceği ifade edildi. **UTKU ÖZMAKAS**



**MARKA KÜLTÜRÜ**

**New Age Gezginleri**  
**Prozac Kültürü ve Kadınlar**

**Yuppie'den Bobo'ya**

**EV YENİLEME**

**KÜÇÜK TAMIRATLAR**

**X KUŞAĞI**  
**X KUŞAĞI**

**Cep Telefonu**

**EKOTURİZM**

**DO IT YOURSELF**

**Kendin Yap Kültürü**

**Ana Akım Kendin Yap Kültürü**

**Lüks Arazi Araçları**

**Yaşam Tarzı ve**

**Ticari Kültür**

**Açık Doğadan Korunaklılığa**

**UYKU VE**

**UYKUSUZLUK**

**Korkunun Mimarisi ve**  
**Kapalı Yerleşmeler**

Çabuklu bu dokuzuncu kitabında 1980'li yılların sonrasının postmodern toplumunda iktidar ilişkilerinin nasıl yeniden üretildiğini, liberal hoşgörü söylencesine karşın güvenlik ve kontrolün toplumsal yaşamın merkezine nasıl yerleştirildiğini anlatıyor.

Zenginlerin lüks cipler, kapalı yerleşmeler, dev alışveriş merkezleri içinde kendilerine korunaklı alanlar yaratarak yoksulları dışlaması, göçebe New Age gezginlerinin neoliberal güvenlik devletinin baskısına maruz kalması, sistemin X kuşağını, Grunge kültürünü asimile etme çabaları, çevre dostu görünümlü ekoturizmin yerlilerin yaşam alanlarını tahrip etmesi, marka kültürünün egemen hale gelmesi, postmodern çeşitlilik kültürünün farkları klişelere indirgeyip standartlaştırması kitapta değinilen konulardan bazıları.

  
**Paloma**

Siyaset • Edebiyat • Kişisel Gelişim • Sağlık •  
Bilişim Teknolojileri • Seyahat • Yoga • Hobi

## ABSTRACTS

### (İNGİLİZCE ÖZETLER)

#### **The Truth of Art: The Art of Truth/Heidegger and the Origin of the Work of Art**

Taylan Altuğ

Heidegger's essay on art "The Origin of the Work of Art" is originated from the lectures given in 1935 in Freiburg. It is clear that the confrontation with technology for Heidegger, was, perhaps the crucial political question at this time. Technology is a way of revealing which discloses everything as measurable, calculable and orderable, as "standing reserve". For Heidegger a decisive confrontation with the essence of modern technology is possible because there is a saving power in the realm akin to, yet also fundamentally different from it. Such a realm is art. So Heidegger comes to consider art as having such a fundamental role in the destiny of human existence. That is why the question of the essence of art is a question that is worth to ask.

Heidegger at first rejects that art work is concerned with beauty and pleasure and that is a thing to which something else adheres, namely an aesthetic value. In the essay, he asks the question of what art is in the perspective of the question concerning the truth of Being. So the lectures articulate a conception of the origin of art Works in terms of the concepts "world" and "earth" and the "strife" between them. Heidegger begins his reflections on art work by taking into consideration the thingly character of the work and through this reflection he reaches the work-being of the work. The work-being of the work consists in the fighting of battle between world and earth. The work-being of the work has two essential characteristics, namely, setting up a world and setting forth the earth. That is the mode of happening of truth in the art work.

The essence of art is the setting-itself-into work of truth. Truth as inherent in the work art is apparent as strife between non-concealment and concealment in the opposition of world and earth. Creative artist puts truth into the work by fixing the strife between world and earth in the figure of work. But the work needs not only creators, who put truth into work, but also preservers, who actualize it. Preserving of the work means letting the work be a work. Thus art is, says Heidegger, the creative preserving of truth in the work. At the end of the essay, Heidegger turns again back to the question of the origin of the work of

art: “The origin of the work of art –that is, the origin of both the creators and the preservers, which is to say of a people’s historical existence, is art.”

## **Asymmetrical War: From Mourning to Melancholia the Metaphysics of the Modern State**

Abdurrahman Aydın

This article tries to describe the Asymmetrical War jurally and politically; and also tries to indicate the political-ontological basis of the asymmetry. To do this, after a short glance to the theories of classical war and classical state, it is tried to exhibit the essential transformations in the relations of war. It is indicated that a de-humanisation process which goes along to the wars between human-beings, had transformed the wars to a clash which occurs between human-beings and non-humans. Thus, by an absolute sublimation or by de-humanisation of the corpses, death is deprived of the dead and the community. The result of this is the annihilation of our ability of mourning. This brings forth a radical problem of self-experiencing for people who remain alive.

## **What is the Institutional Form for Thinking**

Simon Critchley

The paper tries to remind the reader that philosophy/thinking has never existed outside institutional forms. Not only that critical engagement with institutional forms of thinking is urgent, but also such an engagement is the condition of possibility for any philosophy at all. According to Critchley, the ongoing restructuring of the European academia (guided by standardized measures of research and competition) creates an institutional field of humanities where collaborative experience of thinking gives way to impotent academics trapped in their lonely, depressive life-worlds. As possible starting points for alternatives, a theoretical framework and series of examples from other times and places/traditions are presented where thinking is/was practiced on collaborative and democratic grounds.

## **The Role of Recollection and Self-Sacrifice in Hegel’s *Phenomenology of Spirit***

Elif Çırakman

The themes of recollection and self-sacrifice, which are explicitly stated in the last chapter of *Phenomenology*, could be regarded as important steps to show the systematic unity of philosophy and of truth. The claim that I endorse here can be summarized as follows: the condition of speculative knowledge consists in spirit’s recollection (*Erinnerung*) of its phenomenal knowledge by recognizing its own trace and its own actuality in the particular phenomenological forms

of existence. The purpose of *Phenomenology* consists in spirit's recognition of its actuality both in the phenomenal existence and as the unity of its concept (*Begriff*) which renders the phenomenal existence possible in the first place. To fulfill this end, the forms of existence and experience that are spread over time and space must be interiorized as history, and history must be interiorized as concept. This process of interiorizing recollection can also be conceived as a process of becoming-free. Moreover, we can understand this process of spirit's freedom as the way spirit gives or sacrifices itself in bringing determination. Spirit, in its self-giving, finds itself, or knows its limits, and therefore, proves its actual truth. In fact, recollection is the recognition that the received "givenness" of the phenomena is nothing but spirit's self-giving, that is, its sacrifice. Consequently, spirit's self-sacrifice finding its meaning in its recollection could be understood as the way in which phenomenal truth reaches its limits and its finalization.

### **How Should be Looked at the Mirror?**

Erdem Çiftçi

Writing and thinking about big social problems pose a considerable challenge for the academic. Among the few academics who struggle and dare to write something on these problems, some believe that there exists a realm, reserved only for the conscientious and sensible intellectuals like themselves, in which they could observe reality without illusions and avoid undertaking the investigations that necessarily accompany the activity of thinking. These analyses, which have no insight into the states of affairs, also betray a disdainful intellectual anger.

### **Melancholy and Act, or Missing or Lacking: The Critical Error in "Opening" and The Limit of Conservatism**

Ersin Vedat Elgür

A crucial mistake, both in positive and negative terms, seems to be on agenda regarding to the "opening project" presented to public. The comments about the project focus on the goodwill or unwillingness of the government. It should be noted that the analysis of the project that is put forward with regard to structural processes is supposed to have structural characteristics. In this sense, it is impossible to review the project without taking into account the will of the political identity that presented it to public and supposed to put it into effect. This article aims at discussing the 'identity' conception of AKP, the mainstream of conservatism, via transferring the concepts of loss and deficiency into philosophy with regard to Slavoj Žižek's concepts of melancholy and performance which have been considered in terms of psychoanalysis, and exhibiting a crucial mistake in the Kurdish Question.

## Experience or the lack of *memento viviere*

Bora Erdağı

In this essay, I aim firstly to define “individual”, “person” and “subject” in their etymological and historical context. In doing so, I want to develop a fundamentalist attitude towards what it means to be an “intellectual”, “academic” and “human being as a political subject”. Fundamentalist attitude refers to unveiling the relationship between human beings as the agents of the actions that have been mentioned and “experience”, “*memento vivere*” and “practices of criticism”.

Then, I will explore the source of the lack of critical thought and discuss the importance of experience and the lack of *memento vivere*. I will question if it is possible to critique and move towards the object of criticism without experience. Also, I will pose the question whether it is viable to rethink or construct the object without remembering. If this is not possible, I will unearth the reasons for the “banalization” of criticism. Or if it is possible, I will uncover the emphasis on criticism. This banalization might be crucial precisely because it might reinforce the hegemony of some ways of thoughts that refrain from comparing thought or facing the object. If this banalization is comprehended, such concepts that emerge in everyday life as corruption, fall, destruction, particularization, concreteness or homogenization, void, abstractness and holistic approaches can be better understood. I will also attempt to answer whether these concepts, which enable the visibility of the process of banalization, ultimately lead to a situation where criticism becomes meaningless.

Finally, I will discuss how the subject and object of critical thinking and action are to be covered. I delve into this discussion through engagement with such thinkers as Walter Benjamin, Michel Foucault, Terry Eagleton, Paul Virno and Michel Löwy. The central thesis of my discussion is that memory that is eradicated by capitalism can be recovered by the material force of *memento*. It only then becomes possible to render an authentic critique and experience. The above-mentioned thinkers will help the author to justify this thesis.

## Kurdish Issue: Thinking On A Possibility

Savaş Ergül

One of the main political topics written and discussed about last twenty five years has been Kurdish issue. To evaluate this extended issue correctly, some perspectives and approaches must be put aside. Because many problems arise, not for the issue discussing anymore but obscured by a lot of speech and writing. Therefore a new perspective must be constructed with philosophical axioms and concepts, beyond sociological, historical, cultural, and identical perspectives. We argue that the perspectives are either false, or partial. In this essay, we will



try to contemplate the issue through the concept *politico-topoi-logy* coined by us as a concept at the edges of philosophy and politics, and try to develop a possibility for the solution of the issue.

## **History, Utopia and Politics**

**Kurtul Gülenç**

One of the basic problems of our time can be claimed to be risen in the relationship that is established between past and present. The past is being aestheticized through present time in the frame of the tendencies of the capitalist system. Aestheticization of the past - neutralization of it - means that it is involved in consumption spheres and relationships by being taken into neutral zone. The past not only contributes to the constitution of existing social dynamics; it also helps the development of new tactics and strategies of the system by being articulated to memory industry – or tourism. This situation has significantly weakened the belief that the order of things can be different from how they are. As the past is being neutralized, the traditions which cultivate the opportunities of resistance fall to diminish. The thing that should be done in the face of such a negative scene is to inquire the possibilities of an “other” society or world without getting engrossed in the idea of completeness or the illusion of realized utopia. In this context, the relationship between history and memory should be re-examined. In this study, the possibility of another society or life will be inquired through this examination in the frame of the relationship between history and politics.

## **Is Heidegger's Philosophy a Subject Philosophy?**

**Emrah Günok**

Defending the ontological position according to which the thinking substance is distinct from the extended one, Cartesian ontology became effective and inspiring upon the following tradition called modern philosophy, and subsequently laid the ground for the dualistic approach which deserves to be characterized as subject philosophy. With respect to this point of view, thinking substance is qualified as the conscious entity that is related to its world by the bond of knowing intention. As a result of this the thinking substance turns out to be the knowing subject, whereas the extended one the object known; in a framework of ontological understanding thus fastened, philosophical thinking can be said to have gained an epistemological character. In this paper, it will be claimed that Heidegger, in his early career during which he has been loyal to the phenomenological movement, carried out a thorough analysis of the structure called subject by shifting the focus of attention from the epistemological experience to an underlying experiential basis which is to be qualified as ontological.

## **Ineffability of the Sublime**

Cemil Güzey

Kant's notion of the sublime is traced back to archaic times and its continuity is exhibited via Wittgenstein. The paper focuses on epistemological and ontological concerns and takes into account the first two critiques as well as the *Critique of Judgement*. Consequently, the persistence of the problem of the ineffability of the sublime as a limit is rendered clear and recurrent.

## **Seeking the Possibility of the Initiative in the Priority of the Other**

Onur Kartal

Although The Kurdish initiative has been occupying the agenda of Turkey since 2007, it has not yet been the subject of a thorough philosophical analysis. It is partly because of the lack of philosophical tradition which does not have a say regarding the concrete problems in Turkey. Therefore, the aim of this paper is to discuss how to approach the concrete problem of Kurdish question in Turkey within the frame of Emmanuel Levinas' concept of ethics which is as well produced by a concrete experience. Levinas' understanding of ethics, by prioritising the other and holding the I responsible to the other, takes an asymmetrical relation to its basis. Thus, his approach may well provide us with some reasons and solutions on why the Kurdish initiative as an incomplete project is incomplete and how we could reconsider it.

## **Philosophy versus the monist culture of democratic initiative**

Mehmet Ratip

This essay offers a critique of the monist understanding of the so-called "democratic initiative" promoted by the Justice and Development Party (AKP) government in Turkey. The conservative principle of "one nation, one state, one flag, one homeland" maintained by the programme of democratic initiative represents a monism based on a sacred notion of Turkishness and the exclusion of minorities such as Armenians, Greeks, and Kurds. Some of the philosophically-encouraged ways to overcome this conservative monism mentioned in the essay are Jacques Rancière's strategic utilization of "equality before law" and Alain Badiou's suggestion that "the only unity is a divided one."

## **Gilles Deleuze as a Historian of Philosophy**

Özcan Yılmaz Sütcü

In this article, Gilles Deleuze's reading of the history of philosophy has been discussed. The basic conception of this reading is that of the "thought image". Deleuze argues that there is only one thought image underlying the entire western thought, but in one-dimensional way. This is to say that the history of

western philosophy is basically based on unity and identity. He suggests that there were many philosophers and thinkers who challenged this exclusive western rationalist metaphysics. For this reason, his career began with a re-reading of this philosophical tradition. Deleuze did not reject the history of philosophy altogether. Rather, his principal objection was against those philosophers, whose influence have always been dominant in the 'official' history of philosophy, including Plato, Descartes, Kant, Hegel, and Heidegger. In search of a way out of this 'official' philosophy Deleuze turned to such minor figures in the history of philosophy that seemed to offer a real alternative: Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. Those philosophers represent, in a sense, an 'outside of rational conception'. According to Deleuze philosophy cannot attain the real comprehensive grasp of thinking without examining those alternative philosophers.

### **Paris 1899 From the Album of "the first Turkish Translator of Descartes": How were we acquainted with Modern Western Philosophy?**

Ali Utku

This study deals with the philosophical works of İbrahim Edhem Mesut (Dirvana) a.k.a. "the first Turkish translator of Descartes" in our cultural world due to the fact that he translated René Descartes' *Discourse de la Méthode* into Turkish under the title of *Hüsni-i İdare-i Akl ve Taharri-i Hakikate Dâir Usûl Hakkında Nutuk* in 1895, in the early phase of our modernisation process. Having written a pamphlet entitled *Semerât-ı Akl (Aklın Semereleri)* at the age of 23 İbrahim Edhem's adventure of the translation of Descartes' book that enters into our cultural world after a 258 year delay; his album *Paris Sergi-i Umûmîsi* that he sent to Abdulhamid II, the sultan of the period, from Paris and that reflected his impression about Paris World Exposition of 1889 that led him to translate; and *Dinler ve Felsefeler* which he began to write in 1909 are examined in respect to the development of modern philosophy in Turkey. The interesting point is that İbrahim Edhem Mesut, who had introduced the idea of Cartesian rationalism and modern philosophical method to our culture, slipped into an esoteric, occultist and mystic view in his unpublished work, *Dinler ve Felsefeler*.

### **Althusser's Materialist Theory of Ideology**

Taner Yelkenci

Althusser's theoretical anti-humanism is a critique of the "ideology of humanism." This critique intends to falsify and eventually abolish philosophical approaches privilege human-agency as the main determining factor. It is a philosophical intervention, but, in fact, it has a political justification. Theoretical anti-humanism argues that there is an intimate relationship between humanism

and bourgeoisie. Thus it claims that all philosophical and scientific worldviews that recognize human-agency as the central construct should be identified with exploitation (capitalism).

Hence, Althusser's critique asserts that human-agency does not bear any substantive existential characteristics; on the contrary, it has to be perceived as an ideological product. "Human being" is an ideal product of hegemonic ideology, in other words, it is manufactured by the "state ideological apparatuses." Therefore, bourgeois ideology, which recognizes "human being" as a sovereign category independent from time and space and puts it at the center of all relationships, should be seen as an illusion. According to Althusser, the process that turns little biological being (infant human) into a human being is shaped by ideology, i.e., it is determined by power relations and state ideological apparatuses. For theoretical anti-humanism, human agency is devoid of spiritual/abstract existence. Contrarily, it is a product of material relationships, that is to say, a product of history.

# 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.



## BU SAYIYA KATKIDA BULUNANLAR

**Taylan Altuğ** Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Yayımlanmış kitapları şunlardır: *Modern Felsefede Metafizik'in 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).

**Abdurrahman Aydın** 1979 yılında Adıyaman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisansını tamamladıktan sonra, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yüksek lisans derecesini aldı. Halen Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde, aynı zamanda araştırma görevlisi olarak doktora yapmaktadır.

**Tuncay Birkan** 1968 İstanbul doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi. 1992-6 yılları arasında Ayrıntı Yayınları'nda editör olarak çalıştıktan sonra uzunca bir süre sadece kitap çevirisi yaptı. 2004'ten beri Metis Yayınları'nda editör. Çeşitli dergilerde yayımlanmış yazıları var. Çeviri yapmaya devam ediyor.

**Simon Critchley** 1960 yılında doğdu. Uzun yıllar Essex Üniversitesi'nde görev yaptıktan sonra, 2004 yılından bu yana New York'taki New School for Social Research'de felsefe alanında dersler vermeye başladı. Kıta Avrupası felsefesi, felsefe tarihi, edebiyat, etik ve siyaset konularında çalışmaktadır. 1994-9 yılları arasında İngiliz Fenomenoloji Derneği'nin başkanlığını yürütmüştür. Uzun bir süre etik felsefesi, özellikle de Emmanuel Levinas'ın etiği konusundaki çalışmalarıyla ve Beckett, Wallace Stevens gibi edebiyatçıların eserleriyle felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyen metinleriyle tanınan Critchley, son dönemlerde daha çok anarşizan bir sol siyaset geliştirme imkânları üzerinde kafa yormaktadır. Eserleri: *The Ethics of Deconstruction (Yapıbozumun Etiği)*, 1992), *Deconstruction and Pragmatism* (Derrida, Rorty, Laclau ve Mouffe'la birlikte, *Yapıbozum ve Pragmatizm*, çev. Tuncay Birkan, Sarmal, 1998), *Very Little... Almost Nothing* (Çok Az... Neredeyse Hiç, 1997), *Ethics-Politics-Subjectivity (Etik-Siyaset-Öznelik)*, 1999), *Continental Philosophy: A Very Short Introduction (Kıta Avrupası*

*Felsefesi*, 2001), *On Humour* (Mizah Üzerine, 2002), *Infinitely Demanding* (Sonsuz Talep, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2010), *The Book of Dead Philosophers* (Ölü Filozoflar Kitabı, 2008), *On Heidegger's Being and Time* (Heidegger'in Varlık ve Zaman'ına Dair, 2008), *Der Katechismus des Bürgers* (Yurttaşlık İlmihali, 2008).

**Elif Çırakman** 1971 yılında Ankara'da doğdu. 1992 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 1995 yılında Warwick Üniversitesi (İngiltere) Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 2001 yılında da ODTÜ Felsefe Bölümü'nden doktora derecesi aldı. 2002 yılından beri ODTÜ Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

**Erdem Çiftçi** ODTÜ Felsefe Bölümü mezunudur. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

**Ersin Vedat Elgür** Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim görevlisidir. "Yirminci Yüzyıl Marksizmi'nde Bir Gerilim: Bilim mi Felsefe mi?" başlıklı yüksek lisans tezini Hacettepe Üniversitesi'nde yapmış ve "Kendi Geçerliliğini Kanıtlayan Bir Tarih: Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-politika" başlıklı doktora çalışmasına da aynı üniversitede devam etmektedir.

**Can Evren** 1986'da Bursa'da doğdu. 1997'den itibaren İstanbul'da, ilk olarak Amerikan Robert Lisesi, sonrasında Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde okudu. Hâlâ aynı bölümde yüksek lisans eğitimine devam etmektedir.

**Bora Erdağı** Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktoralı araştırma görevlisi olarak görev yapmakta, ağırlıklı olarak Karl Marx ve Walter Benjamin üzerine çalışmaktadır. Siyaset felsefesi, tarih felsefesi ve estetik alanlarında *Felsefelogos*, *Felsefe Yazın*, *Toplum ve Bilim*, *Praksis* dergilerinde yayımlanmış makale ve denemeleri bulunmaktadır.

**Savaş Ergül** 1979 yılında Batman'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans ve yüksek lisans öğrenimini tamamladı. Halen aynı üniversitede doktora çalışmasını araştırma görevlisi olarak sürdürmektedir.

**Özkan Gözel** Lisans eğitimini Marmara Üniversitesi Kamu Yönetimi'nde (1997), yüksek lisans eğitimini Mimar Sinan Üniversitesi'nde sosyoloji alanında tamamladı (1999). ODTÜ'de başladığı felsefe doktorasını Galatasaray Üniversitesi'nde bitirdi (2009). Halen Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Maurice Barbier'den *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*'i (Kaknüs, 1998), Emmanuel Levinas'tan *Zaman ve Başka'yı* (Metis, 2005), Maurice Blondel'den

*Mistisizm*'i (Dergâh, 2008) çevirdi. *Varlıktan Başka* (İthaki) adlı kitabı yayınlanma aşamasında. Halen bir Levinas kitabı üzerine çalışıyor.

**Kurtul Gülenç** Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi. Lisans ve yüksek lisans derecelerini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden aldı. "Eleştiri, Toplum ve Bilim: Frankfurt Okulu Üzerine Bir İnceleme" başlıklı teziyle 2010'da Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı'nda doktora derecesi almaya hak kazanan Gülenç'in temel ilgi alanları Marksizm, eleştirel teori ve hermeneutiktir.

**Emrah Günok** 1993-2000 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Maden Mühendisliği Bölümü'nde okudu. 2000 yılında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yapmaya başladı ve 2004'te "Heidegger ve Gadamer Felsefelerinde Anlam Kavramı" başlıklı tezini verdi. Halen aynı üniversitede doktora yapmakta ve araştırma görevlisi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

**Cemil Güzey** 1958'de İstanbul'da doğdu. 1976'da TED Ankara Maarif Koleji'nden mezun oldu. 1977-81 yıllarında ODTÜ'de teorik kimya, 1982-6 arasında İstanbul Üniversitesi'nde felsefe öğrenimi gördü. Yüksek lisans tezi "Çok-Değerli Mantık", doktora tezi "*Tractatus*'un İnsan Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi" üzerinedir. Çeşitli üniversitelerin Felsefe, Davranış Bilimleri, İngiliz ve Amerikan Edebiyatı Bölümlerinde görev yapmıştır. 2007 yılından beri Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde Mitoloji, Psikolojiye Giriş, Felsefe ve Edebiyat, Klasik ve Modern Mantık dersleri vermektedir.

**Erdal İsbir** Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2004 yılında mezun oldu ve aynı üniversitede başladığı yüksek lisans öğrenimini 2008 yılında tamamladı. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Alman Romantizmi ve hermeneutik ilgi alanları arasındadır.

**Onur Kartal** 1983 Ankara doğumludur. Lisans eğitimini tamamlamış olduğu Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora yapmakta ve araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

**Ani Ceylan Öner** 1982 yılında İstanbul Balar'ta doğdu. İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi Sahne ve Gösteri Sanatları Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. *Virgül*, *Varlık*, *Cogito* gibi dergilerde ve İdefix'e bağlı Sabitfikir internet sitesinde kitap tanıtımları ve eleştirileri yayımlandı. Bir yıldır *Konyalife* ve *Konyaspor Kulüp* dergilerinin editörlüğünü yapmakta. Evli ve Konya'da yaşıyor.

**Sinan Özbek** 1961'de Erzurum'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Doktorasını aynı üniversitede 1993 yılında tamamladı. Şu anda Kocaeli Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü Başkanlığı görevini yürütmekte, Felsefe ve Sosyal Araştırmalar Topluluğu Derneği'nin başkanlığını ve *Felsefelogos* Dergisi'nin Genel Yayın Yönetmenliğini yapmaktadır. Özbek, bunlara ek olarak, Almanya'da 1957 yılından beri yayımlanan *Das Argument (Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften)* Dergisi'nin 2006 yılından itibaren Bilimsel Danışma Kurulu üyesidir. Siyaset felsefesi ve çağdaş felsefe sorunları alanlarında çalışmalar yapmıştır. Çok sayıda yurtiçi ve yurtdışı yayına sahip olan Özbek'in kitapları şunlardır: *Tanıklarda Sokrates* (Telos, 1992), *İdeoloji Kuramları* (Bulut, 2000), *İsyankâr Ruh: Fragmanlar-Aforizmalar* (Bulut, 2000), *İrkçilik* (Bulut, 2000), *Pratik Felsefe Yazıları: Savaş, Namus Cinayeti, Ahlak, Ölüm, Asimilasyon, İktidar* (Notos, 2011).

**Utku Özmkas** 1986, İzmir (Bergama) doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışıyor. Aralarında *Mesele*, *Cogito*, *Felsefelogos*, *Milliyet Sanat*, *Heves*, *Kitap-lık* ve *Virgöl* gibi dergilerin bulunduğu çeşitli dergilerde eleştirileri ve çevirileri yayımlandı. *Şiirimizde Milenyum Kuşağı* (Pan, 2008) isimli bir şiir eleştirisi kitabı var.

**Mehmet Ratip** Kıbrıs'ta doğdu. Yüksek lisans çalışmasını Nottingham Üniversitesi, Eleştirel Teori Merkezi'nde, 11 Eylül 2001 olaylarıyla ilgili komplo teorilerinin sunduğu politik olanakları konu alan bir tezle tamamladı. Şu anda ODTÜ Siyaset Bilimi Bölümü'nde doktora yapmaktadır. Sürmekte olan tez çalışması, Sierra Leone'de iç savaş (1991-2002) koşullarında ve sonrasında, devletin sorumluluklarının ağır insan hakları ihlalleri karşısında adaletin tesisine ne denli ve nasıl imkân verdiği sorusuna odaklanıyor.

**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. Marksizm, çağdaş Kıta Avrupası felsefesi ve Türk düşüncesi alanlarında çalışmaktadır.

**Deniz Soysal** Lisans derecesini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetim Bölümü'nden, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı. Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

**Özcan Yılmaz** Sütcü 1973 yılında Konya'da doğdu. Lisans ve yüksek lisans eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde aldı. 2005 yılında *Bir İmge Hareketi*



*Olarak Sinemanın Felsefesi* isimli kitabı yayımlandı. Halen Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde "Bergson ve Sinemada Düşünce Hareketi" konulu doktora tez çalışmasını devam ettirmektedir.

**Ali Utku** Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi. Çağdaş Batı felsefesi ve Tanzimat sonrası Türk düşüncesi alanlarında telif ve çeviri eserleri vardır. Çizgi Yayınları'nda "Osmanlı Felsefe Çalışmaları" başlıklı bir dizinin editörlüğünü yürütmektedir.

**Taner Yelkenci** Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktoralı öğretim görevlisi olarak görevini sürdürmektedir. Ağırlıklı olarak Althusser, Marx ve Lacan üzerine yoğunlaşırken, alan olarak, özellikle devlet ve hukuk felsefesi alanlarında çalışmaktadır.

*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 Kuçuradı, 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.

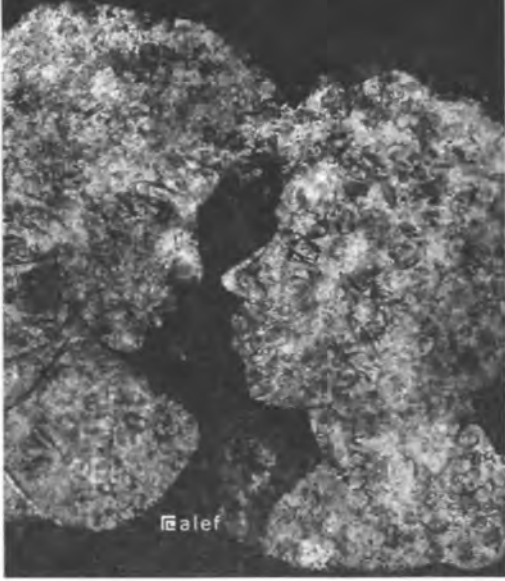
Eğer üst üste iki dipnotta aynı eser kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve eserin adları tekrarlanmaz:

A.g.e., s. 8.

Pelin Özer

## 17 Haziran

●● ROMAN



"Her adım bir hece diyerek yürüdükçe kentin de silinerek geçmişine, yalnız olduğu saf günlerine ereceğini hayal ediyordum."

Hayat, ayrılık, ölüm, diriliş ve doğa yazının merceğinden nasıl görünür? Zamanda ve mekânda gezinirken gerçeklik duygumuz adeta bir hayal âlemindeymişiz gibi altüst ediliyorsa... Hem de bu yazı marifetiyle oluyorsa... Yazı dilinin bazen rüyaların diline dönüşmesi ve bu dilde yeniden vücut bulan gerçeklik midir yoksa? Bu mudur bizi en saf halimize yaklaştıran?

## Alef'ten sıcacı sıcakına dört mevsim kitapları

Pelin Özer  
17 Haziran

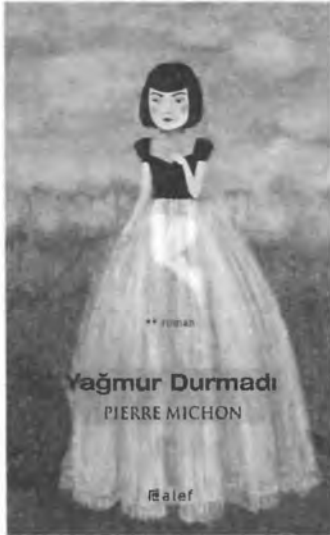
Pierre Michon  
Yağmur Durmadı  
Aziz Ufuk Kılıç'ın Türkçesiyle

John Updike  
Tavşan Dibe Vurdu  
Meram Arvas'ın Türkçesiyle

Giorgio Manganelli  
Pinokyo: Bir Paralel Kitap  
Sema Rifat'ın Türkçesiyle

Monika Maron  
Animal Triste  
Mustafa Tüzel'in Türkçesiyle

Julia Franck  
Öğle Kadını  
İlknur İgan'ın Türkçesiyle



Aynı bedende iki ayrı kadın  
Romanın anlatıcısı Lascaux yakınlarındaki köye geldiğinde yirmi yaşındadır. Eylül yağmurlarının gri perdesi ardında genç ilkokul öğretmeni, köy evlerinin gizli kuytularında saklı arkaik bir düşe kapılır gider: Dünyanın ta en başından beri var olan o şey, o köyde de hüküm sürmektedir: İki evreni birbirinden ayıran cinsellik.



Çağımızın en büyük edebi kahramanından...  
Günlük hayatımızı kontrol eden saplantılar, bizim ve uzak ya da yakın çevremizdeki insanların kafasından geçen düşünceler bu parlak romanda müthiş bir ayrıntı zenginliği içinde keşfediliyor. Çağımızın en büyük edebi kahramanlarından Tavşan'ın dört ciltlik serüvenlerinin ikinci kitabı ilk kez Türkçede.



Anlatı ve yorum ustası Manganelli'den...  
Bir yeniden okuma ve yeniden yazma olarak nitelendirebileceğimiz yapıt, ünlü masalı özgün biçimde yorumlayarak bir üst-metin oluşturuyor. Paralel metin yazarı, bu hem "özerk", hem de "özgün metne bağımlı" yapıtıyla masalın bir eleştirel çözümlemesine yöneliyor. Metnin sonsuza uzanan kapılarını aralıyor.

**Baykuş Felsefe Yazıları Dergisinin önceki sayılarında neler var:**



## SAYI 1: Gelenek ve Kopuş

H. Ünal Nalbantoğlu  
Taylan Altuğ  
Doğan Özlem  
Uluğ Nutku  
Güçlü Ateşoğlu  
G.W.F. Heagel  
Medar Atıcı  
Alain Badiou  
Zeynep Direk  
Selahattin Hilav  
Yıldız Silier  
Doğan Göçmen

2008, 216 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9771307949002  
14 TL



## SAYI 2: Hegel'i Yeniden Okumak

G.W.F. Hegel  
Alexandre Kojève  
Georg Lukács  
Ömer Anlı  
Meryem Uçar  
Richard Gunn  
Önay Sözer  
Frederick Beiser  
Taylan Altuğ  
Hakkı Hünler

2008, 308 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9771307949200  
14 TL



### SAYI 3: Muamma Nesne: Özne

Betül Çotuksöken  
 Hannah Arendt  
 Alain Badiou  
 Saffet Murat Tura  
 Doğan Özlem  
 Hans Heinz Holz  
 Reinhard Jellen  
 H. Ünal Nalbantoğlu  
 Nebil Reyhani

2008, 264 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9771 307949309  
14 TL

## Baykuş Felsefe Yazıları Dergisinin önceki sayılarında neler var:



### SAYI 4: Felsefe ve Devrim

Uluğ Nutku  
Alain Badiou  
Georg Lukacs  
Mehmet Ratip  
Domenico Losurdo  
Metin Bal  
Hans Heinz Holz  
Doğan Göçmen  
Saffet Murat Tura  
Soner Soysal  
Zeynep Savaşçın  
Örsan K. Öymen

2009, 344 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9771307949248  
14 TL



### SAYI 5: Ölüm, Yaşam, Sınır

Nazile Kalaycı  
Türker Armaner  
Alain Badiou  
Özge Ejder  
Filiz Peach  
Feysel Taşçier  
Taylan Altuğ  
Kaan Ökten  
Kubilay Aysevener  
Saffet Murat Tura  
Deniz Soysal  
Ömer Naci Soykan

2009, 308 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9789944494199  
14 TL



### SAYI 6: Husserl'in Gör Dediği

Hang-Georg Gadamer  
Onur Kartal  
Theodor Adorno  
Çağlar Koç  
Natalie Depraz  
Renaud Barbaras  
Savaş Ergül  
Taşkın Ketenci  
Tom Rockmore

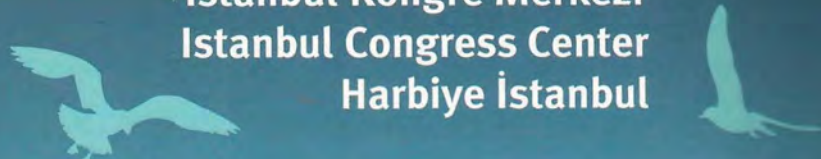
2010, 364 sayfa  
ISSN 1307-9492  
BRKD: 9789944494182  
16 TL



# 2.boğaziçi kitap fuarı 2.bosphorus book fair

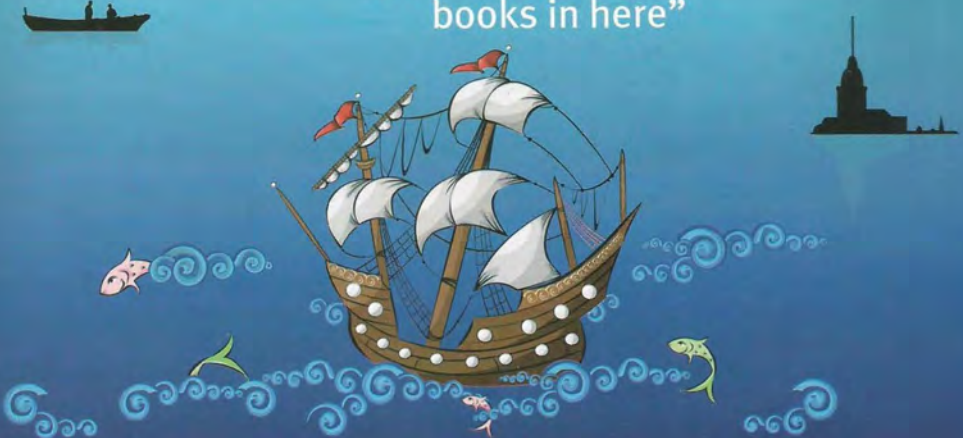
September 15-21 Eylül 2011

İstanbul Kongre Merkezi  
Istanbul Congress Center  
Harbiye İstanbul



“burada değerli  
kitaplar vardır”

“there are precious  
books in here”



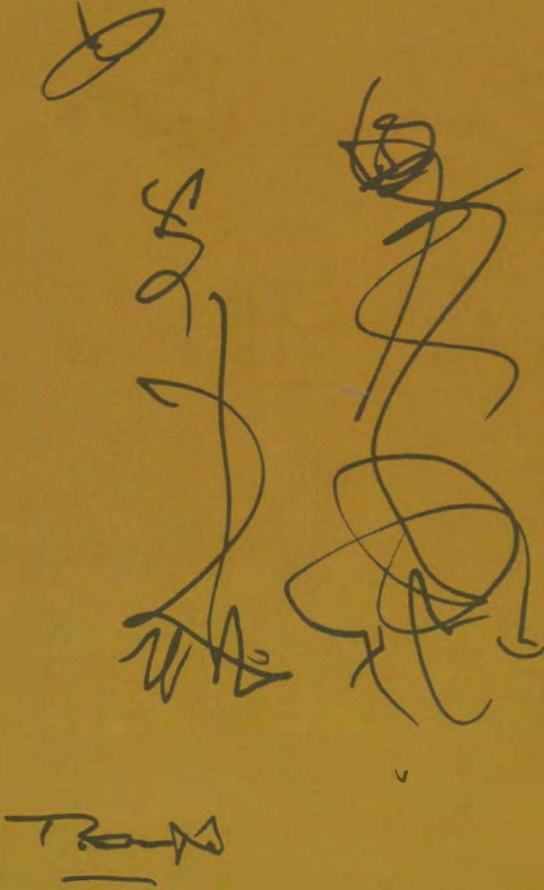
[www.bogazicikitapfuari.com](http://www.bogazicikitapfuari.com)



GILLES DELEUZE

NIETZSCHE VE FELSEFE

NORGUNK



Norgunk Yayıncılık

Şehit Erdoğan İban Sokak Akal Sitesi C/8 No: 20 Akatlar 34335 İstanbul  
T. 0212 351 48 38 / [www.norgunk.com](http://www.norgunk.com) / [info@norgunk.com](mailto:info@norgunk.com)