

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

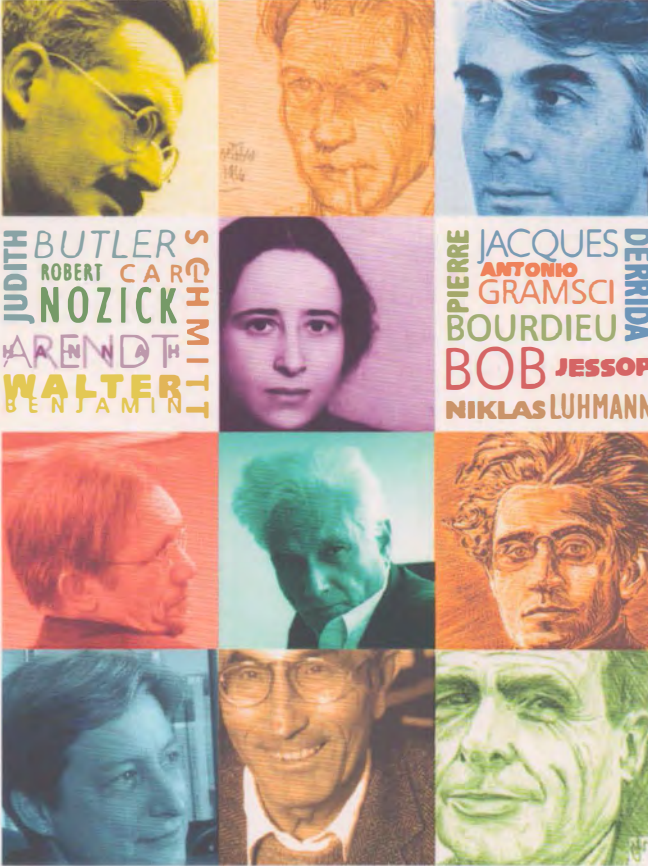
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

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

Günümüzde Yeni SİYASAL YAKLAŞIMLAR

Eleştiriler – Farklılıklar – Çözüm Arayışları

Editör: Hilâl Onur İnce



DOĞUBATI

Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar

Eleştiriler – Farklılıklar – Çözüm Arayışları

Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar

Eleştiriler – Farklılıklar – Çözüm Arayışları

Editör: Hilâl Onur İnce

DOĞUBATI

Hilâl Onur İnce

Rheinisch-Westfaelisch Technische Hochschule Aachen/Almanya'da Siyaset Bilimi, Sosyoloji ve Felsefe eğitimi aldı. Aynı Üniversite'de doktorasını tamamladıktan sonra siyaset kuramı ve siyaset felsefesi alanlarında dersler verdi. 2002 yılından itibaren Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde görev yapmaktadır. Çalışma alanları siyaset felsefesi, siyaset kuramı, siyasal düşünceler tarihi, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve Alman siyasal düşüncesidir. Bu konularda ulusal ve uluslar arası dergilerde çok sayıda makalesi mevcuttur. Das Argument dergisinin yayın kurulunda bulunan yazarın 1999 yılında doktora tezi Almanya'da *Nomos* yayınevi ve 2010 yılında *Muhafazakâr İdeoloji Din Siyaset* adlı çalışması Alan Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır.

© Tüm hakları *Doğu Batı* yayınlarına aittir.

Yayına Hazırlayanlar

Taşkın Takış
Harun Ak

Kapak Tasarımı

Aziz Tuna

Baskı

Cantekin Matbaacılık
Aralık 2010

Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/Ankara
Tel: 0312 425 68 64- 425 68 65
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

ISBN: 978-975-8717-65-1

Doğu Batı Yayınları - 59 Siyaset Bilimi- 4

İçindekiler

Giriş 7

Bölüm 1: İdeoloji ve İdeoloji Eleştirisi

“İdeolojısizleşmenin İdeolojisi” ya da Günümüzde
İdeolojik Olan Üzerine Düşünceler 15

Hilâl Onur İnce

Bölüm 2: Siyaset ve Kriz - Felsefi Açılımlar

Romantizm ve Carl Schmitt'de Desizyonizm Fikri 49
M. Cem Oğuz

Emek'ten Eylem'e: Hannah Arendt 92
Funda Çoban

Frankfurt Okulu ve Eleştirileri 138
Ali Buğra Küçük

Walter Benjamin: Tarih Meleşği - Estetik ve Meta Toplumu 173
Doruk Çamlıbel

Bölüm 3: Devlete Dair

Liberalizmin Sınırlı Devlet Teorisine Çağdaş Bir Bakış:
Robert Nozick ve Minimal Devlet 221
Aysun Yaralı Akkaya

Özne-Nesne Diyalektiğinde Gramsci Uğrağı:
Praxis Felsefesi Nereye Doğru? 255
Armağan Öztürk

Marksist Devlet Kuramına Doğru:
Bob Jessop Üzerine Bir Değerlendirme 302
Burak İyiekici

Radikal Demokrasi: Temelsiz ve Paradoksal Bir Vaad 336
Doğancan Özsel

Bölüm 4: Kuram ve Yeni Arayışlar

Pierre Bourdieu: Düşünümsellik/Habitus/Entelektüeller 387
Doruk Çamlıbel

Kutsal İnsanın Siyasal Açılımları Ya da Yasa,
Yasak ve İstisna Hali Üzerine Tartışmalar 428
Armağan Öztürk

Okuyucu'nun Farkındalık Yolu: Yapısöküm ve Jacques Derrida 449
Pelin Dinçer

Feminizmde Yeni Yaklaşımlar: Judith Butler 476
F. Seda Kundakçı

Autopoietik Alet Kutusu: Niklas Luhmann'ın Kuramsal Evreninde
Anahtar Açıklayıcılar 523
A. Arda Yüce Yılmaz

Dizin 546

GİRİŞ

Günümüzde yapılagelen siyaset kuramlarının farklı yorumlarında bir karmaşa ve belirsizlik olduğu söylenebilir. Konuya ilişkin yayımlanan kaynaklara bakıldığında, birbirlerinden hızla uzaklaşan ve farklı yorumların dikkat çektiği çok sayıda çağdaş dünya tanımlamalarına rastlamak mümkündür. Elinizdeki bu derleme, tespit edilen bu karmaşıklığı aza indirerek günümüz siyasal yaşamına yönelik söylemlere genel bir yaklaşım sunma amacındadır. Bu nedenle öncelikle ilk bakışta kolay gibi algılanabilecek şu sorulara yanıt aramak uygun olacaktır: Siyaset kuramı nedir? Siyasal kuramların çoğulculuğu gerçeği karşısında, geçerli kuramsal öngörülerin değerlendirilmesine yardımcı olabilecek ölçütler mevcut mudur?

“Siyaset” kavramının hangi alanları tarif etme amacıyla olduğu ve siyaset kuramını, ekonomi, bilim ve din gibi diğer sosyal oluşumlardan ayıran özelliğinin ne/neler olduğu konusunda, bu alanda yoğunlaşan araştırmalar için belli bir uzlaşma noktası tespit edilememektedir.¹ Öte yandan, siyasetin otonom bir konumda olup olmadığı, siyasetin ve siyasal olanın, yukarıda

¹ Bu konuda bkz. örn. Lutz 1992, 17-52.

adı geçen sosyal olguların belli özgün bağlantı noktası olup olmadığı düşüncesi de dile getirilebilir.² Ayrıca, farklı siyaset kuramlarının ve siyasetin belli bir metodoloji üzerinden yükseldiği de söylenebilir. Ancak bu noktada da belli bir uzlaşımın olduğu görülmemektedir.³ Demek ki, günümüzde siyaset kuramı olarak karşımızda duran tüm yaklaşımların ortak yönleri, ne belli bir özdeşlik ne de ortak bir metodolojidir. Bu belirlenimlerin ışığında, günümüz siyaset kuramında herhangi bir ortak çıkış noktasını izlemek mümkün müdür? Bu soruya kestirimci bir yaklaşımla, evet ya da hayır yanıtı vermek, sorunun doğru algılanmadığını göstermekten başka bir işe yaramayacaktır. Ancak siyaset kuramı tartışmalarına bakarak, kuramın tanımlanmasında sürdürülen çalışmalarda ortaya çıkan temel yaklaşımları tespit etmek, bizleri daha aydınlatıcı bir yaklaşıma yakınlaştıracaktır.

Siyaset biliminde kuram kendisini üç alanda ifade eder.⁴ Bunlar sırasıyla, siyasal gerçekliklerin tespitine odaklanan betimleyici (*descriptive*), nedensel ilişkilere dayanarak gelecekte olabileceklere yoğunlaşan *varsayımsal* (prognostic) ve olması gerekenler üzerinden gelişen *normatif* yaklaşımlardır. Siyaset kuramının “yapılış” tarzlarını tanımlama çabasına girişecek olursak, genel olarak üç temel yaklaşımın göze çarptığını söyleyebiliriz. Bunlar meta teori, sistematik ve/veya ampirik teoriler ile normatiflik temelinde gelişen siyaset felsefesi ve düşünce tarihi olarak sıralanabilir. Sözüünü ettiğimiz üçlü yaklaşıma rağmen, bugün siyaset kuramında tercih edilen yönelimler, öncelikle ampirik ve normatif boyutlardır ve bu nedenle çağdaş siyaset kuramı ampirik ve normatif kuramlar olarak sınıflandırılabilir.⁵

Normatif kuramlar, siyasetin temellendirilmesi amacıyla olan sorular üzerinden ele alınırken, ampirik kuramlar ise siya-

² Heller 1991.

³ Held 1991, 13 ve Hartmann 1997, 30.

⁴ von Beyme 1991.

⁵ Bkz. Özellikle Habermas 1974, 16-7 ve 28; Habermas 1975, 243-4 ve 341-2. Ayrıca bkz. Müller 1994.

setin durumunun tespitine odaklanırlar. Ancak böylesi bir ifade, normatif kuramların ampirik, ampirik kuramların normatif olamayacakları algısına yol açtığından, bu kategorileştirme çabası sorunsuz değildir. Dolayısıyla siyasetin temellendirilmesi ve durum tespiti arasında yapısal bir ilişkinin var olduğundan yola çıkılması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, genel olarak siyaset kuramı yol haritasını çizebilmek amacındaysa, normatif ve ampirik kuramlar arasında bir etkileşimi sağlamak durumundadır. Çağdaş siyaset kuramında bu ikiliğin aşılması yönünde bir çabanın var olduğunu söylemek mümkündür, çünkü var olan siyasal kurumlar, düzenler ve süreçler bir taraftan kuramsal ölçütler doğrultusunda, diğer taraftan ise bu ölçütler üzerinden yeniden ele alınmaktadır.

Elinizdeki derleme, günümüz siyaset kuramına bir giriş olarak düşünülmüştür. Bu alanda söylemleriyle öne çıkan düşünürlerin, kurama dair ileri sürdükleri görüşlerin kendi içindeki bütünlükleri ve günümüzde yaşanan sorunlara katkıda bulunup bulunmadıkları dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bu nedenle konuların ve düşünürlerin seçimi, kurama dair ilgi duyanlar ve kuramsal çalışmaya odaklanan okuyucular göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır. Amaç, betimleyici kuram ve yorumsamacı siyaset felsefesi şeklinde ikiye ayrılan bir alana dair bütünlüklü bir yaklaşım sunabilmektir. Dolayısıyla günümüz siyaset kuramında öne çıkan çok sayıda düşünür ve/veya yazarların dünya görüşlerinden bağımsız ele alınması doğru bulunmuştur. Zira düşünürlerin dünya görüşlerinden çok, günümüzde var olan sorunlara çerçeve sunulmasına ne ölçüde katkıda oldukları belirleyicidir. Diğer bir ifadeyle, çağdaş siyaset kuramları, eğer modern toplumlar için ve modern toplumlar hakkında gerçekleştiren düşünsel faaliyetleri kapsayan bir alan ise, bu alana dair sürdürülen ve sürdürülecek olan tüm çalışmalarda önemli olan, içinde yaşanan topluma nasıl yaklaşıldığı ve o toplumun sorunlarına nasıl yanıt arandığıdır. Kuşkusuz bu alanda çok sayıda çalışma ve bir o kadar da bu çalışmaları yürüten düşünürden söz etmemiz gerekir. Ancak bu çalışma, kendisini, günümüzde bu alandaki söylemleriyle öne çıkan

düşünürlerle sınırlamaktadır. Dolayısıyla günümüz siyaset kuramı alanında çalışma yapan bütün düşünürleri değil, toplumsal gelişmeleri ve zaman zaman “yeni” olarak öne sürülen düşünceleri şüpheci ve eleştirel bir tarzda ele alan düşünürlerinin bir bölümünü ülkemizde tanıtmayı hedeflemektedir. Buna bağlı olarak çalışmanın özü ve hedefi, her türlü ön kabul ve/veya ön yargıdan uzak durarak, düşünürlerin öngörülerini irdeleyerek, siyaset kuramının çağdaş yorumlarında göze çarpan karmaşıklıkla aza indirmek ve kuramın günümüzdeki gelişmesine yönelik bir perspektifin ortaya çıkartılmasıdır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için yazarların seçiminde öncelik, yukarıda belirtilen normatif ve ampirik metodolojinin içiçeliği temelinde geliştirilen düşüncelere verilmiştir.

Kitap dört bölümden oluşmaktadır. İdeoloji ve ideolojisizleştirme konusunda düşüncelerin ele alındığı bir çerçeve çalışmasının yer aldığı “İdeoloji ve İdeoloji Eleştirisi” başlıklı birinci bölümü takiben, ikinci bölümde, “Siyaset ve Kriz – Felsefi Açılımlar” başlığı altında, “romantizm” ve “desizyonizm” kavramsallaştırmasıyla Carl Schmitt, “eylem” ve “emek” ilişkisine getirdiği yorumlarıyla Hannah Arendt, “yetke”, “aile”, “birey” ve “kültür endüstrisi” gibi kavramları sorunsallaştıran Frankfurt Okulu temsilcileri ve Walter Benjamin tarafından vurgu yapılan “estetik” ve “meta toplumu” gibi, öne çıkarılan düşünürlerin temel kavramları üzerinden tartışmalara yer verilmektedir. “Devlete Dair” başlıklı üçüncü bölümde, Robert Nozick’in “sınırlı devlet” anlayışı ve “minimal devlet” tahayyülü ele alınmaktadır. Aynı bölümde, devlet ve sivil toplum ilişkisinde “praksis” felsefesinin önemine ışık tutan Antonio Gramsci’nin kuramının yanısıra günümüz Marksist devlet tartışmalarında öne çıkan Bob Jessop’un değerlendirmeleri irdelenmektedir. Devlet, sivil toplum ve demokrasi bağlamında, “radikal demokrasi” söyleminin, özne nesne kavramları üzerinden ele alındığı çalışma ile üçüncü bölüm sonlanmaktadır. “Kuram ve Yani Arayışlar” başlıklı dördüncü bölümde, günümüz tartışmalarında çokça referans verilen düşünürlerle değinilmiştir. “Habitus ve entelektüel” hakkında yeni yorumlara yol açan Pierre Bour-

dieu, “yasa, yasak ve istisna hali” kavramlarının günümüz toplumundaki egemenliğine vurgu yapan Giorgio Agamben, “yapısöküm” üzerinden kuramın ve metnin anlaşılabilirliğini savunan Jacques Derrida, feminist kuramda cinsiyetlendirilmiş öznenin “inşası” ve “performatif süreç” olgularına odaklanan Judith Butler ve “autopoiesis”in siyasetteki önemine ışık tutan Niklas Luhmann gibi yazarlara yer verilmiştir.

KAYNAKÇA

- Habermas, J., 1974. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- _____, 1975. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hartmann, J., 1997. *Wozu politische Theorie?* Opladen: Leske + Budrich.
- Held, D., 1991. *Political Theory Today*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Heller, A., 1991. “The concept of the political revisited”, in: D. Held (ed.), *Political Theory Today*. Cambridge: Blackwell Publishers. s. 330-343.
- Lutz, D.S., 1992. *A Preface to American Political Theory*. Kansas: University Press of Kansas.
- Müller, W.C., 1994. “Politische Theorie und Ideengeschichte: Wozu?” In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*. H. 23, S. 213-228.
- Von Beyme, K., 1991. *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert: Von der Moderne zur Postmoderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

BÖLÜM 1

İDEOLOJİ VE İDEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

“İDEOLOJİSİZLEŞMENİN İDEOLOJİSİ” YA DA GÜNÜMÜZDE İDEOLOJİK OLAN ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Hilal Onur İnce*

“Düşünen özneye; yani aslında o çoktan yenilgiye uğramış düşmana karşı savaşıyor.”¹

GİRİŞ

Platon’un *Diyaloglar* adlı eserinin “Protagoras” başlıklı bölümünde, sofist görüşlü olan Protagoras, siyasî yeterliliğin yalnızca sınırlı sayıda uzmanın ilgi alanına hapsolamayacağını, aksine her insanın bu yeteneğe ulaşabileceğini ifade eder.² Bu görüşünü izah etmek için Protagoras, Epimetheus’un³ tüm yetenek ve hakları hayvanlara dağıttığını ve insanlara hiçbir hak ve hareket alanı bırakmadığını anlatan mitolojik bir hikâyeye aktarır. Hikâyeye göre,

* Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ Horkheimer/Adorno 1988.

² Bkz. Platon 1994, 320-345.

³ Epimetheus, eski Yunanca’da “sonradan düşünen” ve “aklı başına geç gelen” anlamını taşıyan “epimethea” kelimesinden türetilmiştir.

insanların kendilerini koruyabilmeleri için hiçbir şeyleri kalmadığı bir zaman dilimi tasvir edilir. Mitolojide, Epimetheus'un kardeşi Prometheus, kardeşinin hatalarını düzeltebilmek için, Haphaistos⁴ ve Athene'den teknik zekâlarını çalmış olduğu, ancak insanın kendisini ayakta tutabilmesi için ödünç alınan bu zekânın yeterli olmadığı anlatılır. Eksik olan, teknik zekânın yanısıra insanların ortak davranabilmelerinin temelini oluşturan siyasî yeterliliktir ve bu yeterliliği sağlamak için tanrıların tanrısı Zeus, insanlara siyasî yeterliliği tanıtmak için, hırsızların ve ticaretin tanrısı Hermes'i gönderir. Protagoras'ın aktardığı bu mitolojik hikâyeye göre, siyaset, asla bir uzmanlık alanı değildir ve diğer yetenekler gibi organize edilemez. Aksine, siyaset, her insanın yaşam alanını kapsar ve kapsamadığı durumlarda ise devletler ve toplumlar yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. Bilindiği gibi Platon, *Politeia* adlı eserinde, Protagoras'ın bu en temel demokratik anlayışına karşı çıkarak, siyaseti uzmanlık olarak ifade eder. Platon'a göre siyaset, barış ve adaletin egemenliği isteniyorsa, gerçek adaletin ne olduğunu bilen felsefecilerin tekelinde olmak zorunudur.

İçinde yaşadığımız yüzyılda da Platon ve Protagoras arasındaki diyalog, insanların siyasete katılımı, siyaset sanatı, yaşanan toplum ve bu toplum içerisindeki insanın konumu üzerine yapılan tartışmalardan dolayı güncelliğini koruyor denilebilir. Bugün, Platon'un işaret ettiği "gerçekliğin" ve "adaletin" gerçek temsilcileri felsefeciler ve düşünürler olmadığı gibi, aksine yaşamın hemen hemen her alanını teknokratlar, ekonomi ve finans uzmanları belirlemektedirler ve insanlık için "doğru yönelimlerin" çerçevesinin kendileri tarafından çizilebileceğini düşünmektedirler. İnsanın siyaset pratiği yanısıra düşün dünyasının da belirlendiği bu ortamda, ideoloji kategorisi insanı anlamada anahtar bir kavram olarak önümüzde durmaktadır. Roman Atasözünde olduğu gibi, her insan farklı olsa da, ama hepimiz insan isek, öte yandan bu söylemin gerçeklikte hâlâ bir ütopya olarak kaldığı da düşünülecek olursa, insan olmanın olmazsa olmaz koşullarından

⁴ Aşk tanrıçası Afrodit'in kocası.

birisi olan siyasetin işleyişini ve yeniden üretilmesini ele almak zorunluluğu vardır.

Siyasal düşünce tarihine genel olarak bakıldığında, üretim ve toplumsal sistemlerin gelişmesi oranında insan zekâsı da gelişerek maddi üretim güçleri artmış olsa da, genel anlamda insanlığa hitap edebilecek bir ahlâkî sistemin yaratıldığından söz etmek açıklayıcı değildir.⁵ Bu gelişmenin bir dizi nedeni vardır. Bunlardan bir tanesi, gelişme dinamiğinin, üretim sürecinde kâr oranını arttırma hedefinden öteye gidemediği şeklinde ifade edilebilir. Bu nedenle, kuramsal olarak bakıldığında, günümüzde egemen olan kapitalist ideoloji, Kant tarafından “insanlığın, kendisinin yarattığı edilgenlikten kurtuluşu” olarak belirlenen Aydınlanmanın tersyüz edilişine ve hattâ ona zıt bir gelişmeye de işaret eder. İnsan, modernizm kavramı etrafında oluşturulan toplumsal yaşam tarzının edilgen bireyi olmaya doğru hızlı adımlarla ilerlerken, bu toplumsal yaşam tarzının oluşturduğu yapay gereksinimlerin içselleştirilmesiyle birlikte, sisteme daha bağımlı ve daha ürkek hale geldiğinden, kendi doğasına uygun özgürleşmeden giderek uzaklaşmaktadır. Max Horkheimer, “bugünün tarihinin meta tarihi”⁶ olduğuna dikkat çekerken, günümüzde toplumsal olarak belirleyici olan özün, yalnızca insanın kendi kendisini ayakta tutabilmesine indirgendiğini belirtir. İnsan, günümüz koşullarında tarihin öznesi olma özelliğini giderek yitirmekte olduğundan, kendi varlığını koruyabilmesi de bir yanılsamadan öteye gidememektedir. Çünkü metalar dünyasına indirgenen yaşam, insan olma bilincini hemen hemen yok etmiş ve şeyleşme son aşamasına ulaşmıştır. Birey, pazar değeri doğrultusunda bir işleve indirgenmiştir. Şeyleşme, bireyin işlevselleşmesi ve bilincin giderek yok olması gibi gelişmeler, günümüz siyasal düşüncesinin ve siyasal olanın kategorilerinin yanıt aramak zorunda olduğu, karmaşık ve değişken mekanizmalarının birer ifadesidir. Zira insan, özgürlüğüne somut biçim verebileceği yegâne aracı olan ürünlerinin içerisinde ve bu ürünler aracılığıyla, kendisini giderek

⁵ Burada genel kabul gören bazı ahlâkî değerler değil, bu değerlerin evrensel anlamda yaygın olup olmadığı vurgulanmaya çalışılmaktadır.

⁶ Horkheimer 1974:124. DFD Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

yitirmektedir. Özellikle geçiş toplumlarında ve “azgelişmiş” diye tanımlanan toplumlarda, bireylerin düşünce tarzları, gündelik yaşam bilinçleri, alışkanlıkları, tüketim davranışları ve siyasî kavramları, Batının değerlerinin tekrarı olmaktan öteye gidemezken, toplumsal kültür, söz konusu değerlerin yeniden üretilmeleri biçiminde gelişmektedir. Bu nedenle, “ödünç alınan” bu değerler tarafından belirlenen kültürel yapı, kapitalist kültür modelinin çarpık bir yansıması olmaktan öteye gidememektedir. Ayrıca, sözü edilen tekrar ve yeniden üretim, kapitalist dünyaya bağımlı toplumların kendi iç dinamiklerinin gelişmesinin önünde bir engel, hattâ aşılması zorunlu olan bir engel teşkil etmektedir. Bu noktada, “kültürel erk olmadığı sürece, siyasî erkten söz edilemez”⁷ diyen Antonio Gramsci, dışa bağımlılık –metalar dünyasının egemenliğini kabul etmek– ve yabancılaştırmanın eşgüdümlü olduğunu da vurgulamaktadır.

Bilincin bu evrensel boyuttaki yitirilmesi, yabancılaştırmanın yaygınlık kazanması, kimliğin yok oluşu ve düşüncenin, sermayenin düşünce hantallığına yönelten yasalarına boyun eğmeye zorlandığı gerçeği karşısında, günümüzde farklı perspektiflerden yola çıkan arayışlar mevcuttur. Bu arayışlarda, bireyi, tarihselliğinden koparmak için sürdürülen ideolojik bombardıman, onu, kendisini tanımlayabileceği bütün düşüncelerden uzak tutmayı hedeflenmektedir. Bireyin, kendi çıkarlarına ters düşen davranışlar gösterme eğilimini, toplumsal ilişkilerde rasyonelleştirerek yeni kurumsallaşmalar yaratmak ve bu kurumlar etrafında, toplumsal ilişkilerin sürekliliğini zorlayan dinamikleri etkisizleştirmek, ideolojinin bir hedefi olarak karşımıza çıkar. İdeoloji, bu hedefe ulaşma sürecinde, ürettiği kavramlarla, toplumsal düşünüşü şekillendirmeye çalışır. Gerek gündelik yaşamın, gerekse de geleceğin oluşumunda etkili olan bu kavramlar, geçmiş, yaşanmış bitmiş bir olgu olarak, toplumsal düşünüşün dışına itmeyi önüne görev olarak koyarlar. Dolayısıyla geçmiş ve geleceği düşünsel yaşamdan dışlayarak, bireyi “günü” kurtarmaya yönelik sık bir düşünsel alana hapsetmeye çalışırlar...

yönelik yapacağımız değerlendirmeden önce, kavramların değeri ve önemi üzerinde durulması gerekmektedir.

I

Tüm insan yaşamı deneyimlerden kaynaklanır... Deneyimler yapabilmek, onları değerlendirebilmek ve kendi yaşamına uyarlayabilmek için kavramlara gerek duyulur. Silinmeye yüz tutan deneyimleri ve olguları bilincimizde yorumlayabilmek için kavramlar zorunludur. Kavramlar hem geçmiş deneyim ve olguları algımızda ayakta tutmak hem de davranışlarımıza yansıtmak amacıyla gereklidir. Ancak kavramlar üzerinden geçmişte olanı kavramak ve bugün yaşanabilecek. olası sürprizlere hazır olmak, onları anlamak ve gerektiğinde engelleyebilmek mümkündür.

Kant'ın ifadesiyle, hiç bir deneyim kavramsız olamaz, kavram olmadan ise hiç bir deneyim edinilemez.⁹

Zanaatkârlar belli bir kullanım değeri sağlamak için ellerindeki malzemeyi işlemede belli araçlara ihtiyaç duyarlar. Nasıl ki bu araçlar, zanaatkârların üretebilmesi için gerekli ise, siyaset bilimi ile uğraşanların düşüncelerini ifade edebilmeleri için kavramları ve kuramları araç olarak kullanmak zorunluluğu vardır. Gündelik ve dolayısıyla “olağan” ve “alışlagelmiş” gerçeklikleri algılamak ve kavramak için kesin ve net kavramlar gerekmektedir.¹⁰ Bertolt Brecht, nesneleri, olguları ve gelişmeleri hareket ettirebilmek için birer “tutacak” olarak kavramların işlevine dikkat çekmiştir.¹¹ Demek ki, uygun kavramların olmadığı durumda, kelimeler etkisiz kalacaklar, hattâ içeriksiz kılıflar olacaklardır. Dolayısıyla bir düşünce, ancak kavramlar üzerinden toplumsal ve siyasal olay ve olgulara müdahale etme şansına, hattâ hakkına sahiptir ve bu nedenle kavramsal çaba, her zaman eleştirel olmak durumundadır. Buna bağlı olarak, eleştirel kavram çabası, sadece “ayakları havada” olan bir kuramsal çalışma olarak nitelenemeyeceği gibi, ayrıntılı siyasal tahlilin bir

⁹ Koselleck 2006, 59.

¹⁰ Kreisky 2004, 24.

¹¹ Brecht 1967, 57.

olmazsa olmazı niteliğindedir. Kavramsal netlik arayışı, siyasal düşünme ve kuramsal çalışmanın yadsınamaz ilk adımı özelliğindedir. Öte yandan, kavramlarda netlik iddiası, asla belli başlı kuramların etkisinden arınmış olarak görülmemelidir. Bilindiği gibi, her kuram belli bir bağlam, gereklilik ve tepki çerçevesi içerisinde oluşur ve bu nedenle *de facto* kuramsal ve düşünce tarihi bütünlüğü içerisinde dir.

Kavramlar, her eleştirel bilim için merkezî bir öneme sahip olmalarının ötesinde, sosyal ve siyasal olana yönelik düşüncelerde de anahtar niteliğindedirler. Toplumsal ve sosyal olayların değiştirilmesi ve/veya en azından yeniden ele alınması hedefleniyorsa, öncelikle “kavranılması” gerekmektedir. Bundan dolayı, siyasal olana müdahale etme veya onu koruma hedefinde olan birey için kavramlar birincil önemdedir. Aynı şekilde, toplumsal olguları tanımlama ve analiz iddiasında olan siyaset bilimi açısından da kavramlar öne çıkmaktadır. Burada öncelikle olguların kavramlar üzerinden olabildiğince ayrıntılı açıklanması hedeflenirken, aynı zamanda kullanılan kavramların bilimsel tartışmalarda olduğu kadar, gündelik algıda da hangi kuramlarla bağlantıda olduğu ortaya koyulmaya çalışılmaktadır. Öte yandan kavramlar, aynı zamanda belli bir geçmişe ve geleceğe sahip olduklarından, canlıdırlar yani “yaşarlar”. Dolayısıyla kavramlar her zaman belli bir tarihselliğe ve o tarihin bilgisine bağlıdırlar.¹²

Aynı şekilde kavramların, diğer kavramlarla birlikte etkileşiminde ortaya çıkan farkları hem soyut olanın analizinde –örneğin modernitede devlet analizi– hem de özel ve somut olanın tanımlanmasında –örneğin günümüz Türkiye’sinde devlet sorunu– öne çıkmaktadır. Tüm soyutlamalara rağmen kavramlar ve anlamları, her zaman belli tarihsel, siyasal ve kültürel

¹² Örneğin zaman içerisinde “vatandaş” (Bürger) kavramında bir anlam değişikliğine tanıklık etmekteyiz: 18. ve 19. yüzyılda kullanılmaya başlanan bu kavram, söz konusu dönemlerde “citoyen” olarak kamu yararı hakkında karar verme hakkına sahip siyasal “vatandaş” ve “burjuvazi” olarak ise özel ekonomik çıkarlarını savunan “ekonomik vatandaş” ifade etmekteydi. Arşivi - <https://rantey.org>

bağlamlarda algılanabilir. Çünkü kavramlar her zaman toplumsal, siyasal ve sembolik çatışma ve tartışmaların ürünleridir.¹³ Ancak kavramlar asla her zaman için geçerli olabilecek içerikler taşımadıkları gibi, değişkenlik özelliğine sahiptirler. Dolayısıyla geçmişte ve günümüzde yapılmakta olan kuramsal çalışmalarda kullanılan ve kuramların dayanakları olan kavramlar, her zaman güncel sorunsalı tespit etmede önemli bir araç olma nitelikleriyle bilimsel çalışmanın bir olmazsa olmazıdır.

Gelinen noktada, kavram ve kuram arasında var olan farklılıklara değinmekte yarar var. Kavram, olguların ve görüngülerin (fenomenlerin) merkezî özelliklerine dair algıları ve değerlendirmeleri tanımlar; olguları, ilişkileri ve gerçeklikleri adlandırma hedefinde olan kavramlar her zaman başka kavramlarla iletişim halinde kullanılırlar. Buna karşılık kuram, Popper'in ifadesiyle, "dünyayı avlamak için attığımız ağ" olma özelliğine sahip kapsamlı bir düşünce yapısıdır. Popper'e göre kuramın görevi, "rasyonelleştirme, izah etme ve egemen olma" eylemidir.¹⁴ Bu Popperyen araçsal ve sosyal teknokratik tanıma karşılık, "Cultural Studies" (kültür çalışmaları) temsilcisi Stuart Hall, özgürlükçü eleştirel bir perspektif sunarak kuramsal çalışmayı, ötekileştirilen ve iktidar organlarından uzak tutulan grup ve bireylerin iktidar işleyişini kavramalarına ve ona ortak olmalarına hizmet edecek araçlara yönelik düşünme şeklinde tanımlar.

II

Kavramların "alet kutusu" niteliğine ilişkin bu kısa hatırlatmanın ardından yeniden ideoloji kavramına dönecek olursak, özgürlükçü ve eleştirel bir perspektifle ideoloji kavramının günümüzdeki yansımalarına nasıl bir yaklaşım uygun olabilir? Postmodern felsefeciler için ideolojilerin sonu tezi kesinlik kazanmış, hattâ kararlaştırılmış bir söylem olması itibarıyla, asla ideolojik bir tez ve/veya söylem şeklinde ifade edilmemektedir. Söz konusu felsefeciler ve sosyal bilimcilerin gözünde

¹³ Hall 2004, 54.

¹⁴ Popper 1984, 54. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ideoloji kavramı, artık geçerliliğini yitirdiği söylenen “büyük anlatılara”, toplumu ve onun tarihsel dinamiğinin yanısıra insanın varlığının nedenini belirli bir yapısal bağlantı çerçevesinde değerlendiren ve totalite içinde gelişen homojen kuramlara tekabül etmektedir. Dolayısıyla, toplumda görülen ve giderek artan ayrışmanın (*Ausdifferenzierung*) ideolojilerin sonu olduğu gerçeğini kabul etmeyenler, bu felsefecilere göre ideolojik davranış içerisinde olmaktadır.

Bu iddianın aksine Terry Eagleton, postmodernizmin, kültüralizmi, kendisini meşrulaştırma ve aynı zamanda ekonomik gerçekliklerden koparıma –buna bağlı olarak ise hâlâ var olan kapitalist toplumdaki gerçekliklerin örtülmesi– yönünde araçsallaştırdığını vurgularken, postmodernizmin kendisinin bir ideoloji hattâ dogma olduğundan yola çıkar. O nedenle Eagleton’a göre, ideolojilerin aşıldığı söyleminden daha ideolojik bir söylem olamaz.¹⁵ Yıllar önce Kofler de aynı konuda “yaygınlaşan ideolojisizleştirmenin en ideolojik ideoloji”¹⁶ olduğuna dikkat çekmiştir. O’na göre, ideolojisizleştirme söyleminin dayandığı, ideolojik bağlardan özgür olma iddiası bir yanılsama olduğundan, geline nokta ideolojileştirmenin doruğudur. İdeoloji sorununa yönelik kapsamlı araştırmalarında Kofler, bir yandan burjuva toplumunun ya da “günümüz kapitalist” toplumlarının antropolojik koşullarını irdelerken, diğer yandan ise söz konusu toplumlara egemen olan yabancılaşma ve şeyleşme olgularına vurgu yapmaktadır. İdeoloji kavramı, Kofler’in düşüncesinde asla her zaman aynı içerikte kullanılabilecek bir kavram olarak düşünülmez. İdeoloji, zaman zaman bütün düşünsel yapı ve dünya görüşlerini ifade eden bir genelleme, zaman zaman ise olumsuzlayıcı bir tarzda yanıltma, örtme ve mistifikasyon olgularının tanımlanmasında kullanılabilmektedir. Ancak her iki kullanım tarzında da ideolojinin sonu söylemi reddedilmektedir. Kofler’in ideolojinin sonu söylemine karşı çıkışı, iki noktada şekillenmektedir. Bir taraftan ideolojinin sonu tezini genel olarak hatalı ve tehlikeli bulur. O’na göre insan eylemi –diğer

¹⁵ Eagleton 1997.

¹⁶ Kofler 1975, 74. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

bir ifadeyle insanın nesneler dünyası ile olan ilişkisi ve etkileşimi— her zaman düşünce üzerinden ve ideolojik biçimlere bağlı olarak şekillenmektedir. Diğer taraftan, burjuva toplumsallaşması özgülünde ideolojinin sonu iddialarına, burjuvazinin egemenliğinin günümüzde de belirleyici olması nedeniyle karşı çıkar. Bu nedenle sorulması gereken soru, hangi koşullarda “yanlış” bilincin ve hangi koşullarda ise “doğru” bilincin oluşabildiğidir, zira her iki bilinç şekli de ideolojiye bağlı gelişmektedir; daha doğrusu, şöyleşmiş ilişkilerin “anlaşılmasına yönelik bir çaba”¹⁷, bu sorunun yanıtı için bir zorunluluktur.

İdeolojik olana ilişkin tartışmalarda, Eleştirel Kuram akımı içinde belli bir homojen anlayış aramak sonuçsuz kalmaktadır. Eleştirel Kuram (Frankfurt Okulu) filozofları, 1950’li ve 1960’lı yıllarda klasik ideoloji kavramının, Adorno’nun ifadesiyle, ideolojinin özgün anlamının sonuna geldiğinden söz etmişlerdir. Okul’un temsilcilerinin temel çıkış noktası, burjuva toplumu olarak ifade ettikleri ve belli tarihsel koşullarda var olan topluma bağlı olarak gelişen dar anlamlı bir ideoloji kavramıdır. Dolayısıyla belli tarihsel döneme ve o dönem doğrultusunda gelişen iktidar ilişkilerine ışık tutmasına bağlı olarak dar anlamda düşünülen ideoloji, artık sonlanmışır: “İdeoloji, artık bir zarf değil, dünyanın tehdit edici simasıdır.”¹⁸ Alex Demirović’in Frankfurt Okulu hakkında kaleme aldığı araştırmalar ise ideolojiye yönelik bu değerlendirmelerin, Okul içerisinde yer alan filozoflar tarafından genel kabul gördüğü düşüncesini sorgular niteliktedir.¹⁹ Demirović’e göre, Horkheimer, homojen çıkar ilişkilerinin ortadan kalkmasıyla tekil çıkarların genelin çıkarları olarak ifade edilemeyeceğine referansla, artık egemen ideolojiden söz edilemeyeceği şeklindeki iddiaların ve kesinlik talebindeki tespitlerin kendisinin ideolojik olduğunu düşünmektedir. Keza Adorno “klasik ideoloji kavramının günümüzü,

¹⁷ Ibid., 11.

¹⁸ *Institut für Sozialforschung* 1956, 179.

¹⁹ Demirović 1999, 99. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ama özellikle de günümüz toplumunu”²⁰ tanımladığına vurgu yapmaktadır.

III

Çağdaş siyaset felsefecilerinden Thomas Meyer, günümüz toplumunu “kendi iç bağlantılarını azami olarak eğlenceye yönelik bir duyumsallık ve değerler sistemi” olarak betimler ve “büyük anlatılar” söylemi sayesinde, tartışan ideolojilerin ve eleştirinin sonuna yol açtığını vurgularken, bu “sona geliş” vizyonlarının *postmodernitenin soluk aldığı alanlar*” olarak yayıldığına işaret etmektedir.²¹ Son yıllarda, özellikle sosyal bilimler alanında en fazla ilgi çeken ve üzerinde sayısız değerlendirme bulunan kavramın, postmodernite olduğu ortadadır.²² Burada postmodernite üzerine karşılaşılan geniş ve bir o kadar da çelişkili tartışmalara yer verilmesi de, tüm postmodern yaklaşımlarda gözlenen temel sava vurgu yapmadan geçmemek gerekir. Bu temel sav ve/veya yaklaşım, dünya algısı, bilindiği gibi, geleneksel ideolojilerin yok olduğu yönündedir. Postmodern ideolojinin “kurucu babalarından” Jean-Francois Lyotard, kısa ve öz olarak postmodernitenin “aşırı bir basitleştirmeyle, meta anlatılarına artık inanılmadığının ifadesidir”²³ demektir. Son iki yüzyılın büyük siyasal ideolojilerinin –ya da Lyotard’ın söylemiyle “modernitenin çerçeve mitleri”– giderek sekülerleşen ve ‘post’ materyalist yönelimli toplumlarda bütünleştirici ve bağlayıcı güçlerini yitirdikleri hususunda, konuya ilişkin kaynaklarda belli bir uzlaşma mevcuttur.²⁴ Örneğin, çağımızda siyaset felsefesinde öne çıkan isimlerden bir diğeri, Wolfgang Ivers, postmoderniteyi, günümüz “toplumlarının radikal tarzda çoğulculaşmasının bir değer ve temel teşkil ettiğinin” olmazsa olmaz bir gerçeklik olarak kabul edildiği tarihsel

²⁰ Adorno için bkz. Demirović 1999, 452 ve 456.

²¹ Meyer 1994, 133.

²² Siyaset bilminde *postmodernite* tartışmaları için bkz. Örn. Beyme 1996, 147-359.

²³ Lyotard 1986, 114.

²⁴ Vgl. Beyme 1996, 276ff. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

dönem olarak tarif etmektedir.²⁵ Böylesi bir *çoğulculuk* perspektifinde gelişen toplumlarda geleneksel *meta anlatıların* siyasal alanda da yeri olamayacağı düşünülebileceği gibi, belirli bir iç mantığa ve bütünlüğe sahip, birbirini dışlayan toplumsal vizyonlar da aynı zamanda anlamsız ve gereksiz olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu tez, özellikle 1989 “Berlin Duvarı” yıkımı sonrasında geniş destek bulmuştur. Pazar ya da planlama, özel mülkiyet ya da kamu mülkiyeti gibi son iki yüzyılda sürdürülen siyasal ve felsefi tartışmaları belirleyen çelişkili yaklaşımların, 1989 yılı ile birlikte “şaşkınlık uyandıracak bir uzlaş” yönünde ve onun uğruna ortadan kalktığı belirlemesi egemen olmaya başlamıştır.²⁶ Birbirini dışlayan ve aynı zamanda diyalektik bir ilişki sergileyen, tartışmacı ve eleştirelilik temelinde gelişen “büyük” ideolojilerin sona erdirilmişliği dogmasına bağlı olarak, siyasal hareket ve müdahale alanları da bir farklılaşma göstermektedir: “Siyasal eylemlilik –en azından sanayi toplumlarının çoğunda.– muhafazakâr, sosyalist ve liberal fikirlerin farklı vurgularıyla” oluşturulan garip bir bileşime dönüştürülmeye çalışılmaktadır.²⁷

Öte yandan ideolojilerin, örneğin seçmenler için bir yönelim belirleme işlevi de vardır.²⁸ Belli bir ideolojik düşünceye yakın oldukları kanısında olan bir seçmen grubu, her seçimde yeniden bir değerlendirmede bulunma ihtiyacı duymaz. Dolayısıyla bu seçmenlerin “siyasal bir vatanları” vardır.²⁹ Ancak, geleneksel ideolojiler izah edici, yorumlayıcı ve yönlendirici işlevlerini yitirdikleri ve buna bağlı olarak toplumda siyasal partilerle bütünleşme anlayışının gerilediği durumlarda, siyasal alanda “yeni” motiflere ihtiyaç duyulmaktadır. Yukarıda değindiğimiz farklı ideolojilerin “garip bir bileşiminin” savunulduğu noktada, yeni yönelimlerin ve farklılıkların yaratılması, topluma belli bir *yegâne* düşünceyi, ideolojiyi empoze etmek için gerekli

²⁵ Welsch 1991: 5

²⁶ Vgl. Meyer 1992: 181

²⁷ Prisching 1998: 109

²⁸ Wimmer 1999: 381

²⁹ Dalton 1998: 6

olmaya başlamaktadır. Bu çerçevede geliştirilen siyasal ortamda, her ne kadar “ideolojilerin sonuna” gelindiği savunulsa da, hâlâ parti gibi kurumların varlıklarını sürdürebilmelerinin dayanağı, “pazarlama” kavramında şekillenmektedir. Partiler, birbirlerinden farklı olan siyasal düşüncelerini ve vizyonlarını herhangi bir ideolojiye referansla değil, semboller üzerinden yansıtmaya eğilimine girmektedirler. Söz konusu “sembolik ideolojiler” ve “sembollerle bezenmiş tartışmalar”, uyarlandığı ve yapıla geldiği toplumsal gerçeklikle ve onun sorunlarıyla örtüşmeyen, dolayısıyla yapay olarak yaratılan çatışmalarla üretilmektedir. Bu temelde yaratılan siyasal ortamda, toplum ve bireyler “yanılsamalı ve yalan tarafından koşullandırılan belirsizlikleri” birer doğru olarak algılamaya ve ona itaat etmeye zorlanmaktadır.³⁰ Ulrich Sarcinelli, yaratılan bu siyasal belirsizlik ortamını “sözde köklü ideolojik karşıtlıkların sözde polarizasyonu” ifadesiyle değerlendirmektedir.³¹

Bu “sözde” karşıtlıklar ve çatışmalar, siyasal olanın da dönüşümüne zemin hazırlar niteliktedir. Günümüzde “eğlenen bir toplumun inşasını hedefleyen postmodernite”, insanların gerçekte “iş güvencesi ve sosyal haklar” gibi talepler yerine eğlenmeye yöneldiklerini varsaymaktadır.³² 1980’li yılların başlarında Neil Postman “Ölesiye Eğleniyoruz” adlı eserinde “eğlence çağının süper ideoloji” olarak karşımızda durduğuna dikkat çekmiştir. Sözüünü ettiği süper ideoloji üzerinden eğlencenin insanlığın deneyimlerinin doğal bir çerçevesine dönüştürüldüğüne vurgu yapmaktadır.³³

IV

İdeoloji kavramının ve geçerliliğinin farklı kullanımlarla karşımızda durduğu gerçeğinden hareketle, “ideolojisizleştirme” söyleminde bir gerçeklik payının olup olmadığını sorgularken, ideolojinin geri plana itilmesinin ardındaki gerçek momentlerin

³⁰ Bkz. Sarcinelli 1987, 151-166.

³¹ Sarcinelli 1987, 159.

³² Prisching 1998, 110.

³³ Bkz.. Postman 1985, 110. Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ne olduğunu da tartışmak gerekmektedir. Ayrıca, “klasik” ideoloji anlayışının egemen olduğu burjuvazi çağında nesnel düşünce biçimlerinin belirleyicisi olan ve Marx tarafından biçim ve içeriğin iç çelişkisi olarak ifade edilen “doğru” ve “yanlış” olgularının, günümüzde herhangi bir geçişkenlik gösterip göstermedikleri üzerinde durulmalıdır. Diğer bir ifadeyle, bugün Marx tarafından burjuva toplumu analizine bağlı olarak geliştirilen ideoloji kavramının günümüze ışık tutamayacağı yönündeki söylemlerin ciddiye alınması gerekmektedir, çünkü karşı karşıya olduğumuz olgu, toplumsal ilişkilerde kapsamlı bir yapısal değişimin varlığıdır ve dolayısıyla kuramsal temeldeki kavramsallaştırma bu değişim ışığında yeniden ele alınmak zorundadır. Günümüzde de kapitalist, hattâ geçmişten daha kapsamlı ve total etkileyici olan modern kapitalist toplumların yaşadığı değişimler, ideoloji kavramının genişletilmesine gerek duymaktadır.

Aşağıda, üç temel kompleks üzerinden yukarıdaki ifadeler tartışılacaktır. *Birincisi*, modern toplumların partiküler sistemlere doğru parçalanması gözlemi; *ikincisi*, bireycileştirme, dönüşümsellik ve arkaiklik eğilimlerinin yaygınlık kazanması tespiti; *üçüncü* olarak ise aklın (*ratio*) giderek etkin olmaması durumu. Burada savunulan tez, parçalanma ve giderek artan ayırıştırıcıların, bireycileş(tir)melerin ve aklın erozyonu tespiti üzerinden “ideolojilerin sonu” söylemine odaklanmanın kendisinin bir “ideoloji” olduğudur. Parçalanmışlık, aklın egemen olmadığı bireycileş(tir)me neden bir ideoloji olarak tanımlanabilir? Burada söz konusu olan, modern toplumların yanılsamalı ve çarpık algısının dışında, o algı içerisinde “doğru” ve “yanlış” olanın zaman zaman yer değiştirerek anlam kaymalarına yol açtığıdır. Bir adım daha ileriye gidecek olursak, gelişmelere meşrulaştırma ve haklılık kazandırma yönündeki toplumsal işlev, şaşırtma ve doğallaştırma yönünde dönüşmektedir. Burada toplumsal olgu ve gelişmeleri belirleyen, biçimleyen ve ortaya çıkışlarının nedenlerini açıklayan tarihsel düşüncelerin, belirlenimlerin ve beklentilerin üstü geri dönülemeyecek şekilde örtülme istenmektedir. Bu nedenle, eleştirel yaklaşım, bugün

gözlenen ve yaygınlık kazanan toplumsal dönüşüm ve değişimlerin yol açtığı iç çelişkiler üzerine yoğunlaşmak durumundadır.

Modern toplumların partiküler sistemlere doğru parçalanması ve ayrıştırılması gözlemine dayanan *birinci tespitimizle* başlayalım: Klasik toplum kuramına ve klasik ideoloji tanımına yönelik eleştirilerde, modern toplum tanımında bir farklılaşmanın giderek artmakta olduğu ortadadır. Eleştirilerin temel referansı, modernitede toplumların, ekonomi, siyasal ve hukuk sistemi, sanat, bilim ve din gibi partiküler sistemler doğrultusunda bir işlevsel ayrışmaya tâbi kılındıkları ve bu ayrışma ve parçalanmanın sonucunda partiküler sistemlerin tek başına asla geneli tanımlayabilecek bütünlüğü ifade edemeyecekleri gibi, kendilerini kendi mantıkları çerçevesinde yeniden ürettikleri öngörüsü ve beklentisidir. “Klasik ideolojinin” yok sayılması gerektiği düşüncesinde olan bu tespitler bir adım daha ileriye giderek, empati anlamında belli bir toplumdan söz edilemeyeceğini savunmaktadırlar. Benzer şekilde, ekonomik sisteme bağlı oluşan siyasal kararlar, sanatsal üretim, bilimsel araştırma ve teknolojik gelişmenin olamayacağı ileri sürülmektedir. Bu görüş bir işlevsel ayrıştırma temelinde şekillenmektedir.

İşlevsel ayrıştırma düşüncesi, sadece sosyolojik sistem kuramını etkisi altına almakla kalmaz. İçi giderek boşaltılan ‘toplum’ kavramını kullanmamak amacıyla Bourdieu, alan (*field*) kavramı üzerinden parçalanma ve ayrıştırma olgularına dikkat çekerken, partiküler sistemlerin *görece* otonomilerine rağmen, belli bir iktidar mekanizmasının egemen kılınmaya devam ettiğine vurgu yapmaktadır.³⁴ Çağdaş toplumların modernleşmesi tartışmalarında, ekonominin göreceleştirilme alanı belirleyici bir role sahiptir. Bu görüşe göre, emeğin insanların yaşamında önemini yitirerek diğer yaşam alanlarının aynı öneme sahip veya daha birincil kılınmasıyla, nesnel olan değişim, emek kavramının öznel içeriğini de yok etmiştir. Burada toplumsal iş bölümü sürecinde ve giderek kabul gören “profesyonelleşme”

³⁴ Bourdieu ve Wacziargon, 1996, s. 37. <https://rantey.org>

şeklindeki “parçalanmışlık” durumunda, ekonominin karşısında bilim ve/veya sanat gibi alanların görece bir özerkliğe sahip oldukları ve buna bağlı olarak, söz konusu alanların aktörlerine yeni yaratıcı düzlemlerin açıldığı söylenebilir. Ancak, ekonomik ve siyasal sistem ve egemenlik yapısı karşısında, sözü edilen tekil bağımsızlaşmaların, ekonomik alanın dışında kalan kurumsal yapının yeni egemenlik ilişkilerine dönüşümü desteklediği ortadadır.³⁵ Beklenti, tekil alanlarda gerçekleştiği varsayılan “profesyonelleşmenin”, çıktılar üzerinden ele alınmasıdır. Her üretim şeklinin hesaplanır olması ve “kâr” üzerinden önem sıralamasına tâbi kılınması, Gerhard Hauck’un ifade ettiği “yaşam alanlarının sömürgeleştirilmesine” yol açabilmektedir.³⁶ Yaşam alanlarının sömürgeleştirilmesi söylemi, aynı zamanda sömürgeleştirilenin herhangi bir bilinçten uzak tutulması durumunu ve bireyin kendi “uzmanlık” alanlarına hapsedilmesi sonucunu doğurmaktadır. Çevrelenmiş birey, kendi ürettiklerinin yarar üzerinden sınıflandırılmasına karşı çıkamayacak duruma getirildiğinden, “ekonominin öncelenmesi” (*Primat*) temel değerler dizisi olarak kabul görmektedir. Bu yaklaşım, yeni muhafazakâr ideolojide açık bir çelişki olarak belirirken, pazarın yasaları doğrultusunda düzenleme yapılması dışında aile, ulus ve din kurumlarının güçlenmesi savunulmuştur.³⁷

Yeni muhafazakâr ideoloji ile zaman zaman aynı anlamda kullanılan ve günümüze egemen olma çabasındaki neo liberalizm ideolojisinde ise geleneksel kurumlar ile pazar arasında bir diyalog veya barış ortamının reddedildiği bir “neo klasisizm” söz konusudur. Neo liberal neo klasisizm ideolojisinde, günümüze egemen olması istenilen, hattâ bir dinsel motife büründürülen yegâne olgu, Pazar radikalizmidir. Michael Kraetke, yaşadığımız çağda tek bir egemenlikten söz etmek zorunda olduğunu şu sözleriyle öne sürmektedir: “Neo klasik ekono-

³⁵ Bu konuda özellikle bkz. Altvater/Mahnkopf 1997, 109-196 ve ayrıca bkz. Voss/Pongartz 1998.

³⁶ Hauck 1992, 71.

³⁷ Bkz. Herkommer 1998. Üçüncü Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mi, çoktan ‘sivil’ veya ‘gündelik din’ konumuna gelmiştir.”³⁸ Aynı konuda Elmar Altvater ise döneme ilişkin şu ifadelerle yer vermektedir: “Marx’ın tek tek ürün üzerinden işaret ettiği fetişizm, bugün ‘tüm pazarlara’ referanslıdır, ama özellikle de özneleştirilen, ekonomik öğretinin ilahi rahipleri tarafından tanrısallaştırılan ve avam seyircilerin ona biat etmesi için hazırlanan para ve finans pazarlarına referanslıdır.”³⁹ Demek ki, Walter Benjamin tarafından ilk kez formülleştirilen “din olarak kapitalizm” ya da “kapitalizmin dinsel doğası”⁴⁰ şeklindeki yorumlar üzerinden ideolojisizleştirme ideolojisine yaklaşımlarda, yaşadığımız çağda ürünlerin egemenliği ve bu egemenliğin aldığı yeni boyutları gün ışığına çıkartmak yararlı olacaktır.⁴¹

İdeolojisizleş(tir)menin çelişkili boyutlarına ilişkin *ikinci öge* olarak yukarıda “bireycileş(tir)me” eğilimine dikkat çekilmişti. Bireylerin, geleneksel bağlarından, çevrelerinden ve yaşam tarzlarından kopartılmış oldukları ve giderek tekleşmeye yöneldikleri bugün bir gerçekliktir. Konuya ilişkin tartışmalı husus, çağımızın uygarlığı olarak tanımlanabilecek bu eğilim ile sadece var olan toplumsallaşmanın bize sunduğu katmanlar ve sınıflar algısının yerleştirilmesi mi, yoksa diğer taraftan bu toplumsallaşmaya alternatifleri de kapsayıp kapsamadığıdır. Özellikle bu şekilde tanımlanabilecek sorun, ideolojisizleştirme ideolojisine yönelik eleştiri için önem arz etmektedir. Bilindiği gibi postmodern söylemde, belli bir ideolojiye bağlılık, aynı zamanda belli bir sınıfsal olguya ve sınıf bilincine referansı beraberinde getirmek zorundadır. Buna karşılık, sınıfların ortadan kalkması ve bağlayıcı göreve sahip kurumların erozyonu gerçekleştiği takdirde “uyumlu insanın” ortaya çıkacağı savunulmaktadır. Bireycileş(tir)me çabalarının “postmodern” olarak ifade edilmesinin çağımızda yaygınlaşma eğilimine eleştirel bir yaklaşım sunan Wolfgang Fritz Haug, bu eğilimi şu sözlerle tanımlamaktadır: Bireycileş(tir)me “ideolojik ve kuramsal ifadede,

³⁸ Kraetke 1999, 101.

³⁹ Altvater 2000, 336.

⁴⁰ Bkz. Deutschmann 1999.

⁴¹ Bu konuda bkz. Borchert 1999, özellikle 261-9.

bireyin, şu veya bu şekilde hareket edebilme kapasitesine sahip oldukları hakkında kapsamlı ‘fiziki’ bir çabadır.” Ve bu çabada bireyler sayesinde belli bir odakta toplanmış “gibi ‘dürtüsel motifler’ ile heteronom “belirlenmiş amaçları’ birleştirmek durumundadırlar.”⁴² İşte bu noktada, postmodernist tezlerin üzerinde durduğu, bireyin kendi yaşamını daha özgüvenle yaratacağı ve bireyin kendisini algılamada daha özgür olabileceği şeklindeki varsayım, özünde ideolojik bir momenti içerisinde barındırmaktadır? Ve bu nedenle bireysel karar verme özgürlüğü hayaline⁴³ bu noktada birey mistifikasyonu ve dolayısıyla bireycileş(tir)me ideolojisi eleştirisini yöneltmek yerinde olacaktır. Eagleton’da postmodern düşünceye yönelttiği eleştirisinde, bireye odaklanan katı bir ideolojinin varlığından söz etmektedir.⁴⁴ Eagleton, her ne kadar bireyin kendi bedeniyle barışmasına yol açan, cinsellik, cinsiyet ve/veya etnisite gibi kavramların siyasal alanda tartışılıyor olmasının postmodern söylem aracılığıyla desteklendiğini ve bu gelişmenin ötekileştirmenin her türlü boyutunu sorgular nitelikte olduğunu kabul etse ve önemse de, göz ardı edilen bir hususun altını çizmektedir. “Postmodern düşüncenin temel derdi”⁴⁵ haline dönüşen birey ve bireyin kendisiyle olması (*body culture*), o bireyin “özgürlüklerinin” hayâli bir beklenti olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz ve dahası, bireyin kendisinin geliştiği ve sınırlandırıldığı alan olarak kapitalist toplumun hâlâ varlığını sürdürdüğü ortamda, bireyin yadsınmasında taşıyıcı rolün devam ettiği ortadadır.⁴⁶

Postmodernitenin yukarıdaki çerçevesi çizilen çelişkili durumu, gerçek ve yanlış momentlerinin iç içe geçmesi, hattâ zaman zaman yer değiştirmeleri tespitinden sonra, ideolojısizleştirme ideolojisinin *üçüncü boyutunu* oluşturan mantık ve

⁴² Haug 2003, 180.

⁴³ Leo Kofler “özel özgürlüğe dair ideolojik hayâl” içerisinde bulunduğunu söylemektedir. Kofler 1968, 131.

⁴⁴ Eagleton 1997, 34 ve 92-99.

⁴⁵ Eagleton 1997, 96.

⁴⁶ Bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Horkheimer 1990, //rantey.org

aklın giderek önemsizleşmesine değinmenin sırası gelmiştir. Bu konuda bir kez daha Eagleton'a dönmekte yarar var: "Postmodernite, gerçek olan, akıl, kimlik ve nesnellik, evrensel ilerleme ve özgürleşme, tekil çerçeve kavramlarına, 'büyük anlatılara' ya da nihai izah ilkelerine karşı şüpheyle yaklaşan entelektüel bir akımdır."⁴⁷ Eagleton'a göre, postmodernist düşünceye egemen olan yabancı ve öteki, farklılaşma, ayrışma ve şaşırtma, görececilik, ilgisizlik ve özellikle yapısökümü gibi anahtar kavramlar, ayrıştırılmış, tekilleştirilmiş çok kültürlü ve dolayısıyla karmaşık modern toplumların "kapitalizmin yeniden biçimleneceği tarihsel dönüşüme"⁴⁸ tekabül etmektedir. Pozitif bir gelişme olarak postmodernite, şüphelerin uyandırılmasına, var olan dogmaların yıkılmasına, eski kesin yargıların yeniden sorgulanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla postmodern düşünce "doğal olarak kabul edilen kurumların belirleyici kurallarını açığa çıkartarak sihirlerini bozmuştur."⁴⁹ Ancak Eagleton, postmodernitenin, kültüralizme vurgu yapmasıyla toplumu asıl sorunlardan uzaklaştırarak kendisine meşruluk sunduğunu ifade etmektedir. Bilinç, özne, özgürlük, eşitlik ve adalet gibi düşüncelerin temsilcileri olarak tarihsel sınıflar ve akıl gibi modernitenin klasik konuları, postmodern düşünürler tarafından yadsınırken, var olan klasik ideoloji eleştirisi de görmezden gelinmektedir.

İdeolojisizleştirme kavramıyla, iki görüngü (fenomen) iç içe geçirilmektedir: Bir taraftan, dogmaların meşrulaştırıcı karakterine dair aydınlanma ve bilinçlenme yerine, onun sihrinin bozulması yoluyla yeni algıların desteklenmesi; diğer taraftan ise –çelişkili bir tarzda– evrensel bir gerçeklik ve akıl anlayışının reddi. İşte bu husus, söz konusu düşüncenin "tehlikeli" yönünü ortaya koymaktadır: Hedeflenen, sadece toplumsal gerçeklik ve pratik siyasetteki akıl yöneliminin erozyonu değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliğe dair düşünmenin de geriletilmesidir. İlk bakışta belirsiz olan bu ideolojik yaklaşım, özünde günümüze egemen kılınmaya çalışılan "ideolojilerin sonu"

⁴⁷ Eagleton 1997, VII.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 37. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

söyleminin temel noktasına işaret etmektedir. Sözünü ettiğimiz temel nokta, sadece ekonomik ilişkilerin değil, aynı zamanda genel toplumsal ilişkilerin de “ideolojiden arındırılmış” bir perspektif içinde değerlendirilmesidir. Burada “self-fulfilling-prophecy” doğrultusunda bir hegemonik beklenti barınmaktadır: Serbest Pazar ve sınırsız kapitalizmin karşısında herhangi bir başka düşünsel alternatifin olmadığı algısına dayalı bir hegemonya hedefinin olduğu ortadadır. Demek ki, öncelikle soyutlamada hayâl edilen bir toplumun kendi kendisini düzenlemesi ve özgürleşmesi üzerinden her türlü planlamanın bütünlükle reddedilmesi düşünülmektedir. Vurgu yapılan özgürlük kavramı, kendi içinde sorunlar taşımaktadır: Özgürlük, her türlü ideolojiden arındırılmış, evrim ve seleksiyon ile tasarlanmış bir toplumsal ilişkiye tekabül etmektedir. Bu önkabul nedeniyle, her türlü karşı düşünce, bireyin “özgür” gelişiminin önüne set oluşturan tehlikeli bir yapı olarak algılanmaktadır. İşte bu nedenle, kısaca değerlendirilen bu yaklaşıma karşı geliştirilecek ve alternatif olabilecek bir düşünce, diğer bir ifadeyle, alternatif ve yeni bir ideoloji eleştirisi zorunludur. Zorunludur, çünkü “zamanımızın ideoloji sorunsalını, en iyi şekilde nihilizm olarak ifade ediyorsak”⁵⁰, karamsarlık yerine farklı arayışlar gerekmektedir. Postmodern panoptikona karşı yeniden ideoloji kavramının önemine vurgu yapmak, özellikle egemen kılınan ideolojisizleştirme ideolojisinin siyasallıktan uzaklaşmayı da beraberinde getirmesi nedeniyle, üzerinde düşünülmesi gereken bir olgudur. Girişte öne sürdüğümüz temel soruyu bir kez daha tekrarlayalım: Diğer tüm ideolojilere karşıtlıkla kendisini ifade eden postmodernizmi, kendisinin bütünüyle reddetmesine rağmen, ideolojik olduğunu ortaya koymak nasıl mümkün olabilir? Bu bağlamda Demirović’e referansla, postmodernizm ideolojisinin özünde “sermayenin aktörlerinin pratik ideolojisi”⁵¹ olduğunu söylerken, dünya pazarının, artık genel kabul görmesiyle birlikte küresel bir görüngenye (fenomene) dönüştüğünü vurgulamak gerekmektedir.

⁵⁰ Kofler 1973, 58.

⁵¹ Demirović 2007, 19. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Tüm bu eleştirilere rağmen, dünyanın akıl yoluyla inşası, özgürleşme, ilerleme ve eşitlik gibi büyük ideallerin geçen yüzyılda yaşanan olaylar nedeniyle büyük darbeler aldığı gerçeği de asla unutulmamalıdır. O nedenle, aklın egemenliğine karşı gelişen şüphelerin, haklı olabilecekleri söylenebilir. Ancak bu tespitler, modern toplumun kendi iç dinamiğinden kaynaklanan geriye dönük hareketlerin (*regression*) günümüzde de var olduğu gerçeğini izah etmekten son derece uzaktır. Örneğin kapitalizmin liberal dönemlerinde az çok ekonomi ve düşünsel alanda kültürel üstyapının belirli bir özerkliğini temin eden “kültür ve üretim arasında bir uçurum”⁵² mevcutken, Fordizm ile birlikte, bu uçurum giderek ortadan kalkmış, egemen çıkarlar daha az “gerçeklik” ve “doğruluk” iddiasında olan meşruluk zeminlerini hazırlamış ve buna bağlı olarak ideoloji olarak tanımlanabilecek tüm seçenekler bilinç dışına itilebilmiştir. Dolayısıyla “aklın krizi”, kolaylıkla gerçeklikten kaçış ve geçmiş çağlara özlem ile bütünleştirilmiştir. Eskiye özlem ve mitlere bağlanma, oluşan boşluğu doldurmak için giderek öncelik kazanmıştır. O nedenle özlem, mit ve mistifikasyonların yaşadığımız çağda ideolojinin bir boyutu olarak değerlendirilmesi üzerine düşünülmelidir. Bilindiği gibi Karl Mannheim, var olan ve geçmiş tarafından belirlenen toplumsal düzenin meşrulaştırılması ve yüceltilmesinde araçsallaştırılan ideoloji ile var olanın aşılması yönündeki hayalî ideoloji arasında bir ayrıştırma yapmaktadır.⁵³ Mannheim düşüncesinden devam edecek olursak, ideoloji olarak sadece geçmişte ve günümüzde var olan ekonomik ve egemenlik sistemlerini meşrulaştıran muhafazakârlık veya gelenekselcilik gibi siyasal ve sosyal eğilimler adlandırılmaz. Aynı şekilde var olan dünya ve toplumsal düzeni, en iyi veya en insanlık dışı olarak tanımlamaya çalışan felsefi sistemler ve duruşlar da ideolojik bir niteliğe sahiptirler.

Ütopya, geçmişin ve günümüzün mutlaklaştırılmasına bir karşıtlık olarak kabul edilirken, ideolojisizleştirme ideolojisi de bugün ona bir yanıt olarak ileri sürülmektedir. Ancak görülür-

⁵² Lenk 1971, 127.

⁵³ Bkz. Mannheim 1952, 49-92. Arşivi - <https://rantey.org>

yor ki, sözü edilen bu ideolojisizleştirme, özünde klasik ideolojiye bir geri dönüşü ifade edilebilse de, bu “yeni” dünya anlayışının ideolojik karakteri, bir doğal durum olarak kabullenildiği için, bilinç dışında gelişmektedir. Burada paradoksal bir durumdan söz etmek mümkündür. Klasik ideolojilerin yarattığı ve toplumsal algıda doğallıkları kabul gördüğü için tartışılmayan yapısal kurumların sihrini bozarak kendine meşruluk yaratan postmodernist düşünce, kendi kurumsal kimliğini toplumsal algıda doğallaştırarak, kendi hegemonyasını klasik ideolojilerin yerine ikame etmektedir. Bu bağlamda denilebilir ki, yeni ideolojinin şekillendirdiği toplumsal yapıda, direnç göstermeden akıntıya kapılarak yaşanırken, dünyanın kendisinin bir hareket halinde olduğu kolaylıkla yadsınmaktadır. Ya da Marx’ın gençlik dönemindeki bir ifadesini yorumlayacak olursak, “delilerle dolu bir gemi, bir süre o delilerin kaderlerine teslim olmuşçasına rüzgâra kapılır; bunun nedeni, tam da delilerin kadere ve dünyaya inanmamalarıdır.” Demek ki, var olan sistem “doğal” ve “ebedi” olarak değerlendirilirken, eleştiriye gerek duyulmamaktadır. Ve siyasî partilerin ve örgütlenmelerin birbirlerine yaklaştıkları oranda, kapitalizm ve sosyalizm, muhafazakârlık ve liberalizm, uhrevi ve dünyevi arasında var olan karşıtlıklar belirsizleşmekte ve tek egemen, homojen bir ideoloji oluşmaktadır. Eski katı sistem düşüncesinin yerini, gerçekliğin temel yapısal sorunlarını algılamaktan uzak empresyonist bir “üstünkörü” bilinç almaktadır.⁵⁴ Dolayısıyla tekil soru ve sorunlar gündeme getirilerek, pragmatik çözümler üretilirken, tekil ve genel arasında olması gereken bütünlük ve nedensellik ilişkisi reddedilmektedir. Bu yöntemsel yaklaşımla bugünün olguları ve gerçeklikleri eleştirel bir değerlendirmeye tâbi kılınmazken, gelecek ise olsa olsa günümüzün ayrıntılarda iyileştirilmiş hali olarak sunulmaktadır. Bu nedenle, bugün egemen kılınmaya çalışılan ideolojilerin sonu iddiaları, geleceğe yönelik düşünce ve ideaların sonuna yol açmaktadır. Burada üzerinde durmamız gereken son nokta, ideolojisizleştirme ide-

⁵⁴ Angermüller/Donthoff 1999, s. 111. Arşivi - <https://rantey.org>

olojisinin “yanlış bilinç” olgusuna değil, “yukarıdan aşağıya doğru” organize edilen bir dünya görüşüne ve egemenlik ilişkilerine tekabül ettiğidir. Diğer bir ifadeyle, var olan toplumsal gerçekliğin yadsınmasıyla birlikte “yeni gerçekliklerin oluşturulması”⁵⁵ hedeflenmektedir.

V

Toplumsal dönüşüm ve değişime yönelik bu kısa değerlendirmelere bakılacak olunursa, söz konusu değişimleri açıklayabilecek, yorumlayabilecek ve gerektiğinde eleştirebilecek, diğer bir ifadeyle çağımızdaki gelişmelere ışık tutabilecek ideolojinin ve/veya ideolojilerin gerekliliği ortadadır.⁵⁶ Günümüzde “yapılacak” ve/veya “kurgulanacak” bir ideoloji kuramında ve ideoloji eleştirisinde, ekonomi politikaları ve ona bağlı geliştirilen mistifikasyonlar şüphesiz önemli bir yere sahiptir. Buna paralel olarak, çağımıza egemen olan sembolik yeniden üretim tarzları, “duygu” ve hissiyatlar karşısında düşünsel ve kavramsal düşünme yeteneğinin giderek önem kaybetmesi, insanın gelişmesinde çelişkili bir noktaya işaret etmektedir. Bireycileşmenin desteklenmesi, bir yandan kendisini bilinç ile tanımlayan bireyselliği yok sayarken, diğer yandan rasyonellikten uzaklaşmaya hizmet etmektedir. Öte yandan insan (ve birey) uzun süre sınırlandırılmış bir alanda kendisini gerçekleştirmez. İnsanın, tarih boyunca gösterdiği davranışların analizi, zorunlu olarak, onun çok değişik ve birbirine zıt gelişen genel işlevleri yerine getirdiği sonucunu doğurmaktadır. İnsan, özgürlüğünü genişletmek için, tarihsel olarak belirlenmiş tüm teknik, siyasî ve toplumsal sınırları aşma yolunda mücadele vermiştir. Bu mücadele sürecinde, yine insanın kendisi, esareti “keşfetmiş” ve ilişkileri içine bunu yerleştirmiştir. Sık sık ifade edildiği gibi, insanın temel karakteri yaratıcılığıdır. Tüm diğer canlıların tersine, durmadan araçlarını, ihtiyaçlarını, emeğin kullanım yöntemlerini ve hedeflerini geliştirebilmektedir. Bu nedenle, insanlık tarihini, ilerici bir süreç olarak ele alabiliriz. İnsan, toplumsal bir varlıktır; insan, yalnızca toplum

⁵⁵ Hauser 1996, 501.

⁵⁶ Bu konuda bkz. Herkommen 1999; <https://rantey.org>

içinde yaşamayı hedeflediğinden dolayı toplumsal bir varlık değildir. Bir öz bilince sahip olduğu için de insan, toplumsal bir varlıktır. İnsanı yapılandıran tüm öğeler, toplumsal ürünlerdir, örneğin dil, düşünce tarzları, alışkanlıklar ve değerler gibi... İnsan, nesneleri ve olguları analiz edebilme özelliğine sahip olduğu gibi, aynı zamanda belli bir eylemin sonucunu değerlendirebilecek ve davranışlarını belli bir hedefe uyarlayabilecek yetenektedir. Ancak, hedefleri çoğu zaman irrasyonelliğin güdümündedir. İnsanın önüne koyduğu hedefler, içgüdülerine, eğilimlerine, bilinçsiz isteklerine, anlık çıkar ve ilgilerine uygunluk gösterir. Uzun vadeli hedefleri rasyonel olsa da, doğrudan hedefleri ve gerçek eylemleri, geleceğe yönelik ve uzun vadeli hedeflerinden kopuk gelişebilir. Hattâ gündelik yaşamı gerçekleştirmeye yönelik hedefleriyle, geleceğe yönelik hedefleri arasında karşılıklar olabilir.⁵⁷

Bu “hümanist” olanaklarına rağmen, insan fantezisi, baskıcı durumlarda ortaya çıkan, irrasyonel ideolojik öğelerin etkisiyle, aslında gerici olan talepleri, ilerici talepler gibi gösterme ve görme eğiliminde bulunabilir. Bunun nedeni, insan fantezisinin irrasyonelliğidir, yani kendi kendisini denetleyememesidir. Yalnızca mantıklı denetim altında gelişen bir fantezi, insanın özgürlükçü rolünün yanlış kullanılmasını engelleyebilir niteliktedir.⁵⁸ İnsan davranışının, köklü temel irrasyonelliği, yalnızca bir ölçüde tarihten kalan ilkel içgüdüler, temel coşkular, derinde yatan egoist dürtüler veya psikolojik kayıpların devamıdır. İrrasyonelliğin gerçek çıkış noktası, insanın daha derininde yatan ve doğrudan, spontane tepkisini dile getiren, ihtiyacıdır. Bu ihtiyacın, günümüzde, bilim ve planlama çağında, büyük bir tehlikeyi dile getirdiği söylenebilir. Günümüz modern ve kapitalist gelişmesini tamamlamış toplumlarda, pragmatik düşünemeyen ve davranışlarının etkilerini önceden planlayamayan bireyler, yaşama gücü olmayan, uyumsuz insanlar olarak dışlanma tehlikesi ile karşı karşıyadırlar.⁵⁹ Öte yandan insan, hem barışçıl, hem de saldırgandır. İnsan muhafazakârdır ve gelenekleri kırmaktan hoşlan-

⁵⁷ Zivotvic 1972, 98.

⁵⁸ Kofler 1968, 15.

⁵⁹ Kofler 1981, 101. Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

maz. Çünkü gelenekselliğin insana verdiği iç güven duygusu, onu yeni eylemliliklere girmekten alı koyar. Ama insan, kendi dönüşüm dürtüsü nedeniyle, aynı zamanda hiçbir yaşam biçimi tarafından sürekli tatmin edilemez.

Ancak insanın, bugünkü konumundan ve bu konumun bütününden hoşnut olunmuyorsa, buna bağlı olarak, insanın aşağılanmasının, günümüzde aldığı yeni yansımaları ortaya çıkartılmak isteniyorsa ve insanın kurtuluşu için köklü toplumsal dönüşümün gerekliliğinden söz ediliyorsa, insana yönelik soruların, daha somut ve temelden ele alınması gereklidir. Bunu gerçekleştirebilmenin bir yolu olarak Kofler *radikal bir hümanizmi* görmektedir. Radikallik, olayları kökünden sorgulamak biçiminde anlaşıldığından, radikal hümanizm, olayların kökü olarak, insanı temel almak zorundadır. Radikal olmak demek, insanın giderek artan oranda özgür, yaratıcı ve toplumsal bir varlık olabileceği koşullar için mücadele etmesi anlamına gelir. Bu noktada bir ana sorunsalla karşı karşıya gelinir: İnsanın, gerçekten *insan* olabileceği koşullar nelerdir ve insanı, sonuçta esarete sokan toplumsal güçler, gücünü nereden almaktadır? Birey üzerinde bu denli etkili olan ve onun varlık yapısına müdahale eden toplumsal güçlerin oluşmasını sağlayan koşullar nelerdir? Açıkça görülebilen, toplumsal güçlerin, bireyi esaret altına almış olmasıdır. Sorun, bu güçleri kimlerin oluşturduğu ve insan üzerindeki bu denli egemenliği kimlerin sağladığıdır. Çağımızın bir başka gerçekliği ise, modern toplumlarda bireyin, kitle içinde yaşasa da, bireysel izolasyon içinde olmasıdır. Kısaca, toplumun tekleşmesi (atomize olması), siyasetteki hegemonya, kitle iletişim araçlarının tekelleşmesi ve kişiliğin uyum dışılığı gibi, bütün bu baskıcı ve insanın özgür gelişimini engelleyici süreçlerin nesnel temelleri nelerdir?

Yabancılaşmanın bütün biçimleri, ekonomik ve siyasî erk üzerinde tekele sahip olan toplumsal grupların varlığında aranmalıdır. Birey ve toplum üzerinde oluşturulan bu tekelin temeli, ya kapitalizmde olduğu gibi, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyette veya bürokraside olduğu gibi, şeyleşmiş emek üzerindeki hakların, devlet tarafından gasp edilmesinde aranmalıdır. Toplumsal değişimin önündeki engel, yalnızca ekonomik gelişmenin

boyutları ile sınırlı olarak görülmemelidir. Siyasal, sosyal ve kültürel alanlarda, egemenliği elinde bulunduranların getirdiği hukuksal ve geleneksel kısıtlamaların, toplumsal yaşam üzerinde yarattığı, görünen ve görünmeyen baskıların, toplumsal değişim sürecini olumsuz yönde etkilediği unutulmamalıdır. Belli bir gelir ve yaşam düzeyinden sonra, sömürü ve fakirleşmeden söz edilemeyeceğini savunan görüşlere karşı, şu yanıt verilebilir: Bu görüşler tarafından, şeyleşme ve yalnızlaşma, birbirlerinden ayırlamayacak bir kader haline getirilir. Dolayısıyla gelir ve yaşam düzeyinin konumu, bireysel özgürlüğün mihenk taşı biçiminde gösterilerek, bireyin özgürce tüketebildiği toplumlarda, bireysel sorunların olamayacağı görüşü öne sürülür. Bu nedenle, bireysel özgürlük, tüketim özgürlüğüne indirgenerek, bireysel sorunların varlığı gizlenmeye çalışılır. Bu görüşlerin ortak talebi, daha çok tüketmek uğruna, insanın, kendi varlığını inkâr etmesidir. Bu görüşü savunanlara göre, insan daha çok tüketmek uğruna, ya da “özgürleşebilmek” için, kendi tarihselliği içinde, büyük mücadeleler sonunda elde ettiği bütün siyasal ve sosyal haklarından vazgeçmeli ve insan varlığından kurtulmalıdır.

Ancak kendi varlığını maddi zenginlikte tanımlayan günümüz modern sistemlerin, bireyi yabancılaştıran ve dolayısıyla umutsuz kılan yapısal eksikliklerinin, maddi olanaksızlıkla sınırlı olmadığı görüldüğünde, insanı temel alan ve onun insansallığından kaynaklanan hümanist sorunların, kesinlikle salt maddi eksikliklerin tamamlanmasıyla çözülemeyeceği anlaşılır. Kapitalizmin, kendinden önceki döneme göre, insanlığa kazandırdıklarından yola çıkılarak ve gündelik yaşamı kolaylaştıran uygulamalarına atıfta bulunularak, onu evrenselleştirme çabaları gündemdedir. Bu çabaların, insanlığın geleceğini, kapitalizm adına sömürünün sürdürülmesine yönelik olarak, şekillendirme arzusunda oldukları söylenebilir. Kapitalizmin toplumsal sürece müdahalesinde bir monolitiklik yoktur. Çünkü farklı toplumsal yapılara müdahalesinde, kendi varlığını temellendirdiği sömürünün, az ya da çok, gizli ve açık biçimlerinin varlığı ileri sürülebilir. Bu sömürü, maddi fakirliğin büyük oranda çözüldüğü, yalnızca modern ve gelişmiş kapitalist toplumlarda değil, aynı zamanda güçlü bürokratik

strüktüre sahip olan, post-kapitalist toplumlarda da mevcuttur. Ayrıca, modern dünyadaki insanların büyük çoğunluğu, önemli karar mekanizmalarına katılmak için, gerçek demokratik olanaklardan yoksundurlar. Örneğin seçimler, ya büyük çapta maddi yatırımlarla kazanılır, ya da usulen yapılması gerekli bir kurala indirgenmiştir. Her anti hümanizmin temelinde, kendisi için, sonsuz siyasî ve ekonomik özne olma statüsünü zorunlu gören ve tüm diğer grupları manipüle eden bir toplumsal grubun varlığı yatar. Devlet, siyasî örgütler ve ordu, bütünüyle böylesi bir güdümlenmenin aracıdır. Egemen ideolojilerin işlevi ise, bu olguların meşrulaştırılması, kuramsallaştırılması ve gizlenmesi olarak ifade edilebilir. Egemen görüş, egemen sınıf veya toplumun görüşü olduğu için –ayrıca insanlar ve metalar üzerindeki egemenlik bu grup için bir değer teşkil ettiğinden– herkes ihtiyaçlarını, diğer insanlara ve metalara sahip olma boyutuna indirgeme çabasıdadır. Egemen görüşün elindeki araçlarla gerçekleştirdiği bu anti-hümanist saldırı karşısında, bireylerin kendilerini nasıl savunacaklarını bilmedikleri öne sürülebilir.

Ancak bir toplumun anti hümanizme sürüklenmek istenmesine karşı, toplum üç ana noktada hümanize edilebilir. İnsanı ve onun temel özgürlüklerini savunan hümanist bir düzen, sosyal özgürlüğü, metalara bağımlılığı sona erdirmeyi gerçekleştirebilir. Ayrıca hümanist düzen içinde, insan kişiliğinin yeniden oluşturulmasıyla, özgürlüğün ileri bir aşaması gelişebilir. Bu nedenle, dünyanın radikal biçimde hümanize edilmesi, her bireyin tarihsel bir özne olacağı ve tarihin oluşumunda aktif rol alacağı koşulların yaratılmasını ifade eder. Bu köklü değişimin ve insan özgürlüğünün en önemli koşulu, siyasî ve ekonomik erkin, kimin elinde olursa olsun, her türlü merkezleştirilmişliğine son vermektir. Dolayısıyla hümanizme referanslı bir ideoloji üzerinden günümüzün panoramasını çizmek, umutsuzluğun ve kinizmin egemenliğini sorgulamada bir alternatif olabilir. Buna bağlı olarak, “ideolojiszileştirmenin” ne anlama geldiği, nasıl bir toplum algısını sunduğu ve o toplum içerisinde bireye hangi sınırların koyulduğu sorularına yanıt ararken, yeniden ideoloji kavramına dönmemiz bir zorunluluktur. Bu “geri dönüşün” odaklanacağı hususlar ise

ideolojinin günümüz toplumlarında hangi sosyal ve siyasal işlevlere sahip olabileceği ve etki alanlarının genel kategorilerle izah edilip edilemeyeceğidir. Böylesi bir girişim, birçok boyutu kapsam durumundadır. Bunlar kavramsal tespitler olduğu kadar, geleneksel alışlagelmışlikler; duyumsal olduğu kadar, düşünsel ifade tarzları; toplum modelleri ve kavramların yanısıra bilinçsiz davranışlar alanında kategorize edilen *habituslar* olarak sıralanabilir. Sözü edilen öğelerin günümüz ideoloji kavrayışı için önemi, bu öğeler üzerinden egemenlik ve eşitsizliğin meşrulaştırılmasından kaynaklandığı ortadadır. İdeolojinin yeniden güncelleştirilmesine dayanak olacak yöntemsel yaklaşım, doğal olarak bir ideoloji eleştirisi olmak durumundadır. Zira “ideolojinin sonu” dogması değil, ideoloji eleştirisi bir Aydınlanma ögesidir.⁶⁰ Bu sorgulamayı yaparken her ideolojinin kendi dogmalarını, düşünsel algılamasının vazgeçilmez doğruları olarak gerçekliğin yerine ikame ettiği oranda, birey ve toplum üzerindeki egemenlik alanını genişlettiği gerçeğini unutmamak gerekmektedir. Bu nedenle dogmalarla mücadele adı altında, yeni dogmaların yaratılmasına engel olmak için, gerçekliğin ortaya çıkardığı yeni gereksinmelere yanıt aramak, bilimsel olma iddiasındaki ideoloji eleştirisinin temel hedefi olmak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Altvater, E./Mahnkopf, B., 1997. *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster: Westfaelisches Dampfboot.
- Altvater, E., 2000. “Schwierigkeiten mit der neoliberalen ‘pense unique’”, in: *Utopie Kreativ*, Nr. 114, S. 333-361.
- Angermüller, J. /Nonhoff, M. (ed.) 1999. *PostModerne. Diskurse zwischen Sprache und Macht*. Hamburg: Argument.
- Beyme, K. V., 1996. *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

⁶⁰ Demirović 1999, 82-83. PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

- Horkheimer, M./Adorno, Th. W. 1988. *Dialektik der Aufklärung*.
 München: C.F. Müller. <https://www.marxists.org>

- Frankfurt/M.: Fischer
 Institut für Sozialforschung, 1956. *Soziologische Exkurse*.
 Frankfurt/M.: Institut für Sozialforschung.
 Kofler, L., 1964. *Der proletarische Bürger*. Wien: Europa Verlag.
 —, 1968. *Perspektiven des revolutionären Humanismus*.
 Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
 —, 1973. *Aggression und Gewissen. Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie*. München: Hanser
 —, 1975. *Soziologie des Ideologischen*. Stuttgart: Kohlhammer.
 —, 1981. *Geistiger Verfall und progressive Elite. Sozialphilosophische Untersuchungen*. Bochum: Germinal.
 Koselleck, R., 2006. *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*.
 Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Kraetke, M. R., 1999. "Neoklassik als Weltreligion?" In: *Loccumer Initiative, Die Illusion der Freiheit*. Hannover: Offizin.
 Kreisky, E., 2004. "Geschlecht als politische und politikwissenschaftliche Kategorie", in: S. Rosenberger/B. Sauer (ed.): *Politikwissenschaft und Geschlecht*. Wien: Utb., S. 23-43.
 Lenk, K., 1971. *Ideologie*. Neuwied: Luchterhand.
 Lyotard, J.-F., 1986. *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*.
 Graz/Wien: Passagen.
 Mannheim, K., 1952. *Ideologie und Utopie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Meyer, T., 1992. *Die Inszenierung des Scheins. Voraussetzungen und Folgen symbolischer Politik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 —, 1994. *Die Transformation des Politischen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 Platon, 1994. *Sämtliche Werke*. Band 1: Apologie des Soakrates, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemus, Menexenos. Ursula Wolf (ed.). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
 Popper, K. R., 1984. *Logik der Forschung*. Tübingen: Akademie Verlag.
 Postman, N. 1985. *Wir amüsieren uns zu Tode*. Frankfurt/M.: Fischer.
 Prisching, M., 1998. "Die Illusion der Politik. Politische soziologische

- Aspekte einer postmodernen Gesellschaft.” In: Preglau, M./Richter, R. (ed.): *Postmodernes Österreich? Konturen des Wandels in Wirtschaft, Gesellschaft, Politik und Kultur*. Wien: facultas wuw universitaetsverlag.
- Ptak, R./Butterwegge, C./Lösch, B., 2007. *Neoliberalismus, Analyse und Alternativen*. Wiesbaden: VS.
- Sarcinelli, U., 1987. *Symbolische Politik. Zur Bedeutung symbolischen Handelns in der Wahlkampfkommunikation der Bundesrepublik Deutschland*. Opladen: Leske+Budrich.
- Welsch, T., 1991. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: Akademie.
- Wimmer, H., 1999. *Die Modernisierung politischer Systeme. Komperative Studien zu Staat, Parteien und Öffentlichkeit*. Unveröffentlichtes Manuskript eines Projektes des FONDS ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG. Wien
- Zivotvic, M., 1972. *Proletarischer Humanismus*. Studien über Mensch, Wert und Freiheit. München: Hanser.

BÖLÜM 2

SİYASET VE KRİZ – FELSEFİ AÇILIMLAR

ROMANTİZM VE CARL SCHMITT'DE DESİZYONİZM FİKRİ

M. Cem Oğuz*

GİRİŞ

Romantizm, ortaya çıktığı 18. yüzyıldan itibaren kendisinden sonra gelen birçok ideolojinin, siyasal, sanatsal akımın kuvvözü olagelmıştır. Kapalı metafizik sistemlerin karşısına irade fikrini yerleştiren ve bu sayede modernliğin, yaşamın çeşitliliğini ve anlamı boğucu niteliklerini ortadan kaldırmayı hedefleyen bu akım, gerek sağdan, gerekse soldan birçok düşünürün ilgisine mazhar olmuştur. Aydınlanma ve kapitalizm düşüncesine sıkılan ilk kurşun olma niteliğini de taşıyan romantizm, takip eden dönemde sisteme dönük her türlü eleştirinin esin kaynağı haline gelmiştir. Öyle ki, Benjamin, Bloch, Lukacs ve Sorel gibi düşünürler ile Frankfurt Okulunun temsilcileri, modernliğin araçsal mantığını eleştirirken, romantizmin daha önceden getirdiği eleştirilerden besleneceklerdir; aynı şekilde Bergson ve Heidegger de, özellikle insan doğası ve epistemoloji konusunda yüzlerini Romantizme çevireceklerdir.

* Ankara Üniversitesi, SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

Sol'u ve Sağ'ı yatay kesen bu akım, şüphesiz ki, Weimar döneminin sıkıntılı atmosferindeki entelektüelleri de etkileyecektir. Savaş sonrası utancın ve öfkenin tesiri altında, yenilgilerinin, aşağılanmalarının nedeni olarak liberal aklın ürünlerini gören Alman entelektüelleri, yeniden doğuş için gözlerini rasyonalitenin ötesini çevirecekler ve Romantizm ile ikircimli bir ilişkiye gireceklerdir. Aklın soyut çıkarımları karşısında Almanya'yı kâh bir organizma, kâh bir ruh olarak tanımlayan bu topluluğun başında ise Ernst Jünger, Oswald Spengler ve Carl Schmitt gibi düşünürler gelecekti. Fakat Almanya'yı tüm belirlenmişliklerinin içinden salt bir irade ile kurtarmayı hedefleyen bu entelektüellerin arasında Carl Schmitt'in konumu oldukça özgün bir içeriğe sahip olacaktır. Zira Schmitt, kendisini saran bu irrasyonel entelektüel ortamda, Almanya'nın dirilişi için hukuki pozitivizm gibi rasyonel ve formalist bir çareye bel bağlayacak ve Romantik gelenek ile çelişkili bir güzergâh takip edecektir. Fakat bu farklı güzergâh da son noktada irrasyonel arzulardan fazla uzaklaşamayacaktır.

Schmitt en önemli eserlerini verdiği 1920'lerin başlarında, dönemin diğer *devrimci muhafazakârları* gibi Versay utancının tesiri altındaydı. Bu nedenle çalışmalarının yegâne muarızı Almanya'nın içinde bulunduğu durumdan kurtulmasının önündeki engeller olarak gördüğü, liberal-demokratik kurumlar ve özellikle parlamento ve hukuk devleti ilkesiydi. Düşünür, bu dönemin başlarında birer yıl arayla kaleme aldığı *Diktatörlük Üzerine* (1921), *Siyasi İlahiyat* (1922) ve *Parlamentar Demokrasinin Krizi* (1923) adlı eserlerinde, parlamentoyu ve pozitivist-normatif hukuk görüşünü *karar* kavramı ekseninde kıyasıya eleştirdi. Fakat *karar* kavramını, bu şekilde savunmadan önce 1919 tarihinde, Schmitt romantiklerle hesaplaşma ihtiyacını hissetmiş ve *Politik Romantizm* adlı eserini yayımlamıştı. Burada kafa karıştırıcı olan ve soru işaretleri yaratan nokta, düşünürün entelektüel hayatı boyunca aydınlanmanın ürünü ve temsilcisi olan liberalizmi ve onun araçsal aklını öncelikli hedefi olarak görmesine karşın, ilk eleştirisini aydınlanma ve rasyonalite karşıtlığı ile tanımlayan romantizme yapmış olmasıdır.

Schmitt, Liberalizmi eleştirmeye neden romantizm ile başlamıştı? Romantizmi, liberalizmin bir uzantısı olarak görmesi, yeterli bir cevap olabilir mi acaba? Yoksa Schmitt'in romantizm ile ilişkisi bir *Aufhebung* (koruyarak aşma) mıydı? Ya da bir diğer ifade ile Schmitt, romantizm'de bir düşmandan ziyade bir rakip mi görmüştü? Tüm bu sorular etrafında gelişecek olan bu çalışma, nihai olarak Schmitt'in romantizm ile olan ilişkisini masaya yatırmaya hedeflemektedir. Çalışmamızın iddiası ise 18. yüzyılın sonlarında Fichte ve Schelling ile ortaya çıkan *iradecilik* fikrinin, 20. yüzyılın başında –bir başka tarihsel Almanya bunalımında– Schmitt'in çalışmalarında bu sefer *desizyonizm* olarak vücut bulduğudur. Bu elbette Schmitt'in bir romantik ilân edilmesi değildir, zira diktatörlüğü savunan bir hukukçudan da romantik olarak bahsedilemez, ancak 20. yüzyılın Machiavellisi olarak anılagelen bu düşünürün ilham kaynaklarında çok güçlü bir romantik tepkinin gizli olduğunun dile getirilmesidir. Çalışmamız bu hedef doğrultusunda öncelikle romantizm düşüncesine kısa bir şekilde değinecek, ardından ise Schmitt'in romantizme getirdiği eleştirileri ele alacaktır, akabinde ise düşünürün yukarıda zikredilen eserlerinin satır aralarından romantizm ile olan ilişkisi ortaya serilecektir. Çalışma kısa bir değerlendirme ile son bulacaktır.

ROMANTİZM

Löwy, romantizmi şu şekilde tanımlamaktadır: “Romantik dünya görüşü, modern öncesi değerler adına, modern uygarlığa karşı bir itiraz, yaşamın mekanikleştirilip, nicelleştirilmesinden, toplumsal ilişkilerin şeyleştirilmesinden, topluluğun çözünmesinden ve her şeyden önemlisi dünyanın büyüünün bozulmasından sorumlu olan burjuva sınaî dünyanın kültürel bir eleştirisidir”.¹ Berlin ise daha kültürel bir okuma yaparak, aydınlanma karşıtlığı içinde romantizmi, “batı bilincinin en büyük dönüşümü” olarak yorumlar ve onu iki temel nitelik ile tanımlar: Engellenemeyen özgür irade ve kadim felsefenin

¹ Löwy 2007, 293–294.

“şeylerin bir doğası” olduğu fikrinin yadsınması.² Ancak bu farklı okumaların ardında görülen şey, romantizmin, Batı dünyasının 15. yüzyıldan başlayarak içine girdiği dönüşüme duyulan büyük tepkinin ifadesi olmasıdır. Dolayısıyla bu iki okuma birbirlerine karşıt değil, birbirini tamamlayıcı okumalardır. Zira romantizm, siyasî ve edebî bir akım olarak batının yaşadığı maddi (kapitalizm) ve kültürel (aydınlanma) dönüşüme tepki olarak ortaya çıkmıştır. Fakat bu tepki hiçbir şekilde muhafazakâr ideolojinin argümanları ile desteklenmemiştir. Romantizm, muhafazakârlığın aksine, yeni düzeni, eskinin alışkanlıkları ve huzuru noktasından eleştirmemektedir; onun problemi yeninin o kadar da yeni olmaması, eskiyi kaldırırken ki vaatlerini yerine getirmemesidir. Bu nedenle hedefi de, yeniyi ortadan kaldırıp, eskiyi restore etmek değil; fakat yeniyi radikalize etmektir. Dolayısıyla aydınlanma ve onun vaaz ettiği değerler ile ilişkisi, ikircikli bir seyir izlemektedir.

Romantiklerin, aydınlanma eleştirisi, esasında aydınlanmanın içerdiği ikiliğin de bir göstergesidir. Aydınlanma, birbirleriyle çelişki halinde bulunan iki yargı üzerine kurulmuştur: kurucu/yaratıcı güç olarak insan doğası ve tabiatın genel yasalara göre işlediğine dair yargı. Bu yargılardan ilki insanı tabiatın merkezine koyup, egosantrik bir evren tahayyülüne ulaşırken, diğeri insanı merkezden kovup, evreni kendinden menkul doğa yasalarına göre okumaya meyletti. Romantikler aydınlanma ile ilişkilerinde, aydınlanmanın egosantrik tahayyülünü benimseyip, radikallemeye çalışırken diğer paradigmayı reddettiler. İnsanın kendini önceleyen hiçbir yasa ve kurum tarafından sınırlandırılmayacağını savunan romantikler, benimstedikleri ilk paradigmadaki özne tasavvurunda da revizyona gittiler. Kant'ın modern özne hakkındaki özerklik ve moral yetkinlik iddialarını benimserken, öznenin salt akıl ile tanımlanması noktasında aydınlanma geleneğinin karşısına çıktılar. Onlar için özne, akıl ile akli aşan tinden mürekkep bir mahlûktu. Bu hali ile romantikler, aydınlanmanın radikalleştirilmesini talep

² Berlin 2004, 141.

eden, Aydınlanmanın çelişkili yapısından beslenen modern bir akımdır.

Onlar, aydınlanmanın rasyonel fakat edilgin öznesinin yerine *öznelliği* koydular, zira Novalis'in de belirttiği üzere, öznellik, kendi kendini kuran akıldan daha önemlidir; bilinç de, bilinci aşan tine göre ikincildir. Onun için "tüm bilinç, bilinçdışına bağlıdır, zira görünür olan her şey görünmeyene; düşünülebilir olan, düşünülmeyene sıkıca bağlıdır".³ Schiller için kabul edilen bu niteliklerin vücuda gelmiş hali ise Yunan insanıdır; zira Yunanlılar'da, duyularla tinin alanı henüz kesin olarak ayrılmamıştır ve insanlar bir totalite olarak kendi yetilerini tam anlamıyla gerçekleştirmektedirler.⁴ Schiller'e göre Yunanlılar, kendi özerkliklerinden mahrum olmadan, tutku ve akılları ile birlikte bir kolektiviteye dâhil olabilmektedirler ve oluşturdıkları bu toplum organik bir nitelik arz etmektedir. Günümüz, aydınlanmanın cenderesinden geçmiş modern toplumları ise aklı mabut yaptıkları ve bireyin bütünselliğini yitirdikleri için mekanik toplumlardır.

Romantikler, insanın özerkliğini reddeden Feodal düşünceye karşı Aydınlanma ile saf tutmuş olsalar dahi, "yasalar, görevler, tekdüze eylem ile ilgili yeni aydınlanma fetişinin, eylemin tüm metafizik boyutunu yok edecek ve özgürlüğün kendisinin tinsel ihtiyaç ve olanaklarını görmezden gelecek kadar ileri gideceklerinden korktular".⁵ Romantikler, aydınlanmanın neden olduğu bu anlam/büyü kaybına karşı, politik yaşama, estetik ve mitoloji aracılığıyla bir metafizik boyut kazandırma uğraşına giriştiler. Bunu ise sanatı radikalleştirerek ve tüm evreni bir yaratı/sanat eseri olarak görerek başardılar. Tüm evrenin bir yaratı olduğu iddiası, evrenin bu halinin mutlak bir reddidir; zira evren artık değişmez, ezeli-ebedi bir bütün değil, içinde yaşayanlar tarafından sürekli yeniden yaratılabilecek bir

³ Blechman 2007a, 25.

⁴ Seren 2007, 171.

⁵ Blechman, age, 45.

sanat eseridir ve insanlara düşen bu yaratıyı bilinçli ve katılımcı bir hale getirmeleridir.⁶

Romantizm, Nietzsche için aklın nihilizme düşmekten kurtuluşunun adıdır. Bu tarihte iki defa gerçekleşmiştir, ilk olarak sofist Yunanistan'da ve ikinci olarak aydınlanmanın sonunda.⁷ Akıl, tutkuları gemleyip, tahakkümünü kurduğunda, kendi kendini tüketmeye başlar ve içine doğru çöker, bundan kurtuluş aklın yeniden tutku ve tinsellik ile buluşmasıdır. Romantikler de, aydınlanmanın ortaya çıktığı andaki iddialarının gerçekleşmediği ve kendini tüketmeye, ruhunu yitirmeye başladığı anda, akli, çözülmenden kurtarmak için ortaya çıkmışlardır.

Isaiah Berlin, Kant'ı ahlâk öğretisi ve bundan kaynaklanan otonomi düşüncesi nedeniyle romantizmin kurucu babalarından biri olarak görmektedir.⁸ Hatırlanacağı üzere Kant, *Aydınlanma Nedir?* adlı ünlü makalesinde aydınlanmayı, insanların kendi yaşamlarını hiçbir otoriteye (aile, gelenek, devlet) dayanmadan belirleme kudreti olarak yorumlamaktaydı, bu bağlamda düşünür, insanların kendilerini önceleyen, kendilerini sınırlandıran ve içsel enerjilerini/iradelerini dışa vurmalarını engelleyen her türlü kurumu reddediyordu. Kant'ın bu argümanları romantiklerin elinde çok daha yıkıcı bir silah haline gelecekti.

Kant'ın otonomi ve kurumlara karşı direnme çağrısı kendisini Schiller'in trajedi kuramında da göstermektedir. Schiller için trajedi, acı çekilmesinin seyirliğinden ibaret değildir; trajedide esas olan acı değil direnmedir; insanın kendisine baskı yapan neyse ona karşı direnmesidir. Direnmeden kasıt ise kader olarak sunulana, karşı gelinemez olarak sunulana ya da sonsuz rutin olarak görülene karşı direnç göstermektir. Bu eylemde direnen, hedefin büyüklüğünü ve kendi acziyetini dikkate almadan, işin sonunu düşünmeden direnir, burada önemli olan kişinin ortama uyum sağlamayıp bu fasit daireyi kırmak için harekete geçmesidir ve bu niyet, neticeden çok daha mute-

⁶ Blechman, age, 39.

⁷ Blechman 2007b, 338.

⁸ Berlin, age. 90.

berdir.⁹ Schiller için mücadelenin karşı tarafı ise elbette ki, yaşamın tüm veçhelerini belirleyen ve bu arada kaderimizi de şekillendiren doğadır. Doğaya karşı mücadelede, düşünür, herhangi bir ahlâkî güdü içinde de hareket etmemektedir, az önce de ifade ettiğimiz üzere salt hayata dinamizm kazandırma gayreti içindedir, bu nedenle *Fiesco* adlı oyununda bir diktatörü savunmaktadır. Fiesco, Cenova tiranıdır ve Cenovalıları baskı altında tutmaktadır; ama kötü işler yapmasına rağmen, kentin düzenbazlarından, zır cahillerinden ve ayak takımından üstündür. Zira Schiller için kokuşmuşluğun düzeninden bir kaçışı simgelemektedir.¹⁰

Schiller için modern hayat, tabiatın ve insan ürünü yasaların cenderesi altındadır. Bu cendere insanı, insan yapan tutkuları bastırmakta ve mekanik bir oyuncak konumuna getirmektedir; düşünürün buna karşı çözümü ise insanın idealler icat etmesidir, çünkü idealler doğanın belirlenimine karşıttır, ondan kopuktur. Aynı çizgide Fichte de, modern hayatın temel problemini bu mutlak belirlenimde, özgürlüksüzlük durumunda bulmakta ve doğanın ezeli yasaları ve onların kesin zorunluluğu düşüncesinden hüznü, dehşet ve tiksinti duymaktadır. Schiller de, Fichte de, “katı düzen düşüncesinden, o kırılmaz bakışıklıktan, içindeki her şeyin başka her şeyi kaçınılmaz, düzenli ve asla değiştirilemeyecek bir biçimde izlediği o zorunluluk dünyasından bunalıma giren mizaçta insanlardı”.¹¹ Nitekim Schmitt de, 20. yüzyılın başında onlarla aynı sıkıntıyı yaşayacaktı.

Löwy ve Sayre ise bu zorunluluk dünyasını kapitalizm üzerinden okumayı tercih etmektedirler.¹² Siyasî yelpazenin iki kutbunda da, izlerine rastlanılabilen romantizm, yazarlar tarafından *anti-kapitalizm* ortak paydası üzerinde okunmakta ve bundan dolayı da miladı Fransız Devriminden önceye, kapitalist ilişkilerin kent yaşamı üzerinde yoğunlaşmaya başladığı tarihlere kadar götürülmektedir. Romantizm’in kendini edebi

⁹ Ibid. 102.

¹⁰ Akt. Berlin 105.

¹¹ Ibid. 111.

¹² Löwy&Sayre 2007, 19.

ve kuramsal olarak ifşa etmeye başlaması ise 18. yüzyılın ortaları ile başlamaktadır, zira bu dönemde artık pazar sosyal etki-den kurtulmuş ve araçsal akıl kendini hissettirmeye başlamıştır. Löwy ve Sayre, romantizmi, her ne kadar anti-kapitalizm geniş paydasında okusalar dahi, anti-aydınlanmacı bir paydayı benimsememişlerdir. Zira onlara göre aydınlanma içinde birçok aydınlanma vardır ve aydınlanmanın özündeki iddialar savunulmaya değerdir. Öyle ki, romantikler de, bu değerlerin gerçekleşmemesi ve yaşamın başka, modern bir cendereye sokulması noktasında ortaya çıkmışlardır. Bu nedenle yazarlar, romantizmi, “Aydınlanmacıların, toplumsal eleştirisinin radikalleşmesi, dönüşümü ve sürekliliği” olarak yorumlamaktadırlar.¹³

Yazarlar tarafından, kapitalist toplumun yaşam tarzına ciddi bir reddiye olarak görülen Romantizm, saldırılarını modern hayatın tüm veçhelerine yöneltmiştir: üretim ilişkileri, üretim araçları ve son olarak devlet ve modern siyasal aygıt.¹⁴ Bu eleştirilerin özünde ise Aydınlanmanın vaaz ettiği insanın yetkinleşmesi ve özgürleşimi konusunda yaşanan hayâl kırıklığı bulunmakta ve hayatın şeyleştirildiği iddiası gelmektedir; bu noktada eleştirinin referansı ise geçmişteki değer ve ideallerdir. Löwy ve Sayre, bu nedenle romantizmin en temel göstergelerinden birinin de tinsel bir yuva hasreti olduğunu dile getirmektedirler.

Şimdi bu eleştirilerin neler olduğuna yakından bakacağız. İlk eleştiri, Weber'in 20. yüzyılın başında adını koyduğu dünyanın büyüünün bozulması olgusudur. Buradaki temel iddia, aklın mutlak hakikat olarak görülüp, insanın salt akli ile tanımlanması ve tinsel yönlerinin yok sayılmasıdır. Toplumsal yaşamda ise bunun anlamı, insanları yaşam enerjileri için zorunlu olan kolektif mitin yitimi ve böylece hayatın hiçleşmesidir. Romantiklerin buna getirdikleri çözüm ise modern bir mitin yaratılması ve yaşama metafizik bir boyut kazandırılmasıdır. Tabi ki, buradaki yegâne araçları sanat eseri olacaktır.

¹³ Ibid, 71.

¹⁴ Ibid, 26.

Romantiklerin ikinci eleştirisi ise yaşamın modernite ile birlikte rasyonel hesabın boyunduruğu altına girmesidir. İktisadi ilişkilerin, sosyal örüntülere baskın olmaya başladığı ve paranın hâkim unsur olduğu bu dönemde, yaşam salt teknik hesapların çıktısı olarak görülmektedir.¹⁵ Bu eleştiriye tamamlayan diğer unsur ise yine bu ekonomizmin devamı olarak dünyanın mekanikleşmesidir. Diğer eleştirilerin de bir neticesi olan bu mekanikleşme olgusu, tabiat bilimlerinden tevarüs eden yasa fikrinin toplumsal hayatta inşa edilme gayretleri ile karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmanın da ana eksenini oluşturan devlet ve hukuk kavramları, mekanikleşmenin kendini gösterdiği en önemli toplumsal kurumlar olarak romantiklerin hedefi olmuşlardır. Tabi ki, burada eleştirilen 18. yüzyıl ile gelişmeye başlayan liberal, bürokratik, hukuk devletidir. Modern devleti bir fabrika kadar soğuk, mekanik ve şahsiyetten yoksun olarak gören Romantikler, alternatif olarak *organik devlete* ya da devletin anarşist reddine yönelmektedirler. Örneğin, Schelling devletin, özgür insanlara mekanik çarklar muamelesi yaptığını söyleyerek, kitleleri onu aşmaya davet eder; Novalis'e göre ise hiçbir devletin idari kurumu, I. Frederic'in ölümünden bu yana Prusya'da olduğu gibi bir fabrikaya benzememiştir; Adam Müller de, aynı anlayışla modern-liberal devleti imalathaneye, sigorta şirketine benzetmekte bir sakınca görmemiştir.¹⁶ Görüldüğü üzere modern devlet, romantik düşünürler nezdinde topluluğun organik yaşamının yerine geçmek isteyen mekanik bir araçtır. Bu mekanik araç içinde hiçbir irade unsuru barındırmayan, salt çarklardan ve dengelerden oluşan ve bu hali ile barındırdığı canlı hayata boğan bir sistem ile işlemektedir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi romantik akımın buna alternatifi ya geleneğin

¹⁵ Karl Polanyi, kapitalizm ile dünya tarihinde ilk defa, iktisadın kendi kendini düzenleyen pazar biçiminde, tüm toplumsal kurumlar karşısında özerklik kazandığını ve eş zamanda *kazanç* gayesinin yine bu dönemde hâkim toplumsal eylem biçimi olduğunu belirtmektedir. Son noktada artık, toplumun özü, pazar yasalarına tâbi kılınmıştır. Bu konuda Bkz. Karl Polanyi, 2009.

¹⁶ Ibid, 50.

toplumuna –genellikle ortaçağ– dönmek ya da devleti tümüyle reddetmektir. Onlar için devlet bir makine, alet edevat değildir, aksine doğal bir bitki gibi doğal bir büyümedir ya da bir tür teolojik yetkesi olan, bizim anlayamayacağımız gizemli ilksel bir gücün inmesidir. Bu nedenle devleti “anayasalara, yasalara indirgeme girişimi başarısızlığa mahkûmdur, çünkü yazılan hiçbir şey yaşamaz; yazılı hale getirilmişse hiçbir anayasa sağ kalamaz, çünkü yazı ölüdür; anayasa, tutkulu, gizemli bir aile halinde bir arada yaşayan insanların yüreklerindeki canlı bir alev olmak durumundadır”.¹⁷ Devlet bu noktada hiçbir bilimsel incelemeye gelemeyecek şekilde, canlı bir organizma, yaşayan bir ruh olarak okunmaktadır. Bu nedenle toplum sözleşmesi gibi devleti bir kurgu olarak yorumlayan analizler ile devleti sınırlayan ve de bir araç olarak gören liberal varsayımlar onun canlı doğasını yok saymaktadırlar. Devlet, tüm bunların aksine Adam Müller’in veciz ifadesi ile “bir ulusun maddi ve ruhi gereksinimlerin tümünün birbiriyle kaynaşmış” halidir.¹⁸ Bizim çalışmamızın nesnesi olan Carl Schmitt de Alman Düşünce geleneğinin bu en önemli akımının tesiri altında modern devlet eleştirisini benimserken, alternatif noktasında çok daha kurumsal ve realist bir noktada duracaktır.

Romantikler için hukuk da, aynı devlet gibi ulus ruhunun bir ifadesidir ve hukuk bu ruhun salınımlarına göre şekil almaktadır. Bu nedenle hukuk nesnel gerçekliğin, hakikatin temsilcisi değil, ulusun bir aynasıdır ve ulus değiştikçe, o da değişmek durumundadır. Romantiklerin ekonomi yasalarına bakışları da hukuka bakışları ile paralellik arz etmektedir. Zira bu alanda da insanın denetimi dışında, nesnel, verili iktisat yasaları kabul edilmemekte ve bunlar gerçekliğin üzerine geçirilmiş zincirler olarak reddedilmektedir. Bu bağlamda romantikler, Klasik Ekonomi Politik düşüncenin temeli olan *laissez faire*’i de, bir fantezi olarak yorumlayıp, topluluğun dinamik yapısı karşısında kabul edilemez görmüşlerdir.¹⁹

¹⁷ Berlin, age. 141.

¹⁸ Ibid. 149.

¹⁹ Löwy & Sayre, age. 151.

Romantik düşüncenin, modern dünyaya getirdiği bir diğer eleştiri de, hukuk ve devlet kavramlarının uzantısı olarak, rasyonalist soyutlamadır. Aydınlanmanın tipik göstergelerinden biri olan bu soyutlama, romantikler tarafından gerçeklikten azade olan aklın, kendi kurgularını hayata dayatma teşebbüsü olarak okunmuştur. Soyut özgürlükler, soyut haklar ve nihayetinde soyut toplum ve devlet olarak karşımıza çıkan bu düşüncenin karşısına romantikler, somut, tikel ve yerel olanı çıkardılar. Carl Schmitt de, evrensel insan hakları doktrinini eleştirip, belli bir toprağa bağlı vatandaşın sahip olduğu hakları yüceltirken, romantikler ile aynı yerden konuşacaktır.

SCHMITT'İN ROMANTİZM ELEŞTİRİSİ

Giriş bölümünde de ifade ettiğimiz üzere, Schmitt entelektüel serüvenine başlamadan evvel, Romantizm ile hesaplaşmak ihtiyacı duymuş ve 1919 tarihinde *Politik Romantizm* adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmada en büyük rakibi olan Romantik geleneği tüm boyutları ile inceleyen düşünür, ona getirdiği eleştirileri ve yorumlarıyla kendi akademik rotasını çizmiştir.

Romantikliğin köklerini, Malebranch'ın şekillendirdiği felsefi vesilecilik geleneğinde ve onun Descartes'ın metafizik ikiliğine getirdiği eleştirilerde bulan Schmitt, romantizm eleştirisini üç boyut üzerinden geliştirmiştir: Ontolojik Estetizm, İroni, Poeticization.²⁰ Düşünür, Ontolojik Estetizmi, tek gerçeklik olarak insanların estetik değerlerinin görüldüğü, dünyanın ancak duygusal bir deneyime vesile olarak değer/anlam kazandığı bir felsefi yaklaşım olarak tanımlamakta ve romantizmin, bu yaklaşımı nedeniyle metafizik bir bencillik olduğunu söylemektedir. İroni ise Schmitt için romantiklerin, gerçekliğin karşısına çıkma biçimleridir; Romantikler, mevcut çatışmalar üzerinde herhangi bir müdahaleye gitmeden, onu edebî, sanatsal alana tahvil ederek aşma gayretinde oldukları için Schmitt tarafından eleştirilmişlerdir. Düşünürün, romantiklere getirdiği son eleştiri ise, ironinin de bir sonucu olarak dünyanın şiirselleşti-

²⁰ Oakes 1986, 20.

rilmesidir (*Poeticization*): Novalis’in dediği gibi “dünya, sonsuz bir romana malzeme sağladığı sürece ilgiye mazhurdur” ya da Schlegel’in veciz ifadesi ile “sonsuz bir diyaloga tema sağlamak için vardır dünya” Kısacası şiirselleştirme tüm kültür ve gerçeklik alanını estetiğe malzeme kılmaktan başka bir şey değildir.²¹

Schmitt, romantizm’in bu niteliklerinden yola çıkarak onun müphem bir doğası olduğu, tutarlı bir çekirdeği olmadığı iddiası ile eleştirmiş ve politik olarak da neticesiz ve iktidarsız olduğunu ifade etmiştir. Düşünür, siyasî romantikliğin içeriğindeki bu belirsizlik ve çoğulluğu ise (her türlü politik pozisyon ile telif edilebilme hali) politikanın, estetiğe indirilme sonucu olarak okumaktadır. Buna göre romantizmde politik çatışmalar, estetik zıtlıklar olarak görülüp, daha yüksek duygusal bir merhalede uzlaşmaları gayesi ile ertelenir. Schmitt, *Politik Romantizm*’i bu erteleme ve kaçış niteliklerinden dolayı politikanın özü olan iki temel nitelikten azade görmektedir: doğru ya da yanlış konusunda verilen *karar* ve karara dayanak oluşturacak *ilke*.²² Politik romantizm’in dayandığı eylem de, siyasî eylemden farklılık arz etmektedir; zira eylemden kastı etkileşim ve duygulanımdır, sonuçları da ahlâkî ya da rasyonel standartlarla değil, estetik ve duygusal terimlerle yargılanabilir.

Schmitt için politik romantizm’in temel meşguliyeti kritizismdir. Tartışma ve müzakere, Romantiklerin politikayı, poetize etmelerinin yegâne aracıdır.²³ Böylece siyaset, estetik olarak tatmin edici bir konuşmaya, bir kaçış aralığına ve hattâ duygusal bir coşkunculuk haline dönüşür. Bu nedenle Schmitt, romantikler için sohbetin hiçbir şekilde bitmemesi gerektiğini söyler, yoksa ya uzlaşılır ya da çatışma sona erer ki, bu bir karar demektir; karar ise tüm diğer olasılıkların reddi, yani bir sınırlandırılmışlık halidir. Tüm bu nedenlerden ötürü, Schmitt, romantizmi politika ile uzlaşamaz bir akım olarak görmektedir; fakat onu asla apolitiklik sıfatına uygun görmez, zira romantik-

²¹ Ibid, 25.

²² Ibid, 26.

²³ Ibid, 27.

lik mevcudu kabul edip, politik güçlere dokunmadığı için politik bir tavra sahiptir. Bu politik tavır ise romantik bireyin mutlak egemen ve özerk olma arzusuna yanıt verebilen tek ideoloji olduğu için liberalizm'dir.²⁴

Schmitt için romantik akımın esas taşıyıcısı, Hippolyte Taine'in gösterdiği üzere burjuvazidir. Taine bir yazısında romantizmi "18. yüzyılda doğan ve hâkim aristokratik kültürü ortadan kaldıran bir burjuva hareketi" olarak yorumlamaktadır ve Schmitt de bu yorumu paylaşır, fakat burjuvazinin çelişkili doğasının göz ardı edilmemesini de ister; zira eski rejimi deviren, genç, güçlü kişilik de burjuvazidir; sistemi askıya alan, tamahkâr ve ahlâkî açıdan zayıf sınıf da burjuvazidir. Bu karakter tüm çelişkili içeriği ile romantizmin özelliklerini bünyesinde taşımaktadır.

Düşünür romantizm'in dünyaya karşı tavrını *occasio* kavramı ile açıklamaktadır. Türkçeye vesile, fırsat ya da şans olarak çevrilebilen bu kavram kendini daha ziyade, *causa* (neden) ve hesaplanabilirliğin karşısında konumlamaktadır. İlk olarak Malebranche'in *vesilecilik* felsefesi ile ortaya çıkan bu düşüncenin temeli tüm bağlayıcı normlardan, nedensellik bağından azade olan Tanrı fikriydi. Bu felsefeye göre tabiatta vuku bulan tüm olaylar, nedensellik yasalarından değil fakat nihai karar mercii ve mutlak otorite olan tanrının buyruklarından/müdahalelerinden doğmaktaydı. Vesilecilik akımı daha sonraları aynı kurgu üzerinden fakat mutlak öznenin değiştirilmesi ile farklı boyutlara ulaşmıştır; öyle ki, mutlak müdahil güç zaman zaman devlet, halk ve hattâ birey olarak karşımıza çıkmıştır. Romantizm'de ise birey müdahil güç olarak arz-ı endam eder; zira bu düşüncede birey dünyayı kendi romantik üretimi için bir vesile/fırsat olarak görmektedir. Bu nedenle Schmitt, romantizmi, öznelleştirilmiş vesilecilik olarak tanımlamaktadır.²⁵

Schmitt için metafizik tavır günümüzde ortadan kalkmamış, fakat form değiştirmiş, sekülerleşmiştir. Tanrı'nı aşkın nitelikleri, modernite boyunca, insanlık, ulus, birey ve hatta tarihsel

²⁴ Ibid, 32.

²⁵ Schmitt 1986, 17.

gelişim olarak dünyada varlığını devam ettirmiştir. Bu nedenle Schmitt gerçekliğe dair metafizik yaklaşımın insanın özsel niteliklerinden doğduğunu ve bunun terk edilemeyeceğini söylemektedir: “Birçok yeni mutlak otorite belirse bile, metafizik yapı ve tavır aynı kalacaktır”.²⁶ Romantizm’de de romantik birey aynı metafizik pozisyonu işgal edecek ve dünya ile vesileci bir ilişkiye girecektir. Burada dünya barındırdığı tüm çatışmalar ve gerçeklikler ile romantğin gözünde sanat eseri için salt bir tema ya da başlangıç fonksiyonu görmektedir. romantik özne için bu dünya daimi yeni fırsatlara/vesilelere gebe olan, sabit bir tözü, belirli bir hedefi ve dayandığı nihai bir ilke olmayan, tüm varlığı ile romantik özne’nin tahayyülüne sunulan bir olasılıklar âlemidir; özne bu âlemi, gerçekliğin dayatmalarından ruhen kurtulmak, gerçekliğin çatışmalarını başka bir boyutta çözmek için kendine vesile kılmaktadır. Schmitt, romantik öznenin bu tavrını, bir kaçış, uzaklaşma olarak görmekte ve pasifizm ile itham etmektedir. Yine, Schmitt’e göre böyle bir özne ancak ve ancak hiçbir aşkın normun kalmadığı; bireysel alanların, kamusal alana göre üstün tutulduğu, entegre olmayan, burjuva toplumlarında var olabilmektedir.²⁷ Romantik özneyi yaratan bu toplumda, yaşamın merkezi olan birey artık kendi kendisinin rahibi, şairi ve kralıdır.

Schmitt, romantizmi daha iyi anlayabilmek için tarihine bakılması gerektiğini söyler ve Restorasyon dönemi politik romantizm’inin soyut rasyonalizm karşıtlığı ile karşımıza çıktığını belirtir.²⁸ Romantizmin ortaya çıkışında soyut rasyonalizmden sonra gelen ve etkili olan bir diğer neden de, Schmitt için, 17. ve 19. yüzyılda yaşanan ve tanrı/mutlak hakkında yeni fikirlerle sebep olan metafizik gelişimdir. Aydınlanma ile geleneksel metafizik düşüncedeki en yüksek ve mutlak güç olan tanrı ortadan kaldırılırken yerine iki yeni gerçeklik konulmuştu: İnsanlık ve tarih. Bu iki gerçeklik de Avrupa düşüncesini ve siyasî hayatını birer yaratıcı güç olarak baskı altında tuttular.

²⁶ Ibid, 18.

²⁷ Ibid, 20.

²⁸ Ibid, 55.

Önce halk, devrimci, yaratıcı bir güç olarak ortaya çıktı, hemen ardından restorasyon ile tarih.

Demiurge (yaratıcı güç) olarak halk fikrinin bayraktarlığını, *Toplumsal Sözleşme* ile Rousseau yaparken, Demiurge olarak tarih fikrinin savunusunu da, Restorasyon düşünürlerinden De Maistre ile Bonald yaptı. De Maistre, burjuvazinin geliştirdiği halk nosyonunun karşısına sonu tanrı'ya ulaşan tarih fikrini koyarken, şöyle buyuruyordu: “Birey, hiçbir şey yaratamaz, ancak imâl eder; fakat kanun, anayasa ve dil, toplumun ürünleridir; toplum ise Tanrının yaratısıdır (...) kamu ahlâkı ve ulusal karakter dinsiz olamaz; Avrupa fikri de Hristiyanlık olmadan olamaz; Hristiyanlık, Katoliklik olmadan olamaz; Katoliklik ise Papa olmadan olamaz”.²⁹

Romantikler ise 18. yüzyılın sonunda Fransızların soyut akılcılığına ve Demiurge olarak halk fikrine karşı çıkarken, birey fikrine sarıldılar. Fakat bu birey, aydınlanmanın salt rasyonel, duygulardan azade, objektivist bireyinden ziyade, duyguları ve aklı ile hareket eden, tüm verili kurumları, bu arada ulus, halk ve tarih gibi kavramları da reddeden, sübjektivist bireydi. Schmitt için romantik birey, aydınlanmanın insanlara yüklediği yaratıcı ego rolüne asla soyunmadı, her daim içsel duyum ve imkânlar dünyasında kalmayı tercih eden bu birey, gerçekliğin sınırlarını da hiçbir zaman zorlamadı. Zira onlara göre birçok olasılıktan sadece birinin gerçekleşmesi, diğer olasılıkların yok edilmesi anlamına gelmekteydi. Bu noktada romantikler için konuşulan her kelime hatalıdır, çünkü sınırsız düşünceyi sınırlar. Her tanımlama gayreti ruhsuz ve mekaniktir, zira hayat tanıma gelmez; son noktada her kurum hatalıdır çünkü hayatın dinamiğini boğmaktadır. Sonuç olarak Schmitt için romantikler, hayatı iğdiş etmemek kaygısıyla ondan kaçmakta; gerçeklikten, pozitif içerikten ziyade olasılıklara ve soyut formlara bel bağlamaktadırlar.³⁰

Schmitt'in sübjektif bireyden yola çıkarak romantiklere getirdiği bir diğer eleştiri de, nesnelerin/realitenin romantize edil-

²⁹ Ibid, 61.

³⁰ Ibid, 66.

mesidir. Öncelikle *volk* kavramı çevresinde görülen bu yaklaşım, çocuk teması üzerinden de geliştirilmiştir. Çocukların belirlenmemiş, sınırlanmamış hali romantikleri etkilemiş, taşıdıkları potansiyel, imgelemlerini zenginleştirmiştir; zira yetişkinler ile kıyaslandığında çocuklar, henüz kalıba dökülmemiş, birçok imkân taşıyan kor alevlerdir. Romantikler buradan yola çıkarak, *ilkelleri* de kendi estetik tahayyüllerine malzeme (vesile) haline getirmişlerdir.

Romantiklerin, Schmitt'e göre şiirselleştirdikleri bir diğer unsur da tarihtir. Romantikler için mevcut an her türlü olasılığın reddidir, bunun için yüzleri geçmişe dönüktür; zira geçmiş, mevcudun, tüm somut kurumların, sınırlamaların inkârıdır. Burada asıl olan geçmişin kendi zamansal ve mekânsal değeri değil, fakat romantik öznenin ona atfettiği öznel değerdir; bu nedenle romantikler Fransız Devrimi sonrasında ortaçağ feodalitesini yüceltmekte herhangi bir beis görmemişlerdir. Schmitt bu noktada, romantiklerin tüm eserlerini, evrenin/gerçekliğin bir manipülasyonu olduğu iddiası ile eleştirmektedir.³¹

Toparlarsak, Schmitt'in iddiası romantiklerin, restorasyon ve devrime yaklaşımlarında herhangi bir ilke olmadığıdır, ortada salt öznenin kendi ruhsal durumu ile ilgili bir yorum vardır. Buna ek olarak romantikliğin nesneleri de rastgele seçilir, birer vesile olarak kabul edilirler, bu nedenle onlar için, kral da, devrimci de ruhsal durumlarına bağlı olarak muteber kabul edilebilir; zira her biri en nihayetinde "Romantik bir roman için tema niteliğinde 'nesnelerdir'".³² Bugün meşruti rejimler romantik sıfatına uygun görülürken, yarın bir ağaç pekâla bu sıfata uygun görülebilir. Schmitt'in burada varmak istediği nokta, tarihsel, politik gerçekliğin ve bu arada devletin romantik özne için sadece bir sanat eseri vesilesi olduğudur; öyle ki, politik şahsiyetler de ancak romantize/poetize edilebildikleri sürece politik romantizm'in ilgisine mazhar olabilmektedirler. Öyle ki, Müller ve Novalis, II. Frederick'i boş ve önemsiz görürken, Queen Luise'i, devletin en doğal, en şiirsel, en güzel

³¹ Ibid, 72.

³² Ibid, 122-123.

formu olarak selâmlamışlardır. Bu, Schmitt'e göre siyaset felsefesinin estetikleştirilmesidir ve nihayetinde devletin en güzel şahsiyet tarafından yönetilmesi gerektiğine dair bir yargıya neden olmaktadır. Estetize edilmiş bu siyaset felsefesinde kral ve kraliçe, gerçek şahsiyetleri yok sayılarak, romantik hissiyatların açığa çıkması için bir vesile haline getirilmişlerdir. Yine romantiklerin bu yaklaşımında şu açığa çıkmaktadır ki, devlet, kral ve sevgili arasında bir fark yoktur, her biri bir diğerine indirgenebilir.

Kısacası, Schmitt için, politik romantizm, romantiklerin, siyasî bir vakaya verdikleri duygusal bir tepkidir; bu vaka bir vesile olarak romantik üretkenliği harekete geçirmektedir. Düşünür bu nedenle romantizm'in restorasyon ya da devrimle ilgisi olmadığını, ancak ikisini de bir vesile olarak kullanabilen izole bir bireyin dünyaya yaklaşım tarzı olduğunu ifade etmektedir.³³ E. Cassirer de *Devlet Efsanesi* adlı eserinde tıpkı Schmitt gibi romantiklerin değişik zamanlarda hem cumhuriyetçi hem monarşi yanlısı olabildiklerini belirtip, bu nedenle tutarlı bir siyasal kurama sahip olmadıklarını göstermektedir.³⁴ Fakat bizce bu durum romantiklerin genel felsefesi ile çelişmemekte bilakis onu teyit etmektedir, zira soyut kurgulara yönelmekten daimi olarak sakınan bu insanlardan sistematik bir siyasal sistem önerisi beklenemezdi. Romantikler her konuda olduğu gibi siyasal konularda da somut şartların ortaya çıkardığı olaylar karşısında belirli bir sisteme göre değil, fakat anın gereklerine göre *tavır* almaktadırlar. Romantiklerin *tavra* yüklediği esneklik ile Schmitt'in *karara* attettiği genişlik arasındaki bu benzerlik esasında düşünürün muarızları ile olan ortak noktasına işaret etmektedir.

Paul Hirst de, Schmitt ve romantikler arasındaki ilişkiyi ele alırken, *karar* (desizyon) kavramı üzerinde durur. Yukarıda görüldüğü üzere, Schmitt ve romantikler arasındaki temel payda mevcudun aşılması noktasında desizyona başvurulmasıydı, fakat Hirst'in de ifade ettiği üzere bu payda aynı zamanda

³³ Ibid, 160.

³⁴ Cassirer 1984, 180.

muarızların kopuş noktasıydı. Çünkü kavrama atfettikleri değer farklı ontolojik özellikler sergiliyordu. Schmitt için karar öncelikle varoluşu tehdit eden bir düşmana ihtiyaç duyuyordu ve belirli bir kara parçası üzerinde, siyasal birliklerin ayrışması ve kurulması gibi somut bir fonksiyona sahipti. Romantikler için ise kararın ortaya çıkması için somut bir siyasal alana ya da düşmana ihtiyaç yoktu; bilakis, “karar burjuva düzeninin izole ve güvenli ortamında, sanat ürünleri aracılığıyla ortaya çıkmaktaydı”.³⁵ Kısacası, Schmitt *kararın* karşılıklılık ve tarihsellik niteliklerini karşılamadıkları için, romantiklerin karar düşüncesini burjuva düzeninin hizmetkârı olarak yorumlamıştır. Ancak tüm bu eleştiriler, Schmitt ve romantikler arasındaki mevcudu inkâr ve rutini kırma ortaklığının üstünü örtememektedirler. Schmitt, tıpkı entelektüel öncülleri olan Alman Romantikleri gibi, bir başka tarihsel Almanya bunalımında (ya da yaygın ifadesiyle “deutsche misere” –Alman Sefaleti), rasyonnelliği aşan karara bel bağlamaktadır. Ne Alman Romantikleri ne de kendini onlardan itinayla ayıran Schmitt, Almanya’nın kurtuluşunu sistematik bir programda görmüşlerdir; her iki görüş de, belirgin bir aciliyet içinde içeriği belirsiz ve son derece öznel olan karardan ve de kahramanlardan (diktatörlerden) medet ummaktadırlar.

Burada Blechman’ın romantizm sınıflandırması da, Schmitt’in romantizm içindeki konumunu anlamamız için işlevsel bir araç sunmaktadır. Blechman, romantizmi tarihsel olarak ikiye ayırır: erken romantizm ve geç romantizm. Erken romantizm ya da öznel romantizm, Schlegel ile başlayan ve aydınlanmanın özgürlük ve eşitlik gibi kozmopolit değerlerini radikal-leştiren ütöpik bir hareketken, Geç romantizm ya da nesnel romantizm, ifadesini Adam Müller’in “organik devlet” fikrinde bulan, yaratıcı gücü bireylerde değil de, soyut bir kolektivitede arayan totaliter bir akımdır. Erken Romantizm’in yaratıcı, öznel enerjisini, devrimci bir eylem olarak benimseyen ve bunu sosyalizm üzerinden okuyan Blechman, Geç romantizm’in

³⁵ Hirst 1988, 279.

Naziler ile kendine vücut bulduğunu ve onların politik meşruluk kazanma mücadelelerinde bir araç olarak kullanıldığını söylemektedir. Naziler tarafından, Alman organik ruhunun, Yahudiler tarafından yayılan liberal-akılcı geleneğe karşı zaferi olarak okunan romantizm, Blechman'a göre Schmitt ile kendine güçlü bir yer edinir.³⁶

Schmitt'in romantizm ile olan bu flörtü, daha sonraki çalışmalarında hem modern batı demokrasilerini eleştirirken, hem de bunlara karşı konumlandığı *karar ve diktatör* kavramlarını geliştirirken, daha net bir şekilde görülecektir.

SCHMITT'İN PARLAMENTARİZM ELEŞTİRİSİ

Schmitt'in modern devlete ve topluma getirdiği en temel eleştiri, esasında Hannah Arendt ve Foucault'nun da paylaştığı, toplumsal olanın, siyasal olana galebe çalmasıdır. Bu gelişimin sonucunda şekillenen modern devlet yapısını Schmitt *Total Devlet* olarak tanımlamaktadır. Nötrleşme ve depolitizasyon ile malul olan Total Devlet, Schmitt'in çalışmaları arasında Romantizm ile en fazla yakınlaştığı eser olan *Parlamente Demokrasinin Krizi*'inde masaya yatırılmaktadır.

Schmitt için, Nötrleşme ve depolitizasyonun neticesini en fazla gösterdiği alanlar parlamentolardır. Zira parlamentolar, genişleyen ekonomik ilişkiler ve gelişen teknoloji sayesinde, halkın siyasal birliğini koruma ödevinden ayrılarak, farklılaşmış çıkarların temsilinin ve savunusunun aracı haline gelmişlerdir. Böylece varoluş nedeni olan siyasal birliği koruma gayesinin aksine, onu baltalayan bir niteliğe bürünmüşlerdir. Schmitt'in parlamentarizm'e getirdiği bir diğer eleştiri de, bu araçsal niteliğinin uzantısı olarak, parlamento nosyonunun, demokrasi nosyonunu ortadan kaldırması, onu içdiş etmesidir. Düşünür, 20. yüzyılda birçok kişi tarafından tartışılacak liberalizm-demokrasi paradoksunu Weimar dönemi parlamentosu özelinde ortaya böyle sermekte ve demokrasi ile liberalizm kavramla-

³⁶ Blechman 2007a, 18.

rının nasıl da uyumsuz bir birliktelik seyrettiklerini göstermektedir.

Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin Krizi*'ne yazdığı 1926 tarihli önsözde, demokrasi ve liberalizm arasında varsaydığı bu çelişkiyi irdeler. Düşünür burada demokrasiyi, türdeşlik ile liberalizmi ise evrensellik ile kodlayarak, mukayese eder. Ona göre, demokrasi ancak türdeşliğin üzerinden gelişebilir ve eşitlik, özgürlük gibi idealler de ancak bu türdeşlikten neşet edebilir. Zira eşitlik ve özgürlük, liberalizmin vaaz ettiği gibi soyut kavramlar değil, somut ürünlerdir ve belli bir siyasal alanın (uzamın) çıktılarındırlar. Belirli bir siyasal alana tâbi olmayan ya da bu alan tarafından tanınmayan kişiler diğer insanlar ile eşit değillerdir. Mutlak bir eşitlik fikri siyasal ve antropolojik gerçeklikler ile de çelişmektedir, zira insanlar hiçbir yerde salt insan olarak bulunmazlar, her daim belirli bir topluluğa üye olarak, belirli niteliklerle bulunurlar. Bu nedenle eşitlik ancak yurttaşlar arasında bulunabilir; liberalizmin vaaz ettiği mutlak eşitlik ise siyasal olanın inkârıdır. Burada Rousseau'ya dönen düşünür, *Toplum Sözleşmesi*'nde de yönetilen-yöneten eşitliğinin, sözleşmeden değil, fakat mutlak türdeşlikten kaynaklandığını söyler.³⁷

Demokrasiyi böylece türdeşlik ile tanımlayan düşünür, onu tüm siyasal içeriklerden arındırarak, adeta ontolojik bir moment olarak, insanların örgütlenme şekli olarak sunar.³⁸ Buna göre siyasal rejimlerin niteliği de, türdeşlik korunduğu sürece, düşünür için o kadar da önem arz etmemektedir.³⁹ Yani, demokrasi, diktatörlüğün zıddı olmadığı gibi, diktatörlük de, demokrasinin zıddı değildir; bu nedenle demokrasi, parlamento olmadan da işleyebilir.⁴⁰

Liberal düşüncenin altında yatan çıkarların, rekabetin, genel refahı artıracığı iddiası, kendisini farklı fikirlerin çatışmasının hakikate ve kamusal iyiye (genel iyi) ulaştıracağı fikrinde de

³⁷ Schmitt 2006a, 31.

³⁸ Schmitt 2006b, 39.

³⁹ Çelebi 2008, 144.

⁴⁰ Schmitt, age, 49.

gösterir ki bu parlamentonun varlık sebebidir. Fakat Schmitt için parlamento'daki bu sonsuz fikir çatışması hakikate ulaşmak yerine kesin sonuçtan vazgeçmek anlamına gelmektedir. Modern siyasî düşüncenin temel kavramını ve kaygısını da bu bağlamda “denge” olarak gören düşünür, parlamentonun da içinde yer aldığı bu kurumlar arası denge obsesyonunun, devlette sonsuz bir atalet yarattığını ve siyaseti sona erdirdiğini iddia eder.⁴¹ Ayrıca aynı denge fikri parlamento içinde de, çoğulluklar arasında arandığı ve hattâ parlamentolar iki kanada ayrıldığı için kararın ortaya çıkmasını engellemektedir.

Schmitt, kararın kaynağı olarak otorite mi, akıl mı tartışmasına Bakunin'i de dâhil eder. Schmitt, Bakunin'in *Tanrı ve Devlet*'te akli da bir otorite kaynağı olarak reddettiğini söyler ve şöyle devam eder: “O, akla yapılan göndermede, bir hareketin önderi, başı ve beyni olma, yani yine yeni bir otorite olma iddiasını görür. Bilimin dahi hükmetmeye hakkı yoktur. Bilim, yaşam değildir; hiçbir şeyi yoktan var etmez; yalnızca inşa ve muhafaza eder; yalnızca genel ve soyut olanı kavrar ve yaşamın bireysel zenginliğini soyutlamalarının sunağında kurban eder”.⁴²

Schmitt, parlamento karşıtlığına, efsane kuramından beslenerek ve özellikle Sorel ile devam eder. Sorel, burjuvazi ile mücadelenin, ancak onun ürünleri olan ve onun iktidarını besleyen unsurlardan sakınarak başarıya ulaşabileceğini söylerken, sadece parlamentodan değil, fakat *rasyonaliteden* de bahsediyordu. Sorel bu nedenle hem Jakobenci mutlak rasyonalitenin, hem de parlamenter görelî rasyonalizmin karşısına, doğrudan ve etkin kararı öngören bir efsane kuramı (mit) ile çıkmaktadır.⁴³ Ona göre, tarihe yön veren büyük kitlesel hareketlerin hiçbirisi uslamlama ya da pragmatizmden değil, fakat irrasyonel olarak nitelenen ve büyük coşku, büyük ahlâkî karar ve büyük efsane gibi sıfatlarla kendini ifşa eden yaşamsal içgüdüden doğmuştur. Herhangi bir miti olmayan sosyal ya da siyasal güç,

⁴¹ Ibid. 63.

⁴² Ibid. 100.

⁴³ Ibid. 101.

ne kadar rasyonel kurumlarla kendini donatırsa donatsın, tarihin gücü karşısında tutunamayıp, dağılmak durumundadır. Sorel mevcut liberal toplumların hâkim sınıfı olan burjuvazide, böyle bir mitin bulunmadığını, ancak proletaryanın *genel grev* mitinin böyle bir işlev görebileceğini söylemektedir. Zira ona göre burjuvazi, para ve mülk derdine düşmüş, septisizm, rölativizm ve parlamentarizm tarafından ahlâkî açıdan zayıflatılmış bir sınıfsken, liberal demokrasi de *demagojik bir plütokrası*'dir.⁴⁴ Bu demagojik plütokrasinin üzerinde yükseldiği, tartışmacı, pazarlıkçı, parlamenter müzakereler ise iradeye/karara dayanan, efsaneyi ve büyük coşkuyu öldürmekte, onu mekanik bir yapının içinde boğmaktadır. Hiçbir şekilde rasyonel hesaba dayanmayan ve bu hali ile ütopya olarak da nitelenemeyen genel grev miti ise kitlelerin sezgiselliğinden doğduğu için sosyal ve siyasal yaşamı özgürleştirebilecek yegâne güçtür. Bu nedenle proleter mücadele, profesyonel politika ve parlamenter faaliyet üzerinden yürütülmemelidir, zira bu kurumlar büyük coşkuyu, boş laflar ve entrikalar ile yıpratırlar, dirimselliğini azaltıp, sonsuz bir ataletle sürüklerler. Proleter mücadele ancak rasyonel yaşam enerjisinden doğan kahramanlık ruhu ile meydanlarda, savaş alanında hareket ederse başarıya ulaşabilir ve mitini gerçekleştirebilir.

Schmitt, muhafazakâr bir parlamento karşıtı olan Donoso Cortes ile Sorel'i, bu niteliklerinden dolayı, mevcut siyasal atmosferde yegâne iki rakip olarak görür ve diğer siyasal alternatiflerin geçici olduğunu iddia eder. Zira 1848 sonrası dönemde, Legitimistlerin aptal cehaleti ve burjuvazinin ödle kurnazlığı karşısında ümitsizliğe kapılan Cortes, içgüdüden doğan bir iradenin tüm tehlikeleri bertaraf etmesini isterken, Sorel'in irrasyonel bir tahayyülden doğan genel grev fikrine yaklaşıyordu. Cortes ayrıca kendi yazılarında da, radikal sosyalizmi, yaşamsal sorunlara kesin yanıtlar verdiği ve bunu içgüdülerinden çıkardığı için liberal ılımlılıktan çok daha yüce bir konuma yükseltmektedir.

⁴⁴ Ibid. 102.

Schmitt, Sorel'den yaşamsal gücün ancak tözsel bir birlikten doğacağına dair inancı alır. Zira Sorel, Marx'ın aksine milliyetçiliğin sahip olduğu mitik değerlerin, kitlelere çok daha güçlü bir enerji verebileceğine inanmaktaydı. Çünkü belirli bir toprağa, dile, tarihe ve kültüre sahip olan tözsel birliktelikler, diğer uluslardan farklı olduklarına ilişkin hazır bir bilince haizdirler ve bu bilinç ihtiyacı olan mitleri de, kendi kültüründe rahatlıkla bulabilmektedir. Buradan şunu çıkarırsayabiliriz ki, Schmitt için evrensel, pozitif antropoloji, salt imkânsız olduğu için değil, fakat dirimsel gücü yok edeceği için de reddedilmelidir. Zira görüldüğü üzere, dost-düşman kategorileri ile oluşan siyasal birlikler, ontolojik bir zorunluluğun yanında toplumlara yaşam enerjisi ve canlılık kazandırdığı için de elzemdir.⁴⁵ Öyle ki, Aykut Çelebi de, Schmitt'de siyasal birliğin temsilcisi olan egemenin misyonunun sadece düzeni korumak olmadığını fakat dünyada modernlik/sekülerizm ile kaybolup giden *anlamın* yeniden üretilmesi gibi bir misyonu olduğunu da iddia etmektedir.⁴⁶

Sorel ve Bakunin üzerinden romantik efsane kuramını böylece masaya yatıran Schmitt, efsanenin, parlamentarizmin görelî rasyonalizminin kesin bir reddi olduğunu iddia eder. Ona göre, efsane kuramları, mutlak, dolayimsız güç patlamaları ile denge ve müzakerenin neden olduğu ataleti ve dejenerasyonu ortadan kaldırmayı amaçlamakta ve böylece çağın hastalığını teşhis ve tedavi noktasında önemli bir adım atmaktadırlar. Fakat Schmitt, efsane'nin, mitik gücün yöntemi noktasında romantiklerden ayrılmaktadır. Zira ona göre, efsanenin kaynağı nesnel değil, öznel olduğu için pluralizme neden olmaktadır

⁴⁵ Birleşme sonrası (1991) Alman kamuoyunda taraftar bulmaya başlayan *ulusal liberalizm* ve "German Idea of Freedom" fikri ulusun yeni bir dirimsellik arayışı olarak da okunabilir. Özgürlüğü, ulusun özerk hareket etme kabiliyeti olarak gören ve buna karşın bireysel özgürlükleri ve çıkarları ikinci basamağa indiren bu düşünce, Schmitt'in hayaletinin halen Avrupa semalarında dolaştığının açık bir göstergesidir. Eleştirel bir okuma için Bkz. Richard Wolin, 2004.

⁴⁶ Çelebi 2001, 130.

ve böyle bir pluralizm düzenin yeniden tesisi noktasında problemlere gebedir.⁴⁷ Efsane kuramları, ataleti ve çöküşü ortadan kaldırma motivasyonuna haizdir, fakat devrimin ateşini söndürme ve uzun ömürlü, istikrarlı bir düzen kurma da sessiz kalmaktadırlar. Schmitt işte bu *ordnung* (düzen) arayışında fail sorunu üzerine eğilecek ve çoğulculuktan sakınarak düzeni inşa etme sürecinde *diktatöre* sığınacaktır.

Schmitt, Sorel üzerinden yaptığı parlamento eleştirisinde yalnız değildir. Aynı dönemde Walter Benjamin de Sorel dolaşımıyla, karar lehine, hem hukuk hem de parlamentarizm eleştirisi geliştirmiştir. Siyasî yelpazenin iki farklı kanadında yer alan bu düşünürlerin, belirli bir tarihsel momentte aynı ihtiyacı hissetmiş olmaları ilginçtir. Bu nedenle Benjamin ve Schmitt ilişkisinin irdelenmesi, Schmitt'deki romantik damarı ortaya çıkarmada işlevsel olacaktır.

Walter Benjamin, 1919 tarihli şiddetin eleştirisi adlı makalesinde şiddetin iki türü olarak tanımladığı *yasa koyucu* ve *yasa koruyucu* şiddeti eleştirir, bu iki şiddet türünün de şiddeti salt bir araç olarak konumladıklarını ve bir amaç olarak sunmadıklarını söyler. Benjamin için, araç olan bu iki şiddet türü de hukukun kendisinin sorunlu doğasında yer almakta ve egemenliği yeniden üretmektedir, bu nedenle liberal-hukuki perspektifin aksine şiddet daima yasanın içerisinde saklı durmaktadır. Öyle ki, şiddet bir kurucu edim olarak hiçbir şekilde, yasal-siyasal alandan uzaklaşmamakta, her daim bir imkân olarak mevcut bulunmaktadır. Bunun en tipik örneği ise polis kuvvetidir; zira polis “yasa koyucudur, çünkü karakteristik işlevi yasaların beyanı değil tüm hükümler için yasal hak iddiasında bulunmadır, aynı zamanda yasa koruyucudur, çünkü bu amaçların hizmetindedir.” Polis gücü, devletin-hukukun her ne pahasına olursa olsun ulaşmak istediği ampirik amaçlara, etkisizlik ya da bir hukuk sistemindeki içsel bağlantılar nedeniyle, hukuk sistemi aracılığıyla ulaşabileceğine güveni kalmadığından varılan noktayı belirler.⁴⁸ Görüldüğü üzere polis, egemenin

⁴⁷ Schmitt, age, 112.

⁴⁸ Benjamin 2005, 111-112.

hukuk tarafından sınırlandırıldığı noktalarda kullandığı şiddet aracı olarak modern devletin içinde yer almaktadır.

Düşünür için yasanın, siyasal alanın içindeki tek şiddet unsuru elbette ki polis değildir, her türlü ikili sözleşmenin devamlılığı da ancak şiddet tehdidi altında sağlanmaktadır. Öyle ki, Benjamin hukuk kurumundaki bu gizil şiddetin varlığının bilincinin kaybolduğu takdirde, kurumun gerileme sürecine gireceğini söyler ve zamanının Almanya Parlamentosunun içinde bulunduğu aczi örnek gösterir. “...(parlamentolar), kederli bir manzara sunuyorlar, çünkü varlıklarını borçlu oldukları devrimci güçlerin bilincinde olmayı sürdüremediler (...) Yasa koyucu bir şiddeti temsil ettikleri gibi bir görüşe sahip olmaksızın oldukça uzaklar; bu şiddete değecek nitelikte hükümler veremiyorlar, bunun yerine, uzlaşma içinde, siyasî olaylarla sözde şiddet dışı bir yöntem kullanarak ilgilenme gibi bir yol izliyorlar.”.⁴⁹ Fakat parlamentonun esas işlevi şiddet aracılığıyla elde edilen yasal hükümler ile eylemektir, siyasî çatışmaların bu şiddet edimi dışında uzlaşma ve müzakere ile görüşülmesi toplumsal çatışmaların artmasından başka bir şeye neden olmayacaktır. Bu noktada görüldüğü üzere Benjamin, *desisyonist* bir pozisyon alıp, Schmitt ile aynı yerden konuşmaya geçmekte ve siyasal olanın edimselliği olarak şiddeti çağırmaktadır. Fakat Benjamin, Schmitt gibi bir egemenin iradesi altında kurucu şiddetin daim kılınmasını talep etmemektedir. Toplumların kurucu ve koruyucu şiddet arasında salındığını tespit eden düşünür, iki şiddet türünün de nihayetinde muktedirlere hizmet edeceğini ve gerçek anlamda bir özgürleşim sağlamayacaklarını söyler. Burada Sorel’in saf şiddet olarak sunduğu genel greve başvuran Benjamin, her hangi bir tahayyülün, programın peşinden gitmeyen şiddeti yani kutsal şiddeti esas özgürleşimin kaynağı olarak selamlar ve şöyle buyurur: “(...) yönetici diye niteleyebileceğimiz tüm mitsel yasa koyucu şiddet zararlıdır. Ona hizmet eden, yasa koruyucu “yönetimsel” şiddet de aynı biçimde zararlıdır. Kutsal sonun işareti ve mührü olan, ama

⁴⁹ Ibid, 112-113.

asla aracı olmayan kutsal şiddet içinse, "hükümrân şiddet" denebilir".⁵⁰

Benjamin ve Schmitt'in Sorel okumaları arasındaki fark esasında Schmitt'in Romantizm ile ilişkisini gözler önüne serebilecek bir niteliktedir. Her iki düşünür de *genel grev* fikrinde dolayimsızlık ve desizyonizm gördüğü için Sorel'i takip etmişler fakat belirli noktalarda şerhler düşmekten de geri durmamışlardır. Öncelikle Schmitt, Sorel'in mit fikrini, egemenin siyasal birliği oluşturma ve koruma noktasında yaşamsal önemde görerek benimsemiştir.⁵¹ Fakat düşünür, Sorel'deki anlamıyla mitin keyfi bir çoğulluğa neden olduğunu ve bu niteliğinden dolayı da *politeizme* meylettığını ifade ederek eleştirmiştir. Zira Sorel, miti kitleleri mobilize edecek bir araç olarak görürken, Schmitt kitlelerin keyfi hareketinden çekinmiştir; O'nun mittin beklentisi, yıkıcı güçten daha ziyade, devletin politik birliğini sürdürmesi olmuştur.⁵² Benjamin ise yukarıda da gördüğümüz üzere, Sorel'in *genel grev* kavramı üzerinde durarak, onun araçsal olmama halini radikalize etmiştir. Fakat eş zamanda, Benjamin, Sorel'in mit düşüncesinde zımni olarak bulunan ahlaki bir yeniden doğuş fikrini de araçsallık olarak yorumlayıp, mitsel şiddet yerine kutsal şiddeti önermiştir.⁵³

Benjamin için *desizyonizmin* bir formu olan *kutsal şiddet*, Schmitt'in hem istisnai duruma karar veren, hem de bunu ortadan kaldıracı *egemeninden* oldukça farklıdır. Zira Schmitt'in egemeni, düzeni inşa etmek, hukuku işler kılmak ve dünyayı farklı, homojen siyasî birliklere göre bölmek için tarihsel bir karar verirken; Benjamin'in salt yıkıcı şiddeti, ilahî momentin ötesinde bir şey tahayyül etmeden eylemektedir. Kısacası, Schmitt'in şiddeti araçsalken, Benjamin'inki değildir.⁵⁴ Buna bağlı olarak Benjamin mite ihtiyaç duymazken, Schmitt, egemene, düzeni sürdürme imkanı sunan mitin Kato-

⁵⁰ Ibid, 124.

⁵¹ Müller 2003, 463

⁵² Ibid. 467.

⁵³ Ibid. 470.

⁵⁴ Ibid. 470.

lik Kilisesi bünyesinde her daim hazır bulunmasını ister. Bunun ardından hiç şüphesiz, iki düşünürün de olağanüstü hale getirdikleri farklı yorumlar vardır. Benjamin, Schmitt'in aksine, modern dünyayı kuraldışının kural haline geldiği bir zaman-mekan olarak okur ve bu nedenle egemenliği restore etmenin olanaksızlığına değinerek, egemenliği bütünüyle ortadan kaldırmayı teklif eder.⁵⁵

Burada romantik olarak tanımladığımız Benjamin ve Schmitt arasındaki derece farkı çok net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Benjamin, çürüyen/düşen bir dünyada kurtuluş için Mesih'i davet etmekte ve onun haricindeki her mücadeleyi şiddetin ve tahakkümün yeni bir formu olarak reddetmekteyken; Schmitt, adeta Mesih'in hiç gelmeyeceğini inanıyormuş gibi Mesih yerine onun dünyevi temsilcisi olan Katolik kilisesini düzeni yeniden kurması için davet etmektedir.⁵⁶

DIKTATÖRLÜK VE DESİZYONİZM

Schmitt'in, desizyonizm tartışması esasında üstü kapalı bir Protestanlık-Katoliklik tartışmasıdır ve bu karşıtlık neredeyse tüm eserlerine sirayet etmiştir.⁵⁷ Burjuva aklının ürünü olan Protestanlık ve ondan neşet eden siyasî liberalizm, Schmitt'in fikir dünyasının başlıca muarızıdır. Zira 17. yüzyıl ile gelişmeye başlayan bu akımlar, monizmi, dualieteye tahvil ederek, gerçekliği parçalamış ve sözde özerk alanlar yaratarak, yaşamı bunlar arasındaki dengeye indirgemıştır. Monizmin barındırdığı dolayımsızlık yerine dualitenin sırtını dayadığı dolayım fikrinin geçmesi, Schmitt için modernliğin ve onun sebep olduğu hareketsizlik/denge içinde çürümenin esas nedenidir.⁵⁸ Siyasî

⁵⁵ Çelebi 2008, 85.

⁵⁶ Müller, age. 473

⁵⁷ Bu konuda Bkz. Schmitt'in eserleri. Özellikle, 'Siyasi İlahiyat', 'Roma Katolikliği ve Siyasi Form', 'Parlamentarizmin Krizi'...

⁵⁸ Şüphesiz ki, Schmitt bu konuda yalnız değildir. Henüz 17. yüzyılda, aydınlanmanın şafağında, Baruch Spinoza, dualitenin ve dolayımın yaratacağı bu tehlikelerin farkındadır. Çağdaşı Descartes'ın domine ettiği bir entelektüel ortamda, ısrarla monizmi savunması

liberalizm, devleti ve siyaseti, toplumun, ekonominin mutlak ötekisi olarak özerk bir konuma yerleştirerek, zayıflatırken; Protestanlık da, tanrıyı, dünyevî hayattan kopararak, dünya hayatını bir makine olarak sunmaya gayret etmiştir. Bu nedenle Schmitt, siyasal olanın sınırlarını ve niteliğini belirlemeye dönük tüm bu edimlerin yani liberalizmin vaazlarının özünde siyasal bir hamle olduğunda ısrar edecektir.⁵⁹ Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, romantiklerin de aynı şekilde, aydınlanma ile ortaya çıkan dualiteleri başlıca eleştiri noktası yapmalarındır.

Görüldüğü gibi Schmitt, Protestanlığı modern yaşamın mekanikliği ve dualiteler ile tanımlarken, karşısına koyduğu Katolikliği ise tabiat-beşeriyet birliği olarak sunmakta ve aradığı dolayımsızlığı bu mezhepte bulmaktadır. Zira ona göre, Roma Katolikliği, tabiat ve akıl, tabiat ve makine, tabiat ve sanat gibi suni ikiliklere yabancıdır. Öyle ki, bunlara bağlı olarak ortaya çıkan “daha yüksek üçüncü” de Katoliklik için anlaşılabilir bir şeydir: “Ona, ne antitezlerin ümitsizliği ne de sentezlerin kuruntu dolu kibri uygun düşer”.⁶⁰ Bunun yegâne nedeni ise Protestanlığın dünyanın dışına gönderdiği Tanrı’nın, Katoliklikte papalık makamı aracılığıyla halen yeryüzünde bir fail olarak bulunuyor olmasıdır. Zira papalık makamı gayri şahsi olmayıp, kesintisiz bir silsileyle şahsi vekâlete ve İsa Mesih’in şahsına yani Tanrıya geri gitmektedir.⁶¹ Schmitt, burada Kiliseyi, Tanrıyı temsil ediyor oluşundan dolayı *Complexio Oppositorum* (zıtlıklar üzerine kurulu fark âlemi) sıfatına lâyık görür, çünkü kilise aşkın olanın yeryüzündeki ifadesi olduğu için tüm yapay ikiliklerin üzerinde, dolayımssız, şahsi bir güç olarak yer almaktadır. Protestanlık, dünyayı mekanikleştirmek uğruna

uzun yıllar boyunca göz ardı edilmesine neden olacak olan düşünür, Schmitt’in burjuvazi düşüncesine getirdiği bu eleştirileri yaklaşık iki asır önce dile getirerek, onu öncelemiştir. Bu konuda Bkz. Tülin Bumin, 2005.

⁵⁹ Schmitt 2005a, 10.

⁶⁰ Schmitt 2009, 13.

⁶¹ Ibid. 16.

Tanrıyı ortadan kaldırıp, hayatı ikiliklerin dengesine bırakırken, bu şahsi güç, iradeye sahip olup, kararı elinde tuttuğu için *politik olanı* temsil eder.⁶² Diğer bir ifade ile Katoliklik doğrudanlığı, monizmi ile dirimselliği, Protestanlık ise dolayimleri ve dualiteleri ile çürümeyi ifade eder.

Schmitt'in Protestanlık ve Katoliklik arasında gördüğü bu çatışma salt teorik ekseninde yürümektedir, aksine güçlü, aktüel bir altyapısı da vardır. Zira Schmitt ve Weimar döneminde dâhil olduğu devrimci muhafazakâr ekip, dönemin Prusya'sını Yahudi-Protestan komplosunun bir eseri olarak görüyor ve eleştiriyorlardı. Bu çevrede Protestanlık ve Yahudilik, savaşın olumsuz sonuçlarının da katkısı ile, dejenerasyon ve dekadans ile tanımlanırken; Katoliklik sahip olduğu hiyerarşi ve fakat en önemlisi *temsil* kudreti ile vitalizm ve kurtuluş ile tanımlanıyordu.⁶³

Schmitt'in, Katolik inancı üzerinden yükselen 1922 tarihli çok ses getiren *Siyasi İlahiyat* adlı eseri, bir sene sonraki çalışması olan *Parlamentar Demokrasinin Krizi*'ne bir hazırlık niteliğindedir. Zira bu çalışmada, düşünür, modern parlamentoların içinde yer aldığı ve onların çalışma tarzlarını şekillendiren hukuki düzeni masaya yatırmaktadır. Schmitt'in, hukukun doğasını ele aldığı bu eserde, temel iddiası, hukukun Kelsen ve diğer Pozitivistlerin iddia ettiği gibi bir normdan değil, fakat *karardan* doğduğudur. Hobbes'un *Leviathan*'da *Autoritas, non Veritas Facit Legem* (yasayı yapan otoritedir, hakikat değil) ile ifade ettiği bu olgu, modern hukuk ve devlet teorilerinde gizlenmiş olan egemen problemini tekrar ortaya çıkarmaktadır. Schmitt'e göre yasayı var eden, egemendir ve egemen bu hali ile verili düzen içindeki kurucu güçtür; o, normal durumda geçerli olan hukukun dışında olmakla birlikte, yine de bu düzene aittir; çünkü istisnai duruma karar verip, anayasayı askıya alma yetkisine sahiptir. Dolayısıyla, egemen problemi yok sayılıp, göz ardı edilmemeli, icra edilebilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Zira egemen, siyasal olanın ontolojik bir

⁶² Ibid. 19.

⁶³ Çelebi 2008, 53–54.

durağıdır; o, hem normal/hukuku tehdit eden istisnayı ortadan kaldırır, hem de tekrarlanmaktan katılaşıp mekanizmanın kabuğunu kırarak, siyasal birliğe ve onun cisimleştirdiği *karara* yaşam gücü verir.

Schmitt'in burada egemene yüklediği misyon Katolikliğin, papalığa yüklediği misyonu andırır şekilde, teolojik bir nitelik arz etmektedir. Az önce Katoliklik-Protestanlık bahsinde de ifade ettiğimiz üzere, düşünür için Katolik teoloji var olanı yıma ve dönüştürme gücünü yeryüzüne dâhil ettiği için, Protestanlığın aksine, yaşamın yanında yer almaktadır. Bu nedenle Schmitt'in, tıpkı çağdaşı Benjamin gibi teolojide dirimsellik bulduğunu söylemek hiç de yanıltıcı olmayacaktır.

Schmitt için 19. yüzyıl aşkın bir ilahiyattan, içkin bir ilahiyata geçiş dönemidir. 17. ve 18. yüzyıllarda egemen ve devlet ilişkisi, aşkın bir tanrı ve evren ilişkisi olarak karşımıza çıkarırken, 19. yüzyıl ile yönetilenler ile yönetenler özdeşleştirilmiş ve böylece egemen, hukuk düzeni içinde sindirilmiştir. Schmitt'in içkin bir ilahiyat olarak yorumladığı bu dönemde, egemenlik kudreti tüm halka sunulup, egemenliğin personalist ve desizyonist yönü ortadan kaldırılmış böylece siyasal ve toplumsal yaşam sonsuz bir ataletle terk edilmiştir.⁶⁴ Aydınlanmanın ortaya koyduğu pozitivist fikirler düşünür için devlet ve hukuk düşüncesinde, müdahil egemen nosyonunun üstünü örtmüş, onu yok saymıştır; hukuki düzenin aynı doğa yasaları gibi öngörülebilir ve denetlenebilir olduğuna inanan bu içkin ilahiyat zirveye Hegel ile ulaşmıştır. Hegel yarattığı sistemde nasıl ki, Tanrıyı evren ile özdeşleştirmiş ve onun iradi, aşkın yönünü budamışsa, devleti de, salt hukuk ile özdeşleştirip özündeki egemeni yok saymıştır.

Aydınlanmanın tanrısı, teistlerin müdahil, aşkın tanrısı değil; deistlerin içkin ve ilk neden olan tanrısıdır. Tanrı halen vardır, fakat artık uzaklarda eli kolu bağlı şekilde bir kere yarattığı fakat bir daha müdahale edemeyeceği evrenin sonsuz işleyişini izlemektedir. Bunun karşısında toplumun ve devletin kendin-

⁶⁴ Schmitt 2005b, 38-39.

den menkul yasalarla işlemlerini kabul etmeyen insanlar tanrıyı başka formlarda geri çağırmaktadırlar.⁶⁵ Marksistler, tabiatın yasalarını kabul ederken, eş zamanda bu yasaları takip ederek, müdahil olacak İnsan-tanrıyı (Proletarya) yeryüzü sahnesinde yaratmanın peşindedirler. Anarşistler ise tabiatın yasalarından azade bir şekilde aynı teistlerin tanrısı gibi eyleyebilecek İnsan-Tanrı'nın peşindedirler. Donoso Cortes'in izinde olan Schmitt ise 19. yüzyılda Kralın bedeninde kovulan tanrıyı, diktatörün bedeninde geri çağırmaktadır.

Donoso Cortes, Schmitt'in entelektüel gelişiminde en etkili isimlerden biri olmuştur. 1848'in çalkantılı ortamında yaşamış ve eser vermiş olan bu Katolik İspanyol, çağının da tesiri ile tarihi, günahkâr kalabalıkların dehşetinin ve yılgınlığının ürünü olarak okumaya meyletmıştır. Bu nedenle düşünür için çürümenin zirveye çıktığı 19. yüzyıl, burjuva liberalizminin araçlarıyla çözülemeyecek bir çağdır. Zira *tartışan sınıf* olarak tanımladığı burjuvazi, "savaşa karar vermek yerine müzakereyi tercih ettiği" için, sosyal çatışmalar dönemiyle baş edemeyecek bir durumdadır.⁶⁶ Burjuvazinin bu eyleminin ardında varoluşuna içkin olan çatışmalı nitelikleri vardır, özellikle Cortes, Stahl ve son olarak da Schmitt'in⁶⁷ başarıyla tespit ettikleri bu nitelikler burjuvazinin aristokrasi ve alt sınıflar arasındaki sallantılı durumundan kaynaklanmaktadır. Öyle ki, bu sınıf kendi kazanımlarını korumak için belli dönemlerde (genellikle yükseliş aşamasına karşılık gelir) demokrasiye sırtını dayarken, belli dönemlerde de (1848 gibi) liberalizme sığınma ihtiyacı hissetmektedir. Tüm bu çelişkili yapısı, burjuvaziyi, toplumsal-siyasal hayatı *deizme* dönüştürmeye ve böylece hareketsiz bırakmaya yönlendirmiştir. Von Stein da liberallerin bu ikircikli halini şu şekilde tanımlamaktadır:

Onlar bir monark, yani kişisel bir devlet otoritesi, bağımsız bir irade ve bağımsız bir eylem ister, ancak kralı basit bir

⁶⁵ Ibid. 53.

⁶⁶ Ibid. 62

⁶⁷ Mouffe, 2002.

yürütme organına dönüştürür ve her eylemini kabinenin onayına bağımlı kılar, böylece kişisel unsuru bir kez daha uzaklaştırmış olurlar; partilerin üzerinde olan, dolayısıyla parlamentonun da üzerinde olması gereken bir kral ister, aynı zamanda onun, parlamentonun iradesini icra etmekten başka hiçbir şey yapamayacağını kararlaştırırlar; kralın şahsının dokunulmaz olduğunu ilan eder, bununla beraber ona anayasa üzerine ant içirirler ki böylece bir anayasa ihlali mümkün ancak kovuşturulamaz hale gelir.⁶⁸

Donoso Cortes, burjuvazinin baş tacı ettiği “ifade ve basın özgürlüğünü” de, sorumluluktan ve karardan sakınılmasının aracı olarak görmeye meyyaldir. Ona göre burjuvazinin “ümidi kesin hesaplaşmanın, kanlı karar muharebesinin, bir parlamento tartışmasına dönüştürülebilmesi ve sonsuza dek sürecek bu tartışma ile sonsuza dek ertelenebilmesidir”.⁶⁹ Zira az önce de ifade ettiğimiz üzere bu sınıfın varoluşsal çelişkisi, onu karardan daimi olarak uzak tutmaktadır. Bu nedenle Cortes, kendi çağı için, tartışmanın zıddı olarak gördüğü ve desizyonist niteliğinden dolayı desteklediği *diktatörlüğü* öne sürmekte ve Schmitt'i hazırlamaktadır.

Schmitt için karar ve kararın cisimleştiği bu diktatör fikri Romantiklerden farklı olarak öznelliğin içine gömülmemektedir; aksine hukuki bir form elde ederek, anayasal bir mahiyet kazanmaktadır. Düşünür buna imkân verecek hukuk yorumunu ise Alman hukuk geleneğinde bulacaktır.

19. yüzyıl Alman hukuk geleneğine baktığımızda, 1848'in çalkantılı günlerini takip eden dönemde Kralın, nihai karar mercii olarak yüceltildiğini ve hukuk devleti kavramının buna müteakip çöktüğünü görürüz. Bu fiili durum, kuramsal ifadesini ise Carl Friedrich von Gerber ve Paul Laband “Kamu Hukuku Pozitivizmi”nde bulacaktır. Politik iradeyi belirleyici kılan bu kuram, hukuk devletini etik kaygılardan kurtararak, yürütmeyi güçlendirmiştir. Bu dönemde yürütmenin güçlendiril-

⁶⁸ Akt. Schmitt, age, 64.

⁶⁹ Akt. Schmitt, age, 66.

mesinin en önemli nedeni ise “ekonomik ya da dünya görüşleri bakımından parçalanmış plüralist topluma ve bu parçalanmışlığın ürünü olan politik partiler ve parlamentoya olan güvensizliktir”.⁷⁰ Kuramın gayesi ise bu güvensizlik ortamında, liberal düşüncenin toplumsal güçler karşısında bir denge unsuru olarak gördüğü devleti, müdahale eden ve sorun çözen başat bir yapı olarak ortaya koymaktır.

Strasbourg’da Laband’ın öğrencisi olan Carl Schmitt de, 20. yüzyılın başında Almanya’da “kamu hukuku pozitivizmi”nin temsilcisi olacak ve bu dönemde hukuk devleti nosyonu ile tekrar güçlenen, Yasanın iradesi ve normativizm fikirlerinin karşısında konum alacaktır. Normatif olan ile sosyal olanın geriliminden beslenen Schmitt, pozitivizmi, normativizmin cenderesinden kurtararak hayatla, sosyal olanla iç içe daha sıkı bir kuram geliştirecektir.⁷¹ Düşünür bunu yaparken de, *siyasal olan*’a ve onun formu olan *devlet*’e sırtını dayayacaktır.

Carl Schmitt, siyasal olanı, dost-düşman ayrımı üzerinden kuruyor ve kamusal nitelikteki düşman kategorisini kurucu ilke olarak sunuyor. Aristotelesçi sosyal insan tasavvurunun peşinden giden Schmitt için, insanlar ontolojik olarak topluluk halinde yaşamaya meyillidirler ve bu nedenle sosyallik kategorisi, halkın tözel birlik durumu, irade gerektirmeyen bir momenttir. Doğal birlik halindeki (dolaylımsız) halk, ne zaman ki, bir düşman karşısında kendini tanımlamak zorunda kalır, burada irade ortaya çıkar ve saf birlik hali, bilinçli bir birlik haline dönüşür.⁷² Burada ortaya çıkan iradenin dile getirilmesi

⁷⁰ Bezci 2006, 27.

⁷¹ Schmitt’in normatif hukuka getirdiği bir diğer eleştiri de, (Kelsen üzerinden) Yahudilik nitelemesidir. Zira Schmitt’e göre formalist ve aşkın nitelikler içeren normatif hukuk, ancak toprak ile bağı zayıf olan bir topluluğun hukuku olabilecektir. Oysa ki, hukuk, belirli bir toprak üzerinde yaşayan bir topluluğun ethosundan ibarettir; toprağa ve volk’a bağlı olmayan bir kodifikasyon ancak ve ancak gerçekliği erteleme ve bastırma işlevi görecektir. Bu konuda Bkz. Çelebi 2008, 67.

⁷² Schmitt 2006c, 58.

ise ancak ve ancak temsil kurumu ile sağlanabilir. Temsil kurumunun niteliği ise Schmitt için pek önemli değildir; zira yöneten ile yönetilen özdeşdir. Bu nedenle diktatörlük de benzer bir fonksiyonu gördüğünden demokratiktir.⁷³

Görüldüğü üzere, düşmanın tanımlanması mometinde ortaya çıkan ve böylece tözel birliği, siyasal birlik haline getiren *irade*, siyasal olanı yaratır. Siyasal olan tüm siyasal birliklerin niteliği olarak ontolojik bir kategoridir ve doğal olarak tarih içinde büründüğü formlara önceldir.⁷⁴ Bu nedenle diyebiliriz ki, Schmitt, Hegel'den farklı olarak devlete özsel bir değer atfetmemekte, onu tarihin öznesi olarak görmemektedir. Devlet, Schmitt için halkın politik birliğini temsil eden tarihsel bir formdur ve form, geçicidir, yok olabilir; yok olmayan tek şey siyasal birlik ve onun içinden çıktığı halktır.

Peki, Schmitt için siyasal birliğin en verimli temsilcisi kimdir? Schmitt, bu noktada, organizmacı düşünceye yaklaşmakta ve temsil edilen ile temsilci arasındaki dolayımı ortadan kaldırmaya yönelmektedir. Monist tavrının bir neticesi olarak da okunabilecek bu tercih, düşünürü, halka dayanan ve onunla özdeş olan tek yöneticiye, devlet başkanına götürmektedir. Alman geleneğinde, *Führer* olarak anılan devlet başkanı, *doğrudan* iktidara sahip olduğu için hem sorumlu, hem yetkilidir; halk ile *Führer* arasındaki ilişki vekalet değil, fakat görünmez olanı vücuda getirir. Schmitt, bu yargısının teorik desteğini ise düşünce dünyasında büyük bir yeri olan *Katolik Teolojisi*ndeki, İsa'nın Tanrı'yı vücuda getirmesi, temsil etmesi olgusundan almaktadır. Her türlü dolayımsallıktan azade olan *Führer*, siyasal birliğin vücuda gelmiş hali olarak, onu koruyacak her eylemi yerine getirmede özgürdür; zira o, sadece içinden çıktığı siyasal birliğe karşı sorumludur. Bu birlik dışında *Führer*'i sınırlandırabilecek hiçbir evrensel kısıt (hukuk) yoktur, onun iradesi hukuktur.⁷⁵

⁷³ Bezci, age, 55.

⁷⁴ Schmitt, age, 55.

⁷⁵ Bezci, age, 142-143.

Buradan tekrar, Schmitt'in hukuk görüşüne geri dönecek olursak, onun ne pozitivist, ne de doğal hukukçu olduğunu görebiliriz. Kamu Hukuku Pozitivizmi'ni takip eden düşünür için, doğal hukuk diye bir şey yoktur; hukuk, devlet ile başlar, zira devletin iradesi hukuktur. Fakat bu doğal hukuk karşıtlığı onu pozitivist de yapmamaktadır. Schmitt burada devletin beyanı olarak hukukun, devleti sınırlandırıcı bir işleve de sahip olamayacağını söyleyerek, Hukuki-Pozitivizmi de eleştirecektir.⁷⁶

Schmitt'in devlet, hukuk ve siyaset algısı görüldüğü üzere burjuva uslamalarının dışında bir nitelik arz etmektedir. Zira onun savları, tıpkı Romantiklerde olduğu gibi, kurgusal dualitelerin ve soyut tahayyüllerin inkârı üzerinden işlemektedir. Aydınlanma ile özellikle Kant ile başlayan ve bireyi aşan hiçbir şeyin doğallık taşıyamayacağı ve ancak bireyin taraf olduğu sözleşmeler ile yalnız birey tarafından kurulabileceği iddiası, Schmitt tarafından da tıpkı Romantikler gibi reddedilmiştir. Aile, cemaat ve özellikle devlet, Schmitt için birer sözleşme ürünü değil, fakat ontolojik birimlerdir. Burada da görüldüğü üzere düşünür için devlet, halk ile karşıt bir kategori değil; fakat halkın birliğinin bir ifadesidir. Bu nedenle bağımsız, özerk bir konumda bulunmamakta ve halkın iradesini sakatlamamaktadır. Hukuk ise, tıpkı devlet gibi halkın birliği ethosunun bir ifadesidir; soyut, aşkın, yabancı bir kurallar dizisi değildir. Ve yine insan-toplum arasında yaratılan yapay ayırım da, Schmitt'de bulunmamaktadır; zira insanlar özsel olarak toplum içredirler, bir araya gelmek için sözleşmeye ihtiyaç duymayan bir saflık durumundadırlar.

Schmitt'i Desizyonizme sürükleyen bir diğer önemli etken de, hiç şüphesiz sanayi devrimi ile yükselen tekniğin ve ekonominin, tüm sosyal hayatı esareti altına alması ve böylece siyaseti ortadan kaldırmasıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Schmitt için siyasal birliğin devamlılığı, ancak ve ancak buna dönük bir irade beyanı yani karar ile mümkündür. Düşmanın niteliğine ve kimliğine dair verilen karar, siyasal birliğin ortaya

⁷⁶ Ibid. 95.

çıkmasına neden olurken, egemenin bünyesinde daimi olarak yaşayacak olan bu karar, birliğin de devamlılığının garantisi olacaktır.⁷⁷ Kararın ve dolayısıyla egemenin sınırlandırıldığı bir düzen ise hiç şüphesiz, varoluş koşullarını, siyasal birliğini kaybetmeye namzettir. Bu noktada, Schmitt, tekniğin yükseldiği 19. ve 20. yüzyıllarda, varoluşsal bir kategori olarak *kararın* engellendiğini ve bunun da siyasal istikrarsızlığa ve çöküşe neden olduğunu iddia etmektedir. Fakat Schmitt, bu noktada, aynı eleştirileri getiren diğer birçok düşünürün aksine, teknolojinin kendinde bir değer olarak, siyasal olanı ortadan kaldıracılabileceğine inanmamaktadır. Bu iddianın, zımni olarak teknolojiye özerklik verdiğini ve onu insanın kontrol alanından çıkardığını düşünen Schmitt, burada burjuvazinin dualite mantığı çerçevesinde kendi ürünlerine özerklik atfetme ve böylece sorumluluktan kaçınma telaşını görür. “Organik ve mekanik olan arasındaki kolaycı antitez kendi içinde ham bir mekanikliktir. Bir tarafta sadece tin ve yaşamı, diğer tarafta ise yalnızca ölümü ve mekanikliği gören bir ayırım, kavgadan vazgeçmekten başka bir anlam taşımaz ve salt romantik bir yakınma kadar değeri vardır. Çünkü hayat ölümle, tin de ruhsuzlukla savaşırmaz, tin tine karşı, hayat da hayat karşı savaşırmaz (...).⁷⁸ Görüldüğü gibi Schmitt’in nazarında, yaşam kendisine yabancı, kendisini tüketebilecek herhangi bir şey üretemez, aksine onun ürünleri daimi olarak yaşamın hizmetindedir. Burada, düşünürün eleştirdiği husus, yüzyılımızda teknolojinin, siyasal olanı bastırması değil (ki bu zaten imkânsızdır) fakat teknolojiye dayanılarak egemenlik sorununun ertelenmesi ve yaşamın burjuvazinin talepleri doğrultusunda depolitize edilmesidir. Schmitt için içinde bulunduğumuz yüzyıl, tarihin tüm dönemlerinde olduğu gibi siyasal olanın yüzyılıdır, tekniğin değil; zira teknik, siyasal olanın ortaya çıkması ve sürdürülmesinde bir araçtan başka bir şey değildir. Öyle ki, Schmitt tekniği, aktif bir metafizik olarak değerlendirir ve insanın doğa ve kendi üzerindeki tüm sınırla-

⁷⁷ Schmitt 2006c, 58.

⁷⁸ Ibid 114.

malardan kurtulmasının yegâne aracı olarak selamlar.⁷⁹ Jeffrey Herf de, Jünger ile birlikte değerlendirdiği Schmitt için tekniğin “depolitizasyona ve siyasal olanın ortadan kaldırılmasına karşı politik yenilenmenin bir aracı”⁸⁰ olduğunu iddia eder ve onu reaksiyoner modernistlerin arasına yerleştirir.

Görüldüğü üzere Schmitt, tekniğin, sosyal ve siyasal olan üzerindeki tahakkümünde, tekniği kendinde bir olumsuzluk değil fakat bir imkân olarak yorumlayarak hem Alman Romantiklerinden, hem de Hegelci Marksistlerden (Lukacs ve Frankfurt Okulu) farklı bir noktaya yerleşmiştir. Ancak biz Schmitt’in tekniğe atfettiği verili olanın olumsuzlanması ve özerklik imkânı gibi nitelikleri özünde Erken Romantizmin bir uzantısı olarak görmeye meylediyoruz. Zira düşünür, tekniğin ve hukukun depolitik gayelerle kullanıldığı günümüz Avrupa’sında, vitalizmi tekrar canlandırmak için egemene tekniği bir araç olarak sunmakta ve ondan istisnai olanı karşılamasını beklemektedir.

Jeffrey Herf de *Reaksiyoner Modernizm*’i ele aldığı 1984 tarihli çalışmasında, Schmitt’in her ne kadar romantizmi, pasiflik ve gerçeklikten kaçış ile tanımlayıp reddetmiş olsa da, son noktada siyasal düzenin koruyucusu olarak, kendisini edebi metinlerde değil, fakat politika sanatında ifade eden ve gerçekleştiren *romantik politikacıyı* öne çıkardığını belirtmektedir.⁸¹ Romantik politikacı olarak Schmitt’in egemeni, düşünürün desizyonist doktrininin vücuda gelmiş halidir. Zira egemen, politik olanın devamlılığı için hiçbir normu dikkate almadan varoluşsal kararı verecek olan şahsiyettir. Burada egemen tıpkı romantik özne gibi yaşamın merkezinde bulunmaktadır, fakat iradesini ve kararını romantiklerin aksine salt politik alanda, reel-politik bir faaliyet olarak gerçekleştirmektedir. Kısacası, Schmitt, 19. yüzyıl Alman Romantizmini, kadınsılık ve pasiflik olarak yorumlayıp reddederken, romantiklerin

⁷⁹ Ibid. 112

⁸⁰ Herf 1984, 120.

⁸¹ Ibid., 117-118

sanatçıya atfettiği varoluşsal nitelikleri benimseyip, ataleti, çürümeyi, döngüsellliği kıracak olan egemenini inşa etmiştir.

Aykut Çelebi de, Herf ile benzer şekilde, Schmitt'in *Diktatörlük ve Siyasal Teoloji* eserlerinde kendi *diktatörünü* yaratırken, egemeni, irade ve karar verme noktasında, kendi şahsiyeti ile sınırlandırdığı için eleştirdiği romantiklerden pek de fazla uzaklaşmadığını iddia etmiştir.⁸² Zira daha önce de ifade ettiğimiz üzere Schmitt'in gayesi romantiklerden farklı olarak, faili reel-politik alana çekmek ve ona anayasal düzende yer açmaktır. Ancak düşünür, egemeni anayasaya dâhil ederken, ister istemez, istisnanın niteliğinden dolayı, egemeni şahsiyeti ile tanımlamış ve istediği sınırlandırmayı gerçekleştirememiştir. Böylece Schmitt, son noktada egemenini romantik bir fail olarak ortaya koymuştur.

SONUÇ

Romantik akımın anavatanının Almanya olduğu genel kabul görmüş bir yargıdır. Bunun nedeni olarak ise Almanya'nın Batı Avrupa'nın 15. yüzyıldan itibaren içine girdiği maddi ve ideolojik dönüşüme geç kalmış olması ve bu dönüşümden olumsuz şekilde etkilenmesi gösterilmektedir. Özellikle 18. yüzyılın ortalarında Alman entelektüellerinin modernliğe ve kapitalizme gösterdikleri tepki ile ortaya çıkan bu akım, Alman halkının yaşadığı çaresizlikten besleniyordu. Bu döneme yakından baktığımızda, Almanya'nın çaresizliğinden, mazlumluğundan doğan sofuluğun, ruhsal yaşam üzerinde durduğunu ve öğrenmeyi hor gördüğünü görmekteyiz; öyle ki ülke, 18. yüzyılda adeta kabuğuna çekiliyordu, insan nasıl ki kendisini gerçekleştirme- nin doğal yolu tıkanınca, kendi içine çekilir, kendisiyle ilgilenirdi, Almanya da artık giderek içine kapanıyordu. Fransa akıl üzerine kurduğu medeniyeti ile Almanya'yı tahakküm altında tutuyor ve gelişmesini, kendini ifade etmesini engelliyordu; Almanya bu noktada artık kendini akıl ile değil, ruh ile ifade etmek durumundaydı. Akıl ile gelen tahakküm düzenine, yeni

⁸² Çelebi 2001, 119.

nomosa karşı kalp-ruh böylece devrimci bir nitelik kazanmış oldu; ilkeler ile yaşam gücü artık karşı karşıyaydı. Elbette ki, bu salt Fransa'nın akli medeniyetine karşı ortaya çıkan bir tepki değildi, görünür hedefi Fransa olsa dahi esas muarızı aydınlanma'ydı. Tüm aydınlanma öğretisi, Alman entelektüelleri için, insanda canlı olanı öldüren, insanın yaratıcı enerjilerini ve bütün bir zengin duyular dünyasını iğdiş eden temel tehditti. Bu nedenle Alman entelektüelleri akıldan ziyade ruha sarıldılar ve yaşam enerjisi ile maddi gerçekliğin engellerini aşabileceklerine, Almanya'nın içinde bulunduğu bu sefaletten kurtulabileceklerine inandılar. Bu mücadelede en önemli silahlarını ise *mutlak irade* olarak belirlediler. Onlar modernliğin ve kapitalizmin tüm yaşam evreninin üzerine kapanmasını ve her şeyi belirli bir yasaya göre sınırlandırmasını yaşamın reddi olarak yorumladılar. Buna karşı argümanları ise çoktandır unutulmuş olan yeryüzündeki her türlü olgunun, kurumun insan eyleminin ürünü olduğunu; insanın gerçek kurucu iktidar olduğunu hatırlatmaktı. Böylece romantikler, insanı merkeze, onun ürünlerini ise çevreye koyarak, aydınlanmanın varoluş gayesini gerçekleştirmeye çalıştılar. Romantiklere göre modern insan, kendi yarattığı sistemin tekrar eden rutini içinde çürümekte ve kendine yabancılaşmaktaydı; bundan kurtuluşu ise ancak *mutlak iradesi* ve benliği ile gerçekliği reddetmek, rutini kırmak, sistemin dışına çıkmak ile mümkündü. Romantiklerin bu mücadelesi daha sonraları Frankfurt Okulu, Lukacs ve Bloch ile sol cenahtan, Bergson ve *aksiyon* çevresi ile sağ cenahtan sürdürülecekti.⁸³

⁸³ Bataille ise farklı bir yerden "imkânsız" kavramı ile bu mücadeleye katkıda bulunacaktır. Bataille "imkânsız" ile kendi üzerine kapanmış bütün metafiziklerden, teolojilerden kurtulmaya ve "dışarıda bırakılana" dönmeye çalışır. Dışarıda bırakılana ulaşmak ise eş zamanda içerde bulunan ve sistemin yararı olan "kutsal" ile mümkündür. Kutsallığın ortaya çıkışı ile dünya ucu kapalı, tümüyle gündelik ya da tek tanrılığa sıkışıp kalmış bir yer olmaktan çıkar, yaşamın indirgenemezliği onanır ve ilksel genişliği, açıklığı tekrar yaratılır. Bu konuda Bkz. Taburoğlu 2008, 252.

Carl Schmitt bir Weimar dönemi entelektüeliydi; yani istikrarsızlığın, mağlubiyet utancının düşünürüydü. Versay'ın ağırlığı altında ürün veren Schmitt'in nihai gayesi Almanya'nın bu atalet ve dekadandan olabildiğince hızlı bir şekilde kurtulmasıydı. Fakat tüm Avrupa'yı sarmış olan burjuva aklı ve onun öz niteliklerini yansıtan kurumsal ürünleri –parlamento ve hukuk devleti– Alman halkının yaşam atılımının önündeki yegâne engeller olarak siyasî alanda bulunmaktaydı. Schmitt işte bu noktada, burjuva mantığının dolayım ve dualite hassasiyetlerini galebe çalacak bir monizmi, diktatörün bedeninde ortaya koyar. Diktatör, Schmitt için artık kapalı bir metafizik sistem olan burjuva-liberal düzenini karar ile aşabilecek yegâne aktördür. Görüldüğü gibi Schmitt, bir kez yaratıldıktan sonra failini unutan/unutturan ve kendini ezeli-ebedi olarak sunarak, insanın iradesini ezen sistemlere karşı tıpkı iki asır önce romantiklerin yaptığı gibi itiraz da bulunmaktadır. Düşünürün burada yaptığı şey insanı kurucu bir güç olarak tekrar tarih sahnesine çıkarmaktır. Bu nedenle bizce romantiklerin 18. yüzyıldaki iradecilik fikri, 20. yüzyılda Schmitt ile birlikte karar formunda ve egemenin bedeninde geri gelmiştir.

Hatırlanacağı üzere Schmitt, romantikleri *occasionalism* (vesilecilik) üzerinden eleştirmiş ve vesileciliğin gerçeklikten kaçış olduğunu iddia etmişti. Fakat Schmitt'in, egemen düşüncesine yakından baktığımızda, kendisinin de vesilecilikten sakınmadığını görmekteyiz. Öyle ki, Schmitt'in diktatörünün, romantiklerin, imkânlar dünyasına sıkışıp kalan, gerçekliğin sınırlarını zorlamayan ve hayattan sakınan subjektivist bireyinin, yüzünü hayata dönmüş, potansiyelini ifşa etmiş hali olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü tıpkı hayatın tüm nedenselliklerinden azade şekilde, estetik boyutta kendi tutkuları ile eyleyen ve mevcudu inkâr eden romantik birey gibi, diktatör de, devletin, hukukun ve ekonominin sınırlandırmalarının dışında eyleyebilmekte ve istisnai olana karar verebilmektedir. Her ne kadar Schmitt burada diktatörü anayasal bir figür olarak tanımlamak ve bir noktaya kadar sınırlandırmak istese de (komiseryal diktatörlük), son noktada olağanüstü durumun

tahayyül edilmezliğinden dolayı, Aykut Çelebi'nin de ifade ettiği gibi, egemeni irade ve karar verme noktasında, kendi özneliği ile sınırlandırmıştır. Ve böylece, Schmitt, tıpkı romantikler gibi vesileciliği ve özneliği siyasal alana davet etmiştir.

Schmitt'in diktatörden beklentisi öncelikle siyasal birliğin ifadesi olarak toplumun ethosunu sezmesi, onu içselleştirmesidir. İkinci olarak ise siyasal birliği zedeleyecek olan olağanüstü duruma karar vermesi ve normal durumu askıya almasıdır. Bu iki niteliğe yakından baktığımızda her ikisinin de rasyonel değil; fakat irrasyonel öğeler barındırdığını rahatlıkla görmekteyiz. Zira diktatörün elinde mevcudu değerlendirebilecek nesnel bir referans yoktur; diktatör sadece sezgileri ile eylemek ve karar vermek durumundadır. Bu nedenle diyebiliriz ki, Schmitt'in diktatörü de, tıpkı romantiklerin öznesi gibi sanatçı ve yahut kahraman olmak durumundadır.

Düşünün, romantikler ile paylaştığı bir diğer noktada yine burjuva rasyonalitesinin uzantısı olan soyutlama karşıtlığıdır. Nasıl ki, romantik düşünürler, soyutlamaların gerçekliği parçaladıkları ve bu sayede yaşamın üzerini örttüğünü iddia etmişlerdir; Schmitt de aynı şekilde liberal entelektüellerin devlet, toplum ve yasa konusunda yaptıkları kurgusal ayrımların, soyutlamaların hayatı atalete sürüklediğini ve sonunda yıktığını söylemektedir. Ve yine düşünür bu bağlamda, işlevsiz olarak yorumladığı evrensel insan hakları kategorisine karşı, Alman devletinin vatandaşlarına sunduğu hakları öne çıkarmaktadır.

Çalışmamızın başında sorduğumuz soruya geri dönecek olursak, Schmitt'in Romantizmi, liberalizm gibi bir muarız değil, fakat bir rakip olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bizce, Schmitt, entelektüel hayatı boyunca içinde yer alacağı "liberalizm ile mücadele" girişmeden önce, kendisinden evvel bu eleştirileri dile getirmiş olan romantizme uğramak zorunda kalmıştır. Öyle ki, düşünür, romantizmde, Freudyen anlamda bir nevi baba figürünü görmüş ve her oğul gibi babası ile mücadele ederek, kendi kişiliğini elde etmiştir; romantizme olan keskin nefretinin de tek açıklaması budur. Sonuç olarak, Schmitt, her

ne kadar inkâr etse de, tüm fikir yapısının ve eserlerinin ardında romantizm vardır.

KAYNAKÇA

- Benjamin, W., 2005. "Şiddetin Eleştirisi", içinde *Benjamin*, ed. Besim Dellaloğlu, İstanbul: Say Yayınları
- Berlin, I., 2004. *Romantikliğin Kökleri*. çev. Mete Tunçay, İstanbul: YKY
- Bezci, B., 2006. *Carl Schmitt'in Politik Felsefesi: Modern Devletin Müdafası*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- Blechman, M., 2007a. "Erken Alman Romantizminin Devrimci Düşü", içinde *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul: Versus Yayıncılık
- , M., 2007b. "Devrimci Romantizm Üzerine Düşünceler", içinde *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul: Versus Yayıncılık
- Bumin, T., 2005. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Cassirer, E., 1984. *Devlet Efsanesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi
- Çelebi, A., 2001. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme", *Defter*, 42, S. 109-146
- , 2008. *Devlet, Toprak, Egemenlik: Carl Schmitt'in Düşüncesinde Siyasal Kavramı ve Kurucu İktidar Sorunu*. Ankara: İmaj Yayınevi
- Herr, J., 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*. United Kingdom: Cambridge University Press
- Hirst, P., 1988. "Carl Schmitt-Decisionism and Politics", *Economy and Society*, 17/2, S. 272-281
- Löwy M. ve Sayre R., 2007. *İsyen ve Melankoli*. çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Yayınları
- Löwy, M., 2007. "Romantizm Yıldızı Altında: Walter Benjamin ve Herbert Marcuse", içinde *Devrimci Romantizm*, ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul: Versus Yayıncılık
- Mouffe, C., 2002. *Demokratik Paradoks*. çev. A. Cevdet Aşkın, Ankara: Epos Yayınları
- Müller, Jan-Werner, 2003. "Myth, Law and Order: Schmitt and

- Benjamin Read Reflections on Violence”, *History of European Ideas*, 29, S. 459–473
- Oakes, G., 1986. “Translator’s Introduction”, *Political Romanticism*, USA: MIT Press
- Polanyi, K., 2009. *Büyük Dönüşüm*. çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim
- Schmitt, C., 1986. *Political Romanticism*. Çev: Guy Oakes, USA: MIT Press
- _____, 2005a. “1933 Tarihli Önsöz”, *Siyasi İlahiyat*, Ankara: Dost Yayınları
- _____, 2005b. *Siyasi İlahiyat*. çev. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Yayınları
- _____, 2006a. “1926 Tarihli Önsöz”, içinde *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. Ankara: Dost Yayınları.
- _____, 2006b. *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. Ankara: Dost Yayınları.
- _____, 2006c. *Siyasal Kavramı*. çev. Ece Göztepe, İstanbul: Metis Yayınları.
- _____, 2009. *Roma Katolikliği ve Politik Form*. çev. Gültekin Yıldız, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Sereni, Paul, 2007. “Marx Romantik mi?: Roman Komününden Özgür İnsanlar Birliğine”, içinde *Devrimci Romantizm*. ed. Max Blechman, çev. Bilal Çölgeçen, İstanbul: Versus Yayıncılık.
- Taburoğlu, Ö., 2008. *Dünyevi ve Kutsal*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Wolin, Richard, 2004. *The Seduction Of Unreason: The Intellectual Romance Of Fascism*. New Jersey: Princeton University Press.

EMEK'TEN EYLEM'E: HANNAH ARENDT

Funda Çoban*

GİRİŞ

İçinde bulunduğumuz dönemin bir post-modern durumu imlediği sıklıkla dile getirilen bir görüştür. Öte yandan adı post-modern olsun olmasın, modernitenin mirasını tamamıyla sahiplensin sahiplenmesin, birçok fikrin moderniteyle birlikte düşünülen akıl, ilerleme, özgürlük gibi temel nosyonlar ve bunların sonuçlarıyla hesaplaşmak durumunda kaldığı bir diğer vakıadır. Bu perspektiften bakıldığında, bir söz söylemek iddiasında bulunan her türlü zihinsel faaliyetin çeşitli şekillerde modernitenin sınırları ile temasta bulunarak hareket etmek durumunda olduğu ortadadır.

Bu çalışmanın odaklanacağı Arendt'de söz konusu teması eleştirel şekilde dillendiren siyaset bilimcilerden biridir. Yapıtlarını, modernite ve onun sonuçları üzerinde yoğunlaşarak –ilerlemeden totalitarizme– geniş bir tarih ve siyaset felsefesi okuması dâhilinde kaleme almış olan Arendt, gelenek ve modern, emek ve düşünce, ilerleme ve özgürlük, insan hakları ve şiddet

* Ankara Üniversitesi SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

gibi çeşitli kavramlar yoluyla analizlerini yapmıştır. Bu aşamada Arendt'in düşünce setinin, Marxizmle yapılan bir tartışmaya da gönderme yaptığı söylenebilir. Zira bu kavramlar, Marxist kuramın da "alet çantasında" yer almaktadır. Öte yandan, Arendt'in çeşitli eserleri göz önünde alındığında düşünürün temel kaygısının özlü bir Marxizm eleştirisine yönelmediği, bununla birlikte pek çok eserinin satır aralarında Marx'la ve Marxist kuramla olan hesaplaşmayı devam ettirdiği ifade edilebilir. Bizim çalışmamızın temel motivasyonunu işte bu hesaplaşmanın değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Bu kapsamda çalışmanın ilk bölümünde Arendt'in kavram seti ve fikirleri Marx'ı ve Marxist kuramı ilgilendiren boyutlarıyla ele alınacak, ikinci kısmında ise Arendt'in Marx eleştirisi tartışmaya açılarak Arendt'in Marx okumasının getirdiği kapsam ve sınırlılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Asıl amacımız ise Arendt'e karşı Marx'ı savunmaktan çok, söz konusu eleştirinin bize göre atladığı noktaları ortaya koyabilmektir.

Nihai aşamada Arendt'in fikri dünyasına yapılacak olan bu kısa yolculuğun kamusal alan-özel alan tartışmalarının yoğunlaştığı, modernite eleştirilerinin post-modern düşünce biçimleriyle el ele verdiği ve elbette Marxizmin ölümünün ilân edildiği bir çağın başlangıcında, Arendt'in sözünü ettiği "dünyadan yabancılaşma"ya karşı bir duruş sergileyebilmek adına önemli olduğu düşünülmektedir.

BİR SİYASETBİLİMCİNİN DÜŞÜNSEL ANATOMİSİ

Anatomi, Yunanca'da çıkarmak anlamına gelen "ana" ve kesmek anlamına gelen "tome"den türetilmiş bir kelimedir. Arendt'in düşüncelerini Marxist kurama temas ettiği noktalar dâhilinde açmaya çalışacağımız bu bölümde, anatomi dalının yöntemine benzer şekilde, özgül kavramlar onun fikri sisteminde "çıkarılarak, kesilerek" değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu çaba sırasında göz önüne alınan fikirlerin, bir filozoftan ziyade bir siyaset teorisyenine ait olduğu, Arendt'in bu konudaki kendi yorumu dikkate alınarak hatırdaki tutulmalıdır. Zira Arendt,

saf felsefi etkinliği bireye odaklanan siyaset dışı bir etkinlik olarak değerlendirerek, “tekil olarak insana değil, dünyada yaşayan ve dünyayı kaplayan insanlığa odaklandığını” ifade etmektedir.

Arendt'in bu savı tartışmalı olmakla birlikte –felsefe ile siyaset arasında bu kadar keskin bir ayrım yapmak kolay değildir– onun Marx'a olan yaklaşımını bu bölümde detaylandıracağımız fikirler ekseninde değerlendirmek gerekmektedir. Zira Arendt'in bütün kuramının özünde Antik Yunan'dan beslenen siyasal modelin izleri bulunmaktadır. Bu kapsamda temel kavramlarını sözcüklerin Yunanca kökenlerinden yola çıkarak temellendirdiğini, tüm fikirlerini modern çağ ile karşılaştırmalı olarak Antik Yunan siyaset anlayışından damıttığını belirtmek gerekir. Yer yer bir Antik Yunan idealizasyonuna kayan bu yaklaşım, belki de onun siyaset teorisyeni olmasını açıklar nitelikte bir noktadır. Nitekim hemen her teorileştirme çabası, özünde “ideal bir duruma” gönderme yapan etik kaygılardan beslenmektedir.¹ Bu anlamıyla Arendt de bir istisna değildir.

Arendt'in Antik Yunan'ı bir çıkış noktası olarak almasındaki temel motivasyon ise aydınlanma geleneğinin sonuçlarına, modern çağın getirilerine ilişkin bir eleştiriden beslenmektedir. Bu kapsamda Arendt, yaşadığı dönemin kendine içkin koşullarının da itkisiyle –İkinci Dünya Savaşı, Yahudi Soykırımı, Ay'a gidilmesi, atomun parçalanması vd.– modernite eleştirisini “dünyaya yabancılaşma” olarak adlandırdığı temele dayandırmaktadır. Buna göre insanlık, kendi yaşam alanı dünya ile olan fiziksel ve biyolojik bağlarını koparmak için çaba sarf etmektedir. Bilim adamları bu uğurda “yaşamı yapay hale getirme, yaşamı bir deney tüpünde yaratma ya da insan ömrünü yüzyıl sınırının üzerine çıkarma”² yolunda yapılan çalışmalardan,

¹ “Büyük” siyasal teorilerde “olan”a ilişkin olarak yapılan değerlendirmelerin, zihinde bulunan bir “olması gereken” tahayyülünden de beslendiği bir vakıadır. Bu, etik ile siyasetin ayrılmaz bir ikili olmalarının –olmaları gerektiğinin– kaçınılmaz sonucudur. Platon'dan Marx'a bu dizgeyi izlemek mümkündür.

² Arendt 2000, 11.

uzay yolculuklarına ve uzayda yaşam alanı oluşturma çabalarına dek uzanan alanlarda yoğun bir gayret göstermektedirler. Bu gayretin nedeni ise, insanoğlunun içinde var olduğu koşulları aşma isteğidir. En nihayetinde söz konusu istek, insanın ölümsüzlüğe duyduğu özlem ile kesişmektedir. Ne var ki bu özlem, insanı hem yeryüzünden evrene, hem de dünyadan kendisine doğru bir yabancılaşmanın içine itmektedir. Bu yabancılaşma ise, fiziksel ve/veya toplumsal anlamda insanlığın sonunu hazırlamaya gebedir. Zira içinde yaşadığımız çağda, hayatlarımız teknoloji tarafından belirlenmektedir. Diğer bir ifade ile bilim adamlarının sahne gerisinden yönettiği yaşamlarımızda “sözün, tartışmanın, iknanın” yerini matematiğin, fiziğin dili almaktadır. Büyük siyasî kararlar birkaç bilim kurulunun beyan ettiği araştırma sonuçları çerçevesinde verilmekte, kitleler karmaşık bürolar sisteminin bir bileşiminden ibaret, hiç kimselerin yapılan yanlış işlerden sorumlu tutulamadığı bir bürokratlar cemiyeti tarafından yönetilmektedir. Arendt’in “hiç kimsenin egemenliği”³ adını verdiği bu “tiranlıktan”⁴, aynı zamanda insanın onu var eden, anlamlı kılan yetisinden, “siyaset yapma yeteneğinden” uzaklaşmasına neden olmaktadır. Zira Arendt’e göre “insanı siyasî varlık yapan sözdür”.⁵

Sözün (logos), siyasal olan bakımından öneminin kökenleri Antik Yunan’da bu sözcüğün taşıdığı anlamlar bakımından düşünülmelidir. Arendt’in amacı da, bu düşünme pratiğini harekete geçirerek geçmiş ile gelecek arasındaki bağları yeniden kurmak, böylece sözünü ettiğimiz yabancılaşmanın kökenlerine inmektir. Bu kapsamda Arendt, “Vita Activa” olarak isimlendirdiği bir kavram seti yoluyla, bütün teorisini “siyasal olanın ne olduğunu hatırlatmak” girişimi üzerine kurmaktadır. Arendt’teki kamusal alan, özel alan, özgürlük, şiddet ve totaliteryanizm gibi temaların temeli de “Vita Activa” kavramı üzerinden yapılan bu hatırla(t)ma girişimine dayanmaktadır.

³ Arendt 1997, 44-5.

⁴ Arendt 1997, 90.

⁵ Arendt 2000, 12.

Arendt, “Vita Activa” terimini üç temel insanî etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla önermektedir.⁶ Bu üç etkinlik, insani varoluşun genel durumuyla ilgilidir.⁷ Terim, Arendt’in Antik Yunan’la başlayıp Karl Marx’ta sona erdiğini iddia ettiği bir “geleneği” de özetler. Buna göre, Arendt’te emek, insanın biyolojik ve fiziksel ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan etkinliklerin bütününe kapsamaktadır. Bu düzeyde, bir *animal laborans* (emekçi hayvan) olarak kişi, yaşamını idame ettirmeye ve türün devamını sağlamaya yönelik olarak çalışmaktadır. Dolayısıyla emek yoluyla elde edilen ürünler tüketime yöneliktir. Emegın üretkenliği, yaşamın yeniden üretimine yaptığı katkı ile ölçülür. Üretkenlikten kasıt ise, harcanan çaba ile elde edilen artıktır. Bu aşamada üretilenlerin dünya üzerinde kalıcılıkları bulunmamaktadır. Bu anlamıyla emek, dünyasızdır. Diğer bir ifadeyle emek, ölümlü insana doğanın verdiği cevaptır.

Arendt’te iş, *doğal* çevreden farklı olarak insanın kendi üretim etkinliklerini ifade etmektedir. Bu etkinlik alanında kişiler, bir şeyler imâl eder, yaratıcı işler ortaya koyarlar. Bu kişinin *homo faber* (alet yapan insan) olma halidir. Bu düzeyde üretilen ürünlerin belli oranlarda kalıcılıkları vardır ve doğrudan/hızlı tüketime yönelik değildirler. İş alanında, emegın mesaisini azaltabilecek ürünler ortaya konulur. Doğayı değiştiren ve dönüştüren bir etkinlik türü olmasından dolayı, aynı zamanda doğaya karşı bir mücadele olarak görülmektedir. İş, insanın ölümlü varlığını ölümsüzleştirmek için doğaya verdiği cevaptır.

Arendt’te eylem ise, insani varoluşun vücut bulduğu toplumsal bir etkinliktir. Bu etkinlik bağlamında insanlar konuşurlar, birbirlerini ikna ederler veya fikir alışverişinde bulunurlar. Konuşmak ki, hiçbir maddenin aracılığına ihtiyaç olunmadan, doğrudan insanlar arasında geçen tek etkinlik olduğundan Arendt tarafından, insan olmanın koşulu ve sonucu olarak nitelendirilmektedir. Diğer bir ifade ile sözün olduğu alan, öteki insanların da bulunduğu bir mekânı işaret ettiğinden, toplum-

⁶ Bkz. Arendt 2000, 17.

⁷ Demir 1997, 244.

sallığıyla insani olana gönderme yapmaktadır. Eylem düzeyinde insan, *zoon politikon* (siyasal hayvan)'dur. Bu anlamda eylemler, gerçek olmak için ne görülmeye ve işitilmeye, ne de kullanılmaya ve tüketilmeye ihtiyaç duyan tek etkinlik olarak düşünce etkinliğini bilen insani yaşamın dışı dönük ifadeleridirler.⁸

Söz konusu üç insan etkinliği, insanlık durumunun doğum ve ölümle olan ilişkisini de ifade etmektedir. Buna göre emek, bireysel ve türsel devamlılığı sağlarken, iş insan eserlerine kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem ise siyasalla olan yakın ilişkisinden dolayı, tarihe dolayısıyla belleğe bağlanmaktadır. Bu haliyle Arendt için insan, “yaşayan” bir varlıktır. Etkinlikleri onu var kılar. Görünümler dünyasından ve dostların arasından ayrılacağımız gerçeğini simgeleyen ölüm, bu haliyle en anti-politik durumdur.⁹ Dolayısıyla Arendt'te insan, Heidegger'de olduğu gibi “ölüme doğruluğuyla”¹⁰ kendini var kılmaktan ziyade, *buradaki etkinliklerinin* yaşamsallığıyla vücut bulmaktadır. “Doğmuş olması (*natalite*)” itibarıyla her insanın bir başlangıç noktasını, hareketi, dolayısıyla yeni olanı imlediğini belirten Arendt,¹¹ bu bağlamda hocası Heidegger'in aksine bir “yaşam filozofu” olarak öne çıkmaktadır. Ne var ki Arendt, insanı bir töz, değişmeyen bir varlık olarak almaktan da kaçınmaktadır. İnsanın üreten ve ürettikleriyle var olan bir Varlık olduğunu ifade ederken, ürettiklerinin de onu koşullandırıldığını belirtmektedir. “*Vita Activa*'nın sarf edildiği dünya, insani etkinliklerin ürettiği şeylerden oluşur; ama mevcudiyetlerini münhasıran insanlara borçlu olan şeyler buna rağmen onları yapan insanları durmadan koşullamaktadırlar... İnsani hayata değmiş veya onunla devamlı münasebete girmiş her ne varsa, hemen insani varoluşun bir koşulu halini alır.”¹²

⁸ Bkz. Arendt 2000, 133.

⁹ Bkz. Arendt 1997, 76.

¹⁰ Ölüm, *Dasein*'in olanaklarını sınırlayan ve onu belirleyen bir kavramdır. *Dasein*'in “*existentiell*” varlığı Ölüme-Doğru'dur. Heidegger 2000, 15.

¹¹ Rulman 1998.

¹² Arendt 2000, 20.

Bu haliyle şeyler ve insanlar birbirleriyle diyalektik bir ilişki içinde yer almaktadır. Zira insansız maddeler boş ve anlamsız, maddesiz insanlar ise imkânsız olacaklardır.¹³ Hemen belirtmek gerekir ki, bu yaklaşım Arendt'in modernite eleştirisi ile paralel giden tarih anlayışından da beslenmektedir. Hemen her durum ve oluş'un "süreç" adı verilen çizgisel bir ardışıklık tasavvuru ile ifade edildiği ilerlemeci –modern– tarih anlayışı, Arendt'e göre fenomenlerin kendinde şeyler olarak değerlendirildiği, güzellik ve iyilik formlarının yapılan eylemin değerini anlamada bir ölçüt olarak kullanıldığı *eski* düşünme biçimlerini *söylemden* dışlamıştır. Öte yandan, geç dönem Antikite ve Hıristiyanlık dünyasına ait tefekkür halindeki sessiz ve yalnız filozofun, modern çağın nesnel bilim adamına dönüşmesi tarihin başı sonu belli bir *plan* gibi düşünülmesine zemin hazırlamıştır. Arendt'in ifadesiyle,

Varlığın sihrini veya Tanrı'nın yaratış mucizesini sessiz, eylemsiz ve kendisiz (kendini yok ederek) seyredişin (tefekkürün) aynı zamanda bilimci için de uygun bir tutum olarak görülmesi, modern çağdan önce son derece doğaldı; çünkü bilimcinin tekil olana duyduğu merakın, Antiklere göre içinden felsefenin doğduğu genele duyulan hayranlık ve merakla yolları henüz ayrılmamıştı. Modern çağla birlikte bu nesnellik anlayışı dayanaklarını yitirerek kendine yeni haklılaştırmalar aramaya başladı. Tarih bilimleri açısından eski nesnellik ölçütünün ancak iki durumda bir anlamı olabilirdi: Ya tarihçi tarihin, bütünlüğü içinde, tefekkürle bir

¹³ Burada Arendt'in Heidegger'in izinden gittiği söylenebilir. Zira Heidegger, nesnelere, şeylere veya varlıklara ait bir özellik olan Ontik varoluş ile, Dasein'a ait otantik varoluş tarzını ayırmakta; Ontik varoluş tarzını, "Existentiell", Ontolojik varoluş tarzını ise "Existential" olarak isimlendirmektedir. Dasein için, otantik varoluş, ontik varoluşun üzerine temellenecek bir şeydir. Dasein'ın kendini Var kılması, kendini ontiko-ontolojik varlık olarak, başka bir ifadeyle ontik varoluşunun üzerine ontolojik yapısını koymak suretiyle gerçekleşir. Varlıkları, "Dünya-İçinde-Varlık" haline getiren, onlara varoluş kazandıran da Dasein'ın onlarla olan ilişkiselliğidir. Çüçen, 2000, 23.

bütün olarak kavranabilecek dairesel bir görüngü olduğuna inanacaktı (geç dönem Antikite'nin teorilerini izleyen Vico'nun görüşü hâlâ bu yöndeydi) ya da tarihe, planı Tanrı tarafından verilmiş, başı ve sonu belli, o nedenle yine bir bütün olarak tefekkür edilebilecek, insanlığın kurtuluşunu amaçlayan belli bir ilahî takdirin rehberlik ettiğine inanacaktı.¹⁴

Anlayıştaki değişim, dünyanın nesneleştirilmesine temel hazırlamış, bu suretle her fenomen, “bir sürecin sonunda ortaya çıkan bir ürün” olarak değerlendirilir olmuştur. Arendt'e göre Hegel'in tarih felsefesinden beslenen bu anlayış, Kant'ın “kendinde amaç olarak insan” kategorisini konusuz bırakmıştır. Bunun neticesi insanın kendine ve dünyaya yabancılaşmasıdır.¹⁵ Bu çerçevede modern fiziğin doğal süreçlere önceden birtakım koşullar dayatması gibi, toplum bilimleri de aynı şeyi insan davranışları için yapmaktadır.¹⁶ Anlamın kendiliğindenliğini göz ardı ederek, eylemi amaçlara göre yönlendiren modern düşünce, en nihayetinde aracın da amaca indirgendiği bir denkleştirmeyle, doğal ve toplumsal olana müdahale etmektedir. Böylece *süreç içerisinde* –ki süreç, doğa ile tarihin ortak paydası olan Antik ölümsüzlük kavramının modern çağdaki görünümüdür¹⁷–, her türlü insan davranışı anlamlı kılınmakta, doğallaştırılmaktadır. Üstelik bu yapılırken, doğanın güçleri insana karşı harekete geçirilmekle kalmayıp, insan eylemlerinin öngörülemez sonuçları doğaya içkinleştirilmekte, dolayısıyla doğa iki kere tehlikeli hale getirilmektedir. Tüm bu gelişmeler ise, tarih anlayışımızdaki kaymanın sonucudur.

Arendt'e göre ise insan ne bir sürecin ürünüdür; ne de tarih, çizgisel bir zorunlulukla ilerleyen, kesintisiz bir akıştır.¹⁸ Zamanın kiplere ayrılmasındaki en önemli neden de, insanın zamana dâhil olmasıdır. Bu sebepten ötürü insan, zamana atfe-

¹⁴ Arendt 1996, 74.

¹⁵ Arendt 1996, 78.

¹⁶ Arendt 1996, 85.

¹⁷ Arendt 1996, 89.

¹⁸ Arendt 1996, 23.

dilen sürekliliği keser. Diğer bir ifadeyle zamanın süreklilik arz etmediğinin en önemli kanıtı insanın tarih içinde var oluşudur. Söz konusu dâhil oluş, çizgisel olarak tasavvur edilen geçmiş ve gelecek kipliklerini çarpışan güçler haline getirerek parçalar. Dolayısıyla geçmiş devralınacak bir form olmaktan çıkar. Gelecek artık onun yükü altında ezilen bir dilim değildir. Zira dünün ve yarının varlığı, şimdide şekillenen bir yarıktan anlam kazanarak, bitimsiz bir çoğulluğu davet eder.

...Daima geçmiş ile gelecek arasında var olan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında zamanda süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya çalıştığımız anlamda burası değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen savaşının, karşı koymalarının zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dâhil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir; zamanın sürekliliğini sonradan yönlerini tayin eden veya bütüne odaklandıkları için birbiriyle savaşmaya başlayan güçler halinde dilimlere ayıran bu dâhil oluşturmaktadır.¹⁹

Gelecek ve geçmiş tasavvurunun bir bileşkesinden oluşan şimdi, sarmal bir halde geleceği yeniden yaparken bu, bugün ile *gelenek* arasındaki bağların (bileşke vektörlerin) yeniden tesisi için gerekli yolu hazırlayacaktır. Zira Heideggeryen anlamda Varlık'ın ontiko-ontolojik serimlenmesidir bu. Varlık, varoluşunu hep bir şimdiye tekabül eden geçmiş ve geleceklerin arasında her an yeniden kurarken, *Dasein*'leşecektir. Arendt'e göre Varlık'ın bu anlamdaki inşası gereklidir. Modern insanın içinde bulunduğu bu yabancılaşmayı tersine çevirmek için de siyasal olan'ın ne olduğunu hatırlamak gerekmektedir.

Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Düşünmek için, yani geçmiş ile gelecek arasındaki o yarığa yerleşmek için ne

¹⁹ Arendt 1996, 23.

donanımlı ne de buna hazır görünüyoruz. Batı tarihinde çok uzun bir zamandan beridir, tam olarak Roma'nın kuruluşunu takip eden ve Romalı kavramların belirlediği binlerce yıldan beridir bu uçurumun üzerine, Romalılardan bu yana adına gelenek dediğimiz bir köprü kurulmuştu. Modern çağın ilerleyişleri karşısında bu geleneğin de giderek aşındığı ve yıprandığı kimse için bir sır değil. Sonunda geleneğin hatları koptuğunda geçmiş ile gelecek arasındaki uçurum da yalnızca düşünme etkinliğine özgü bir koşul olmaktan çıkarak, düşünmeyi kendi asli işleri haline getiren birilerinin deneyimleri ile sınırlandı...²⁰

Arendt'in "gelenek" adını verdiği felsefi ve siyasal düşünme biçiminin *hatırlanması* için, "Vita Activa"nın üçlü görünümünün şeylerle olan ilişkisini açıklamak gerekmektedir. Zira Arendt'in Antik Yunan'da başlayıp, Marx'la sona erdiğini ifade ettiği gelenek, "Vita Activa"ya ait görünümlerdeki anlam kaymaları neticesinde somut olarak yitirilmiştir.

Arendt'e göre Polis'in yıkılışından itibaren Vita Activa, Antik Yunan'daki özgül anlamlarını kaybederek, her türden meşguliyeti içine alan etkinlikleri ifade etmeye başlamıştır. Özellikle siyasal olan'ın eylem ile olan ilişkisinin yitirilmesi burada üzerinde durulması gereken bir noktadır.

Bilindiği üzere Antik Yunan'da Polis, kendine has siyasal bir yapı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yapıyı karakterize eden iki öğeden söz etmek mümkündür: Yurttaşlık ve doğrudan demokrasi. Arendt'in analizinde, Antik Yunan'daki yurttaşlık durumunun özellikle önemi vardır. Zira Arendt'in, Vita Activa'sı yurttaşlık statüsünün verdiği imkânlarla doğrudan ilintilidir. Bu kapsamda Antik Yunan'daki etkinlik alanlarını üçe ayırmak mümkündür.

Bunlardan ilki hane yaşamıdır (*oikos*). Hane yaşamı, Polis'te zorunluluk alanını ifade eder. Diğer bir deyişle, hayatın idamesi için zorunlu olarak yapılması gereken işlerin gerçekleştirilme alanıdır. Arendt'teki *emek* etkinliğinin tezahür ettiği yer

²⁰ Arendt 1996, 26-7.

olan hane yaşamı kadınlar ve köleleri kapsar. Burada köleler, sahiplerinin yaşamlarını sürdürebilmesi için zorunlu işleri yaparlar. Kadınlar, doğurganlıklarıyla bu emek/üretim sürecine katkıda bulunurlar. İtaat edilmesini mümkün kılmak için sahibin köleye şiddet kullanma hakkı vardır. Hane, Polis'te şiddetin mekân bulabileceği tek yerdir. Yurttaş olabilmenin şartları arasında kölelere sahip olmak gerekip gerekmediği hakkında net bir bilgi olmasa da, polisin siyasî yaşamına katılmak için gerekli olan boş zamanın, zorunluluk alanındaki işleri yapan emekçiler tarafından yaratıldığı aşîkârdır.

Polis yaşamının ikinci ana unsuru agoradır. Agora, Arendt'in kullandığı anlamıyla Antik Yunan'da her türlü ticarî etkinliğin gerçekleştirildiği alandır. Burada meslek erbapları ve esnaf faaliyet gösterir. İş'in gerçekleştirildiği mekân olan agora, bu anlamıyla yaratıcı ve kalıcı eserlerin vücuda geldiği diğer insani etkinlik alanıdır. Genelde yurttaş olmayanlar (yabancılar, azatlı köleler) bu alanda çalışırlar. Ne var ki burada kişiler yurttaşlık statüsüne haiz olsalar bile, çalışmak durumunda olmaları nedeniyle siyasal yaşama katılım için gerekli olan boş zamana sahip olamamakta, dolayısıyla özgür yurttaşlar gibi davranamamaktadırlar.

Polis'in son ve en önemli unsuru ise siyasal alan/kamusal alandır. Yurttaşların bir araya geldiği, Polis'in yönetimi hakkında fikir beyan ettiği ve bu yönetime katıldığı bir alanı ifade eder. Bu anlamıyla kamusal alanda söz sahibi olanlar sadece yurttaşlardır. Diğer bir ifade ile bunlar, zorunluluk alanından sıyrılarak, insani bir yeti olan konuşma ve ikna alanına gelebilen kişilerdir. Dolayısıyla kamusal alan, özgür yurttaşların mekânıdır.²¹ Burası, Arendt'in çözümlemesine göre eylem alanıdır.

İşte Arendt'in "geleneğin bozulması" adını verdiği durum da, bu alanların birbirine karışarak, etkinliklerin eşitlenmesinden kaynaklanmaktadır. Arendt, bu bozulmanın kökenlerini geç dönem Antikite'ye dek götürmektedir. Arendt'e göre bu

²¹ Bilindiği üzere Antik Yunan'da azatlı köleler ve yabancılar gibi yurttaş olmayan özgürler de bulunmaktadır.

dönemde filozoflar, Antik özgürlük anlayışına kamusal işlerden de azade olmayı eklemleyerek, tefekkürü yüceltmişler, böylece eylem'i emek ve işin olduğu zorunluluklar alanına terk etmişlerdir. Bir başına, dünya işlerinden azade ve uzak, huzurlu filozof modeli Hristiyanlık'ta da takip edilmiştir. Bu polis ile filozof arasındaki çatışmanın ilk hamlesini imlemektedir. Orta Çağ'da bu çatışmayı besleyen ikinci hamle, Antiklerin ölüme ilişkin kavrayışının Hristiyanlık tarafından aşkın bir tanrı ve ölümlü dünya anlayışına tercüme edilmesiyle gerçekleşmiştir. Zira Antikler, doğanın ve tanrıların ölümsüzlüğü karşısında, kendi ölümlü varlıklarını sağlama alacak bir düşünme biçimi geliştirmişler, polisi de bu düşünme biçiminin varlık kazanmış hali olarak tasavvur etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle polis, Antikler tarafından ölümsüzlüğün kendinde somutlaştığı bir eser olarak görülmüştür. Ne var ki Hristiyanlık, aşkın ve ölümsüz bir tanrı inancının yanında, ruhlara da ölümsüzlük bahşederken dünya üzerindeki etkinliklerin faniliği üzerine yaptığı vurguyla, siyasal olsun olmasın her türlü insani eylem biçiminin değerini oyundan dışlamıştır. Bu haliyle Vita Activa'nın bir uzantısı olan ölümsüzlük arayışı, nafile bir çaba olarak görülmeğe başlanmıştır. Anlayıştaki kayma, siyasal olanın, dolayısıyla eylemin –söz, ikna, tartışma– değersiz olarak addedilmesine zemin hazırlamıştır. Bu aynı zamanda genelde toplumsallığın, özelde ise siyasal olanın reddi demektir. Zira insan etkinlikleri içinde yalnızca eylem, diğerleri ile birlikte olmaya, toplumsallığa ihtiyaç duymaktadır.²² Ne var ki bu, Antik Yunan'da her toplumsal ilişki biçiminin siyasal nitelik arz ettiği anlamına da gelmemektedir. Kölelerin birbirleriyle olan ilişkisinden, efendi ile köle arasındaki iletişimden ya da agoradaki diyaloglardan farklı olarak, eylem, özgür yurttaşların ve akranların birbirleriyle olan konuşmalarından ibarettir. Bu anlamıyla siyasal olan, sadece kamusalla ilintilidir. Diğer bir ifadeyle özel hayatı kapsamaz. Hane içindeki ilişki biçimleri otorite ve şiddete dayalı olduğu için, kamusal hayatın tam zıddı olarak zuhur eder.

²² Arendt 2000, 40.

Arendt'e göre siyasetin toplumsalla eşitlenmesinin billurlaşması ise, Hristiyanlığa göre çok daha yeni bir fenomen olan ulus-devlet sayesinde gerçekleşmiştir. Ulusu aile yaşamına benzeten metaforlarla –ulusun koca bir aile gibi tasavvur edilmesi ya da ulusal bir *ekonomiden* söz edilmesi gibi– beslenen ulus-devlet, bu anlamıyla özel hayata ait etkinlikleri kamusal alana eşitlemiştir. Antik Yunan'da tamamen özel hayatın parçası olan ekonomi, modern toplumlarda tüm ulusu ilgilendiren siyasal bir sorun haline gelmiştir. Öte yandan şiddeti insan topluluklarının doğal bir görüngüsü, siyaseti de güvenliğin sağlanması için kullanılan bir araç olarak gören Hobbesyen devlet tasavvuru, Antiklerin sadece zorunluluk alanında meşruiyetini kabul ettiği şiddeti, tüm toplumsal alana (kamusal ve özel) yayarak onu doğallaştırmıştır. Böylece özel hayat ile kamusal alan arasındaki mesafe modern devlette bir kez daha kat edilmiştir. Ne var ki özel alandaki büyümenin geçmişini –bir anlamda kamusalın yok oluşunu– feodaliteye dek götürmek mümkündür. Zira feodal beyin kendi sınırları dâhilinde adalet dağıtan bir figür olarak ortaya çıkması, Antik Yunan'daki hane reisinin, siyaset alanı dışında hiçbir adalet nosyonuyla bağlı olmadığı gerçeğine zıttır. Söz konusu genişleme, loncalarda ve meslek örgütlenmelerinde aileye (özel hayata) gönderme yapan birliktelik söylemleriyle daha da büyümüştür. Arendt'e göre bu anlam kaymasına mahremiyetin prestijinin artması da eşlik etmektedir. Antik Yunan'da sadece özel yaşamı olan birinin insani yeteneklerden yoksun olduğu ya da mahremiyet içine gömülü bir hayatın kölece olmakla suçlandığı göz önüne alındığında, gizliliğin yükselişini toplumsal eşitleme mekanizmalarının modern görüngüleri olarak ele almak gerekmektedir. Nitekim Arendt'e göre, özgür ve akran yurttaşlar arasında hareket etme serbestisi esasına dayanan Yunan eşitlik anlayışının tersine modern eşitlik, kişilerin standart bir davranış biçimi benimseyerek, ayırım ve farkların bireyin özel meselesi olarak görülmesi yolundaki bir söylemi ön plana çıkarmaktadır.²³ Oysa Antik Yunan'ın

²³ Arendt 2000, 63.

rekabetçi olduğunu ileri süren liberal toplumlara kıyasla çok daha yarışmacı olduğu ifade edilebilir. Zira Antik Yunan'da kamusal alana, herkesin sürekli olarak başkalarından farkını sergilemek, herkesten daha iyi olduğunu göstermek durumunda kaldığı amansız bir çekişme ruhu hâkimdir.²⁴

İnsani etkinliklerdeki anlam kaymalarının ve Sanayi Devrimi'nden itibaren emeğin en önemli insani etkinlik olarak addedilmesinin bu etapta bir başka önemli sonucu, işin de emek niteliğine bürünüvermesidir. Diğer bir ifadeyle, sanayi toplumlarında görülen emek bölümü, işin doğasını işgal etmiştir. Bunun en açık kanıtı, işin ürünü olan kullanım nesnelerinin de tıpkı tüketim nesneleri gibi üretilmeye ve tüketilmeye başlanmasıdır. İşin ürünlerinin kendine has kalıcılığının anlamdaki bu kayma nedeniyle altı oyulmuştur. Kalımlılığı, istikrarı ve süre-selliği olan bir dünyanın imalatçısı olan *homo faber*'in idealleri, *animal laborans*'ın ideali olan bolluğa kurban edilmiştir.²⁵ Tam bu noktada Arendt, modern toplumlarda özel mülkiyetin kut-sanmasıyla servet sahiplerinin kamu alanına giriş anı bakımından bir çakışma görmektedir. Arendt'e göre servet sahipleri kamusal alana servet birikimi için kamudan korunma talep ederek girmiştir. Bu süreçte servet ile mülkiyet arasındaki fark kaybolmuştur. Zira Arendt'e göre özgürlük alanının yerini garanti eden ve kamusal alana girişin vizesi olarak görülebilecek özel mülkiyet, lanetlenmesi gereken bir şey değildir. Nitekim Antik Yunan'da özgür yurttaşın özel alanını belirleyen bir sınır olarak işlev görmektedir. Bu özel alan Antiklerce hor görülen yalnızlığın, mahremiyetin ve şiddetin mekânıdır. Dola-yısıyla özel mülkiyeti bu geleneksel anlamlar üzerinde yeniden düşünmek gerekmektedir. Zira asıl tehlikeli olan, sınırsız servet birikimi ile mülkiyet arasında bir eşitleme yaparak, kamusalı modern çağda olduğu gibi bu servet hırsının koruyuculuğuyla görevlendirmektir.

Arendt'e göre özel alanın kamu alanını işgal edişinin en kesin göstergesi, modern toplumlarda emeğin her türlü insani

²⁴ Arendt 2000, 64.

²⁵ Arendt 2000, 174.

etkinliğin lokomotifi sayılması, yaşamsal olanla ilgili değerlendirmelerin ekonomi alanına tahvil ediliyor olmasıdır. Diğer bir ifadeyle modern toplumlarda emek, eylemle aynı kefeye konmuş, dolayısıyla zorunluluk alanına ait tüm etkinliklere özgürlük alanının (siyasal alanın) eşitiymiş gibi değer biçilir olmuştur.²⁶ Bu durumun doğal sonucu, özel alanın modern toplumlarda devasa büyümesi, kamu alanının ise neredeyse sönümlenmesidir. Modern toplumları kendi doğasına ve dünyasına yabancılaştıran şey de, içerdiği insan miktarı değil, kişiler arasında bağ kuran anlamların, etkinliklerin içinin boşaltılmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle modern toplumlarda kişiler, kamu alanının konusunu, Arendt'in ifadesiyle "ortak ilgiyi" yitirmişlerdir. Bunun nedeni, herkesin herkese, her şeyin her şeye benzediği bir toplumda bu ortak ilginin fark edilebilir olma özelliğini yitirmiş olmasıdır.

Ortak bir dünyanın koşulları altında gerçekliği temin eden, esas olarak onu oluşturan, herkesteki mevcut ortak doğa değil, konum farklılıklarına ve buradan kaynaklanan perspektif çeşitliliğine rağmen her bir kişinin aynı nesneyle ilgilenmekte olmasıdır. Eğer bir nesnenin aynılığı artık fark edilebilir olmaktan çıkmışsa, bir kitle toplumunun doğa dışı konformizmini bırakalım bir yana, insanların ortak doğasının da ortak dünyanın uğradığı bu tahribatı önlemesi mümkün olamaz; genellikle de bu mutlak tahribattan önce, ortak dünyanın kendini insani çoğulluğa sunduğu sayısız veçhe tahribata uğrar. Hiç kimsenin artık bir başkasıyla hemfikir olmadığını, özellikle tiranlık durumlarında yaşanan radikal soyutlanma durumlarında olan budur. Yine komşularının perspektifini çekip uzatarak ve çoklaştırmakla bütün insanların aniden bir ailenin fertleri gibi davrandıklarına tanık olduğumuz kitle toplumunda ya da kitle histerisi anlarında da olan budur. Her iki durumda da insanlar tamamıyla özel

²⁶ Arendt'in bu konudaki fikirleri üçüncü bölümdeki tartışmamızın esasını teşkil ettiğinden burada herhangi bir değerlendirmeye gidilmemiştir.

hale gelmişler, başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmişlerdir.²⁷

Ne var ki Arendt, kitle toplumu ile toplum arasında kavramsal bir ayrılık görmektedir. Arendt'e göre, toplum kültüre ihtiyaç duyarken, kitle toplumu eğlence aramaktadır. Arendt'in kendi ifadeleriyle,

...toplum ile kitle kültürü arasındaki başlıca farklılık, toplumun kültüre ihtiyaç hissetmemesi, kültürel şeylere değer verir, onları toplumsal metalar haline getirir, kendi bencil amaçları için kullanır ve istismar ederken, onları tüketmemesinde yatmaktadır. Bütün yıpranmış ve aşınmışlıkları içinde bile bu şeyler şey olarak kalabilmiş, belli ölçülerde nesnel bir niteliği muhafaza edebilmişlerdir; bir moloz yığını haline gelinceye dek parçalanmışlar, ama silinmemiş, ortadan kalkmamışlardır. Oysa kitle toplumunun ihtiyacı kültür değil, eğlencedir ve eğlence endüstrisinin sunduğu eşyalar, toplum tarafından tıpkı diğer tüketim metaları gibi tüketirler. (Oysa) salt süresellik açısından bakılırsa, sanat eserlerinin diğer her şeyden üstün oldukları açıktır; bu dünyada diğer her şeyden daha uzun süre kaldıklarından bütün şeyler arasında dünyaya en fazla ait olanlardır.²⁸

Dolayısıyla, kitle toplumunun oyalanma biçimleri ile “asıl kültür ürünlerini” birbirinden ayırmak gerekir. Zira kültür sözcüğünün Romalı kökenlerine dönüldüğünde, kavramın tarımla olan sıkı sıkıya bağlılığı (toprağı işlemek, ürün yetiştirmek, ikamet etmek, bakmak, mukayyet etmek, işlemek) doğa ile insan etkinlikleri arasındaki ayrılmaz beraberliği gösterecektir. Bu durum, insanın doğayla kurduğu müşfik ilişkinin geçmişini hatırlatması bakımından önemlidir. Öte yandan kitle toplumunun “eğlenceye olan düşkünlüğü” gerçekliğin manipüle edilmesinde önemli bir rol oynayan imajlar ölçeğinde siyasal alanın epistemolojik yeniden üretimi sürecinin modern bir belirtisi olarak ortaya çıkmaktadır. Filozofun tanımı gereği toplumsal

²⁷ Arendt 2000, 84-5.

²⁸ Arendt 1996, 243-48.

olanın dışında kalan hakikatinin karşısında yer alan ve insanlar arasındaki ilişkilerden doğdukları için bizatihi siyasal olan olgusal gerçekler, modern zamanların gerçeklere ilişkin tahrip-kâr tavrı nedeniyle bir görüşe, bir kanaate indirgenmekte, böylece özü saptırılan olgular imajlarla takas edilmektedir. Söz konusu durumun nihai sonucu, varlığı inkâr edilemeyecek olgusal gerçeklerin siyasî etkinliklerin bir ürünü olmalarına rağmen, çeşitli anlamsal/sembolik yer değiştirmelerle siyasal alandan atılması, dışlanmasıdır.²⁹ Modern çağda tiranik yönetimlerin meşruiyet kazanabilmiş olmalarının nedenlerini de işte bu köksüzlükte ve siyasî gerçeğin doğasında yapılan tahribatta aramak gerekir.

Antik Yunan'ın siyasal hayatının temellerini oluşturan parçaların –yurttaşlık, özel mülkiyetin kutsanışı, mahremiyetin hor görülüşü, çalışmaktan azadlık gibi– özgül anlamlarının yitirilişi neticesinde kamusal alanın sönümlenişi, modern çağda özgürlüğün içkin anlamının kaybedilişi sürecine de eşlik etmektedir. Zira Antik Yunan'da özgürlük, siyasetin sanatsal niteliği ile birlikte anlam kazanmaktadır. Bu sanatsallık metaforik değildir. Tıpkı icra sanatlarının özünde bulunan virtüöz-lük³⁰ unsurunun seyirci/dinleyici önünde yayılım kazanması gibi,³¹ siyaset sanatı da bir yaratım sürecinin ötekilerle olan karşılaşma anında kendi saçılmasını gerçekleştiren bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla özgürlük, “bir şeye- re karşı, bir şeylere rağmen ya da bir şeylerden” devşirilen bir haklar silsilesi olarak değil, ontolojik bir gerçekleşme anı olarak vücut bulmaktadır. Bu gerçekleşme anının tezahür ettiği mekan olan kamusal alan, özgürlüğün göze görünebileceği –dolayısıyla sanatçının yaratım sürecinden farklı olarak– bir karşılaşma uzamı olarak özel bir öneme sahiptir. Karşılaşmanın koşullarını ise “isteyen ben” ile “muktedir olan ben” oluşturmaktadır.³² Bu

²⁹ Arendt 1996, 282, 300, 315-316.

³⁰ *Virtu*/erdem kelime kökü ve Machiavelli'de *fortuna* kavramıyla birlikte düşünülmelidir.

³¹ Arendt 1996, 209.

³² Arendt 1996, 217.

iki kategori arasındaki etkileşim “başlatan ve öncü olan-olabilen” dolayısıyla gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle Antik Yunan’da özgürlük, bir şey yapmayı isteyen ve buna muktedir olan kişinin aynı zamanda başlatan-öncülük eden –ki bu öncülük somut değil, simgesel bir düzlemdir– olması anlamını da kapsayacak şekilde, varlıkbilimsel bir kategori olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki antiklerin özgürlüğü, bir haklar mücadelesi ve/veya kendi-ben arasında sürdürülen içsel çatışmayla yer değiştirdiğinde, siyasetin sanatın tüm yaratıcı süreçlerini içeren bu ontolojik yayılımı dağılmıştır. Arendt’in ifadesiyle, “Filozofların özgürlük meselesine ilk olarak, özgürlük artık eylemde, başkalarıyla birlikteyken değil de, istemde, kişinin kendi ile girdiği etkileşimde yaşanmaya başladığında, özetle özgürlük özgür istem haline geldiğinde ilgi duymaya başladıklarını söylemişim. O zamandan beridir özgürlük, öncelikle siyasî bir mesele olmuştur; siyasî alana bu anlamda uygulanmış ve böylelikle siyasî bir mesele halini almıştır. Eylemden istem gücüne, eylemde dışlaşan bir durum olarak özgürlükten seçme özgürlüğüne (liberum arbitrium) bu filozofik kaymadan dolayı özgürlük ideali, daha önce değindiğimiz anlamda bir virtüözlük olmaktan çıkmış, bir egemenlik, bir özgür irade ideali; önce başkalarından bağımsızlık, sonra başkaları üzerinde hâkimiyet tesisi haline gelmiştir.”³³

Tüm bu anlamsal ve toplumsal yer değiştirmeler Arendt’e göre felsefe ve siyaseti kuşatan geleneğin bozulması olarak okunabilir. Aslında kurucu kavramlar arasında yapılan “döndürme işlemi”nden –Platon’un Homeros’un yer altındaki ölümsüzlerini yer üstüne çıkarması ile başlar ve Platon’u tutarlı bir öz-gelişme halinde bir araya getiren Hegel’le doruk noktasına ulaşır– başka bir şey olmayan felsefeye en kesin başkaldırı ise Marx, Kierkegaard ve Nietzsche tarafından yapılır. Ancak bu düşünürler, seslerinin tüm ayrıksılığına rağmen aynı döndürme işlemini tekrar etmekten başka bir şey yapmamışlardır.

³³ Arendt 1996, 221.

Dolayısıyla başta Marx olmak üzere bu düşünürler, Platon'un idealarını sırtlarından atamamışlardır.³⁴

* * *

Arendt'in düşünce setinin genel bir resmini çizdiğimiz bu kısmın tamamlayıcı ayağını ise onun şiddet hakkındaki fikirleri oluşturmaktadır. Zira bu fikirler, geleneğin bozulmasının modern dünyada yarattığı erozyona ait görünüşleri sorgulamak adına birer yol haritası niteliği taşırlar.

Yolculuğun bu aşamasının ilk durağını şiddetin Arendt tarafından ele alınan boyutlarıyla felsefi ve toplumsal anlamları teşkil etmektedir. Bu bağlamda Arendt'e göre şiddet, araçlara muhtaç bir etkinlik biçimi olarak karşımıza çıkar. Ne var ki amacın haklılığı araçları, dolayısıyla şiddeti meşru kılmaz. Zira varılacak sonuçlar, amaçları kat be kat aşabilir. Bir başka ifadeyle sonuçlar denetlenemez. İnceden inceye hesaplanmış belli koşullar altında bile, amaçlanan sonuçların elde edileceğine dair bir garanti yoktur. Bu ihtimallerin bilinmesine rağmen düşünen insanlar yerine, hala bilim adamlarının siyasal meselelerde başdanışman olarak ön plana çıkmaları Arendt'e göre korkutucu bir durumdur. Kaldı ki bu insanların bilim adamlığından dahi kuşku duyulabilir. Zira başlangıçta hipotez olarak ortaya konan savlar, sayfalar ilerledikçe teorileşmekte bu da binanın temelini baştan yanlış kurulmasına neden olmaktadır. Şiddet, modern toplumlarda kullanıldığı biçimleriyle bilim adamları ve danışman kurullarının iki dudağı arasındaki sözcüklere göre vücut buluyorken, şiddetin ne olduğuna ilişkin bir sorgulamanın yapılmıyor olması bu durumun hem doğruluğunu hem de tehlikesini kanıtlamaktadır. Zira bilim, "ne" değil, "nasıl" diye sorar. Oysa şiddeti anlamak için, 17. yüzyıldan beri bir ilerleme saplantısı içinde yüzen bilimin sınırlarına tutunmak yolundan imtina edilmelidir. Aksi takdirde tarihin kendi düz çizgisi içinde yalnızca savaş ve devrimler bu akıntıyı kesintiye uğratan sapmalar olarak görülecek, bu da şiddetin meşruluk kazanmasına zemin hazırlayacaktır. Arendt, bu nok-

³⁴ Arendt 1996, 60.

tada şiddet kavramı ile yakından ilintili olan bazı terimlere açıklık getirmektedir.

Kavramlardan ilki iktidardır. Arendt'e göre iktidar, sayılara ilişkin bir terimdir ve itaati altında bulunan kişilerin çokluğuyla beslenir. Şiddet ise sayılardan değil, araçlardan yararlanmaktadır. Buna göre iktidarın aşırı biçimi "bire karşı herkesken", şiddetin aşırı biçimi "herkese karşı bir" şeklinde formüle edilebilir.³⁵ Dolayısıyla iktidar bir grupla birlikte var olur ve meşruiyetini bu grubun varlığından alır. Bu anlamıyla Arendt'in iktidar anlayışı, Gramsci'ye rıza kavramı ile benzerlik göstermektedir.³⁶ Zira tıpkı Gramsci'nin hegemonya teorisinde olduğu gibi, Arendt'in formüllemesinde de rıza/katılım/onay unsuru arttıkça iktidar/hegemonya güçlenmektedir. Ne var ki Arendt'e göre, siyasî yapı iktidarını benimsettiği bütün halkların rızasını almakta zorluk çekeceğinden, büyümesinin de bir sınırı bulunmaktadır.³⁷

Şiddetten ayrılması gereken ikinci kavram, kuvvettir. Kuvvet, Arendt'e göre bir kişinin ya da nesnenin kendisine ilişkin olan ve onun karakterine ait bir niteliktir.³⁸ Güç ise, fizikî ve toplumsal hareketlerin tazyikinden kaynaklanan bir görüngüdür (nükleer güç gibi). Son olarak otorite, baskı ya da ikna mekanizmaları olmadan ötekinin kişiye itaat etmesini sağlayan bir mekanizma olarak tanımlanabilir. Öte yandan otorite, başka bir yerde argümana dayanan ikna ve güce dayanan zorlamayla karşıtlık içindeki taraflar arasında hiyerarşik konumun kendisi olarak tanımlanmaktadır.³⁹ Tüm bunlardan farklı olarak şiddet, araçlar kullanan bir baskı biçimi olmakla ön plana çıkar. Kullandığı araçlar gücün mertebesine ulaştığı ölçüde, "güçle" aynı anlamlar dahilinde kullanılmaktadır. Terör ise, "şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine kont-

³⁵ Arendt 1997, 48.

³⁶ Gramsci 2003; Bobbio ve Texier, 1982.

³⁷ Arendt 2009, 16.

³⁸ Arendt 1997, 50.

³⁹ Arendt 1996, 129.

rolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir".⁴⁰

Arendt'e göre, şiddet tanımı gereği ya konusuz ya da elverişsizdir. Örneğin bir devrim anında şiddetin meşruiyetinden söz etmek kavramsal düzeyde dahi çelişkidir. Zira bir devrim, iktidarın çözüldüğü, otoritenin sarsıldığı noktada söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir durumda şiddet araçlarına gerek duyulmayacaktır. Olsa olsa şiddet araçlarının el değiştirmesinden söz edilebilir. Dolayısıyla sadece şiddet yoluyla otoritesini hakim kılan bir hükümet biçimi mevcut değildir. Her yönetim biçimi, ne kadar totaliter olursa olsun iktidarını güçlendirecek bir tabana ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamıyla iktidarın özü gereği şiddete dayalı olduğunu iddia etmek, kavramlardaki başka bir çelişkiden kaynaklanmaktadır. Nitekim şiddetle iktidar zıt kavramlardır ve şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anlarda ortaya çıkmaktadır.

Arendt'e göre, şiddetin ne olduğuna ilişkin olarak yapılan sorgulamalarımızın eksikliğini gösteren bir başka nokta, şiddetin akıldışı bir davranış biçimi olarak nitelenmesidir. Büyük ölçüde bilimsel olmakla övünen bir takım yaklaşımların, şiddeti insanlık dışı ilan etmesinden –hayvanları gözlemleyip, inceleyerek– beslenen bu anlayış konunun özünü de saptırmaktadır. Zira Arendt'e göre insan akıldışı davrandığında değil, adalet duygusu rencide olduğunda hiddet göstermekte, şiddete de, şiddetin kendisinde içkin olarak bulunan aciliyet ve anındalık nedeniyle başvurmaktadır. Dolayısıyla şiddet, bazı durumlarda "adalet terazisini" yeniden dengeleyen bir unsurdur ve hiç de akıldışı bir durum olarak nitelenemez.⁴¹ Ne var ki Nietzscheci anlamlarla şiddeti haklılaştıran felsefi düşünceler son derece tehlikelidir. Daha açık bir ifadeyle, hayata enerji ve yaratıcılık verdiği gerekçesiyle desteklenen her tür savaşım, bir adalet duygusunun tatminini gerçekleştirmediği ölçüde korkutucudur. Öte yandan, siyasetin biyolojik terimlerle formüle edilmesi, kolektif şiddet biçimlerinin meşruiyet kazanmasına yol açar-

⁴⁰ Arendt 1997, 61.

⁴¹ Arendt 1997, 72.

caktır. Söz konusu mesele özellikle ırksal meselelerde karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla şiddetin yalnızca kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyonel olabileceği, bu rasyonelliğin de ancak kısa vadeli amaçlar doğrultusunda kabul edilebilir olduğu söylenebilir. Dolayısıyla büyük davaları, devrimi ya da tarihi destekleyen bir şiddet biçimi olamaz; bu amaçlarla kullanılan her türlü şiddet biçimi daha büyük şiddet dalgalarını doğurmaya mahkûmdur. Emperyalizm çağı (1884-1914), İkinci Dünya Savaşı'nda ve ertesinde çıkacak olan totaliter yönetimlerin bir ön-belirtisi olmasıyla bu dalgaların ilkinin teşkil eder.⁴² Kapitalist büyümenin iç pazarda iktisadi sınırlarına dayanmasıyla ortaya çıkan çelişik durumu, ekonomik dışa açılma stratejisi ile aşmaya çalışan ulus-devlet, bu aşamada siyasî sınırlarını da genişletmek durumunda kalmış, dolayısıyla kendi iktidarını makul tek hâkimiyet biçimi haline getirmek için, diğer bir ifadeyle siyaseti dışlamak için artan düzeylerde şiddete ihtiyaç duymuştur. Her ne kadar iktisadi bir “zorunluluğun” dayatmalarından beslense de, aslında emperyalizmin yükselişi, şiddetin giderek kendi kendinden güç alan bir fenomene dönüşmesi olgusuyla 19. yüzyıl sonu itibariyle çakışır ve anlaşır. Bu anlamıyla şiddet sorunu, Antik Yunan'dan günümüze dek siyasal olan ile ilgili olarak Arendt'in tespit ettiği anlam kaymaları ve bunun modern çağdaki görünüşleriyle paralellik içinde düşünülmelidir. Nihai aşamada bu çaba, – çalışmamızın temel sorunsalını da teşkil eden– Marx'ın yeniden okunması-değerlendirilmesi sorununa bağlanmaktadır. Zira etrafında döndüğümüz kavramlar –kamusal alan, siyaset, üretim, şiddet, devrim, tarih vd.– o eski adama, Marx'a “musallat olmaktadır”

O HALDE'DEN YA DA'YA...

Tüm bunlar toparlanıp özetlenirse Arendt, Vita Activa'nın özgül anlamlarının tarihsel süreçte bir bir kaybedildiğini ifade etmektedir. Emek, iş ve eylem Antik Yunan'daki “ideal” görü-

⁴² Arendt 2009, 9-15.

nümlerini yitirmiştir. Feodalite, Hıristiyanlık ve en nihayetinde Sanayi Devrimi bu yitirişin tarihi izlekleridir. Mahremiyetin yüceltildiği, iyilik ve güzellik normlarının yararlılık kriteriyle yer değiştirdiği, eylemde bulunan insanın tefekkür içindeki filozofla ikame edildiği, ölümsüzlük arayışının fani dünyanın maddeciliğine tahvil edildiği ve en nihayetinde sözün değil üretimin (maddenin) insanı kuran edim olarak tasvir edildiği yerde, zorunluluk alanı özgürlük alanını yok edecek şekilde genişlemiştir. Artık yüceltilen eylem değil, üretimdir. Özgürlük değil, uyum sağlamadır. Yaşam değil, ölümdür.

O halde gelenek “iyi”, modern süreç “kötü” diyebilir miyiz? Kuşkusuz bu konu hakkında bir yargıda bulunmak en azından burada, bu satırları yazanın işi değildir. Zira uzunca sayılabilecek bu modernite eleştirisinin⁴³ çeşitli yönleriyle buraya aktarılmasının asıl nedeni, Arendt’in düşünceleri eşliğinde bir değer

⁴³ Arendt’in temel yapıtlarının diline bakıldığında söylemin bir eleştiri-den ziyade tespit niteliğinde kurulduğu gözlemlenebilir. En nihayetinde Arendt’in düşüncesi, Antik Yunan’dan bugüne toplumsal alanın kuruluşu ve üretiminde meydana gelen anlamsal yer değiştirmelerin izini sürmektedir. Dolayısıyla düşüncelerini ifade ediş biçiminde görelili bir nesnellik gözlemlenmektedir. Ne var ki konu Marx’a geldiğinde bir eleştiri yaptığını zaten kendisi ifade etmektedir. Marx eleştirisi de, sözü edilen tespitlere bağlandığından, aslında Arendt’in bütün düşüncelerinin eleştirel bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Bu bağlamda toplumsal alana dair yaptığı değerlendirmeler de objektif görünümünden sıyrılmaktadır. Kaldı ki, metinlerinin bütün bağlamı göz önüne alındığında, Arendt’in geleneğin lehinde bir tavrı benimsediği hissedilmektedir. Şu satırlar, bu görüşü desteklemektedir: “Artık bireysel yaşamı türün yaşamıyla ilintilendirmek için insanın *yüksek melekelerinden* hiçbirisi gerekli değildir; bireysel yaşam, yaşam sürecinin bir parçası haline gelmiştir ve bütün gereken kişinin kendisinin ve ailesinin yaşamını sürdürmek için çalışması, emek harcamasıdır. Gerekli olmayan, yaşamın doğal metabolizmasının gerektirmediği her şey ya lüzumsuzdur ya da ancak insanı hayvani yaşamdan (hayvani yaşamla ortaklığından) ayır eden insani bir özgürlük olma bakımından meşru görülebilir. Modern dünyayı geçmişin dünyasıyla karşılaştıırırsak bu gelişmede en göze batıcı husus, insanın (anlamı ve insaniliği) tecrübe etme vasfını *yitirmiş olmasıdır...*” (Arendt 2000, 437; vurgular F.Ç.)

yargısında bulunmak değil, modernite eleştirisinin bizim perspektifimizden Arendt'in Marx okumasına bir temel olarak görülmesidir. Ya da soru yeniden formüle edilebilir: Tüm bunların Marx'la ilgisi nedir? Tüm bu yer değiştirmelerin tarihsel faili Marx olmadığına göre, neden Marx'ı "geleneği sona erdiren kişi" olarak nitelemekte ve Marx üzerine yoğunlaşmaktadır Arendt?

Soruyu yanıtlayabilmek için başlangıçtaki meseleye geri dönmemiz gerekmektedir. Şöyle ki Arendt'in tüm analizlerinde hesaplaştığı kavram tarihtir. Arendt'te tarih belleğe, bellekse unutmaya bağlanır. Modern dünya, unutturur. İnsanı "insan" yapan her türlü eylem biçimini unutturur. Bitmeyen bir şimdi'de hareket etmektedir modern insan. Oysa "insanlık durumu"ndan şikâyet edilecekse –ve edilmelidir Arendt'e göre– önce hatırlamak gerekir. İnsan sadece ölümlülüğüyle malul zincire vurulmuş bir acuze değilse, bir zamanlar "özgür" olduğunu ona hatırlatmak gerekir. Arendt tam bu noktada Marx'a bağlanmaktadır. Zira Arendt'e göre Marx, unutuşun gerçekleştiği tarihsel süreklilikte, bir kopuşu temsil etmektedir. Bu kopuş, geleneğe karşı bilinçli bir başkaldırı olmasa da...⁴⁴ Üstelik Arendt'e göre Marx'ın idealize ettiği toplum modelindeki hayat, o unutulmuş geçmişteki yaşam biçimine doğrudan temas etmektedir. Diğer bir ifadeyle Arendt'e göre Marx, bir eliyle verdiğini öteki eliyle geri almaktadır. O halde tarihin filozofuyla hesaplaşmak gerekir.

Arendt için Marx, siyasî düşünce geleneğini sona erdiren kişidir; felsefeyi toplumsallaştırmakla, diğer bir ifadeyle "felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve toplum adını verdiği bir arada yaşam alanında toplumsallaşmış insanın ortaya çıkışıyla gerçekleşebileceğini" söylemekle, düşünsel etkinliği o "burada oluşun" tüm yayılımına katmaktadır. Arendt okumasıyla bu, aslında ekonomi alanının toplumun bütün katmanlarına genişlemesi

⁴⁴ Arendt 1996, 44.

durumunun felsefi formülizasyonudur. İşte, “iyi bir siyasal yaşamın nasıl kurulacağına ilişkin” kaygılar, toplumun mevcut durumunu analiz etmeye çalışan bir anlayışla aynı düzeye çekildiğinde siyasî düşünce geleneği de sona ermiştir. “Siyasî düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristo’nun öğretileri ile başlar; sonunu ise Karl Marx’ın teorisinde bulduğuna en az aynı kesinlikte inanmaktayım... Marx’ın felsefenin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve toplum adını verdiği bu bir arada yaşam alanında toplumsallaşmış insanın ortaya çıkışıyla gerçekleştirilebileceğini ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu.”⁴⁵

Arendt’e göre bu kopuş noktasını tespit etmek önemlidir. Zira Marx’la başlayan felsefi açılım, Arendt’in düşünce setinde, aslında siyasetin toplumsaldan dışlandığı bir sürecin açılış konuşması gibidir. Kapitalizme varan üretim ilişkilerinin düşünsel arka planı ise, “gelenegin reddi” üzerine kurulmuştur. Buna göre, Aydınlanma felsefesinden beslenen geleneğin aşındırılması, aynı zamanda modern insanı da kuran ve niteleyen bir düşünsel yolculuğu imlemektedir. “Vahşi kapitalizm” koşullarının sınırlarına dek yaşandığı bir toplumsal yapı içinde Marx, mevcut üretim biçiminin tahlilinden yola çıkarak, tarihi de ekonomi-politiğin bir ürünü olarak okurken, gelenekten kopmuş olmaktadır. Arendt’in ifadesiyle Marx, “Hegel’i ayakları üzerine dikmekten çok düşünce ile eylem, tefekkür ile çalışma ve felsefe ile siyaset arasında var olan geleneksel hiyerarşiyi tersyüz etmiştir”.⁴⁶ Bu anlamıyla gelenekten kopmak, hem toplumsalın dışında var olan bir gerçeklik alanını reddetmek hem de toplumsalı buradalaştırarak, onu sonu gelmeyen bir şimdi halinde tasavvur etmek anlamına gelmektedir. Arendt’e göre gelenekten kopuş, toplumsal yaşamın kuruluşundaki trajik dönüşümün de habercisi olmuştur.

Dönüşümü imleyen isimlerden Marx, gelenekten koparken toplumu kuran dinamikleri, siyasetin değil ekonominin lisanıyla

⁴⁵ Arendt 1996, 31.

⁴⁶ Arendt 1996, 33.

formülleştirmiştir. Böylece Marx, kamusal alanı, özel alanla kesiştirmiş, dahası toplumsal hayatı kurmada başat rolü özel alana vermiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle Marx, Söz'e değil Emek'e belirleyicilik rolü atfetmiştir. Siyasetin her şeyden önce düşünmek, karar vermek, müzakere etmek vb. veçhelerden oluştuğunu görmezden gelerek, siyaseti ekonominin epifenomenisi⁴⁷ haline getirmiştir. Bu düşünme tarzının doğal sonucu, özel hayatın kamusal hayatı kuşatmasıdır. Diğer bir ifadeyle modern toplumu karakterize eden ekonomizm, gelenekten kopuşun somut görünümüdür. Her insani etkinliğin maddi yarar değerince nitelenmesi, üretimin maddi verimlilikle ölçülmesi, toplumsal statü ve beğenmenin, kişinin iş yaşamında kazandığı başarılarla göre belirleniyor oluşu, çalışmanın yüceltilmesi, filozofun/düşüncenin aşağılanması ve en nihayetinde sadece üreten ve tüketen bireylerden mürekkep bir kitle toplumunun oluşması, söz konusu ekonomizmin çeşitli dışavurumlarıdır.

Arendt, ekonomizmin bu görüntülerinin faili olarak Marx'ı suçlamamaktadır elbette. Eleştirdiği, felsefe ve siyaseti ekonominin yörüngesine sokan ve onu buraya hapseden anlamsal yer değiştirmelerdir. Marx, eylemin yerine emeği koyduğu için bu anlamsal yer değiştirmenin sadece "tarihsel kurbanlarından biri" haline gelmektedir. Böylece Marx, farkında olmayarak, "katı olan her şeyi buharlaştıran" tüketim zihniyetine hizmet etmiş olmaktadır.⁴⁸ Kendi ifadesiyle, "...bu düşünürlerin büyüklükleri, yaşadıkları dünyanın düşünce geleneğimizin başa çıkmakta aciz kaldığı yeni sorunlar ve karmaşalarca istilaya uğradığını kavramış olmalarında yatmaktadır. Bu anlamda karanlıkta kaybolan bir çocuğun yüksek sesle ılık çalması gibi) ne denli empatik bir dil kullansalar da gelenekten ayrılışları kendi seçimlerinin neticesi olan bilinçli eylemler değildir."⁴⁹

⁴⁷ Epifenomen: Bir sürece eşlik eden, aynı sürecin daha sonraki gelişiminde hiçbir rolü bulunmayan, sürece özsel hiçbir katkısı olmayan ikincil öge ya da yan ürün. Cevizci 1999, 302.

⁴⁸ Gambetti 2007, 47.

⁴⁹ Arendt 1996, 44.

Hakkı teslim edilen bu tarihsellik, yine de Marx'la olan hesaplaşmayı sona erdirmek için tatmin edici görünmez. Zira bir zamanlar son derece değersiz görülen emeği yücelten kişi yine Marx'tır. Diğer bir ifadeyle Marx, yükselmekte olan kapitalizme ilişkin bir analiz yapmakla yetinmemiş, düşünceyi geleneğin yaptığı gibi eylemi/insanı var eden bir kategori olarak değerlendirmemiş, tam aksine emeğe tarih kurucu bir önem atfetmiştir. Siyaset/düşünme, ancak Marx'tan sonra ikincil bir toplumsal edim haline gelmişlerdir. Böylece bir zamanlar köleliği/zorunluluğu temsil eden emek, özgürlüğü temsil eden siyasetin/düşünmenin karşısında büyük bir değer haline gelmiştir.

Arendt'in bu yorumu, çarpıcı olmakla birlikte sorulara açıktır. Zira Arendt'in de kabul ettiği gibi, Karl Marx isimli sıradan insanı ekonomi-politiğin eleştirisine yönelten, o insanın içine doğduğu tarihsel-toplumsal koşullardır. Diğer bir ifadeyle öteki iki isimle birlikte –Nietzsche ve Kierkegaard– Marx için “geleekten kopuş” anlaşılabilir bir durum olarak görülmektedir. O halde Marx'ın tüm idealizmleri reddederek materyalist bakış açısını benimsemesi Arendt'in de tespit ettiği gibi, o toplumsal koşulların bir ürünüdür. Ne var ki Marx'ın “insanı yaratan emektir” önermesi, Arendt'e göre “insanı yaratan düşüncedir” yönündeki geleneksel iddiayı ters-yüz etmekten öte bir şey yapamayarak tarih-dışı bir tespit olmakta, dolayısıyla Marx, Platon'un idealarını sırtından atamamaktadır.

Bu aşamada görmemiz gereken Marx'ı gelenekten kopan mı yoksa bir yönüyle ona bağlı bir düşünür olarak mı anlamamız gerektiği konusunda Arendt'in takındığı ikircikli tavrıdır. Diğer bir ifadeyle Marx, “insanı yaratan emektir” derken geleneksel düşünceyi reddetmiş oluyorsa, onu nasıl olur da geleneğin düşünürlerinden biri olarak görürüz? Yok eğer, söz konusu bu önerme emeği tözselleştiriyorsa, o halde Marx'ı gelenekten koparan özellik nedir? Bu ikirciklik konusunda Arendt, bizlere herhangi bir yanıt sunmamaktadır. Böylesi bir ikircikliğin “onun ikinci sınıf bir yazar olmaması”⁵⁰ ile açıklanabileceğini

⁵⁰ Arendt 1996, 41.

söylemekse, kaçamak bir yanıt olmanın ötesinde, çelişkili bir durum söz konusuysa neden “gelenek ve gelenekten kopuş” gibi sınıflandırmalara ihtiyaç duyduğumuz sorusunu yanıtlamamaktadır.

Arendt’in söz konusu yorumuna yönelik olarak yapılacak ikinci itiraz, “insanı yaratan emektir” önermesinin kapsadığı anlamlar üzerine yoğunlaşabilir. Zira Marxist kuramda emek, bir kendinde şeymiş gibi alınmak yerine, toplumsal emek ve/veya üretim kavramlarıyla birlikte düşünülmektedir. Marx’ın sözleriyle ifade edilecek olursa, “Yaşamak için her şeyden önce içmek, yemek, barınmak, giyinmek ve daha bazı başka şeyler gerekir. Demek ki, ilk tarihsel eylem, bu gereksinimleri karşılayacak araçların üretimi, maddi yaşamın kendisinin üretimidir. İlk gereksinmenin kendisi bir kez sağlandığında, sağlama eylemi ve bu sağlama işinden kazanılmış olan alet, yeni gereksinimler yaratır –ve bu yeni gereksinimlerin yaratılması ilk tarihsel eylemdir.”⁵¹

Yine *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*’nın giriş ve önsöz kısımlarında tek başına var olan birey idealizasyonunun bir çeşit “robensonculuk” olduğu dile getirilerek, emeğin ancak toplumsal olarak düşünüldüğünde bir anlam ifade ettiği, dolaısıyla emeğin üretim kavramıyla olan yakın ilişkisi beyan edilmektedir. Öte yandan Marx, ihtiyaçların karşılanması yönündeki etkinlik kapsamında hayvanlarla insanlar arasındaki sınırı, insanın çevresiyle ilişki kurma özelliği çerçevesinde çizmektedir. Marx’ın ifadesiyle “hayvan, hiçbir şeyle ilişki içinde değildir”.⁵² Ne var ki bu ilişki, insanın bilinçli bir ediminin ürünü değil, doğal koşullarının kendisine dayattığı bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu zorunluluk, insanın özgürlük alanına attığı adımın şafağı olarak görülebilir. Zira insan ürettikçe hem kendisini, hem çevresini, hem de ötekileri değiştirilmektedir.

Tüm bu bilgiler bir araya getirildiğinde Arendt’in Marxist kuramda yer alan emek gücünü saf bir kavrammış gibi düşün-

⁵¹ Marx 2008, 52-3.

⁵² Marx 2008, 55.

düğü ortaya çıkmaktadır. Zira emeğin, üretim boyutu dolayısıyla toplumsal uzamı göz ardı edilirse, üretimin içinde yer alan kol gücünün öteki yüzü olan zihinsel faaliyet göz ardı edilmiş olur. Nitekim üretim kavramının doğal uzantısı olan toplumsallık, birikmiş emeğe sıkı sıkıya bağlıdır ve bu birikmişliğin aktarımı, onun düşünsel boyutunun en kesin göstergesidir. Diğer bir ifadeyle Marx'a göre, bir üretim biçiminin –en ilkeli olsa bile– gerçekleşmesi için, kendinden önceki üretim modelinin deneyimi –artığı– gereklidir. Sözgelimi, ağaçtan elmanın koparılabilmesi için, elma koparma üretiminin bilgisine (deneyim, teknik) ihtiyaç vardır. Bu durum, üretimin toplumsala olan bağımlılığını tanıtlar. Zira deneyim aktarımı, az ya da çok ölçülerde ötekilerle iletişimi gerektirir. Vurgulanması gereken ikinci nokta ise, üretimin üretim araçlarına bağımlılığıdır. Diğer bir ifadeyle üretimin gerçekleşebilmesi için en ilkel düzeyde dahi olsa bir üretim aracı gerekir. Bu araç, insanın kendi bedeni dahi olabilir. Üretimin, üretim araçlarına olan bu bağımlılığı doğanın dönüştürülmesini de beraberinde getirir. Üretim için gerekli olan araçların kullanılması, her durumda doğaya yapılan bir müdahaledir. Özetle söylenirse, zorunluluk alanının dayattığı üretim, toplumsalı ve doğayı dönüştüren bir etkinlikler. Dönüşümün diğer adı ise özgürleşmedir.

Arendt emeğin içindeki geniş anlamıyla zihni faaliyeti açık seçik olarak reddetmemektedir; ancak yine de onu ısrarla görmezden gelmektedir. Marx'a olan muhalefeti ise, “insanı yaratanın düşünme” olduğu noktasında başlamaktadır. Ona göre, tarihin koşulu da eylemdir;⁵³ insan, zorunluluklardan (üretmekten) kurtulduğu oranda düşünebilecek, İnsan olabilecektir. Antik Yunan dünyasının diliyle ifade edilecek olursa *animal laborans* değil, *animal rationale* sözcüğün özgül anlamıyla “insandır” Burada Arendt'in gözden kaçırdığı nokta, düşünmek ile çalışmak arasında kurulamayan ilişkiselliktir. Zira siyasal mücadele içine giren işçi sınıfı, hem emeğiyle hem de eylemiyle tanımlanır.⁵⁴ Zaten Marx da, bu iki kategori arasında bir

⁵³ Arendt 2000, 19.

⁵⁴ Gambetti 2007, 47.

hiyerarşi oluşturmak gereği duymamıştır. Düşüncenin gücünü yadsımaz; ancak özgürlük alanının kurucusu olarak düşünsel etkinliği ikonlaştırmaz. Nitekim Marx'a göre, üretici güçlerin belirli bir gelişim aşamasına tekabül eden düzeyde belirli tarzda kurulan üretim ilişkileri o topluma ait toplumsal, siyasal ve entelektüel hayatı koşullandırmaktadır. Bu perspektiften Arendt'in izlediği Marx dikkate alınarak takip edilirse, Polis'te düşünmenin yüceltilmesinin, bunun orada, o toplumsal koşullarda insanı kuran bir değer olarak koyulması sayesinde değil, köleci ekonominin buna uygun bir siyasal yapılanmayı mümkün kılmasıyla gerçekleştirilmiş olduğu söylenebilir. Yine de bu, her köleci ekonomide Antik Yunan düzeninin kurulacağı anlamına gelmemektedir. Ancak önermeyi yine tersten düşünerssek, bir toplumda birileri "düşünen varlık" olsun diye, birilerinin zorunluluk alanına gitmeyi kabul edeceğini tasavvur etmek zordur. Diğer bir ifadeyle köleler, yurttaşlar siyaset yapabilsin diye köle olmamışlardır. Düşünceye, söze, toplumsal ilişkilere verilen önem bir neden değil, bir sonuçtur.

Tüm bunlara ek olarak, Marx'ın üretim analizi, Arendt'in emek kategorisiyle karşılaştırıldığında da neredeyse *ilgisiz* kalmaktadır. Zira Arendt'te emek, yaşamın devam etmesini sağlayacak faaliyetlerin gerçekleştiği zorunluluk alanını imlemesinin dışında üretimle hiçbir bağ kuramamaktadır. Arendt'in emek kavramında, toplumsallık adeta yok gibidir. Arendt'in Antik Yunan'ında özellikle köleler ve kadınların alanı olarak beliren özel hayat, varlığı kendinden menkul bir alanmış gibi tözselleştirilmektedir. Diğer bir ifadeyle özel alanın böyle kurulmuş olmasının ekonomi-politik yapısı sorgulanmadan, emek insan hayatının en "kaba" etkinliği olarak sınıflandırılmaktadır. Zira Arendt'e göre emek alanında ne düşünme, ne konuşma, ne de kalıcılık vardır. Yapılan her şey, üretime, dolayısıyla tüketime yöneliktir. Doğa, kendini belirgin bir şekilde dayatır. Dolayısıyla bu alanda insan özgürlüğünden söz etmek olanaksızdır. Arendt'in üretimin toplumsal niteliğini atladığı yerde, emeğin hiçbir dönüştürücü, özgürleştirici gücü olmadığı sonucuna varması doğaldır. Arendt, üretim kavramını bir defa emekle yer

değiştirdikten sonra, Marx okumasındaki anlamsal kaymaların devam etmesi de analitik olarak kaçınılmaz olmuştur. Bu veçhede, “iş (*homo faber*)” kategorisi, üretim kavramını karşılayacak nitelikler arz etmektedir. Nitekim iş, zorunluluk alanından bir parça kopuşu temsil etmekte, zanaatkar ya da sanatçının ürünleri ölüme meydan okumasıyla insani etkinliğin hiyerarşideki ikinci basamağına yerleştirilmektedir. Marx'ın üretim kavramıyla Arendt bu noktada temas etmeye başlamaktadır. İnsan, yavaş yavaş zincirlerini kırmaktadır. Ne var ki Arendt burada, Marx'ın emek kavramının niteliğini açıklarken kullandığı “üreten tüketim” ve “bireysel tüketim” ayrımını yok sayarak, işi emekten farklı bir kategoriymiş gibi almaya meyletmektedir. Daha açıkça Arendt, *animal laborans* aşamasındaki emek ile *homo faber* aşamasındaki işi birbirinden nitelikçe farklı gördüğünden, toplumsal emeğin üretici ve tüketici özelliklerini birbirinden ayırmayı başarmaktadır. Böylece emeğin dönüştürücü niteliğini işe özgülemektedir. Ancak Arendt'e göre insan, iş kategorisinde dahi, yeterince özgürlük alanı yaratamamaktadır. Zira iş, tüm toplumsallığına ve doğanın ölümlülüğüne meydan okumasına rağmen, çalışmaya-emeğe endeksli bir edim olduğundan dolayı, hala eylemin özgürleştirici potansiyelinden mahrumdur. Dolayısıyla Arendt'in sınıflandırmasına göre emek hiçbir şeyken, çalışma biraz da olsa bir şeyler olabilmektedir. Ancak her şey olmaya layık olan eylemdir!

Böylece Arendt, insan özgürlüğünün tezahür ettiği birim olarak kavramsallaştırdığı eylem alanına gelmektedir. Sözün, düşüncenin kısaca toplumsal olanın, siyasetin vücut bulduğu bu alanda özgür yurttaşlar arasında geçen (bitimsiz) diyalog, bir yüce olarak karşımıza çıkmaktadır. Arendt burada siyaseti saf bir etkinlik, üretimin koşul ve araçlarından bağımsız, kendinden menkul bir değer olarak tasavvur etmektedir. Özgür yurttaşların alanında kamusal hayat, katılımcı demokrasinin bütün olanaklarının kullanıldığı, zorunluluk alanının dayatmalarından bütünüyle yalıtık bir tartışma ortamı olarak resmedilmektedir. Oysa, Marx'ı takip edecek olursak, maddi dünyanın somut görünümünün dışında kalan bir özgürlük alanı yoktur.

Marx'ın ekonomiden bağımsız bir özgürlük alanının olmadığını ilan etmesi, insanın değerini kapitalist çağın kavramlarıyla kurarak anakronik bir okuma gerçekleştirmesinden değil, "insanın maddi koşullarının bir ürünü" olduğunu iddia eden temel önermeden kaynaklanmaktadır. Arendt, Antik Yunan'ın ekonomik düzeninin o toplumsal yapıyı kurmadaki etkilerini bilmiyor değildir, kendisi de Antik Yunan modelinin, Polis'teki köle ekonomisi sayesinde gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ne var ki bu durum, Arendt'in Marx okumasındaki tutarsızlığı zayıflatmamaktadır. Zira emeğin değerini yok sayıp, onu iş'le benzer kıldığı yerde, eylem'i yüceltmekten başka analitik bir seçeneği kalmamıştır. Emekle iş zorunluluk alanına hapsedildiğinde, özgürlük alanı eylemle (sözle) betimlenir olmuştur. Eylemle birlikte düşünülen her türlü insani etkinlik, sadece kamusal alana özgülenmiştir. Marxist düşüncede ise emek-iş yalnızca zorunluluk alanının değil, aynı zamanda özgürleşmenin de kategorileridir. Eğer insanın doğanın dayatmalarını hafiflettiği söylenebilirse, bu sadece düşünsel-sözselsel bir siyasî alanın ürünü olarak değil, bizatihi emek ve işin de sürece dahil olduğu etkinliklerin sonucu olarak ortaya çıkar. Zorunluluklar ile özgürlükler alanı olarak tarif edilen uzamlar, birbirinin üzerinde yükselen değil diyalektik bir ilişki içinde anlaşılan kavramsal kategorilerdir. İş gücü, zihin gücü, söz ve eylem arasında ayrımlar yaparak, hiyerarşiler kurmak siyasal alanı gökten indirmek olacaktır. Arendt, tam da bunu yapmaktadır. Vita Activa'nın görünüşleri arasında kurduğu hiyerarşi, her bir kategorinin sahip olduğu özgül önemi nihai aşamada dışlamaktadır. Üstelik bunu yaparken de kendi kendini doğrulayan bir analize başvurmuştur. Zira bir kategorinin ötekine göre anlam ve önemini açıklarken, ister istemez henüz açıklamadığı kategorinin özelliklerinden yararlanmaktadır. Örneğin, Arendt, neden emeğin zorunluluk alanını sembolize ettiğini açıklarken, ister istemez özgürlük alanının özelliklerine başvurmak durumunda kalmaktadır. Bu durum, kamusal alanın "ideal" tarzda Arendt'in kafasında yer ettiğini kanıtlamaktadır. Öte yandan, kurulan bu hiyerarşinin tam olarak neye hizmet ettiği de açıkça görül-

memektedir. Arendt, Antik Yunan idealizasyonuna varacak bir anlatımla Polis'in siyasal hayatını anlatırken, onun köleci bir toplum olduğu gerçeğini adeta mistifiye etmektedir. Nüfusu 300.000 dolaylarında olduğu tahmin edilen Atina polisinde yurttaş sayısının yalnızca 30.000 olduğu düşünülürse,⁵⁵ özgürlük alanının kapsayıcılığı konusunda bir fikir edinilebilir.

Arendt, Marx'ın doğa ve insan arasındaki ilişkilere dair tespitlerine karşı da eleştirel bir tavır takınmaktadır. *Kapital*'den yaptığı bir alıntıda “emek harcamadan elde edilebilecek kullanım değerlerinin değişim değerlerinin bulunmadığını, dolayısıyla yeryüzünün bir değerinin olmadığını, doğanın nesnelleşmiş emek içermediğini” söyleyen Marx'ın,⁵⁶ doğanın nesneleştirilmesine giden yola önayak olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki Marx'ın tam aksini iddia ettiği, doğa ile insanın bütünlüğünü savunduğu paragraflara da rastlamak mümkündür. Söz gelimi Marx, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde “emek, bütün servetin kaynağı değildir. Doğa da, sadece doğanın bir gücünün, insan emek gücünün tezahürü olan emek kadar kullanım değerleri (ve kuşkusuz maddi zenginlik bundan ibarettir) kaynağıdır”⁵⁷ demektedir. *Alman İdeolojisi*'nde doğa ile insan arasındaki karşıtlıkları reddederken (idealistlerin yaptığı gibi) insan-doğa birliği ile karşı karşıya olduğumuzu ifade etmektedir.⁵⁸ O halde Marx'ın doğa-insan ilişkileri ile ilgili olarak söylediklerini Arendt'in yaptığı gibi tek bir cepheden değerlendirmek mümkün olsa da kapsayıcı değildir.⁵⁹

Arendt'in Marx okumasında bir başka analiz noktası, komünist toplum tasavvurunun resmedilişinde gözlemlenmektedir. Arendt'e göre Marx, komünist toplumun yaşam biçimini tasvir ederken, aslında Antik Yunan yaşamını kendine referans olarak almaktadır. Bu okumaya göre Marx'ın komünist toplumunda “emeğin verimliliğindeki artış, çalışmayı ortadan kal-

⁵⁵ Ağaoğulları 2006, 16.

⁵⁶ Arendt 1996, 52.

⁵⁷ Marx 2004.

⁵⁸ Marx 2008, 50.

⁵⁹ Marx ve ekoloji hakkında bir değerlendirme için bkz. Foster, 2001.

dıracak bir büyümeyi beraberinde getirecektir”.⁶⁰ Böylece insanlar “insani etkinliklere” daha fazla zaman harcayarak, birer özne konumuna geleceklerdir. Arendt’e göre bu tam da Polis yaşamının yurttaşlara sunduğu hayatın resmidir. Zira orada “özgürler”, kendi hayatlarını denetleyebilmekte, istedikleri gibi düşünebilmekte, tartışabilmektedirler. Komünist toplum tasavvuru ile Antik Yunan arasında var olan bu benzerlik, Arendt’e göre aslında Marx’ın da emeği yaratıcı bir dönüştürücü güç olarak görmediğini imler. Arendt’e göre Marx da, çalışmayı asgariye indirerek özgürlüğe yer açılacağını düşünmektedir. Dolayısıyla, Marx Antik Yunan deneyiminin mirasını bir eliyle kovalarken, diğer eliyle geri çağırarak durumunda kalmıştır. “Şayet emek insani etkinlikler arasında en insani ve üretken olanı ise, devrimden sonra özgürlük alanından kaldırıldığında, insan kendini ondan özgürleştirmeyi başardığında ne olacaktır? Geriye üretken ve özü gereği insani olan ne gibi bir etkinlik türü kalacaktır?”⁶¹

Marx, Arendt’in iddia ettiği gibi emeği toplumsal hayattan dışlamak peşinde değildir. Komünist toplumda çalışmanın sona ereceğini ise hiç söylemez. Sınıfsız toplumda dahi üretim (emek) devam eder. Ne var ki komünist toplumda üretim, insanı kendine, emeğine, emeğinin ürününe ve topluma yabancılaştıran bir faaliyet olmaktan çıkar. Tam aksine bu toplum modelinde üretim, insanı zenginleştiren ve yaratıcı gücünü artırarak, onu özgürleştiren bir etkinlik olarak görünmektedir. Dolayısıyla komünist toplum emeği ve üretimi değil, “kölece” üretimi ve sarf edilen emeği dışlamaktadır.

Arendt’in bu yorumu, komünist toplumun Marxist analizini resmetmekten ziyade, onu antikleştirmektedir. Zira Arendt, Antik Yunan’da yurttaşların sahip olduğu özgürlüğün yalnızca köle ekonomisinin sunmuş olduğu olanaklardan kaynaklandığını bir türlü dikkate almak istemez. Bu öylece üzerinden geçilecek bir detay değildir. Çünkü Polis’in idealize edilmiş tüm özellikleri, bu ekonominin sağlamış olduğu imkânlardan bes-

⁶⁰ Arendt 1996, 33.

⁶¹ Arendt 1996, 40.

lenir. Eğer köleliğin olmadığı, modernize edilmiş bir Antik Yunan tasavvurundan bahsedilecekse de, artık bu tasavvuru Atina Polisi ile eşitlememize gerek kalmaz. Zira karşımıza çıkacak olan köleliğin olmadığı, herkesin “düşünen hayvan” olduğu başka bir toplum modelidir.

Ne var ki Arendt burada da durmaz. Komünist toplumu antikleştirdikten sonra, onu yeniden kendi özgül formuna koymayı dener. Bunu antiklerin siyasî uğraşının gerçekten zorlu bir iş, komünist toplumdaki politik konuların ise “şeylerin yönetimi” şeklinde tasvir edilebilecek kadar basitleştirilmiş olmasından yola çıkarak dener. Arendt'e göre Marx, “olmaz” bir girişimde bulunmaktadır. Zira sınıfsız ve devletsiz toplumda siyasetin o denli kolay bir uğraş olmasıyla, Polis'in politik alanının karmaşası arasındaki büyük farkı Marx görmezden gelecek, her nasılsa bu ikisini bir potada eritebilmeyi tasavvur etmektedir. Aslında bunu yapan Marx değil Arendt'tir. Arendt, bir kez komünist toplumu antikleştirdikten sonra, ikisi arasındaki farkları görmekten kaçınmaz; ancak tahlildeki eksikliği Marx'a atfeder. Bu karışıklığı imleyen belli başlı satırlar karşılaştırılırsa;

...komünist önermelerde, Marx'ın en iyi toplum biçimine ilişkin idealinin yer aldığına hiç şüphe yok. Bu anlamda söz konusu önermeler ütöpik olmak bir yana, Platon ve Aristo'ya bir deneyim modeli oluşturmuş, o yüzden geleneğimize dayanağını vermiş olan aynı Atina kent devletinin siyasî ve toplumsal koşullarını yeniden üretmektedirler... Serbest zaman, devletin olmadığı veya Lenin'in Marx'ın düşüncesi-ne daha da kesinlik kazandıran bir cümlesinde belirttiği gibi, toplum idaresinin herhangi bir aşçının bile bu idarî aygıtın yönetimini üstlenebileceği bir ölçüde basitleştiği durumda var olacak bir şey olarak görülmektedir. Bu durumun, tam tersine siyasî görevlerin bu görevlerle meşgul olanlara başka herhangi bir yorucu faaliyette bulunma imkânı tanımayacak kadar zor ve zaman alıcı görüldüğü Antikite'nin gerçek koşulları ile herhangi bir benzerliği bulunmadığına en ufak bir şüphe yok... Oysa Marx'ın ideal top-

lumunda bu iki kavram kopmaz bir biçimde bir araya getirilir: Sınıfsız ve devletsiz toplum, her nasılsa hem çalışmanın hem de aynı anda siyasî yaşamın dışında kalan serbest zamanın genel antik koşullarını gerçekleştirmektedir...⁶²

Görüldüğü üzere Arendt, önce kendisi Marx'ın komünist toplumu ile Antik Yunan arasında analitik bir benzeşim kurmakta, ardından da bunun olamayacağını ifade ederek, Marx'ın uzlaşmaz iki kavramı yan yana getirdiğini iddia etmektedir.

Arendt, bu düşünce çizgisini izleyen başka satırlarda, Marx'ın sanayileşmiş ülkelerdeki kitlelerin serbest zamanlarında artış yaşanacağını tespit ettiğini bildirmektedir. Ancak Arendt'e göre, Marx tespitini ait olduğu toplumsal gerçeklik çerçevesinde açıklamak yerine, idealleştirerek komünist topluma havale etmiştir. Diğer bir ifadeyle Arendt'e göre Marx, sanayi toplumlarının yapısına içkin bir özelliği komünist toplumun bir niteliği haline getirmek istemiştir. Bunun nedeni de, tüm başkaldırısına rağmen Marx'ın "gelenekten" besleniyor oluşudur.

Her şeyden önce, sanayileşmiş toplumlarda serbest zamanın giderek artıyor oluşu ile komünist toplumda çalışma saatlerinin azlığı hakkındaki niteliksel farkın altını çizmek gerekir.⁶³ Kitle toplumunun "boş zaman"ı ile, komünist toplumun "az çalışması" arasında, yapısal özelliklere içkin nedenlerden dolayı büyük farklar vardır. Arendt'in bu detayı gözden kaçıracağı düşünülemeyeceğine göre, Arendt'in niyet okuma yöntemini sorgulamamız gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle eğer Arendt, Marx'ın "Sanayi Devrimi ile başlayan bir çağda içkin olarak var olan eğilimlerin –burada çalışma saatlerinin azaltılması– tamamen farkında olduğunu kesinlikle" ilân ederken, ki bu fazla tartışmalı bir önerme sayılmaz, bu eğilimlerin Marx tarafından sınıfsız topluma havale edildiğini de aynı kesinlikle savlayabilmektedir. Bu konudaki gerekçesi ise, Marx'ın geleneksel kav-

⁶² Arendt 1996, 33-5.

⁶³ Bu konudaki en etkileyici eserlerden birisi Horkheimer'a ait olsa gerek. Bkz. Horkheimer 1998.

ram ve ideallerden yararlanmış olduğu yönündeki argümanıdır. Söz konusu gerekçe kabul edilse bile, Arendt'in Marx okuması daha önce sözü edilen çelişkiye düşmektedir. Zira Marx'ı geleceği sona erdiren düşünür olarak ilân eden Arendt, şimdi onu yine geleceği devam ettirmese de gelenekten beslenen bir filozof olarak göstermektedir. Burada okuyucunun aklına takılan hangi açılardan Marx'ı gelenekten beslenen bir düşünür olarak görmemiz gerektiğinin Arendt tarafından bir kere daha yeterince temellendirilmemiş oluşudur. Marx'ın gelenekle olan bağına ilişkin tespitleri adeta aceleyle geçen Arendt, geleceğe meydan okuyan, onu sona erdiren Marx temasına geri dönmektedir. "Bir geleceğin sona ermesi ille de geleneksel kavramların insanların aklı üzerindeki güçlerini yitirecekleri anlamına gelmez"⁶⁴ diyerek hem geleceğin sona erdiğini hem de bazı bakımlardan onun devam ettiğini ifade etmekse, itiraz noktalarının önünü kesen bir yargı olması bakımından, aslında neredeyse hiçbir şey söylememek demektir.

Arendt'in komünist toplumla Antik Yunan arasında kurduğu benzerlik, çalışma saatlerinin kısalığıyla kalmamaktadır. Arendt'e göre, tıpkı komünist toplumlarda olduğu gibi Antik Yunan'da da yönetilen-yöneten ayrımı bulunmamaktadır. Arendt'in bu saptaması, görünüşte doğrudur. Kendisinin de altını çizdiği gibi siyasal hayata tüm yurttaşlar katılmakta, yurttaşlık statüsünü elde etmiş herkes polisin yönetiminde söz sahibi olabilmektedir. Peki bu durum Antik Yunan'da Marxist anlamıyla yönetilen-yönetilen ayrımı olmadığı anlamına mı gelmektedir? Soruya verilecek yanıt iki türlüdür: Eğer yönetmeyi yurttaşlık statüsü ile olan bağlarıyla birlikte düşünecek olursak, Antik Yunan'da yönetilen yoktur. Öte yandan eğer yönetmek yurttaşlık statüsünün verdiği hukuki-toplumsal konumun ötesinde, herkesin yönetimde söz sahibi olması olarak anlaşılırsa, Antik Yunan'da kesin bir yönetilen-yönetilen ayrımı bulunduğu söylenebilir. Zira bilindiği üzere Polis'te siyasî yaşama katılabilenler yalnızca yurttaşlardır. Komünist toplumda ise yönetilen ile

⁶⁴ Arendt 1996, 42.

yönetilen arasında bir ayrımın bu toplum modelinin tanımı gereği olmaması gerekir. Hukuki ya da toplumsal bütün statülerin ve bu statülere bağlı olarak kazanılacak bütün hak ve ödevlerin reddedildiği bir toplumsal modelle, siyasal alanını yalnızca yurttaşların oluşturduğu Antik Yunan modelini birbirine eşitlemek, kanadı yok diye masa ile sandalyeyi aynı şeylermiş gibi göstermeye benzemektedir.

Komünist toplum değerlendirmesinde Arendt'in atladığı bir başka önemli nokta, Marx'ın hiçbir yapıtında bu toplum modelini detaylarıyla tasavvur etmemiş olmasıdır. Marx'ın bunu yapmayış nedenini bir ihmalden çok, düşünceyle olan tutarlılık olarak okumak gerekmektedir. Zira tarihin diyalektik akışından, her toplumsal durumu kendi varoluş koşulları içerisinde analiz etmekten bahseden bir düşünürün, belirsiz bir gelecekte yaşanacağı savlanan bir modelin detaylarına ilişkin tasvirlerde bulunması, kendi kendisiyle çelişmesi anlamına gelecektir. Arendt'se bu hususu atlamakta, sanki Marx komünist toplumla ilgili detaylı bir el kitabı bırakmış gibi davranmaktadır.

Arendt'in Marx okumasında dikkat çeken bir diğer husus, "filozoflar dünyayı yeterince uzun bir zamandır yorumladılar, artık onu değiştirmenin zamanı geldi"⁶⁵ cümlesinin analiz ediliş biçimidir. Arendt'e göre bu cümle, gelenek sonrası düşüncede *animal rationale*'nin yerini *animal laborans*'ın almış olduğunun bir göstergesidir. Arendt, bu sonuca cümleyi iki parça halinde okuyarak varmaktadır. Buna göre Marx, dünyayı yorumlayan filozofların devrinin bittiğini, artık dünyayı değiştirme zamanının (emekle) geldiğini" söylemektedir. Bu yorumu yaparken Arendt, Marx'ın başka yerlerdeki cümlelerinden yararlanmak-

⁶⁵ Burada Arendt'in yorumunu takip edebilmek için, XI. Tezin Arendt tarafından alıntılanan hali referans olarak düşünülmektedir. Marx'ın özgün metninde "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir" şeklinde geçen cümle, Engels'in basıma hazırladığı metinde "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir" biçiminde aktarılmaktadır. Bkz. Marx, 2008.

tadır. Arendt'in bu yorumunun isabetliliğini anlayabilmek için metnin bağlamına bakmakta fayda vardır.

Feuerbach Üzerine Tezler, Marx'ın o zamana kadarki materyalist felsefede saptadığı idealist yönleri analiz eden notlardan oluşmaktadır. Marx, bu notlarda üzerine basa basa toplumsal gerçekliğin, toplumsal pratikten çıktığını ifade etmektedir.⁶⁶ Eleştirisi, materyalist olduğunu iddia eden düşünce biçimlerinde dahi görülen idealist unsurlara ilişkindir. XI. tez de, metnin bu bağlamında okunmalıdır. Bu kapsamda Arendt'in yorumunun yanlış olmasa da eksik olduğu tespit edilebilir. Zira burada Marx, tıpkı Arendt'in iddia ettiği gibi geleneksel inanma biçimlerini karşısına almaktadır; ancak bunu yaparken zihinsel-bedensel güçler arasında bir yer değiştirme yapmak, bir hiyerarşi kurmak gereğini duymamıştır. Yaptığı, "sözde materyalizmlerin" altını oyarken, toplumsal pratiğin maddi unsurlarının temel çıkış noktası olarak alınması gerektiğini belirlemektir. Bu maddi unsurlar arasında düşünce de yer alır. Zira o bizatihi somut pratiğin içinden çıkmaktadır. Teori, pratiktir. Arendt'in söz konusu cümleyi, insanî güçler arasında hiyerarşi kuran bir düzlemde okumasının nedeni de, daha ilk başta *Vita Activa*'nın görünümelerini bir sıradüzen içerisinde düşünmüş olmasından kaynaklanır. Marx, bu cümlede düşünceyle emek arasında gelenek boyunca izlenen sıralamayı emek lehine ters çevirmemiştir. Üstelik cümlenin bağlamından anlaşılan o ki, Marx'ın amacı felsefeyi, bizatihi hayatın içine sokarak onu toplumsal pratiklerin bir görünümü halinde okumaktır. Tarihin diyalektiğine son derece önem veren bir düşünür için bu cümledeki "zamanı gelmişlik" ise hayatidir; zira filozoflar dünyayı, somut dünya ile düşünce arasında ikilikler kurarak yeterince yorumlamışlardır. *Artık onu değiştirmenin zamanı gelmiştir.*

Ne var ki Arendt'in yaptığı yalnızca XI. Tez'i bağlamından koparmak değil, Marx'ı da onun felsefi/siyasal düşüncesini kapsayan temel öncüllerinden soymaktır. Arendt, Marx'ın "fel-

sefeden siyasete sıçrayarak, diyalektik kuramı eyleme taşıdığını böylece siyaseti teorikleştirdiğini ve ideolojikleştirdiğini”⁶⁷ iddia etmektedir. Arendt’in bu savının arkasında, felsefeyi siyasetten ayrı bir etkinlik olarak tasavvur eden geleneksel düşüncenin izlerini görmek mümkündür. Dolayısıyla, Marx’ın felsefeyi siyasallaştırdığı sonucuna varmasında bir tutarsızlık yoktur. Ancak dikkat edilmelidir ki, Marx’ta felsefe ve siyaset arasında böyle bir ayırım/sıradüzen bulunmaz. Felsefe, maddi dünyanın kuruluş biçiminin görünümlerinden biri olarak belirir. Pratik ve felsefe birbirinden ayrı olarak düşünülebilecek kategoriler değildir. Yaptığı, bir felsefi sistemin yasalarını tarihe dayatmak değil, motivasyonunu toplumsal formasyonun kendi dinamiklerinden alan nesneler dünyasını çözümlemektir. Çözümlemesi, Arendt’in kastettiği anlamda bir sosyal kuram değildir, tam tersine kuramı ortadan kaldırmaya dönük bir devrimci pratiktir.⁶⁸ Bu pratik, motivasyonunu toplumsalın tarihselliğinden alır. Dolayısıyla Marx, tarihi komünist toplumda sonlandırmaz. “Tarihin motoru sınıf savaşlarıysa, sınıf savaşlarının olmadığı yerde tarih olamaz” şeklinde bir yargıya varmak, tarihsel materyalizmin üzerinden atlamak olur. Marx, Tarih’i değil, tarihi, diğer bir ifadeyle sınıf savaşlarının olduğu bir zaman dilimini sonlandırmaktadır. Tarih diyalektiğin akışında devam eder. Diyalektik ise, Arendt’in savladığı gibi “yeni ve beklenmedik bir şeylerin olmayacağına dair verilen bir güvence”⁶⁹ değil, tam aksine, bu beklenmedik unsurları da göz önünde tutmamızı telkin eden –zira malzeme belli olsa da, bu malzemenin kombinasyonunda sürprizler her zaman yer alır– bir çerçevedir. “Sınıfsız toplumda insanlığın tarih nazarında yapabileceği en iyi şey, yegâne amacı kendini ortadan kaldırmak olan bütün mutsuz işleri ortadan kaldırmaktır” diyen Arendt, asıl kendisi tahayyülünde tarihi –komünist toplumda– sonlandırmakta, bir de üzerine o toplumda insanların yapacak hiçbir şeylerinin

⁶⁷ Arendt 1996, 47.

⁶⁸ Öngen 2002, 9-28.

⁶⁹ Arendt 1997, 34.

olmadığını ileri sürmektedir.⁷⁰ Kehânette bulunup komünist toplumun nasıl olacağı tartışmalarını bir yana bırakırsak, asıl önemli olan Arendt'in iddia ettiği gibi felsefe ve siyasetin toplumsalın içinden çıkan pratiklerle değerlendirmeye alınması yoluyla eylemin ve düşüncenin anlamlarını yitirmesine neden olduğunu savlamanın, başlı başına değer yüklü bir girişim olduğunu görmektir. Zira böylesi bir girişim, felsefe ve siyasetin özgül anlamlarıyla tözsel nitelikler taşıdığı varsayımını içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı spekülâtiftir. Ne var ki bu iddia Arendt'in bir idealist olduğunu savlamamız için yeterli bir kanıttır. Bir idealistin Marx'ı öyle ya da böyle karşısına alması ise kaçınılmazdır. Zira savunduğu düşünce Marx'la karşılaşmayı gerektirir. Ancak Marx'la karşılaşırken benimsemiş olduğu bu idealist tutum, totaliter yönetimleri davet etmeye Marxizmde böyle bir eğilim olsun olmasın –ki Arendt'e göre kesinlikle vardır⁷¹– daha az meyilli değildir.

SONUÇ

Arendt, İkinci Dünya Savaşı yıllarına, iki kutuplu dünyanın tüm gelgitlerine, teknolojiideki ve bürokrasideki gelişmelerin insan varoluşuna tehditkâr olmaya başladığı bir döneme tanıklık eden bir insan olarak, insanlığın durumuna dair tespit ve kaygılarını köklü bir modernite eleştirisi çerçevesinde dile getirmiş bir düşünürdür. Fikirsiz yolculuğunun ana izleklerinden tarihe duyduğu yakınlık, eleştirel bir siyasetin olabilirliğini geçmişle gelecek arasındaki bağları yeniden kurmak gerekliliğinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede Arendt, büyük bir titizlikle bir yandan Antikler'de, Romalılar'da ve Hıristiyanlık'ta siyasalın alanını irdelerken, bir yandan da kapitalizmin değişik görünüşleri altında (şiddet, emperyalizm, bürokrasi) siyasetin sönümlenişinin izini sürmüştür. Bu karşılaştırmalı okumalar onu bir yandan yer yer bir geçmiş dönem

⁷⁰ Arendt 1996, 113.

⁷¹ Arendt 1997, 37.

romantiğine dönüştürürken, yer yer de modernitenin yoğun bir eleştirisine yöneltmektedir.

Modernite eleştirisinin bu yoğunluğu, Arendt'in kimi eserlerinde Marx'a ya doğrudan ya da dolaylı olarak yöneltilmiş bir okumayla birleşmektedir. Tam bu noktada yaptığımız çalışma Arendt'in Marx okumasının kapsam ve sınırlılıklarını anlamaya yönelik bir çabanın ürünü olarak, post-modernite, "Marxizmin ölüşü (!)", kamusal alan/özel alan gibi tartışmaların öne çıktığı bir tartışma ortamında, moderniteyle olan hesaplaşmanın bir vechesini açıklamaya çalışmaktadır.

Bu kapsamda Arendt'in Marx eleştirisinin Antik Yunan'da *oikos* ve *politeia* arasındaki özgül ayrımların tarihsel süreç içerisinde yitirilişinin izini sürmekle başladığı ifade edilebilir. Diğer bir ifadeyle *animal laborans*, *homo faber* ve *animal rationale* olarak adlandırdığı kategorilerin içerikleri, emeğin düşünmenin (logos) yerini almasıyla özel alanın kamusal alanı (ekonominin siyaseti) içermesine yol açan bir süreç içerisinde sönümlenmiş, böylece maddenin, verimliliğin, üretkenliğin güzel ve doğrudan önemli kılındığı bir aşamaya gelinmiştir. Marx bu noktada Arendt'in ilgisini özellikle cezbetmektedir. Zira "insanı yaratan emektir" diyen Marx, böylece maddeyi düşünceyi koşullayan bir fenomen olarak alarak o döneme kadar olan geleceğe meydan okumuş olmaktadır. Dünyayı değiştirecek olanın düşünce değil, ondan daha önemli olan emek olduğunu söylemekle bilindik kalıpları yıkmaktadır. Ancak Marx, bir yandan geleceğe meydan okurken bir yandan da emeği kendi başına bir değer olarak aldığından ve kapitalizmin kendi doğasına içkin eğilimlerin analiziyle elde ettiği tespitleri –çalışma saatlerinin kısalması gibi– insanlığa dair umutlarıyla geleceğe havale ettiğinden Platon'un idealarını sırtından atamamış olmaktadır. Öte yandan Marx, emeği yüceltmesine rağmen komünist toplum idealini emeğin olmadığı, insanların çalışmadığı bir formasyon olarak kurmaktadır. Tıpkı Polis gibi yöneten ve yönetilenlerin olmadığı bir toplum düşlemektedir. Bununla birlikte siyaset hiç de Marx'ın sandığı gibi sadece "şeylerin yönetimi" üzerine kurulacak basit bir etkinlik olarak görülmemelidir.

Marx, bunu yapmakla olmazı istemektedir. Polis'in yönetiminde böyle bir basitlikten söz edilemeyeceğine göre, Marx'ın yaptığı gibi komünist toplumla Polis'i birbirine benzer görmek anlamsızdır. Tüm bunların ötesinde Marx, değişim değeri olmayan kullanım değerlerinin yararsız olduğunu söylemekle doğanın nesneleştirilmesine yol vermektedir. Bizim yapmaya çalıştığımız katkının içeriği özetle söylenirse, Arendt'in bu eleştirileri kimi yerlerde Marx'ın fikirlerini basitleştirmekte, kimi yerlerde onların üzerinden atlamakta, kimi yerlerde de onları çarpıtmaktadır.

Her şeyden önce söylemek gerekir ki, Marx'ın emek kavramı üretim ve toplumsallık gibi iki önemli yükleminden ayrı olarak düşünülemez. Bunlar önemlidir; zira Arendt, *Vita Activa* arasında ayrımlar kurarken bu kategorileri emekten bağımsızmış gibi düşünmektedir. Hal böyle olunca toplumsal emek kavramı, düşünme ile ilgili olan tüm süreçlerden arındırılabilen, basitçe hor görülen "hayvani yaşamın" bir görüngüsü haline gelebilmektedir. Oysa Marx'ın emeği üretkendir. Hem kendini, hem doğayı, hem de ötekileri dönüştürür. İnsan, zorunluluklardan emeğiyle özgürleşir. Ancak Antikler'de emeğin böyle görülmemesi ve siyasal alanın ancak hor görülen emek tanımıyla var olabilmesi Arendt'e göre düşüncenin yüceltilmesi ile alakalı bir durumdur. Onlar emeğe değil, düşünceye önem vermektedirler. Ancak Arendt, bu toplumsal formasyonun kurulmasının temelinde yatan kölecî ekonomi üzerinde fazla durmaktadır. Yer yer bir Antik Yunan idealizasyonuna varan anlatımı, analitik olarak düşünceye yer açılması için emeğin değersizleştirilmesini gerekli kılmaktadır. Zira emekle düşünceyi birbirinden ayıran Antikler –Arendt mi demeli?– ikisi arasında bir hiyerarşi kurmaktan da kaçınmamaktadır. Marxist kuram ise, böylesi sıradüzenlerden ısrarla uzak durur.

İkinci olarak Marx'ın gelenekten kopup kopmadığı konusunda Arendt ikircikli bir tutum takınmaktadır. Bu ikircikliliğin Marx'ın kendisinden kaynaklandığı kabul edilse bile, o halde onu gelenek karşıtı ya da geleneği aşmamış bir düşünür olarak sunmanın nasıl bir analitik ufuk açtığı sorgulanmalıdır.

Üçüncü olarak Marx, Arendt'in iddia ettiği gibi çalışmanın olmadığı bir düzen değil, emeğin sömürülmediği, çalışmanın yaratıcı potansiyelinin öne çıktığı sınıfsız bir toplum modelinden, onun hakkında detaylı bir tasavvurda bulunmaksızın söz etmektedir. Ancak Arendt'in yaptığı gibi Antik Yunan'da çalışmanın olmadığını söylemek köleleri ve öteki çalışanları yok saymak demektir. Öte yandan yönetilen-yöneten ayrımının hem Antik Yunan'da hem komünist toplumda bulunmadığını ifade etmek pek yerinde bir tespit sayılmaz. Bilindiği üzere Antik Yunan'da nüfusun yalnızca onda biri yurttaştır/yönetendir. O halde denilebilir ki, Arendt komünist toplumu Antik gözlüklerle okumaya çalışmaktadır. Ne var ki aradaki farkların kaçınılmaz olduğu noktada bu denkleştirmeyi yapan Marxmış gibi, Antiklerle komünist düzenin eşleştiremeyeceğini dile getirmektedir.

Dördüncü ve son olarak insan doğa ilişkileri hakkında Arendt'in yaptığı yorum, Marxist yazının sadece bir kısmına dayanmaktadır. Zira insanı doğaya egemen kıldığı pasajların aksine, ikisi arasında organik bir bütünlüğü savladığı paragraflara da eserlerinde rastlanmaktadır. O halde bu nokta, sadece *Kapital*'den alıntılanan bir cümle ile değil, daha kapsayıcı bir perspektiften irdelenmelidir.

Şimdi varılan noktada toplumsal emeğe değer biçmenin, "insanın dünyaya yabancılaşması" sorunsalına temas ettiği noktalar tespit edilirken daha dikkatli davranılması gerektiği sonucu ortaya çıkar. O halde ya Marx Arendt'in ifade ettiği gibi siyasal alanın sönümlenmeye başladığı bir tarihsel sürecin şafağında yaptığı tespitlerle bir felsefî fail olarak kalacak ya da bu sürece gebe olan maddi koşulları analiz ettiği eserlerin aslında tam da Arendt'in romantize ettiği siyasal toplumu oluşumunu açıklamada taşıdığı önemin hakkı verilecektir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A., ve Köker, L., 2006. *Tanrı Devletten Kral-Devlete*. Ankara: İmge Yayınları

Arendt, H., 1996. "Tarih Kavramı: Antik ve Modern", *Geçmişle*

- Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1996. "Kültürdeki Bunalım: Toplumsal ve Politik Anlamı", *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1996. "Özgürlük Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1996. "Otorite Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1996. "Geçmiş ile Gelecek Arasındaki Uçurum", *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1996. "Hakikat/Doğruluk ve Siyaset", *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 1997. *Şiddet Üzerine*. Çev: Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları
- ___, 2000. *İnsanlık Durumu*. Çev: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları,
- ___, 2009. *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*. Çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları
- Bobbio, N., ve Texier J., 1982. *Gramsci ve Sivil Toplum*. Çev: Arda İpek ve Kenan Somer. Ankara: Savaş Yayınları
- Cevizci, A., 1999. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- Çüçen, A., 2000. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi
- Demir, S., "Hannah Arendt'te Özel Hayat Problemi". *Felsefe Dünyası*, 23, Kış 1997.
- Foster, J.B., 2001. *Marx'ın Ekolojisi*. Çev: Ercüment Özkaya. İstanbul: Epos Yayınevi
- Gambetti, Z., "Marx ve Arendt: Emek, İş ve Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi". *Birikim*, 217, Mayıs 2007
- Gramsci, A., 2003. *Prison Notebooks*. Ed. ve Çev: Quintin Hoare-Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers
- Heidegger, M., 2000. *Zaman ve Varlık Üzerine*. Çev: Deniz Kandır. Ankara: A Yayınevi
- Horkheimer, M., ve Adorno, T., 1995. *Aydınlanmanın Diyalektiği- Felsefi Fragmanlar*. Çev: Oğuz Özügöl. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Horkheimer, M., 1998. *Akıl Tutulması*. Çev: Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları.

- Marx, K., 2004. *Gotha Programının Eleştirisi, Siyasî Yazılar*. Çev: Ahmet Fethi. İstanbul: Hil Yayınları
- ___, 2008. *Feuerbach Üzerine Tezler*. Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları
- ___, 2008. *Alman İdeolojisi*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları
- Öngen, Tülin, “Marx ve Sınıf”, *Praksis Dergisi*, 8, 2002
- Rullmann M., 1998. *Kadın Filozoflar 2*. Çev: Tomris Mengüşoğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınevi

FRANKFURT OKULU VE ELEŞTİRİLERİ

Ali Buğra Küçük*

GİRİŞ YERİNE – ENSTİTÜNÜN KURULUŞU

Siyaset bilimi ve felsefe söz konusu olduğunda adı mutlaka anılan ve anılması gereken bir oluşumdur Frankfurt Okulu. İki büyük yıldırıcı savaş döneminin arasında kurulan ve insanlığın yönelimleri ile ilgili her türlü bilgi ve birikimi, kendi anlaksal süzgeçlerinden geçirerek farklı çözümlemeler ve açıklamalarla gün yüzüne çıkarmaya çalışan çeşitli entelektüellerin 1923'te Frankfurt am Main'da kurulan *Institut für Sozialforschung*'da (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) toplanmasıyla temelleri atılan bu felsefe ekolü, sonradan Max Horkheimer'in 1930'da enstitü yöneticiliğine atanmasıyla bugün Frankfurt Okulu olarak bildiğimiz kurumsal biçimini almıştır. Frankfurt Okulu gibi son derece derin bir felsefe okyanusu ile ilgili bu inceleme yazısında sırasıyla Okulun kuruluşu ve dönemin koşulları, Okul düşünürlerinin felsefe dünyasında bıraktıkları en önemli eser

* Kırıkkale Üniversitesi İ.İ.B.F Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

olan eleştirel kuram ve kuramın içeriği ile temel kavramlar ve son olarak da eleştirel kurama –ve dolayısıyla Frankfurt Okuluna– getirilen genel eleştiriler üzerinde durulacaktır.

Temel ilgi alanları felsefe, yazın, toplumbilim, estetik, kültür, ruhbilim gibi konular olan Theodor Wiesengrund Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Friedrich Pollock başta olmak üzere Marxist ekolden gelen düşünürler, okulun Horkheimer ve Adorno yönetiminde olduğu dönemlerde çok çeşitli konular üzerine getirdikleri yorum ve eleştirilerle düşünce tarihine gerçekten de önemli bir iz bıraktılar.

Enstitünün 1923'te kurulup bir yıl sonra da çalışmalarına başlaması öncelikle Felix Weil'in finansal çabaları sayesinde olmuş, kısa süreli de olsa enstitünün ilk yöneticisi olan Avusturyalı Marxist tarihçi Carl Grünberg'in yayımcısı olduğu *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Toplumculuk ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi) adlı dergi düşünürlerin en azından ilk dönem çalışmalarına ciddi ölçüde kaynak sağlamıştır.

Ancak Grünberg'in hastalığı sebebiyle 1929'a doğru enstitünün gerçek yönetimi Pollock'un eline geçmişti; ama 1926'da sunduğu profesörlük tezinin kabul edilmesi sayesinde uygun bir konuma gelen Horkheimer enstitünün sonraki yöneticisi oldu. Bu dönemle birlikte enstitünün yayın organı olarak da *Zeitschrift für Sozialforschung* (Toplumsal Araştırmalar Dergisi) ortaya çıkmıştır.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta da Frankfurt Okulu mensubu düşünürlerin bir tasarı birlikteliği olarak bir araya gelmemiş olmalarıdır. Dolayısıyla bireysel biçimde ortaya konan çalışmalar belli bir bütünlük oluşturmamakta, hattâ bazı konularda birbirleriyle çelişebilmektedirler. Ancak yine de bu düşünürlerin aşağı yukarı aynı felsefe geleneğini benimsemiş olmaları, birbirlerini ve düşüncelerini bir biçimde tanıyor olmaları çalışmalar arasında bir tür koşutluktan ve(veya) ortak noktalardan söz edebilmeyi olası kılmakta, böylece enstitünün düşünür ve çalışmaları “okul” çatısı altında bir araya getirilebilmektedir. Nitekim Adorno'ya göre de bilimde basmakalıplaş-

mış iş bölümüne katı bir biçimde uyulmaması, Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün çalışma tarzının bir özelliği idi.¹

Frankfurt Okulu'nun nasıl ortaya çıktığına kısaca değindikten sonra daha da önemli bir sezdirimi gözler önüne serilebilmek amacıyla "neden" ortaya çıktığından da söz etmek gerekir. Modernleşme sürecinin mekanik bir sonucu olarak patlak veren ve dört yıl boyunca Avrupa'yı yerle bir ettikten sonra sona eren Birinci Dünya Savaşı, rakipler arasında bir yüzyıldır biriken gerilimleri tam anlamıyla azaltamamıştı; nitekim sadece yirmi yıl kadar sonra çok daha şiddetli ve yarattığı tahribat bakımından daha ölümcül yeni bir savaş başlayacaktı. İki savaş arasında, bir yandan yaralar sarılmaya çalışılırken diğer yandan da daha ölümcül yaralara yol açacak silahların hızla üretildiği, politik ve ekonomik belirsizliklerin ve toplumsal karmaşaların sürdüğü, yeni yeni gelişen kitle iletişim aygıtları aracılığıyla yapılan bitmek bilmez politik propagandaların toplumları birer sürü olmaya itelediği bir Avrupa'nın tam kalbinde doğdu Frankfurt Okulu.

Enstitünün kurulmasından beş yıl sonra ortaya çıkan ve var olan belirsizlikleri daha da derinleştiren 1929 ekonomik bunalımına koşut olarak temel ekonomik yapı ve kurumların da sorgulanmaya başlamasıyla 1930'lu yıllarda enstitüye bağlı düşünürlerin çalışmalarının asıl amacı, böylesine karmaşık ve olumsuz bir ortamda dahi Marxizmin nasıl olup da güçlü bir alternatif olarak yükselemediği sorusunun yanıtlarını aramak şeklinde biçimlendi: İşçiler bile faşizmi destekliyordu. Ayrıca dönemin belirleyici güçlerinden Sovyetler Birliği'nin de sorunsallaştırılıp, sol olmayan solun incelenmesi; Marxizmin ortodoks yorumu eleştiriye bağımlı kılınarak bir felsefi düşüncenin nasıl kendisine benzemeyen bir çıktıyı ürettiğinin de nedenleri bulunmalıydı. Marxizm dogmalarından ancak böyle arınabilirdi.

Tam da bu nedenlerle Frankfurt Okulu, Kant'tan başlayarak Hegel, Marx, Weber, Korsch gibi Alman felsefe geleneğinin iskeletini oluşturan filozofların kullandığı kavram, ulam ve

¹ Adorno 2004, 75.

düşünceleri eleştirel bir bakış açısıyla ele alıp var olan sorunun kökenine inebilme amacıyla çözümlemelere tâbi tutmuştur. Hattâ okul, kendilerinin de bir paylaşıcı olduklarına inandıkları Marxist felsefeye dahi eleştirel bir şekilde yaklaşmıştır.

ELEŞTİREL KURAMIN TEMEL KAVRAMLARI

Frankfurt Okulu'nun felsefeye ve siyaset bilimine en büyük katkısı, eleştirel kuram (*Kritische Theorie*) adıyla bilinen ve başta ideoloji, olguculuk (*positivismus*) ve kültür eleştirileriyle ortaya çıkarak sonraları daha kapsamlı bir biçime bürünen toplumsal felsefedir.

Öncelikle “eleştiri” terimi burada özgül bir anlam taşır. Alman aydınlanmasının ilk güçlü dönemeci ve ayrıca Frankfurt Okulu'nun temel esin kaynaklarından biri olan Kant, *Kritik der reinen Vernunft*'un (Salt Aklın Eleştirisi) birinci baskısına yazdığı önsözde “eleştiri”den neyi anladığıyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: “(...) kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisini değil de, her türlü deneyden bağımsız olarak soluk alan aklın tüm bilgilerle olan ilişkisini, sonuç olarak da genellikle bir metafiziğin mümkün olup olamayacağı sorusunun çözümünü ve metafiziğin hem kaynaklarının, hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesini ve bütün bunların da ilkelere göre olduğunu, ilkelerden çıkarıldığını, yani genellikle aklın gücünün bir eleştirisini anlıyorum.”²

Burada eleştiri, usun erkinin sınırlarını açığa çıkararak bilginin kökeninin ne kadar deney ne kadar doğa-ötesi (*metaphysisch*) olduğunun belirlenmesini sağlayacak olan bir aygıt olmakla sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla özellikle Horkheimer'ın yazılarında yoğun eleştiriye maruz bırakılan Kant'ın bu eleştiri anlayışı Frankfurt Okulu tarafından benimsenmemiştir. Çünkü Kant'ta usa yüklenen “idealist” rol, Horkheimer'a göre eleştirme eyleminin hiçbirşeyin tam anlamıyla ideal olmamasına yönelik temel öngörüsünü görmezden gelerek “büyücülüğün inceltilmiş bir biçimi”³ olarak ortaya çıkıp eleştirmeyi gelenek-

² Kant 2005, 62.

³ Horkheimer 2005a, 60.

sel kuramın sınırlı bir aygıtı konumuna indirger. Oysaki eleştirinin esası, bir yargıda bulunmak değil, bir tamamlama, bir bütünleme ve son olarak da yapıtın mutlak içinde çözündürülmesi olmalıdır.⁴

Böyle bir eleştiri anlayışı toplumu toptan değiştirme amacı güdecek yeni ve özgün bir toplum felsefesinin oluşumunda işlevsiz kalacağından Frankfurt Okulu daha çok Karl Marx'ın *Kritik der politischen Ökonomie*'sindeki (Ekonomi Politikin Eleştirisi) eytişimsel (*dialektisch*) eleştiri anlayışını tercih eder. Çünkü ancak bu anlayışla Marxist düşünceye kendi içinden gelişen bir özeleştiri yeteneği kazandırılabilir. Böylece eleştirel toplum kuramı en baştan başlayarak meta toplumu sorunlarından yola çıkar ve bu toplumun yaratıcısı konumundaki geleneksel kuramla arasına kesin çizgiler çeker; çünkü kuramsal düzeyde ihtiyaç duyulan şey, *tamamen* eleştirel bir bakış açısıdır.

İlk olarak bilginin kaynağında deneyimin rolü ile ilgili bir konuda, geleneksel kuramdaki yalıtılmış deneyimle ulaşılan bilginin tersine, eleştirel kuramda bilgi tarihsel çözümlemeler üzerinden insani çalışmaya içkin eğilimlerin belirli bir "ilgi" ile saptanması şeklinde açığa çıkar. Diğer bir deyişle bilgi tasarlanmış ve hesaplanmış ölçünlü deneylerde değil, "tek yön"den ibaret olmaması gereken tüm tarihsel çizelgede insan yaşayışının içinde aranmalıdır. Bu arayışın gerektirdiği "ilgi"nin ise tam da Frankfurt Okulu'nu memnun edecek şekilde proleterya, doğrudan doğruya üretken olan sınıfta, zorunlu olarak üretilmesi ise Marx ve Engels'in öğretisidir.⁵

Eleştirel kuramın varlığının diğer bir sebebi de geleneksel kuramdaki katı mekanik dizgenin (sistemin) yanlışlarını gözler önüne sermektir. Geleneksel kuram öylesine mekaniktir ki kuram oluşturma evresinde kullandığı dil bile matematiksel bir işaret dizgesi durumuna gelmiştir. Doğa bilimlerinin büyük bir bölümünde kuram oluşturma matematik bir yapıma dönüş-

⁴ Benjamin 2005b, 142.

⁵ Horkheimer 2005e, 361.

müş,⁶ tüm bu bilim dallarının yelpazesindeki gündelik yaşamın olay ve olguları, en azından tanımlama aşamasında, aynı ölçüde ölçünlü bir biçim almıştır. Oysa içinde bulunduğumuz dönem de dâhil olmak üzere tarihî sürece dışarıdan bakan bir gözlemcinin gözüyle izlendiğinde hiçbirşeyin standart olmadığı, olmaması gerektiği, hiç değilse toplumsal bilimlerdeki amorf hâlin tüm diğer ilişik bilimlere yansımalarının bir şekilde farkedilebilir olması gerektiği görülecektir. Matematiksel jargonu benimseyen mantık, geleneksel kuramda öylesine ussallaştırılmıştır ki a ve b'nin c'yi doğurması biçiminde özetlenebilecek, kökleri bilgi kuramı açısından kartezyen ikicilikte bulunabilecek bir yazgıcı zorunluluk belirmiştir –ki eleştirel kuramda zorunluluk kavramı da eleştireldir. Eleştirel kuram mevcut olmayan da olsa bir özgürlüğü varsayar.⁷

Aslında, geleneksel kuramın tersine, eleştirel kuramda genel ölçütler bulunmamaktadır. Genel ölçütler bulunmadığı gibi, düşünülenin tam tersine, onayına güvenilebilecek bir toplumsal katman da yoktur. Çünkü aşağıda da anlatılacak bazı durumlardan dolayı verili zaman ve verili koşullarda herhangi bir toplumsal katman ideolojik olarak manipüle edilmiş veya yozlaştırılmış olabilir. Eleştirel kuram, temelde sınıf erkinin yok edilmesine yönelik kendisine duyulan “ilgi” dışında özel bir dayanağa sahip değildir. Sonuç olarak eleştirel kuramın amacı Marx'ın ekonomi politik eleştirisiyle bağlantılı olarak geleneksel kuramın ve ondan türeyen kavramların bir üst-eleştirisini yapmaktır.⁸

YETKE, AİLE VE BİREY

Horkheimer'ın düşüncesinde yetkeyle (*Autorität*) ilişki toplumsal yaşamın her köşesine sinmiştir ki bu ilişkinin ipuçları kapitalizm öncesi dönemde bir üretim birimi olan, ancak kapitalizmin ortaya çıkıp hızla yayılırken üretim ilişkilerinde yarattığı değişimle birlikte bu görevinden azat edilip çocuğa yetkeyi

⁶ Ibid. 341.

⁷ Ibid. 377.

⁸ Slater, 1998, 92.

öğretmek ve “sevdirmek” gibi yeni bir görev üstlenmiş olan ailede aranmalıdır. Horkheimer kültür ögesinden yola çıkarak yetkenin aile tarafından aktarılmasına varan bir çizelge çizer. Öncelikle bireyi topluma bağlamak baskısız yöntemlerle olası değildir. Çünkü birey, toplumun varlığına ve ekinine katkıda bulundukça kendinden bir şeyler feda etmektedir. Nitekim kapitalizmle beraber doruğa çıkan iki kutuplu toplumlarda bu baskının niteliği ve niceliği artmıştır. Avrupa’da kapitalizmin emperyalizme ve faşizme evrildiği dönemlerde kendisinden çok şey beklenen proleterya dâhil hiçbir sınıfın nasıl olup da bu kötü gidişata başkaldır(a)madığını çözümlemeye çalışan Horkheimer, sebebin “toplumun ruhsal aygıtında baskının içselleştirilmiş ya da ussallaştırılmış biçimde bulunması” olduğunu öne sürer. Burada “baskı” sadece zorlama ya da ceza anlamıyla sınırlı değildir, aynı zamanda kurulu düzenin verili koşullarına her defasında uymak için duyulan açlığı da ifade eder –ki bu açlık okul, tapınak, aile vs. ortamlarında yaratılarak “insan ruhunun en yüce anlatımlarına karıştırılır”.⁹

Okul, tapınak ve fabrika gibi mekânlarda birey-yetke ilişkisi rahatça görülebilir. Horkheimer’ın yetkenin benimsendiği yer olarak aileyi göstermesinin nedeni, okul, tapınak ve fabrikadaki bireylerin buralara gelmeden çok önce yetke fikrini benimsemiş olmalarıdır. Aile ise bireyin tırmanmak zorunda olduğu ilk basamaktır.

Öncelikle Horkheimer ayrıntılı bir yetke tanımı vermez: “Otoritenin genel bir tanımını yapmak, toplumsal yaşamın tek tek uğraklarını tüm tarihi kapsayan bir biçimde saptamaya çalışan tüm kavramsallaştırmalar gibi, zorunlu olarak son derece boş olur.”¹⁰ Bunun yerine yetkenin nasıl işlediğini çözümlemeyi tercih eder. İlk aşamada bireyin yetkeyle etkileşimi günlük hayatın her alanında “bilinçle denetlenemeyen süreçlerle yerine getirilir”.¹¹ Bireyin bebekliğinden bu yana aile içindeki belirleyici eğilim, insanın toplumsal hayatın ihtiyaçlarına göre yeniden

⁹ Horkheimer 2005d, 224.

¹⁰ Ibid. 235.

¹¹ Ibid. 260.

üretilmesi; böylece burjuva düzeninin devamlılığının sağlanmasıdır. Ailede yetkenin temsilcisi babadır: “Baba, evinde hukukun temsilcisi, denetlenemeyen güç sahibi, ekmeği veren, papaz ve rahiptir. Bu doğal olgu, babanın fiziksel güçlülüğü, Protestanlıkta aynı zamanda ahlâkî, saygı gösterilmesi gereken bir ilişki olarak görünür. Baba *de facto* daha güçlü olduğu için *de jure* de güçlüdür; çocuk bu üstünlüğü sadece kabullenmez, aynı zamanda ona uymalıdır da.”¹² Bu ailesel yapı çocuğun toplumdaki yetkeye karşı edineceği tavır ve tepkileri önceden hazırlar. Çocuk ve baba arasındaki bu ilişkinin törel niteliği, yetkenin varlığıyla ilk kez karşılaşan çocuğun bilincine verili yetke ilişkisini kabullenmesi gereğini kazır: Koşullar böyledir ve böyle olmalıdır. Bu koşullar, haklar ve ödevler “tanrı vergisi”dir, doğaldır, zengin zengin olmalıdır, fakir ise fakir.

Horkheimer aile ve yetke arasındaki ilişkinin farklı boyutlarından da bahseder. Babayı *de facto* güçlü kılan unsurlardan biri olan ekonomik üstünlük (ki Horkheimer’a göre temel yetke sermayedir, ekonomik koşullar ise *autoritativ*’dir¹³) ve belirleyicilik, evin diğer bireylerini “onunkiler” yapmakta ve onları erkeğin yönetimi altına girmeye zorlamaktadır. Burada aile-yetke ilişkisinin toplumun ortak kültürüyle olan bağlantısı daha rahat seçilebilmektedir. Yetkenin babadan oğula aktarıldığı ve ailenin dışı bireylerinin en alt basamakta kaldığı bu usdışı törel hiyerarşi siyasetten dine, sanattan eğitime kadar toplumun kültürle ilintili tüm yapılarında görülmektedir. Erkek çocuk yetkenin temsilciliği konumunun kendisine miras kalacağını bilir ve bu güce kavuşabilmek için –tüm kapitalist toplumlardaki bireylerin yaptığı gibi– verili koşullara uyum sağlar. Eğer erke giden yolda bir engelle karşılaşırsa hatayı yetkede değil “kendinde” aramalıdır. Bu ilişkinin gidişatına yönelik olarak Horkheimer

¹² Ibid. 262.

¹³ Bu noktada yetkeyle ilgili günlük kullanımda birbiriyle karıştırılan kavramların açıklanması gerekmektedir: Yetke/otorite (*Autorität*), meşru gücün kendisidir. Buna bağlı olarak otoriteryen (otoritär), yetkeyi olumlayandır, yani yetkenin nesnesidir. Otoritatif (*autoritativ*) ise yetkeye başvurandır, yetkenin öznesidir.

karamsardır: “Dünyanın içinde bulunduğumuz dönemdeki toplumsal yaşamın temel yapısı ve bu yapıya dayanan kültür, kesin olarak değişmedikçe, aile belirli otoriter karakter tiplerinin üreticisi olarak kaçınılmaz etkisini gösterecektir.”¹⁴

US, OLGUCULUK VE EYTIŞİM

Max Horkheimer’in çalışmalarının çoğu, Batı dünyasını uzun zaman boyunca pençesine alan usa duyulan aşırı güvenin eleştirisini geliştirmek, dogmatizm tuzağına belki de en son düşmesi gereken şeyin, usun, nasıl olup da başlı başına bir dogma hâline geldiğini göstermek üzerinedir. Horkheimer öncelikle usçulukla (*Rationalismus*) usdışıcılığı (*Irrationalismus*) birbirine alternatif olarak ele almayı, ikisinin ortak yanlarını tespit eder: Hem bilinç felsefesi, kartezyen usçuluk ve İngiliz deneyciliği hem de modern usdışıcı dünya görüşü idealist bir karaktere sahiptir.¹⁵ Usçulukta usa duyulan mutlak güvene karşılık, usdışıcılık usa mutlak güvensizlik duyduğu ölçüde idealisttir. İdealist felsefe tarihsellik unsurunu dışarıda bırakır ve “dogmatik bir bütünsellik” kavramı içerir¹⁶ ve zamandışı bir özne düşüncesiyle zorunlu olarak bağıntılıdır.¹⁷

Horkheimer’in olguculuk eleştirisiyle ilişkili olarak usçuluk, liberal çağda, kurulacak geleceğin bireylerin usunda tasarlanarak öncelendiği düşüncesini toplumların bilinçaltına yerleştirmiştir. Bu durum bireyin zamana bağlı Ben’inin tüm sonsuzluğa özsever bir biçimde yansıtılmasına¹⁸ da sebep olur. Bunun karşıtezi olarak usdışıcılık ise bireylerin kitlenin yapıtaşları olduğu kapitalist toplumda bireysel özlerin tarihsel bütünlükte kendine yer edindiğini öne sürer. Böylece her iki düşüncede de birey yok olsa dahi benliğinin toplumda yüceltileceği sonucuna varılır, ki bu durum yoksun bireyin “Ben”inin yüceltilerek yoksunluğun gizlenmesine hizmet eder.

¹⁴ Ibid. 272.

¹⁵ Horkheimer 2005b, 93.

¹⁶ Ibid. 94.

¹⁷ Ibid. 115-116.

¹⁸ Ibid. 134.

Uşçuluk, bilimsel kuram açısından da sıkıntı kaynağıdır. İnsanın uşçuluk tarafından, beden ve tin olmak üzere birbirinden bağımsız iki yarıya ayrılması, tüm bilinçsiz ve yarı bilinçli ruhsal olayları bilimsel kuramın elinden almıştır.¹⁹ Öte yandan bireyselci olmayan her türlü olgu, uşçuluk tarafından dışlanmış, uşçuluk bir tür öz-çıkar kuramı hâline bürünmüştür. Karşı tarafta ise usdışıcılık biliçdışını putlaştırmaya başlamıştır.²⁰ Usdışıcılık, uşçuluktaki zayıf yanları tam bir doğrulukla tespit etmiştir, ancak bu tespitlerden yanlış yargıya ulaşarak aynı hataya düşmüştür. Olgucu yöntembilim (*Methodologie*), tüm dogmaları yıkmakta bir araç olarak kullanılması gereken usun kendisini bir dogma hâline getirmiştir. Olguculuğun tanımlayıcı özelliği doğa-ötesi önselliğe karşı bir savaşım ortaya koyarak düşüncenin olgulara yöneltilmesi ve deneyimin bilgideki en son nokta düzeyine yükseltilmesi olduğu ölçüde²¹ olguculukta hakikate ulaşmanın yolu sayısal veriler arasında mantıksal bağıntılar kurmaktan ibarettir, kuram böyle oluşturulur. Bu şekilde oluşturulan kuramın her önermesi bilgi temelli hakikat iddiasında bulunur. Oysaki kuramın önemi tarihsel durumla ilintilidir ve bu durum hakikat için de geçerlidir: “Hakikatin, uygun kıstaslara göre her defasında belirlenişinin bile, ister salt psişik süreçlerle (örneğin anılarla) ister öznenen bağımsız olan deneyler ya da olaylarla gerçekleşsin, gerçek dünyadaki bir olay olarak tarihsel koşullara sahiptir.”²² İdealist felsefenin iddia ettiğinin aksine ne kuram ne de hakikat tarihten ve insanlardan ayrı tutulamaz. Kuram veya önermelerin öne sürdüğü hakikat düşünene bağlıdır. Bu nedenlerle Horkheimer uşçuluk ve usdışıcılığın her ikisini de reddederek yerine eytişimsel materyalizmi (*dialektischer Materialismus*) koyar. Ancak buradaki “eytişim” Hegel’dekinden farklı olarak ideal, tamamlanmış bir dizgeyi anlatmaz; eytişim süregider, çünkü gerçeklik hiçbir şekilde tamamlanmış olmayandır. Horkheimer şöyle yazmıştır: “Diya-

¹⁹ Ibid. 120.

²⁰ Ibid. 120.

²¹ Marcuse 2000, 260.

²² Horkheimer, a.g.e., 114.

lektik, materyalizmde tamamlanmış kabul edilmez. Egemen durumları koşullu ve geçici olarak kavramak, burada doğrudan doğruya onların ortadan kaldırılması ve aşılmasıyla eşit tutulmaz. (...) Yalıtılmış ve sonuç niteliği taşıyan bir gerçeklik kuramı kesinlikle düşünülemez.”²³ Geleneksel kuramın hüküm sürdüğü bir dönemde eytişimsel düşünce, mantığın zorbalığından yine onun kendi araçlarını kullanarak kurtulma çabasıdır.²⁴ Materyalist felsefenin öznesi saltık tin (*Absoluter Geist*) değil, insanın özüdür. İnsan tarihin etkileyen/etkileneni olarak tarihe içkin olduğu ölçüde de eytişimsel materyalizm tarihseldir. Materyalizm insandan ve tarihten bağımsız bir hakikat önermez, bu açıdan dogmatikleşme tehlikesinden de uzaktır. Bilimsel kuramın kapsamını genişletir, olguculuğun “mantık dışı” bularak dışarıda tuttuğu “negatiflerin” de bilime dâhil olmasını sağladığı ölçüde üstündür. Horkheimer devam eder: “İdealist yanılsamadan kurtarılmış diyalektik, görecilik ve dogmatizm çelişkisini aşar. Kendi görüş açısındaki eleştirinin ve belirlemenin ilerleyişinin sona erdiği kuruntusuna kapılmadığı ve kendi görüş açısını olduğu haliyle de tözleştirmedeği için, kendi bilgilerinin, yargılarının ve kavramlarının bağıntılı olduğu genel bağlam içinde, sadece tekil bireyler ve gruplar için değil, kesinlikle geçerli oldukları, yani karşıt kuramın yanlış olduğu inanışına teslim olmaz.”²⁵ Adorno’ya göre Benjamin de düşüncelerinin var olabilmesi için onlara biraz “materyalizm zehrinden” katmaktadır.²⁶ Materyalist felsefede bireyin ussal olup olmaması üzerinden “Ben”inin yüceltilmesine de gerek yoktur. Birey kendi tarihsel koşulluluğunun bilgisini elde ederek yoksunluklarının farkında olmalıdır: “Materyalizmin anladığı insan sevgisi, öldükten sonra sonsuzluğa gömülmüş varlıklar için değil, gerçekten de ölümlü bireyler içindir.”²⁷

²³ Horkheimer 2005c, 180 - 181.

²⁴ Adorno 2007, 158.

²⁵ Horkheimer, a.g.e., 185.

²⁶ Adorno 2004, 16.

²⁷ Horkheimer 2005b, 133.

Ancak eytişimsel materyalizmin kendisi de Adorno tarafından eleştiriye tâbi tutulmaktan kurtulamamıştır. Adorno'nun anladığı kapsamıyla eytişim Hegel ve Marx'taki şeklinden oldukça farklıdır. Adorno'ya göre bu iki düşünürün anladığı biçimiyle eytişim, Platon'dan bugüne kadar "olumsuzlama yoluyla olumlu olana ulaşılması" şeklinde özetlenebilecek bir içeriğe sahip olagelmıştır. Hegelyen eytişimde devletin olumlanması, Marxist tarihsel eytişimde de komünizme geçişin zorunlu aşaması olarak kapitalizmin kabulü ve gerekliliği şeklinde kendini gösteren bu eğilim Adorno'ya göre eytişimi köreltmektedir. Özellikle Marxizm söz konusu olduğunda, Ortodoks Marxistlerin tabulaştırdığı eytişimsel materyalizm, Marxist felsefeyi bir ideolojiye, donuk bir dogmaya dönüştürerek bu felsefenin kendi kendini eleştirebilme yetisini elinden alır. Eytişimi bu idealist yönünden, olumlama eğiliminden kurtarmak için Adorno negatif eytişimi (*Negative Dialektik*) önerir. Bununla birlikte negatif eytişim Hegel ve Marx'ın eytişimini tamamiyle reddetmez, her ikisini de özümseyerek ve aşarak içerme yolunu seçer.

Düşünce, olguculuğun iddia ettiği gibi nesnenin doğrudan kopyası değildir, tam tersine, Husserl'in felsefesine koşut olarak, bilincin nesneye olan yönelimselliğinden kaynaklanır. Bu yüzden Adorno "*Kein Sein ohne Seiendes*" (Varolan olmadan Varlık olamaz) sloganını ortaya koyarak, Varolan doğrudan değil düşünce aracılığıyla oluşturulan kavramlara içkin olarak doğduğu için, işe "kavram"ı ele alarak başlar. Eytişimsel düşünce kavramlar üzerinden ilerler. Nitekim felsefenin kendisi de kavramın öncülllenmesine dayanır ki bu durum hem felsefeyi hem de onun altındaki bir kavram olarak eytişimi sabit bir konumda kalmaya sürükler. Adorno'ya göre bu değişmezlik idesi, kendi içerikleri, yani maddesi karşısında sabit kalmak isteyen kavramın egemenliğinden gelir.²⁸ Buna göre kavram, kendi şemsiyesi altındakilerin sürekli devinimine rağmen bir tür değişmezlik durumuna gönderme yapar. Oysa Adorno

²⁸ Veysal 2009, 335.

Hegelyen düşünceye yaklaşarak, eytişimin temel hedefinin, düşünme biçiminin kendi nesnelerini değişmez ve dolayısıyla kendilerini sabit kılan yaklaşımdan uzaklaşmak olduğunu iddia eder.²⁹ Sonuçta eytişimin kendisi de bir kavramdır ve bir kavram olarak, yine Hegelyen yaklaşıma göre, sadece kendinde değil, kendi içinde kendi karşısına ve başka olana bağımlı olması gereken bir kavramdır. Örneğin şu sorular sorulabilir: Olguculuk, tarihsel eytişimsel sürecin bir parçası mıdır? Eğer parçası ise olumlanmalı mıdır? Eytışim, kendi karşısını da kendi içsel sürecine dâhil edebilir mi?

Öte yandan Marxist eytişim, özdeşliği (örneğin faşizm) olumlamak (ya da öngörememek) gibi bir problemi içinde barındırdığından Adorno, tarihsel eytişime Hegel'den miras kalan idealizmi ve Marx'ın katkısı olan doğrusal hareketi reddeder. Buna göre eytişim kendine dönmeli, kendini eleştirmeyi kendi sürecinin bir parçası hâline getirmeli ve bir "negatif" oluşturarak, yeni bir yöntem olarak ortaya çıkmalıdır. Adorno'nun negatif eytişimi (Horkheimer'in deyimiyle "açık uçlu eytişim") bir senteze ulaşmayan, karşıtları sonuna kadar koruyan (poliyalektik), doğrusal olmayan, yer yer kendini de olumsuzlayan döngüsel bir harekete sahip olduğu ölçüde yorumsamacılığa yaklaşır. Bu anlamda Adorno'nun negatif eytişimi, eytişimden yorumsamaya geçişte bir tür bağlantı görevi görür.

Batı dünyasında egemen olan olguculuk sebebiyle us sadece dogmalaşmamış aynı zamanda değersizleşerek araçsallaştırılmıştır. Alain Touraine şöyle yazmıştır: "Walter Benjamin'in önerdiği karşıtlığı kullanacak olursak, yaratıcı deneyimin – Erfahrung– yerini yaşanmış deneyim, yani yaşantı –erlebnis– aldı.³⁰ Akıldan ayrılan bireysel özne siyasal ya da iktisadi iktidara bağımlı hale gelir. Nesnel akıl kuramları 'insanı ve amaçlarını da içeren, tüm varlıkların kapsayıcı ya da hiyerarşik sistemi-

²⁹ Ibid., 340.

³⁰ *Erfahrung* ve *Erlebnis* kavramlarının her ikisi de deneyimi içerir. Ancak ilkinde, deneyimlenenden yola çıkarak özgün ve öznel bir yaratıma ulaşmak varken ikincisi öznelliği dışarıda bırakarak sadece bir nesne konumuna indirgenmiş olma durumunu vurgular.

ni oluşturmaya amaçlarken', artık yöntemler erekların yerini alır."³¹ Usun araçsallaştırılmasının çoğunlukla olumsuz sonuçları toplumların her boyutunda görülmektedir. Artık hiçbir gerçeklik kendi başına usa uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan bütün temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür.³² Uyum ilkesinin bir önkabul hâline gelmesiyle birlikte us da hiç olmaması gerektiği biçimde verili gerçekliğin dışına çıkmama durumuyla özdeş bir konuma gelmiştir. Bu da resmî liberal ideolojiye hizmet eder:

Özerkliği kalmayan akıl bir araç hâline gelmiştir. Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağıntısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır. Kavramlar, birkaç örnekte birden bulunan ortak özelliklerin özeti durumuna düşmüştür.³³

Böylece adalet, eşitlik, mutluluk vs. kavramlar usun doğasında sahip oldukları konumlardan kovularak düşünsel kökleri kurumuş, nesnel gerçekliğe ulaşamayan birer amaç olarak kalmaya mahkûm edilmiştir. Gerçekleşemeyen bu kavramların birer amaçtan öteye gidememesi, bu amaçlara ulaşmak isteyen toplumları ideolojik manipülasyona açık hâle getirir. İdeolojik manipülasyon liberal kapitalist sistemin bir dayanağıdır:

Bir insanın kendi çıkarlarını en iyi bilen kişi olması ne demektir? Bu bilgiyi nasıl kazanmıştır, bilgisinin doğru olduğunu gösteren kanıtlar var mıdır? 'Bir insan... en iyi bilir' önermesinde, tümüyle keyfi olmayan ve bir tür akılla, sadece araçları değil amaçları da belirleyen bir akılla bağlantılı bir etmene örtük bir gönderme vardır. Ama eğer bu etme-

³¹ Touraine 2007, 173-4.

³² Horkheimer 2008, 58.

³³ Ibid., 67.

nin yine çoğunluktan başka birşey olmadığı ortaya çıkarsa, bütün bu sav bir totolojiden ibaret kalır.³⁴

Ancak liberal dizgenin dinamikleri kendi kuyusunu kazmaktadır. Us yapay bir kabuğa hapsedildiğinde demokrasi sadece bireylerin sözde çıkarlarının ifadesine dayalı bir düzlem hâline gelir –ki bu durum herhangi bir baskı rejimine karşı bir savunma sağlamaz. Demokrasi düşüncesinin altında yatan felsefe bir kez çürümeye başladıktan sonra diktatörlüğün kötü olduğu önermesi sadece diktatörlüğün nimetlerinden yararlanamayanlar için geçerli hâle gelir ve bu önermenin kendi karşıtına dönüşmesini engelleyecek kuramsal engeller de ortadan kalkar.³⁵ Oysa liberal dizgenin kendi kendine yarattığı bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için birey *düşünmelidir*: “(...) düşünen özne evrensel kavramların yaratıcısı olmakla zorunlu olarak özgürdür, ve özgürlüğü öznelliğinin özünün kendisidir. Bu özsel özgürlüğün belirtisi düşünen öznenin dolaysızca verili varlık biçimlerine zincirli olmadığı, tersine onları aşma ve kendi kavramları ile bir çizgide değiştirme yeteneğinde olduğu olgusudur.”³⁶

Diğer taraftan “doğru bilgi”nin deney sonucuna indirgenmesi fikri, bir çocuğun dahi farkedebileceği ölçüde yanlış ve saçmadır: “Eğer her kavram –yani, düşünülebilecek olan her şey– esas olarak deneye bağımlıysa, deneyi “düşünülebilir olma” ölçütüne nasıl tâbi tutabiliriz?”³⁷ Böylece modern olgucular *petitio principii*³⁸ hatasına düşerler. Düşünme yöntemi için tek geçerli kalıp doğal bilimler olarak belirlendiğinde ve özellikle de fizikten soyutlanan tüm kuramsal çabalar bilimden dışlandığında bilimin ve doğruluğun ne olduğu nasıl belirlene-

³⁴ Ibid., 71.

³⁵ Ibid., 73.

³⁶ Marcuse, a.g.e., 206.

³⁷ Horkheimer, a.g.e., 87.

³⁸ *Petitio principii*, bir sonuca neden olan şeyi o şeyin sonucu olarak sunma şeklinde tanımlanabilecek döngüsel nedensellik anlayışından doğan mantıksal yanılmayı anlatmak için kullanılan Latince bir kavramdır.

bilir? Yöntemin haklılığını tespit etmenin yolu gözlemse, gözlem ilkesinin haklılığı da bir başka gözlemle mi belirlenecektir? Bu sonsuz kısırdöngü olgucuların dogmatizmini gün ışığına çıkarır, ama yine de Horkheimer'a göre olgucuların gözleri kapalıdır.³⁹

Böylece Horkheimer ustan yola çıkarak olgucuk eleştirisine, oradan da daha kapsamlı bir ideoloji eleştirisine ulaşır: Şöyle ki yararçı bir toplumun düşünmeye vakti yoktur. Bu vakitsizlik kültür endüstrisinin (*Kulturindustrie*) bulgularında kendini gösterir.

KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ

Günümüzde kültür aracılığıyla herşey tektipleştirilmektedir. Kültür, insana yaraşan bir toplumda yaşandığı yanılmasını yaratmakta, bütün insan ürünlerinin temelinde yatan maddi koşulları gözlerden saklamakta ve insanları rahatlatıp uyuşturarak, varoluşun kötü ekonomik belirleniminin sürüp gitmesine hizmet etmektedir.⁴⁰ Kitle iletişim araçlarının tamamı bir dizge meydana getirmektedir. Kültür endüstrisi tekniğin standartlaştırılması ve seri üretim ile ortaya çıkmıştır. Buna göre ileri işleyim (*Industrie*) toplumlarında üretilen metalar arasındaki farklar sadece tecimsel bir yanılmasından ibarettir. Çünkü üretim bir bütün hâlini almıştır ve daha da kötüsü tüketiciler kendilerini boş zamanlarında bile üretimin birliğine uydurmak zorundadır.⁴¹ Böylece bireyin direnme olasılığı kırılır ve birey bütüncül kitlenin parçası olur. Kültür elementleri standartlaştırılıp birer meta gibi sunulur ve tüketilir. Bu üretim-tüketim ilişkisinin en rahatça görülebildiği alan sanattır. Sanat, aydınlanmayla ortaya çıkan araçsal usun dışladığı “negatiflerin”, duygusal tikelliğin ve ussal amaçların olumlanması iken, kültür endüstrisinin pençeleri altında bireylerin yoksunluklarını unutmalarını sağlayacak, beyinlerini yıkayacak ve bireyi kitle duvarının içindeki bir tuğlaya dönüştürecek ve böylece tamamen yapay bir *Lebens-*

³⁹ Ibid., 107.

⁴⁰ Adorno 2007, 47.

⁴¹ Adorno 2009a, 53.

welt (yaşam dünyası)⁴² oluşturacak bir meta hâline gelmiştir. Bu liberal dünyanın bir gerçeğidir:

(...) liberalizmin yetenekli üyelerinin yolunu açma eğilimi de kültür endüstrisinde varlığını sürdürüyor. Bu endüstriyi akıllı kimselere açmak, zaten büyük ölçüde yukarıdan düzenlenen piyasanın işlevidir. Piyasanın en parlak zamanlarında bile özgürlük, sanatta ve diğer tüm alanlarda aptallığın aşıktan ölme özgürlüğünden ibaretti. Kültür endüstrisi sistemi boşuna liberal endüstri ülkelerinden çıkmamıştır.⁴³

İşleyim toplumunda birey emek sürecinden uzaklaşabilmek için, boş zamanını da emek sürecine göre ayarlamak zorunda kalır. Boş zamanı dolduran (!) eğlence süresince birey öznel bir düşünce üretmemelidir, ürün her düşünce ve tepkiyi önceden belirler. Böylece birey kültür endüstrisinin nesnesi konumuna hapsedilir. Kültür endüstrisi, yöneldiği kitlenin bilincinde vurgun yaparken, kitleyi de hesaplanmış, ikincilleşmiş bir nesne, bir çarkın dişlisi biçimine sokar. Kültür endüstrisi bu aldatmacayı tüketiciye doyum diye yutturmakla kalmaz, aynı zamanda tüketicinin zihnine, kendisine sunulanlarla yetinmesi gerektiği bilgisini kazır.⁴⁴ Kültür endüstrisi ve bu endüstrinin alt kolları, gündelik hayatın sınırlarının yok edilmesi üzerinden bireye kaçış vaat eder ve bu sanal kaçışın eğlence adı altında sunulması bireyin kültür endüstrisine teslim olmasını kolaylaştırır. Eğlence toplumun zihinsel savunması, bir tür kaçınma-yaklaşma davranışdır. İşleyimsel sinemanın, bireyleri düşünme eyleminden alıkoyan hızlı akışı ve basmakalıp söylemi bu stilde bir eğlenceye verilebilecek en güzel örnektir. Sinema aynı zaman-

⁴² *Lebenswelt* kavramı, çeşitli düşünürlerce farklı anlamlara gelecek biçimde kullanılmıştır. Örneğin Husserl'de "önceden verilenlerin" bulunduğu, doğrudan deneyimin ve kavrananların dünyasını belirtmek için kullanılan bu kavram Frankfurt Okulu tarafından ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal olanın biraraya gelerek oluşturduğu ve bireyin bu bütünün içinde kendi rolünü belirlediği (ya da önceden belirlenmiş rolü oynadığı) dünyayı anlatır.

⁴³ Ibid., 62.

⁴⁴ Ibid., 75.

da bireyi kalabalıkla da bütünleştirir.⁴⁵ Gelişen teknoloji aslında sanatı iki yönlü etkiler: Çoğaltılabilirlik bir yandan sanat üzerinde kültürel baskı uygulayan sınıfın ayrıcalıklarına son verirken, bir yandan da sanat eserinin tecimsel mal konumuna indirgenmesini ve birinin yerine bir başkasının konabilirliğini destekler.⁴⁶ Kültür endüstrisinin eğlencesi sanatın ırzına geçilecek oluşturulur: “Kendini tümüyle gereksinime uyduran sanat yapıtı, yerine getirmesi beklenen kurtuluş, yani yararlılık ilkesinden kurtuluş hakkında insanları daha baştan aldatmış olur.”⁴⁷ Sanat bir metadan ibaret kalır, üretime uygun, tüketime uygun, pazarlanmaya uygun ve gerektiğinde değiştirilmeye uygun. Üretimden başlayarak tüm bu sıralama reklamın refakatinde gerçekleşir. Reklamcılık sektörünün kültür endüstrisindeki başarımı, tüketicinin, sahte olduklarını gördüğü hâlde, bastırılması zor bir istekle kültür metalarını almaya ve kullanmaya devam etmesidir Adorno’ya göre.⁴⁸ Reklamcılık sektörünün tetiklediği saçmalık derecesindeki tüketim çılgınlığı da Adorno’nun kaleminden nasibini alır:

Teknik ilerlemenin bir uzantısı da, dar kafalı bir kararlılıkla, revaçta olmayan hiçbir şey satın almama ve ne pahasına olursa olsun üretim sürecinin gerisinde kalmama inadıdır – ürünün amacı ve niteliği önemsizdir. Başkalarından geri kalmama ve bütün kuyruklara girme telaşı, eskinin bir ölçüde rasyonel de sayılabilecek ihtiyaçlarının yerini almaktadır. (...) Ayrımsızca tüketilen metaların bolluğu büsbütün zararlı ve yıkıcı bir boyuta ulaşmıştır bugün. Kişinin kendi yolunu bulmasını imkânsızlaştırmaktadır ve tıpkı devasa bir markette kendine kılavuz arayan adam gibi, mallar arasına sıkışmış nüfus da liderini beklemektedir.⁴⁹

⁴⁵ Touraine, a.g.e., 174.

⁴⁶ Huisman 1992, 65.

⁴⁷ Adorno, a.g.e., 96.

⁴⁸ Ibid., 107.

⁴⁹ Adorno 2007, 124-5.

Benjamin de 1928 gibi erken bir tarihte *Einbahnstrasse*'de (Tek Yön) reklamcılık sektörüyle ilgili şöyle yazar: “Bugün nesnelerin kalbine işleyen en özlü bakış pazar ekonomisinin reklam bakışıdır. Reklam gözlem için varolan serbest alanı yakıp yıkar ve nesneleri öyle tehlikeli bir biçimde gözümüzün önüne kadar sokar ki, sinema perdesinden bir araba, dev gibi büyüyerek ve zangırdarak üstümüze geliyormuş gibi olur.”⁵⁰

Kültür endüstrisi yönetsel bir yapının ipucunu sunar bize: “Felsefe ve din, bilim ve sanat, yaşam tarzları ve töreler gibi birbirinden farklı bu kadar çok şeyin ve ayrıca bir çağın nesnel tininin tek bir ‘kültür’ sözcüğüyle özetlenişi, daha en baştan, tüm bunları yukarıdan bakarak bir araya toplayan, taksim eden, ölçüp biçen, organize eden bir idarî bakışı ele veriyor.”⁵¹ Bu yönetsel yapı, sadece genelin özellik ve beklentilerine birebir uyum sağladığı ölçüde bireyi hoşgörür. Marcuse’nin “baskıcı tolerans” olarak kavramsallaştırdığı durum, bir yanılla da buna işaret etmektedir.

Oysaki sanat, kültür endüstrisinin pençelerinden kurtarılıp özgürleştirilerek, ilkesel amacına hizmet etmeye devam etmeli, estetik yönünü korumalıdır. Estetik biçim, sanatın “verili olan” karşısındaki özerkliğini oluşturur.⁵² Ancak bu özerklik yanılsama değil, bir tür karşı-bilinç üretmekte ve uyumcu zihni olumsuzlamaktadır: “Sanat yapıtı ancak özerk yapıt olarak politik önem kazanabilir. Estetik biçim onun toplumsal işlevine özeldir. Biçimin nitelikleri baskıcı toplumun niteliklerini olumsuzlar –yaşamının, emeğinin ve sevgisinin niteliklerini.”⁵³ Sanatın özerkliği özgürlüksüz toplumun dışavurumudur. Marxist estetiğin eleştirisine giriştiği *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte Marxistische Ästhetik* (Sanatın Sürekliliği: Marxist Estetiğin Bir Eleştirisine Doğru) adlı eserinde Marcuse, sanatın kapitalist toplumda belirli bir kitleden ziyade kimliği bilinmeyen bir özneye hitap ettiğini söyler. Bu açıdan sanat

⁵⁰ Benjamin 2005a, 64.

⁵¹ Adorno 2009b, 121.

⁵² Marcuse 1997a, 19.

⁵³ Ibid. 48.

dünyayı değiştirme yetisinden yoksun kalmıştır, devrimci kılığının (*Praxis*) bir unsuru değildir artık. Hattâ, Adorno fazlasıyla kötümserdir: “İlerleme ve barbarlık kitle kültüründe öyle iç içedir ki bugün, ancak o kültüre ve teknik araçlardaki ilerlemeye karşı barbarca bir perhiz geri getirebilir barbarlık dışı koşulları. Sahte zenginlikleri ve pahalı üretimi reddetmeyen, renkli filmleri ve televizyonu, milyoner dergilerini ve Toscanini’yi geri çevirmeyen hiçbir sanat yapıtının, hiçbir düşüncenin sağ kalma şansı yoktur.”⁵⁴ Ama dünyayı değiştirebilecek nüfusun bilincini değiştirebildiği ölçüde hâlâ önemini korumaktadır sanat. Son tahlilde, sanatın yarattığı *Schein*⁵⁵, kurgusalılık, gündelik olgusallığın barındırdığından daha çok olgusallığa sahiptir. Çünkü gündelik olgusallık yabancılaşmayı ve baskıyı saklar ve ancak sanatta doğan *Schein* bize şeyleri olduğu ya da olması gerektiği gibi gösterebilir. Adorno ve Horkheimer’in *Dialektik der Aufklärung*’da (Aydınlanmanın Diyalektiği) söylediği gibi “şeyleşme bir unutmadır” Sanat dış gerçekliğe devinim ve ifade katarak şeyleşmeye meydan okur. Marcuse sanattan ümidini kesmez: “Sanatın mutluluk sözünün yanısıra başarısızlığa uğrayan hedeflerin anısını saklaması ölçüsünde, sanat ‘düzenleyici bir idea’ olarak dünyayı değiştirmek için umutsuz savaşıma girebilir. Üretici güçlerin tüm fetişizmine karşı, bireylerin nesnel koşullar (ki egemenliğin koşulları olarak kalırlar) tarafından sürekli köleştirilmesine karşı, sanat tüm devrimlerin en son hedeflerini temsil eder: Bireyin özgürlük ve mutluluğu.”⁵⁶

⁵⁴ Adorno 2007, 55.

⁵⁵ *Schein*, görünen, zahiri, sahte, kurgusal gibi anlamları içeren Almanca bir kelimedir. Ancak kelimenin diğer bir anlamı da ışık ve aydınlıktır. Bu kelime Frankfurt Okulu tarafından kurgusallığın ve bu kurgusallığa sahip olanın, yani sanatın sayesinde gelecek olan aydınlanmanın önemini vurgulamak amacıyla, her iki anlamı da içerek biçimde kullanılmıştır.

⁵⁶ Marcuse, a.g.e., 59.

TEK-BOYUTLU TOPLUM, TEK-BOYUTLU İNSAN

Usun dogmalaşması, oliguculuğun egemenliği, hegemonyanın kitle iletişim araçları tarafından bireylerin zihnine sanat aracılığıyla yedirilmesi, aydınlanmanın kendi çocuklarını yemesi birer neden olarak tek bir sonuca evrilmiş, tek-boyutlu bir toplum yaratmıştır.

Bu tek-boyutlu toplumun temel tanımlayanı yabancılaştırma-
dır; insanlar kendilerini metalarla, tükettikleriyle tanımlarlar. Tek-boyutlu toplumun yaşam alanı refah devleti ve savaş devletinin kesişiminde konumlanmış, üretim ilişkilerini ileri işleyim düzeyine çekmiş kapitalist dizgedir. Bu toplumda kapitalizm kabuk değiştirmiştir, dolayısıyla yabancılaştırmanın doğası da proletaryanın devrimci özelliği de değişmek zorunda kalmıştır: İleri işleyim toplumunda, makineleşme ve teknoloji emeğin konumunu değiştirmiştir; mesleksel tabakalaşma farklılaşmış, üretici-olmayan işçi sayısı artmıştır.⁵⁷ Bu iki önsel değişim zaman içinde emekçinin bilincini de değiştirir, işçi sınıfı kapitalist toplumla kültürel ve politik açıdan bütünleşmeye başlar; nihayet işçi sınıfının olumsuz konumu yok olur, çatışma (*Antagonismus*) ortadan kalkar, proletarya proletarya değildir artık.

19. ve 20. yüzyıl başı kapitalizmini çözümlemek için kullanılan kavramlar kapitalizmin şu anki hâli için kesinlikle geçerli değildir.⁵⁸ *Verdinglichung*'dan⁵⁹ uzak, yepyeni bir kapitalizm çözümlemesi gerekmede ve buna uygun olarak (Rosa Luxemburg'un tezinde olduğu gibi) işçi sınıfı da devrimci stratejinin önkoşulu olarak nitelik değiştirmelidir. Çünkü işçi sınıfı verili toplumun mutlak bir olumsuzlanması değildir artık, aksine topluma uygun bir biçimde benzer hedeflerin peşinden koş-

⁵⁷ Marcuse 1997b, 32.

⁵⁸ Marcuse 1998b, 35-6.

⁵⁹ *Verdinglichung*, Marcuse tarafından kullanılan ve kavramların zaman içerisinde statikleşmesini, "taşlaşmasını" anlatan bir kelimedir. Marcuse bu kelimeyi, Adorno'nun negatif eyleşiminde de belirtildiği üzere, kavramın altındakilerin devinimi sürerken kavramın kendisinin donuklaşma eğilimine koşut bir biçimde kullanır.

maktadır. O hâlde işçi sınıfının egemenliğinde toplumcu bir düzen kurulsa dahi toplumun tek-boyutluluğu farklı bir düzenin oluşumunun önünde engel teşkil edecektir.

Tek-boyutlulaşma sadece ekonomik temelli sınıfsal ilişkileri değişime uğratmamış, bireyin gündelik yaşantısını belki de en çok etkileyen unsur olan dili de değiştirmiştir. Kültür endüstrisinin de katkısıyla kavramsal ve düşünsel hazinesi talan edilen dil, erkin buyruklarının üzerinden ifade edildiği ve doğrudan kabul edildiği, bir yandan da gerçeği gizlemeye hizmet eden Orwell'vari bir kaotik simgeler yığını hâlini almıştır. Hattâ kısaltmalar bile istenmeyen soru ve sesleri bastırma amacıyla kullanılır olmuştur: Örneğin North Atlantic Treaty Organization isminin NATO şeklinde kısaltılması, Türkiye ve Yunanistan gibi Kuzey Atlantik'le alâkası olmayan ülkelerin üyeliğinin sorgulanmasını pekâlâ engeller.⁶⁰ Bu dilin us ve beden üzerindeki gücü, manipülasyon işlevi gören açık beyin yıkamadan, yalanların dizgeli dayatılmasından daha fazlasına tekabül eder. Belirlenen bir söz (örneğin "ulusal güvenlik") yönetim tarafından yeteri kadar işlevsel kılındığında istenilen hareketleri kolaylıkla teşvik eder: "Bir hükümet sözcüsünün 'ulusal güvenlik' lafını etmesi yeter; istediğini alır."⁶¹

Tek-boyutlu toplumun nesnesi olan tek boyutlu insan dilsel bir zorunluluğa sürüklenmiştir. Bu zorunlu yorumsama, gündelik basit ifadelerden tutun da felsefeye kadar dilin hâkimiyeti altındaki her alanda kendini hissettirir:

Yaşamları için insanlar onları kendileri gibi konuşuran ve niyetlendiren patronlara ve politikacılara ve işlere ve komşulara bağımlıdırlar; toplumsal zorunluluk tarafından, 'şeyi' (kendi benliklerini, anlıklarını, duygularını da kapsayarak) işlevleri ile özdeşleştirmeye zorlanırlar. Nasıl biliriz? Çünkü televizyon izler, radyo dinler, gazete ve dergiler okur, insanlarla konuşuruz. Bu koşullar altında, konuşulan deyim onu konuşan bireyin ve onu konuştuğu gibi konuşuranla-

⁶⁰ Marcuse, a.g.e., 79.

⁶¹ Marcuse, a.g.e., 98.

rın ve bunları karşılıklı olarak ilişkilendiren tüm gerilim ve çelişkilerin bir anlatımıdır. Kendi dillerini konuşurken, insanlar o denli de efendilerinin, velinimetlerinin, reklamcılarının dillerini konuşurlar. Böylece yalnızca kendilerini, kendi bilgilerini, duygularını veya özlemlerini değil, ama kendilerinden başka birşeyi de anlatırlar. Kendi ülkelerindeki ya da uluslararası alandaki politik durumu ‘kendi başlarına’ betimlerken, onlar ‘onların’ kitle iletişim araçlarının onlara söylediğini betimlerler –ve bu gerçekten düşündükleri ve gördükleri ve duyumsadıkları ile kaynaşır.⁶²

Yorumsamacı döngünün (*hermeneutischer Zirkel*) varlığı anlaşılabilir bir durumdur, ancak bunun olması gerektiği gibi özgür usun ışığında gerçekleşmeyip tek-boyutlu bir zorunluluğun kapsamı altına girmesi bireyin (ve toplumun) zihinsel özgürlüğü açısından tehlikelidir. Çünkü ileri işleyim toplumlarında, nüfusun her geçen gün artan bir kesimi zincire vurulmuş dev bir dinleyici sürüsü hâline gelmektedir. Bu durum totaliter bir dizge tarafından değil ama yurttaşların özgürlükleri tarafından ortaya çıkmaktadır; çünkü onları eğlendiren ve gündelik hayattan kaçırarak kitle iletişim araçları başkasını onların ses, biçim, ifade ve düşüncelerine katılmaya ve onaylamaya zorlar. Belki de öyle görünmediği hâlde totaliter bir dizge tarafından bu zorlama. Sonuçta William L. Shiner ve Leo Guiliani’nin sözlerine katılan Marcuse’ye göre: “Bizler demokratik oylamayla faşist olan ilk halk olabiliriz. Liberal demokrasi ile faşizm arasındaki ilişki en kısa ve en çarpıcı formülünü şu ifadede bulur: Liberal demokrasi mülk sahibi sınıfların korkmadıkları, faşizm de korktukları zamanki çehreleridir.”⁶³ Böylece ilerleyen tek-boyutlu toplum ussal ve usdışı arasındaki ilişkiyi değiştirir.⁶⁴ Marcuse’nin çözümlemesine göre bu durum komünist toplumda da yaygınlaşmaktadır ve teknoloji böylece kapitalist ve komünist toplumları benzeştirir. Teknik, bir şekilde insana, kendi yaratıcısına ihanet etmiştir. Walter Benjamin yine son

⁶² Marcuse 1997b, 150.

⁶³ Marcuse, a.g.e., 29.

⁶⁴ Marcuse, a.g.e., 187.

sözü söylemektedir: “Evreni elde etmek uğruna yapılan bu büyük yarış ilk defadır ki gezegen boyutunda, yani tekniğin ruhu içinde gerçekleşmiştir. Ama egemen sınıfın kâr hırsı tekniği iradesi altına almaya niyet ettiğinden teknik de insanlığa ihanet etmiş, zıfaf yatağını kan gölüne çevirmiştir. Tabiata egemen olmak, emperyalistlerin öğretisince, tekniğin bütün anlamıdır. Ama kim güvenmek ister, çocuklara büyüklerin egemen olmasını eğitimin anlamı ilân eden dayakçı bir hocaya?”⁶⁵

Ussal olan ve usdışı olanın içiçe geçtiği tek-boyutlu toplumda yıkıcı dönüşüm sadece kültürel tektipleşme, dilsel, kavramsal ve anlatısal daralmadan ibaret değildir. Tek-boyutlu ileri işleyim toplumunda Thanatos⁶⁶ zincirlerini kırmıştır. Her ne kadar denetimsiz Eros⁶⁷, ölüm içgüdüğü kadar öldürücü de olsa libido üzerine getirilen evrensel, toplumun bütününe kapsayan ve ussal görünen kısıtlamalar yayıldıkça, cinsellik engellendikçe Eros zayıflar ve uygarlık yokedicili eytişimi salıverir: “Eros üzerindeki sonugelmez kısıtlamalar en sonunda yaşam içgüdülerini zayıflatır ve böylece bunların karşı çıkmaya ‘çağırılmış’ oldukları kuvvetlerin kendilerini –yoketme kuvvetlerini– güçlendirir ve serbest bırakır.”⁶⁸ Frankfurt Okulu, özellikle de Marcuse üzerindeki Freud etkisi bir ölçüde Erich Fromm’un

⁶⁵ Benjamin, a.g.e. 82.

⁶⁶ Yunan mitolojisinde ölüm tanrısının adı olan Thanatos, Freudian psikanalizde insanda doğuştan gelen iki temel içgüdüden biri olan ölüm içgüdüğüni tarif etmek için kullanılır. Thanatos, kendi içinde cinayet (*homicide*) ve intihar (*suicide*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

⁶⁷ Yunan mitolojisinde aşk, seks ve şehvet tanrısı olan Eros, felsefede “yüce sevgi”, “aşk” anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin Platon, Symposium (Şölen) diyalogunda Eros’un iyiye ve güzele götüren itki olduğunu ve güzelliğin özüne ancak Eros yoluyla ulaşılacağını anlatır. Freudian psikanalizde ise Eros, Thanatos’un tam karşıtı olan yaşam içgüdüğüni temsil eder. Buna göre yaşam, cinsel güç ve cinsel aşk arasında bağlantı kurulur.

⁶⁸ Marcuse, 1998a, 50.

çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Fromm'a göre Freudian psikanaliz materyalist, tarihsel ve toplumsal bir bilimdir.⁶⁹

Böylesine Freudian bir metapsikoloji çözümlemesiyle Marcuse dış olgusalılık tarafından geri çevrilen haz ilkesinin sadece bilinçaltına itelenmekle kalmayıp olgusalılığı hâlihazırda etkilemeye devam ettiği vargısına ulaşır: "Baskılanmışın geri dönüşü uygarlığın tabulaşmış ve yeraltındaki tarihini oluşturur."⁷⁰

68 kuşağının "gurusu" olan Marcuse yokedilişin engellenmesi ya da en azından geciktirilebilmesi amacıyla özgür cinselliği savunur. Baskıcı-olmayan koşullar altında cinsellik Eros'a "büyüme" eğilimindedir ve Eros kendini kalıcı bir düzende "bengileştirme" için çabalar.⁷¹ Ancak ne yazık ki kendilerine – bilhassa Marcuse tarafından– büyük umutlar bağlanan çiçek çocuklar Marcuse'nin Eros üzerine yazdıklarını tam olarak anlayamamışlardır.

Ancak Marcuse –genellikle Adorno'ya atfedilen kötümserliğin bir karşı-tezi olarak– Batı toplumlarının içine düştüğü bu olumsuz durumu bir tür çıkmaz olarak nitelendirmez. İşçi sınıfı devrimci gizilgücünü kaybetmiş olsa da toplumsal devrimi var kılabilcek bir unsur hâlâ mevcuttur. Marcuse, labirentin çıkış kapısında üniversiteleri ve yeni sol akımını görür.

Öncelikle Marxist kuram bir "gözden geçirme"ye (*Revision*) değil "onarım" (*Restoration*) tâbi tutulmalıdır: "Kendi fetişizminden ve törenselleşmesinden, diyalektik gelişimini engelleyen taşlaşmış belâgatından kurtarılmalıdır."⁷² Kapitalizmin ve kapitalizmin yıldırımacı örgütlenişi (*Terrororganisation*) olan faşizmin karşısındaki tek güç, halkın yanlış bilincini düzeltebilecek ve halka kurtuluşun yollarını anlatabilecek, yani bir tür siyasal eğitim verecek yeni sol'dur. Ancak bu siyasal eğitim "Leninist öncü" benzeri bir örgütlenmenin elinden olmamalı, özgür konuşma ortamları aracılığıyla, eğitici, açık fikirli ve donanımlı söylemler üzerinden gerçekleşmelidir. Böylesi özgür

⁶⁹ Slater, a.g.e., 187.

⁷⁰ Marcuse, a.g.e., 34.

⁷¹ Ibid., 161.

⁷² Marcuse 1998b, 33.

konuşma ortamlarının var olabileceği öncelikli yerler üniversitelerdir. Marcuse'ye göre üniversiteler bugün devlet kurumlarının baskısı altında, sadece toplumun ihtiyaçlarına yönelik çalışmalar üretmekte olup, üniversitelerin ne tür mezunlar vereceği önceden belirlenmiştir. Ancak Marcuse yine de iyimserdir: Üniversiteler "hâlâ karşı-kadroların yetiştirileceği kurumlar olarak iş görebilirler."⁷³

Eleştirel kuramın dinamiklerini oluşturan tüm bu çözümlemeler, kılğı ve düşünce, siyasal eylemle felsefe arasındaki ayrılıklar gözlemlenerek Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından modern toplumun topyekûn –ama bir yandan da toplumun bütününe dönüştürmeyi hedefleyen⁷⁴– eleştirisini yapmak amacıyla serimlenmiştir. Farkedileceği üzere Frankfurt Okulu ne proletaryayı, ne de Lukacs gibi partiyi; yani herhangi bir tarihsel edimciyi kabul etmiştir.⁷⁵

YÖNTEMBİLİM OLARAK YORUMSAMACILIK

Frankfurt Okulu eytişimin tarihsel yönünü yüceltirken bunu belirli bir yorumsama akışının içinde yapar. Yorumsamacılık köken olarak Husserl'in Transandantal Fenomenoloji'sine kadar götürülebilir. Husserl'e göre doğa ve insan bilimleri doğru bilgiyi elde edebilmenin yolunu nesnenin duyumlanması olarak saptayarak öznel olanın ihmal edilmesine sebep olmuş ve tüm bu epistemolojik yönelim daha o dönemden Avrupa'da üç farklı krize yol açmıştır. Husserl'in kavramsallaştırmasında *krisis*, özgün bir bütünlüğün parçalanması, bir kopma ve tartışma anlamlarını kapsamakta ve düşünürün içinde yaşadığı dönemin epistemolojik anlayışının yarattığı durumu belirtmektedir. Olguculuğun ortaya çıkardığı ilk kriz doğa ve insan bilimlerinin krizidir ki Husserl'e göre konusu olgusal gerçeklik olan bilimler, sadece olguları düşünen insanların ortaya çıkmasına yol açmak suretiyle, insan sorunsalını da cevaplandırmaktan âciz kalmış, bu durum ise, nihayetinde insan varlığının bütününe

⁷³ Ibid., 54.

⁷⁴ Horkheimer 2005e, 367.

⁷⁵ Touraine, a.g.e., 172.

anlamsızlığı fikrine yol açmıştır.⁷⁶ Bu durum felsefenin kendisini de bir krize sürüklemiştir ve felsefe, üzerinden bu ölü toprağını atabilmek için kapsayıcı ve kesin bir bilim olarak yeniden ayakları üzerinde doğrultulmalıdır: “Felsefe, onu her türlü ‘doğal’ bilimden ilke olarak ayıran, tümüyle yeni hareket noktalarına ve tümüyle yeni bir yöneme gereksinim duyar.”⁷⁷ İlk iki krizin yansımaları üçüncü bir krize yol açmıştır ki bu da çok sonradan Adorno ve Horkheimer’in aydınlanmaya dair eleştirilerine de kaynaklık edecek olan Avrupa’nın kültür krizidir.

Husserl, fenomenolojisinde çözümlemiş olduğu dolaylımsız “görme”nin, duyusal görmeyle aynı değerde olmadığını belirterek, onun, her ne şekilde olursa olsun, temsil edici bir bilince karşılık gelen genelgeçer anlamıyla “görme” olarak, bütün ussal tezlerin en temel meşrulaştırıcı kaynağı olduğunu vurgular. Bu açıdan bakıldığında, doğalcılıkta öngörülen deneyim, evrensellikleri değil yalnızca tekillikleri sunduğundan dolayı yeterli değildir.⁷⁸ Dolayısıyla Husserl, bu üç krizi bertaraf etmenin yolu olarak özgörü yeteneğinin kullanılması üzerinden nesne-bilinç arasındaki yönelimselliğin keşfedilmesini sağlayacak bir yöntem olan eidetik redüksiyonu önerir. Buna göre bilgi, bilen öznenin bilgisidir.

Husserl’in bu temel yöntemi daha sonra Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer’in çabalarıyla şekillenmiş ve özellikle Gadamer’in tabiriyle “ufukların birleşmesi” fikri üzerinden metin çözümlemesi yöntemi şeklini almıştır. “Ufukların birleşmesi”, bireyin kendini yoksayarak ötekini nesneleştirmesi şeklinde tanımlanabilecek bir objektivizme ve evrensel tarihin tek bir ufukta biraraya geleceğine dair içerimleri bulunan “mutlak bilgi” nosyonuna karşı kullanılan eytişimsel bir kavramdır. Buna göre bilgi ve anlam, Husserl’in düşüncesine koşut bir biçimde, sabit değildir.

Bir yöntembilim olarak yorumsamacılık bir anlamda olguculuğun tam karşısına denk gelir. Buna göre yazar metnin

⁷⁶ Küçükalp, 2006, 34.

⁷⁷ Husserl, 2006, 99.

⁷⁸ Küçükalp, a.g.e., 36-37.

dışında değil içinde aranmalıdır, metin hiçbir koşul altında tarafsız ve arınık değildir. Ne araştıranın araştırılardan ne de yazarın yazılardan *tümüyle* bağımsız bir olgusalılığı vardır: Gözlem yazarın içsel dünyası ve deneyimleriyle birleşir ve ancak bu biçimde metnin içine sızabilir. Okuyucu ilk aşamada gözlenen hakkındaki ifadeyi ikinci aşamadan geçtikten sonra metinden çıkarabilir ki bu iki aşamalı algılama yorumsamacı döngüyü oluşturur. Sözcükler yazar için de okur için de farklı anlamlar taşıyabilir; örneğin “burada eşitlik yok” önermesinde “burada” kelimesiyle kastedilen yer veya zaman nedir? Eşitlik kime, neye ve ne zamana göre eşitliktir? Tüm bu sözcüklerin okuyanın zihninde tüm gerçekliğiyle yer edebilmesi için okuma esnasında yazarın da o metnin içinde olduğu (olması gerektiği) göz önünde bulundurulmalıdır.

Bilim sadece ve sadece verilerden oluşan ve doğruluğu herhangi bir sağlamaya tâbi tutulamayan arınık gözlemlere indirgenemez, gözleyeni gözlemenin kısırdöngüsü bizi bundan mahrum bırakır. O hâlde yorumsamacılık olguculuğun iflasını ilân eder.

Yorumsamacı yöntembilim özellikle Adorno ve Benjamin’in yazılarından rahatlıkla izlenebilir. Bu ikilinin yazılarını fragmanlar şeklinde yazmaları da kökleşik stilde yazılmış metnin okuyucuyu zorladığı takip düzeneğini kırarak usu özgür bırakmaya hizmet etmektedir. Ancak Frankfurt Okulu düşünürlerinin yorumsamacı yöntembilimi kullanması, kendi çağdaşları olan Gadamer’den ziyade öncülleri olan Husserl’in etkisiyle açıklanabilir. Böylece Frankfurt Okulu, günümüzde olguculuğu tahtından eden yorumsamacılığın gelişiminde rol oynamış önemli bir etken olmuştur.

FRANKFURT OKULU’NA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Frankfurt Okulu kendinden sonraki düşünce akımlarını, üniversiteli gençliği ve çeşitli entelektüelleri etkilemesiyle birlikte tüm bu etkiledikleri tarafından çeşitli eleştirilere de maruz bırakılmıştır.

Frankfurt Okulu bir anlamda kuram ve kılğı arasındaki kopukluktan şikâyetçidir. Ama buna rağmen Frankfurt Okulunun kuramları herhangi bir kılğıya ulaşmaktan çok uzaktır. Bu sorunun kaynağı eleştirel kuramın kendi dinamiklerindedir; çünkü eleştirel kuram, kuram-kılğı bağıını materyalist anlamda meydana getirecek yetkinliğe sahip değildi.⁷⁹ Örneğin, 1930’-larda Stalinizmin yükselmesi Frankfurt Okulunun elini kolunu bağlamış, sınıf savaşımının Stalinizme evrilmesine yönelik eleştirel bir bakış açısı geliştirilememiş, böylece kılğı tarihsel bir olgusalığa sahip olamamış, sadece yöntembilimsel, kuramsal bir ulam olarak kalmıştı.

Frankfurt Okulu genel anlamda devrimci bir hareketi savunur. Dolayısıyla Marxist kuramın gözden geçirilmesine (*Revision*) karşıdılar: “(...) düzeltmecilik eleştirel eytişimsel kavrayışın yerine doğalcılığın uyuşumcu tutumlarını geçirdi. Yasal bir parlamenter karşıtılığın umutlarını gerçekten aklamış olan olguların yetkisi önünde baş eğerek, düzeltmecilik devrimci eylemi toplumculuğa doğru ‘zorunlu doğal evrim’ için duyulan inancın kanalına saptırdı. (...) Eleştirel Marxist kuramı düzeltmeciler böylece olgucu toplum bilimin ölçünleriyle sınıadılar ve doğal bilime dönüştürdüler.”⁸⁰ Kuramın dönüştürülmesi, verili toplumsal dengeleri onaylayan olgucu bir bakış açısına yol açar. Ancak Frankfurt Okulunun ortaya açıkça bir kılğı koyamamasının sonucu kuramın dönüştürülmesine yol açmıştır. Okulun çalışmalarında ekonomi kuramının eksikliği, derin bir ekonomi çözümlemesinin bulunmayışı, okul düşünürlerinin altyapı-üstyapı benzeşmesine yönelik fikirlerinin bir yansımasıyken kuram-kılğı bağıının materyalist boyutta kaybolmasına yol açmıştır. Özellikle de Horkheimer’da –kendisinin karşı çıktığı– eğilimsel idealizm daha ileri ölçüde açığa çıkmıştı.⁸¹ Böylece materyalizmden idealizme kayan Horkheimer, bir açıdan kapitalist değerlerin savunusunu yapmaya başlayarak kendi kuramını kurşuna dizmişti. Koşut bir biçimde Marcuse’nin

⁷⁹ Slater, a.g.e., 114.

⁸⁰ Marcuse 2000, 314-5.

⁸¹ Slater, a.g.e., 172.

köktencililiğin pençesine düşmesi, kültürel düzlemde ortaya çıkan yeni başkaldırıları çözümüleme yetisini elinden aldı. Marcuse, kendi tanımlamasından çok farklı olan öğrenci hareketlerinin niteliğini açıklayamadı. O, öğrencileri baskıcı olmayan bir uygarlığın kurucuları olarak düşlüyordu. Bu uygarlıkta *ethos*⁸² ussallık değil, güzellik olacaktı; çalışma bir oyun hâlini alacak, Eros verimlilik ve yarar ilkelerinin haksız ve gereksiz baskılarından kurtulacak ve cinselliği özgür yaratılarda yüceltecekti. Fakat zaman içerisinde 68 gençliği ikiye bölündü, şiddeti daha cazip bulanlar daha güçlü bir şiddet tarafından yok edildi; geride kalanlar ise devrimci gizilgüçlerini unuttu: “Dışlanmışların bilinçleri devrimci olsa bile, karşı çıkışları genellikle devrimci değildir. İşsizlerin ve tutukluların hareketleri, entelektüellerin radikal açıklamalarıyla desteklenmiş olsa da kısa zamanda amaçları sınırlı birer baskı grubuna dönüşmüştür.”⁸³ Öte yandan öğrenciler konusunda Marcuse’den çok daha fazla eleştiri alan düşünür Adorno’dur. Adorno’nun öğrencilere karşı olan keskin tavrı, hem kendisinin öğrenciler tarafından pek çok kez protesto edilmesine hem de Marcuse ile aralarında şiddetli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.

Frankfurt Okulunun geliştirdiği estetik kuramı ise Adorno ve Brecht arasındaki kavramsal kutuplaşmanın gölgesinde kalmıştır. Adorno’ya göre yabancılaşmanın yok edilebilmesi için şöyleşmiş toplum topyekûn reddedilmelidir. Çünkü böyle bir toplumda kitleler, tamamen manipüle edilmiş ve sanatın olumsuzladığı yabancılaşmış dünya ile aynı konumda ele alınırlar.⁸⁴ Böylesine tek-boyutlu bir toplumda sanat verili düzeni olumsuzlamanın ötesine geçemez ve düzenin yoksanarak aşılmasında bir etkinliği kalmamıştır. Adorno’nun estetiği üzerinde Kant’ın ciddi ölçüde etkisi bulunmaktadır. Adorno talep eder ve uzlaşmaz. Dolayısıyla her ne kadar Kafka, Beckett ve

⁸² *Ethos*, tutum, alışkanlık, huy, kişilik gibi kavramların tamamını karşılayan Yunanca bir terimdir. Ahlâktan farklı olarak genelgeçer normları vurgulayan “etik” kelimesi etimolojik olarak bu kökten gelir.

⁸³ Touraine, a.g.e., 183.

⁸⁴ Slater, a.g.e., 253.

Schönberg'in eserlerini kurtuluş meşalesinin olası birer kıvılcımı olarak görse de Adorno öncü sanat karşısında daha edilgen bir konumda kalmış, böylece olgusallığı olan, mutlak bir ulamdan ibaret olmayan bir kılğı yaratımının önüne kendisi engel koymuştur.

Oysaki Brecht yabancılaşma (*Entfremdung*) yerine yanılma (*Verfremdung*) kavramını⁸⁵ kullanır. Brecht'in tiyatrosu, şeyleşmiş tek-boyutlu toplumun eytişimsel yansımasıdır: Tüm değerler tarihin içine eklenir, eleştirel bir yolla dogmalaşmış yapılarından arındırılır, seyirci tarihin ve dogmalarından arındırılmış değerlerin bir paylaşıcı olarak oyunun içindedir. Benzer biçimde Marcuse'ye göre de tiyatro "sahneyi terkedip sokaklara ve kitlelere gitmelidir ve kayıtsız bilinci ve bilinçdışını sarsmalı, acımadan sarsıp çökertmelidir".⁸⁶ Brecht'in tiyatrosu Adorno'nun çalışmalarından farklı olarak kapitalist dizgenin somut olumsuzlamasını yaparken, eleştirel sanat ve sınıf savaşımı arasında sağlam, estetik bir köprü kurar. Bu açıdan Benjamin de Brecht'e yakındır. Benjamin'in çalışması bazı yönleriyle Brecht'in estetik kılığının kuramsal çekirdeğini oluşturur ve Benjamin de Adorno'nun edilgenliğinden fazlasıyla rahatsızdır. Nitekim Benjamin ile Adorno arasındaki temel fark (Brecht-Adorno arasındaki farka koşut olarak) çalışmalarındaki somutluk düzeyindedir.⁸⁷

Frankfurt Okuluna farklı bir eleştiri de bu okulun çalışmalarının post-modernist okuması üzerinden geliştirilebilir. Öncelikle Horkheimer'ın Alman felsefe geleneğinin temel kavramlarından biri olarak kullandığı "hakikat", post-modern felsefeye göre sorunlu bir kavramdır. Bu sorun kökeninde Marx'a kadar gitmektedir. Marx'ın gerçeklik kavramı görecilikten uzaktır,

⁸⁵ *Verfremdung*, kelime anlamıyla yabancılaşmadır. Ancak *entfremdung*'dan farklı olarak dünyanın yabancılaştırılması anlamını da içerir. Buna göre dünya, doğal, normal ve kendinde birşeymiş gibi görünmekten çıkarak merak uyandıran bir yer hâline gelir. Bertolt Brecht'in tiyatro anlayışının temeli bu kavrama dayanmaktadır.

⁸⁶ Marcuse 1998b, 99.

⁸⁷ Slater, a.g.e., 257.

tek bir gerçeklik ve onu olgusallaştırma yeteneğinde tek bir kıl-gı vardır.⁸⁸ Horkheimer hakikatin, geçerli tarihsel duruma, o tarihsel durum içinde yaşayana ve hakikat olarak adlandırılanı algılayana göre belirlenebileceğine dair materyalist temelde bir fikir öne sürmüştür. Post-modern felsefede ise “hakikat” kavramı sıkıntılıdır; çünkü özgünlük var değildir, saf gerçeklik olarak adlandırılan da bir eşlemdir, eşlemin eşlemi. Dolayısıyla hakikate ulaşamaz. Her ne kadar post-modernist felsefenin hakikat konusuna getirdiği yaklaşım ile yorumsamacı yöntem-bilim arasındaki ilişki sorunsallık seviyesinde kalsa da “hakikate ulaşamaz” önermesinin penceresinden bakılacak olursa Horkheimer’in ortaya koyduğu hakikat-özdekçilik, ussallık-usdışılık-özdekçilik ilintilendirme ve karşılaştırmaları bir ölçüde hatalıdır. Post-modern felsefede hakikate yapılan bu farklı ve şüpheli vurgu, sanatın neyi yansıtması gerektiği, estetiğin hangi standartlara göre belirlendiği veya ne gibi ölçütlere göre değerlendirildiği sorunsalları seslendirildiğinde bir ucu Adorno’nun kültür endüstrisine kadar giden geniş bir eleştiri alanının önu açılır. Post-modernizmin modernist yasakları ihlal etme girişimi, yüksek modernizmin ayrılıkçı stratejisinin aşılması anlamına gelir; post-modernizm yüksek sanat ile düşük sanatı (yeniden) birleştirme çabasıdır ve bu da modernizmin seçkinciliği karşısında demokratik bir tepkidir.⁸⁹ Adorno, kültür endüstrisinin işte tam da bunu başardığını söyler. Ancak Adorno’ya göre bu durum tek-boyutlu toplumun reddedilmesi için yeterlidir. Adorno’nun kültürel tutuculuk hakkındaki düşüncelerinin bazı post-modernistlere yakın olduğu açıktır; fakat son tahlilde Adorno yüksek kültüre yönelik tutuculuğu eleştirirken, post-modernistlere göre yüksek kültür ile tutuculuk özdeştir. Dolayısıyla daha karmaşık ve ayrıntılı bir kültür çözümlemesine ihtiyaç vardır; takip edilemeyen bir hıza ulaşan teknolojik gelişmelerin ve kitle iletişiminin ekonomi politikasını de dâhil eden bir çözümleme olmalıdır bu. Adorno’nun kuramı bu boyutlardan yoksun olduğu için, kültür endüstrisinin nesnelerini kitlesel bir

⁸⁸ Marcuse 2000, 256.

⁸⁹ Bernstein 2009, 35.

aldatmacanın kurbanı olarak görür ve böylece bilincin görece özerkliğini gözardı eder.⁹⁰ Böylece daha edilgen ve karamsar bir söylem ortaya koyan Adorno, ileri işleyim toplumuna ve tekeli kapitalizme karşı sesini yükselten başkaldırıları duyamaz hâle gelmiştir. Ayrıca Adorno'nun modernist sanat savunusu, onu post-modernistlerin gözünde içe kapalı estetik modernizmi "biraz fazla" savunan bir seçkinici konumuna sokmuştur. Örneğin Adorno'nun düşünceleri yeni binyılda türeyen ve post-modernist akımlardan fazlasıyla etkilenen ve Adorno'-vari bir seçkincilikten tamamen uzak senfonik-metal gibi hibrit müzikal türleri açıklamaktan uzaktır. Yine de bütün bu eleştirilerin yanında Adorno'nun haklı olduğu noktalar önemini korumaktadır. Eğer Adorno içinde bulunduğumuz binyılı görseydi büyük bir ihtimalle hem çok daha karamsar olurdu hem de kültür endüstrisi hakkında kaleme aldığı yazıları daha koyu bir renkle yazardı. Gerçi 2000'li yılların kuşkusuz en büyük icadı olan internetin kültür endüstrisi üzerindeki etkisinin niteliği hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Ama internet, serseri kurşun misali, kültür endüstrisinin çıkarına kullanılmaya çalışıldığı oranda kültür endüstrisinin sonunu da hazırlayarak dizgenin intihar etmesini sağlayabilecek gizilgüce de sahiptir.

Son olarak Frankfurt Okuluna yöneltilen tüm bu eleştirilere, okul mensubu düşünürlerin hiçbirinden doyurucu bir cevap gelmemesi de dikkat çekicidir. Frankfurt Okulu, Marxist düşüncenin kendi içinden kendi eleştirisini geliştirebilmesini sağlamak amacıyla eleştirel kuramı oluşturmuş ama ne yazık ki eleştirel kuram kendi eleştirisini ortaya koyamamış, kendisiyle yüzleşememiştir.

Frankfurt Okulunun, ortaya çıktığı andan itibaren öne sürdüğü tezlerle, başardıklarıyla, başaramadıklarıyla kendisinden sonraki düşünürleri ve akımları derinden etkilediği su götürmez bir gerçektir. Marx'tan Lukács'a, Lenin'den Trotsky'ye, Gramsci'den Žižek'e uzanan sonu gelmez bir eytişim zincirinin en önemli halkalarından biri olmuştur Frankfurt Okulu. Okul

⁹⁰ Ibid. 34.

mensubu entelektüellerin geliştirdiği eleştirel kuram *Spätkapitalismus*'a (geç kapitalizm) karşı çıkanların birçoğu için entelektüel bir dayanak oluşturmuştur⁹¹ ve oluşturmaya da devam etmektedir. Düşünürlerin iki dünya savaşının ortasında yangın yerine dönen Avrupa'nın tam kalbinden yükselen bu çılgınları, bize bugün içinde yaşadığımız ekonomik, siyasal ve felsefi düzenin yapısını ve dizemsel sorunlarını daha farklı ve –kesinlikle– daha eleştirel bir bakış açısıyla gözlemleyebilme ve değerlendirebilme fırsatı sunmaya tüm çarpıcılığı ve öğreticiliğiyle hâlâ devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., 2004. *Walter Benjamin Üzerine*. Çev: Dilman Muradoğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- , 2007. *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*. Çev: Orhan Koçak & Ahmet Doğukan. İstanbul: Metis Yayınları
- , 2009a. “Kültür Endüstrisi: Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma”, Çev: Nihat Ülner. içinde: *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- , 2009b. “Kültür ve Yönetim”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Benjamin, W., 2005a. *Tek Yön*. Çev: Tevfik Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- , 2005b. “Sanat Yapıtı”, Çev: Zeliha Burtek & Besim F. Dellaloğlu. içinde: *Fikir Mimarları – 4 Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları
- Bernstein, J. M., 2009. “Sunuş”, Çev: Elçin Gen. içinde: *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Horkheimer, M., 2008. *Akıl Tutulması*. Çev: Orhan Koçak. İstanbul: Metis Yayınları
- , 2005a. “Materyalizm ve Ahlak”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, , S. 50-86
- , 2005b. “Günümüz Felsefesinde Rasyonalizm Tartışması Üzerine”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Geleneksel ve Eleştirel*

⁹¹ Touraine, a.g.e., 178.

- Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, S. 87-140
- , 2005c. “Hakikat Sorunu Üzerine”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, S. 167-211
- , 2005d. “Otorite ve Aile”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, S. 215-288
- , 2005e. “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, Çev: Mustafa Tüzel. içinde: *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, S. 339-389
- Huisman, D., 1992. *Estetik*. Çev: Cem Muhtaroglu. İstanbul: İletişim Yayınları
- Husserl, E., 2006. “Fenomenoloji Üzerine Beş Ders”, Çev: Harun Tepe. içinde: *Fikir Mimarları – 9 Husserl*. İstanbul: Say Yayınları
- Kant, I., 2005. “Katıksız (Salt) Aklın Eleştirisi”, Çev: Nejat Bozkurt. içinde: *Fikir Mimarları – 2 Kant*. İstanbul: Say Yayınları
- Küçükalp, K., 2006. “Husserl, Felsefe ve Bilimler”. içinde: *Fikir Mimarları – 9 Husserl*. İstanbul: Say Yayınları
- Marcuse, H., 1997a. *Estetik Boyut*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- , 1997b. *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- , 1998a. *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- , 1998b. *Karşıdevrim ve İsyan*. Çev: Gürol Koca & Volkan Ersoy. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- , 2000. *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi
- Slater, P., 1998. *Frankfurt Okulu: Kökeni ve Önemi Marksist Bir Yaklaşım*. Çev: Ahmet Özden. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Touraine, A., 2007. *Modernliğin Eleştirisi*. Çev: Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Veysal, Ç., 2009. “Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno”. içinde: 1900’den Günümüze Büyük Düşünürler Birinci Cilt. İstanbul: Etik Yayınları

WALTER BENJAMIN: TARİH MELEĞİ – ESTETİK VE META TOPLUMU

Doruk Çamlıbel*

GİRİŞ: BENJAMIN VE SİYASET KURAMI

Dellaloğlu'na göre Benjamin, iktidarın devlet nosyonu temel alınarak yapılan geleneksel tanımlaması dışında, her ilerlemeci ve çizgisel oluştta iktidarın gücünü sezerek, yeni bir iktidar tanımını yapmıştır.¹ Yapılan bu saptama, siyaseti ve doğal olarak siyasetin bilimini, Benjamin aracılığıyla, daha önce ilgi alanı dışında tuttuğu geniş bir alana doğru yöneltir.

Benjamin post yapısalcılığın (veya post-modernizmin) keşfedip içeriğini boşaltmasından çok daha önce, metinler arası yaklaşımdan ve fragmanlaşmış düşünceden beslenmiştir. Kuşkusuz bu metinlerarasılık, anlamın atomize edilerek ısıtılı, fakat içi boş bir kaosa dönüşmesi değildir; anlam, bizzat Benjamin tarafından pür dikkat incelediği nesnelerin üzerine usulca

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı 2007, 30

bırakılmıştır veya nesneleşme çağı bu anlamı nesnelerin üzerinden almıştır. Benjamin'in düşüncesinde uzanan farklılaşmış konular ve ilgi alanlarına bakışı incelendiğinde, aynen tarih yaklaşımında "geçip giden"e yapılmasına inandığı şeyi, kendi farklılaşmış ilgi alanlarına uyguladığı görülür. O, felsefesinin nesnelerinin anlık patlamalarına veya auralarına odaklanır ve yazıda o patlamayı yaşatır. Bu anlamda nesneden nesneye hızlı geçiş, yaklaşımının bütünselliğini yok etmez, aksine kurar. Çünkü düşünce nesnesinin ruhunu yakalayan Benjamin'in fragmanı hemen kendini belli eder. Fragmanlar kullanarak yazan Benjamin'in "sıçrayan" düşüncelerinin, sosyal bilimlerin müfredatında yer bulması zordur elbet.² Fakat bu dışlanmanın tek nedeni, Benjamin'in tarzı veya ilgi alanlarının genişliği değildir. Eğer ki, radikal kelime anlamını, Marx'ın tabiriyle "şeylerin kökenine inmek" olarak kabul edersek, Benjamin, 20. yüzyılın gördüğü (ve öldürdüğü) en radikal filozoftur.³ Benjamin'in radikalizmi, radikal olmanın belirli kültürel metaların tercihli tüketimine veya ritüelleşmiş siyasal eylemlerin rutin gösterisine indirgenerek, parıltılı bir titr haline dönüştüğü, son dönemin Slajov Žižek gibi alacalı akademisyenlerin teorilerinden akan kullanışlı bir biçimi değildir. Gelenek, teoloji, Mesih gibi arkaik kavramların çoktan derdest edilip kaldırılmış olması gerektiğine inanan, Benjamin'in hasmı, ilerlemeci pozitivist anlayışın devrimciliği ise hiç değildir. Aslında Benjamin'in ilgi alanlarının genişliği, daha çok bir kültür eleştirmeni olarak yazın-sanat alanına dâhil olduğu, filozoftan çok denemeci olduğu ve fragmanlı yazım stili kullandığı gibi yorumlar, daha çok Benjamin'i sosyal bilim alanından dışlamanın bahaneleri olarak kullanılmaktadır. Halbuki Benjamin'i "öylesine" okuyan biri bile fark eder ki, Benjamin bizzat siyaset kuramının tam orta yerindedir. Öncelikli olarak gerçeğin niteliğini değiştirecek öncü bir tarih okumasının yolunu açar. Daha sonra estetik alanı siyasallaştırır, siyasal olanı estetikleştirir. Benjamin'in, siya-

² Ibid., 18

³ Bu çalışmada özellikle tarihe olan yaklaşımı üzerinden Benjamin'in devrimci radikalizmi açıklanmaya çalışılacaktır.

set biliminin temel kategorileri üzerine dönüştürücü yaklaşımlar geliştirmesine rağmen, ana-akım siyaset bilimi müfredatından dışlanması son derece doğaldır, çünkü sayıların bol sıfırlı istatistiklere dönüştüğü sözde bilimselliğin dili, Walter Benjamin gibi birinin yaşamış olduğu deneyim üzerinden tarihe bakmayı kaldıramaz. Bu dil bilir ki, eğer öyle bir bakış olursa, şu ana kadar anlattığı her şey gerçekliğini yitirecektir.

Benjamin'in disiplinler arası yaklaşımı ve çizgisellik karşıtı tarih kavrayışı post modernist olduğu yönünde bir "suçlamayla" karşılaşmasına yol açmıştır. Halbuki Benjamin, kendi meta anlatısını oluşturan radikal bir modernite eleştirisinin imkânlarını arar: "Gerçekleştirilmesi aynı oranda imkânsız bir amaç da Benjamin'i zamanından önce post modern olmuş bir yazar haline getirmektedir. Batı modernliğinin Büyük Anlatısını gayri-meşrulaştırması, ilerleme söylemini yapbozuma uğratması, tarihsel süreksizlik yönündeki savunusu postmodernistlerin büyük anlatıların nihayet miadını doldurduğu ve yerlerini 'esnek' ve 'agonistik' 'dil oyunları'na bıraktığı bir dünya olarak sunulan bugünkü topluma dönük densiz bakışından ölçülemeyecek derecede uzak bir mesafede bulunur."⁴

BENJAMIN VE TARİH: TARİH MELEĞİ VE OLAĞANÜSTÜ HAL

"...Bir, Yeryüzüne nasıl dağılmıştır Tarihi düzünden okumaya ayaklanan çocuklar? İki, Daha yavuz bir belge var mıdır ha Gerçeği ararken parçalanmayı göze almış yüzlerden?..."
Ece Ayhan, "Yort Savul"

Benjamin, "Tarih Tezleri"nde ve "Şiddetin Eleştirisi"nde, fiilen var olan istisna haline karşı gerçek bir istisna halini direniş teorisinin ufku olarak savunur ki, faşist devlet inşa edilmiş bir istisna haline dayanmaktaydı. Fransız Devrimi'nde askerî alanda var olan istisna halinin pratikleri, daha sonra siyaset felsefesi alanına taşınarak ve özgün olan yanından soyutlanarak, kurmaca bir hale bürünmüştür. Benjamin'in önerdiği gerçek istis-

⁴ Löwy 2007, 3.

na hali, kesinlikle hukukun dışında olan ve bundan dolayı hukuku oluşturan şiddet ile hukuku bizzat kollayan şiddet arasındaki diyalektik ilişkiyi tarumar edecek saf ve devrimci bir şiddeti onaylar.⁵ “Şiddetin Eleştirisi” adlı eserinde⁶ teolojik bir kavram olan adaletin, hukuk ile ilgisi olmadığını ileri sürer.⁷ Kendisini şiddet temelinde oluşturan yasa, âdil olduğu için değil, yasa olarak konulduğu için yasadır. “Tarih Tezleri”nin yedincisinde ise istisnanın kural haline dönüştüğünü belirten Benjamin, bizzat olağanüstü halin kalıcılaştığı dönemin Almanya’sındaki somut duruma gönderme yapmaktadır: “Ezilenlerin geleneği, bize içinde yaşadığımız “olağanüstü hal”in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hal’in oluşturulması, gözümüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz, daha iyi bir konum olacaktır. Faşizmin bir şansı da, faşizme karşı olanların onu ilerleme adına tarihsel bir kural saymalarıdır.”⁸

Ona göre, faşizmin bir kurala dönüştüğü yerde yeni bir olağanüstü hal yaratmak kalıcılaşmış olağanüstü halden çıkışın tek yoludur.⁹ Bu yeni yıkıcı olağanüstü halin temel yapısal koşulu, yasa ile kurulan hukuksal bağın kopartılmasıdır. Bu anlamda Benjamin’in beklediği toplumsal-siyasal düzenin devamlılığı değil, toptan bir imhasıdır. Benjamin’in istisna hali teorisi, muhafazakâr düşünür Carl Schmitt’in yaklaşımı ile karşılıklı benzerlikler gösterir. Benjamin ile Schmitt arasındaki, zaman zaman gizli ve sonradan da saklı kalmış ilişki, 1920’lerden 1940’a kadar, birbirlerinin eserlerini okumaları ve mektuplaşmaları üzerine kurulmuştur.¹⁰ Muhafazakâr ideolog Carl Schmitt ile radikal solcu Walter Benjamin arasındaki paslaşmayı

⁵ Tüzün, 2007, 149

⁶ Benjamin, 2005b.

⁷ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 15.

⁸ Benjamin, 2009d, 41.

⁹ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 17.

¹⁰ Ibid., 14.

takip ederek istisna halinin teorik izini süren Giorgio Agamben'e göre, her iki düşünürün yaklaşımında da insan yaşamı – Benjamin'de *çıplak hayat*, Scmitt'te ise *gerçek hayat*– egemenlikle olan temel ilişkisini istisna/dışlanma ilişkisi üzerinden oluşturmaktadır.¹¹

Benjamin tarih tezlerini, 1940 yılının başında Nazilerden kaçarken Fransa İspanyol sınırındaki Port Bou'da Gestapo'ya teslim edileceğini öğrenip intihar etmesinden kısa bir süre önce yazmıştır. Amaç, II. Dünya Savaşı'nın başında, Faşizmin ve Nasyonal Sosyalizmin ortaya çıkışında temel faktör olarak görüldüğü pozitivist tarih anlayışını parçalamaktır. Pozitivizm, Benjamin için karşısında durduğu tüm eğilimlerin, muhafazakâr tarihselcilik, sosyal demokrasi ve vülger Marksizmin ortak temelidir.¹² Benjamin'in "tarih tezleri", Marx'ın eleştirel maddeciliğini radikalleştirme amacını taşır.¹³ Tarih tezlerinin merkezine figür olarak bir meleği yerleştirmek, teolojiiyi tarihsel materyalizmin emrine vererek Nasyonal Sosyalizm gibi teorilerin beslendiği metafizik karşısında güçlendirmektir.¹⁴

İkinci temel amaç, tarihi tersten okumaktır. Tarihi tersten okumak, geçmişin mağluplarını, yani tarih felsefesinin nesnelerini özneleştirmek demektir. Bir Afrika Atasözünde denildiği gibi; "Aslanlar kendi öykülerini yazmadıkça, avcılar kahraman olmaya devam edeceklerdir" Tarihi, ancak *özne* olabilenler yazar. Afrika gibi başka öznelerin nesnesi olanlar tarih yazamamışlardır. Bundan dolayı, başkalarının cümlelerinde kelime olabilenlerin hakikatinden tarih yazmaya çalışmak, büsbütün metafizik ve teolojik bir çabadır.¹⁵ Bugünün tarih yazan öznelere, geçmişteki muktedirlerin devamıdır. Geçmişteki tahakküm bugünkünü meşru kılar:

¹¹ Agamben 2001, 93.

¹² Löwy, a.g.e., 24.

¹³ Gandler 2007, 161.

¹⁴ Ibid., 165.

¹⁵ Ibid., 25.

...belli bir dönemin iktidar sahipleri, daha önceki bütün galiplerin mirasçılarındırlar. Bu durumda galip gelenle özdeşleşme, her zaman tüm iktidar sahiplerinin işine yaramaktadır. Bu söylenenler, tarihsel maddeci için yeterlidir. Bugüne değin zafer kazanmış kim varsa, bugün iktidarda olanları bugün yere serilmiş olanların üstünden geçiren zafer alayıyla birlikte yürümektedir. Savaş ganimeti de, adet olduğu üzere, bu zafer alayıyla birlikte taşınmaktadır. Bu ganimet, kültür varlıkları diye adlandırılmaktadır.¹⁶

Kapitalist modernliğe karşı yapılan romantik eleştiri, her zaman mitsel bir geçmiş referans alınarak yapılır. Benjamin'ın teolojinin fazlasıyla etkisinde olduğu gençlik yazılarında, her ne kadar yitik bir cennetin büyüüne vurgu yapılsa da, Marksizm ile tanıştıktan sonra, tıpkı Marx ve Engels gibi, ilkel komünizm, eleştirinin temel kaynağı olarak alınır.¹⁷ Baskıcı toplumun bilince içkin kategorileri tarafından tahakküm altındaki benlik (Freudyan "id" anlamında), otantik deneyime en çok üst benliğin bilinçteki baskıcı toplum olarak bilinçte ayrıldığı delilik deneyiminde yaklaşır. "Tarihin şafağındaki" ilkel komünizmde ise baskıcı toplum zaten mevcut değildir. O yüzden, henüz parçalara ayrılmamış insanlığın otantik deneyim temelinde cennete en çok yaklaştığı zaman dilimi olarak algılanır.¹⁸

Benjamin hayranı olduğu ve her yerde yanında götürdüğü İsviçre'li ressam Paul Klee'nin aynı adı taşıyan resmindeki melek Angelus novus¹⁹ aracılığıyla tarih kavrayışının ütöpik ve devrimci özünü oluşturur:

Tarihin meleği yüzünü geçmişe çevirmiştir. Bizim bir olaylar zinciri gördüğümüz noktada o tek bir felaket görür, yıkıntıları birbiri üstüne yığıp, onun ayakları dibine fırlatan

¹⁶ Benjamin 2009d, 41.

¹⁷ Löwy, a.g.e., 18

¹⁸ "Otantik insan deneyimi ve ilişkileri gözden kayboldukça daha çok aranır olurlar." Jacoby 1996, 136.

¹⁹ Benjamin kendisini bu melek ile özdeşleştirir, bu melek Benjamin ile özdeşleşir.

bir felaket. ...Fırtına onu sürekli olarak sırtını dönmüş olduğu gerçekliğe doğru sürükler; önündeki yıkıntı yığını ise göğe doğru yükselmektedir. Bizim ilerleme diye adlandırdığımız, işte bu fırtınadır.²⁰

Gandler'a göre tarih meleği, üç neden ötürü geriye doğru bakar.²¹ Birincisi, melek açısından geriye bakmak, *epistemolojik* bir zorunluluktur, çünkü melek geriye dönüktür, ileriye göremez. İkinci olarak, geriye bakmak, *ontolojik* bir zorunluluktur, çünkü ilerleme daha iyi bir geleceğe kavuşma değil, yitik cennetten uzaklaşma anlamına gelir. Üçüncüsü, bu bakış siyasî bir zorunluluktur, çünkü önüne geçilemez bir olağanüstü durum olarak hem faşizmden kurtulmak için, hem de geleneği ve geçmişin mağluplarını kurtarmak için, geçmişe bakmak durumundadır.²²

Benjamin, Marksizm ile teolojiyi "Tarih kavramı üzerine"²³ metninin birinci tezinde birleştirir:

Hep söylenegeldiğine göre, bir otomat varmış ve bu öyle yapılmış ki, bir satranç oyuncusunun her hamlesine, kendisine partiyi kesinlikle kazandıracak bir karşı hamleyle yanıt verirmiş. Geniş bir masanın üstündeki satranç tahtasının başında, sırtında geleneksel Türk giysileri bulunan, nargile içen bir kukla oturmuş. Aynalardan oluşan bir sistem aracılığıyla, ne yandan bakılırsa bakılsın, masa saydammış gibi görünürmüş. Gerçekte ise masanın altında, satranç ustası olan kambur bir cüce oturmuş ve kuklanın ellerini iplerle yönetirmiş. Bu mekanizmanın bir benzerini felsefe alanı için tasarımıyabilmek olasıdır. Bu bağlamda sürekli kazanması öngörülen, 'tarihsel maddecilik' diye adlandırılan kukladır. Bu kukla, bilindiği üzere, günümüzde artık küçük ve çirkin olan, kendini göstermesine de izin verilmeyen tanrıbilimi de hizmetine aldığı takdirde, herkesle rahatça başa çıkabilir.²⁴

²⁰ Benjamin, a.g.e., 42.

²¹ Gandler, a.g.e., 169.

²² Ibid., 169.

²³ Benjamin 2009d.

²⁴ Ibid., 37.

Metindeki gizli cüce, teolojidir. Teoloji, tarihsel maddeciliğe içkin olarak, yukarıdaki alegoride olduğu gibi, ancak gizlenerek etkili olabilir.²⁵ Teoloji, mekanikleşmiş, otomatik tarihsel maddeciliğin ihtiyaç duyduğu coşku ve patlayıcı güçtür.

Marksizm ile teolojiyi birleştirmek, Marksizm ile burjuva tarih filozofları arasındaki ayrımı derinleştirerek, Marksizm'in devrimci potansiyelini açığa çıkaracaktır. Teolojiyle birlikte gelen mistisizmin içeriği boşaltılarak, cazip bir kültürel meta kaynağına (yoga, Budizm, reiki, akralar, astroloji, feng shui, ney kursları, Tibet'e düzenlenen turlar, dünya sosyetesinde modalaşan kabbalistik öğreti vs...) dönüştüğü günümüzde, tabii ki Benjamin'in mistisizmi yanlış anlaşılmaya mahkûmdur. Fakat Benjamin'deki mistisizm, hem post-endüstriyel toplumdaki, hem de genel geçer kabul edilmiş anlamından çok farklı bir niteliğe sahiptir. Scholem'in belirttiği gibi, ortalama bir yaklaşım, mistik deneyimi Tanrı'ya yönelen bir deneyim olarak kabul etse de, Benjamin'in mistisizmi, Tanrı'ya yönelmekten çok uzaktır.²⁶ Benjamin, mistik deneyimi, bir bakıma, Ortodoks Marksizm'in merkezinde yer alan *znellik* sorununu aşmak için kullanır. Teoloji, dünyevi pratiğin dolayımsızlığından kurtulamayan solculara, görünür olanın mutlak olmadığı ve tarihin henüz son sözünü söylemediğini hatırlatacaktır. Teoloji Benjamin'de bir tür tefekküre dalmanın aracı olarak da anlaşılmamalıdır. Tefekküre dalmak, verili gerçekliğin ortağıdır, buradaki amaç ise siyasî dünyanın gerçekliğine yapışmış insanı, bu gerçeklikten söküp çıkarmaktır.²⁷

Romantik gelenek, Benjamin'de ilerleme ideolojisini yıkmak için kullanılır. İnsanların iş makineleri haline gelmesi, emeğin tekniğe indirgenmesi, toplumsal mekanizmanın kişisel deneyimi parçalaması gibi romantik kritiğin temel görünümleri, geçmiş muhafaza etmek adına değil, devrim için vurgulanır.²⁸

²⁵ Löwy, a.g.e., 32-4.

²⁶ Scholem 2005, 61.

²⁷ Gandler 2007, 166.

²⁸ Löwy, a.g.e., 8.

Diğer taraftan Benjamin’de, Heidegger’in ontolojisinde olduğu gibi, nostaljik bir köken arayışı yoktur. Geçmişe bakmak, düşüncenin doğrusal-tarihsel çizgisini parçalamak için kullanılan bir tertibattır. Düşüncenin çizgisel akış süreci içinde bir anlık dondurulması, tekrar benzer biçimde akıp gitmeye devam edecek olan o düşüncenin içeriğini somutlaştırır. Tarih meleştiği bu yüzden geriye bakar, çünkü düşünceyi tarihsel akışın içinde anlık olarak durdurabildiği o anı görmek ister.²⁹ Romantik mesianizm, insanlığın yaşamını bir tür tamamlanma süreci olarak algılayan sonsuz zaman kavrayışını, modern ilerleme ideolojisine içkin olan sonsuz boş zaman algısının karşısına koyar.³⁰

Benjamin, kapitalizm temelinde teknik ve ekonomik ilerlemenin, insanlığı felakete götüren tarihsel bir evrimleşme süreci olduğunu sezdiği için, kötümserliği kutsar. Kötümserlik, ezilen sınıfların özgürleşme sürecinde kullanabilecekleri etkili bir araçtır. Bundan dolayıdır ki, burjuva partilerinin ve sosyal demokrasinin pozitivist ilerleme anlayışına duydukları saf inançtan ötürü doğan iyimserliklerine karşı, gerçeküstüculük ve komünizmin evliliğinden doğacak kötümser bir örgütlenmeyi savunur.³¹ Kötümserlik, asla umudu yok etmez. Aslında denilebilir ki, kötümserlik ile umut kardeştir ve umut kötümserlikten beslenir. Çağdaş birçok Marksist, ilerlemeci anlayışın yarattığı bilinçsiz iyimserlik ile hülyalanmışken, Benjamin, çok yakın bir zamanda insanlığın orta yerinde açılacak kapkara oyuğun –İkinci Dünya Savaşı ve toplama kampları bunun en bariz örneğidir– uçuşumundan aşağı bakmıştır. Yine de müthiş sezgisi ile uçuşumdan görebildiği, insan yaratığını bekleyen cehennemin sadece belirli bir kısmıdır:

Bu eleştirel bakış Benjamin’in –sezgisel olarak fakat garip bir keskinlikle– Avrupa’yı bekleyen felâketleri görmesini sağlar. “Sonsuz güven”e ilişkin ironik cümle bu felâketleri

²⁹ Gandler., a.g.e., 174.

³⁰ Löwy, a.g.e., 10.

³¹ Ibid., 12.

mükemmel biçimde özetler. Elbette, o bile, ki dönemin en kötümser bakışa sahip olanıdır, Luftwaffe'ın Avrupa kentlerine ve sivil halklarına yaşatacağı yıkımı öngöremezdi. Ne de I. G. Farben'in, sadece 12 yıl sonra soykırımı 'rasyonelleştirmek' için kullanılacak Zyklon B gazının üretimiyle ün kazanacağını; fabrikalarının toplama kamplarındaki iş gücünü oluşturan on binlerce insanı çalıştıracağını tahmin edebilirdi. Bununla birlikte, o yılların tüm Marksist düşüncüleri ve yöneticileri arasında eşsiz biçimde, Benjamin, kriz içindeki sınıai burjuva uygarlığının doğurabileceği korkunç felâketlerin önsezisine sahip olmuştur.³²

Sosyalizm, liberalizm ve milliyetçilik gibi ideolojiler çizgisel bir tarih anlayışına dayanır. Benjamin, bu tür ilerlemeci anlatıların hepsinin düz çizgiselliğinde, düzenin iktidar mantığının izlerini görür.³³ Bu anlatıların yarınki veya en sondaki cennet tasavvuru, şimdiyi ve oluş halini sıfırlar. Hâlbuki cennet başlangıçtadır. Bu yüzden tarih meleğinin yüzünü başlangıca, cennete çevirmiş olarak tahayyül eder. Melek başını çevirmiş olduğu geçmişten (cennetten) ileriye doğru sürüklenir. Benjamin, bu noktada ütöpik düşüncenin kökenine yönelir. Her zaman acı ve travma ile özdeşleştirilen bellek ve anılar, aslında haz ilkesinin emrindedir. İnsan, daha önce, bilincin baskı mekanizmalarının kurulmasından önce, yaşamının başlangıcında cenneti tadar: "Yaşamın başlangıcında, bir ruhsal haz bolluğu tanıdığımız için; her türlü baskılamadan önceki bir zamanı, Schiller'in doğasında olduğu gibi, daha sonraki ayrıntılı uzmanlaşmaların, daha karmaşık bilincin henüz oluşmadığı bir zamanı, öznenin kendi nesnesinden ayrılışından önceki bir zamanı tanıdığımız içindir ki, anı, hattâ bireyin ruhundaki o tarihöncesi cennetin karanlık ve bilinçdışı anısı, o büyük sağaltıcı, epistemolojik, ve hattâ politik rolünü oynayabiliyor."³⁴

Özgür olmayan bir toplumda, insanın algısı da özgür değildir. Dolayısıyla göstergeyi üreten bilişsel mekanizma güdüm-

³² Löwy, a.g.e., 14.

³³ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 20.

³⁴ Jameson 2006, 108.

lenmiştir. İmge, gösterge tarafından emilir ve gerçekliğini kaybeder. Bu sebepten ötürü Benjamin, tarih algılamasındaki bu süreci duraklatarak, tarihsel imgenin “olduğu gibi” gibi görünmesini olanaklı kılmaya çalışır.³⁵ “Nesnel” tarihçiler, tarihsel imgelerin suni inşasını, bilimsellik aracılığıyla doğallaştırırlar. Öte yandan Benjamin, “böyle gelmiş böyle gider” ile somutlanan tarih anlayışının doğallaştırma sürecini yıkmak ister: “İlerleme kavramı, felâket düşüncesinde temellendirilmelidir. Her şeyin, ‘olduğu gibi devam etmesi’ felâketin ta kendisidir. O, herhangi bir anda yaklaşan değil, aksine herhangi bir anda verili olandır. Strindberg’in düşüncesi: Cehennem, olacak olan değil, buradaki yaşamımızdır.”³⁶ Bu anlamda amaç, sıkça Benjamin’e atfedildiği gibi geçmiş kurtarmak değil, tarihin bu şekilde yazılmasına neden olan geleneğin yıkımı aracılığıyla, geleceğin kurtarılmasıdır.³⁷

İktidar, nesnel tarihçilik yalanı ile geçmiş bugünün egemen ideolojisi içinden okur, tarih zamandan sıyrılır, geçmişin hakikati silinir, tarihi düzünden okuyan tarihçiler, bu anlamda statükonun “temizlik elemanlarıdır”: “Tarihçiler olarak, tam da kendi yaşadıkları zamanın tüm popüler görüşler açısından haklı olduğuna ve bu zamana uygun yazmanın, genel olarak haklı olmak anlamına geldiğine duydukları nahif bir inanışla yazan, tamamen düşüncesiz insanları da dikkate almıyoruz; her bir din bu inanç içinde yaşar ve dinlerdeki bu inanç hakkında daha fazla söylenecek bir şey yoktur. Bu nahif tarihçiler, “nesnellik” deyince, geçmiş görüşlerin ve eylemlerin, kendi yaşadıkları zamanın genel geçer görüşlerine göre değerlendirilmesini anlıyorlar: tüm hakikatlerin kanonunu bunda görüyorlar; onların işi, geçmiş zamana uygun sıradanlıklara uyumlamaktır. Buna karşılık, söz konusu popüler görüşleri kıstas olarak almayan her türlü tarih yazımına da ‘özel’ diyorlar.”³⁸

³⁵ Gandler, a.g.e., 177.

³⁶ Benjamin, a.g.e., 193.

³⁷ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 24.

³⁸ Nietzsche 2006, 53.

Her yeni dönemin, bir öncekinin ilerisi olduğu düşüncesi ile deneyimleri üst üste koymak, iktidarın kendini zamansızlaştırarak düzeni yeniden üretmesini olanaklı kılar. Aslında bütün iktidarların öncelikli amacı, zamansızlaştırmadır: "...en küçüğünden en büyüğüne bütün iktidarlar kendilerini doğallaştırmaya, yani zamansızlaştırmaya çalışırlar. Cumhuriyet'in 10. yıl kutlamalarında çekilmiş bir fotoğraf bunu çok iyi ifade eder: Ankara'da meydana büyük bir tak kurulmuş ve takın üstüne, tam da o 30'ların estetiğiyle rakamlar kullanılarak şöyle yazılmış: 1, 10, 100, İktidar kurma süreci bu kurma çabasının gücünü mistik bir geçmiş ve sonsuz bir gelecekte aynı anda alır, her iktidar kendi iktidarını ebediymiş gibi göstermeye çalışır."³⁹ Geçmişteki kayıpları hatırlayan, onlar üzerinden tarihi kuran bir anlayış, çizgiselliğin iktidarını sarstığı için tehlikeli kabul edilir.⁴⁰ Süre giden çizgisellik, felâketin ta kendisidir. Kurtuluş ise "...sürekli felâket içinde ufak bir çatlaktan medet umar."⁴¹: "Felâket kavramının temsil ettiği tarih akışı, 'Düşünen' kişinin nazarında bir çocuğun elinde olan ve her dönüşünde düzenli olan her şeyi bozarak yeni bir düzen oluşturan bir kaleydoskoptan farksızdır. Bu imgenin iyi temellendirilmiş bir doğruluğu vardır. Hükmedenlerin kavramları her zaman bir 'düzen' oluşturulurken kullanılan imgeyi yansıtan ayna görevi görmüştür. Kaleydoskop parçalanmalıdır."⁴²

Durağan diyalektik, Benjaminsyen tarih algısını oluşturan yöntemdir. Durağan diyalektik, geçmişteki bir durumun, bugün yaşanan bir kayıp anında veya bir tehditte tekrar canlanması ve şimdi ile birleşerek anlaşılır bir hale dönüşmesidir. Geçmiş şimdide getirerek veya şimdideyi geçmişe götürerek iki anı çakıştırmak, çakıştırdığı yerde durağan bir diyalektik oluşturur.⁴³ Tarihin sürekli bir inşa olarak okunduğu geçmişe bakışın yerine anlık deneyimi öne çıkaran bir zaman algısını koyar.

³⁹ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 23-24.

⁴⁰ Ibid., 31.

⁴¹ Benjamin 2007b, 194.

⁴² Ibid., 198.

⁴³ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 21.

Bu diyalektik, geçmiş bir antikacı titizliğinde incelemeyi, dünde yaşanan bir haksızlığı, bugün benzerini yaşayan birinin deneyimi ile birleştirir.⁴⁴ Peki, bu çakışma anının sağladığı nedir? Geçmiş ve şimdinin buluşması, bilincin sınırları içine hap-solmuş algı kategorilerinin ve biçimlenmiş zekânın bakış açısını yerle bir eder. Üzerine basıp geçtiğimiz, aynı zamanda bugünkü yaşam deneyimimizde de harcı bulunan geçmiş, bir patlama anı olarak geri gelir. Birey, o zaman yaşadığı hakikatin özüne iner. Hakikat ile suni toplumsal gerçeklik arasındaki uçurumun farkına varır. Bu anlık, esrimeye benzer son derece insani deneyim, diğer bir ifadeyle çakışma anı ile bireyin geleceğe doğru planlanmış son derece bilinçli bir hareketi arasındaki yaşamsal bağ, teoloji ile tarihsel materyalizm arasındaki aynı yaşamsal bağlantıdır.

Somut gerçeklikten örnekleyelim: 1938 Dersim Olayları'nın veya 12 Eylül darbesi sonrası Diyarbakır Cezaevinde uygulanan sistematik işkencenin toplumsal bellekte hatırlanması ("tekrar hatırlanması" demek isterdik, fakat güncel tartışmalar gösteriyor ki toplumu oluşturan çoğunluğun belleğinde bu geçmiş zaten mevcut değil), resmî tarih yazımında bir kırılmaya yol açmaz mı? Bu çizgisel, muzaffer tarih anlatımındaki çizgiselliğin bozulması, geleceğin "Kurtarılması"nda etkili olmaz mı? Bu örnekte geçmiş yıkımın şimdiki zaman ile çakışarak tekrar canlanması, resmî ideoloji ve militarizm ikilisinin oyununu gözler önüne serer. Hakikatin bir bölümü ve tahakkümün, gündelik yaşam deneyimi arkasında saydamlaşmış demir kafesi, sislerin arasından ortaya çıkar. Elbette bu ortaya çıkış, ya da beliriş, tahakkümün ortadan kalkacağı anlamına gelmez. Resmî ideoloji tahakkümün birçok aktöründen sadece birisidir. Ayrıca tahakküme, kültürel bilişsel formları da dâhildir; toplumun çoğunluğu bu kültürel ve bilişsel kategorileri kullanarak tahakkümden çıkarları olduğu sanısına kapılırlar. Fakat egemen iktidarın yüzünü göstermesi, kültürel ve bilişsel kategorilere

⁴⁴ Ibid., 22.

erişemeyen azınlıkların, ezilenlerin, “anormal”lerin örgütlenmesi için gerekli ortamı sağlar.

Günümüze uyarlandığında Benjaminsyen yaklaşımın temel sorunu, tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır: Benjamin’e göre, tarihsel materyalizme koşut olarak örgütlenmeyi sağlayacak “Mesih”, ezilenlerin kolektifliğidir ve ne yazık ki günümüzde özneyi tekrar tekrar üreten kültür endüstrisi olarak, hem kültürel üretim, hem de tahakkümün diğer gizli aygıtları bu kolektifi de kafese bağlamışlardır.

Durağan diyalektik, Adorno’nun negatif diyalektiğine benzer. Tümelin tikel üzerindeki tahakkümü, Adorno’ya göre mantığın özdeşlik ilkesi ile tanımlanabilir. Adorno, bireyin toplum ile özdeşliğini yıkmak veya olumsuzlamak için, Hegelci diyalektiğin, özne ve nesnenin birliğine dayalı özdeşlik ilkesini tersine çevirir ve özdeşmezliği diyalektiğin temeli olarak belirler. Özne nesne birliği, tümelin özdeş olmayanı denetim altında tutmak için kullandığı bir yanılsamadır. Olumsuz diyalektikte, Hegel’in diyalektiğindeki tez, antitez ve sentez üçlüsünün yerini “çelişki” alır. Hareket ise, farklı momentler arasında doğrusallığın olmadığı bir sallantıdır. Benjamin’in durağan diyalektiği, aslında Adorno’un negatif diyalektikte yaptığını tarihsel momentlere uygular. Tarihin bir anını (tikel), tarihin çizgisel akışından (tümel) kopararak, o anın özdeşmezliğini gösterir. “An”ın özdeşmezlik aracılığıyla (nesnel) tarihten ayrılması, o ana bakarak tarihin olumsuzlanması fırsatını doğurur. Diğer taraftan, negatif diyalektik sonsuzdur, çelişkinin yutarlılığına dayanır ve asla ütöpik hedefler belirlemez. Benjamin, durağan diyalektiği 19. yüzyıla somut olarak uygular.

NESNELEŞME ÇAĞINA GİRİŞ:

19. YÜZYIL VE METANIN İNSANLAŞMASI

“...Bellek- zehir ve panzehirle, uyarıcı ve yatıştırıcıyla tıka basa dolu bir klinik laboratuvar; kaçan zihin, onun despotluk ve uyanıklığın hoş gördüğü tek telafiye ve kaçış mucizesine döner. Yaşamın içine batmışken beliren bu rastlantısal ve firari kurtuluş, ancak irade dışı bellek alışkanlığının anlık bir ihmali ya da azabıyla uyandığında gerçekleşebilir. Başka hiçbir koşulda değil; hatta o zaman bile bir zorunlulukla değil...”⁴⁵

Yazılagelmiş tarihin, Benjamin’in bir okumaya maruz kalması, değişimsiz bir değişimin veya pekâlâ gerileme olarak da görülebilecek olan bir ilerlemenin bozguna uğratılmasıdır. Adorno diyalektik düşüncenin, yeninin içindeki eskiyi aramak yerine, eskinin içindeki yeniyi keşfetmek ile yükümlü olduğunu belirtir.⁴⁶ Benjamin her ne kadar Hegelci kategorilerden koparak Adorno’nun olumsuz diyalektiğinden farklı bir diyalektik anlayışa yönelse de, sanki tarih için tasarladığı kişisel bozgununu tümüyle yukarıda belirtilen yükümlük üzerinden oluşturmuş gibidir. Kapitalizmin tarihsel gelişimini büyük kuramlar, spekülasyonlar, bilmiş kehânetler veya ekonomik veriler ve istatistikler üzerinden açıklamaya çalışanlar bir yana; Benjamin, aynı açıklama için, nesneler ve kültürel ürünlerin biricik gerçekliğine geri döner. Benjamin, insanlığı bekleyen acımasız tehlike olarak nesneleşmenin yegâne düşmanının yine nesneler olduğunu fark etmiştir. O, burjuva toplumunun hakiki deneyim yerine koyduğu yanılsamaların⁴⁷ tümüyle “unutma” üzerinde oluştuğunun da farkındadır. Çünkü “bütün şeyleşme bir unutmadır”.⁴⁸ Dolayısıyla Benjamin hatırlamak ister. Sanki tarih

⁴⁵ Beckett 2001.

⁴⁶ Jay 2005, 107.

⁴⁷ Benjamin’in düşüncesinde önemli bir kavram olan “fantazmagori”yi kabaca yanılsama olarak adlandırdık. Bu kavram ilerleyen bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir.

⁴⁸ Adorno’dan aktaran, Jacoby, a.g.e., 29

meleği, ileriye doğru sürüklenirken gördüğü yıkıntıların arsa sahiplerinin, daha sonra, yıkıntılar arasında dolaşan yığınların biat edecekleri bir kahramanlar menkıbesi yaratacağını biliyor-muş ve bu yüzden hakiki deneyimin kodlarını nesnelerin arası-na serpiştirmiştir. Bu yüzden Benjamin nesnelerin ruhunu inceler. Bilir ki tarih meleği, sürüklenirken tüm acısını ve coş-kusunu nesneler üzerine alelacele bırakmıştır. Bu anlamda nes-neleşmenin saydam suratının toplumun arkasında beliriverdiği 19. yüzyıl Benjamin için biçilmiş bir kaftandır.

Benjamin'e göre 19. yüzyılda belirginleşen modern çağın başat özelliği "fantazmagori"lerin egemenliğidir. Baudelaire'in Modern çağ olarak adlandırdığı da bizzat fantazmagorilerin egemenliğindeki dünyayı ifade eder.⁴⁹ Fantazmagori, kapitalist deneyimin özüdür. Benjamin, Marks'ın ünlü meta fetişizmi kavramını Lukacs'ın nesnelleşme analizinden geçerek kültürel üretim biçiminin aldığı yeni görüngünün analizinde kullanır. Lukacs'ın, meta fetişizminin olgu bağlamını yeniden felsefeye getirmesi ve nesneleştirmeyi burjuva düşüncesinin karşıtlıklarına uygulamasına benzer bir şekilde, Benjamin'de geç kapitalist kültürü aynı doğrultuda ele alır.⁵⁰ Bu bağlamda ulaştığı sonuç, kültürel varlıkların kapitalist gerçekliği olarak "fantazmagori" kavramıdır. Tiedemann'a göre Benjamin düşüncesindeki fantazmagori, kapitalist üretimin bizzat kendisidir; "On dokuzuncu Yüzyıl'da kültürün yazgısı, kültürün mal olma özyapısından başkaca bir şey değildi; Benjamin'e göre bu özyapı, kendini "kültürel varlıklarda" fantazmagori niteliğiyle sergilemiştir. Fantazmagori, yani aldatıcı görüntü, artık malın kendisidir; bu mal içerisinde değişim değeri ya da değer biçimi, kullanım değerini perdeler; fantazmagori, kapitalist üretim sürecinin bütünüyle eşanlamlısıdır ve bu süreç, kendisini gerçekleştiren insanların karşısına bir doğa gücü gibi çıkar."⁵¹

Benjaminien fantazmagori ile Marx'ın meta fetişizmi arasında belirgin bir şekilde bağlantı var mıdır? Marx'ın, üretim

⁴⁹ Benjamin 2009c, 106-107.

⁵⁰ Tiedemann, a.g.e., 26.

⁵¹ Ibid., 26.

ilişkilerinin (altyapı) yeni gerçekliğini betimlemek için başvurduğu meta fetişizmi kavramı kabaca, metalar arasındaki ilişkinin, toplumsal ilişkilerin yerine geçmesini tanımlar.⁵² İnsanların kişisel faydaları ve kullanımları için ürettikleri ürünler piyasada karşılıklı dolaşıma çıkana dek meta olarak tanımlanamazlar. Piyasada dolaşıma sokulan meta, kullanım değerine sahip olduğu gibi, değişim değerine sahip olur ve bu değer aracılığıyla diğer metalar ile ilişkiye girer. İnsanlar bu metaları birbirleriyle değiştirmek için ilişki kurarlar, bundan dolayıdır ki daha önce (toplumsal olandan) yalıtılmış halde var olan bireysel emek toplumsallaşır. Emeğin, toplumsallaşarak kendisini üreten insan karşısında kazandığı bağımsızlık üretim sürecindeki içkin mantığının egemenliği altına girer. Emeğin kullanım değeri açısından tanımlanması nesnel-fiziksel gerçeklik ile tamamen uyumludur. Hâlbuki değişim değerinin kullanım değerine galebe çalması, emeği, maddi gerçeklikten soyutlayıp, mistik bir hale sokar. İnsanlar arası ilişki, nesneler arasındaki düşsel bir ilişki olarak görünür.⁵³ Değişim değerinin belirleyiciliği insanı, nesnenin denetimi altına sokar:

Değişim sırasında üreticiyi ilkin ilgilendiren şey, kendi ürünleri karşılığında ne kadar başka ürün alabilecekleri sorusudur: ürünlerini hangi oranlarda değişebileceklerdir? Bu oranlar, âdetler yoluyla belli bir kararlılığa erişince, bunlar sanki ürünlerin niteliklerinin sonucu gibi görünür ve böylece, örneğin bir ton demir ile iki ons altın pek doğal olarak eşit değerde imiş gibi gelir; bu, tıpkı bir libre altın ile bir libre demirin, farklı fiziksel ve kimyasal niteliklerine karşın, eşit ağırlıkta görünmesine benzer. Ürünlerin üzerine etiket gibi yapışan değer olma özelliği, birbirleri karşısına tekrar tekrar değer nicelikleri olarak çıkmaları ile kararlılık kazanır. Bu nicelikler, üreticilerin iradeleri, öngörülleri ve davranışlarından bağımsız olarak durmadan değişir. Bunlar için, kendi toplumsal faaliyetleri, nesnelerin faaliyetleri biç-

⁵² Meta fetişizmi kavramının geçtiği temel metin "Meta Fetişizmi ve Bunun Sırrı" için bkz. Marx 2003, 75-87.

⁵³ Marx, a.g.e., 77.

mini alır ve onlar nesneleri yöneteceğine, nesneler onları yönetir.⁵⁴

Meta fetişizmi kavramı eleştirel kuramın elinde kültürel üstyapı eleştirisinin temel araçlarından birisi haline dönüşür. Kültürel durumun karmaşık yapısının tanımlanmasında kavramın (meta fetişizmi) sağladığı imkânlar tartışmaya açıktır elbet, fakat ne olursa olsun bu dönüşüm sırasında kavramın nesnel ve toplumsal gerçeklikle olan bağlantısı korunmuştur. Benjamin ise nesnelerin bilincine döner ve meta fetişizmini fantazmagori üzerinden betimleyerek, bilincin kategorilerini temel alır. Adorno'ya göre Benjamin, 19. yüzyıl ve meta karakterini birleştirerek, metanın tarihsel ve somut gerçekliğini göz ardı etmektedir.⁵⁵ Meta fetişizmini psikolojik boyuta hapsetmek, kavramın diyalektik gücünü etkisiz hale getirir. Meta fetişizmi, gerçekliği algılayış biçimindeki psişik bir yanılsamadan daha fazlasıdır. Üretim sürecinin, metaların fetiş karakteri yoluyla bilinci ürettiği maddi-toplumsal bir gerçekliktir.⁵⁶ "...metanın fetiş karakteri bilinçten doğmaz, aksine bilinci ürettiği için —bu çok önemli bağlamda— diyalektiktir."⁵⁷ Meta fetişizmine olan yaklaşımı, Adorno'nun Ortodoks Marksizm'e en yakın sınırını oluştururken, Benjamin'in de Marksizm'den en uzağa düştüğü kıyıdır. Aslında bu uzaklığın temel nedeni iki düşünürün düşünme tarzındaki radikal farklılıktan kaynaklanır. Adorno'nun (ve Horkheimer'ın) açıklamacı tarzına karşı Benjamin, tikel olanda çökelmiş bulunan evrenselin izini süren ontolojik bir yaklaşımı benimsemiştir.⁵⁸ Burada Hegel ile kurulan ilişki belirleyicidir: Benjamin, Hegel'in, egemen filozof dili ve özdeş olmama nosyonunun belirleyiciliğinden uzak dururken, Adorno ve Horkheimer, çoğu yerde Hegelci kategorilere bağlı kalmışlardır.⁵⁹

⁵⁴ Ibid., 79.

⁵⁵ Adorno 2004b, 110.

⁵⁶ Jay, a.g.e., 262.

⁵⁷ Adorno, a.g.e., 113.

⁵⁸ Jay, a.g.e., 293.

⁵⁹ Ibid., 292.

Marx, kapitalizme içkin olan meta fetişizmini belirlerken tûmdengelimci bir yol izler, Benjamin ise tikele inerek algısını nesnelerin “aura”sına yoğunlaştırır.⁶⁰ Burjuva toplumunda bilinç “an”ın bilincini ve belleğini yok etmek üzerine tasarlanmıştır. Bilincin hasıraltı ettiği hakiki deneyim, nesnelerde somutlaşır. Benjamin nesneler yoluyla, geçmiş anın özgün bilgisine ulaşmak dışında, dünyanın sırrına da sanki vakıf olmak ister gibidir. Fakat meta fetişizminin egemenliğinde nesneler düşmanlaşır. Şeyleşme donmadır. Meta toplumunda nesnelerin sıcaklığı kaybolurken, insan nesneler ile birlikte donmamak için kendi sıcaklığını korumak zorundadır.⁶¹ Diğer taraftan donma kaçınılmazdır; “Her bir nesne sahibine damgasını vuruyor: çulsuzun biri veya vurguncu olarak görünmekten başka seçeneği yok insanın.”⁶²

Benjamin’deki bu belirgin ontolojik yaklaşım Marksizm’in temel kategorilerinden birini çarpıtır mı? İlk başta, diyalektiğin bir anlık olarak durup, nesnelerin bilincine doğru bakması, bize Husserl’ci fenomenolojiyi hatırlatabilir. Lâkin değişim ve ilerleme, eskinin yerine yeninin geçmesi tümüyle kurgusal kategorilerdir. Kurgusal zamandan kopuş anında, nesnelerin üzerinde birikmiş tarihsel gerçeklik ortaya çıkar. Ortodoks Marksizm, tarihsel materyalizm adına “an” da tortulaşan gerçekliği görmezden gelir. Kuşkusuz bunu bilimsellik adına yapar; nesnelerin bilinci gibi kavramlar, ancak küçük burjuvanın yalıtılmış dünyasında filizlenebilecek olan soyut düşüncenin görüngüleridir. Hâlbuki bilimsellik nesnel olmaktan çok ideolojik, somut olmaktan çok soyut izler taşır. Benjamin’in nesnelere yoğunlaşmasında metafizik bir yön olduğu son derece açıktır, fakat burada metafizik, aynen tarihe olan yaklaşımında olduğu gibi maddi gerçekliğin emri altındadır. Metafizik, egemen tarih anlayışının bize tarihin kırılma noktaları olarak gösterdiği tahakkümün el ve biçim değiştirme anlarının karşısında, tarihin hakiki kırılma anlarını yakalamayı sağlayacak yegâne araçtır.

⁶⁰ Dellaloğlu/Odman/Yardımcı, a.g.e., 21.

⁶¹ Benjamin 2000, 27.

⁶² Ibid., 29.

Duraksamalar ve ara bölgeler bu yüzden önem taşır çünkü tarihsel-toplumsal gerçekliğin kodları eski ve yeninin iç içe geçmiş görüntüsü üzerinde görünür hale gelir: “Başlangıçta henüz eskisinin egemenliği altında olan yeni üretim aracının biçimi, toplumsal bilince eski ile yeninin birbiriyle boğuştuğu görüntülerle yansır...Her çağda bir sonraki çağı görüntülerle sergileyen düş içerisinde ise henüz gelmekte olan çağ, tarihin en eski dönemlerinin, başka deyişle sınıfsız bir toplumun öğeleriyle karışmış olarak belirginleşir. Bu öğelere ilişkin olup, dağarcıkları toplumun bilinçaltında bulunan deneyimlerin yeni ile karışması, ütopyanın doğumuna neden olur; bu ütopyanın izdüşümlerine ise kalıcı yapılardan geçici modalara değin, yaşamın binlerce olgusunda rastlanır.”⁶³

Benjamin hem üretim aracının biçimi hem de ütopyanın izdüşümlerini bulmak için bakışını 19. yüzyılda ortaya çıkan dünya fuarlarına diker. Artık ortaçağdaki Tanrı’nın yerini devlet almıştır, fakat biçimsel olarak teoloji devam etmektedir. Teolojinin özü yok edilirken teoloji rasyonelleştirilmiştir. Dünya fuarları teolojinin rasyonelleştiği alanların somut örneğidir. Dünya fuarları, “adına mal denen fetişin hac yerleridir...Mal denilen fetişe hangi dinsel tören kurallarıyla tapılacağını moda saptar.”⁶⁴ Dünya fuarları nesnenin “aurası”nın çarpıtıldığı mekânlardır. Nesnenin aurasından söz açarken, bir nesnenin kendisi olmayandan ayrılmasını olanaklı kılan sınırları belirlemeye çalışan Benjamin, nesnenin kurgusal olarak dayatılan dinsel anlamı ile –yani bir anlamda “değişim değeri” ile– özünü belirleyen temel öge arasındaki çatışkıya vurgu yapar.⁶⁵ Bu anlamda dünya fuarları, malın kullanım değerinin gizlenerek, değişim değerinin çarpıtıldığı bir fantazmagori alanıdır.⁶⁶ Dünya fuarlarında temel motif, anorganikleşmedir. Lukacs, modern kapitalizm ile birlikte meta şeklinin ve metalar arasındaki ilişkinin, toplumun tümü için var olan egemen şekil olmaya

⁶³ Benjamin 2009c, 89-90.

⁶⁴ Ibid., 94-5.

⁶⁵ Armaner 2007, 142.

⁶⁶ Benjamin, a.g.e., 84.

başladığını varsaymıştır.⁶⁷ Dünya fuarları da Lukacs'ın varsaydığı bu sürecin ilk örnekleri olsa gerektir. Yaratılan anorganik dünyanın kendine özgü ilişkileri, kişisel ilişkilerin ve deneyimin yerine geçmiştir. Malın fetiş değeri bu fuarlarda belirginleşir, metalar insanlaşır. Keza aynen dünya fuarları gibi dönemin küçük burjuva evleri de metaların kişileştirildiği kapitalizmin yeni mekânlarıdır. Tüm bu çabalar, Baudelaire'in nesneye ruh vermek için giriştiği gizemli uğraşı ile eşdeğerdir:

...Baudelaire, metaya özgü olan aura'yı görünür kılmak için çabalıyordu. O metayı kahramanca insanileştirmeye çalışıyordu. Bu çabanın muadili, burjuvazinin metayı kişileştirme yönündeki eşzamanlı çabasıydı: metaya bir insanmış gibi, bir yuva verme girişimi. O zamanlar, küçük kutuların, örtülerin, kılıfların vaat ettiği buydu; bunlarla burjuva evi zamanının etkilerinin üzerini kapatıyordu.⁶⁸

Benjamin için, deneyim-irade dışı hatırlama ve nesneler arasındaki kaçınılmaz ilişki, aynen derin bir bağlılık hissettiği Marcel Proust için olduğu gibi, ütopyanın ve kurtuluşun temel koşuludur. Modernite ve burjuva toplumu, hakiki deneyimi, toplumun bilinçaltına iter. Değişim değerinin, kullanım değerini alt ettiği meta toplumu, dilsel dünyada kurgulanmış olan deneyimi, değişimin kendisi olarak dayatır. Metalar arası dolaşımın nesnel mekanizması, diyalektiği görünmez kılar; geçmişin hafızası yitirilir. Şeyleşme bir unutmaya biçimdir ve varacağı yer ortak bilince içkin olan toplumsal bellek yitimidir:

Artı değer ve kar dürtüsünün yoğunlaşması, yeni mallara yolu açmak için eski malların tasfiye edilme oranını hızlandırır; planlı kullanıp atma, tüketim mallarından düşünmeye, cinselliğe kadar her yerdedir. Yerleşik kullanıp atma biçimi ne düşüncüyü ne de insanları dışarıda bırakır. Şeylerde, düşüncelerde ya da insanlarda yeni ya da taze diye müjdeleyenler, değişmeyeni yani bu toplumu maskeler...Geçmiş tam da unutulduğu içindir ki, itirazla karşılaşmaksızın hü-

⁶⁷ Lukacs 2006, 156.

⁶⁸ Benjamin 2007b, 198.

küm sürer; bunun aşılması için, öncelikle anımsanması gerekir. Toplusal bellek yitimi, toplumun hatırasını (kendi geçmişini) bastırmasıdır. Meta toplumunun psişik metasıdır.⁶⁹

Benjamin'e göre Bergson gibi düşünürler, modernite ile birlikte kurallara bağlanarak doğallığını yitiren deneyime ulaşabilmek için bir tür "yaşam felsefesi"ne yönelmişlerdir.⁷⁰ Bergson, insana dışsal bir gerçeklik olan Kantçı zaman algısının yerine, insan bilincine içkin olan ve bellek aracılığıyla biçimlenen bir tür "hakiki zaman" anlayışı oluşturmuştur. Bu anlamda deneyim, toplumsal yaşamın belirlenmiş zamansallığından çıkarak bireyin hakiki zamanı boyunca incelenebilir. Çünkü deneyim, "anında kesin biçimde saptanmış olgulardan çok, belleğe akan, kümelenmiş ve çoğunlukla bilinç düzeyinde algılanmamış verilerden oluşur."⁷¹ Proust ise Bergson'un belleğin toplumsal ve bireysel bilinçaltı düzlemi arasında yaptığı ayrımı benimsemekle beraber, onun yalın belleğin hatırlama işlevini bilinçli-özgür bir tercihin sonucu olarak gören iradeci yaklaşımından çok farklı bir konum alır. Proust, unutmayı "haz ilkesinin" emrine veren Freud gibi bellek ile bilinç arasındaki temel ayrımı kabul eder ve bizzat belleği "iradi bellek" ve "irade dışı bellek" olarak ikiye ayırır.⁷² İradi bellek, bilincin dikkatli gözlemi altındadır ve geçmiş hakkında oluşturduğu bilginin niteliği, geçmişin anlık duyumu hakkında hiçbir iz taşımaz. Benjamin açısından Proust'un yaklaşımının taşıdığı yaşamsal önem tam da burada ortaya çıkar. Geçmiş bilinçli bir hatırlama çabası ile değil, salt nesnelerin yarattığı anlık duyumsamalar aracılığıyla hatırlanır: "Kendi geçmişimiz bakımından da durum böyledir. O geçmiş istencimizle çağırmamız boşunadır; belleğimizin çabaları bu bağlamda hiçbir işe yaramaz."⁷³ Dolayısıyla, yediği bir kurabiye'nin tadı aracılığıyla geçmiş zamana yolculuk yapan Proust

⁶⁹ Jacoby, a.g.e., 30.

⁷⁰ Benjamin 2009a, 203-4.

⁷¹ Ibid., 204.

⁷² Ibid., 205.

⁷³ Proust'dan aktaran Benjamin, a.g.e., 205.

gibi Benjamin de, endüstriyel toplum ve nesneleşme çağının kolektif bilinçaltına, Gerard de Nerval'in⁷⁴ kendisini astığı sokak lambasının sisli ışığının altından bakar.

Freud temel olarak bilinçli anımsamayı, bilinçdışı belleğin korumak istediği şeyi parçalamanın bir yöntemi olarak görür.⁷⁵ Bilinç organizmayı dış etkenlere karşı koruyan bir kalkandır. Jameson'a göre, bilincin psişik dünya için bir tür koruyucu olma fikri, Benjamin'de bir tür tarihsel betimleme aracına dönüşür.⁷⁶ Modern toplumda organizmanın büyük bir hızla uğradığı sayısız şok ve travma karşısında bilinç, özerk olmaktan çıkarak kolektif bir savunma mekanizmasının parçası olmuştur. Özne ve nesne arasındaki meşum Kartezyen ikilik, modern bilinç örneğinde bir kez daha somutlaşır. Bilinç ve nesnelerinin arasına, bir dizi temsilci girer. Bu temsilciler, somut bir örnek olarak gazete, bizi şoklardan korur; fakat olanı biteni anlamamızı da imkânsızlaştırarak, var olan dünya üzerine olan tahayyülümüzün sınırlılığı yoluyla kişisel deneyimin de önünü tıkar.⁷⁷ Gazete örneğinde olduğu gibi bu yeni temsilciler, aynı zamanda duyarsızlaştırır. İnsanın yaşadığı dehşetin, bilince her gün onlarca haber, yazı ve görüntü arasında tekrar tekrar verildiği bir bilişsel ortamda, her türlü dehşet anı bilişsel formlarda içselleşir. İnsanoğlu var olduğundan beri orada duran, ve ne yazık ki çoğunlukla da güvenliğin ağır bastığı, güvenlik ve hakikat arasındaki ontolojik ikilem, yine karşımızdadır. Modern bilinç, bizi şaşırtmaz ve yine güvenlikte karar kılar.

⁷⁴ 1808-1855 yılları arasında yaşamış Paris'li şair. Nerval, romantizmin temsilcisi olarak hem Gerçeküstücülüğün hem de yazın alanındaki Oryantalizmin temel kaynaklarından birisi olmuş, zaman zaman tekrarlanan cinnet anlarının birinde kendini, kravatıyla Paris'te bulunan bir sokak lambasına asarak intihar etmiştir.

⁷⁵ Jameson 2006, 69.

⁷⁶ Ibid., 69.

⁷⁷ Ibid., 69-70.

19. YÜZYIL: İNSANIN METALAŞMASI

“Öznenin, onun bir özne haline gelmesini engelleyen nesnenin etkisi altına girmesi, özneyi nesnenin de bilgisinden alıkoyar.”⁷⁸

Şeyleşme çağında nesneler, cehennemi andıran varoluşu yenilir yutulur hale getirmek isteyen bilincin boğazına takılan kan akı-tıcı kılçıklardır. Bilinç nesneleri ve çevreyi dönüştürürken, kendisi de nesneler tarafından dönüştürülecektir elbet. Benjamin’den bağımsız olarak Eleştirel kuramın modern akıl ve aydınlanma eleştirisi bir bakıma bu dönüşümün radikal bir kritiğidir. Dönüşüm ve denetim, bilincin kendisini vurur. Öncelikle Lukacs’ın, ondan el alarak, daha sonra da Eleştirel Kuram’ın vurguladığı rasyonelleştirme ilkesi özneyi denetim altına sokar. Adorno ve Horkheimer, araçsal aklın tiranlığını meta anlatılar, kurumsal felsefe ve kültürel üstyapının içerisinde keşfederken, Benjamin yine bizzat sokağa; caddelere, ev içlerine ve pasajlara iner.

Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*’ndeki, Marksist yazının temel metinlerinden biri olarak kültleşen “Şeyleşme ve Proletaryanın Bilinci”⁷⁹ adlı bölümde, şeyleşme fenomenini kavramlaştırmıştır. Lukacs’a göre rasyonelleştirme ilkesinin egemenliğindeki meta ekonomisinde, emek metalarda nesnelleşir.⁸⁰ Metalarda nesnelleşen emek, insanın karşısına, kendisinden bağımsız, kendine ait kuralları olan nesnel bir şeymiş gibi görünür. Metaların piyasadaki hareketinden oluşmuş dünyanın hareketliliği ise insanlar tarafından, aynen nesnelleşen emek gibi, kendi özerkliğine sahip, dışsal bir mekanizma olarak algılanır. İnsan üretimi bizzat, insanın toplumsal özüne dışsal olan doğa yasalarının nesnelliğine boyun eğer.⁸¹ Şeyleşme, insan ilişkilerini dolaylı ve apaçık kendi özgünlüğü içerisinde gösteren

⁷⁸ Adorno’dan aktaran, Jacoby, a.g.e., 109.

⁷⁹ Lukacs, a.g.e., 153-187.

⁸⁰ Ibid., 158.

⁸¹ Ibid., 158.

bağıntıların yerine rasyonel olarak seçleştirilmiş ilişkilerin geçmesidir.⁸² Bu süreç modernitenin iddia ettiği şeyin tam tersini doğurur: insan üretim sürecinin öznesi olmaktan çıkarak mekanikleşmiş toplumun fiziksel bir parçasına dönüşür. Lukacs'ın varsaydığı üzere: "İnsan, hem nesnel açıdan hem de çalışma süreciyle olan ilişkisi veya bu süreçteki davranışları açısından artık bu sürecin gerçek öznesi olmaktan çıkıyor; tam tersine kendisinden tamamıyla bağımsız ve hazır olarak önünde çalışır bulunduğu, üstelik yasalarına da iradesi dışında uymak zorunda kaldığı mekanik bir sistemin içine sokuşturulmuş ve böylece mekanikleştirilmiş bir parça rolünü oynuyor."⁸³

Lukacs'a göre işçi sınıfının mekanikleşmesi toplumun tümünün ortak kaderine dönüşmüştür.⁸⁴ Benjamin, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* metninden etkilenererek, sınıf mücadelesi anlayışını bu metin temelinde oluşturur.⁸⁵ Lukacs'ın bahsettiği mekanikleşme, Benjamin'in elinde Marksist eleştirinin harcına katılan romantik bir öze dönüşür. Benjamin, makineler ile çalışan işçilerin tekrara dayanan, anlamsız ve istem dışı hareketlerini; kalabalıklar arasında yürüyen bireylerin, özellikle Edgar Allan Poe tarafından betimlenen, mekanik istemsiz hareketleriyle özdeşleştirir.⁸⁶ Benjamin'in ontolojik ve parçalı düşünme yetisi, burada bir kez daha ışıldamaktadır: Yukarıda vurgulanan, işçi sınıfının mekanikleşmesinin toplumun ortak bir kaderine dönüştüğü iddiası Lukacs'ın düşüncesinde son derece soyut kalırken, Benjamin bu sürecin son derece nesnel görünümlerini ifşa etmektedir.

Burjuva yaşam deneyimi, Fransız Devrimi ile birlikte, yaygın bir denetim ağı tarafından sarılmıştır.⁸⁷ Denetimin kurumsallaşması, teknik anlamdaki bazı nesnelerin ortaya çıkışı ile toplumsal yaşantıdaki radikal değişim ile paralellik gösterir. 19.

⁸² Ibid., 164.

⁸³ Ibid., 161.

⁸⁴ Ibid., 163.

⁵ Löwy, a.g.e., 11.

⁸⁶ Ibid., 16-7.

⁸⁷ Benjamin 2009b, 141.

yüzyıl Paris’inde tekstil ticaretinin artması ve demirin konstrüksiyon malzemesi olarak kullanılmaya başlanması ile Paris Pasajları ortaya çıkar.⁸⁸ Benjamin’e göre pasajların inşası ile birlikte sanat, ilk defa olarak tüccarın hizmeti altına girmiştir.⁸⁹ Diğer taraftan pasajlar, caddeler ve iç mekânlar arasında bir tür ara bölge oluşturur. III. Napoleon döneminde Paris’te gazlı sokak lambalarının kullanılmaya başlanması ile birlikte, caddeler ve sokaklar kalabalıklar için geceleri de güvenli bir hale gelerek, iç mekâna dönüşür.⁹⁰ Caddelerin evleşmesi bir anlamda işçiler ve küçük burjuvaların kaderinin ortaklaşmasının simgesidir. Poe’nun betimlediği, gece ile birlikte ayaktakımının “mağaralarından çıkarak”⁹¹ karıştığı kalabalığın önemli bir bölümünü de küçük burjuvalar oluşturur. Kalabalık içerisinde küçük burjuvaların görünüşleri ve hareketleri birbirinin aynıdır.⁹² Geceleri yastığa baş konulduğunda tüm acısıyla hissedilen atomlaşma hissi karşısında caddeler, toplumsal otomatlaşmanın sergileridir. Proleterin kaderi toplumun kolektif kadere dönüşmüştür. Şeyleşme, caddelerin neon ışıkları, sokağın dumanlı izbeleri arasında dolaşmaktadır. Benjamin, Poe’nun kalabalıklar hakkındaki ölümcül gözlemleri aracılığıyla meta toplumunun keskin bir eleştirisini gerçekleştirir. Kukla, “Tarih Tezleri”nden sonra ikinci kez, Poe dolayısıyla, bu kez bir palyaço olarak belirir:

...insanların başkalarının onlara çarpmalarını bir köle gibi kabullenişleri, bu kadarla da kalmayıp bu hareketi hoş görmeleri, Poe’nun burada kullandığı araçların nereden geldiğini göstermektedir. Bu araçların kaynağı, palyaçoların repertuarlarıdır. Ve Poe bu araçları, daha sonra palyaço rolüne çıkan sanatçıların yaptıklarına benzer biçimde kullanır. Palyaço rolünü oynayan sanatçının çabaları ile ekonomi arasında açık bir bağıntı vardır. Palyaço ani hareketleriyle

⁸⁸ Benjamin 2009c, 87-88.

⁸⁹ Ibid., 88.

⁹⁰ Benjamin 2009b, 144.

⁹¹ Poe’dan aktaran, Benjamin 2009b, 146.

⁹² Ibid., 146.

maddeye darbeler indiren mekanizmayı, mala darbeler indiren konjonktürü taklit eder. Poe'nun betimlediği kitlenin parçacıkları da, 'maddi üretimin harareti... akışına' ilişkin bir mimesis'i, bu akışa ait çalışma biçimleriyle birlikte oluştururlar. Sokaktaki adamı palyaçoğa dönüştüren lunaparkın sonraki dönemlerde sallanan arabalarla ve benzer eğlencelerle gerçekleştirdikleri, Poe tarafından önceden anlatılmıştır. Poe'nun insanları, sanki kendilerini yalnızca tepkiler aracılığıyla dile getirebiliyormuş gibi davranırlar.⁹³

Maddi üretim süreciyle ortaya çıkan işbölümü ve uzmanlaşma, insanın metalaşması için uygun olan toprağı üretir. Benjamin'in en sevdiği ve kendisiyle özdeşleştirdiği tanımlamalardan birisi olan "Flaneur", meta toplumunda işbölümüne karşı direnişin yegâne temsilcisidir. En çok Baudelaire'de belirgin olan Flaneur tipi, şehrin sokaklarında, kuytularında ve pasajlarında bir yere varma hedefi olmadan gezinir; buradaki amaç kalabalık içinde yitmek, kalabalık içinde yalnızlığı hissetmektir. Kalabalığın içinde nefes alan terk edilmiş bir birey olarak Flaneur, doğal olarak malın piyasadaki konumunu paylaşmaktadır.⁹⁴ Buna rağmen, Flaneur, sadece görmenin ve bakınmanın temel olduğu yavaş bir devinim içerisinde Pasajlar ve caddeler arasında dolanırken, işi gücü olmayan bir aylaktır ve bu haliyle toplumsal işbölümü ve kurgusal ilerleme anlatısı karşısında bir tür protesto sergiler.⁹⁵ Ne yazık ki, bugün üniversitelerin işletme bölümünde bir tür *amentü* gibi okutulan, insanları seri üretim bandında rahatça gözlenebilen otomatlara dönüştüren Taylor'un "bilimsel" yönetimi, flaneurlüğün toplumsal işbölümü açısından taşıdığı hayati tehlikeyi zamanında sezmiş, onu (flaneürü) toplum dışının pespaye karikatürü olarak modern deneyimin belleğine kazımıştır.

Şeyleşme çağında bilinç özel mülkiyetin kalesidir. Rasyonelleştirme, uzmanlaşma ve bizzat metalaşma sonucu bilincin kendisi de hesaplanabilir nicel yöntemlerin üst üste yığıldığı bir bil-

⁹³ Ibid., 147.

⁹⁴ Ibid., 149.

⁹⁵ Ibid., 148.

gi deposu haline gelmiştir. Bugün iyiden iyiye kanıksadığımız insanların meslekleri aracılığıyla tanımlanması, 19. yüzyılda, hakiki deneyimin ve insanın yaratıcı özünün yitirilmesi ile koşut olarak ortaya çıkmıştır. Meta toplumu, meslek ideolojisi, evlenme tasarımının nikâhının şahidi olarak, 20. yüzyılda artık neredeyse kurumsallaşacak olan insan tasarımının ilk eskizlerini çizer. Bu eskizlerdeki insan yüzlerinde belirgin olan, hazzın çocuksu görüntüsünü bastıran çağın yorgunluğunu ele veren derin kırışıklardır. Modern çağ, hazzın bastırılması üzerinde örgütlenmiştir. Meslek ve evlilik kurumu arasındaki “erotik uzlaşma”, toplum dışı ile birlikte direnişin doğal kaynağı olması gereken öğrencileri vurur:

Meslek fikrinin gizliden gizliye hüküm sürmesi, yaratıcı yaşamı yüreğinden vuran o dehşetengiz sahtekârlıkların en sinsisi sayılabilir mi ki? Yaşam karşısında, besbelli ki budalaca bir tavırla, aklın ruhu yerine bambaşka alternatifler getirmenin pazarlığı yatıyor. Orada aklın ruhsal yaşamının rizikoları üstüne hep kalın bir şal örtmenin becerikliliği vardır ve bu rizikoları görenleri zirzop hayalperest diye alaya alır. Erotik uzlaşma öğrencilerin bilinç dışı hayatının biçimini daha derinden hırpalıyor. Meslek ideolojisi entelektüel vicdanı nasıl zincire bağlıyorsa, evlenme tasavvuru, aile fikri de Eros üzerinde varılan karanlık bir uzlaşma olarak aynen o umursamazlıkla üzerine çöküyor öğrencinin.⁹⁶

Benjamin, Bertolt Brecht’in şiirlerini yorumlarken, burjuva toplumunu cehenneme benzetir.⁹⁷ Toplum, küçük burjuvanın, flaneürün, öğrencinin ve proletaryanın ortaklaşa deneyimlediği bir kaostur. “Saçlarımızdan sürükleyemezsin bizi, Zaten cehennemdeyiz öteden beri.”⁹⁸ Benjamin’e göre, Brecht’in bu dizelerinde vurguladığı gibi toplumsal düzenle cehennem arasındaki yegâne fark, küçük burjuvanın zavallı benliği ile şeytan

⁹⁶ Benjamin 1990, 89-90.

⁹⁷ Benjamin 2007a, 70.

⁹⁸ Brecht’ten aktaran Benjamin, a.g.e., 71.

arasında belirgin bir ayrım olmamasıdır.⁹⁹ Bu cehennemden kurtuluşun yolu sınıf mücadelesinden geçer. Benjamin bu noktada nesneler üzerinde yoğunlaştırdığı bakışını tekrar tarihin makro görünümüne çevirir. “Tek Yön”¹⁰⁰ adlı denemesinin çarpıcı “Yangın ihbar noktası” bölümünde, sınıf savaşımının geleceği hakkında ipuçlarını ortaya koyar. Tarihsel materyalizmin temel sorunsalı, burjuvazinin kendi iç çelişkileri yoluyla mı, veyahut proletaryanın çabası sonucu mu yıkılacağı sorusudur.¹⁰¹ Benjamin bizi, sınıf mücadelesinin gelişim süreci üzerine can acıtıcı bir kehânet ile baş başa bırakır: “...Ve burjuvazinin ortadan kalkışı ekonomik ve teknik gelişmenin nerdeyse hesaplanabilecek bir noktasına kadar gerçekleşmemişse (enflasyon ve gaz savaşları bu noktanın işaretleridir), her şey bitmiş demektir. Kıvılcım dinamite gelmeden önce kesilmelidir -yanan fitil.”¹⁰²

ESTETİK SANAT VE SİYASET: DİRENİŞİN İMKÂNLARI

Frankfurt Okulu açısından sanat, salt olarak toplumsal görüngülerin kültürel alandaki yansımalarından ibaret değildir. Sanat, toplumda var olan çelişkilerin görünür olduğu ve bu çelişkiler giderilene dek ütopya düşüncesinin yarattığı direniş imkânlarını da içinde barındıran yegâne güçtür.¹⁰³ Başta Adorno olmak üzere Eleştirel kuram, sanata atfettiği bu yaşamsal değer dolayısıyla yoğun olarak eleştirilmiştir. Sanatı biricik direniş imkânı olarak sunarak, kültürel üstyapının belirleyiciliğine önem atfetmekle Okul, Marksizm’in özünü çarpıtmak ve dahası elitist olmakla suçlanmıştır. Böyle bir suçlamanın özde doğru olması için, öncelikle, kültürel fenomenlerin toplumsal-ekonomik gerçeklikten yalıtılmış olarak ele alınması gerekir. Halbuki eleştirel kuram, en başından beri kültürel alanı, eko-

⁹⁹ Ibid., 71.

¹⁰⁰ Benjamin 2000.

¹⁰¹ Ibid., 53.

¹⁰² Ibid., 53-4.

¹⁰³ Jay, a.g.e., 260.

nomi ve siyaset gibi diğer alanlardan ayırmamaya özen göstermiştir.¹⁰⁴ Sanat, ne sadece toplumsal eğilimlerin yansıması, ne de yalıtılmış kültürel görüngülerin hiyerarşik üstünlüğüdür. Frankfurt Okulu açısından sanat, bir yandan tahakkümden ve çarpıtılmış hazdan arınmış bir toplumun ütöpik imgesini içinde taşıırken, öte yandan hali hazırdaki tahakkümün ve toplumun barındırdığı çelişkileri görünür kılan temel olumsuzlayıcı imkân olarak var olur. Dolayısıyla estetik alan siyasaldır, kültürel alanla siyasal alan iç içe geçmiştir.

Eleştirel kuramın kültürel üstyapıya yöneldiği üzerine yapılagelen eleştiri haklı mıdır? Mevcut düzenin ve tahakkümün kırılmasına yol açılacak bütün direniş imkânlarının, bizzat düzenin devamlılığının garantörleri haline geldiği bir toplumsal gerçeklikte, buna evet demek zor olsa gerektir. Haz ilkesinin yerini performans ilkesinin aldığı burjuva toplumunda arzu toplumsal olarak biçimlendirilir. Hakiki deneyim gibi hakiki hazzın kaynağı da kurutulur. Unutulmuş haz dünyasının ve haz ilkesinin emrindeki aşk biricik direniş imkânı olabilecek iken artık performans ilkesinin belirleyiciliği altına girer. Birisi, sevdiceğine kavuşmak istiyorsa öncelikle toplumsal olarak belirlenmiş aşamaları geçmeli ve hiyerarşideki konumunu belirlemelidir. Burjuva kültürünün ikiyüzlülüğü, en çok asketizm¹⁰⁵ ve hedonizm arasında kurduğu toplumsal evcilik oyununda gizlendiği delikten çıkar. Toplumsal çıkar, vatan hizmeti, uhrevi amaçlar ve görev duygusu tasarımıyla kurulan tahakkümün dengesini, terazinin öteki kefesine koyulan tasarlanmış eğlence biçimi ve hızlı tüketime yönelik başıboş bir cinsellik anlayışı korur. Mevcut düzenin anomalisini oluşturan direniş imkânları, kültürel yapı içinde itina ile düzenin bilişsel temsilcileri haline getirilir. Marksizm, kapitalizmin kendisini mükemmelleştirmek için ara ara göz ucuyla bakındığı bir cep rehberidir. Eşcinsellik; sanki eşcinsellik kelimesinin hakaret olarak kullanılması engellenince, baskıcı cinsel tahayyülün ortaya çıktığı toplumsal

¹⁰⁴ Ibid., 256.

¹⁰⁵ Asketizm: Aşkın ve ahlâki amaçlar uğruna bedensel hazlardan feragat etmek anlamında perhizcilik.

kaynak ortadan kalkacakmış gibi, Amerikan toplumunda bir tür hoşgörü mekanizması içinde öğütülür. Argo kullanımı, protestonun dili veya Rock kültürü, verili gerçekliğin dışından gelen ses ve imgeleri ile gerçekliği hükümsüz kılacağına,¹⁰⁶ kit-le kültürünün arasına makul oranda serpiştirilerek, topluma itirazı olanları, toplumun egemen yapısına bağlar.

Hazzın imkânlarını aramak ve mutluluk isteği eleştirel kuramın temel unsurlarından biridir.¹⁰⁷ Benjamin, eleştirel kuramın mutluluğa olan yaklaşımını paylaşır. Aslında Eleştirel kuram hakkında yüzeysel bir bilgiye sahip olan bir kimse bile kolaylıkla, bu yoğun mutluluk ve haz vurgusu karşısında şaşkınlığa düşebilir. Dahası, mutluluk arayışının bir tarafında, etnik kökeni toptan bir imhanın eşiğinde iken intiharı seçen Benjamin vardır. Diğer tarafta ise soykırım yaşamış, modern topluma ve dünyaya radikal bir kötümserlikle bakan Adorno bulunur: “Dünya sistematikleştirilmiş bir dehşettir; ama bu yüzden dünyayı bütünüyle bir sistem olarak düşünmek de ona fazla değer biçmek olur; çünkü birleştirici ilkesi nifaktır ve genelle tikelin uzlaşmazlığını olduğu gibi koruyarak sağlıyordur uzlaşmayı. Canavarlıktır dünyanın özü; ama görünüşü, sürüp gitmesini sağlayan yalan, bugün için hakikatin vekilidir.”¹⁰⁸

Adorno, kötümser tahayyül karşısında mutluluğa olan yitirilmemiş inancın sebebini, mutluluk vaadini temel güdü sayan Benjamin hakkındaki yorumunda saklı tutar: “Benjamin her aşamada öznenin çöküşüyle insanın kurtuluşunu ayrılmaz bir çift olarak düşünmüştür.”¹⁰⁹ Eleştirel kurama göre modern akıl, özneyi yapar ve kültürü aracı olarak kullanır. Benjamin, kültürün baskılayıcı rolünü kabul etmek ile birlikte, (kültürün)

¹⁰⁶ Marcuse’ye göre protesto aracılığıyla sanatsal geleneğin yıkıcı kullanımı, toplumsal düzenin uyumunu simgeleyen estetik biçimin yıkılmasını amaçlar. Protestonun dili, estetik biçimin koruduğu verili gerçekliğin içeriğine kabul etmediği sesler ve imgeler yoluyla, gerçekliği paranteze alır ve hükümsüz kılar. Marcuse 1998, 75

¹⁰⁷ Jay, a.g.e., 261

¹⁰⁸ Adorno 2005a, 116.

¹⁰⁹ Adorno 2005b, 45.

tarihsel mirasına somut Marksist bir açıdan yaklaşır. Kültür ve gelenek, burjuva toplumunun hâkimiyetinden çok daha önceden beri egemen sınıfların tahakküm aygıtı olarak işler. Sınıf mücadelesi tarihinde kültürel miras, her zaman için egemen kesimin, bir önceki kültüre el koyarak kendi toplumsal ve ideolojik kodlarını hâkim kıldığı bir niteliğe sahip olmuştur.¹¹⁰

Adorno ve Benjamin arasındaki farklı tarihsel materyalizm algısı, sanata olan yaklaşımlarını kısmi olarak etkilemiştir. Fakat yaklaşımlardaki temel ayrım, düşünce tarzlarının farklılığından kaynaklanır. Adorno'nun açıklayıcı, spekülatif dili karşısında Benjamin'in ontolojik yaklaşımı ve parçalı yazım tarzının karşıtlığı, gerçeküstücülüğe olan bakış açılarında belirginleşir.

GÖRMENİN ÜÇ BİÇİMİ, ADORNO BENJAMIN VE GERÇEKÜSTÜCÜLÜK

Adorno açısından yaşamsal olan, herhangi bir fiziksel deneyimin ifade ediliş tarzının bedensel uzamda karşılık bulamamasıdır.¹¹¹ Ona göre, sanat bir yabancılaşma alanıdır, negatif diyalektik bağlamında tikelin (bireyin), toplum ile özdeşmezliğinin farkına varması; daha sonra toplum ile ayrı düştüğü noktada kazandığı kişisel hazzı yok ederek, uzlaşmazlığı devam ettirmesidir. Tikel (monad) kendisine dair bu anlık bilginin (özdeşmezlik bilgisi) yarattığı sarhoşluğa kapılmadan, bilmenin iktidarını terk etmelidir. Aslında Adorno'un popüler kültür ve kitle kültürüne yönelttiği eleştirinin genel değerlendirmesinde,¹¹² bu anlamda bir tür eksiklik vardır. Adorno, özellikle kültür endüstrisi içerisinde, aynen diğer toplumsal olgular gibi sanatın da var olan üretim biçimlerinin etkisi altında olduğunu belirtirken, sanatın özsel olarak içindeki direniş imkânını koruduğuna

¹¹⁰ Löwy, a.g.e., 68.

¹¹¹ Zeytinoglu 2003, 246.

¹¹² Adorno'nun popüler kültür ve kitle kültürü yaklaşımı üzerine yapılan kemikleşmiş değerlendirmeler, onun bu kültürleri tümüyle reddettiği ve bu konuda son derece elitist hattâ muhafazakâr olduğu yönündedir.

inanır. Başka türlü söylersek; sanat üretim biçimi olarak toplumun egemen işleyiş biçimlerine bağlı kalsa ve ayrıca apaçık bir meta olsa ve metalar dünyasının kendine içkin kuralları ile bağıtlı olsa da, özünde taşıdığı yanılsama yaratma yetisi ile metalar alanını da yanılsamaya uğratabilir.¹¹³ Fakat sorun, baskın üretim biçiminin toplumsal gerçekliğe dayattığı dönüştürücülük bağlamında (kültür endüstrisi) sanatın bu özsel yetisini ne kadar koruyabildiği ile ilintilidir ve ne yazık ki, Adorno'ya göre kitle kültüründe kültür, toptan iğdiş edilme tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Tıpkı Adorno gibi Benjamin'de on dokuzuncu yüzyıl modernite deneyimi üzerinde olan kültür çalışmalarında yeni bir "görme rejiminin" izleğini sürmüştür.¹¹⁴ Liberalizmin altın çağında, dışsal otoritelerden bağımsızlaşan görme duyusu da liberalleşerek özerklik kazanmıştır. Adorno'nun yoğun tinsellik taşıyan Kantçı görme biçiminin aksine Benjamin, somut nesnelerin göz üzerinde bıraktığı izlere odaklanır. Benjamin, Paris sokaklarında ve pasajlarında bir *flaneur* olarak nesnelerde geçmişin yitikliğini ararken, melankolik gözleri, mekanik çoğaltımın merkezde olduğu yeni kültürel metalar dünyasını da şaşkınlıkla gözlemler. Kültürel metaların bu yeni çağında farklı bir bakış tarzının olası yollarını arar. Baudelaire'in izini sürerek, geçmiş olan üzerinden geçip giden gerçekliğe bakarken tarihin doğrusallığını yıkar, gündelik şehir yaşamının kendine özgü gerçekliğinden, kültürel üretimin yeni yasalarına uzanarak, yeni bir görme rejiminin temelini atar. "Kültürün görselleşmesi, fragmanlara bölünmeden doğan yeni estetik, imgenin kurduğu egemenlik ve görmenin nesnenin temsilinden özerkleşmesi bu modern görme rejiminin ana hatlarıdır. Baudelaire'in öncülüğünü yaptığı yeni sanat, sanatın gözdesi haline gelen kentsel mekânı –organik bir bütün olarak yaratılan sanat eserinden farklı olarak– alegorik bir biçimde değerlendirmiş ve

¹¹³ Ibid., 249.

¹¹⁴ Mollaer 2007, 238.

realizm ve natüralizmden koparak gerçeküstücülüğün ilk örneklerini vermiştir.”¹¹⁵

Kuşkusuz bu sırada görmenin yeni olanaklarını arayanlar, sadece Benjamin ve Adorno değildir elbette. Birinci Dünya Savaşı sonrası parçalanmaya başlayan Batı cogitosunun bilinç-dışı momentlerini gözlemleyen gerçeküstücüler¹¹⁶, *Andre Breton*’un Sürrealizm Manifestosu’nu (1924, Manifeste du Surrealisme) yazması ile birlikte, *avangart*¹¹⁷ sanatın daha önce görülmemiş bir biçimine ulaşırlar. Freudyenizm ile fazlasıyla içli dışlı olan Adorno ve nesnelerin ruhani izlerini Paris’in sisli kuytularında arayan Benjamin için de, sanatı olumsuzlama aracılığında tikel deneyimin biricik aracı olarak gören iki dost, kaçınılmaz bir fırsattır. Dolayısıyla gerçeküstücülük tartışmasına tam ortasından dâhil olurlar.

Tiedemann, gerçeküstücülerin düşler bağlamında deneysel gerçekliği tümüyle iktidardan yoksun kıldığını, bu gerçekliğin akılcı organizasyonuna, sanki bu organizasyon, dili ancak dolaylı olarak çözülebilen, salt düşsel bir içerik olarak kabul edilebilirmiş gibi gördüklerini belirtmektedir.¹¹⁸ Bu anlamda rüyanın optiğinin uyanık dünyaya dönmesiyle, bu dünyanın kucağında uyuyakalan gizli düşüncelerin ortaya çıkarılması öngörülür. Aynen gerçeküstücüler gibi Benjamin’de, tarihin betimlenmesi üzerine buna benzer bir yöntemden yararlanmak ister: “On dokuzuncu Yüzyıl’ın nesneler dünyası, sanki burada düşünmüş nesnelerden oluşma bir dünya söz konusuymuş gibi ele alınacaktı.”¹¹⁹ Çünkü nesneler yaşam deneyiminin gerçek

¹¹⁵ Ibid., 239.

¹¹⁶ 20. yüzyılın başında Avrupa’da ortaya çıkan bir sanat anlayışı olarak Gerçeküstücülük (sürrealizm), imgelem ve ifade gücünün; rüya esrime ve otomatizm gibi psişik aygıtlar aracılığıyla, aklın denetiminden kurtarılmasını amaçlar.

¹¹⁷ Avangart, öncülük yapan sanat yaklaşımına denir. Avangart sanat, yerleşik sanat tarafından kanıksanmış normları ve değerleri sarsarak, estetik biçimin niteliğini değiştirmeyi amaçlar.

¹¹⁸ Tiedemann, a.g.e., 15.

¹¹⁹ Ibid., 15.

parçaları ve yitip giden zaman da bu deneyimin üzerine yapıştığı kalıcılıklardır. Çünkü nesneler, bizim haberimiz olmadan, kendi deneyimlerini kolektif bilinçdışı içinde sürdürürler, orada arzunun hiyeroglifleri olarak parıldarlar.

Avangardist¹²⁰ sanatın çarpıcı bir biçemi olarak gerçeküstücülük Adorno'nun da övgüsünü almakla beraber (doğrusu her Adorno metninde olduğu gibi övgü varsa eğer, buna acımasız bir yergi de eşlik eder, Adorno'nun eleştirilerine ilerleyen bölümlerde değineceğiz) Benjamin için gerçeküstücülük, daha fazlasını ifade eder. Benjamin'in amacı yalnızca felsefenin sürrealizmi yakalaması değil, felsefenin sürrealist olmasını sağlamaktır.¹²¹

Benjamin "Gerçeküstücülük" adlı denemesinde, gerçeküstücülüğü şöyle över: "Artık 'eskimiş' olanda, başka deyişle ilk demir yapılarda, ilk fabrika binalarında, en eski fotoğraflarda, artık ölmeye başlamış nesnelerde, salon piyanolarında, beş yıl öncesinin giysilerinde, artık gözden düşmüş lokallerde belirlenmiş devrimci enerjileri ilk gören, gerçeküstücülük oldu."¹²²

Gerçeküstücülük sadece post-romantik dönemde avangardın çarpıcı bir biçemi değil, aynı zamanda nesneleşme ve nesne-doğa ilişkisinin devingen bir yorumunu sunan etkileyici bir anlatı kuramıdır. Daha doğrusu, aslında anlatının tümüyle reddedilerek, kurulan yeni bir anlatı biçimidir bu. Jameson¹²³, Breton'un romanlardan nefret ettiğini ve roman aracılığıyla fiziksel çevrenin geleneksel tasvirini, gerçeklik ilkesine en aşağılık türden bir uyum olarak gördüğünü belirtmektedir. Kuşkusuz Breton'un bu yaklaşımında, Freudyen kuramın entelektüel algılamada açtığı çatlakların yoğun etkisi vardır. Breton'da aynen Freud gibi; "...ruhu, yavan uyanık yaşamın yüzeyi altında süren sonsuz kesiksiz bir düşünlem olarak kavrar. Gerçeküstücü

¹²⁰ Öncü sanat. Genel olarak hem Adorno hem de Benjamin avangardist sanatı, mevcut düzen ile sahte uzlaşmayı çözülmeye uğratan bir direniş imkânı olarak olumlar.

¹²¹ Adorno 2005b, 55.

¹²² Aktaran, Tiedemann, a.g.e., 14.

¹²³ Jameson, a.g.e., 96.

görüş açısından romanı değersiz yapan, onun uyanık yaşamın kesintililiğini yeniden üretmesidir¹²⁴, oysa Gerçeküstücülük, bilinçdışının kendisinin temel sürekliliğini yeniden kurmaktan daha az amaçladığı bir şey yoktur.”¹²⁵

Uyanma motifiyle birlikte Benjamin, gerçeküstücülerden ayrılır. Tiedemann’ın da belirttiği gibi, Gerçeküstücüler yaşamla sanat arasındaki sınırı belirleyen çizgileri ortadan kaldırmaya, şiiri yaşamak ya da yaşamı şiire dönüştürebilmek için şiir oluşturma’nın “musluğunu kapamaya çalışırken, “gerçeklik ile düşü, düşünmüş, gerçekliğini yitirmiş gerçeklik olarak karıştırmışlardı ve bu yol yitiminden güncel uygulamaya ve onun gereklerine dönüş olanaksızdı.”¹²⁶

Adorno açısından Gerçeküstücülüğün temel sorunu, rüyanın gerçekliğini fazlasıyla abartmasında yatmaktadır. Bu anlamda öznelliği parçalamak için, nesnenin var oluşunu ve film gibi kurgusal rüyaları abartmak, bu edimi yapan özneyi daha da yüceltir;

Böyle rüya görülmez, hiç kimse böyle rüya görmez. Gerçeküstücü kurgular sadece benziyordur rüyalara, ama işte o kadar. Alışılmış mantığı ve ampirik var oluşun oyun kurallarını geçersiz kılarlar, ama bunu yaparken bağlamından koparılmış tekil nesnelere saygılı kalırlar ve onların bütün içeriğini, özellikle de insani içeriklerini nesnenin biçimine yaklaşıtırlar. Bazı şeyler kırılıp parçalanır, yeniden grup-

¹²⁴ Foucault’nun Heraklit’ten alıntılıdığı bir tümce açıklayıcı olacaktır: “enakai koinon kosmon, eis idion apostrephesthei”, meali: uyanık olanların biricik ve ortak bir dünyası vardır, fakat uykuda olanların her biri kendine özgü dünyasına döner. (Foucault 2000, 87) Nietzsche sonrası hakikatin temellerinin sarsıntıya uğradığı bir çağda, Gerçeküstücüler, Foucault’dan çok daha önce gerçekliğin ve ortak bilincin bir rejim olduğunu kavramışlardır. Yegâne amacının, işaretler ve sözlerde gizli, keşfedilebilir fakat konuşmaya indirgenemez olan fazlalığı bulmak olduğunu belirten Foucault haliyle Gerçeküstücülerden doğrudan etkilenmiştir.

¹²⁵ Ibid., 96.

¹²⁶ Tiedemann, a.g.e., 17.

landırılır, ama çözüp yok etme söz konusu değildir. Şüphesiz rüyada da böyledir bu, ama orada nesneler dünyası çok daha fazla kılık değiştirmiş haldedir ve sanatın kendi temellerini sarstığı Gerçeküstücülükteki kadar gerçek olarak sunulmaz. Gerçeküstücülükte rüyalara göre çok daha açık ve ketlenmemiş olarak iş gören özne kendini yok etmeye yönlendirir enerjisini; oysa rüyada enerji gerektirmeyen bir şeydir bu. Ama bu yüzden Gerçeküstücülükte her şey, deyim yerindeyse, rüyadakinden daha çok nesnelleşmiştir.¹²⁷

Adorno'ya göre Gerçeküstücüler, Freudyen bilinçdışının keşfinin izinde bir o kadar etkileyici başka bir keşif yapmışlardır, fakat yöntem olarak, şifre çözme ve montaja, diğer bir anlatımla bilinçdışı imgelerin kurgulanmasına bağlı kaldıklarından, bu yöntemler sonucu önlerindeki zamandan ve uzamdan bağımsız zengin içerik, Oedipus kompleksi gibi birkaç genel geçer kategoriye indirgenir.¹²⁸ Kuşkusuz yöntem olarak montaj ve kurgunun eleştirisi, salt Adorno'nun sinemaya duyduğu saydam nefretten kaynaklanmaz. Montaj ve kurgu, bilinçdışı imgeleri birer fetişe, sanat eserinin tümünü bir tür kolâja indirger. "Olumlu yabancılaşma" kavramını, daha sonra kültür endüstrisinin kullanmaktan çekinmeyeceği çarpıcı anlık görsel tüketim malzemesine dönüştürür. Gerçeküstücü sinemanın başyapıtı sayılan Louis Bunuel'in *Endülüs Köpeği* (1929, Un Chien Andalou) filmindeki meşhur, gözkapığının usturayla kesilme sahnesi, Amerika'da jilet reklamlarında kullanılır veya pop-art zırvallığının öncüsü Andy Warhol, gerçeküstücü pastişi her türlü yere uygular hale gelir. Bu anlamda Adorno, gerçeküstücülüğü pornografiye benzetir. Aslında gerçeküstücülük akımı hem bir tür pornografidir, hem de bir deneyim albümünü teşkil eder:

Gerçeküstücülük tümörün resmini yapar: Aşın büyümüş bir et parçası çıkıntısı fırlar evden. Modern dönemin çocukluk imgeleri, Yeni Nesnellik akımının kendi nesnemesi yanını ve akılcılığının hep akıldışı kaldığını hatırlatır; bu yüzden de

¹²⁷ Adorno 2004a, 110.

¹²⁸ Ibid., 110-111.

akımın tabu kıldığı şeyin özüdür bu imgeler. Yeni nesnelliğin insanlardan esirgediği şeyleri Gerçeküstücülük bir araya toplar; resimlerdeki eğip bükmeler de yasağın arzu nesnelere uyguladığı şiddete tanıklık eder. Şekilleri bozarak eskimiş olanı kurtarır. Gerçeküstücülük, insanların mutluluk talebinin kendi teknikleşmiş dünyaları tarafından reddedilerek duman olup uçtuğu bir huylar ve mizaçlar albümü oluşturur.¹²⁹

MEKANİK ÇOĞALTIM ÇAĞI VE DİRENİŞ

Benjamin, Marx'ın "kimi zaman fazla iddialı, kimi zaman da skolastik"¹³⁰ bulduğu sanat kuramının yeterli olmadığını düşünmektedir. Onun için Marcel Proust üzerine genel geçer bir söyleşi bile, materyalist çözümleme alanındakilerin çoğundan daha değerlidir. Kuşkusuz Benjamin'in bu yaklaşımında Marksist sanat kuramcılarının çoğunluğunun kültürü, yalnızca ekonomik gelişmenin bir yansıması olarak açıklamaları (ekonomizm) belirleyici olmuştur.¹³¹ Aslında Benjamin'in zaman zaman Marksizm ile düştüğü uzaklığın tek kaynağı ekonomizm değildir elbet. Benjamin, Yahudi kabala öğretisi üzerine çalışan, yakın dostu Gerhard Scholem'in mistisizminden de yoğun olarak etkilenmiştir. Dahası, Benjamin'in kuramsal felsefenin sınırları dışında kalarak yarattığı özgün perspektife hayran olan Neo-Marksist Adorno'da, Benjamin'in Marksizm'ini, kimi zaman, geri plana itmiştir. Dellaloğlu'nun belirttiği üzere;

Özellikle 1960'lardaki Marksist Benjamin yorumlarının he-deflerinden biri de Adorno idi. Bu yorumlara göre Adorno yaptığı Benjamin derlemelerinde onun Marksist yönünü hep ikinci planda tutmaya çalışmıştı. İşin tuhafı aynı Adorno, aynı derlemeler yüzünden teolojik Benjamin yorumcuları tarafından da eleştirilmiştir. Üstelik tam tersi gerekçelerle. Adorno'nun Benjamin değerlendirilmesi tartışılabilir

¹²⁹ Ibid., 114.

¹³⁰ Tiedemann, a.g.e., 27.

¹³¹ Ibid., 27.

elbette. Ancak indirgemecilik, bu eleştirilerin nesnesinden çok öznelere ait bir niteliktir.¹³²

Benjamin, Marks'ın ünlü meta fetişizmi kavramını Lukacs'ın nesnelleşme analizinden geçerek kültürel üretim biçiminin aldığı yeni görüngünün analizinde kullanır. Lukacs'ın, meta fetişizminin olgu bağlamını yeniden felsefeye getirmesi ve nesneleştirmeyi burjuva düşüncesinin karşıtlıklarına uygulamasına benzer bir şekilde, Benjamin'de geç kapitalist kültürü aynı doğrultuda ele alır.¹³³ Benjamin fantazmagori kavramıyla ondokuzuncu yüzyılı betimledikten sonra "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makalesinde, kapitalizmin 20. yüzyıl gerçekliğine geri döner ve mekanik çoğaltımın belirleyiciliğinde kültürel formların yeni biçimini inceler.¹³⁴ Bu makaleye göre, kültürel metaların üretiminde mekanik çoğaltımın egemen olmasının sonucunda, sanatın aurası¹³⁵ kaybolur. Özel atmosfer olarak auranın kayboluşu kültürel metaların ütöpik ve devrimci yönü ve geniş kitlelere ulaşımı açısından etkileyici bir fırsattır. Mekanik çoğaltım çağında auranın yitimi, kültür geleneğinin de köktenci bir sarılmaya uğraması demektir;

...Burada varlığı son bulan şey, özel atmosfer kavramıyla özetlenebilir ve şöyle denebilir: Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden-üretilbildiği çağda gücünü yitiren, yapıtın özel atmosferi olmaktadır. Bu olgu bir belirti niteliğini taşımakta ve anlamı salt sanatın alanıyla sınırlı kalmamaktadır. Şöyle denebilir genelleştirilmek istendiği takdirde: Yeniden-üretim tekniği, yeniden-üretilmiş olanı geleneğin alanından koparıp almaktadır. Bu yeniden-üretilmiş çoğaltarak, onun bir defaya özgü varlığının yerine, yine onun bu kez kitlesel varlığını geçirmektedir. Ve yeniden-üretilmiş olanın, alımla-

¹³² Dellaloğlu 2005, 25.

¹³³ Tiedemann, a.g.e., 26.

¹³⁴ Benjamin 2009e.

¹³⁵ Ayla veya hale. Benjamin'in kullandığı temel kavramlardan birisidir. Sanat eserinin yaratıldığı özsöl ve biricik durum.

yıcıya bulunduğu konumda seslenmesine izin vermekle, üretilmiş olanı güncelleştirmektedir. Bu iki süreç, gelenek yoluyla aktarılmış olanın dev bir sarsıntı geçirmesine yol açmaktadır –bu gelenek sarsıntısı, şu andaki bunalımın öteki yüzünü ve insanlığın yenilenişini dile getirmektedir.¹³⁶

Sanat eserini çevreleyen “özel atmosfer” olan auranın çöküşü, Benjamin’e göre başlıca üç temel pratiği devreye sokmaktadır; demokratikleşme, sekülerleşme ve bilişsel tam algılama.¹³⁷ Yüksek modernist estetik olarak auranın yitimi geniş kitleler tarafından alımlanmasına imkân tanımaktadır. Tekrar üretim yoluyla çoğaltılan sanat yapıtında kült değer parçalanırken, sergileme değeri öncelik kazanır. Tekrar üretim, eseri, özgün yapıt için düşünülemez konum ve mekânlara getirerek, kitlelere sunar. Ayrıca, Benjamin’e göre yeniden üretimin teknikleri, sözgelimi sinemada, yapıtı izleyen denetimine sunan ve katılımını sağlayan tekniklerdir. “Bu sayede, alımlama sadece bir zevk nesnesi olmaktan çıkarak bir eleştiri potansiyelini de olanaklı kılar. Sanat yapıtının biriciklik ve hakikiliğinin kaybı, aristokratik bir haz nesnesi olmaktan çıkması anlamıyla, aynı zamanda bir demokratikleşme anlamına gelmektedir.”¹³⁸ Yapıt, kutsallığın faşizan tehdidinden kurtarılarak, yeni bir toplumsal işleve kavuşur.

Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden-üretilebilirliği, dünya tarihinde ilk kez yapıtı kutsal törenlerin asalağı olmaktan özgür kılmaktadır. Yeniden-üretilen sanat yapıtı, gittikçe artan ölçüde, yeniden-üretilebilirliği, hedefleyen bir sanat yapıtının yeniden-üretim’i olmaktadır. Örneğin bir fotoğrafın negatifinden çok sayıda baskı yapılabilir; hangisinin özgün baskı olduğu sorusu bir anlam taşımamaktadır. Gelgelelim sanatsal üretimde hakikilik ölçütünün iflasıyla birlikte, sanatın toplumsal işlevi de bir bütün olarak köklü bir değişim geçirmiştir. Sanatın kutsal törenden temellen-

¹³⁶ Ibid., 55.

¹³⁷ Mollaer, a.g.e., 246.

¹³⁸ Ibid., 246.

mesinin yerini bir başka uygulama, yani sanatın politika temeline oturtulması almıştır.¹³⁹

Benjamin'e göre sanat yapıtında auranın parçalanması demek, sanatın politikaya açılması ve tarih boyunca aurayı kendi amaçları doğrultusunda sömüren faşizmin darbe alması demektir.¹⁴⁰ Kültürel metaldaki yeni üretim teknikleri, faşizmin amaçları açısından işlevsiz ve kullanılamazdır, bununla ilintili olarak kültürel metaların dolaşım alanı olarak popüler kültürde bu yeni teknikler, yeni direniş imkânlarının kapılarını açar.

Burjuva toplumunda "kolektifleşme ile atomlaşma arasındaki tamamlayıcı ilişkinin"¹⁴¹, kültürün bizzat kendisini tehdit altında bıraktığını sezen Adorno'nun asıl sorunu, sanatın geleceğiyle ilgili değildir. O, daha çok aydınlanmış aklın en çok tehdit ettiği unsurları kurtarmak ister: duyuşal tikellik, akli amaçlar, sağlam bir bireysellik anlayışı ve hakiki mutluluk.¹⁴² Fakat yüksek sanat hafif sanat ayrımını bizzat Benjamin'e yazdığı bir mektupta yapan Adorno için, kitle kültürü kabul edilebilir bir şey değildir. Özellikle Benjamin'in kendine içkin bir direniş imkânı bulduğu sinema gibi yeni sanat alanları, Adorno'ya göre, mevcut tahakküme uyumun cilâli aygıtlarıdır:

Sinemanın ideolojilerinin yayılmasına hizmet ettiği teslim ediliyor bugün —oysa bu itirafın kendisi kasıtlı bir ideolojidir. Temelinde birtakım idari cihazlarla güvence altına alınan katı bir ayırım yatıyordur: Bir yandan sentetik gündüz düşleri, gündelik hayatın gelgitlerine karşı bir sığınak sağlayan 'kaçış' ürünleri; öte yanda bir mesaj taşıyan ve bizi doğru toplumsal davranışlara çağıran iyi niyetli ürünler... (filmlerdeki) pratik ruh, herkes bir araya gelip de sorunun kökeninde ne yattığına karar verdiklerinde toplumun tümünü kucaklayan öznenin —ki şu anda yoktur— her şeyi düzel-

¹³⁹ Benjamin 2009e, 58.

¹⁴⁰ Ibid., 246.

¹⁴¹ Adorno 2004a, 88.

¹⁴² Bernstein 2008, 36.

teceği masalını yayarak sistemin işleyişine bir dişli daha sağlıyordur.¹⁴³

Adorno'nun sinema üzerine bu tavrı fazlasıyla indirgemecidir. Sanatın biricik amacı, kendini evinde hissettirmeyerek sahte uzlaşmayı yıkmak ise eğer, zamanında Ingmar Bergman veya bugün Michael Haneke gibi yönetmenler gerektiğinde, perde karşısındaki rahat koltuğu, toplama kampı kenarındaki dikenli tele dönüştürürler.

Benjamin ve Frankfurt Okulu'nun siyaset kuramına yaptığı katkı, belki en çok sanat, kültür ve siyasal alan arasında kurduğu yaşamsal bağlantıdan beslenir. Sanatı tahakkümün karşısındaki biricik direniş imkânı saymak, estetik alanın siyasal niteliğini görünür kılar.¹⁴⁴ Siyasal alan, kültürel formlar yoluyla, bilinçte içselleşmiştir. Siyasal (olan), geleneksel siyaset kuramının öngördüğü alanları, ikilikleri tartışma konularını çoktan aşarak, bilincin en kuytu noktasına kadar ilerlemiştir. Proletaryadan beklenen devrim, meydanlardan, fabrikalardan veya parlamentoların soluk duvarlarından çok daha önce bizzat işçilerin bilincinde yitirilmiştir. Kültürel yapı, kitle kültürü ve mevcut tahakküm arasındaki ilişkinin boyutu, sergiye seçtiği sanat eserlerinin, sanat tarihi açısından taşıdığı hiyerarşik değeri ölçen bir küratörün titizliğinden çok daha fazlasını ifade eder. Diğer taraftan eleştirel kuramın kitle kültürü eleştirisi, kültürü, salt olarak toplumsal yığınların uyuşturulmasına yarayan bir tür mistifikasyon aracına indirgemez. Kitle kültürü, yoksulluk, evrensel haksızlık ve dünyevi dehşetin en samimi yoldaşdır. Horkheimer, çiklet ve metafizik arasında kurduğu çarpıcı ilişki yoluyla bu yoldaşlığın niteliğini gözler önüne serer:

Kitle kültürüne karşı mücadele, ancak onunla toplumsal haksızlığın sürmesi arasındaki bağlantıyı göstererek verilebilir. Çikleti metafizik eğilimi azaltıyor diye suçlamak gülünç kaçırdı; buna karşılık Wrigleys'in gelirinin ve Chicago'daki sarayının belli bir toplumsal işlevin karşılığında elde

¹⁴³ Adorno 2005a, 209.

¹⁴⁴ Ibid., 260.

edildiğini göstermek pekâlâ mümkündür: insanları kötü koşullara razı etmek ve eleştiriden alıkoymak. Açığa çıkarılması gereken, çikletin metafiziğe zarar verdiği değil, tersine, kendisinin metafizik olduğudur. Kitle kültürünü insanlara çok şey veriyor ya da hayatlarını fazla güvenli kılıyor diye eleştirmiyoruz (Lutherci tanrıbilime bırakabiliriz bu işi); insanların sadece çok az ve çok kötü şeyler edinebilmesine, her tarafta korkunç bir yoksulluk içinde yaşayan yığınlar bulunmasına, insanların haksızlığa razı olarak yaşamasına yardım ettiği için eleştiriyoruz; dünyayı çaresiz durumda bıraktığı, bir yandan muazzam felaketler beklenirken bir yandan da kurnaz seçkinlerin güya barışı sağlayacak şüpheli anlaşmalar yapmasının umulduğu bir ruh haline hapsettiği için eleştiriyoruz.¹⁴⁵

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., 2004a. *Edebiyat Yazıları*. (çev.): Koçak, O. & Yücesoy, S., İstanbul: Metis
- , 2004b. *Walter Benjamin Üzerine*. (çev.): Muradoğlu, D. İstanbul: YKY.
- , 2005a. *Minima Moralia*. (4. baskı), (çev.): Doğukan, A., & Koçak, O., İstanbul: Metis
- , 2005b. “Bir Walter Benjamin Portresi”, (çev.): Çakmak, E.E., içinde: Dellaloğlu, B. D., (ed.): *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- , 2008. *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*. (3. baskı), (çev.): Tüzel, M., & Ülner, N., İstanbul: İletişim.
- Agamben, G., 2001. *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (çev.): Türkmen, İ., İstanbul: yrintı.
- Alpyağıl, R., “Benjamin’in Mistisizmine Üç Yönü Yol”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 201-210, İstanbul: YKY.
- Armaner, T., “Port Bou’da Susan Dil: Walter Benjamin”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 138-148, İstanbul: YKY.
- Beckett, S., 2001. *Proust*. (çev.): Ener, C., İstanbul: Metis.
- Benjamin, W., 1982. *Estetize Edilmiş Yaşam*. (çev.): Oskay, Ü., Ankara: Dost Yayınevi
- , 1990. *Parıltılar*. (çev.): Öner, Y., İstanbul: Belge Yayınları.

¹⁴⁵ Horkheimer’den aktaran, Adorno 2004a, 96-7.

- ___, 2000. *Tek Yön: Deneme*. (çev.): Turan, T., İstanbul: YKY.
- ___, 2004. *Bin Dokuz Yüzlerin Başında Berlin’de Çocukluk: Yaşantı*. (çev.): Turan, T. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- ___, 2005a. “Sanat Yapıtı”, içinde: Dellaloğlu, B. D., (ed.): *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- ___, 2005b. “Şiddetin Eleştirisi”, içinde: Dellaloğlu, B. F., (ed.): 2005. *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- ___, 2007a. *Brecht’i Anlamak*. (3. baskı), (çev.): Barışcan, H. & Işısağ, G., İstanbul: Metis.
- ___, 2007b. “Zentralpark”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 183-199, İstanbul: YKY.
- ___, 2009a. “Baudelaire’de Bazı Motifler Üzerine”, içinde: *Pasajlar*. (7.baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul:YKY.
- ___, 2009b. “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Link Şair”, içinde: *Pasajlar*. (7.baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul: YKY.
- ___, 2009c. “19. Yüzyıl’ın Başkenti Paris”, içinde: *Pasajlar*. (7.baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul:YKY.
- ___, 2009d. “Tarih Kavramı Üzerine”, içinde: *Pasajlar*. (7.baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul:YKY.
- ___, 2009e. “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı”, içinde: *Pasajlar*. (7. baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul: YKY.
- Bernstein, J.M., 2008. “Sunuş”, içinde: *Adorno*, T. W., Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi. (3. baskı), (çev.): Tüzel, M., & Ülner, N., İstanbul: İletişim.
- Blanchot, M., 2007. “Edebiyat ve Ölüm Hakkı”, içinde: *Karanlık Thomas*. (2. baskı), (çev.): Dolanoğlu, S., İstanbul: Metis.
- Dellaloğlu, B. F., (ed.): 2005. *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dellaloğlu, F. D.; Odman, A.; Yardımcı, S., “Walter Benjamin’le Olağanüstü Haller”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, s. 10-34, İstanbul: YKY.
- Demiralp, O., “Tuhaf Bir Çocuk”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 69-79, İstanbul: YKY.
- Gandler, S., “Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 161-182, İstanbul: YKY.
- Frisby, D., 2002 *Fragments of Modernity : Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin*. Cambridge: MIT

Press.

- Foucault, M., 2000. *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*. (çev.): Hesapçıoğlu, M., İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Huhn, T., “Kant, Adorno ve Estetiğin Toplumsal Geçişsizliği”, içinde: *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe.*, 36, 2003, S. 256-275, İstanbul: YKY.
- Jay, M., 2005. *Diyalektik İmgelem Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*. (2. baskı), (çev.): Oskay, Ü., İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Jacoby, R., 1996. *Belleğini Yitiren Toplum: Adler'den Laing'e Konformist Psikolojinin Eleştirisi*. (çev.): Atalay, H., İstanbul: Ayrıntı.
- Jameson, F., 2006. *Marksizm ve Biçim*. (2. baskı), (çev.): Doğan, M. H. İstanbul: YKY.
- Leslie, E., 2000. *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*. Londra: Pluto Press.
- Löwy, M., 2007. *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*. (çev.): Aydın, U. U., İstanbul: Versus Yayınları.
- Lukacs, G., 2006. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. (çev.): Öner, Y., İstanbul: Belge Yayınları.
- Marcuse, H., 1998. *Karşıdevrim ve İsyan*. (çev.): Koca, G., & Ersoy, V., İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, K., 2003. *Kapital: 1. Cilt*. (çev.): Bilgi, A., İstanbul: Eriş Yayınları
- Mc Cole, J., 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. New York: Cornell University Press.
- Mollaer, F., “Walter Benjamin'i Çağımızda Tahayyül Etmek”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 236-264, İstanbul: YKY.
- Nietzsche, W. F., 2006. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. (çev.): Tüzel, M., İstanbul: İthaki.
- Okucu, B., 2007. “Huzursuz”, içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S. 78-87, İstanbul: YKY.
- Scholem, G., 2005. “Walter Benjamin ve Meleği”, içinde: Dellaloğlu, B. D., (ed.): *Benjamin*. İstanbul: Say Yayınları.
- Steiner, G., “Walter Benjamin'i Yardımcılarından Kurtarmak” içinde: *Cogito*, Güz, 1994, S. 113-115. İstanbul: YKY.
- Steinberg, M. P., (ed.): 1996. *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca: Cornell University Press

218 *Walter Benjamin: Tarih Meleği-Estetik ve Meta Toplumu*

- Tiedemann, R., 2009. "Pasajlar Yapıtı'na Giriş", içinde: *Pasajlar*. (7. baskı), (çev.): Cemal, A., İstanbul:YKY.
- Tüzün, E., "*Benjamin, Deleuze, Nietzsche*", içinde: *Cogito- Walter Benjamin*, 52, 2007, S.148-160, İstanbul: YKY.
- Van Reijen, W., 1999. Adorno: Bir Giriş. (çev.): Cemal, M., İstanbul: Belge Yayınları.
- Wolin, R., 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. California: California University Press.
- Zeytinoğlu, E., 2003. "Theodor Adorno'nun Sanat Tanımı ve Protesto", içinde: *Cogito-Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe.*, 36, 2003, S. 244-254, İstanbul: YKY.

BÖLÜM 3

DEVLET'E DAİR

LIBERALİZMİN SINIRLI DEVLET TEORİSİNE ÇAĞDAŞ BİR BAKIŞ: ROBERT NOZICK VE MİNİMAL DEVLET

Aysun Yaralı Akkaya*

Devletin varlığının sorgulandığı, bireyin özgürlüğünün güvenlik kaygıları nedeniyle otoriteler tarafından sınırlandırmaya başlandığı 1980 sonrası süreçte, refah devletine bakıştaki kaygılar ile neo-liberal politikalar, liberal düzlem içerisinde “gece bekçisi devlet” kuramının ötesinde tartışmaların yapılmasını gerekli kılmıştır. Robert Nozick’in “minimal devleti” ve devlete bakışı bu tartışmalar içerisinde dikkat çekmiş, sadece liberalizmin değil, anarşizm, Marksizm, liberteryenizmin gündeminde de yer almıştır.

Robert Nozick’in, devlete bakışının şekillendiği, devleti ahlâki ve rasyonel temellerde açıkladığı eseri, *Anarchy, State and Utopia*¹’dir. Devlet kavramı, siyaset biliminde, siyaset felsefesinde ve hukukta somut ve soyut boyutları ile ele alınıp,

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ *Anarchy, State and Utopia* kitabı Türkçeye Anarşi, Devlet ve Ütopya olarak çevrilmiştir. Çalışmamızda kitabın Türkçe adı kullanılacaktır.

tartışılmıştır. Bu farklı disiplinler içerisinde devlet, meşrulaştırmaya çalışılmış, bu anlamda sorgulanmadan kabul edilmiş ve çoğunlukla devletin devamlılığına ilişkin teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerde devlet, toplulukların bir araya gelmesinden kaynaklanmış ve sosyal sözleşme ile meşru kabul edilmiş bir aygıt olarak ele alınıp, onu meydana getiren sosyal sözleşmenin taraflarından ve bu sürecin nasıl olduğundan söz edilmiştir. Nozick ise bunlardan farklı olarak, devletin varlığının sorgulanmadan kabulüne karşı çıkmış, devletin gerekli olup olmadığını tartışmış ve devletin ya da örgütlü bir birlikteliğin bireye karşı sınırlandırılmasına dikkat çekmiştir. Nozick'in devlet söylemi, bu anlamda klasik liberal düşüncede bir ilerleme olarak kabul edildiği gibi aynı zamanda liberalizmin devlet tanımına bir eleştiri olarak da değerlendirilebilir. Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* eseri ile minimal devletin yeniden gündeme gelmesini sağlamıştır. Nozick'in devlet konusunda öne sürdüğü görüşlerin temel dayanağının bireyin özgürlüğünün ve bireyin haklarının oldukça geniş bir perspektiften ele alınması ve devletin rolünün oldukça sınırlanması olduğu ifade edilebilir. Nozick için devlet yapılanmaları içerisinde bireyin şiddet ve hırsızlıkta dâhil her tür haklarını en çok koruyan devlet, "minimal devlet"tir. *Anarşi, Devlet ve Ütopya* eseri de minimal devletin haklar ve özgürlükler bağlamında temellerini ifade ederken, yeni tartışmalara ve eleştirilerin doğmasına neden olmuştur. Özellikle onun bu kitapta ele aldığı argümanlar, bu argümanları desteklemek için ileri sürdüğü fikirler ve kimi zaman kendisi ile düştüğü çelişkiler yazının içeriğini oluşturacaktır. Nozick, kitabı başlıca iki ana bölüme ayırır, birinci bölümde üzerinde durulan "minimal devlet", ikinci bölümde işlenen ise "adalet" kuramıdır. Bu anlamda yazının genel çerçevesini oluşturan husus, minimal devletin varlığı, minimal devlete giderken izlenen yol ile minimal devleti argümanlarına yönelik eleştirilerdir. Nozick'in kapsamlı bir tartışma yürüttüğü ve Rawls'ın adalet algısına eleştirileri içeren adalet sorunu, bu yazıda ayrıntılı olarak ele alınmamıştır. Nozick'in adalet tartışmasından sadece "dağıtım-

cı adalet” ve bunun minimal bir devletin koşulları altında ancak sağlanabileceği üzerinde durulmuştur.

ROBERT NOZICK’İN “ANARŞİ, DEVLET VE ÜTOPYA” DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE

Nozick’in akademiyada önemli bir yer edinmesini ve özellikle genel okuyucu önüne çıkmasını sağlayan *Anarşi, Devlet ve Ütopya* adlı çalışmasıdır. Nozick bu çalışmayı, John Rawls’ın *A Theory of Justice*² adlı kitabına bir eleştiri olarak yazmıştır. Nozick’in kitabının dikkat çekmesini sağlayan olay ise “Ulusal Kitap Ödülünü” kazanmasıdır³. Nozick’in eserlerinde üzerinde durduğu, felsefeye olan ilgisi ilk olarak Platon’un *Devlet* (Republic) adlı kitabını okuduktan sonra oluşmuştur ve okuduğu bu kitap onu oldukça heyecanlandırmıştır.⁴ Bundan sonra da felsefeyle ilişkisi artarak devam etmiş ve onun okul yıllarında bu konuda dersler almasına neden olmuştur. Princeton Üniversitesi’nde yüksek lisans ve aynı üniversite de “*Normative Theory of Individual Choice (Bireysel Tercihin Normatif Teorisi)*” isimli tez çalışması ile doktora ünvanı alan Nozick, akademik yaşamına farklı üniversitelerde devam eder. Harvard’ın en üstün profesörlük kadrosuna kadar yükselen Nozick, böyle bir pozisyonu onun için entelektüel çalışmaları takip etmek ve yenilikçi dersler vermek adına bir şans olarak değerlendirdiğini ifade eder.⁵

Nozick’in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* dışındaki diğer çalışmaları; 1981 yayımlanan *Philosophical Explanations (Felsefî Açıklamalar)*, 1989’da yayımlanan *The Examined Life (Sorgulanmış Yaşam)*, 1995’de yayımlanan *The Nature of Rationality (Rasyonelliğin Doğası)*, 1997’de ki *Socratic Puzzles (Sokratik*

² Rawls’un eseri, bürokratik refah devleti için felsefî bir destek sağlamakla beraber, devletin gelirinin daha az avantajlılara ve fakirlere yeniden dağıtım için refah devleti anlayışının doğruluğu savını metodik bir şekilde doğrular. Bu konuda bkz. Rawls 1971.

³ Kargöz 2002, 10.

⁴ Ibid., 21.

⁵ <http://www.iep.utm.edu/n/nozick.htm>

Bilmeceler) yer alır. Bu kitaplarda üzerinde durduğu konular, bilginin doğası, birey, özgür irade, aşk, mutluluk, yaradılış, rasyonel eylem ve rasyonel inanç gibi birçok felsefecinin çok da ilgilenmediği ve gereksinim duymadığı konulardır. En son kitabı ise *The Structure of Objective World (Objektif Dünyanın Yapısı)*'da objektifliğin ve doğrunun doğasına yönelir ve objektif bir dünyada subjektif bilincin fonksiyonunu inceler.⁶ Akademik kariyerinde özgün düşünceleri savunan ve kendini sürekli yenileyerek, farklı bir düşüncenin sessiz ve tarafsız bir düşünürü olmuş olan Robert Nozick, kendisini, hangi ideolojiye yakın gördüğünü, 1978 yılında The New York Times'daki bir makalede dile getirir; "Sağ kanattaki insanlar serbest piyasa argümanından yanadırlar, fakat gay hakları gibi bireysel hakları savunmazlar. Hâlbuki ben bu iki argümanı bir bütün olarak görüyorum."⁷

Robert Nozick'in düşüncelerini açıkladığı *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabı, Rawls'ın teorisini eleştiren önemli analizler içerirken, sadece eleştirilerden oluşmaz ve yeni bir kurgu da meydana getirir. Nozick'in liberteryen düşünürler tarafında desteklenmesinin nedeni, refah devletinin savunuluculuğunu yapan Rawls'a, etkili bir cevap vermiş olmasıdır. Nozick kitabında, bir dağıtım adaletinin, belli bir kalıba uymadan, onun işleyişini sağlayan yöntem üzerine kurulu olduğunu ileri sürer. Israrla minimal bir devletin meşruluğunu savunduğu kitabında Nozick, devletin ancak belli koşullar altında meşru olduğunu dile getirir.⁸ Nozick, söylemlerinde sade ve anlaşılır dil kullanmış, çoğu zaman gündelik hayattan örneklerle düşüncelerini somutlaştırmıştır. Düşünür, üç temel argümanı savunur; birincisi sınırlı (minimal) bir devletin meşruluğunun, devleti reddeden anarşistlere karşı savunulabilirliği. İkincisi, minimal devletten daha kapsamlı olan bir devletin meşru olamayacağı düşüncesidir. Üçüncüsü ise bireylerin özgürce kendi ütopyalarını oluşturup yaşamalarını, minimal devletin sağlayabileceği argü-

⁶ <http://www.iep.utm.edu/n/nozick.htm>

⁷ <http://www.hno.harvard.edu/gazette/2002/01.24/01>

⁸ Uslu 2006, 144.

manıdır.⁹ Bu anlamda daha kapsamlı bir devlet, ancak “yeni-den dağıtımcı adaleti gerçekleştirmek” amacıyla ise doğacaktır. Bu bağlamda Nozick, Rawls’ın adalet ilkesinden biri olan “temel hak ve görevlerin verilmesinde eşitliğin sağlanması gerekir” şeklindeki ilk ilkesine de karşı çıkmıştır.¹⁰

Anarşi, Devlet ve Ütopya, üç bölümden oluşur. Birinci bölüm Nozick teorisini açıklamaya yardımcı olacak “doğa durumu” ile başlar. Birinci bölümün devamında siyaset felsefesi içinde neden tabiat hali teorisinin önemli olduğunu araştırır. Doğa durumunda iken oluşan koruyucu birimlerden (ya da koruma ajansı/protective agency), egemen koruyucu birime geçiş ve bunun “görünmez el” aracılığı ile ortaya çıkış sürecini işler. Bu bölümde ayrıca, düşüncesindeki devlet yapısını karşı tezleri ile birlikte tartışır. İkinci bölümde adalet teorisini, Rawls’ın teorisine yönelttiği eleştiriler ile birlikte ele alır. Üçüncü ve son bölümde ise ütopya için bir çerçeve çizer ve minimal devletin ütopya olarak ele alınıp alınamayacağını inceler. Nozick’in genel teorisini dayandığı temel, bireylerin haklarının varlığıdır. Nozick’e göre bireylerin sahip olduğu haklar hiçbir kişi ya da kümenin ihlal edemeyeceği alanları kapsar. Barry’e göre Nozick bu ifadesi ile “haklara-dayalı minimal devlet” kuramından kaynaklı “zora, hırsızlığa ve hileye karşı sözleşmelerin uygulanması gibi kısıtlı koruma işlevleriyle çerçevelendirilmiş bir minimal devletin meşru”¹¹ olduğu savına varır. Nozick düşüncelerini kitabında hep bir kurgu ile açıklamış ve bunları bir bütünlük içerisinde değerlendirmiştir. Nozick, devletin varlığının meşruluğunu, ahlâki ve felsefî temelli akıl yürütmelemlerle açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda onun amacı; anarşist “doğa durumu”ndan hiçbir bireyin hakkını ihlal etmeden, “görünmez el” süreciyle, “egemen koruyucu acente” ve “ultra-minimal devlet” aşamalarından sonra, “minimal” devlete dö-

⁹ Nozick 2000b, 12.

¹⁰ Uslu, age, 145.

¹¹ Nozick 1974a, 9.

nüsmüş ve bu yüzden ahlâken meşru olan bir birliğin doğuş sürecini resmetmektir.¹²

DOĞA DURUMU VE SOSYAL SÖZLEŞME

Nozick'in doğa durumu teorisinde asıl ilgisini çeken, anarşist savın karşısında bireylerin haklarını ihlal etmeyen bir devletin, anarşiden nasıl ortaya çıkacağı noktasıdır. Sorduğu iki soru vardır: “Eğer devlet olmasaydı, onu icat etmeye gerek olur muydu? İhtiyaç mı duyulurdu, yoksa icat etmek zorunda mı kalınırdı?” Kuşkusuz bu sorular siyaset felsefesinin de üzerinde durduğu ve açıklamaya çalıştığı sorulardır. Nozick, doğa durumu teorisi ile bu soruları açıklarken, “sosyal sözleşme” kavramına, da bilinen anlamından farklı bir anlam yükler. Burada Nozick'in karşı olduğu, bir toplum sözleşmesi sonucu devletin ortaya çıkacağı fikridir. Ona göre devlet denen birlik-telik, adalet sağlamak için insanların biraraya gelmesi ile de doğabilir, sosyal sözleşme yapmalarına ve özellikle haklarını bir üst egemene devretmelerine gerek yoktur. Doğa durumu, kendi başına devlet ortaya çıkmasa bile, devletin nasıl ortaya çıktığını gösterirken, devletin bu şekilde ortaya çıkmaması halinde, neden ortaya çıkmadığını açıklarken oldukça öğreticidir. Aslında bu halde “anarşi” de hâkimdir. Ancak onun anarşiye yüklediği anlam, kavramın genel anlamda taşıdığı içerikten farklıdır. Kitabının ilk bölümünde üzerinde durduğu doğa durumu teorisi ile asıl ilgisini çeken anarşist savın karşısında bireylerin haklarını ihlal etmeyen bir devletin, anarşiden nasıl ortaya çıkacağı noktasına odaklanmaktır. Özellikle siyaset felsefesinin de araştırma konusu olan devlet neden vardır ve gerekli midir şeklindeki soruları Nozick anarşist bir bakış ile değerlendirerek, bu soruların anlamsızlığını ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan onun düşüncesi, makul bir anarşist teori oluşturmak, siyaset felsefesine yeni sorular ve bakış açıları getirebilmektir. Aslında Nozick, politikada yaygın dikotomi olan Hobbes'un da savun-

¹² Rothbard 1977, 45.

duğu anarşiye karşı düzen yerine, baskıya karşı özgürlük endişesinden yanadır.¹³

Nozick'in doğa durumu haline bakışı John Locke'un tabiat haline yakındır. Locke'cu doğa durumunda bireyler barış ve uyum içerisinde yaşayıp, akıl gücüyle yönetilmektedir. Fakat sivil toplumun olmadığı bir durumda bu barış ve uyum, mütemadiyen Hobbes'daki savaş durumu tehdidi altında, tehlike içinde var olmaktadır. İşte bu saldırı tehdidi ve meşru müdafaa hakkının değerinin belirgin olmayışı, bireylerin doğa durumunda, sivil topluma geçmek üzere sözleşme yapmalarını sağlar.¹⁴ Bu durumda Nozick'e göre; "devletle anarşi arasında yapılacak anormal ölçüde öneme sahip tercihe bakıldığında, ihtiyat, kişinin

"minimax" kriteri kullanmasını ve devletsizlik durumunun kötümser bir tahminine odaklanmasını öneriyor: devlet, en kötümser bir şekilde tarif edilen Hobbes'çu tabiat haliyle karşılaştırılacaktır. Fakat minimax kriter kullanılırken, bu Hobbescu durumun gelecektekiler de dâhil olmak üzere en kötümser bir şekilde tarif edilen olası devletle karşılaştırılması gerekir. Şüphesiz olmasın ki böyle bir karşılaştırma da en kötü tabiat hali kazanmış olacaktır.¹⁵

Hobbes'un doğa durumuna göre

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir...insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; Çünkü savaş sadece muharebeden veya dövüşme eyleminden ibaret olmayıp; mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresinden oluşur...savaşın doğası ..çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur.. Bunun dışındaki bütün zamanlarda barış vardır..¹⁶

¹³ Rowley 2002, 59.

¹⁴ Ibid., 58.

¹⁵ Nozick, age (b), 32-3.

¹⁶ Hobbes 1993, 94.

Hobbes'¹⁷un doğa durumu olarak tarif ettiği bu ortam her türlü uygarlıktan uzak her türlü faydadan yoksun vahşi bir durum ve aynı zamanda anarşinin hâkim olduğu bir ortamdır.

Nozick'in düşüncesinde doğa durumunda, bireylerin haklarının çiğnendiği koşullarda söz konusudur. Birincisi, "doğa yasası" bütün koşulları kapsayacak şekilde düzenlemeler içermeyebilir. Dolayısıyla bireyler kendilerini ilgilendiren herhangi bir şüpheli durumda kendilerini haklı kabul edeceklerdir. Bu koşullarda ya uğradıkları zararı daha fazla görüp öfkelerine kapılacak ve kendilerinde bulunan cezalandırma hakkını kullanarak başkalarını cezalandıracaklar ya da zararın karşılığında daha fazla bedel tazmin etmek isteyeceklerdir. İkincisi, birinci durumda fazla tazminat talepleri ve cezalandırma, bireyleri başka insanların haklarını ihlal etme noktasına getireceğinden, böyle bir ortamda sonu gelmeyen düşmanlıkların, misillemelerin ve tazminat taleplerinin olması kaçınılmaz hale gelebilmesidir. Üçüncüsü, tabiat halinde birey var olan hakkını kullanma gücüne sahip olmayabilir, kendi haklarını ihlal eden başka kişilerin daha güçlü olması halinde, sahip olduğu cezalandırma hakkını kullanamayabilir ve zararını tazmin edemeyebilir.¹⁸

Nozick bu olumsuzluklar ile nasıl baş edecektir? Ya da böyle bir ortamda "adalet nasıl sağlanacaktır?" Öncelikle belirtmek gerekir ki Nozick, Locke'un teorisinde olan doğa durumundaki olumsuzluklardan kurtulmak ve adaletin sağlanması için "sosyal sözleşme" yapılarak, örgütlü bir toplum oluşturul-

¹⁷ Devlet konusunda kuşkusuz en önemli otoritelerden biri Leviathan'ın yazarı Hobbes'tur. Hobbes, insanoğlunun mükemmelliğine dair herhangi bir yanılsama içermeyen aksine tutku, istek ve iştahlarını kısıtlayan hiçbir dışsal otoritenin bulunmadığı bir ortamda, bencil bireylerin yıkıcı gücünü vurgulayan bir bakış açısına dayanarak, mutlak hâkim gücün ilkeli bir savunusunu yapmıştır. Kuşkusuz bu doğa durumunu kötöleyen anlayışı ile Hobbes minimal devletin ilk eleştirisini yapmıştır. Hobbescu bakış açısına göre doğa durumunda her insan diğer bütün insanlara karşı bir savaş durumundadır. Hobbes, a.g.e., 96.

¹⁸ Nozick a.g.e. (b), 47-8.

ması düşüncesine karşıydı. Nozick herhangi bir modelin gerçekleşmesi için karşılıklı anlaşmanın, mukavelenin yapılmasını anlamsız ve haksız bulur ve bu noktadan itibaren Hayek'in etkisiyle, Locke'den farklı bir yol izlemeye başlar. Nozick'e göre bireyler doğa durumunda ki olumsuzluklarla uğraşmak için devletten ziyade başka bir alternatif üzerinde de anlaşabilirler.¹⁹ Bu şu şekilde olabilir: Doğa durumunda, birey kendisini savunması gereken bir durumda, bununla baş edebilmek için "birlikten kuvvet doğar" ilkesi ile adaleti sağlamak için "özel bir koruma uygulaması" tercih edebilir.²⁰ Nozick'in düşüncesindeki bu egemen koruyucu birim, devlet gibi bir oluşumdan farklı idealedir. Böylece insanlar arasında bir sözleşme yapılmadan da doğal olarak bir egemen birim ortaya çıkması mümkündür.

Nozick için doğa durumu makul ölçüde umut edilebilecek en iyi anarşik durumdur. Ancak bu anarşik durumu anlamlandırmaya çalışırken, Nozick sonunda anarşi halinde de devletin ortaya çıkış noktalarına dikkat çeker. Onun farkı, diğer sosyal sözleşme kuramcıları doğa durumunun nasıl olduğunu açıklamaya çalışırken, doğa durumundan neler yaşanacağı, insanların doğa durumu ile ne yapacağını incelemesidir. Bu nedenle Nozick doğa durumu teorisini olabilir ama Hobbes, Locke ve Rousseau gibi bir toplumsal sözleşme kuramcısı değildir.²¹

Nozick'in, doğa durumu kuramını kullanarak, doğa durumunun koşullarını ve kurallarını inceleyerek yapmaya çalıştığı, anarşi tezini çürütmek ve devleti de masum göstermektir. Ancak burada önemli olan Nozick'in doğa durumunu anlamlandırmaya ve onun sonuçlarını belirlemeye çabalarırken, "bireylerin hakları" konusuna dikkat çekmesidir. Zaten kitabına "bireylerin hakları" vardır biçiminde bir ön kabulde başlar. Birey haklarının kabulü ile birlikte, Nozick var olan bir egemenin ya da devletin bu haklara dokunmadan nasıl var olabileceği ve dönüştürebileceği üzerine çalışır. Nozick'e göre birey, haklarını

¹⁹ Ibid., 49.

²⁰ Ibid., 56-7.

²¹ Lesnoff 1999, 255.

“doğa durumunda” zorla kabul ettirebilir, savunabilir, tazmin edilmesini isteyebilir, cezalandırabilir ve bu haklarını başkasına; akrabasına, arkadaşına, kirâladığı kişilere devredebilir.²² Nozick’e göre haklar, birey için başkasının haklarının ihlal edilmesini sağlayan bir güçtür. Bir kişi diğerinin haklar sınırını tehdit eden bir eylemde bulunursa buna “riskli eylem” denir ve bu eylemi yapması yasaklanan için bir dezavantaj yarattığından dolayı dezavantajlı duruma gelen kişilerin bu dezavantajı, tazminin talebi gerçekleştirilmesi şartıyla yasaklanabilir. Buna “telafi ve tanzim ilkesi” denir. Böylece kendilerine yasaklanmış olan belli riskli eylemler karşılığında insanlara tazminat verilmesi gereklidir. Telafi ilkesi ve onun uyumsuzluk çözümüne uygulanabilirliğini bir kere kabul ettiğimizde ise minimal devlet benzeri bir yapıya ulaşmak kolaydır.²³ Nozick, doğa durumunu ve doğa durumundan çıkışın nasıl olacağını hayâl ederken, asıl istediği bireyin haklarının zarar görmemesini sağlamaktır. Nozick, bireyin haklarının bir üst egemene devredilmesini değil, bu hakların korunması sırasında bir koruyucu birimin oluşmasından söz eder. Ancak Nozick’in hakları ele alışında bazı sorunlar vardır, çünkü ele aldığı haklar, “usuli haklar”dır. Bu usuli hakların varlığını kabul etmekle birlikte, nasıl biçim alması gerektiğinden bahsetmez. Nozick, bir doğa durumunda kişinin usuli haklarının neler olduğunu, onun nasıl hareket etmesi gerektiği gibi konular üzerinde de durmayarak, doğal haklar geleneğini doğru bulmadığını açıklar.²⁴ Böylece Robert Nozick devletin ortaya çıkışı noktasında hiçbir bireysel hakkı ihlal etmediğini göstermeye çalışmış ve hakları yeniden tanımlama yolunu seçmiştir.

²² Nozick age (a), 12.

²³ Barnett 1977, 17-8.

²⁴ Ibid., 174.

KORUYUCU BİRİMLER VE EGEMEN KORUYUCU BİRİM

Nozick sosyal sözleşme fikrini reddetmesine karşılık, yine de devletin ortaya çıkışının her bireyin temel haklara sahip olduğu Locke'cu²⁵ tabii durumda, bir çeşit "görünmez el" süreci sonunda gerçekleştiğini açıklar. Nozick için "görünmez el teorisi" koruyucu birimlerin varlıklarını ispatlamak açısından önemlidir. Nozick'e göre, doğa durumunda, birey kendisini savunması gereken bir durumla karşılaştığında, bununla baş edebilmek için "birlikten kuvvet doğar" ilkesi ile adaleti sağlamak amacıyla "özel bir koruma uygulaması" tercih edebilir. Bireyler doğa durumunda, ellerinden geldiğince kendi haklarını koruyabilirler ve kendilerini savunma isteğindedirler. Olumsuz bir durumda ise halka hizmet arzusu taşıyanlar ya da saldırıya uğrayanların arkadaşları onların yardımına gelebilir.²⁶ Bu şekilde açıklanan görünmez el teorisi, devlet benzeri ama devlet olmayan koruyucu birimlerin ortaya çıkışını açıklarken, devletin sahip olduğu haklar ile ilgili bilgi vermez. Zaten Nozick'e göre devletin kendine özgü bir takım hakları olmadığına göre buna gerek de yoktur.²⁷ Devlet, bireylerin sahip olduğu hakla-

²⁵ John Locke, Hobbes'un fikirlerinden faydalanmış ancak devletin rolüyle ilgili tamamen farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bilindiği gibi Locke'cu doğa durumunda bireyler barış ve uyum içerisinde yaşayıp, akıl gücüyle yönetilmektedir. Fakat sivil toplumun olmadığı bir durumda bu barış ve uyum, tıpkı Hobbes'taki gibi savaş durumu tehdidi altında ve tehlike içinde var olmaktadır. İşte bu saldırı tehdidi ve meşru mudafaa hakkının değerinin belirgin olmayışı bireylerin doğal durumda sivil topluma geçmek üzere sözleşme yapmalarını sağlar. Bkz: Rowley 2002, 58. Locke için mülkiyetin korunması devletin nihai amacıdır ve insanlar bundan dolayı topluma katılır. Devlet için insanların mülk sahibi olması zorunludur ve bu mülklerini korumak amacıyla topluma katılan insanların topluma katıldıkları zaman onu yitirmeleri büyük bir saçmalaktır. Bkz. Ibid., 58.

²⁶ Nozick, a.g.e. (b), 49-50.

²⁷ Ibid., 54.

rın transferi sonucunda oluşmuştur ve doğa durumu içerisinde, bireylerden transfer edilen haklar dışında hakkı da yoktur.

Nozick'e göre koruyucu birimlerin konumu, ultra minimal devlet görünümündedir.²⁸ Ancak kabul edilen devletten farklı olarak, oluşan koruyucu birimlerin sunduğu hizmetlerden, sadece bu hizmetler için ücret ödeyenler yararlanır. Nozick'e göre, doğa durumunda koruyucu birimler tarafından sunulan hizmetler, devletten beklenen hizmetlere tercih edilirken, bireyler sadece koruma hizmeti için birimlere ücret ödeyeceklerdir. Dahası farklı düzeylerde koruma şekilleri satın alınabilir ve hiç kimse kendi arzusu dışında, başkalarının korunması için para ödemez. İnsanların haklarının korunması ve tatbik edilmesi, yiyecek, giyecek ve diğer önemli mallar ise piyasada tedarik edilmesi gereken ekonomik bir mal olarak görülmektedir.²⁹ Bu anlamda Nozick de, genel kabul gören devlet fikriyatında bulunan coğrafi sınırlar içerisindeki her insanın mutlaka devletin korunmasından faydalanması zorunluluğu gibi bir ilke yoktur. Bilinen devlet algısında, bu işlemler için devletin de belli maliyetlere katlanması gerekecektir. Böylesi bir devlet ise maliyetleri karşılamak için dağıtımcı olacağından, diğer insanların korunması için bazılarının fazla ödeyeceği bir devlet oluşur. Nozick için devlet kabul edilmeyen devlet benzeri koruyucu birimlerin, uygunsuz yönleri elbette vardır. Nozick'in kendi ifadesi ile yaptığı değerlendirme şu şekildedir:

..Birlikten kuvvet doğar bu basit koruma birliğinin iki uygunsuz yönü bulunmaktadır. Herkes her zaman koruyucu işlevi yerine getirmeye hazır bekleyecektir (ve bütün üyelerin katılımını gerektirmeyen koruyucu işlevler için gelen taleplere kimin yanıt vereceğine kim karar verecektir?) Ve ikincisi, herhangi bir üye örgüt arkadaşlarından hakları ihlal edildiği için yardım talebinde bulunabilir. Koruyucu birlikler geçimsiz veya paranoyak üyelerinin emirlerine amade

²⁸ Ibid., 59.

²⁹ Ibid., 59-60.

olmak istemeyeceklerdir. Yine kendilerini koruma adına başkalarının haklarını ihlal etmeleri de söz konusudur.³⁰

Nozick'ın belirttiklerinin dışında, koruyucu birliklerin kendi içinde ortaya koyduğu başka çelişkilerde vardır. Acaba bu koruyucu birliklerin kurulmasında bir öncü var mıdır ya da kimin hangi işten sorumlu tutulduğuna kim karar verecektir? İnsanların bu birliklerin içerisinde sorumluluk üstlenirken herhangi bir ölçüte uyması istenir mi? Nozick bu ve benzeri soruları da yanıtlamaya çalışır. Herhangi bir olumsuzluk durumunda, herkes her ne işle uğraşırsa uğraşsın işlerini bırakıp gelmeleri karışıklık yaratacaktır. Burada yeniden iş bölümüne ve takasa başvurulmalıdır. Belki sadece koruyucu işlevleri yerine getiren, ücret karşılığında koruma hizmeti veren belli kişiler olabilir. Daha kapsamlı ve detaylı korunmak isteyenler için, farklı ücretler tayin edilebilir.³¹ Nozick'ın bu önerisi tartışmalıdır. Koruma hizmetlerini sunan koruyucu birimlerde belli özellikler olmalı ya da birimlerin bu hizmetleri yerine getirebilecek kaliteye sahip olmaları gerekir. Bu özellikler nelerdir, bu özellikleri kim belirleyecek ve kim kontrolünü yapacaktır. Aynı şekilde değişik fiyatlarda olabileceği söylenen bu koruma politikaları için fiyatları kim belirleyecek? Nozick “doğa durumu”nda koruyucu birimler vasıtasıyla sunulan hizmetlerin, devletten beklenen hizmetlere tercih edilebileceğini ve bu hizmetlerin maliyetinin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Ancak böylesi bir belirsizlik durumunda hizmetin bedeli gittikçe artabilir. Ayrıca ücretteki artışa rağmen, istenen koruma sağlanamayabilir. Koruma birimlerinin adaleti nasıl sağlayacağı konusu da tartışmalıdır. Adaletin tesis edilmesi noktasında Nozick, bir devlet olmadan da insanların doğa durumunda adaleti sağlayabileceğini düşünür. Bireylerin adalet noktasında güven duydukları, bunu icra edenlere duyulan saygı, tarafsızlık ve dürüstlük inançlarıdır. İnsanlar kendileri için en iyi olanı iradeleri ile seçip belirlemek yerine, kendileri dışında olan bir yasama mec-

³⁰ Ibid., 42.

³¹ Ibid., 43-4.

lisinin onayladığı yasakları kabul edip, ona göre yaşamlarını belirlemeleri³² düşüncesini Nozick tercih edilmez bulur. Aslında insanların bugün bile devlet ve pozitif hukukun var olmasına rağmen hala anlaşmazlıkları çözmek için başka olasılıkları denediklerini düşünülürse, Nozick'in bu önerisi mantıklı gelebilir. Ancak kuşkusuz insanların böylesi bir tercihte bulunmalarında hukuk sistemi ve onun işlerliği konusundaki eksikliklerde belirleyicidir. İnsanların devlet gibi bir egemene olan ihtiyaçlarının arkasında, kendilerini koruyacak bir güce bağlılık duymaları yer alır. Özellikle güvenme anlamında kuşkusuz devlet aygıtının yerini hiçbir otorite henüz dolduramamıştır. Devlete bağlılık ise mutlaka mevcut sorunun kati olarak çözümlemesine duyulan inanç ile de alakalıdır.

Nozick'in sistemleştirdiği koruyucu birimler arasından, egemen koruyucu birim ortaya çıkar. Nozick'e göre başlangıçta aynı coğrafi bölgede birkaç koruma birliği ya da şirketi koruma hizmeti sunmaktadır, sonrasında koruyucu birimlerden biri "egemen" ya da tekel olma özelliği kazanır. Peki bu tekel olma özelliği nasıl kazanılır? Başlangıçta her bir coğrafi bölgede birkaç birim koruma hizmeti sunarken nasıl oluyor da sonraları her bir coğrafi bölge tek bir birime sahip olup federal bir birim bölgeye egemen oluyor? Nozick'e göre bu üç şekilde olur: Birinci olasılıkta ya çatışma durumunda iki birimin kuvvetleri çarpışır ve bu birimlerden birisi her zaman kazanan taraf olur. Dolayısıyla kaybeden birimin müşterileri yeterince korunmadıkları gerekçesiyle kazanan tarafa geçerler. İkinci olasılıkta her birim bulunduğu coğrafi bölgede kuvvetini yoğunlaştırır ve buralardaki çatışmaları kazanır. Böylece her birey müşterisi olduğu birimin hâkim olduğu bölgeye yakın bir yere taşınarak birimin korunması altına girerler. Üçüncü olasılıkta ise, iki birim ve birimin müşterileri arasında sık sık çatışmaların var olduğu durumlar meydana gelir. Bu çatışmalar "doğa durumunda" bir süreklilik kazanabilir. İşte böyle bir durum içerisinde Nozick'e göre iki birim, sürekli, maliyet getiren ve anlamsız

³² Ibid., 45.

çatışmaları önlemek için farklı hükümlere varmış oldukları davaları barışçı yollarla çözmek için anlaşmaya varırlar. Kendi hükümleri farklılık gösterdiği zaman üçüncü bir yargıcın veya mahkemenin kararlarına başvurup, itaat etmek konusunda temyiz mahkemeleri ve hemfikir olunmuş kurallar sistemi ortaya çıkarırlar. Farklı birimler faaliyet gösterse de hepsinin bir parçası olduğu tek bir adalet sistemi mevcuttur.³³ Nozick'in bu fikirlerine baktığımızda o her ne kadar Locke'daki gibi insanların bir anlaşma yaparak sivil toplumu oluşturmalarını gereksiz görse de, yukarıdaki ifadeleri ile doğa durumunda ultra-minimal devlet görüntüsünde olduğunu söylediği "egemen koruyucu birimlerin" ortaya çıkmasında bir anlaşmanın var olduğunu gözler önüne serer. Ancak bu varsayımdan yola çıkarak egemen koruyucu birimlerin devlet olduğunu savunamayız ki bu noktada Nozick'in de itirazları vardır. Koruyucu birimler projesinin minimal devlet kavramına denk düşmediğini iki sebeple açıklar; birincisi, bazı insanlara kendi haklarını tatbik etme olanağı vermesi ve kapsama alanı içinde bütün bireyleri koruması. Egemen koruyucu birimlerin kendi aralarında sorun çıkabilir ya da bir birime herhangi bir yerden karşı saldırı gelebilir. Bu durumda bir koruyucu birim aynı durumdaki devletlere nazaran zor bir duruma düşecektir. Çünkü devletin meşruiyet iddiası, vatandaşları onun emirlerine itaat etme, vergi verme, savaşımlara katılma vb. vazifeleri olduğuna inandırmaya sevk eder ve bazı insanlar buna gönüllü olarak katılırlar. Alenen saldırgan bir tutum sergileyen bir birim böyle gönüllü işbirliğine dayanamaz ve bu işbirliğini elde edemez. Çünkü insanlar kendilerini onun vatandaşları olmaktan ziyade kurbanları olarak görürler.³⁴ Zaten ahlâkî açıdan bir birimin böyle bir şey yapması da meşru karşılanmaz.

³³ Ibid., 46.

³⁴ Ibid., 47.

ULTRA MİNİMAL DEVLETTEN MİNİMAL DEVLETE GEÇİŞ

Nozick'e göre egemen koruyucu birimler, ultra minimal devlet görünümündedir. Doğa durumunda, bireylerin rasyonel eylemleri sonucunda ortaya çıkan ultra minimal devleti, Nozick şu şekilde açıklar:

Ultra minimal bir devlet, acil kendini savunma dışında tüm güç kullanımı üzerinde bir tekel olma özelliğini muhafaza eder. Bu yüzden de kötü davranışa karşı özel misillemeyi ve tazminat alımını hariç tutar fakat yaptırım ve koruma hizmetlerini sadece bu hizmetleri satın alanlara sunar. Bu tekelden, bir koruma sözleşmesi olmayan insanlar korunmazlar. Minimal (gece bekçisi) devlet, vergi gelirleriyle finanse edilen (bariz dağıtımçı) bir Friedmanvari makbuz planı ile birleşmiş bir ultra-minimal devlete denk düşer. Bu plana göre, bütün insanlara veya bazılarına parası vergi ile karşılanan ve sadece ultra-minimal devletten bir koruma poliçesi almak maksadıyla kullanılabilen makbuzlar verilir.³⁵

Nozick'e göre, koruyucu birimler sisteminden ultra-minimal devlete geçiş, hiç kimsenin haklarını ihlal etmeyen ahlâkî açıdan izin verilebilir bir süreçten geçerek olacaktır. Ultra minimal devletten, minimal devlete geçişin de ahlâkî anlamda izin verilebilir olması gerektiğini düşünen Nozick, özel bir yeniden dağıtımı gerekli kılrsa bile, koruyucu hizmetler herkesi koruyacak şekilde genişletilerek, ultra-minimal devleti işletenler tarafından minimal bir devletin oluşturulabileceğini söyler. Bu ahlâkî açıdan zorunludur.³⁶ Nozick egemen koruyucu birimlerin bir devlet olma özelliği taşımadığını söyler, sonrasında ise özel koruyucu birimlerden ultra-minimal bir devletin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Nozick egemen koruyucu birimlerin devlet haline gelmek için iki hayati şartı yerine getirmek zorunda olduğunu ifade eder. Birincisi bölgede güç kullanımı konu-

³⁵ Ibid., 59-60.

³⁶ Ibid., 60-1.

sunda tekel olmak, ikincisi bölgedeki herkesin haklarını koruyor olmak. Bireyci anarşistlere göre ise ultra-minimal devlet sayılabilecek koruyucu birimlere dayalı bu yapılanma, bir devlet halinde ve zora dayalı bir işleve sahiptir. Anarşistlerin argümanı şöyledir; eğer devlet herhangi birini başka birinin korunmasına katkıda bulunmadığı için tehdit ediyorsa, (kendisi veya memurları) o kişinin haklarını ihlal ediyor demektir. Böylece bir vatandaş tarafından yapıldığında onun haklarının ihlali olan durum, ahlâkî sınırlamaların da ihlali demektir.

Nozick'ın yapmaya çalıştığı, anarşistlerin karşı durduğu tekelleşme ve yeniden dağıtım ile ilgili ahlâkî meşrulukları belirlemek ve doğal bir durum olarak ultra-minimal devlete geçişin ahlâkî açıdan meşru olduğunu ve kimsenin haklarının ihlal edilmediğini göstermektir. Birimler böylece hem kendi müşterilerini hem de müşterisi olmayanları korur. Aslında burada, bazılarının diğerlerine koruyucu hizmetler sağlamasının nedeni, dağıtımçı bir adaletten çok tazminat ilkesinden kaynaklıdır. Sonuçta tekel halini alan egemen birim konusunda, herhangi birinin hakları ihlal edilmeden ve diğerlerinin sahip olmadığı özel bir hak iddiasında bulunulmadan bir görünmez el süreci gelişmiş ve devlet halini almıştır.³⁷ Buna tam olarak bir devlet diyebilir miyiz? Nozick'e göre egemen birim, bir devlet için ortaya konulabilecek tüm şartları taşır dolayısıyla onu bir devlet olarak görmek son derece de normaldir. Burada şartlardan bahsederken Nozick'ın üzerinde durduğu, coğrafi ya da nüfus anlamında bir devlet şartı taşıma değildir. Ona göre devlet olmanın şartı, Weberci gelenekte olduğu gibi, şiddet kullanma otoritesine sahip olmak ve bu iddiayı devam ettirmektir. Ancak egemen koruyucu birimlerin bunu biraz daha yumuşatarak ihtiva etmeleri gereklidir. Bu noktada egemen koruyucu birim, devlet değil, devletsiz bir varlık olarak adlandırılacaktır.³⁸

Nozick, bildiğimiz devletten farklı olan bu birimlere bağımlık ile ilgili olarak, insanların bir kısmının bu ilişkiyi yürütmesine karşılık diğerlerinin bu ilişkiye girmemiş olabileceğinden söz

³⁷ Nozick a.g.e. (b), 158-159.

³⁸ Ibid., 163.

eder. Bağımsızlar olarak adlandırılan bu grubun varlığını varsayimsal olarak ortaya koyan Nozick, Locke'un hiç kimsenin sivil topluma girmeye zorlanmayacağını ve dolayısıyla bazılarının doğa durumunu tercih edebilecekleri görüşünü hatırlatır. Çünkü doğa durumunda bireylerin misilleme, cezalandırma, kendini savunma ve tazminat isteme hakları bulunmaktadır. Bu yüzden bağımsızlar bireysel ya da beraber, daha başka kişilere karşı kendi haklarını kendileri korurlar.³⁹ Ultra minimal bir devlet ve bağımsızların olduğu yerde, bireyler adaleti kendi yöntemleri ile uygulamak isterlerse nasıl davranacaktır? Nozick'in buna karşı iki alternatifi vardır. Birincisi egemen koruyucu birim ve müşterileri, ya misilleme ve cezalandırma haklarından vazgeçmiş olan bağımsızların mülklerine girmelerini yasaklayarak, kendilerini, bağımsızlardan izole edecekler, ya da bağımsızlar kendilerinde bulunan misilleme ve cezalandırma haklarını kullanmadıkları için bağımsızları cezalandıracaklardır.⁴⁰ Ancak bu yöntemler için bile birçok sorun devam edebilecektir. Nozick egemen bir koruyucu birimin bağımsızlara karşı nasıl hareket etmesi gerektiğine karar vermek için, bir tabiat hali içindeki hakların ve riskli faaliyetlere gelen yasaklamaların ayrıca özellikle diğerlerinin haklarını savunma hakları da dâhil olmak üzere, hakların korunması ile ilgili ilkelerin, hangi bilgileri kapsadığının ahlâkî statüsünü araştırmamız gerekmektedir der.⁴¹ Nozick'in özellikle yasaklamalar ile ilgili fikirleri bu anlamda daha da anarşist bir hal alacaktır. Ona göre eğer bir eylem başka birine zarar veriyor ise ve bu zararın ödenerek telafisi söz konusu ise neden bu eylem yasaklansın? Bu düşünce sistematigi ile Nozick'in oldukça –kendi ifadesi ile– bölücü bir hal aldığını söyleyebiliriz. Hattâ korku, tazminat ve rıza noktasında eylemi yapan ve eylemden etkilenenin durumları ve ilişkileri ile ilgili düşüncelerini dile getirirken pek çok olasılığı bir anda düşünmeye başlar. Ancak bir noktadan sonra o da bu ilkeler ile ilgili ayrıntılı açıklama getiremez. Bu noktada Nozick ne bir

³⁹ Ibid., 92.

⁴⁰ Ibid., 91-2.

⁴¹ Ibid., 94.

tabiat hali teorisinin ne de onun getireceği görünmez el mekanizmasının, devreye girdiğinde bu problemleri çözemediğini ifade etmektedir. Bunu başarmak için gerekli mekanizma henüz tamamlanmamıştır.⁴²

Nozick, adaleti, bir bağımsızın özel olarak sağlamasının çok riskli ve tehlikeli olduğunu ifade eder. Onun sistemi daha çok masum insanı cezalandırabilir ve kurbanı olmayanları dahi korku içinde bırakabilir. Üstelik tek bir bağımsız değil birden fazla bağımsız olduğunu kabul edersek bu durumda risk ve korku da artacaktır. Ancak bu korkuyu ve tehlikeyi kontrol altına alma görevi hiçbir koruyucu birime devredilemez ve bunların bir devletin sahip olduğu gibi sınırlama ve kontrol etme ödevleri yoktur. Onların meşru olarak kabul edilen yetkileri sadece üyelerinin veya müşterilerinin derneğe transfer ettikleri bireysel haklarının toplamından ibarettir. Bağımsız bireylerin bu noktadaki sınırlara karar verme hakları kendi elindedir. Ancak yine de bireyler bir araya gelerek bir kombinasyon oluşturarak mevcut tehlikeyi belli bir seviyede tutmak amacıyla olunca, kendi haklarını kendilerini koruyan bireylerin böyle bir düzenlemeden kaçınmalarının kendi faydalarına olacağını söyleyebiliriz. Nozick için ortak anlaşmaların uzağında durmak her bireyin çıkarınadır. Örneğin, devlet kurumu anlaşması gibi... Böylece Nozick sosyal sözleşmenin de bireyler için dezavantajlı olduğunu söyler. Nozick bu düşüncelerini ahlâkî temele oturtmak için Herbert Hant'ın "hakkaniyet ilkesine"⁴³ başvurur.⁴⁴ Bu ilke aç-

⁴² Ibid., 113.

⁴³ Hakkaniyet ilkesine göre, birkaç kişi âdil, karşılıklı olarak avantaj getiren bir girişimde bulunup herkese avantaj getirecek şekilde kendi özgürlüklerinden vazgeçtikleri zaman, bu sınırlamalara itaat edenlerin bu itaatlerinden menfaat elde edenlerin de benzer bir itaati göstermelerini bekleme hakkı vardır. Bu ilkeye göre, menfaatlerin kabulü, herhangi birini mecbur tutmak için yeterlidir. Eğer hakkaniyet ilkesine, kendilerine karşı belli yükümlülüklerin bulunduğu diğerlerinin veya temsilcilerinin bu ilke ile ortaya çıkan yükümlülükleri tatbik edileceği görüşü ilâve edilirse, o zaman bir tabiat hali içinde belli eylemlere katılacak olan kişileri seçmek için bir yöntem üzerine anlaşılan insan

sından bakıldığında yükümlülükleri üzerine alan devlet gibi bir kurumun, insanların özgür iradesiyle vermiş olduğu kararlar üzerinde zorlayıcı ve engelleyici bir güç olması kaçınılmazdır. Bu ilke, insanları belli davranış kalıplarına uygun bir şekilde davranması için zorlar ve hattâ şartlandırır. Hâlbuki bir devletin ortaya çıkışının, ahlâki bir zeminde meşru görülebilir olduğunu ortaya koymaya çalışan Nozick, Hart'ın savunduğu, hakkaniyet ilkesinin içinde ortaya çıktığı varsayılan yükümlülüğün, yaptırımı haklı gösteren özel tabiatıyla ilgili bir kanıtın olmadığını söyler. Nozick'e göre hakkaniyet ilkesine eklenmesi gereken yeni kurallar vardır. Bir kişiye başkalarının eylemlerinden gelen menfaatlerin kendi payına düşen menfaatlerden daha büyük olması şartı gibi... Nozick bu açılardan hakkaniyet ilkesinin uygulanmasını sakıncalı bulsa da bunlardan bağımsız farklı bir hakkaniyet ilkesinin ortaya koyulabileceğine inanmaktadır.

Sonuçta Nozick'e göre meşru olan devlet minimal devlettir. Koruma, hukuk ve düzen sağlamanın ötesine geçen ve yeniden dağıtıma yönelen bir devlet kaçınılmaz olarak birey haklarını ihlal edeceğinden gayri meşrudur. Yani bu görevleri dışında cebre dayalı olarak keyfi uygulamalara geçildiğinde, devlet bireysel özgürlüğü kesin olarak ihlal etmiş olacaktır. Nozick'e göre "bireylerin hakları"nın korunmasını sağlayan kurum minimal devlettir. Minimal devlet, her şeyden evvel –ne tür koşullar altında olursa olsun ve ne olursa olsun– herhangi bir iktisadi dağıtıma angaje olması yasaklanmış bir devlettir.⁴⁵ Bir diğer deyişle, minimal devlet, devletin, daha az gözetilene ya da yoksul olana yardım etmek adına, zenginliğin yeniden-dağıtım işlevinin uygun görüldüğü görüşünün savunusunu yapan yeniden dağıtımcı devlet modelini bir tür hırsızlığa; vergilendirmeyi de zorla çalıştırılmaya eşdeğer olarak gören karşıt bir modeldir.⁴⁶

gruplarının serbest olarak hareket edenleri yasaklamak için meşru hakları olacaktır. Ibid., 131.

⁴⁴ Ibid., 131-2.

⁴⁵ Lesnoff 1999, 252.

⁴⁶ Youngkins 2002.

Nozick önceki bölümlerde minimal devletin meşruluğunu ve varlığını ifade ettikten sonra kitabının ikinci bölümüne “dağıtımçı adalet” ile başlar. Minimal devlete yöneltilen eleştirileri de dikkate alan Nozick nedenler ve öneriler üzerinde durur ve dağıtımçı adaletin gerekliliğini açıklar. Burada dikkati çeken Nozick’ın dağıtım kavramına da farklı bir anlam yüklemiş olmasıdır. Herhangi bir şeyin dağıtımı ve paylaşımı sırasında ki uyulan ilke ve kriter olarak dağıtım, aynı zamanda herkesin aldığı şeyin bir şeyin karşılığı olduğu iddiasındadır. Nozick bu kısımdaki adalet kavramına açıklamalar getirerek sadece Rawls’ın adalet teorisinin eleştirisini yapmadığını ifade etmiştir.⁴⁷

Nozick’ın adalet ilkesinin üç şartı vardır. Birincisi, bireylerin mülklerini hileye ve zora başvurmada âdil bir süreç sonucunda ortaya çıkan âdil kazanım ya da elde etme ilkesi, ikincisi sözleşme, miras, hediye gibi durumları kapsayan âdil transfer ilkesidir ki bu ilke adaleti ve âdil bir geçmişe dayalı olarak elde edilen mülkiyeti korur, üçüncüsü geçmişteki adaletsizlikleri düzeltme ilkesidir. Dağıtımçı adalet ilkesi kısaca şunu ifade etmektedir: Bir dağıtım, eğer dağıtıma göre sahip oldukları mülkler üzerinde herkes yetki sahibi olursa âdildir. Bir dağıtım, eğer meşru yollarla başka bir adil dağıtımın sonucunda ortaya çıkarsa adildir.⁴⁸ Minimal bir devletten daha kapsamlı bir devletin, dağıtımçı adaleti gerçekleştirmek için gerekli olması ya da en uygun araç olmasını değerlendirince, hiçbir argüman bu öngörüye desteklemez. İlk elde etme ve transfer ilkelerine dayanan sonuçlar dağıtımçı adaletle dayanan daha kapsamlı bir devlet için gerekçe ortaya koymaz. Ancak bu ilkelerin işlemediği bir durumda, düzeltme ilkesini getirmek için denetim kurulları kurmak gerekebilir. Böylece geçmişten gelen kurban olma ve ezilme hallerini ortadan kaldırmak için daha geniş kapsamlı bir devlet gerekebilir.⁴⁹ Ancak bu dağıtımçı ilkeler ile ortaya çıkan devletin meşru olması ve eşitlik ilkesi ile hareket

⁴⁷ Ibid., 204.

⁴⁸ Ibid., 204-5.

⁴⁹ Ibid., 297.

etmesi önemlidir. Fırsat eşitliği de önemlidir, özellikle de ekonomik anlamda ayrıcalıkları olan insanlar için minimal olmayan bir devlet, amaçların gerçekleştirilmesi için idealdir. Minimal devlet ise özellikle makul ölçüde bilinçli bir vatandaşlıkla birleştiğinde, güç veya ekonomik menfaat isteyenler tarafından devletin ele geçirilme ya da kullanılma olasılıklarını en başarılı biçimde azaltır. Çünkü böyle davranılarak bir şey elde edilemez.⁵⁰

Nozick minimal bir devletten daha etkin bir devlet göremez ama onun bu umudunu herkesin paylaştığı söylenemez. Reel anlamda geniş ve hükmedici yetkilere sahip, bunun yanı sıra mitler ile örülmüş bir devlet adına hizmet etmek her zaman daha çekicidir. Ancak Nozick, minimal bir devletin ütopya olmadığını da ısrarla belirtir. Ütopya kavramını ele alırken bunun herkes için farklı mânâlar içerdiğini söyler ve ütopya her birimiz için sınırlı bir anlam dâhilinde tasavvur edilebilecek en iyi dünyadır. Bu sınırlamalar herkes için farklı bir çerçeve sunacaktır. Böylece farklı şekillerde çizilecek farklı modeller gerçeği yansıtmayabilir. Nozick'e göre bütün insanlar için ideal bir topluluk olduğunu düşünmeye iten bir sebep yoktur, aynı zamanda bu topluluğun olmadığını gösteren ise birçok sebep vardır. Ayn Rand, Musa, Einstein, Buda, Peter Kropotkin vb. için farklı en iyi yaşamlar ve farklı en iyi toplum söz konusudur.⁵¹ Sonuç olarak Nozick tek bir ütopya ya da ütopya'daki tek bir yaşamdan söz etmez. Ütopya, ütopyalardan ve insanların farklı yaşam tarzları sürdürdükleri birçok farklı ve aykırı topluluklardan oluşacaktır. Ona göre ütopya, ütopyalar için bir çerçevedir. İnsanlar bu ütopyalarda bir araya gelir ve kendi yaşam tarzlarını sürdürür ve hiç kimse kendi ütopya bakış açısını başkasına dayatamaz. Ortaya koymaya çalıştığı ütopya meta-ütopyadır. İnsanlar bu ütopya'da kendi deneylerini yapmakta özgürdürler.⁵² Nozick'in kaleminden gerçekten ütopya hayal dahi edilemeyecek kadar özgür yaşamların olduğu bir

⁵⁰ Ibid., 346.

⁵¹ Ibid., 386-7.

⁵² Ibid., 390.

cenneti andırır. Genel olarak ütopyanın bir çerçevesini çizen ve burada sınırlamaları yaşam alanları olarak belirleyen Nozick'e göre ütopya minimal devlete denk düşecektir ve manevi olarak destek gören bir devlet, ismi konmamış hayalcilerin ve geniş görüşlülük sahiplerinin ütopyacı arzularını en iyi gerçekleştiren devlettir. Ütopyacı gelenek, muhafaza edeceğimiz her şeyi korumakta ve aynı geleneğin geri kalan unsurlarını bireysel arzularınız için açık tutmaktadır. Minimal devlet bu hali ile ilham verici bir görüşe sahiptir.⁵³

NOZICK ÜZERİNE DEĞERLENDİRMELER

Nozick'in kurduğu alt yapı ve teorik yaklaşımı, farklı düşüncelerden etkilendiği gibi farklı bakış açılarını da etkilemiştir. Nozick liberalizm söylemine dayansa bile, çoğu zaman ondan uzaklaşan görüşleri ile devlete yüklenen fonksiyonların birey haklarını ihlal etmeyecek tarzda sınırlandırılması, devlete atfedilen koruyucu hizmetlerin sadece karşılığını ödeyenlere sağlanmasını isteyecek derecede daraltılmasını öngören fikirlerinden dolayı liberteryen teoriye yakındır denilebilir. Nozick, bireylerin en yaygın şekilde kabul edilen sosyal ve siyasî pozisyonlardaki haklara sahip olduğu üzerinde durur ve hiç kimse'nin yahut grubun onların haklarına tecavüz etmek hakkı olmadığını ifade eder. Bu haklar öylesine güçlü ve öylesine geniş erişimlidir ki, devletin ve onun memurlarının eğer var olması gerekiyorsa, neler yapabilecekleri sorusunu doğurmaktadır. Bu özgürlükçü bakış öylesine temeldir ki, ancak birey üzerinde ultra-minimal bir devlet ya da koruyucu ajanslar bulunabilir. Nozick'in bu düşüncesi, onun anarşizmden farklılaştığı noktadır. Onun düşüncesinin liberteryen düşünceye yakınlığını belirlemek için liberteryen düşüncenin en önemli savunucusu Amerikalı düşünür ve edebiyatçı olan Ayn Rand'a referans verebiliriz. Rand, devletsiz bir toplum projesi ortaya koymaya çalışır. Ona göre devlet, savunma, iç güvenlik ve yargı gibi temel hizmetleri üstlenmesi gerekliliğinin yanında, ayrıca ulaştırma ve

⁵³ Ibid., 414.

bayındırlık gibi bazı alanlarda koordinasyon hizmetlerini de yerine getirebilecek fakat her halükârda bu hizmetlerde tekel kuramayacaktır.⁵⁴ Rand açıkça refah devleti anlayışının bireyin haklarını tahrip ettiğini belirtir. Nozick'in de koruyucu birlikler ve devletin bir görünmez el olarak ortaya çıkışını anlattığı teorisinin Rand'dan etkilendiğini söyleyebiliriz.⁵⁵ Bununla birlikte Epstein, Nozick'in Hayek'den etkilendiğini hattâ *Anarşi, Ütopya ve Devlet*'de de bu etkilenmenin izlerini görmeyen mümkün olduğunu dile getirmiştir.⁵⁶ Nozick'de, Hayek gibi refah devletin insanın özgürlüğünü kısıtladığını savunur. Hayek'in *Kölelik Yolu* kitabındaki tezine göre devlet müdahalesi bir kere başladıktan sonra hemen her alanda artarak devam edecektir. Ve sonunda da bir iç dinamik kazanacak, sürekli hale gelecek ve böylece özgürlüğün başkasının eline geçtiği bir kumanda ekonomisi yani totalitarizm doğacaktır.⁵⁷ Hayek, bu nedenle klasik liberalizme yeniden dönülmesi tezine sâdıktır. Bu arada Hayek'in düşüncelerine baktığımızda, Avusturya iktisat ekolüne bağlı olan ve hem iktisat hem de siyaset teorisi alanında eserler verdiğini görürüz. Hayek serbest piyasa düzeninin en önemli savunucusu olarak, siyasetin asgari alanda (minimal) devlet olduğu görüşündedir. Hayek'de piyasanın kendiliğinden işleyen bir düzeni vardır ve devlet müdahalesi bu işleyişi bozar. Devlet, piyasanın işleyişini belli kanunlarla sınırlayarak sadece düzen sağlayıcı olmalıdır. Hayek, bu anlamda kuralların dağıtıcı adaletini savunur, kaynaklar ve değerlerin nasıl adaletli dağıtılacağına bir başkası karar veremez.⁵⁸

Bu noktada Nozick'in devleti, klasik liberal teorideki sınırlı devlet algısı mıdır? Sınırlı dahi olsa klasik liberallerin devletten beklentileri reel anlamda çok da sınırlı durmamış ve koordinasyon faaliyetlerini yerine getirmesi beklenir olmuştur (Büyük altyapı projeleri, sosyal güvenlik hizmetlerinin yerine getirilme-

⁵⁴ Erdoğan 1993 (a), 48.

⁵⁵ Ibid., 49.

⁵⁶ Epstein 2002, 104.

⁵⁷ Hayek 1992.

⁵⁸ Erdoğan age (a), 31-2.

si gibi). Ayrıca Nozick'e göre, devlet ekonomik alanda çok etkili olmamalı, bu anlamda da belirli kesimler için belli avantajlar dağıtan bir güç halini almamalıdır.⁵⁹ Nozick tarafından klasik liberal teorinin önemli bir problemi olarak sunulan bir diğer görüşü, "gece bekçisi" devletin yaptığı harcamaları, diğer insanların haklarını ihlal etmeden nasıl gerçekleştireceği sorudur. Nozick'e göre haklar korunurken devlet tarafından yapılan harcamaların yani devletin yeniden-dağıtımcı fonksiyonunu bireylerin doğal haklarını ihlal etmeden nasıl gerçekleştirileceği açık değildir. Ona göre âdil olan "ultra-minimal" devlettir. Bu örgütlenme, en iyi anarşi durumu olarak kabul edilen Locke'cu doğa durumundan ortaya çıkan devlettir. Doğa durumunda, tüm güç kullanma ve başkalarını cezalandırma hakkını elinde tutan devlettir. Nozick'in siyaset felsefesinde ve adalet anlayışında büyük bir etkiye sahip olduğunu gördüğümüz 17. yüzyıl filozofu John Locke'un ahlâkî bir ilke olarak değerlendirdiği "doğa yasası öğretisine" dayalı olarak her bireyin sahip olduğu özgürlük, yaşam hakkı ve mülkiyet haklarını devredilemez, vazgeçilemez ve dokunulamaz haklar olarak ortaya koyduğunu biliyoruz. Bu haklar bireyin korunması gereken "özel alanını" oluşturmaktadır. Nozick'in de üzerinde durduğu bu haklar, devlete karşı bireyi korumaya çalıştığı haklardır. Nozick'in ileri sürdüğü modelde, iktisadi liberalizmin temel ilkele-ri belirleyicidir, serbestlik, rasyonellik, serbest yaşama esaslarına dayanan bir sistem anlayışının hâkim olduğu görülür. İktisadi yönü ağır basan bu modelde, Nozick'e göre iktisadi alanda liberal düşünceyi yönlendiren en önemli faktör rasyonel yaratık dediği insandır. Tamamıyla rekabetçi bir piyasa modeline göre analiz yaptığını söyleyen Nozick'e göre bu model, iktisatçıların rekabetçi piyasa modeline benzemektedir. Doğa durumunda ortaya çıkan ve farklı bölgelerde bulunan birçok koruyucu birim, bir kişinin üyeliği için rekabet eden birçok birim o kişiyi işe almak için rekabet eden birçok firma ile yapısal olarak aynıdır. Her iki durumda da o birey marjinal katkısını elde etmek-

⁵⁹ Ibid., 10.

tedir. Nozick'e göre doğa durumunda iken hiçbir bireyin, birimden kendi katkısının değerinden daha değerli bir şey elde etmesi mümkün değildir.

Aslında Nozick'in eserinin, bireylerin hakları ve devletle ilgili olarak elde ettiği sonuçların genel ve özel anlamda siyasî bir teori olmayıp, felsefî bir inceleme olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle özellikle adalet teorisi noktasında ahlâkî temelli tam bir teori ileri süremez. Yine hak ihlalleri, hak edilmiş ceza teorileri ve dağıtımçı adalet ilkeleri ile ilgili tatmin edici teorik açıklamalarda bulunmaz. Ayrıca Nozick birey haklarının ihlal edilme olasılığına karşı, sınırlı bir devlet anlayışı üzerinde ısrarla durmasına rağmen, devletin nasıl ve hangi vasıtalarla sınırlandırılması gerektiğine dair herhangi bir açıklama da getirmez. Nozick'in adalet sorunu, haklar temelinde değerlendirilmektedir. Bu adalet teorisi aslında "hak etme teorisi"dir. Nozick'in teorisinin genelde ve özel olarak adaletle ilişkisi bakımından, politik bir teori sayılamayacağını, çünkü onda kamusal hiçbir anlam bulunmadığını, atomik birey anlayışına dayanan bu görüşün hak ile yararı bağdaştırmak veya bireylerle toplulukların ihtiyaçları arasında bir bağlantı kurmak konusunda bize hiçbir yardımcı olamayacağını ileri süren Benjamin Barber, onun hak etme anlayışının da sağlam temellere dayanmadığı görüşündedir. Barber'a göre, bu anlayış özünde elitist ve otoriteren bir içerik taşımaktadır. Çünkü Nozick, yetkilendirilmiş siyasal elitin keyfi gücünün yerine, serbest piyasa adıyla maskelenen, "sosyal Darwinist piyango oyunun yarışmacıları durumundaki bir doğal elitin" aynı derecede keyfi gücünü koymaktadır. Ayrıca Nozick, özel mülkiyetin kaynağında yatanı kendine mâl etmeyi meşru sayarak bunun fetihciliğe, kutsal kitaba veya hanedanın soyuna dayanan hak taleplerinden daha sağlam olduğunu göstermektedir. Yani Barber'a göre serbest piyasada egemen güçten başka hak olmadığı için kanunun karşı gücünün bulunmadığı yerde, özel güç kullanımını dizginleyecek hiçbir şey de yoktur.⁶⁰ Aslında Nozick, mülkiyeti hak etmenin

⁶⁰ Ibid., 79.

sınırını, Locke'cu koşulu ihlal etmemek olarak belirleyip, bu sınır dâhilindeki tüm sahiplenmenin âdil olduğunu söylese de gerçekte bu edinimlerin hepsinin âdil olduğunu söylemek oldukça zordur.

Nozick'in felsefesine yapılan eleştirilerden biri de onun haklar için bir temel oluşturmadığı, sadece bunların varlığını kabul ettiğidir. Bu kısmen doğrudur. Nozick, bireyin kendi özelliklerinden bağımsız bir şeyleri olduğunu bundan dolayı da geleneksel Kantçı anlamda bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele alınması gerektiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bundan dolayı arzularını en üst düzeyde tatmin etse bile bireylere bazı planların dayatılmasına müsaade edilemez. Onları fayda sahibi değil hak sahibi kılan, bireylerin ayrılığıdır.⁶¹ Nozick'in hakları ele alışı ile ilgili başka bir eleştiri de Randy E. Barnett tarafından yapılır. Nozick kitabının ilk bölümünde ele aldığı hak kavramını, dış güçlere karşı yeterli kullanım için, içinde kişinin yapısını bulunduran bir şey yapma özgürlüğü olarak ifade eder. Kendini savunma hakkı hak kavramının kendi içindedir. Bu basitçe, biri sizi engellemek istediğinde uygulanan bir hak denemesidir. Eğer bir şey yapmaya hakkın varsa bu eğer biri engellemeye çalışmazsa yapabilirsin demektir şeklindeki hak tanımına karşın, haklar nerden geliyor? Nereden ortaya çıkıyor? Gibi sorunlar karşısında Nozick'in bu konuda cevap üretememesini Barnett eleştirir.⁶²

Randy Barnett'e göre, Nozick anarşist duruşunun ne olduğu hakkında çok açıklayıcı bilgiler vermiş olmasına karşılık, anarşizmi reddetmiştir. Ancak Barnett onun anarşizme ilişkin bakış açısının kitabında savunduğu iddialar açısından anlaşılır olmadığını ifade eder.⁶³ Bir başka eleştiri de Rothbard'dan gelmektedir. Nozick, devleti hiç kimsenin hakkını yemeyen bir görünmez el işlemiyle ortaya çıkan, önceleri baskın koruyucu aracılığı oynayan, daha sonra ultra minimal devlete dönüşen son olarak da minimal devlete dönüşen bir şey olarak gösterir diyen

⁶¹ Rowley 2002, 79.

⁶² Barnett 1977, 15-20.

⁶³ Ibid., 171.

Rothbard, ağır mantık hatalarından söz etmektedir. Nozick'in köklerini tarihî gerçeklikten alan bir kurumu tartışırken gerçek devletlerin tarihine bir kez bile değinmemesi kendi içinde büyük bir kusurdur. Aslında her hangi bir devletin Nozick tarzı kurulduğuna ya da geliştiğine dair bir kanıt yoktur. Tam tersi tarihî kanıtlar kısaca diğer yolu göstermektedir.⁶⁴

Başka bir eleştiride doğa durumunda oluşan koruyucu birimlerden bireylerin belli bir ücret karşılığı faydalanması ve böylece minimal devlete kadar ulaşacağı sistematığına Norman Barry'nin getirdiği eleştiridir. Barry'e göre tabiat halinde, bireyler koruma haklarını bir şirkete bedel ödemededen almak isteyecekleri bir rasyonel davranış içinde olmaları gerekirdi. Bu durumda ise bu koruma şirketi zamanla çökecek ya da faaliyetlerini karşılayabilmek için zora dayalı olarak vergilendirmeye gidecektir. Yani görünmez el değil zora dayalı oluşan bir devlet oluşmak zorunda olacaktır.⁶⁵

Eleştirilerin yanısıra Nozick'in kitabının siyaset felsefesine yeni açılımlar kazandırdığı da söylenebilir. Özellikle onun devletin nasıl ortaya çıktığı sorununa getirmiş olduğu yeni bakış oldukça orijinaldir. Devlet bir "tabiat hali"nden ortaya çıkar ve bu kaçınılmazdır. Üstelik bu süreç herhangi bir iradenin tasarımı değil, "görünmez bir el" aracılığı ile meydana gelecektir. Başka bir öğretisi ise minimal devlet haline gelen koruyucu birimlere sadece koruma hizmetinin bedelinin ödenmesidir. Böylece teori devletin faaliyet alanı ile ilgili bilgi vermektedir.⁶⁶ Nozick'e göre meşru olan devlet minimal devlettir. Belirlenen görevleri dışında cebre dayalı olarak keyfi uygulamalara geçildiğinde devlet bireysel özgürlüğü kesin olarak ihlal etmiş olacaktır. Bu bakış açısına liberteriyen düşünürlerden gelen eleştiri ise, Nozick'in asgari devleti cebre başvurma konusunda tekele sahip olduğu ve zamanla genişleyip büyümesini önleyecek hiçbir mekanizma da içermediği ve bu nedenle belirlenen öngörü-

⁶⁴ Rothbard 1977, 49.

⁶⁵ Barry'den akt. Erdoğan 2001 (b), 101.

⁶⁶ Ibid., 100.

ler içerisinde nasıl tutulacağına belli olmamasıdır.⁶⁷ Yani devlet sadece koruma hizmeti noktasında nasıl tutulacaktır?

Nozick'ın *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabını yazmasının da nedeni, John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* eserinin tezini yürütme amacı ve kitabında yer alan "adaletin hak ediş teorisi" kısmıdır. Rawls'un bireysel özgürlüklerle refah devletinin bağdaşabileceği yolundaki ana tezine karşı Nozick, sadece görevi birey haklarını korumakla sınırlı bir devletin meşru olduğunu ve yeniden dağıtımı genel bir politika haline getiren devletin özgürlüklerle bağdaşmayacağını ileri sürmüştür.⁶⁸ Nozick'ın eserinin başka bir dikkat çekici kısmını oluşturan kendine özgü bir adalet teorisi yaratma çabası, Rawls'un *Adalet Teorisi* adlı çalışmasına yönelik eleştirisinin de temelini oluşturur. Onun adalet teorisine göre özgürlük bütün adalet kalıplarını altüst edebilir. Adalet bir amaç olmayıp, insanların kendilerince kurup ilişkiye girdikleri bir süreçtir.⁶⁹ Ancak bu eleştirilere rağmen, Nozick'ın farklılaştırıcı yanlarını Richard Epstein⁷⁰ şu şekilde dile getirir; "bireysel özgürlük, özel mülkiyet ve sınırlı devlet taraftarlığının yirminci yüzyıldaki en önemli sözcülerinden biri" Onun açıklamaları ile "devletin sıradan insanlar için neden gerekli olduğu sorusu" başlangıçtan itibaren farklı bir çizgiye yerleşmiştir"

Sonuç olarak Nozick'ın fikirlerinin, liberalizmin "gece bekçisi devlet" anlayışından farklı olduğu, devlete daha sınırlı bir alan bıraktığı söylenebilir. Çünkü klasik liberalizm, bireyin zorlama ya da şiddetle baskı altına alınmasına karşı durmuş ve insanlar arası ilişkilerin gönüllü olmasına önem vermiştir. Zor kullanarak insan haklarının ihlali iki şekilde olabilir. İlki bir bireyin başka bir bireye zor kullanması halidir. Bu durumda olay kriminal bir eylemdir ve saldırılanın saldırıyı cezalandırma hakkı, hukuk sistemi çerçevesinde devlete bu saldırıyı önleme ve cezalandırma görevi olarak devredilmiştir. İkincisi ise devre-

⁶⁷ Ibid., 101.

⁶⁸ Ibid., 102.

⁶⁹ Epstein age, 107

⁷⁰ Ibid, 105-106.

dilen görevleri ile kendisinde topladığı yetkileri kötüye kullanma ihtimali olan devlettir. Bu durumda devletin sınırlandırılması, kuralların hem bireyler hem de devlet açısından belirlendiği bir yapı hak ihlalleri açısından daha önleyici olacaktır. Liberalizmin “gece bekçisi devlet” anlayışı, Nozick’in piyasaya arz edilen ve ancak bedeli ödeyenlerin yararlanabildiği hizmetlerle daraltılmış ve “liberal gelenek” içinde bile zorunlu hizmetler arasında düşünülen hakları koruma ve güvenliği sağlama hizmetleri ile sınırlandırılmıştır.⁷¹ Böylece Nozick devleti birey lehine sınırlandırırken, devletin belli hizmetleri sunan bir birim olması ile de ona tekel olma özelliği atfetmiştir.

SONUÇ

Siyaset biliminin temel tartışma konularından bir olan insan gruplarının üzerinde bir egemen gücün varlığı, meşruluğu ve yapılanması sorunsalı Nozick’den önce de ele alınmıştır. İnsanın tek başına yaşayamaması, kendi kendine yetememesi ve başkalarına ihtiyaç duyması ile ortaya çıkan devlet, ortak bir sözleşmenin ürünü dahi olsa, zaman zaman varlığı rahatsız edici olabilmektedir. Bu nedenle de yapılan tartışmaların çoğunda bir devlet “ideali” ortaya konmaya çalışılırken, kavramın özü üzerinde durulmuş ve somutlaştırılmaktan kaçınılmıştır. Hegel’in “devlet, Tanrı’nın yeryüzünden geçmesidir” cümlesi ile Spinoza’nın “ihtirası susturmak için ondan daha kuvvetli bir erdem gereklidir. İşte bu güçlü unsur devlettir” şeklindeki ifadeleri devletin vazgeçilmez ve devredilmez bir egemen olduğunu gösterir. Siyasal düşüncede, devleti tartışan ilk filozof Platon’dur. Ona göre, devlet, bütün topluma birden mutluluk sağlaması için kurulmuştur. Yoksa bir sınıf, ötekilerden daha mutlu olsun diye değil. Devletin asıl amacı, vatandaşlarının erdemli olması ve halkın bütününe mutluluğudur. Devlet içerisinde adalet ancak ortaklık şeklinde yaşayan insanların birbirlerine yardımları ve dayanışmasıyla sağlanabilir.⁷² Çağdaş düşünürlerden Oppenheimer, devleti sosyolojik bir kavram olarak ele alır. Bu

⁷¹ Köker 1992, 43-4.

⁷² Miller vd. 1995, 201-202.

anlamda devlet varlığının ilk aşamasında neredeyse tümüyle, zafer kazanmış bir insan grubunun, yendikleri üzerindeki egemenliğini bir düzene bağlamak ve kendini içten gelecek saldırılara karşı güvenceye almak amacıyla, yendiği gruba zorla kabul ettirdiği bir toplumsal kurum olarak tasnif etmiştir. Bu egemenliğin amacı yenilenlerin yenenler tarafından ekonomik alanda sömürülmesinden başka bir şey değildir. Tarihte bilinen hiçbir ilkel devlet başka bir biçimde doğmamıştır.⁷³ Rothbard'a göre "Devlet toplumun içinde yer alan ve belli bir toprak üzerinde güç ve şiddet kullanımı konusunda tekel iddiasında bulunan bir örgüttür; devlet özellikle de toplumdaki, gelirini gönüllü katkılardan veya sunduğu hizmetlerin bedelinden değil de cebir yoluyla elde eden yegâne örgüttür. Böylece devlet gelir toplayacak ve devamında daha ileri giderek etkinliğine devam edecektir."⁷⁴

Devlet ile ilgili farklı tanımlama çabaları modern dönem ile birlikte ideolojiler için de gerçekleşmiştir. Özellikle iki klasik kuram liberalizm ve Marksizm devleti toplum içinde bir güç ve daha büyük bir dünyayla etkileşiminde toplumsal aktör sıfatıyla görmektedirler. Ancak devlet üzerine yapılan değerlendirmelerin pek çoğu devletin mekanizmaları ve o mekanizmaların yaratmış olduğu etkileri ele alır. Bu sorgulamaların dışında devletin kendi varlığının sorgulandığı da olmuştur. Devlet düşüncesini en çok sorgulayan ve devletin gerekliliğini arayan felsefi düşüncelerden biri "liberteryenizm"⁷⁵ olmuştur. Robert

⁷³ Oppenheimer 2005, 38.

⁷⁴ Rothbard 2000, 1.

⁷⁵ Liberteryenizm devletin meşruluğu sorununa bakış açısına göre "minimarkizm" ve "anarko kapitalizm" şeklinde ayrılır. Minimarkizm liberteryen değerleri savunan ve devletin gerekli olduğu ancak devletin özgürlükleri sınırlanmaması gerektiği düşüncesine dayanan en nihayetinde sadece minimal bir devletin meşru olduğu anlayışını savunan düşüncedir. Anarko kapitalizm ise liberteryen değer ve ilkelerle tutarlılık gözetken devletin gerekliliğini de çok inanmayan ve bireyci anarşizm de denilebilecek bir düşüncedir. Minimarklara göre devletin katlanılması gereken bir kötülük, anarko kapitalistler için ise kaçınıl-

Nozick'de *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabında ileri sürdüğü argümanının temelini, liberteryenizm olarak tanımlasa dahi bu liberteryen bakışını yönetimin var oluş nedenini, anlamını ve amacını anlamakta yetersiz kaldığını düşünerek daha sonra terk etmiştir. Kuşkusuz onun ortaya koymaya çalıştığı var olan bir egemeni sınırlı hale getirmektir. Bu nedenle onun sadece klasik liberal öğretiyeye geri dönüş düşüncesinde olmadığını ve yeni bir öğretinin de temellerini atmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bu öğretisini de kendi ileri sürdüğü ütopya çerçevesinde yaşayan bireylerin her birinin amaçlarının ve isteklerinin aynı anda belli bir düzen içinde gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını gören Nozick'e göre, aynı anda birlikte takip edemeyecek derecede çok olan değerler ve hedefler bulunmaktadır ve bunlar farklı zamanlarda gerçekleştirilebilir.

Nozick'in *Anarşi, Devlet ve Ütopya*'dan sonra yayımladığı eserleri bu kitabın devamı niteliğinde olmamış ve daha farklı alanlara kaymıştır. Ancak onun düşünceleri ve eseri özellikle "liberal düşünce" içerisinde yirminci yüzyıl için tartışma yaratmış olduğunu söylemek gereklidir. Bunun dışında felsefi tartışmalar içinde özellikle özgürlükçü düşüncede referans kabul edilen bir isimdir. Kitabında da "özgürlük ütopyası" çerçevesinde bireye bir yaşam alanı yaratma çabasına girmiş, çoğunlukla bunu felsefi bir üslupla yapmış ve sürekli sorular sormuştur. Teorisini olabilecek en uç noktalara kadar götürebilmişse de teorisinde bazı eksiklikler vardır. Felsefi argümantasyonun dışına çıkamaması bu eleştirilerden biridir. Sonuç olarak onun bütün analizlerinin temel kaygısı özgürlüğü, zora ve baskıya karşı ayakta tutabilmektir. Bireylerin mutlak hakları en minimal devletin haklarından dahi daha fazladır. Onun bu düşünceleri sınırlar arasında kalmış bireyler için farklı bir akıl yürütme olduğunu ve insanların hayallerinin sınırlarını zorladığını ifade etmek, yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Barnett, R. E., "Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified The State?", in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol.1, 1977.s.15-21
- Barnett, R. E., "Anarşi Nereye? Robert Nozick Devleti Meşrulaştırdı mı?" in: *Liberal Düşünce*, 47-48, 2007. s. 171-180
- Epstein, R., *Özgürlüğe Adanmış Bir Ömür:Robert Nozick*, in: *Liberal Düşünce*, 27, 2002.
- Erdoğan, M. 1993 (a). *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*. Ankara: Siyasal Kitapevi.
- , 2001 (b). *Dersimiz Özgürlük*.İstanbul: Pınar Yay.
- Hayek, F. A. 1992. *Kölelik Yolu*. Çev: T. Feyzioğlu-Y.Arsan. Ankara: Liberte Yay.
- Hobbes, T. 1993. *Leviathan*. Çev.S.Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Karagöz, Y. *Robert Nozick Kimdir?*, in: *Liberal Düşünce*, 27,2002.
- Köker, L. 1992. *Demokrasi Üzerine Yazılar*. Ankara: İmge Yay.
- Lesnoff, M. N. 1999. *Political Philosophers of the Twentieth Century*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Miller, D., Coleman, J., Connolly, W., Ryan, A.1995. *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi*. Ankara: Ümit Yay.
- Nozick, R. 1974 (a) . *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books:New York.
- , 2000 (b) . *Anarşi, Ütopya ve Devlet*. Çev: A.Oktay. İstanbul:Bilgi Üniv. Yay.
- Oppenheimer, F. 2005. *Devlet*. Çev: A. Şenel, Y. Sabuncu. Ankara: Phoenix Yay.
- Rawls, J.1971. *A Theory Of Justice*. Belknap Press of Harvard Univ: Cambridge.
- Rothbard, M. N.2000. *Devletin Anatomisi*, Çev: M. Erdoğan, Yayınlanmamış çeviri makale.
- Rothbard, M. N. "Robert Nozick And The Immaculate Conception Of The State", in: *Journal of Libertarian Studies*, Vol:1, 1977.
- Rowley, C. 2002. *Özgürlük ve Devlet*. Ankara: Liberte Yay.
- Uslu, C. Robert Nozick. "Anarko-Kapitalizme Karşı Minimarkizm", in: *Liberal Düşünce*, 2006
- Younkins, E.W., "Capitalism & Commerce: Robert Nozick's Libertarian Framework For Utopia", 2002, <http://www.quebecoislibre.org/020427-13.htm>, 21.10.2006

254 *Robert Nozick ve Minimal Devlet*

İnternet Kaynakları:

<http://www.hno.harvard.edu/gazette/2002/01.24/01>

“Philosopher Nozick dies at 63”, erişim tarihi: 22.12.2006

<http://www.iep.utm.edu/n/nozick.htm> “Robert Nozick (1938-2002)”, erişim tarihi:20.12.2006

ÖZNE-NESNE DİYALEKTİĞİNDE GRAMSCI UĞRAĞI: PRAXİS FELSEFESİ NEREYE DOĞRU?

Armağan Öztürk*

“Ne Marx Marksisti, Ne İsa Hristiyan”

Eric Hoffer

GİRİŞ

Antonio Gramsci tartışmaları genellikle iki başat eksen etrafında gerçekleşmektedir: Laclau ve Mouffe gibi örneklerde rafine olmuş bir şekilde karşımıza çıktığı üzere hatırı sayılır sayıda teorisyen için Gramsci, yeni bir sol perspektifin yaratılması noktasında kavramlarına ve analiz çerçevesine başvurulacak önemli bir durağı ifade eder. Çünkü yeni sol Gramsci’nin sosyalist projesindeki anti-otoriter tavrı önemser.¹ Marksizmi postyapısalcı-postmodern rezervlerle okuyan bu kesimler için Gramsci’nin organik dilinde akışkan ve süreksiz gerçeklik anlayışından izler vardır. Marksizmin yenilenmesine yönelik tartışmalarda belli bir ağırlığı olan bu postyapısalcı Gramsci okuması, düşünürü Marksizm’e içkin olduğu savunulan tüm

* Ankara Üniversitesi SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

¹ Rosengarten 1984/1985, 66.

katı ve kalıplaşmış yönlerin başarılı bir alternatifi olarak sunar. Bu sunuş, son kertede yeni solun siyasal dilini meşrulatırır, yeni sola, eski sol içerisinden güçlü bir dayanak sağlar. Eski solla yeni sol arasında Gramsci dolayımıyla kurulan bağ, işçi sınıfı temelli sınıf siyaseti yerine, hegemonya yaratmak için bir araya gelmiş farklı toplumsal grupların demokratik mücadelelerinin birlikteliği tezini ön plana çıkarır. Bahsi geçen çıkarsama, Avrupa Komünizminin tarihsel eğilimleriyle uyumlu bir şekilde kitle demokrasisine ağırlık veren halk ittifakı stratejesini sınıf egemenliği stratejisi yerine ikame eder.²

Gramsci hakkında var olan literatürde adından söz ettirecek nitelikte olan diğer önemli eksen, Anderson ve Bobbio gibi isimler tarafından temsil edilen anlayışta somut bir içeriğe kavuşur. Bu kişiler, Gramsci düşüncesini daha çok Marksizm ve Batı Marksizminin kendine özgün gündemi bakımından ele alırlar. Amaç, derli toplu bir analiz çerçevesi içerisinde Gramsci'yi Marksizmin sorunları açısından yorumlayabilmektir. Post-yapısal okuma tarzına göre nispeten daha içeriden bir bakışı yansıtan bu anlayış, Lukàcs-Korsch-Gramsci üçlüsü tarafından formüle edilen Batı Marksizminin başlangıcındaki gündeminden bugünü bağlayacak nitelikte sonuçlar çıkarmaya çalışır.

Bu yazı, ağırlıkla ikinci perspektifin ortaya attığı tezlerin irdelenmesini kendine temel almıştır. Gramsci'nin Marksizme olan katkısının ne ölçüde özgün olduğu, yanıtı aranan temel sorudur. Bu bağlamda yürüteceğimiz tartışma, birkaç ana durakta kendini açımlayacaktır: Öncelikle Marksizme damgasını vurmuş belli başlı metodolojik ayrımlara göz atacağız. Bu göz atma sonucunda, Gramsci'nin Marksizmin ne olduğu üzerine düşünceleri ve Gramsci'nin ardılları tarafından savunulan anlayışın sınırları ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Praksis felsefesinin ideolojik künyesi yerine de geçecek bu tür bir soruşturmadan sonra, hegemonyadan mevzi savaşımına kadar bir dizi kavramla hesaplaşacağız. Böylelikle Gramsci'nin siyasal teorisinin daha açık hale geleceği düşünülmektedir. Gramsci'-

² Kaygalak 2001, 33-5.

nin bu kavramlara yüklediği anlam ve bu kavramlar etrafında çıkan sayısız tartışma, düşünür hakkında derli toplu bir yargıya varmamızı kolaylaştıracaktır. İdeoloji ve metodoloji gibi iki sütunun üzerinde yükselen Gramsci analizi, düşünürün zayıf noktalarını okuyucuya gösteren bir panoroma ile son bulacak. Hegemonya kuramındaki boşluklar, Gramsci'nin strateji kurmadaki hesaplama hataları ön plana çıkarılarak anlatılacak. Dönemin koşulları, özellikle de faşizmin yükselişi Gramsciyan analizin sınırlarını ortaya koymada işimizi epey bir kolaylaştıracaktır.

BATI MARKSİZMİNDE YÖNTEM SORUNU

Gramsci'ye yönelik bir irdelemeyi Batı Marksizmi üzerinden yürütmek ve Gramsciyan kavramların ideolojik kökenlerini Lukàcs-Korsch ekseninde gelişen Marksist düşünüş içinde aramak, yaygın ve oldukça fazla destekçisi olan bir kavramlaştırma biçimini ifade eder. Bu teze göre Gramsci, Batı Marksizmi olarak anılan Marksist literatürün kurucu düşünürlerinden birisi olarak kabul edilir. Batı Marksizmi ise Marksizmin iradeci bir devrim kuramı mı, yoksa nesnelci bir bilim kuramı mı olduğu üzerine yürütülen tartışmada iradeci-özel tezin açılımını ortaya koyar. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki, bir Batılı Marksist için Marksizmin gücü, onun gerçeğin üzerindeki perdeyi kaldırmasında, dünyayı dünyevileştirmesinde ve özneye de ona müdahale edecek iktidarı vermesinde yatar. Bu dünyayı değiştirme sorunsalında proletarya özne, Marksizm ise onu ve ona bitişik çıkarları nesnel kılan felsefedir. Korsch ve Lukàcs'ın Engels'in diyalektiği doğa yasası katına çıkaran mirasını ideolojik ve metodolojik gerekçelerle reddetmeleri, Batı Marksizminin Marksizm içinde ayırt edici bir konuma ulaşması sürecinin başlangıcında yer alır.³ Marksizmin kaba materyalizme ve ampirizme olduğu kadar idealizme ve idealist rasyonalizme de karşı olduğu tezi, kendini hayatın organik bütünselliği anlayışında açar. Batı Marksizmi belirgin bir şekil-

³ Anderson 2007, 99-100.

de pozitivizme kayan II. Enternasyonal çizgisine karşı, praksişi ve özne-nesne diyalektiğini vurgulayan bir akımdır. Yine bu bağlamda, ne sadece öznenin eylemi, ne de nesnenin koşulu yeterli görülür. Marksizm, zorunlu olarak hem özneyi hem de nesneyi içine almalı, ama aynı zamanda bu kavramları birbirine karşıt pozisyonlara koyarak yaşamın birliğini parçalayan burjuva düşünüşünü eleştirerek aşmalıdır. Peki, Gramsci'yi aydınlatma noktasında bize yardımcı olacak Batı Marksizmi okuması, ayrıntısında ne tür öğeleri içerir?

Öncelikle Marksizmdeki bütünsellik kaygısının ideolojik olarak ne anlama geldiği meselesi üzerinde durulabilir. Marksizmi diğer görüşler karşısında ayırt edici kılan şey, ekonomik nedensellik değildir. Dünyayı neden-sonuç ilişkileri cinsinden açıklamak ve/veya nedenselliği daha çok ekonomik kavramlar aracılığıyla ifade etmek, Marksizme özgü değildir çünkü. Çünkü burjuva düşünüşü de, en azından klasik ekonomi politikçiler kuşağından beri, neden-sonuca dayalı analiz çerçevesini oldukça rafine bir şekilde kullanır. Ancak Marksizm, dünyayı bütünsel bir şekilde açıklar. Onu, alternatifleri karşısında kendine özgü kılan, işte bu bütünsellik kaygısıdır. Bütünsel analiz, politika, felsefe ve bilimin birlikte kullanılmasını gerektirir.⁴ Dahası bütünsel açıklama hemen her zaman praksisle birlikte söz konusu olur. Gerçekliği sadece kavrayan değil, aynı zamanda değiştiren bir bilim anlayışını savunur Marx. Gerçeği, onun neye göreli olduğunu saptamak ve bu sayede verili yapıyı değiştirmek noktasında soruşturmalıyız. Burjuva toplumuna yönelik bütünsel analiz, pratik yanı ağır basan bütünsel bir mücadelede somut hale gelir.⁵ Teori, eleştirel, pratik devrimci olmalı ve burjuva toplumu somut bir eylemlilik hali içinde kavranmalıdır.⁶ Bu bağlamda diyebiliriz ki, praksis felsefesinin kurucularını tanımlama noktasında, sadece felsefe veya sadece bilim seçenekleri yetersiz kalmaktadır. Marx ve Engels'in yapmaya çalıştıkları şeyi anlatan en uygun kavram, ne felsefe ne de bilimdir.

⁴ Lukàcs 1998, 20 ve Korsch 1970, 57.

⁵ Korsch 1991, 88.

⁶ Korsch 1970, 89.

Çünkü onlar öncelikle devrimciydi. Felsefe, devrimci teorinin inşası için gerekli olan metodolojiyi, bilim ise somut veriyi sağlar. Sıkıntı ise bütünselliğin kavranamamasıyla ortaya çıkar. Teori-pratik birlikteliğinin sağlanamaması dogmalaşmaya, pratikten uzaklaşmaya, ekonomik koşullanmışlığa, toplumsal bütünün nesneleşmesine ve işçi sınıfının araçsallaşmasına yol açar.⁷ Gramsci'de de sıklıkla dile getirilen ve Batı Marksizminin ilk kuşak düşünürlerinde de düşüncesinin nirengi noktasını oluşturan husus, bu teori-pratik kopukluğu meselesidir. Kopukluk, Marksizmi din haline getirir ve Marksist düşüncesinin donup kalmasına yol açar. Praksisin olmadığı yerde iradeyle yapı arasındaki diyalektik ilişkiyi ortaya koymaya çalışmak ve bu yolla Marksizmi ekonomizm, determinizm ve idealizm gibi istenmeyen sonuçlardan uzak tutmak olanaksızdır. Peki, praksiyenin uzaklaşma Marksizmin dogmatikleşmesine yol açıyor ve sonuçta aşırı nesnelci, ya da aşırı öznelci yorumlardan biri ön plana çıkıyorsa, Marksist düşüncesinin hayatın organik birliğiyle olan bağlantısını korumak adına ne yapılabilir?

Öncelikle diyalektiğin kullanılış biçimi bakımından azami dikkatin gösterilmesi ve diyalektiğe her şeyi kanıtlamaya gücü yeten evrensel bir doğa yasası anlamının yüklenmemesi gerekir.⁸ Bu bakımdan özellikle Engels'in tutumu son derece düşündürücüdür. Her ne kadar Engels, diyalektiği nesneleri olduğu gibi ele alan ve onları değiştirmeyi pek de düşünmeyen metafiziğin karşısı bir yöntem olarak düşünse de, diyalektiğin kökeninde özne ile nesne arasındaki çelişkiyi gören praksişçi anlayışı güçlü bir şekilde de vurgulamaz. *Doğanın Diyalektiği* ve *Anti-Dühring*'de kendi diyalektik anlayışını ortaya koyan ve bu bağlamda Marksizme metodolojik anlamda kritik bir müdahalede bulunan Engels için diyalektik, şüphesiz ki etkileşimi içinde barındıran bir süreçtir. Ama bu etkileşimin ağırlık noktası, toplum ya da tarih değil, doğadır.⁹ Ayrıca Engels insanın özgürlüğünü, doğanın insan üzerinde yarattığı zorunluluğun

⁷ Korsch 1991, 74-7.

⁸ Ollman 2006, 30.

⁹ Lukàcs 1998, 56-7.

bilgisine varmak şeklinde yorumlar. Bu tür bir analiz, Marksizmi pozitivizme bir hayli yaklaştırır.

Marksizmi donuklaştıran çabaya karşılık Lukàcs-Korsch ikilisi, Marksizmin devrimci köklerine dönmesi ve bu dönüşün de Hegel dolayımıyla yapılması gerektiğini salık verir. Çünkü onlara göre Engels ile başlayan revizyonist hareket, Marksizmi bilimsel kılmak için felsefeyi ve dolayısıyla da Hegelci mirası dışarıda bırakmaya çalışmakta, bir anlamda bu ideolojiyi özne-nesne diyalektiğine atıfta bulunan köklerinden uzaklaştırmaktadır.¹⁰ Bu bağlamda denilebilir ki, kaba Marksistlerin felsefeyi ele alma biçimleri oldukça sığdır. II. Enternasyonal özelinde rafine bir şekilde karşımıza çıkan kaba Marksist çizgi, yalnızca idealizmin değil, aynı zamanda felsefenin de aşıldığını düşünür. Oysa felsefe, boş bir inanç olmadığı gibi, hayatın dışında da değildir. Felsefe hem gerçektir, hem de gerçekliğinin kavranılmasına yardımcı olan bir enstrümandır. Bu araç, daha sonra devrimci pratikle dünyayı değiştirecek bir deneyim alanına dönüşür.¹¹ Felsefe iradeci, öznelci, devrimci mücadele momentinin temel dayanak noktasıdır. Ondan vazgeçiş, Marksizmin doğuşuyla burjuvazi karşısında bağımsız bir özne olarak proletaryanın doğuşu arasındaki tarihsel kesişmenin görmezden gelinmesine yol açar. Bu da sınıfı teorisinin dışında bırakmak gibi son derece sorunlu bir gündemi ön plana çıkarır.¹²

Marksizmi Hegelci kökleriyle birlikte ele almak ve onun bir bilim değil de felsefe olduğunu vurgulamak, özneye teori içerisinde vazgeçilmez nitelikte bir önem kazandırır. Çünkü Hegel' in *Tinin Fenomenolojisi*'nde ortaya koyduğu özne/nesne özdeşliği, Marksizmin sınıfsız topluma giderken kullandığı temel analiz çerçevesine işaret eder. Marksizm hem yapıya, yani nesnel koşullara, hem özneye önem verir, hem teoriye, hem de pratiğe ve dolayısıyla maddi gerçekliğe bağlıdır. Praksis felsefesinin kurucuları, toplumsal yaşamın özünde pratik olduğunu düşünürler. Pratik ise üretimle ve maddi koşullarla ilgilidir.

¹⁰ Lukàcs 1998, 21.

¹¹ Korsch 1970, 68.

¹² Korsch 1970, 45.

Bilinç ya da düşünce, işte bu özün içerisinden çıkar.¹³ Ancak hiçbir zaman tek taraflı bir ilişki söz konusu olmaz. Ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar insanlar da ortam ve koşulları yaratır.¹⁴ Son kertede rahatlıkla denilebilir ki, özneye nesne arasındaki karşılıklı etkileşim ve teori ile pratiğin organik birliği insanlık tarihini baştan sona koşullandırır. Tarih, insan-doğa ilişkisinin ilk kurulduğu andan beri diyalektiğin yardımıyla yaratılan ve kavranan bir deneyim alanı olmuştur ve bunun böyle de devam etmesi gerekir.¹⁵

Dahası Hegelci kategorilere sürekli olarak atıfta bulunmak, diyalektiğinin olumsuzlayıcı gücünü ideolojinin kendisine uygulamak bakımından oldukça önemli sonuçları beraberinde getirebilir. Diyalektiği, Marksizmin kendisine uyguladığımız ölçüde, ondaki eleştiri ateşini sıcak tutmuş oluruz.¹⁶ Böylelikle ideolojik taşlaşma tehlikesi bir ölçüde kontrol altına alınmış olunur. Bu durum, özellikle işçi sınıfının otonom hareket kabiliyetine karşı etkisi artmakta olan küçümseyici bakışın dengelenmesi meselesi bakımından önemlidir. Böylesi bir bakış, en çok II. Enternasyonal çizgisinde karşımıza çıkar. Proletaryanın sınıfsal mücadele açısından hiç de önemli olmadığı veya olamayacağı tezi yönünde açıklama yapmak II. Enternasyonal çizgisinin mimlenmiş işaretidir.¹⁷ II. Enternasyonal'de ağır basan bilimsel sosyalizm anlayışı, sınıfı ve diyalektiği olgucu bir dogmatizm adına reddeder. Bilimsel sosyalizm, Marksistleri verili dünya içinde düşünmeye davet eder. Tabii bu durumda pozitivizm ile Marksizm arasındaki fark tamamen kapanır. Olguları sayan ve yorumlamaksızın yan yana koyan pozitivizm, Marksizmin içine sızır. Bu tür bir Marksizm için özgürlük, toplumdaki nedensellik ilişkilerinin keşfi ve zorunluluğun bilimsel bilgisine ulaşılması ediminden ibarettir. Verili dünya içinde düşünmek, kapitalist toplumun yasalarını kabul etmeyi kaçınıl-

¹³ Marx ve Engels 2004, 23, 39, 44, 46.

¹⁴ Marx ve Engels 2004, 68.

¹⁵ Lukàcs 1998, 23, 58.

¹⁶ Korsch 1991, 54-5.

¹⁷ Korsch 1991, 34.

maz hale getirebilir. II. Enternasyonal'de ağır basan yöntem, işçi sınıfının burjuva sınıfına eklemelenmesine yol açan bir etik politikası beraberinde getirir.¹⁸ Bu bağlamda Bernstein ve Kautsky'nin reformcu sosyal demokrasisi ile pozitivist metodoloji arasındaki bağlar dikkat çekicidir. Bilimsel işbölümü toplumsal işbölümünü destekler. Bu sürecin mantıksal sonucu ise yalnızlık, şeyleşme ve fetişleşmedir. Yasa kavramı bu parçalanmış dünyanın üzerinde yükselir.¹⁹ Tüm bu açıklamalardan sonra rahatlıkla diyebiliriz ki, Marksizmin pozitivistlik veya ampirizmle dönüşmesiyle Marksist düşüncenin kendini bilim sayması ve dolayısıyla felsefi imanın körelmesi süreçleri arasında çok ciddi bir devamlılık vardır. Marksizm bilim oldukça, ya da pozitivist bir bilim oldukça felsefe ve sınıf önemini yitirmekte ve son kertede Marksist hareket, devrimci niteliğini kaybetmektedir.²⁰

Tabii Korsch ve Lukàcs tarafından formüle edilen ve görüşünde Engels ve II. Enternasyonal çizgisini hedef alan bu analiz, aynı zamanda olgun Marx'daki ampirizmi de mahkum eder. Marx, özne-nesne diyalektiğine sonuna kadar bağlı kalmış ve kendi tarih anlayışının temeline sınıfı koymaktan da çekinmemiştir. Ayrıca Marx metodolojisinin pozitivistlikten çok realizme yakın olduğu söylenebilir. Marx görüngüler sisteminin (*fenomen*) çok, bu sistemin arkasındaki yapılar ile ilgilenir.²¹ Ancak yine de Marx yazını içerisinde Marksizmin ekonomizme doğru sürüklenişini meşrulaştıracak öğeler vardır. *Kapital*'in birinci cildinden itibaren Marx'ın ampirik yanı ağır basan bir dili kullanmaya başladığı iddia edilebilir. Dahası filozof, gelişmiş toplumların az gelişmiş toplumların gelecekteki suretleri olduğunu düşünür. Bu tür bir düşünce belirgin bir şekilde belirlemeci (*determinist*) bir yorumu içerisinde barın-

¹⁸ Boggs 2002, 75-6.

¹⁹ Lukàcs 1998, 61-2.

²⁰ Dellaloğlu 1998, 137.

²¹ Marx'ın realizmi ve realist bilim felsefesinin pozitivist bilim felsefesinden farkı noktasında bkz. Keat ve Urry 1994, 34-56 ve 116-142.

dırır.²² *Kapital*, kategorileri nesnelleştirerek özneye ve devrimci özneye olan ihtiyacı azaltır. Belki de bu nedenle birçok yorumcu, *Kapital*'in ağırlığını 1844 *El Yazmaları* ve *Grundrisse* ile dengelemeye çalışır.²³ İşte tam da bu noktada Hegel devreye girer. Hegel olgun Marx'ın koyu ampirizmini çözen katalizör bir güç gibi iş görür. Özne-nesne diyalektiğinin giderek bulanıklaşmasıyla ön plana çıkan totalitarizm tehlikesi, Hegelci felsefe ile dengelenmeye çalışılır.²⁴ Böylelikle tembelleşen, içe kapanarak donuklaşan Marksizm, dogma haline gelip çürümekten biraz olsa da korunmuş olur. Bu hikâyede ironik olan şey ise Marx'ın mirasının bizzat Marx'ın kendisine karşı korunulmasıdır. Böylelikle Batı Marksizmini Gramsci'ye bağlayan patikaya çıkmış oluyoruz. Çünkü Gramsci Ekim Devrimini *Kapital*'e karşı yapılmış bir devrim olarak görür. Onun için bu devrim, Marksizmin indirgemeci, mekanik, determinist, teolojik yorumlarının çözülüşünü ifade eder.²⁵ Hayatın organik bütünlüğü içinden yayılıp tarihi ve toplumu saran ateş, her türlü teoriyi yakacak kadar güçlüdür çünkü.²⁶

GRAMSCI'NİN MARKSİZMİ HAKKINDA BİRKAÇ NOT

Gramsci'nin Marksizm hakkındaki düşünceleri, okuyucusuna Gramsciyan çözümlemenin ne tür bir metodolojik zemin üzerinde inşa edildiği noktasında benzersiz ipuçları sunar. Ayrıca Marksizmin içerisinden ve tabii ki bir marksisttin gözünden bu ideolojinin nasıl görüldüğü meselesi daha bir açıklığa kavuşur böylelikle. Gramsciyan bir perspektifle Marksizmi açıklamaya kalktığımızda, karşımıza bir dizi önemli özellik çıkar. Bu bağlamda Marksizmdeki en temel özellik, ondaki tarihsel materyalist bilinçtir. Tabii ki tarihsel materyalizmde ağırlık tarih yönündedir. Büyük harfle yazılan *Materyalizm* bir idealizmdir

²² Femia 1983, 337.

²³ Negri 2006, 59.

²⁴ Gramsci 2007, 113.

²⁵ Femia 1983, 330-1.

²⁶ Yetiş 2009, 126.

çünkü. Dahası Marx, kendi felsefesine hiçbir zaman materyalist dememiştir. Marksizm ile materyalizm arasındaki bağlantı, ancak öte dünyacılığa karşı bu dünyacı bir dilin yerleştirilmesi noktasında söz konusu olabilir. Bu durumda bile Marksizmin özünü, materyalizm oluşturmaz. Marksizm, praksise dayanır çünkü. Praksis ise tarihte ve hümanizmada kristalize olan bir teori-pratik birliğine referans verir. Ve praksis felsefesi asla eski felsefe cinsinden yorumlanamaz. Onu aşmıştır çünkü.²⁷ Gramsci, bu yorumuyla Marksizmin idealizm ve materyalizmden farklı bir şey olduğunu belirtir. Dahası onu ısrarla bu iki konumdan birine yaklaştırmaya çalışanların, Marksizmi Marksizm yapan şeyi göremediklerini düşünür. Bu bağlamda denilebilir ki, Gramsci'nin Marx okuması öncelikle praksis felsefesinin kaba materyalizm ve idealizme karşı bir savunmasıdır.²⁸ Marksizm bir keşiftir ona göre. Zaten var olan bir şeyi –hayattaki organik canlılığı– sistematik bir şekilde ortaya koyar praksisçi anlayış. Böylelikle niceliği niteliğe dönüştüren diyalektik canlılık, tam anlamıyla yakalanmış olunur.²⁹ İdealizm ve kaba materyalizm donukken, Marksizmi canlı kılan öge, işte bu diyalektik akılda anlamlı hale gelir.

Gramsci'ye göre Marx'ı Marx yapan eleştiri ve diyalektiktir. Bu nedenle eleştiriye Marx'ın kendisine yöneltmekten ve Marksizmin Marksist bir açıklamasını yapmaktan da kaçınmaz. Çünkü Marksist olmasına rağmen Marksçi değildir düşünür. Praksis felsefesinin yeterliliğine inanır ve kendisini ortodoks bir Marksist olarak görür. Ama bu görüş, onu Marksizmin her şeyi açıklayan genel bir yasa olduğu düşüncesine kadar götürmez. Sonuçta praksis felsefesi de, diğer tüm felsefeler ve ideolojiler gibi, tarihte ve kültürde bir aşamaya karşılık gelir, bir ihtiyacı karşılar, bir çıkarı meşrulaştırır.

Gramsci, öncelikle Marx'ın kendi yayımladığı metinlerle sonradan ona dayanılarak yayımlanan metinler arasında ayırım yapmak gerektiğini düşünür. İkinci tür çalışmaların geçerliliği

²⁷ Gramsci 2007, 183-5, 194-5.

²⁸ Gramsci 2007, 91, 158.

²⁹ Gramsci 2007, 94, 200.

hemen her zaman tartışma konusu olmuştur. Bu hatırlatma, Marksistleri Marx mirasının sınırları konusunda düşünmeye çağırır. Dahası, ona göre praxis felsefesi, sadece geçmiş açıklamak ve değerlendirmek iddiasında olmayıp kendisini de tarihsel olarak açıklamalıdır.³⁰ Tarihin gelişimi, zorunluluk alanından özgürlük alanına gitmektedir Gramsci'ye göre. O ana kadar ileri sürülen gelmiş geçmiş tüm felsefeler, toplumu bölen iç çelişkilerin ürünüdür. Marksizm de bu genel yargının çok da dışında değildir. Praxis felsefesi de zorunluluklar alanına aittir. Özgürlüğe doğru yol alındıkça, bu felsefe de aşılabacaktır. Praxis filozofu da çelişkiden kaçamaz. Ütopya yaratmadan çelişkilerin ortadan kalkabileceğini söyleyemez.³¹

Gramsci'nin ortaya koyduğu perspektif, Marksizm üzerine yapılan yorumlar bakımından bir devrim sayılır. O bize açıkça şunu söyler: Praxis felsefesi, hayatın içinden çıkar ve hayattaki her şey gibi geçicidir. Gramsci diyalektiği, Marksizmin kendisine uygulamış, evrensel hakikat peşinde koşan Marksistlere bu hareketin pratik dünyadaki kökenlerini ve dolayısıyla geliş geçiciliğini anlatmıştır. Çünkü ona göre praxis felsefesi, bir ideolojidir. Salt ya da mutlak hakikati anlatan dogmatik bir sistem değildir.³² Praksisi kuran ve yıkan koşullar ile praksisin bizzat kendisi, bu ideolojinin bir parçasıdır. Gramsci'ye göre Marksizm Hegel'i ve Ricordo'yu, çelişkiyi ve eleştiriyi, ekonomiyi ve iradeyi, materyalizmi ve hümanizmayı içinde birleştiren ve bu birleşimden yeni topluma doğru bir devrim teorisi çıkaran deneyimin adıdır.³³ Bu deneyim içerisinde Marx hatırı sayılır ölçüde önemlidir. Ancak yine de Marx mirasının Marksizmi tümüyle belirlemesini doğru bulmaz Gramsci. Marx, bir Marksist için bile doğruyu yanlıştan, iyiyi kötünden ayırt eden epistemolojik bir cetvel olarak görülemez. Çünkü Marx, taşkın mizaçlı, pek de sistematik olmayan, polemikçi, teoriyle pratik çalışmayı birlikte yürüten bir düşündürdür. Praxis felsefesinde

³⁰ Gramsci 2007, 104.

³¹ Gramsci 2007, 84, 113-4.

³² Gramsci 2007, 115-6.

³³ Gramsci 2007, 106-9.

aforizmalar ve pratik göstergeler ağır basar. Ayrıca Marx'dan siyasete ve devlete yönelik olarak arta kalan yazın pek bir cılızdır. Çünkü kurucusu genelde başka meselelerle, ekonomiyle ilgili sorunlarla ilgilenmiştir.³⁴ O halde ne yapmak gerekir? Bir kere Hegel'in tarih anlayışından bağımsız bir şekilde Marx'ı okumak olanaksızdır. Marx, Hegelci bir zeminde anlamlı hale gelir. İkinci olarak, felsefenin onu yaratan toplumun parçası olduğu ve tarih üzerinden yine topluma yansıdığı unutulmamalıdır. Bu bağlamda önemli olan, aslında Marx'ın ne söylediği değil, toplumun ne istediğidir. Zaten o, en başından beri tarihin parçası olan ideoloji toplumunun içinden süzülüp gelen sorunu pratik bir düzlemde çözmeye çalışır. Bunu yaparken de geçmişte teoriye eklenmiş, ya da çoktan teorinin parçası olmuş diğer pratiklere dikkat eder. Peki, Marx'ın ne söylediği bile Marksizmin künyesini çıkarmak noktasında yeterli olmazken, bu pratiği teoriye aktarma işinde Marksistlere kim, ya da ne yol gösterecektir?

Bu soruya Gramsci'nin verdiği yanıt, Gramsci'nin Marksist düşünüşe olan metodolojik katkısını ana hatlarıyla ortaya koyar niteliktedir. Bir kere praksis felsefesinin nesnelliğine inanır düşünür. Ama bu nesnelliği tarihin içine koyar ve idealizm ile determinizmden eşit derecede uzakta durur.³⁵ Gramsci için tarihsellik ve tarihi yaratan oluş, nesnelliğin yegâne kaynağıdır. Buharin'in *Halk İçin El Kitabı*'ndaki tezleri eleştirdiği bölümde en rafine bir şekilde ortaya koyduğu üzere, tarihi olayları kesin bir şekilde bilme isteği olarak nedensellik yasasına açıkça karşı çıkar.³⁶ Bu tür bir istek, yani tarihsel materyalizmde tarihin değil de materyalizmin ön plana çıkması, Marksizmi metafizik bir sistem haline getirir. O dönemki koşullar dikkate alındığında Marksizmin metafizikleşmesi olgusu, aslında Marksizm içinde praksisin pozitivizm lehine güç kaybetmesinden ve bu değişim dolayısıyla Marksizmin eylemlilikten uzak bir tür pasif

³⁴ Gramsci 2007, 85, 146.

³⁵ Gramsci 2007, 48; Femia 1983, 341-3.

³⁶ Yetiş 2009, 139; Buttigieg 1990, 72.

Marksizm haline gelmesinden başka bir şey değildir.³⁷ Marksizm, pozitivist bir içeriğe büründükçe tarih şemalanabilen ve istatistiki yöntemin nesnesi haline gelebilen bir tür kaba sosyolojinin malzemesi haline de gelir. Oysa sosyolojinin kökeninde diyalektiğe yabancı sığ bir evrimcilik bulunur.³⁸ Evrimciliğe kayıldıkça öngörülemezlik, yerini kesinliğe bırakır. Hâlbuki nicelik sürekli olarak niteliğe dönüştüğü için niceliğin ve dolayısıyla devrimci devrimin somut aşamaları önceden kestirilemez.³⁹ Hem bu önceden kestirme işi tarihsel bir vaka olarak insan doğasının aşkın, ya da sabit bir insan doğasıyla yer değiştirmesine yol açar. Oysa insan doğası, toplumsal ilişkilerinin bileşiminden başka bir şey değildir. Bir kez bu yola girildiğinde, bilincin oluş halinde olduğu unutulur. Ama tabii ki gerçekliği, insana oranla biliriz ve bir olay veya bir ilişki insanın var olması ölçüsünde mümkün olur. Bu her şeyin ölçüsü olan oluş halindeki insan ise nesnelliğin yegâne koşuludur.⁴⁰ Gramsci, bize insanın etkin bir ilişkiler dizini olduğunu, insanın doğa ve toplumla kurduğu ilişki kurma biçiminin de son derece bilinçli olduğunu söyler. Doğayı ve toplumu değiştiren insan, bu yolla kendini de değiştirir.⁴¹ Tabii bu iddia, tarih ve felsefenin iç içe olduğu gerçeğini de bir kez daha ortaya koyar. Bir dönemin felsefesi, o dönemin tarihidir. İnsan, toplumsal anlamda kendisini yaratırken aynı zamanda düşünür, dolayısıyla felsefeyi de yaratır. Tüm bu yorumlardan çıkardığımız kestirme sonuç, Gramsci'nin tarihte genel yasalar bulup onaylamaya eğilimli pozitivist Marksist okumaya ve doğal olarak sosyolojiye indirgenmiş mekanik anlama çabasına alternatif bir tarihsel materyalizm okuması ortaya koyduğu üzerinedir. Bu okuma hem tarihsel ve oluş halinde insanı hem de doğa bilimleri zihniyetine karşı eleştirel okumayı ön plana çıkarır.⁴²

³⁷ Femia 1983, 333.

³⁸ Gramsci 2007, 146.

³⁹ Gramsci 2007, 162.

⁴⁰ Gramsci 2007, 172-4, 219.

⁴¹ Gramsci 2007, 56.

⁴² Buttigieg 1990, 72, 76.

Marksizmin metodolojik künyesini netleştirme sorunsalı bakımından bir diğer önemli Gramsciyan hassasiyet, organik birlik teziyle ilgilidir. Gramsci, ilk kuşakta yer alan diğer Batılı Marksistlerden pek de farklı olmayan bir şekilde hayatı organik birlik içinde ele almaya gayret eder. Ona göre teori-pratik birlikteliği mekanik değil organik bir birliktir. Farklı ve ayrı olan hayatın, organik birliği içerisinde bir ve aynı olana doğru evrildiği görüşünü benimser.⁴³ Organik birlik, tarihsel blok kavramında daha ayrıntılı bir şekilde irdeleneceğimiz üzere bütünlük kaygısı, blok, örüntü gibi temaların ön plana çıkmasıyla somut bir içeriğe kavuşur. Gramsci, yapısal kerteyle sınıf bilinci gibi öznel etkenlerin birlikte düşünülmesi gerektiği kanaatindedir. Pratik akıl, gündelik sorunlar ve teori, devrime giden süreçte kaynaşır.⁴⁴ Ekonomiye ve ideolojiye ağırlık veren yaklaşımların her ikisine birden karşı çıktığı ve etik politik ile ekonomi politikinin birbirinden ayırt edilemeyeceğini düşündüğü için filozof, hem işçi sınıfının özsel müdahale deneyimine sempati duyar –örneğin bu bağlamda Sovyet pratiği ve fabrika konseylerini önemsemesi gibi– hem de maddi üretim güçlerinin, tarihe itici gücünü veren temel unsur olduğunu düşünür.⁴⁵ Onun için Marksizm, bir özgürlük projesidir. Ekonomik indirgemeci ve sınıf indirgemeci yorumlara karşı Marksizmin bütünlüğünü korumaya çalışır.⁴⁶ Bu nedenle Gramsci'nin daha çok üst yapı temelli bir tarih anlayışını benimsediği, ekonomi-kültür ikileminde kültürü siyasal dışavurumun merkezine yerleştirdiği tezi çok da tutarlı değildir.⁴⁷ Bu tezi daha da yumuşatarak dile getiren Andersoncu okuma da sorunludur. Bilindiği üzere Anderson, Gramsciyan çözümlemenin üst yapısal olduğunu düşünür. Ama düşünürün üst yapıya bakışının son derece siyasal olduğunu da eklemekten geri durmaz. Çünkü Gramsci, üst yapının

⁴³ Gramsci 1999, 642.

⁴⁴ Martin 1998, 77-80.

⁴⁵ Gramsci 2007, 197; Yetiş 2009, 126.

⁴⁶ Balta 2001, 81-2.

⁴⁷ Bu tez için bkz. Bobbio 1979.

değişmesini toplumsal düzenin değişmesi bakımından siyasal bir sorun olarak görmektedir.⁴⁸

Aslında bu tür abartılı yorumlara karşı, Gramsci, praksis felsefesinin nefis bir özetini verircesine şöyle bir formülü ifade etmeye çalışır: Ona göre her insan, hem geçmişin hem de bugünkü ilişkilerin sentezidir. Birey, yapı tarafından kuşatılmıştır. Tek bir kişi olarak yapacağı hiçbir şey yoktur bireyin. Ama üzerindeki baskıyı bertaraf etmek adına değişim isteyen diğer bireylerle birlikte işbirliği yapma yolunu seçerse, maddi varlığını sürekli olarak ezen yapıyı kendi lehine değiştirebilir. Yani birey olarak özne, yapısal sınırları aşamaz. Ama sınıf olarak özne, maddi yaşamı kendi lehine olacak bir şekilde düzenleyebilir.⁴⁹ Bu görüş, Marksizmin ideolojik künyesini en genel hatlarıyla sunar okuyucusuna. Praksis felsefesi, insana nesnel sınırların varlığını duyumsatır. Ama özne yine de çaresiz sayılamaz. Diğer öznelerle birlikte sınıfsal bir örgütlenme içerisine girerse, kendi aleyhine olan mevcut durumu değiştirecek yeni bir nesnelliğin ortaya çıkması içten bile değildir çünkü. Tabii bu durumda da praksis felsefesi gereksiz hale gelir. Praksis felsefesi de diğer felsefeler gibi tarihseldir. O, bize çelişkilerin bilincini ve çelişkiden kurtulmanın doğru yolunu gösterir. Ama bir kez bu yolda aşama kaydedildiğinde, çelişkilerin ortadan kalkması kaçınılmazdır. Böylesi bir durum, praksis felsefesinin görevini tamamladığının da işareti sayılır. Çünkü sonuçta bu felsefe, özneye nesnel bir dünyada ne yapması, o dünyayı kendi çıkarına nasıl yeniden inşa etmesi gerektiğini gösterir. Bir kez bu inşa süreci başarıya ulaştığında, yani nesnel olan çözüldüğünde zorunluluğun yerini özgürlük alır. Böylelikle zorunluluğun felsefesi olan Marksizm de yok olmuş olur.⁵⁰ Gramsci'nin bu görüşünün, Marx'ın komünizmi gerçekleştirme mücadelesinde özne olarak gördüğü proletaryanın, mücadele sürecinin sonunda, yani komünizm gerçekleştiğinde, bir sınıf olarak ortadan kalkacağı görüşüyle örtüştüğü söylenebilir.

⁴⁸ Anderson 2007, 123.

⁴⁹ Gramsci 2007, 57.

⁵⁰ Gramsci 2007, 70-1.

Bu bölümü iki önemli konuya değinerek kapatmak yerinde olacaktır. Öncelikle belli başlı özelliklerini açışladığımız Gramsci tipi Marksist metodolojinin ideolojik kökenleri üzerinde durabiliriz. Böylelikle Gramsci'nin Marksizmi yorumlarken ne ölçüde Marksist düşünörlere dayandığı meselesi de açıklığa kavuşmuş olur. Bir diğör konu, praksis felsefesini ayakta tutmanın zorlukları üzerine olacaktır. *Hapishane Defterleri*'ne yönelik yüzeysel okumalarda belirgin bir şekilde ortaya çıkan kültüralist Gramsci imgesi, önemli ölçüde bu sorunsalla ilgilidir çünkü.

Gramsci'nin görüşlerinin şekillenmesi noktasında Croce, Machiavelli ve Lenin gibi düşünörlerin isimleri ön plana çıkmaktadır. Croce'un açıkça idealist, Machiavelli'nin ise burjuva düşünüşünün olgunlaşmasına önemli ölçüde katkı sağlamış bir filozof olduğı gerçeğı dikkate alındığında, Gramsci'nin ideolojik künyesi de az çok ortaya çıkar. Gramsci daha çok Marksist olmayan, hattâ bazen açıkça Marksizm karşıtı düşünörlere etkilenmiştir. Tabii bu durum çok da şaşırtıcı gelmemelidir okuyucuya. Batı Marksizminin tarih boyunca, tarihsel materyalizme karşıt ve hattâ düşman teorik geleneklerden bolca yararlandığı bilinmektedir. Gramsci'de bu akımın öncü düşünörlereinden biri olarak Batı Marksizmi üzerine yapılan genellemelerin çok da dışında bir yerde durmaz.⁵¹ Tabii Batı Marksizmi ve Gramsci üzerindeki idealist-burjuva etkisini yorumlarken, dikkatli olmak gerekir. Bir kere, bir sosyalist, ya da bir Marksistin burjuva düşünüşüyle içli dışlı bir konumda olması, kendi teorik öncülleri arasında idealist ve/veya burjuva kökenli filozofların ağırlıklıla bulunması, yalnızca Batı Marksizmine özgü bir mesele olarak yorumlanamaz. Hegel ve Klasik Ekonomi Politikçilerin Marx üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, Marksizmin burjuva düşünüşüyle olan ilgisinin sadece karşıtlık şeklinde gerçekleşmediğı görülür. Marx'dan beri Marksizm, burjuva düşünüşünü kendi devrimci amaçları için kullanmaktan kaçın-

⁵¹ Anderson 2007, 18, 98.

mamıştır. Aslında biraz da böyle davranmak zorundadır praksis felsefesi. İşçi sınıfı kendi çıkarlarını savunma noktasında burjuva kökenli filozoflara güvenmekten başka çıkar yol bulamamıştır tarihi boyunca. Çünkü toplumsal eşitsizlik ve eğitim olanaklarına ulaşmada alt sınıfların yaşadığı zorluklar bu sınıf içerisinden yukarıya doğru dikey hareketliliği epey bir güçleştirmektedir. Bu bağlamda Gramsci'nin büyük zorluklar ve acılarla dolu hayat deneyimi oldukça dikkat çekici bir örneği ifade eder.⁵² İşte solun en büyük sorunu da tam da bu noktada söz konusu olur. Marksist düşünürlerin ezici bir çoğunluğu, işçi sınıfı kökenli değildir. Bu felsefenin ideologları genelde halka yabancıdırlar. Orta sınıf kökenli aydınlar, tarihin kırılma noktalarında eski sınıflarının saflarına katılmak ya da praksis felsefesi içerisinde kalmayı tercih edeceklerse de, onu kendi özgün gelişim çizgisinden saptırmaktan kaçınmazlar. Praksis felsefesinin ayakta kalabilmesi için ona özgü bir dünya görüşünün olması gerekir. Ama bu köken sorunu nedeniyle böyle bir şeyi başarmak hiç de kolay değildir.⁵³ Belki bu bakımdan bir çıkış noktası olarak Marx'ın konumuna değinilebilir. Marx, burjuva düşüncesini eleştirerek aşmaya çalışır. Ona göre felsefenin bilgi alanı sınıflı toplum devam ettiği müddetçe devam edecektir. Dahası ampirik verileri bilimsel olarak inceleyen bir çözümleme dili kullanır praksis felsefesinin kurucusu. İçerisinde bilim, tarih ve eleştiriye yer veren Marksist tutum, Gramsci tarafından başarıyla devam ettirilir.⁵⁴ Burjuva düşüncesine başvurduğu veya idealizmden beslendiği noktada bile bunu praksis düşüncesinin kendi iç tutarlılığını sağlamak için yapar. Bu bağlamda rahatlıkla diyebiliriz ki, düşünürün Croce ve Machiavelli'ye verdiği önem mekanik determinizmin yozlaştırıcı etkisinden Marksizmi korumak noktasında sonuç doğurur. Machiavelli'deki din/ahlâk determinizmi karşılığı Gramsci terminolojisinde ekonomi determinizmini dengeleyen organik bir dile

⁵² Bu konuda bkz. Fiori 2009.

⁵³ Gramsci 2007, 102.

⁵⁴ Anderson 2007, 126.

dönüşür.⁵⁵ Gramsci’de, tıpkı Machiavelli gibi, pratik bir sorunun üstesinden gelebilmek için düşünce üretir. Her ikisinde de sorunsal, belli bir amaca ulaşılmasını noktasında somut bir içeriğe kavuşur. Machiavelli ulusal birlik, Gramsci tarihsel blok peşindedir. Machiavelli’nin üslubu yeni güç ilişkilerini kurmayı hedefleyen bir eylem adamının üslubudur. Gramsci’de kendi çağı için bu rolü üstlenir.⁵⁶ Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki, Gramsci üzerindeki Machiavellici etki en çok ondaki stratejik/araçsal aklın gelişimi noktasında söz konusu olur. Gramsci’nin komünist partiye ‘modern prens’ demesi, ya da tıpkı Machiavelli’de olduğu üzere, siyasal stratejiyi bir ‘savaş planı’ gibi düşünmesi, bu bahsi geçen etkinin işaretleri olarak yorumlanabilir. Benzeri şekilde Gramsci Croce’yi de Marksizmin yenilenme sürecinde değerli bir örnek olarak görür.⁵⁷ Çünkü o günlerde Marksist akımlar genelde mekanik, evrimci ve pozitivist bir dili kullanmaktaydılar. Bu duruma karşı çıkan filozof ise Croce’de rafine bir şekilde bulunan tarihsel idealizmin tarihsel materyalizmi yenilemeye yardımcı olacağı kanaatindeydi.⁵⁸ Gramsci üzerindeki Croce etkisi, dört farklı noktada belirgin hale gelmektedir: Öncelikle Gramsci’nin sınıf anlayışında Croce’dan izler olduğu söylenebilir. Bu bakımından sınıfı kamusal duyuyuyla birlikte ele alan Gramsci düşüncüsüyle, herkesin biraz filozof olduğunu vurgulayarak esnek sınıf anlayışını maddi anlamda temellendiren Croce felsefesi önemli ölçüde benzeşir. Dahası, Croce pragmatik bir doğruluk anlayışına sahipti. Bildiğimiz şeyle ihtiyacımıza ve çıkarlarımıza uygun olan şey arasında yoğun bağlar olduğunu düşünüyordu. Gramsci’de praksisin bir gereği olarak teorik doğruyu pratik ihtiyaçla birlikte düşünmeye eğilimlidir.⁵⁹ Bir diğer benzerlik olguculuğa bakış noktasında söz konusu olmuştu. Croce felsefesi anti-pozitivist anlayışın İtalya’daki en önemli temsilcisiydi.

⁵⁵ Femia 1987, 132-3.

⁵⁶ Gramsci 2007, 220-2.

⁵⁷ Watkins 1986, 123; Nemeth 1980.

⁵⁸ Fiori 2009, 278.

⁵⁹ Callinicos 2007, 315-6.

Gramsci'nin Marksizmi yorumlarken pozitivist okumayı dışarıda bırakmak istemesi, önemli ölçüde Croce etkisiyle olgunlaşmıştı.⁶⁰ Son olarak Croce'un devlete yüklediği anlam ile Gramsci'nin devlete yüklediği anlam arasında ciddi ölçüde metodolojik bir devamlılık vardır. Gramsci, devleti rızanın ve zorun toplamı olarak görür. Bu tanım Croce'un Hegel'e dayandırarak temellendirdiği sınırsız devlet anlayışıyla bire bir uyumludur.⁶¹

Tabii Gramsci üzerindeki Croce ve Machiavelli etkisi düşünürün yerel-folklorik kaynaklardan bolca yararlandığını, teorisini şekillendirirken nispeten dar bir çerçeveden esinlendiğini de ortaya koyar. Bu da Batı Marksizminin tipik bir özelliğiyle ilişkilidir. Batılı Marksistlerin ideolojik serüvenleri dikkate alındığında bir önceki kuşak Marksistlere göre daha dar bir çerçeve içerisinde çalışma yaptıkları görülür. Marksizmin uzun bir süre en önemli özelliği, sahip olduğu enternasyonal bilinçti. Farklı ülkelerdeki düşünürlerle yazışan ve tartışan Marksist düşünürler, Batı Marksizmi ile birlikte daha sınırlı bir deneyim alanından beslenen bir anlayışa doğru evrilmiştir. Batı Marksizmi birbirlerinin ve başka düşünürlerinin çalışmalarına nadiren ilgi gösteren bir geleneği ifade eder. Gramsci'de bu genellemenin çok da dışında bir yerde durmaz. Her ne kadar enternasyonal sosyalist etiğe sonuna kadar bağlı olsa da, düşünürün bu bilincin gelişimine katkısı son derece sınırlıdır.⁶²

TARİHSEL BLOK'TAN HEGEMONYA'YA: TEZLER VE SINIRLAR

Gramsciyan siyasal teorisinin temelinde devrim sorunsalı vardır. Batı Avrupa'da neden başarılı bir proleter devrimin gerçekleşmediği ve daha da önemlisi nasıl gerçekleşebileceği meselesiyle ilgilenir düşünür. Hegemonya ve tarihsel blok gibi kavramlar aracılığıyla şöyle bir temel paradoksu çözmeye çalışır: İşçi sını-

⁶⁰ Femia 1983, 329.

⁶¹ Anderson 2007, 62.

⁶² Anderson 2007, 111-2.

fının niceliksel olarak üstün olduğu yerlerde burjuva kültürü bu niceliksel avantajı edilgenleştiren niteliksel bir üstünlüğe sahiptir. Prolaterya üzerindeki burjuvazi etkisi, bu sınıfı devrim yapmaktan alıkoyar. İşçi sınıfının görece zayıf olduğu yerlerde ise devrim yapacak kadar işçi kökenli devrimci yoktur. Bu da ittifak sorununu gündeme getirir. Köylü desteği olmaksızın işçi sınıfının sadece kendi olanaklarına dayanarak devrim yapması olanaksızdır. Hegemonya kavramının tarihsel kökenleri üzerine yapacağımız soruşturma da gösterir ki, aslında hegemonya düşüncesi devrimci sorunsalın daha çok bu ikinci kısmıyla ilgilidir. Devrimci işçilerin sayısındaki görece azlık, devrime giden süreçte ciddi bir kaynak mobilizasyonu sorununa yol açar. Bu sorunu çözebilmek için ise eski tahakküm ilişkilerini bozan ve işçi sınıfı lehine yeni bir bağlılık rejimi yaratan devrimci bir stratejiye ihtiyaç vardır. Hegemonya kavramı Gramsci'ye kadar Marksist literatür içerisinde daha çok bu bağlamda ele alınmıştır. Belki de bu nedenden dolayı bolşevik-menşevik tartışmasının koşulladığı entelektüel ortam, aynı zamanda hegemonya temelli düşünüşün içinden filizlenmesine uygun zemini de ifade eder. Burjuvazi, yapısal nedenlerle diğer sınıflar üzerinde hegemonya kuramadığı ve ilerici sosyal devrimi mobilize eden bir güç olarak hareket edemediği için, işçi sınıfının bu rolü oynaması siyasal bir zorunluluk haline gelmişti. Hegemonya en uygun haliyle Rusya'da işçi sınıfının devrimi gerçekleştirmek adına neler yapması gerektiğini ortaya koyan bir eylem ajandasına karşılık gelmekteydi.⁶³ Dahası Lenin'in ortaya koyduğu devrim stratajesi de hegemonyaya dayanmaktadır. Ona göre proleter devrim işçi sınıfının köylülerden destek alması sayesinde hayat bulacaktı. Demek ki sermayenin proletarya üzerindeki baskısına karşı emekçi güçlerin köylülerle ittifakı hegemonyanın özünü ifade etmektedir.⁶⁴

Tabii hegemonya kavramını Rus Sosyal Demokrat Partisi içerisindeki devrimci pratiğin doğru formülünü bulma meselesi bağlamında ele almak ve buradan Gramsci'ye geçmek, bir dizi

⁶³ Fontana 2008, 93-4 ve Anderson 2001, 31-5.

⁶⁴ Simon 1985, 21-4; Anderson 2001, 37 ve Femia 1983, 346.

ilgi çekici ayrıntıyı görmemizi de engeller. Çünkü Lenin ve Gramsci gibi isimlerin katkılarıyla olgunlaşan hegemonya tartışması, bizi bu kavramın entelektüel seyri bakımından aydınlatsa da, Marksizmin hegemonya gibi bir şeye neden ihtiyaç duyduğunu tam olarak ortaya koyamaz. Hegemonya, sınıflı toplumun iktidar dinamiklerini karakterize eder. Tabii bu nedenle aynı zamanda sınıf egemenliğinin yeniden üretimini çözümlemeye yardımcı olan bir kavramdır.⁶⁵ Peki neden Marksizm bu tür bir kavrama ihtiyaç duymuştur? Hegemonyanın işaret ettiği toplumsal-siyasal bağdaşma, bu ideolojinin güçlü olduğu bir noktanın açılmasına mı karşılık gelir, yoksa hegemonya Marksizm içerisindeki teorik bir boşluğun mu ifadesidir?

Yüzeysel bir yorumla hegemonya kavramının kullanılma biçiminin, klasik Marksist kabullerle uyumlu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Marx'ın burjuva toplumlarında iktidarın niteliği üzerine yaptığı analiz hegemonya kavramının metodolojik öncüllerini de içinde barındırır. Mesela Marx'a göre egemen sınıfın düşünceleri, toplumu şekillendiren egemen düşüncelerdir. Çünkü egemen sınıf, fikir üretim sürecine egemendir. Bu nedenle egemen olmak isteyen sınıf, kendi amaçlarını ve kendi çıkarlarını toplumun bütün üyelerinin amaçları ve çıkarları olarak göstermek zorundadır. Her yeni sınıf, kendi egemenliğini, daha önce egemen olan sınıftan daha geniş bir çerçeveye oturtmak zorundadır.⁶⁶ Marx'ın egemen sınıf olma yolunda zorunlu bir öge olarak gördüğü kendi düşüncesine evrensel bir içerik verme ihtiyacı, hegemonyacı tahayyülün ideolojik özünü ortaya koyar. Dahası bu kavram, yakın tarihte Batılı Marksistler tarafından –Laclau ve Mouffe– yapıbozuma uğratılana kadar hemen her zaman özneye yönelik nesnel bir analizin unsuru olarak iş görmüştür. Bu da Marx'ın praksişçi hassasiyetleriyle bir hayli uyumludur. Hegemonya kavramlaştırması hem sınıfa hem de sınıflar arası savaşın tarihsel ve maddi zeminine atıfta bulunur. Gramsci için de durum çok farklı değildir. Düşünür,

⁶⁵ Yetiş 2009, 149.

⁶⁶ Marx-Engels 2004, 75-7.

hegemonyayı sınıf temelinde analiz etmiş ve sınıfçı anlayışın metodolojik sınırlarına sonuna kadar sâdik kalmıştır.⁶⁷ Ona göre hegemonya, önder sınıfın müttefiki olan diğer sınıflar üzerinde uyguladığı denetimi ifade eder. Bu anlayış da geleneksel Marksist kabulle uyumludur. Egemen sınıf, kendi dünya görüşünü kapsayıcı bir şekilde ortaya koyabilmek için diğer sınıflara liderliğini kabul ettirecek bir yol haritası dayatır. Bu harita uyarınca, bağımlı grupların çıkar ve gereksinimleri egemen grup tarafından şekillendirilir.⁶⁸

Hegemonya kavramı üzerine Marksizm dolayımıyla yürüt-tüğümüz soruşturmayı biraz daha derinleştirdiğimizde ise gerek Gramsci'nin, gerekse Lenin gibi diğer önemli Marksist düşünürlerin kavramı kullanma biçimi ile Marksist siyasal hareket bakımından bu tür bir kavramlaştırmaya duyulan ihtiyacın oldukça sorunlu bir gündeme gebe olduğu görülür. Hegemonya tartışması, devrimci hareketin çıkmazını ortaya koyar. Düzen devrimcilerin ısrarla vurguladığı üzere ahlâksız ve akıl dışıysa, yönetilen insanlar bunca acıya rağmen neden egemene itaat etmeye devam ediyorlar? Bu soruya La Boetie'nin verdiği yanıt hegemonyanın ait olduğu sorunsalı önemli ölçüde karakterize eder. Filozof bize *Gönüllü Kulluk* adlı eserinde, yöneten azınlık ile yönetilen çoğunluk arasındaki ilişkinin basit bir zor ilişkisi olmadığını söyler. İktidar, oldukça ince bir eylem ajandası aracılığıyla hüküm sürer. Sömürünün devam etmesinde sömürülenlerin katkısı kritik bir rol oynar.⁶⁹ Marx'tan başlamak kaydıyla, Marksizm ve aslında hemen hemen tüm devrimci öğretiler, iktidarın hem kötü olup hem de nasıl olup da yıkılmadığı sorusuna yanıt vermek zorunda kalmışlardır. Bir Marksist, ideolojik veya etik politik gerekçelerle insanların kötü, bencil veya korkak olduğunu ve bu nedenle kötü bir düzende yaşamayı hak ettiklerini öne süren bir yanıt setini benimsemekte güçlük çeker. Bu durumda geriye yanlış

⁶⁷ Kaygalak 2001, 39.

⁶⁸ Carnoy 2001, 253-257.

⁶⁹ La Boetie'nin iktidar perspektifi üzerine yetkin bir değerlendirme için bkz. Ağaoğulları 2008, 285-297.

bilinç tezine inanmaktan başka çare kalmaz. Yanlış bilinç, Marksist iktidar anlayışının temelini teşkil eder. İnsanın kendi doğasına yabancılaştığı ve bu nedenle aklını kullanamadığı düşüncesi, onun kurtuluşunu ergin olmayan durumdan çıkışta gören aydınlanmacı ideolojinin metodolojik özünde kristalize olur. Aslında en genel anlamda hegemonya, insanın kötülük (kapitalizm) tarafından tutsak alındığını ve devrim yoluyla bu tutsaklığa son verileceğini anlatır. Yanlış bilinç, hegemonyaya tercüme edilirken dil, daha kurumsal ve daha tarihsel bir içerik kazanır. Ama argümanın özünde bir değişiklik olmaz. Ekonomik ilişkiler sebebiyle bağımlı sınıfların sisteme rıza göstermesi ve sistemin ezilenlere uyguladığı şiddet itaati tümüyle açıklamaz.⁷⁰ Gramsci'nin de fark ettiği üzere yönetilenler yönetenlerin dünya görüşünü benimsemektedir. Bu nedenle yönetilenler açısından iknaya dönüşmüş burjuva hegemonyası kırılmaksızın, devrim yapmak olanaksızdır. İşte tam da bu noktada Gramsci'nin siyasal teorisi devreye girer. Tarihsel blok, kamusal duyu, parti, ideoloji, parti ve ideolojinin yaratılması noktasında iş gören aydınlar ile devlet-sivil toplum ilişkisi Gramsciyan teorinin belli başlı unsurlarını oluşturur. Bu kavramlar bir bir açıldıkça Gramsci'nin Marksizmi de koşullayan devrim sorunsalına katkısının ne ölçüde işlevsel olduğu meselesi de açıklığa kavuşmuş olacaktır.

* * *

Tarihsel blok, yapıyla üst yapının birliğini ifade eder. Egemen sınıf başka sınıfların çıkarlarını kendi ekseninde birleştirirse tarihsel blok oluşmuş olur. Tarihsel bloğun inşasıyla egemen sınıfın sınıfsal üstünlüğüne dayalı olarak söz konusu olan hegemonya en üst düzeyine ulaşır.⁷¹ Bu aşamada egemen sınıf, diğer sınıfları kendine ekonomik ve kültürel düzeyde bağlar. Hegemonya içerisindeki diğer sınıflar egemen sınıfın dünya görüşünü ortak duyu olarak kabul ederler. Bu tür bir kabul, egemen sınıfın çıkarlarının diğer sınıflar için olağanlaştığını da

⁷⁰ Carnoy 2001, 256.

⁷¹ Gramsci 2007, 69-70 ve Dombroski 1989, 5-6.

gösterir.⁷² Tabii tarihsel blok sadece yapı ile üst yapı arasında kurulan organik birliğe karşılık gelmez. Bu kavram aynı zamanda tarihin belli bir anında toplumun kendini örgütlenme biçimi, üretim tarzı, eski ve yeni üretim tarzları arası eklemlenmeler ve sınıflar arası ilişkilerin bir toplamını da sunar izleyicisine.⁷³ Gramsci, tarihsel blok inşasıyla sonuçlanacak süreç daha çok yapısal (ekonomik), siyasal ve askerî düzeyde baksa da, bu kavramı diğer tüm tartışmalar da olduğu üzere sabit ve ideal olmayan bir bağlam içerisinde ele alır. Oluşsal dil, ideolojik kerte ve ilişkisel özgürlük hegemonya inşasının vazgeçilmez öğeleridir.⁷⁴ Tabii ki bu öğelerin somut bir zeminde nasıl iş göreceği noktasında ciddi tartışmalar söz konusudur.

Bu noktada öncelikle burjuvazinin çıkarlarına dayalı tarihsel bloğun proletaryanın çıkarlarına dayalı bir başka tarihsel blokla nasıl yer değiştireceği meselesi üzerinde durmak gerekir. Gramsci bir tarihsel bloğun yerini bir başka tarihsel bloğa bırakmasının ancak hegemonya krizi ile söz konusu olabileceğini düşünür. Hegemonya krizi ise yapıyla üst yapı arasındaki bağların çözülmesi anlamında organik bir krizi ifade eder. Yapı-üst yapı birliği çökerken teoriyle pratik arasındaki uyumsuzluk en üst düzeye çıkar. Bu gibi dönemlerde pratik çok öndedir. Geçiş konjonktürel olarak pratiği daha hızlı ve daha hareketli kılar çünkü.⁷⁵ Gramsci krizin yarattığı istikrarsızlığı kendi sınıf iktidarını destekleyecek nitelikte bir devrim kuramı aracılığıyla değerlendirmek ister. Bu istek kendini şöyle bir varsayımda açar: Ona göre sivil toplum oydaşmayı organize eder. Hegemonya organize olmuş oydaşmadır. Bir organizasyon sorunu olarak hegemonya inşası tüm ilerici grupların işçi sınıfı önderliğinde tek bir tarihsel blok içerisinde toplanması ve burjuva hegemonyasının üstünlüğüne bu yolla son verilmesi stratejisini içinde barındırır.⁷⁶ İşçi sınıfı temelli tarihsel bloğun inşaa-

⁷² Dombroski 1989, 10-2.

⁷³ Sassoon 1987, 120-3.

⁷⁴ Laclau ve Mouffe 2008, 99, 116-7.

⁷⁵ Gramsci 2007, 69.

⁷⁶ Morera 1990, 28-39.

sıyla sonuçlanacak Gramsciyan devrim perspektifi proletaryayı hegemon güç haline getirecek ulusal-popüler bir dile ve işçi-köylü ittifakına dayanır. Ama tabii bu amaca ulaşabilmek için ortaya konulacak reçete bir dizi soruna gebedir. En başta burjuva hegemonyasının nasıl yıkılacağı sorusu açıklığa kavuşturulmalıdır. Gramsci'ye göre kapitalist düzen işçilerin burjuva hegemonyasının etkisi altında kalması sonucu devam etmektedir.⁷⁷ Peki, bu adı geçen hegemonyayı işçi sınıfı lehine olacak şekilde bozmak gerçekten mümkün müdür? Ya da daha açık bir şekilde yeniden soralım: Gramsci'nin teorik patikası bizi işçi sınıfı hegemonyası gibi bir sonuca götürebilecek doğru koordinatları içinde barındırmakta mıdır?

Bilindiği üzere Gramsci Rusya'da kullanılan hegemonya kavramını daha gelişmiş ve daha istikrarlı bir sermaye toplumu için genişleterek yeniden ele almıştır.⁷⁸ Bu yeniden ele alma işlemi içerisinde kültür vurgusu belirgin bir şekilde ön plana çıkar. Gramsci'ye göre burjuvazi sınıfının hegemonik bir pozisyonda olması onun kültürel üstünlüğüyle ilgilidir. Ama bu durumun tersi nasıl mümkün olabilir diye ciddi ciddi düşünmemiz gerekir. Mesela kapitalist bir toplumda egemen kültür kodlarıyla çelişmesine rağmen gelişmeye veya gelişerek var olmaya devam edebilen bir işçi sınıfı kültürü mümkün bir şey olarak görülebilir mi gerçekten? Hem sorun yalnızca işçi sınıfının kendine özgü bir kültür yaratması meselesiyle sınırlı değildir. Bu bahsi geçen proleter kültürün burjuvaziye karşı hegemonya mücadelesi verebilecek donanımına sahip olması gerekir. Oysa işçilerin burjuvaziye rakip olabilecek nitelikte bir kültür inşa etmeleri çok zordur. Bir kere bu sınıfın mensupları o kadar çok boş vakite sahip değillerdir. Ağır çalışma koşulları her hangi bir yaratıcı faaliyete izin vermeyecek şekilde yaşamalarını kuşatır. Dahası kuşaktan kuşağa miras kalan yoksulluk kültürel sermaye seviyesinde ciddi bir yoksunluğa yol açar. Pek boş vakti olmayan ve rakibine göre daha az donanımlı bir kül-

⁷⁷ Gramsci 2007, 69.

⁷⁸ Anderson 2001, 39-40.

türün taşıyıcısı olan işçi sınıfı tüm bu eksikliklerine karşı nasıl olup da burjuvaziyle hegemonya mücadelesine girecektir?

Gramsci kendi devrim kuramının başarısını hayati derecede etkileyecek bu soruya (soruna) bir dizi argümanı devreye sokarak yanıt vermeye çalışır. Her şeyden önce ona göre halk öyle sanıldığı gibi tümüyle kara câhil değildir. Bu bağlamda halk kültüründe örtük bir bilgeliğin olduğu düşüncesi kamusal duyu tezine yol açar. Bir diğer unsur aydınlardır. Gramsci işçi sınıfı ile sermaye sahibi sınıf arasındaki kültürel uçurumun kapatılması sürecinde aydınlara güvenir. Organik aydın düşüncesi bu güvenin ifadesi niteliğindedir. Ayrıca parti ve konseyler gibi sınıf çıkarını örgütleyecek mekanizmaları hegemonya yaratmaya dair işlerin vazgeçilemez parçalarından biri olarak görür. Son olarak mevzi savaşı düşüncesiyle hemen gerçekleşecek bir devrimin pek de olanak dâhilinde olmadığını belirtir. İşçi sınıfının gerekli hazırlıkları tamamlaması için zamana ihtiyacı vardır çünkü. Son olarak rahatlıkla diyebiliriz ki Gramsci'nin burjuvazinin hegemonyasına karşı, işçi sınıfının kendi hegemonyasını yaratabileceği görüşü, Marx'ın öne sürdüğü her sistem, kendinden sonra gelecek sistemin içinde yeşerip büyüyeceği ortamın doğmasına neden olur görüşüyle örtüşür.

BİR SAVAŞ PLANINA DOĞRU: KAMUSAL DUYU, AYDINLAR, PARTİ VE MEVZİ SAVAŞI

En genel hatlarıyla bir savaş planını andıran Gramsciyan siyasal düşüncenin temelinde kamusal duyu ya da ortak duyu anlayışı yer alır. Ortak duyu devrime giden süreçte hesaba katılması gereken bir unsur olduğu kadar Marksist hareketin halk ile temasının zeminini de karakterize eder. Ortak duyu tezi her bireyin pratik hayatın parçası olmaktan dolayı bir filozof gibi davranma yeteneğine sahip olduğunu anlatır. Çok dağınık bir düzeyde de olsa halkın dünyayı kavrama biçimi içerisinde felsefi bir nitelik vardır. Gramsci'ye göre ortak duyuyla gerçekliğin başka şekilleri arasında bağlantılar söz konusudur.⁷⁹ Her sosyal

⁷⁹ Nun ve Carter 1986, 200.

tabaka bir ortak duyuya sahiptir ve her yaşam deneyimi ortak duyuda bir tortu bırakır.⁸⁰ Kamusal düşünüş ya da ortak duyu halkın sağduyu dediği şeyde özelleşir. Sağduyu ise dil, dinsel inançlar ve folklorda somut hale gelir.⁸¹ Gramsci'nin sağduyuya yüklediği anlam bağlamında ortak duyu düşüncesi bir dizi ilgi çekici mesajı içerisinde barındırır. Her şeyden önce kamusal düşünüş halkın hiçten ibaret olmadığını, onda potansiyel olarak bir tür bilgeliğin hemen her zaman bulunduğunu gösterir. Halkı bilge kılan pratik akıl ya da deneyimdir. Kamusal düşünüş işlenmemiş haliyle de olsa halkın bir başlangıç değerine sahip olduğunu ve ona bu değeri deneyimin verdiğini gösterir. Halkı küçümseyen, pratiğe önem vermeyen, halka rağmen halk için düsturuyla hareket eden kaba devrimci tutumu şiddetle eleştiren Gramsci halkı ve dolayısıyla deneyimi önemser. Gramsci, bu bağlamda, sekter kilise düşmanlığına açıkça karşı çıkmış, Katolik çoğunluğu kategorik olarak dışlayan anlayışı bir kenara iterek geniş halk kitlelerini sınıf savaşımına dâhil etmeye çalışmıştır.⁸² Bu tutum Marksizm için oldukça önemli ve bir o kadar da anlamlıdır. Ayrıca kamusal duyu, özel olarak bir devrimcinin, genel olarak da devrimci hareketin yapması gerekenleri özetleyen ideolojik reçetenin en başında yer alan durumu karakterize eder. Unutulmamalıdır ki devrimcilikle sonuçlanan ve her bir devrimcinin kişisel olarak deneyimlediği siyasal dönüşüm sürecinin en başında da kamusal duyu bulunur. Devrimci de sonuçta halkın bir parçasıdır. Halkın içinden çıkan kişi, ilk dünya görüşünü, ait olduğu toplum içerisinde edinir. Kişi elde ettiği bu dünya görüşünü eleştirerek işe başlar. Praksis düşüncesi halktan doğar. Ama zamanla felsefe aracılığıyla sağduyu aşılar.⁸³ Çünkü kamusal düşünüş her yana çekilebilir nitelikte çok sayıda dağınık ve çelişik biçimden oluşur.⁸⁴ Ortak duyu genelde yeniliklere karşıdır. Egemen düşünce ve

⁸⁰ Gramsci 1999, 630.

⁸¹ Gramsci 2007, 17-8, 46.

⁸² Anderson 2007, 120.

⁸³ Gramsci 2007, 19-21.

⁸⁴ Gramsci 1999, 769.

gelenekleri gizemli/kutsal hale getirerek korur. Ortak duyu içerisinde yeni bir düşünce sokmak oldukça zordur ve epey bir zaman alır.⁸⁵ İşte tam da bu noktada praksis düşüncesi parçası olduğu halka yabancılaşır. Yeni bir sağduyu yaratmak için geleneksel sağduyuyu değiştirmeye çalışır. Ortak duyudan kopuş, hayata karşı eleştirel bilinç geliştirmenin ön koşuludur. Ortak duyuyu daha tutarlı hale getirmek ortak duyu içindeki bilgi stokunun belli bir parçasını belli bir ölçüye göre ve istikrarlı bir komplo adına harekete geçirmek demektir. Bu sorunun üstesinden kim gelecek ya da ortak duyuya eleştirel bütünlüğünü kim verecek diye sorduğumuzda yanıt olarak karşımıza organik entelektüel çıkar. Organik entelektüel politik bir olay içerisinde toplumun sorunları ve umutlarını zihinsel-duygusal biçimlerde kendi şahsında temsil eder.⁸⁶ Daha çok egemen dünya görüşünün taşıyıcısı olan ve içerisinde edilgen pratiklerin ağır bastığı ortak duyu organik entelektüel aracılığıyla düşünümsel bir niteliğe bürünür. Bu son da gösterir ki birçok Marksist'in aksine Gramsci halkı tümüyle reddetmek yerine ortak duyudan hegemonya yaratma serüveni içerisinde ondan yararlanmak ister.⁸⁷ Praksis felsefesi halkla dinamik bir şekilde temas kurar ve onun seviyesini yükseltmeye çalışır. Böylelikle hem devrim yolunda halk kazanılır hem de halk kültürüyle yüksek kültür arasındaki mesafe kapanmış olur. Tabii devrimci politik doğrultuyla kamusal düşünüş arasındaki temas son derece dinamik bir zeminde gerçekleşir ve bu deneyimde sınıfsal nitelik ağır basar. Aydın yaratma aydınla halk arasında oldukça uzun bir sürecin sonunda kopmalar, derinleşmeler ve yeniden toparlanmalar ile belirlenir. Karşılıklı etkileşim süreci içerisinde praksis felsefesi halk yığınlarının kapitalizm öncesi tortularını bünyesine katar. Ama aynı zamanda sınıfsal deneyim dünya görüşünü değiştirir, dönüştürür ve mükemmelleştirir.

⁸⁵ Gramsci 2007, 143-4, 153.

⁸⁶ Yakar 2008, 108, 111-3.

⁸⁷ Yetiş 2009, 154.

rir. Kamusal düşünüş kendi içerisinde tutarlı bir eylem reçetesine doğru farklılaşır.⁸⁸

Yığın felsefesi olmaya çalışan praxisçi hareketin bu yolda ortak duyuyu ideolojik olarak daha tutarlı bir niteliğe sokmaya çalıştığını gördük. Tüm bu süreç olup biterken Marksist hareket ile halk arasındaki temas önemli ölçüde aydınlar ve bir ölçüde de parti tarafından sağlanır. Aydınlar ve parti özellikle ideoloji yaratım sürecinde devreye girer. Gramsci ideolojiyi maddi içeriğiyle birlikte ele alır. Onun için ideoloji basitçe bir yanlış fikirler demeti değildir. Kurumlar, aygıtlar ve ilişkiler tarihsel blok içerisinde organik bir şekilde bir araya gelir. Tarihsel bloğa bütünlüğünü kazandıran öge ise ideolojidir.⁸⁹ İdeoloji, hegemonya yaratım sürecinde farklı sınıflara ait öğeleri birbirine eklemler. Dahası düşünür hayat ile ideoloji arasındaki ilişkiyi madde-form öğretisine uygun bir şekilde yorumlar. Ona göre maddi güçler tarihsel bloğun içeriği, ideolojiler ise biçimidir. İdeoloji sınıfı, sınıf savaşımına hazırlar ve praxisçi düşünüşün toplumu örgütlemesine yardımcı olur.⁹⁰ İdeoloji sayesinde emekçi kendini ayrı ve başka bir sınıf olarak görür. İlgüdüsel olarak ortaya çıkan devrimci his giderek bir dünya görüşüne –devrimci bilince– dönüşür.⁹¹

İdeolojinin yaratımı ise öncelikle aydınların işidir. Zaten Gramsci'ye göre praxis felsefesinin başlıca iki görevi vardır. Rakip ideolojilerle mücadele etmek için aydınlar yetiştirmek ve halkı eğitmek.⁹² Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki Gramsci hayata ve siyasal hayata araçsal bir şekilde bakar. Onun için siyasî düşünce aslında kabaca bir savaş planıdır derken biraz da bu araçsal bakışa dikkat çekmiş oluruz. Sonuçta o halkı devrim için savaşan/savaşacak askerler olarak görür. Ama kaba bir yığın olan halka birilerinin nasıl savaşılacağını öğretmesi gerekir. İşte tam da bu noktada aydınlar/komutanlar devreye

⁸⁸ Gramsci 2007, 34-5, 95, 101.

⁸⁹ Laclau ve Mouffe 2008, 117.

⁹⁰ Gramsci 1999, 35, 707.

⁹¹ Gramsci 2007, 33.

⁹² Gramsci 2007, 95.

girer. Aydınlar halkla ilişki kurar ve ondaki ahlâkı geliştirir.⁹³ Peki, Gramsci devrimci ordusunun komutanları için nasıl bir panorama koyar önümüze? Öncelikle aydını entelektüel çabanın kendi iç gerekleri bakımından ele alan ve Platon-Hegel çizgisi doğrultusunda elitist bir şekilde yorumlayan anlayışa karşı çıkar filozof. Çünkü o aydının yetenekleri bakımından değil, toplumdaki işlevi bakımından değerlendirilmesi gerektiğini düşünür.⁹⁴ Bu bağlamda düzenin devamlılığına katkı sağlayan ve kafa emeği-kol emeği ayrımını daha da derinleştirecek şekilde iş gören geleneksel aydını eleştirir Gramsci. Ona göre aydın, rıza ve iknayı örgütleyen, mensubu olduğu sınıfın hegemon güç haline gelmesine yardımcı olan kişidir. Gramsci için hayatın organik birliğinden beslenen ve bu birliği besleyen aydın organik aydındır. Organik aydın geleneksel aydından farklı olarak sınıfın tarihin o aşamasındaki gereksimlerine yanıt verir.⁹⁵ Organik entelektüel bağlı bulunduğu kültürel/siyasî gruplara ya da koalisyonlara hizmet eden bir propaganda aracıdır.⁹⁶

Organik entelektüeli sınıfsal bir zeminde ele alan Gramsci, böylelikle demokrasinin sınıfsallığına ve düşüncenin maddiliğine dikkat çekmek ister. Demokrasi hemen her zaman sınıfsal bir şey olmuştur. Mesela liberal hareket kapitalizme hizmet edecek nitelikte bir demokrasi inşa ederken aynı zamanda kendi sınıfsal ihtiyaçları doğrultusunda demokrasiyi halk iktidarından koparmıştır.⁹⁷ Gramsci organik entelektüelin kendi sınıfı (proleter sınıf) lehine burjuvaziye hizmet eden bu düzeni yapı bozuma uğratacağını ümit eder. Ayrıca aydını sınıfa bağlayan organik entelektüel düşüncesi elitle halk arasında maddi bağların kurulmasına hizmet eder. Düşüncenin kökleri toplumsal ihtiyaçların içerisindeki çünkü. Hayatın organik birliği, aydınlarla halk arasında teori-pratik birliğine benzer bir birliğin oluşmasını gerektirir. Felsefenin canlı ve tarihsel bir şey olabilmesi

⁹³ Gramsci 2007, 31.

⁹⁴ Yetiş 2009, 158.

⁹⁵ Simon 1985, 98-9.

⁹⁶ Bronner 2002, 77.

⁹⁷ Wood 2006, 103.

için halkla temas içerisinde olması zorunludur. İşte organik entelektüel bu zorunluluğun ifadesidir.⁹⁸

Hegemonya inşa sürecinin vazgeçilmez bir parçası olan entelektüel/organik entelektüel Gramsci'nin işçi sınıfı için öngördüğü devrimci perspektifin de merkezinde yer alır. Ancak Gramsci'nin düşüncesinin aksine organik entelektüelin kendisinden beklenen görevleri yerine getirmesi noktasında iyimser olmamız için nedenlerin sayısı hiç de fazla değildir. Öncelikle bu perspektifin pek de özgün olmadığını not ederek işe başlayabiliriz. Gramsci'nin özel olarak aydın ve parti genel olarak ise hegemonya yaratım süreci için söyledikleri Lenin'in aynı konudaki görüşleriyle büyük ölçüde paralellik gösterir. Zaten Gramsci'nin kendisi de teorik çabasının yegâne amacının Lenin'in hegemonya kavramlaştırmasını daha açık hale getirmek olduğunu söyler.⁹⁹ Bir diğer mesele geleneksel entelektüel-organik entelektüel ayrımında baş gösterir. Bu ayrım metodolojik anlamda, meşruluğunu aydınlanma düşüncesinden alır. Aydınlanmanın nirengi noktalarından biri olan ilerleme ideolojisi geleneksel entelektüel-organik entelektüel tezine ideolojik rengini verir. Çünkü bu tez bize geleneksel entelektüel ile organik entelektüel arasında ayrım yapmamızı salık verirken aynı zamanda tarihin belli bir aşamasında toplumdaki ilerici güçler ile ilerlemeye direnen güçler arasında bir karşıtlık olduğunu da söyler. Oysa tarihin hiç de ilerleyen bir şey olmadığı söylenebileceği gibi ilerici-gerici ayrımının da toplumdaki çıkar çatışmasını fazlasıyla karikatürleştiren bir okuma tarzına karşılık geldiği söylenebilir. Gramsci'de hayatın organik birliğini sıklıkla vurgulamasına ve her türlü ayrımın ancak metodolojik düzeyde anlamlı olduğunu söylemesine karşın Marksist düşünüşte ağır basan Prometheus'çu hassasiyetten kendini tümüyle kurtaramamıştır. Ayrıca kişiler bazen ilerici bazen ise gerici olabilirler ya da tarihin belli bir anında ilerici, bir diğer anında ise gerici. Proleter hareketin Stalin döneminde aldığı hal, ilerici ile gerici

⁹⁸ Gramsci 2007, 27.

⁹⁹ Gramsci 2007, 83.

arasındaki sınırın ne kadar da muğlak olduğunu gözler önüne serer.

Bir diğer mesele organik entelektüelin sosyolojik kökeniyle ilgilidir. Gramsci işçi sınıfını hegemonik güç yapacak olanın aydınlar olduğunu söyler. Aydınlar proletaryanın burjuvaziye karşı daha üstün bir kültür yaratmasına yardımcı olacak kesimdir. Tabii aydınların neden böyle bir şey yapmak isteyecekleri büyük bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyalist aydınların çoğu orta ve orta-üst sınıfa mensupturlar. Bürokrat ya da burjuva çocukları olan bu kişilerin proleter davaya sadakati uzun erimde büyük sorunlara gebe dir. Burjuva kökenli sosyalist aydının yeri geldiğinde eski sınıfına neden dönmeyeceği ya da dönmek istemeyeceğinin makul bir yanıtı yoktur. Daha öncede sıklıkla vurgulandığı üzere Gramsci aydın-halk ilişkisini komutan-asker ilişkisine benzetme eğilimindedir. Zaten hegemonya yaratma süreci de aslında bir savaştan ya da savaş planından çok da farklı değildir. Bu şartlar altında ortaya çıkan tablo fazlasıyla ironiktir. Gramsci savaşı kazanmada en büyük rolü komutanlara verir. Ama proletarya ordusunu yöneten organik entelektüeller çoğunlukla rakip ordunun komutanlarıyla aynı kökenden gelirler. Yani aslında burjuva ordusu da proletarya ordusu da burjuvalar tarafından yönetilir. Tabii denilebilir ki durum iddia edildiği kadar vahim olmayabilir. Organik entelektüeller proletarya kökenli olabilir çünkü. Dahası organik entelektüelin burjuvazi kökenli olması, onun eski sınıfına döneceğinin tek başına kanıtı sayılamaz. Bu iki argümanda da belli ölçüde bir haklılık payı vardır. Ancak sorunu çözme noktasında yine de ikna edici değildir. Bir kere teorik olarak proletaryanın kendi içerisinden entelektüel yetiştirmesi mümkünse de – fakir bir Sardunya’lı ailenin çocuğu olan Gramsci örneğinde olduğu üzere– pratik de bu durum pek de olası değildir. Liyâkat ahlâkına bağlı kapitalist-liberal düzen dikey hareketliliği desteklese de bu hareketlilik genelde fakir alt sınıflardan zeki çocukların orta-üst sınıflar tarafından devşirilmesi şeklinde işlemektedir. Dahası organik entelektüelin burjuva kökenli olması onun tek başına yeni sınıfına ihanet edebileceğinin kanı-

tı sayılmasa da, pekala organik entelektüelin devrimci davaya vereceği desteğinin niteliği konusunda kuşkucu olmamıza yol açabilir. Kaldı ki sorun yalnızca organik entelektüelin adına hegemonya inşa ettiği proletarya karşısındaki güvenilirliği meselesinden ibaret değildir. Burjuva kökenli entelektüeller pekâlâ devrimci davaya hizmet etmeye devam edip aynı zamanda işçi sınıfını devrimden uzaklaştırabilirler. Kökenleri burjuvazinin içerisinde olan entelektüellerin Marksist düşünüş içinde ağırlık kazanması bu ideolojiyi idealist sızmalara açık hale getirebilir. Zaten Gramsci'nin de kurucularından biri olduğu Batı Marksizmi ekolünün en büyük sorunu burjuva idealizmine fazlasıyla açık olmasıdır.

Gramsci'nin devrim kuramının son önemli ögesi mevzi savaşıdır. Mevzi savaşıyla birlikte kamusal duyuyuyla başlayıp aydın ve partide en olgun biçimine bürünen strateji genel bir çerçeve içerisine oturmuş olur. Tabii bu aşamada mevzi savaşımı kuramına bir adım geriden başlamak ve hegemonya tartışmasında belli bir olgunluğa ulaşarak devrim tartışmasına devam etmek en makul yol gibi görülüyor.

Bilindiği üzere egemen sınıf hegemonyayı devam ettirmek ister, bu istek onun için sınıfsal bir zorunluluktur. Gramsci bu zorunluluğu işçi sınıfı için yeniden kurgular. Düşününün ele aldığı biçimde hegemonya kuramı aslında kapitalizmi sosyalizme doğru aşmaya çalışan siyasal stratejinin bir parçasıdır.¹⁰⁰ Bahsi geçen bu genel strateji hegemonya yaratım süreci bakımından bir dizi çelişik anlamı içerisinde barındırır. Hegemonya bazen baskıya karşı rızayı ifade ederken bazen ise baskı ve rızanın kesişimini anlatır. Hegemonya yaratımı hem rızayla hem de şiddetle ilgilidir.¹⁰¹ Tabii işin içine devlet ve sivil toplum gibi kavramlar girince hegemonya yaratım sürecindeki ayrımlar daha da bulanık hale gelir. Çünkü Gramsci bir dizi formüle dayanarak kuramını gittikçe geliştirir ve son kertede kendi organik

¹⁰⁰ Dombroski 1989, 14.

¹⁰¹ Anderson 2007, 55.

birlik anlayışına uygun bir şekilde bütünsel bir açıklamaya ulaşmaya çalışır. Tüm bu kendini daha sofistike bir örneğe doğru aşan ayrımlar dizisi şöyle bir açıklamayla başlar: Gramsci'ye göre üst yapı sivil toplum ve devletin toplamıdır. Üst yapının devlet ayağı daha çok tahakküm, diktatörlük ve zorlamaya, sivil toplum ayağı ise ikna, rıza ve oydaşmaya dayanır.¹⁰² Gramsci bu formül bağlamında devlet ve sivil toplum kavramlarını oldukça dar/yalın bir anlamda kullanır. Şöyle ki devlet bir sınıfın diğer bir sınıf üzerinde kurduğu baskı-zor aygıtına karşılık gelirken, sivil toplum ise daha çok derneklerde kristalize olan görece özgür örgütlenme alanının adıdır.¹⁰³ Devlet hegemon güç adına baskı uygulayıp politik hegemonya ya da diktatöryayı üretirken, sivil toplum ise hâkim sınıfa hizmet etmeye dair sonul amacı rıza ilişkileri bakımından destekler.¹⁰⁴

Gramsci'nin sivil toplumu devletten ve hegemonyayı diktatöryadan ayırt eden analiz çerçevesi devletin ve sivil toplumun kökenlerini alt yapıda görür. Bu yaklaşım tarzı Ortodoks Marksist kabullerle uyumludur.¹⁰⁵ Tabii Gramsci'nin sivil toplum analizi sadece Marks'tan izler taşımaz. Bu anlayış özellikle sivil toplumu dar anlamda ekonomik faaliyetlerin alanı olarak görmemesi açısından Tocqueville düşüncesiyle de ilişkilidir. Sivil toplumu hegemonya özelinde ele alan ve sivil toplumdan daha çok dernekleri anlayan Gramsciyan teze bir dizi eleştiri yöneltilebilir. Bir kere hegemonyanın kaynağı sivil toplumda gören anlayış ne kadar tutarlıdır diye düşünmek gerekir. Çünkü hegemonya üretim süreçlerinde dernek gibi sivil toplum kuruluşları değil de aslında bizzat parlamenter düzenin kendisi etkilidir.¹⁰⁶ Dahası ikna ve zoru iki ayrı dizgeyi belirleyen iki ayrı ilke olarak ele alma gayreti hayli sorunlu bir yaklaşım tarzına karşılık gelir. Mesela bu bağlamda zoru iknadan ayrı gören teze anarşistçe bir itirazın gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü

¹⁰² Yetiş 2009, 142.

¹⁰³ Fontana 2008, 88-91.

¹⁰⁴ Martin 1998, 145-6.

¹⁰⁵ Anderson 2007, 59.

¹⁰⁶ Anderson 2007, 53.

iknanın arkasında da zor vardır. Bizi ikna eden şeyin aslında gizli bir zor tehdidi olduğu söylenebilir. İknanın gerçekten var mı olduğu, yoksa hayattaki diğer tüm ilişkiler de olduğu üzere içerisinde yanılısma ve yabancılaşmadan izler mi taşıdığını ciddi ciddi düşünmemiz gerekir. Tabii daha en baştan böyle bir tartışmanın sonuçsuz kalacağı, metodolojik açıdan çıkmaz bir yolda olduğumuz söylenebilir. Şiddet tehdidi olmaksızın yaşamadığımız için bu tehdidin yokluğu halinde bugünkü gibi ikna olup olmayacağımızı hiçbir zaman bilemeyiz. Zorun olmadığı bir ikna durumunu zorun olduğu bir ikna durumuyla karşılaştırma olanağına sahip değiliz çünkü. Büyük ihtimalle böyle bir olanağa hiçbir zaman sahip de olmayacağız.

Gramsci'nin analizini derinleştirirken kullandığı bir diğer formül başka tartışmalara yol açmak pahasına da olsa üzerine konuştuğumuz sorunların epey bir kısmını ortadan kaldırır. Düşünür iknayı zordan sivil toplumu devletten ayırt eden analizi bir üst düzeye taşıırken daha organik bir dil kullanır. Devleti sivil ve siyasî toplumun, ikna ve zorun, ideoloji ve şiddetin toplamı olarak gören anlayış bu bahsi geçen organik dilin somut bir ifadesidir. Devlet ikna ve zoru birlikte kullanır dediğimizde –ki bu formül daha sonra Althusser tarafından da dile getirildi– siyasal hayatı daha bir bütünlük içerisinde analiz etmiş oluruz. Gramsci'nin siyasî toplum ve sivil toplumun toplamı olarak gördüğü devlet bir varlık olarak Hegel'in insanlığın entegral birliğini ifade etmek için kullandığı etik devlet ya da evrensel devletiyle bire bir özdeştir. Bu nedenle mesela Anderson tarafından dile getirilen kavramların farklı dizgelerde farklı anlamlarda kullanıldığı ve bu durumun da anlam kargaşasına yol açtığı tezi çok da tutarlı değildir.¹⁰⁷ Gramsci, her durumda değil ama çoğu kez, analizinin çerçevesini ya sadece reel ya da sadece metodolojik düzeyde kurar. Önce toplumsal ilişkileri ayrımlar ya da parçalar daha sonra ise bu ayrımlar üzerine tartışma yürütür. Ama analizin son aşamasında yapılan tüm ayrımları geçersiz kılan bir dil kullanır Gramsci. Çünkü gerçek

¹⁰⁷ Anderson 2007, 44.

dünyada her şey iç içedir. Hayatın organik birliği metodolojik ayrımları reel düzeye taşımayı olanaksız hale getirir.

Tabii hegemonya tartışmasını daha üst bir düzeyde açımlayan ikinci formül de sorunlardan tümüyle bağışık değildir. Gramsci'nin devlete yüklediği entegral/evrensel anlam devletin sınırlarını tespit etmek noktasında ciddi bir krize yol açar. Devletin tam olarak nerede başlayıp nerede bittiğini bilemezsek kendi içerisinde tutarlı bir devrimci stratejiyi nasıl mümkün kılabiliriz? Bir diğer sorun ayrımların bulanıklaşmasının reel politikaya olan etkisi noktasında söz konusu olur. Mesela faşizm ile parlamenter demokrasi arasında gerçekten hiç fark yok mudur? Sivil toplum da aslında egemen sınıfın hegemonyasına en az devlet kadar hizmet ediyorsa kökenleri sivil toplumda olan burjuva demokrasisi faşizme göre daha iyi bir seçenektir denilebilir mi? Ama dile getirilen bu sorun ne kadar Gramsci'yle ilgilidir ne kadar Marksist hareketin bizzat kendisiyle ilgilidir diye de düşünmek gerekir. Çünkü sonuçta Gramsci'nin de bizzat tanık olduğu 20. yüzyılın ilk yarısındaki siyasal konjonktür Marksist hareketin faşizmi liberalizmden ayırt etme de epey bir güçlük çektiğini göstermektedir. Faşizm ya da Nasyonal Sosyalizmin iktidara geldiği hiçbir ülkede faşist karanlığa karşı sosyalistler ve liberaller arasında aydınlanma idealleri temelinde bir ittifakın kurulamaması ve tabii ki faşizmin ancak faşizmin siyasal dizgeye hâkim olmadığı ülkelerin dünya savaşını kazanmasıyla ortadan kaldırılması oldukça manidardır. Sivil toplum, hegemonya yaratarak egemen sınıfa ve egemen ideolojiye hizmet ediyorsa, liberalleri faşistlerden ayırt etmek çok da anlamlı olmayacaktır. Oysa Almanya, İtalya ve İspanya gibi ülkelerde 1900'lü yılların ilk yarısında yaşanan gelişmeler liberalizmle faşizm arasındaki farkı önemsememenin bir sosyalist için ne kadar *hayati* sonuçlar doğurduğunu acı bir şekilde ortaya koymuştur.

* * *

Gramsci'nin siyasal kurama özgün katkısı sadece işçi sınıfı lehine hegemonya yaratma gayretiyle sınırlı değildir. O kendi

stratejisini coğrafi eşitsizlikleri dikkate alarak da yorumlamaya çalışır. İşte doğu-batı analizi ya da daha bilinen adıyla manevra-mevzi savaşı ayrımı bu noktada devreye girer. Gramsci'nin doğu ve batı dediği şey aslında iki ayrı tarihsel bloğa karşılık gelir.¹⁰⁸ Ona göre doğuda devlet güçlü, sivil toplum ise zayıftır. Oysa batıda durum bütünü farklı koşullara gebedir.¹⁰⁹ Batı toplumlarında devlet ve sivil toplum organik bir bütünlük içinde tek bir üst yapı kurumu gibi çalışır. Sivil toplum devleti çepeçevre sarar. Devlet ileri hatlarda bir siperdir yalnızca.¹¹⁰ Bu durum devleti her türlü siyasî ve ekonomik krize karşı daha dayanıklı hale getirir.¹¹¹ Sonuçta sivil toplumla devlet arasındaki bu bahsi geçen geçişkenlik devrimci stratejiyi de derinden etkiler. Şöyle ki batıda devleti ele geçirmek için uygulamaya konulacak eylem ajandası doğudakinden bütünü farklıdır. Sovyet deneyimi bire bir batıya aktarılamaz.¹¹² Mesela doğuda manevra savaşı olur. Yani siyasî iktidar ara savaş olmaksızın, dolayısıyla sivil toplum içinde hegemonya yaratmak için zaman kaybetmeksizin ele geçirilebilir. Ancak batı toplumlarında süreç bu kadar basit bir şekilde işlemez. Batıda manevra savaşı olmaz. Çünkü sivil toplum devleti bir kalenin çevresindeki mevziler gibi kuşatmıştır. Devleti ele geçirmek için sivil toplumun içinden geçmek, siyaseti koruyan sivil mevzileri tek tek aşmak gerekir.¹¹³ Demek ki gelişmiş kapitalist ülkelerde siyaset ile iktidarın niteliği bir hayli karmaşıktır. Bu karmaşa içerisinde tek çare mevzi savaşıdır. Dolayısıyla batı toplumlarında işçi sınıfı iktidar stratejisini sadece devlete yönelik olarak değil, aynı zamanda sivil topluma yönelik olarak da kurmalıdır.¹¹⁴

Devrim teorisinin de içinde mayalandığı doğuda manevra savaşı olur batıda mevzi savaşı düşüncesi bir dizi tartışmayı

¹⁰⁸ Yetiş 2009, 163.

¹⁰⁹ Anderson 2001, 81.

¹¹⁰ Gramsci 2007, 361.

¹¹¹ Fontana 2008, 90-1.

¹¹² Buttigieg 1995, 3-4.

¹¹³ Gramsci 2007, 315.

¹¹⁴ Yetiş 2009, 165-6.

beraberinde getirir. Öncelikle diyebiliriz ki mevzi savaşı kuramıyla Gramsci I. Dünya Savaşı sonrası konjonktürü için Batı Avrupa'da politik mücadeleleri bağlayan bir taslak koyar önümüze. Ama bu taslak aynı zamanda bir geri çekiliş veya bir yenilginin de ifadesidir. Gramsci'ye göre Batı'da Ekim Devriminin olmasını engelleyen burjuva iktidarının karmaşık ve güçlü yapısıdır. Bu yapı sömürülenleri ikna yoluyla kendine bağlar.¹¹⁵ Sonuçta mevzi savaşı, dolaylı yoldan Batı'da yakında devrimci bir zafer mümkün değil demektir.¹¹⁶ Bolşevik Devriminden sonra Avrupa'da, özellikle de Almanya'da devrim bekleyen Marksist hareket yaşadığı bozgun karşısında çeşitli arayışlara girmiştir.¹¹⁷ Gramsci mevzi savaşı düşüncesiyle bu arayışlara yanıt vermeye çalışır.¹¹⁸ Ayrıca formüle edilen bu yanıt daha önce Marksizm içinde yapılan bazı tartışmalarla benzerlik içerir. Bu bağlamda Kautsky'nin adı anılabilir. Kautsky komün'ün düşüşüyle birlikte Batı Avrupa'da devrimci strateji döneminin kapandığı kanaatindeydi. Mevcut şartlar altında tek geçerli yol Fabian Sosyalistlerinin modern siyaset yazınında popüler hale getirdiği Fabius Cunctator taktiğini uygulamaktı. Daha açık bir şekilde yeniden ifade edersek devrimci strateji işe yaramadığına göre geriye yalnızca yıpratma savaşı metodu kalıyordu. Kautsky'nin etkisi altında kalan Alman Sosyal Demokratlarının önemli bir kısmı evrimci bir yıpratma savaşımından yana tavır koydular. Dahası Kautsky'nin tezleri Martov üzerinden Rus Menşevikleri arasında da büyük yankı uyandırdı.¹¹⁹ Bu genel tablo içinde Gramsci'nin mevzi savaşı tezi pekâlâ reformcu siyasal ajandanın enstrümanı olarak okunabilir. Çünkü Gramsci'nin politik tutumu son derece devrimci olsa da yazılarında reformculuğu destekleyecek kavramsal bir savruluk vardır.¹²⁰ Dahası Batı'da kapitalist iktidarın kültürel bir hegemon-

¹¹⁵ Anderson 2007, 125.

¹¹⁶ Anderson 2001, 106.

¹¹⁷ Fontana 2008, 80-1.

¹¹⁸ Buttigieg 1995, 11.

¹¹⁹ Anderson 2001, 93-100.

¹²⁰ Callinicos 2007, 319.

yaya dönüştüğü tespiti reformculuğun mimlenmiş işaretidir. Gramsci'de bu tezi sonuna kadar savunur.¹²¹ Kaldı ki sorun sadece dillendirilen tezin içeriğinde yatmaz. Mevzi savaşımı kavramlaştırmasının Gramsci sonrası sosyalist düşünce içerisinde nasıl algılandığı da en az Gramsci'nin ne demeye çalıştığı kadar önemlidir. Gramsci yaptığı tartışmayla çağdaş kapitalist toplumlarda iktidar ilişkilerini ortaya koyar. Analiz popülerliğini biraz da buradan alır.¹²² Ancak düşünür aynı zamanda daha çok kültür çözümlemesi yapan ve siyaseten radikal bir tutum takınmaktan kaçınan kesimlerin durumlarını meşrulaştıran bir çerçeve sunar okuyucusuna. Kaldı ki modern toplumlarda manevra savaşımının reddi siyaset sanatının reddi olarak da okunabilir pekâlâ. Tabii siyaset taktik açıdan elzem olmaktan çıktıktan sonra geriye sivil toplumda hegemonyanın ele geçirilmesi, yani bir tür fabianizminden başka bir çare kalmaz. Her ne kadar kendisi asla böyle bir duruşu desteklemese de, onun sivil toplumcu yorumcuları hegemonya mücadelesi tezini kendi reformcu pozisyonlarını meşrulaştırmak için kullanmaktan kaçınmamışlardır.¹²³

Doğu ile Batı arasında Gramsci tarafından formüle edilen karşıtlığı sosyalist düşünce bakımından yorumlamak oldukça ilgi çekicidir. Böylesi bir tartışma zemini argüman zenginliği açısından da bir hayli bereketlidir. Ama Gramsciyan düşünceye yönelik olarak daha çok sol ideoloji özelinde, yani daha içeriden bir bakış yerine nispeten daha dışsal bir okumayı ön plana çıkarırsak doğudaki devlet ile batıdaki devlet arasında yapılan ayrımın ampirik açıdan ne kadar doğru olduğu gibi bir sorunla karşılaşırız. Dahası böylesi bir pozisyonu benimsediğimizde ideolojik açıdan nereye doğru savrulmuş oluruz diye de düşünmemiz gerekir. Örneğin, doğuda devletin batıda ise sivil toplumun güçlü olduğu tezi fena halde oryantalizm kokmaktadır. Sivil toplum farklı coğrafyalarda farklı biçimler altında varolabilir. Cemaatler, tarikatlar, köy ve vakıflar doğulu toplumlarda

¹²¹ Anderson 2001, 65.

¹²² Martin 1998, 1-3.

¹²³ Anderson 2001, 23, 72.

toplumsal örgütlemenin nirengi noktaları arasında yer alır. Ama birçok batılı için bu tür örgütlenmelerde gerçek bir sivil toplum bilinci yoktur. Sivil topluma yüklenen batı merkezli anlam birçok toplumun sivillik bakımından zayıf görülmesine yol açabilir.

Ayrıca sorun yalnızca sivil toplumun içeriği meselesiyle sınırlı değildir. Devletin yorumlaması da tartışmalı unsurları içerisinde barındırır. Sadece Gramsci'nin teorisini şekillendirirken bolca esinlendiği I. Dünya Savaşı özelinde Almanya ve Rusya için yapılacak bir karşılaştırma bile devletin gücüyle ilgili yapılan analizin ne denli sorunlu olduğunu ortaya koyar. Batılı devletlerin en doğulusu olan Rusya savaş yüküne dayanamayarak iç savaşla sonuçlanacak devrimci bir dalgaya kendini kaptırmış, ama savaştan yenik çıkmasına rağmen Alman devleti devrimci dalgayı önleyebilmiştir. Devlet kelimesini dar anlamda kullandığımız bu örnek de açık bir şekilde gösterir ki devletin en güçlü olduğu ülkeler doğuda yer alan henüz feodal ve komünal bağların tam olarak çözülemediği ülkeler değil, batıdaki gelişmiş kapitalist ülkelerdir. Ayrıca Gramsci'nin iddiasına rağmen batıdaki iktidar geometrisinin –devletle sivil toplum arasındaki hegemonik birliğin– devrimi önlediği tezi oldukça tartışmalıdır. Çünkü Tocqueville'den Weber'e, Marx'tan Foucault'ya kadar birçok düşünürün farklı gerekçelerle de olsa sık sık dile getirdikleri nokta modern kapitalist deneyiminin kapsayıcı yıkıcılığı üzerinedir. Modernleşme bireyi nesneleştirmekte, devlet gibi organizasyonların birey üzerindeki kontrol kabiliyetini arttırmaktadır. Gramsci batıda sivil toplum güçlüdür derken kendinden yaklaşık bir asır önce Tocqueville tarafından dile getirilen ve en basit haliyle sivil toplumun modern pratikler tarafından yok edildiği anlatan çoğunluğun tiranlığı tezine pek dikkat etmez.¹²⁴ Oysa batıyı karakterize eden niteliğin sivil toplumun güçlü bir şekilde var olması değil, aksine zayıf bir şekilde var olması olduğu düşünülebilir pekâlâ. Modern deneyim içerisinde mesefa katettikçe devlet sivil toplumu kendine bağlamış,

¹²⁴ Tocqueville düşüncesi için bkz. Tocqueville 1994.

özerklik ve özgürlük ortadan kalkmıştır. Şu an geldiğimiz nokta itibariyle insanların eskisi kadar kendi başlarına ve eskisi kadar otonom bir şekilde yaşamadığını düşünebiliriz. Demek ki Gramsci'nin iktidarın niteliği üzerine söylediği sözlerle aslında gerçekleşen durum arasında ciddi bir boşluk vardır. Peki düşünür neden devrimci süreçteki tıkanıklığı sivil toplumun parçalandığı ve bu nedenle bireyin devlet karşısında yalnız ve savunmasız kaldığı teziyle değil de, aslında ampirik açıdan bir hayli tartışmalı bir karşı iddiayla, yani sivil toplumun aşırı şekilde güçlü olduğu düşüncesiyle açıklamayı yeğlemiştir? Kanımca Gramsci'nin düştüğü hata önemli ölçüde Marksist geleneğin devrim tahayyülünün metodolojik sınırlarıyla ilgilidir. Marksist anlayış nesnel süreçlere atıfta bulunmayı ihmal etmese de devrimi daha çok özne temelli olarak açıklamaya eğilimlidir. Devrimci özneye karşılık gelen sınıfın rakip sınıfı alaşağı edeceği konjonktür ise önemli ölçüde sivil toplum içerisinde şekillenir.¹²⁵ Bu nedenle bir Marksist için devrim analizi sivil toplum unsurunu zorunlu olarak içerisinde barındırır. Gramsci'de kendi devrim kuramını Marksist düşüncenin bildik jargonuna dayandırır. Marksizmin metodolojik kabullerine yönelik ideolojik sadakat Gramsci'yi sivil toplumun geçerliliği noktasında soruşturma yapmaktan alıkoyar.

SONUÇ YERİNE

Gramsci'nin şahsında Marksist ideolojinin belli başlı güçlü ve zayıf yönleri somut bir şekilde görmek mümkündür. Gramsci, ideolojik adanmışlıkla entelektüel dürüstlüğün başarılı bir örneği olarak karşımıza çıkar. Onu diğer entelektüeller veya sol entelektüellerle bir tutmak, çok da doğru değildir. Sonuçta bir şehit, diğer bir ifadeyle, davası uğruna hayatını kaybetmiş biridir o.¹²⁶ Analitik zekâsını kullanabileceği nitelikte fiziksel ve psikolojik bir rahatlığa hiçbir zaman sahip olamamıştır. Çocukluğu ve gençliği fakirlik içinde geçmiş, orta yaşlarından ölene

¹²⁵ Genel olarak devrim kuramları özel olarak Marksist devrim kuramını ele alan başarılı bir analiz için bkz. Skocpol 2004, 23-79.

¹²⁶ Buttigieg 1986, 2.

kadar geçen dönemde ise hapiste kalmıştır. Birçok bakımdan İsa'yı hatırlatır. Yarı dinsel bir ikondan çok da farklı değildir. Okuyucusu da bu gerçeğin farkındadır. Onu, kendi bohem rahatlığı içerisinde okur ve bu rahatlık belirgin bir şekilde mahcubiyete yol açar. Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki, Marksizmin etik özünü oluşturan daha iyi bir dünyaya ulaşma çağrısı, Gramsci'de kişileşir, canlı kanlı bir örneğe dönüşür. Ayrıca Gramsci düşüncesi, diyalektik yöntemin ve praksişçi metodolojinin bütünlük ve derinlik kaygısı gözetilerek ne kadar da iyi bir şekilde kullanılabileceğinin en başarılı örneklerinden birini ifade eder. Bu bağlamda Marksist hareketi pozitivist bilime yaklaştıran yozlaştırıcı etkiye sonuna kadar karşı çıkar düşünür.

Ancak tüm bu olumlu yanlara rağmen, Gramsciyan siyaset anlayışı yine de bir dizi sorunu içinde barındırır. Bir kere hegemonya kuramının kendisinden beklenen görevi yerine getirecek nitelikte olup olmadığı tartışmaya açıktır. Şöyle ki, Marx ve Engels'den izleyicilerine büyük bir teorik miras kalmıştır. Ama bu miras, bazı açılardan sayısızca boşluk ve soru işaretini de içerisinde barındırır; özellikle de “devrim”, “etik” ve “devlet” gibi konu başlıkları bakımından. Mesela, Marksist/sosyalist hareket devrim yapmaya yönelmiş bir siyasal duruşu ifade etmesine rağmen, Lenin'e kadar geçen sürede bu ideoloji kendi içerisinde tutarlı bir devrim teorisi ortaya çıkarmayı başaramamıştır. Bu sonuç önemli ölçüde Marx'ın ve birçok izleyicisinin yapısal nedenlerle kapitalizmde büyük bir çöküş bekleme-siyle de ilgilidir. Ancak umulan çöküşün bir türlü gerçekleşmemesi, kapitalizmin girdiği her krizden biçim değiştirerek de olsa güçlenerek çıkması, ciddi bir teorik yenilenmeyi beraberinde getirdi. Bahsi geçen bu süreç içerisinde hem kapitalizmin nasıl ayakta kaldığına yönelik ek açıklamalar yapıldı –emperyalizm kuramları gibi– hem de daha derli toplu bir eylem stratejisi geliştirildi. Devrimi mümkün kılmak adına hegemonya yaratımı ve hegemonya yaratım sürecinde aydın ve partiye düşen görev, yeni stratejinin belli başlı unsurlarını ifade etmektedir. Teorik yenilenme olgunlaştırılırken sömüren-sömürülen ilişkisine yeni bir tanım getirildi. Baskıcı devlet ile ezilen işçi sınıfı

imgeleri gözden geçirildi. Gramsci'nin bu sürecin kotarılması-na katkısı oldukça önemlidir. Ancak 20. yüzyılın ilk yarısındaki konjoktür dikkate alındığında, işçi sınıfının kendi sınıfsal çıkar-larını hayata geçirmesi noktasında ihtiyaç duyduğu, gerçekten hegemonya tipi bir kuram mıydı diye sorulabilir.

Lenin ve Gramsci, hegemonya inşasını proleter hareketin burjuvaziye karşı yürüteceği savaşında belirleyici unsur olarak görmüşlerdi. Farklı eylem ajandalarını içerisinde barındırsa da, her ikisi için de ortak nokta, burjuvazinin zayıflatılmasından geçmektedir. Oysa hegemonya stratejilerinin geliştirildiği ve hayata geçirildiği konjoktürde işçi sınıfının gerçek çıkarının burjuvaziye karşı hasmane bir tutumu benimsemekten geçtiği tezi, oldukça sorunlu bir gündemi ifade eder. Bilindiği üzere iki dünya savaşı arasındaki konjonktür, faşizmin önlemez yükselişine tanıklık etti. Bu süreç içerisinde faşistler ve sosyalistler – tamamen birbirine zıt siyasal ve toplumsal duruşların temsilci-leri olsalar da– aslında aynı ortak düşmana karşı yıpratma savaşı verdiler. Liberal demokratik yapı sağ ve soldaki rakipleri tarafından feci halde tahrip edildi. Geriye dönüp bakıldığında rahatlıkla iddia edilebilir ki, dönemin belli başlı devrimci unsur-larının hemen hemen tüm enerjilerini liberal burjuva düzenini yıkmaya harcaması, birçok ülkede Marksist hareketin tümüyle yok edilmesine kadar varacak ağır sonuçlara yol açtı. Gözü kapalı bir şekilde liberal hegemonyaya saldıran Marksistler, özellikle orta ve orta-üst sınıf kökenli burjuvazinin gericileşme-si sürecini hızlandırdı. Devrim tehlikesi birçok kapitalistin düzeni korumada başarısız olan liberal demokrasiye olan güve-nini sarstı. Liberal kurumlar, sosyalist kalkışmayı bastıramaya-cak kadar özgürlükçüydüler. Marksizme karşı daha sert önlemler alma gerekliliği, kapitalizmin faşizme olan desteğini önemli ölçüde açıklar niteliktedir.

Peki bu süreç içerisinde Marksistler ne yaptı? Genellemen-den ve Gramsci'nin adını ayrı tutmamak koşuluyla rahatlıkla diyebiliriz ki, birçok Marksist liberal demokrasiyle faşizm ara-sındaki farkı tam olarak kavrayabilmiş değildi. Devrim yapma tutkusunun yarattığı akıl tutulması, karşı devrim tehlikesinin

çok geç fark edilmesine yol açtı. Marksistler faşizme hazırlıksız yakalandılar. Faşizme karşı burjuva güçlerini de kapsayacak nitelikte cumhuriyetçi bir ittifakın kurulamamış olması, Marksist stratejinin sorunlarını apaçık bir şekilde ortaya koyar. Ayrıca sorun aslında bizim burada anlattığımızdan daha da vahimdi. Aydınlanma ideallerinin korunması noktasında bırakın liberal-sol bir ittifakın kurulmasını, sol kendi içerisinde bile derli toplu bir duruş sergileyemedi. Gramsci'nin bu son tartışma bakımından konumu, o günkü Marksizmin trajik durumunu karakterize etmesi bakımından oldukça ilginçtir.

Gramsci etkin bir şekilde bir fiil parçası olduğu İtalyan siyasal deneyiminde faşistlere karşı ülkedeki tüm sol grupları içine alacak nitelikte bir ittifakın kurulması konusunda hep çekingen davrandı. Tarihsel blok teoride vardı, ama pratikte solun kendi içerisinde bile birlik sağlanamadı. Hattâ bu süreç içerisinde Gramsci'nin de üyesi olduğu komünist partinin sosyalist hareketi bölme pahasına ortaya çıktığı düşünülürse, hizipçiliğin filozofun kendisini de bağladığı görülür.

Peki sonuç olarak ne demeliyiz? Geriye dönüp baktığımızda Gramsci'nin çelişkilerini sadece sansür ve hapisane koşullarıyla açıklayamayacağımızı rahatlıkla söyleyebiliriz. Düşününün belli başlı konularda kafası feci halde karıştı. Ama tabii bu karışıklık Gramsci'nin bizzat kendisinden mi kaynaklanmaktadır, yoksa sonuna kadar sadık olduğu Komitern çizgisindeki savruluk tüm sorunların kaynağı mıdır, bunu hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceğiz.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A., ve Köker, L., 2008. *Tanrı Devletten Kral-Devlete*. Ankara: İmge Yayınları
- Anderson, P., 2001. *Gramsci -Hegemonya, Doğu Batı Sorunu ve Strateji-*. Çev: Tarık Günersel. İstanbul: Salyangoz Yayınları
- _____, P., 2007. *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Çev: Bülent Aksoy. İstanbul: Birikim Yayınları
- Balta, E., "Marksizm: İnsan Özgürleşmesinin Felsefesi", *Praksis*, 1, 2001, S. 82-91
- Bobbio, N., 1979. "Gramsci and the Conception of Civil Society"

- Mouffe, C. (ed.): *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul. S. 21-47
- Boggs, C., 2002. "What Gramsci Means Today". Dowd, D. (ed.): *Understanding Capitalism: Critical Analysis from Karl Marx to Amartya Sen*. Londra ve Sterling, Virginia: Pluto Press. S. 57-81
- Bronner, S. E., 2002. *Imagining the Possible*. London: Routledge
- Buttigieg, Joseph A. "The Legacy of Antonio Gramsci", *Boundary 2*, Vol. 14, No: 3, 1986, S. 1-17
- , Joseph A. "Gramsci's Method", *Boundary 2*, Vol. 17, No: 2, 1990, S. 60-81
- , Joseph A. "Gramsci on Civil Society", *Boundary 2*, Vol. 22, No: 3, 1995, S. 1-32
- Callinicos, A., 2007. *Toplum Kuramı*. Çev: Yasemin Tezgiden. İstanbul: İletişim Yayınları
- Carnoy, M., "Gramsci ve Devlet". *Praksis*, 3, 2001. S. 252-278
- Dellaloğlu, Besim F., 1998. *Toplumsalın Yeniden Yapılanması*. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Dombroski, R. S., 1989. *Antonio Gramsci*. Boston: Twayne Publishers
- Femia, Joseph V., "Gramsci's Patrimony", *British Journal of Political Science*, Vol. 13, No: 3, 1983, S. 327-364
- , Joseph. V., 1987. *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford: Clarendon Press
- Fiori, G., 2009. *Antonio Gramsci*. Çev: Kudret Emiroğlu. İstanbul: İletişim Yayınları
- Fontana, B., 2008. "Hegemony and Power in Gramsci". *Howson, R. ve Smith, K. (ed.): Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*. Londra ve New York: Routledge. S. 80-116
- Gramsci, A., 1999. *Selections from the Prison Notebooks*. Hoare, Q. ve Nowell Smith, G. (ed.): London: ElecBook
- Gramsci, A., 2007. *Hapishane Defterleri*. Çev: Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları
- Kaygalak, S., "Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi", *Praksis*, 1, 2001, S. 33-59
- Keat, R. ve Urry, J., 1994. *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev: Nilgün Çelebi, Ankara: İmge Yayınları
- Korsch, K., 1970. *Marxism and Philosophy*. Londra: New Left

- _____, K., 1991. Marksizm ve Felsefe. Çev: Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları
- Laclau, E., ve M. C., 2008. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev: Ahmet Kardam. İstanbul: İletişim Yayınları
- Lukàcs, G., 1998. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çev: Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları
- Martin, J., 1998. *Gramsci's Political Analysis : A Critical Introduction*. Londra ve New York: Routledge
- Marx, K. ve Engels, F. 2004. *Alman İdeolojisi*. Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları
- Morera, E. "Gramsci and Democracy", *Canadain Journal of Political Science*, Vol. 23, No: 1, 1990, S. 23-37.
- Negri, A., 2006. *Marx Ötesi Marx, Grundrisse Üzerine Dersler*, Çev: Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayınları
- Nemeth, T. 1980. *Gramsci's Philosophy: A Critical Study*, Atlantic City: Humanities.
- Nun, J. ve Carter, W. "Elements for a Theory of Democracy: Gramsci and Common Sense", *Boundary 2*, Vol. 14, No: 3, 1986, S. 197-229
- Ollman, B., 2006. *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*. Çev: Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Kitap
- Rosengarten, F., "The Gramsci-Trotsky Question", *Social Text*, No: 11, 1984-1985, S. 65-95
- Sassoon, A. S., 1997. *Gramsci's Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Simon, R., 1985. *Gramsci's Political Thought: An Introduction*. Londra: Lawrence and Wishart
- Skocpol, T., 2004. *Devletler ve Toplumsal Devrimler*. Çev: S. Erdem Türközü, Ankara: İmge Yayınları
- Tocqueville, A., 1994. *Amerika'da Demokrasi*. Çev: İhsan Sezal ve Fatoş Dilber. Ankara: Yetkin Yayınları.
- Watkins, E. "Gramsci's Anti-Croce", *Boundary 2*, Vol. 14, No: 3, 1986, S. 121-135
- Wood, E. M., 2006. *Sınıftan Kaçış: Yeni 'Hakiki' Sosyalizm*. Çev: Şükrü Alpagut. İstanbul: Yordam Kitap
- Yakar, T., 2008. "Gramsci'de Doğruya Giden Gizli Yol: Sensus Communis", Öztürk, A. (ed.): *Toplumsal Üzerine Yeni*

Perspektifler. Ankara: Dipnot Yayınları. S. 107-125

Yetiş, M., 2009. “Antonio Gramsci”, Veysel, Ç. (ed.): *1900’den
Günümüze Büyük Düşünürler.* İstanbul: Etik Yayınları. S. 122-
172

MARKSİST DEVLET KURAMINA DOĞRU: BOB JESSOP ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Burak İyiekici*

GİRİŞ

Siyaset kuramı ve çağdaş siyaset kuramı alanında en geniş hacime sahip olan devlet kuramları ile ilgili, görmezden geline-
meyecek sayıda araştırma olmakla birlikte, Marksizm içinde,
bugüne kadar devlete yönelik bütünlüklü ve doyurucu bir kura-
mın oluşturulduğunu söylemek son derece zordur. Ancak,
tarihsel olarak her bir toplumsal formasyon dâhilinde ve özgül
koşullar çerçevesinde, devlet aygıtının biçiminin ve işlevinin
yeniden yapılandırılması, söz konusu alana dair kuram üretme
kaygısının, somutlaşarak tutarlı bir devlet kuramına dönüştürü-
lememesinin en büyük nedenlerinden biri olarak görülebilir.
İşte ancak böyle bir bakış açısı, söz konusu ‘eksikliği’ anlaşıla-
bilir kılmaktadır. Nitekim, bu çizgiyi sahiplenen ve daha da
ilerleten Nicos Poulantzas’ın devlete ilişkin genel bir kuramın,

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

zaten *a priori* oluşturulamayacağı görüşü,¹ Gramsci'nin "devlet, belirli bir tarihsel süreçte, ancak belirli bir ekonomi dünyasının, belirli bir üretim sisteminin somut formu olarak kavranabilir"² ifadesiyle desteklenip, Marx'ın "her üretim biçiminin kendine özgü, özgül devleti olduğu"³ tahliliyle tamamlandığında, bu durum bir 'eksiklik' olmaktan çıkarılıp, bir tercih boyutuna indirilebilir.

Marx'ın ve Engels'in eserlerinde (bütünlüklü) bir devlet kuramı yoktur.⁴ Ancak Marksist siyaset kuramının ve özelde Marksist devlet kuramının *Devlet Nedir, devletin temel işlevi nedir ve toplumsal gruplarla ilişkisi hangi düzeydedir*⁵ gibi en can alıcı sorularına, klasik Marksist metinlerde kritik yanıtlar verilmediği anlamına asla gelmez. Yukarıdaki soruları, bir mıkna-tis misali klasik metinlere yönlendirdiğimizde, sorumuza söz konusu mıkna-tistan yapışan cevap, devletin, sınıf mücadelesi-nin belirli bir aşamasında, egemen sınıflarca, sınıflar arası uzlaşmaz karşıtlıkları törpülemesi beklenerek oluşturulan bir kategori olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tanım, devletin hem ezeli ve ebedi bir *varlık* olduğu görüşünün reddedilip, kertililiğinin vurgulanması, hem de Hegel'in iddia ettiği gibi, sivil toplum içerisindeki tikelliklerin etkileyemediği bir *varlık olarak devleti* değil, tersine sınıf egemenliği nosyonuyla kökleri üretim biçimine gönderilmiş bir *aşama olarak devleti* öne çıkarması açısından başarılıdır. Dolayısıyla, mevcut üretim biçimi çerçevesinde, uzlaşmaz sınıf karşıtlıklarının itirafı olarak, üretim araçlarına sahip olan egemen sınıfın, üretim araçlarını elinde bulundurmayan sınıflara karşı yarattığı bir baskı *aygıtı* olarak devlet, sömürü koşullarının devam ettirilmesini ve görünmez kılınmasını sağlar. Dolayısıyla bir toplumsal formasyonun bağ-rındaki uzlaşmaz çelişkilerin yoğunlaşarak sonuçta patlak ver-

¹ Bkz. Poulantzas 2004, 22.

² Gramsci'den akt. Yetiş 2009, 145.

³ Althusser 2009, 141.

⁴ Bu yüzden Althusser "Kriz Yazıları"nda Marksist Devlet Kuramını andığı pasajlarda tırnak işaretini eksik etmez.

⁵ Bkz. Poulantzas 2004, 11.

mesi ve çözülmesi akabinde kurulan yeni üretim biçimi, kendi özgül toplumsal formasyonuna uygun bir devlet modelinin biçim ve işlevini yeniden tanımlar, tanımlamak zorundadır. Böylece, hâlâ bir *aşama* olarak, ancak özgül bir biçimde devlet *makinesi* yine karşımıza dikilir. Bu, bizi devletin ancak sınıf mücadeleleri içerisinde anlamlandırılabilceği bir konuma taşır. Bu anlayışa bağlı olarak, devlet ile birlikte, din, ideoloji, hukuk gibi diğer üstyapısal kertelelerinde üretim ilişkilerinden izole edilmiş bir yaklaşımla çözümlenemeyeceği ileri sürülebilir.

Son temas ettiğimiz nokta, aslında Marksizm içinde temel yarılımlara neden olmuş ve bu önermeden⁶ ekonomik indirgemecilik, araçsalcılık, görelî özerklik vb. gibi, birbiriyle bağdaştırılamayacak yaklaşımlar filizlenmiştir. Tartışmaların odağındaki temel mesele, aslında siyaset ve iktisat ilişkisidir. Bu alan, bir devlet kuramı oluşturma noktasında karşımıza ikinci bir zorluğu çıkarmaktadır. Bahsettiğimiz güçlük, bizi, özgül bir toplumsal formasyon olarak, kapitalizmin kendisini önceki üretim biçimlerinden ayıran önemli bir özelliğine götürmektedir. Nitekim Wood'un da belirttiği gibi, kapitalist olmayan sınıflı toplumlarda, askerî ve siyasî gücün kaynağı, aynı zamanda ekonomik gücün de kaynağına işaret etmektedir. Buna karşın kapitalizm, diğer sınıflı toplumlar gibi ekonomi-dışı zora değil, ekonomik zora dayanır. Yani üretim araçlarına sahip olmayan kesimler –mülksüzler–, yaşamlarını idame ettirebilmek adına, emek güçlerini bir ücret karşılığında, üretim araçlarını ellerinde

⁶ Bahsi geçen önerme, kısaca bina eğretilmesi/metaforu olarak adlandırılan, üstyapının bir temel olmadan ayakta duramayacağı; bu anlamda bir altyapıya dayandığıdır. Altyapıda içerilen kategoriler; üretici güçler, üretim ilişkileri ve üretim biçimi iken, üstyapısal kerte hukukî, siyasî ve ideolojik düzeylerden oluşmaktadır. Bu anlamda üstyapısal kerte, altyapı tarafından bir kez belirlendikten sonra, altyapı ile *karşılıklı etkiler* dâhilinde ilişki kurar. Ancak *son kertede belirleyici* olan ekonomidir. Bu anlamda üstyapısal aşama, bir görüngü-olgu değil, görelî özerkliğe sahiptir. Engels, Joseph Bloch'a yazdığı mektupta "biricik belirleyici ekonomidir" gibi bir önermenin kesinlikle 'içi boş, soyut ve anlamsız' olduğunu özenle vurgulamıştır.

bulunduran sınıfa –sermayedarlara– satmak zorundadırlar.⁷ Bu ayrışma, egemen sınıf ile siyasal kerte arasındaki mesafenin saptanmasında zorluk yaratması bir yana, bu mesafe saptansa bile, bunun sürekli aynı aralıkta mı kaldığı, yoksa toplumsal süreçlerden etkilenen değişken bir aralık mı olduğu sorusu, kritik noktalarda açıklanmaya muhtaçtır. Marksizm içerisinde, bu sorunsalın çözülmesi bağlamında, kabaca iki ana akımın etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta iktisadi alan ile siyasal alanı özdeşleştirmeye meyleden akım, diğer tarafta siyasal olanın görelî özerkliğine vurgu yapan yaklaşımlar. İlk yaklaşıma denk düşen anlayış, üstyapısal kerteğe özel bir önem atfetmezsiniz, üstyapıya ait kategorilerin, altyapıya ilişkin analizlerle *de facto* çözümlenebileceğini iddia etmektedir. Bu durumda üstyapısal düzeyler, altyapıdan türetilen paralel çıkarsamalarla anlaşılabilir.⁸ Buna karşın, ikinci yaklaşıma referans veren görüş kendi içinde farklı yaklaşımlara sahiptir. Bu görüşü savunanlardan bazıları, üstyapının görelî özerkliğine atıfta bulunurken, bazıları bir adım daha öteye giderek, üstyapısal unsurların kendine özgü işleyiş mantığına (*modus operandi*) gönderme yaparlar. Bu anlayışa göre sadece altyapının büründüğü somut formlar olarak değil, bir kez kurulduktan sonra kendi içerisinde altyapıyla karşılıklı etkiler çerçevesinde üstyapı öğeleri kavranabilir.

Ekonomik indirgemeciliği bir yana bırakırsak, son yaklaşımın kendi içerisinde de ayrışmalara neden olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin görelî özerkliğin istisnai mi, daimi mi olduğu, sınıf mücadelelerinin tansiyonu karşısındaki durumu, bunun yanında kriz dönemlerindeki işlerliği gibi sorulara muhtelif çözümler üretilmiştir. Bu soruların yanıtlanmasındaki farklılaşmanın nedenleri, bizi ister istemez bir devlet kuramı oluşturmada üçüncü güçlüğü, daha açık bir ifadeyle kapitalizm ve kriz ilişkisine yönlendirir. Bilindiği gibi Marksizm, sermayeyi bir ilişki olarak değerlendirir, basitçe bir servet yahut nesne olarak değil. Dolayısıyla *bir ilişki olarak sermaye*, birikmiş emekten

⁷ Bkz. Wood 2003, 22.

⁸ Kısaca, ekonomik indirgemecilik.

başka bir şey değildir. Bu haliyle sermaye, varlığını emek gücüne borçlu olduğundan, bir başka deyişle emek gücü olmadan sermaye olamayacağından, sermaye kategorisine dair bir değerlendirme, emek gücü dışında bırakılarak yapılamaz. Varlık koşulları üretim ilişkilerinde içerilmiş, kendinde bir nesne olmayan sermaye ilişkisinin, kendini yeniden üretme durağında yaşayacağı krizin altyapıda bir yeniden düzenlenme ihtiyacı doğurabileceği söylenebilir. Bu kıskaç, artı-değeri artırmaya yönelik basit tedbirlerle aşılabileceği gibi, bunun yeterli olmadığı durumlarda, yeni bir sermaye birikim rejimine geçiş zorunludur. Söz konusu koşullarda, devletin biçim ve işlevlerinde bir restorasyona gidilir, buna ilaveten yeni sermaye birikim rejiminin meşru güç tarafından sosyalizasyonu ve kurumlaşması sağlanır. Bunlara bakarak, sermaye ilişkisinde tek değişkenin üretim araçlarına sahip olan sınıf olmadığını, bunun yanında sermayeyi yaratan emek gücünün sahibi olan işçi sınıfının da sermaye ilişkisinin belirleyeni olduğunu düşünürsek, sermaye birikim rejiminin yaratılmasındaki asli unsurun, sermayenin sonsuz ihtiyaçları olmadığını, ama aynı oranda sınıf mücadelesi olduğunu da hesaba katmış oluruz. Buradan bakınca devlet, sosyalizasyon ve kurumlaşma aşamalarında, sınıf mücadelelerinin de etkisinde kalmış olur ve birçok farklı parametrenin mücadele alanı haline gelir. Sonuç olarak, devlet katında ileriye yönelik bu tarz yapılanmalar ve biçimlenmeler önceden öngörülebilir değildir, nitekim “kapitalizmin önceden verili hiçbir rotası yoktur”.⁹

Var olan tüm sorun ve soruları değerlendirdiğimizde, genel bir devlet kuramının zor mu, yoksa imkânsız mı olduğu tartışması, bu bölümün amacını aşmaktadır. Bu tartışmadan yola çıkarak tüm tarihsel süreçlere uygulanabilir bir devlet modeli yaratmanın olanaksızlığını teslim etsek de, bu bölümde, özünde kapitalist devlete dair bir kuram oluşturma çabasında olan günümüz düşünürlerinden Bob Jessop’un, çağdaş siyaset kuramı içerisinde yaşayan en önemli devlet kuramcılarından birisi,

⁹ Jessop 2009, 54.

belki de en önemlisi olarak önümüzde durduğunu görmekteyiz. Sadece kapitalist devlete yönelik bir kuram oluşturma çabasıyla, *a priori işlevselcilik*ten kaçınan Jessop, gerek üretken kimliği, gerek kendisine has kavramlar dizini, gerekse de dinamik ve nitelikli çalışmalarıyla dikkat çekmektedir.

Jessop'un siyaset kuramı içerisinde işgal ettiği kritik mevki, bir açığı kapatmaya yönelik müdahale iddiasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu iddia, Marksist bir bakış açısıyla oluşturulmuş, tutarlı bir kapitalist devlet kuramıdır. Böylesi bir önerme, devlet kuramı oluşturmada saydığımız dikenli alanların külfetini üstlenmeyi gerektirir ki, Jessop, zaten tüm bu sorunları ifade etmeyi ve nihayetinde çözmeyi kuramının temel hedefi haline getirmiştir. İlk olarak, Jessop'un kapitalist bir devlet kuramı oluşturma iddiası, zaten genel bir devlet kuramı olamayacağına ilişkin önkabulü doğrular niteliktedir, bir başka deyişle, kuram oluşturmadaki ön zorluktan böylelikle sıyrılır. Düşününürün üzerine yoğunlaştığı bir diğer başlık, siyaset ve iktisat ilişkisi hakkında ekonomik indirgemecilikten sakınıp, kendisini üstyapının¹⁰ görelî özerkliğini savunan tarafta konumlandırması olarak ortaya çıkar. Ancak burada *Autopoiesis* kavramında daha da ayrıntılı göreceğimiz üzere, üstyapısal kerteler açısından *modus operandi* kavramının altını çizmesi nedeniyle, görelî özerklik sorunsalını farklı bir boyuta taşımıştır. *Dışarıdan* devşirilen bir kavramla çözümlenmeye çalışılan bu kaygı, Jessop'un kuramının temel sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Zorluktan sonuncusu, yani kapitalizmin krizlere muhtaç bir üretim biçimi olarak periyodik bunalımlarla karşılaşmasının, altyapı ile üstyapı arasındaki belirlenim ilişkisini karmaşıktırdığını belirtmiştik. Krizlerle yaşayabilen bir sistem olarak kapitalizm, Jessop'un hem kavramsal çerçevesinin, hem de kuramının oldukça eklektik bir hâl almasına neden olmuştur.

¹⁰ Artık Jessop'tan bahsetmeye başladığımıza göre, belirtmemiz gerekir ki, altyapı-üstyapı metaforu Jessop'un kuramında yeniden kurulup, her iki kerte de alt-sistem adını alacaktır. Ayrıntıları sonraya saklayıp, şimdilik Jessop ile altyapı-üstyapı ilişkisinin sorunlu olduğunu belirtmekle yetinelim.

Daha doğrusu Jessop, kapitalizmin yaşadığı her krizin ardından, devletin biçim ve işlevlerinde oluşan farklılığı açıklama, bir başka deyişle dinamik bir kuram oluşturma kaygısı içindedir.

Böylesi bir çerçeve temelinde, Jessop'un *kapitalist devlet kuramı* oluşturma yönündeki gayretine daha yakından bakabiliriz. Öncelikli amacımız, bu kuramcının düşünsel kaynaklarını açığa çıkarmak, bir başka deyişle devlet üzerine görüşlerini inşa ettiği teorik çerçeveyi resmetmek, ardından bu temel üzerinde yükselen kapitalist devlete dair bakış açısı üzerine, sadece bir *giriş denemesinde* bulunmaktadır. Son olarak da kapitalist devletin geçirdiği dönüşümü, yazı boyunca çizeceğimiz kuramsal çerçeveye değerlendirmeye çalışacağız. Belirtmek gerekir ki, böylesi bir *deneme*, gerek onun kavramlar dizini, gerekse de kapitalist devlet tahlilleri hakkında ancak genel bir fikir verilmesi ile sınırlı olacaktır.

BOB JESSOP'UN DÜŞÜNSEL ARKA PLANI

Jessop'un önemli meziyetlerinden birisi, farklı felsefi geleneklere yaslanan düşünce sistemlerini yetersiz bulduğu noktalarda törpüleyip, tutarlı bir şekilde harmanlamasıdır. Kendisi üzerinde hâkim olan en önemli kaynağın Marksizm olduğunu vurgulayan Jessop, bu yöntemden savrulmadan, ama *dışarıya* kapanmadan, aynı zamanda güncel devlet modeline dair bir kuram inşa etme çabasında görünür.

Jessop'un kuramında en belirleyici çizgi olan Marksizmin üç kaynaktan beslendiği söylenir; bunlar Alman Felsefesi, Fransız Sosyalizmi ve İngiliz İktisadıdır. Benzer ama farklı şekilde Jessop da kuramını üç sacayağına oturtmuştur; Alman siyaseti, Fransız iktisadı ve Şili biyolojisi.¹¹ Bunların yanında özellikle Fransa kaynaklı Düzenleme Okulu'nun iktisadi çözümlemelerine ilaveten, Şili Biyolojisi içerisinde sosyolojiye aktarılan bir kavram olan *Autopoiesis*'in de Jessop'un kuramsal çizgisinde belirleyici etkilerde bulunduğu söylenebilir. Bunlara ek olarak, kuramında Yapısalcı Marksizmin, Yunan Marksist

¹¹ Bkz. Jessop 2005, 16.

Nicos Poulantzas'ın ve eleştirel gerçekçi yöntemin izleri de ağırlıklı olarak görülmektedir. İlk olarak bu düşünce sistemlerinin içeriğini irdelemek, geçişin hangi bağlantı noktaları üzerinden yapıldığını sezmek ve dolayısıyla kapitalist devlet çözümlemelerinin köklerini anlamak bakımından işlevseldir.

YAPISALCI MARKSİZM VE POULANTZAS ETKİSİ

Jessop'u ve Poulantzas'ı önemli derecede etkileyen ve evvelce Althusser'le beraber Marksizm içerisine transfer olan Yapısalcılık, temel bir kaygıyı; “insan gözlem ve deneylerine ilişkin.. duyu verilerinin çatısını oluşturacak temel, kurucu yapıları bulma çabasını”¹² dile getirir. Yapısalcı Marksistler bu çizginin neticesinde, –Marksist olmayan Yapısalcılar bir kenara bırakırsak– üç başlık altında toplanabilecek sonuçlara varırlar.¹³

Vargılardan ilki, teorik anti-hümanizmdir. Yapısalcı Marksistlere göre “tarihe, tarihin öznesi olduğunu varsaydığımız genel bir insan kavramından bakamayız. Çünkü bu insan, içinde bulunduğu toplumsal bütün tarafından belirlenmiştir. İnsanı toplumsal belirlenmelerinden soyduğumuzda, geriye ya büyük ölçüde biyolojik ya da büyük ölçüde felsefî bir yaratık kalır”.¹⁴ Bu anlamda Yapısalcılar, *belirlenim ilişkisinde* birey ve özne kategorilerinden ziyade, yapıları öncelerler. Fail (İngilizce ‘agent’), eyleyici ve taşıyıcı (Almanca ‘Der Träger’) gibi kategoriler, birey ve öznenin yerini alarak, yapı tarafından belirlenen konuma düşerler. Yapının bilgisiyle hareket eden *insana*, kendi özgür iradesiyle ya da bilinciyle hareket eden bir özne muamelesi yapılamaz. O artık yapıyı yeniden üretmekle görevli bir taşıyıcıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, yapısalcı Marksistlere göre “ilişki, taraflardan daha önemlidir”¹⁵. Çünkü burada karşı çıkılan özne tanımı, sadece insana yönelik bir etiketleme değil, aynı zamanda tarihi değiştirebilen, onu yapabilen ilerletici bir gücün olmayışı anlamındadır. Bir başka deyişle

¹² Bottomore 2002, 555.

¹³ Aksoy, Belge (der.) 1990, 61.

¹⁴ Belge 1977, 28.

¹⁵ Bottomore 2002, 557.

tarihi yönlendiren bir öznenin yokluğudur. Bu anlamda tarihin itici gücü sınıflar değil, sınıf mücadelesidir. Yapısalcı Marksistler, *sınıftan çok sınıf mücadelesi* vurgusunun Marx'ta da olduğunu söylerler. Marx'ın sınıf kavramını bulma şerefine kendisine değil, burjuva iktisatçılarına ait olduğunu söylemesi, ancak onlardan farklı biçimde, tarihi kımıldatan motor olarak sınıf kavgasını göstermesi, bu teze dayanak yapılır. Onlara göre bu farklılık, Marx'ı burjuva tezlerinden ayırır, bir başka deyişle taraflara ilişkin bir çözümleme burjuva analizlerine özgüdür.

Yapısalcı Marksizmin bir diğer savunusu anti-historisizmdir. Onlara göre tarihin genel olarak eşzamansal (senkronik) incelenmesi öne alınmalı, ardzamansal (diakronik) yöntem arka plana çekilmelidir¹⁶. Aksi halde, tarihsel analiz yapma niyetiyle ortaya konulan bilimsel çabalar öncelikle yapıları dikkate almadığı sürece, erekselci bir spekülasyondan öteye gidemeyeceklerdir. Bu haliyle, “belirli yapıların ancak içsel niteliklerini tanımladığımız ve bu yapılardaki çelişkileri bulduğumuz zaman tarihsel dönüşümlerin nedenlerini”¹⁷ açıklayabiliriz. Böylece yapısalcı Marksistler ilgilerini ampirik ve tarihsel verilere değil, yapılara ve yapılar arası çelişkilere yönlendirirler. Bu bakış açısı, tarih algılamasına yönelik erekselci tortuları temizlemeye çalışır ve tarihi, Althusser'in dediği gibi “öznesiz ve ereksiz bir süreç”¹⁸ olarak anlamamızı kolaylaştırır.

Yapısalcı Marksistlerin son düşmanı ise ekonomizmdir. Ekonomik determinist bakış açısı, *son kertede ekonominin belirleyiciliği*, görelî özerklik ile reddedilir. Altyapı-üstyapı metaforu bir yansıma ilişkisini değil, karşılıklı etkileşim içerisinde ama son kertede ekonominin belirleyiciliğini anlatır. Bu durumda ekonomik kerteye sabitlenilmemeli, diğer yapısal kertenler olan siyasal ve ideolojik düzeylerle de ilgilenilmelidir¹⁹.

¹⁶ Ibid., 591-92.

¹⁷ Ibid., 591-92.

¹⁸ Althusser 1987, 73.

¹⁹ Yapısalcı Marksizme yönelik özetlediğimiz bu savlar –tıpkı diğer başlıklarda da yapacağımız gibi– Jessop'la ilişkisi bakımından filtrelenmiştir. Diğer bir deyişle, Yapısalcı Marksistlerin başka önermeleri

Nicos Poulantzas, yapısalcı Marksizmin tarihselcilik, ekonomik determinizm ve hümanizm reddiyelerini sahiplenir ve özellikle *siyasal ve ideolojik düzeylerin de önemi* vurgusunu sürdürerek, üstyapısal kertede devletin aldığı biçimleri, kendi deyimiyle burjuva tahakkümünün aldığı biçimleri dikkate değer hale getirir. Ona göre faşizm ve ‘demokrasi’ arasında fark olmadığını söylemek indirgemeciliktir, çünkü devletin biçimi, onun işlevini problemli hale getirebilir.

Poulantzas’a göre devletin asli görevi, toplumsal harmoniyi sürdürmek, diğer bir ifadeyle düzeni sağlamaktır²⁰. Sermaye birikiminin meşruiyetini tedarik etmek durumunda olan devlet, bunu yaparken *kısa vadede* tekil sermayelerin çıkarları aleyhine çalışabilir, ama *uzun vadede* mutlaka sermayeye hizmet edecektir. Bu anlamda “devletin ‘ekonomik’ işlevleri, devletin sahip olduğu rolün yalnızca küçük bir bölümüdür.. çok daha önemli olan konu, devletin ‘siyasal’ ve ‘ideolojik’ işlevleridir; bunlar işçi sınıfının parçalanmasını ve yönetici sınıfın ‘hegemonyasını’ örgütleyerek, toplumun siyasal ve ideolojik olarak yeniden üretimini güvence altına almaktır”.²¹

Görelî özerkliğe böyle bir yaklaşım sergileyen Poulantzas, görelî özerkliğin boyutuna dair belirlenim ilişkisini sınıf mücadelelerine havale eder. Ona göre görelî özerklik kendinden menkul bir mesafe değildir, tersine konjonktürel sınıf mücadeleleriyle belirlenir, bir başka deyişle “kapitalist devletin görelî özerkliği(n).. aldığı somut biçim, herhangi bir zamandaki sınıf mücadelesinin kesin konjonktürüne bağlıdır”.²² Yapı içerisinde, görelî özerkliğin önceden verili bir aralığının olmaması,

de olmasına rağmen, Jessop’a geçiş sağlayabilmesi açısından bu kadarını yeterli buluyoruz.

²⁰ Poulantzas şöyle diyor: “Devlet sınıfsal politik çatışmayı önlemede köktenci bir yaklaşım göstermez; yapının bütünlüğüne yansıyor, onu sarsacak derecede olmasına meydan vermez. Devlet ‘toplum’ ve sınıfların yok olmasını önler, yani tek kelime ile toplumsal oluşumun patlamasını engeller.” Poulantzas 1992, 40.

²¹ Clarke (ed.) 2004, 30-1.

²² Aksoy, Belge (der.) 1990, 154.

devletin basit ve katıksız bir araç ya da aygıt olmaktan çok bir ilişki olarak algılanmasına neden olur. Bir *aşama olarak devlet* tanımının üzerine monte edilen *ilişki olarak devlet* algısı, devleti sınıf (ya da sınıf fraksiyonlarının) mücadele ettiği bir zemin olarak tanımlar.²³ Bu mücadele, basit kişilerarası ilişkiler aracılığıyla değil, muhtelif strateji ve projeler aracılığıyla vuku bulur. Ancak devlet gömülü olduğu toplumsal koşullar gereği, bütün toplumsal sınıflara (ya da sınıf fraksiyonlarına) eşit mesafede değildir. Yani yapısal işlevlerini yerine getiren devlet, tam da bu sebeple yine yapısal koşullar içinde sınırlandırılmıştır. Bu yüzden bütün sınıfların (ya da sınıf fraksiyonlarının) strateji ya da projelerinin ‘ciddiye alınması’ veya uygulanması sözkonusu olamaz. Bu anlamda “Poulantzas için devletin sınıf doğasını garantileyen şey, onun kapitalizmin hâkimiyetindeki bir toplumsal formasyon içine gömülü olmasıdır”.²⁴

Devlet aygıtı içerisinde görev alan yönetici sınıfın, egemen sınıfın üyesi olduğu ölçüde devletin kapitalist olacağını iddia eden Miliband’a karşı, kişilerarası ilişkiler ve sosyal kimliklerle ilgilenmeden sadece yapılar odaklanan Poulantzas, stratejik-kuramsal yaklaşım çerçevesinde bir *ilişki olarak devlet* görüşüyle ekonomik kerte kadar siyasal ve ideolojik düzeylerle de alâkalıdır. Diğer bir deyişle, stratejik-kuramsal yaklaşımda yönetici sınıfın ait olduğu toplumsal kategori Miliband’da olduğunun aksine bütün önemini kaybeder ve bu ehemmiyet yerini yapılar bırakır.

²³ Jessop’un dediği gibi “Poulantzas’a göre devlet, ne doğrudan sermaye mantığına tâbidir ne de sınıf güçlerinin basit bir aracıdır. Poulantzas, devletin, devlet olarak kendine ait bir iktidarının, onun içinde ve onun aracılığıyla eylemde bulunan toplumsal güçlerin iktidarı olarak analiz edilmesi gerektiğini” savunur. Jessop 2005, 125. Böylece Poulantzas ne sermaye-kuramsal, ne de sınıf-kuramsal bir yaklaşıma ait görünür.

²⁴ Jessop 2005, 51.

DÜZENLEME OKULU VE GRAMSCI ETKİSİ

Yapısalcı ekol içerisinde türeyen ve ekonomik düzeyler kadar siyasal ve ideolojik kertelerle de ilgilenmeyi öneren bir diğer ekol, Düzenleme Okuludur. İlk eserlerini 1970’lerde Fransa’da yayımlayan bu okul, kapitalist üretim biçiminin özündeki *kâr için üretim* mantığının yitirilmeden, değişenin sadece bu üretim biçimine ait birikim rejimlerinde olduğunu savunmaktadır.²⁵ Bu haliyle kapitalizmin tarihi, kompartımanvari bir şekilde bir-biri ardına sıralanmış birikim rejimlerinin tarihidir. Ancak bu, yeni birikim rejiminin, bir önceki birikim rejiminden tamamıyla farklı olduğunu anlatmaz, tersine, her birikim modeli bir öncekinin içsel çelişkilerini çözmeye yönelik bir tepkiselliğin sonucudur ve bu süreç, süreklilikleri ve kopuşları bünyesinde taşır.

Düzenleme kavramının rolü ise bu okulun özgün yanlarından birini oluşturur, düzenlemeden anlaşılan; siyasal, hukuksal, ideolojik kertelerle birlikte, içselleştirilmiş davranış kalıplarının ve kurumsal yapıların, ekonomik büyüme modeli ile eşleştirilmesidir. Buradan hareketle, sermaye birikim rejiminin sürdürülebilir olması, bu birikim rejimiyle uyumlaştırılmış siyasal ve toplumsal düzenlemeler, kültürel biçimler ve sosyal alışkanlıklarla desteklenmesine bağlıdır.²⁶ Böylece, ancak üretim ve tüketim kalıplarını toplumsallaştırdığı ölçüde, yeniden üretim döngüsü²⁷ istikrarlı bir hâl alabilir. Görülüyor ki sadece ekonomik alanda dolaşıma sokulan birikim rejimleri, kapitalizmin uzun dalgalı gelişmesini garanti altına alamaz, çünkü üretim alanında işleme sokulan yeni model, siyasal ve toplumsal

²⁵ Şahin 2000, 183-84.

²⁶ *Belirli bir dönemde, belirli bir ekonomide* göreceli istikrar koşulunun hayata geçirilebilmesi için birikim rejimi ile eklemlenmiş düzenleme tarzı gereklidir. Yani bu eklemlenim olumsaldır.

²⁷ Genel olarak Düzenleme Okulu içerisinde yeniden-üretim yerine düzenleme kavramının seçilmesi önemli bir tercihi işaret ediyor. Çünkü –istikrarlı bir gelişme sürecine girmek isteyen– birikim rejimi kendini *otomatik* olarak yeniden üretmiyor, düzenlemeye ihtiyaç duyuyor. Böylece soyut bir yeniden üretim süreci yerine, somutlaştırılmış bir mekanizma öneriliyor. Bkz. Jessop 2008, 411.

düzenlemelerle yapılandırılmalıdır ki, ancak bu şekilde sözkonusu sermaye birikim rejiminin “belirli bir zaman ve mekân dâhilindeki”²⁸ görece istikrar ve büyümesi sağlanabilsin.

Düzenleme okulu “analizlerini bu temellere dayandırmıştır ve her seferinde yeni bir forma girerek varlığını sürdüren kapitalizmin var olma koşullarını (ekonomik), siyasal, sosyal, kültürel, tüm kurumsal yapısıyla birlikte tarihsel bir perspektifte ele almıştır”.²⁹ Böylelikle Okul; sermaye ilişkisini analizinin odak noktasına almakla beraber, “sermayenin yeniden üretiminin istikrarsız ve çelişik bir biçimde değişen ekonomi-dışı koşullara bağlı olduğunun kabulünü içeren”³⁰ bir bakış açısıyla, bizi ilk önermemize taşır: ekonomi kadar, siyasal ve toplumsal düzeylerin de analize dâhil edilmesi. Bu da –tıpkı Jessop’da karşımıza çıkacağı gibi– ekonomi ile siyaset arasında asimetriye düşmeksizin, bir başka deyişle ekonomizme ya da siyasîciliğe aldanmaksızın, analizin iki kefesine eşit ağırlık koyma kaygısındanır. Sonuç olarak Düzenleme Okulunun ortaya koyduğu *bir birikim rejimine eklemlenmiş düzenleme tarzı* formülasyonu –Jessop’un deyişiyle– *bütüncül ekonomi* ya da *integral ekonomi* tarifine gönderme yapmaktadır. Bu da “ekonomik çekirdek, artı bu çekirdeğin toplumsal düzenleme tarzı” ya da bir ekonomik “temelin ve bunu destekleyen ve bununla uyumlu olan çeşitli toplumsal biçimlerin oluşturduğu bir tarihsel blok olarak tanımlanabilir”.³¹

²⁸ Bu noktada Çiğdem Şahin’in yazdıklarına katılıyoruz ve kapitalist toplumsal formasyona sahip toplumların türdeş olmadıklarını ve özgün iç dinamiklerinin, kurumsal, tarihsel ve siyasal yapılanmalarının olduğunu düşünüyoruz. Bu yüzden *belirli bir zaman ve mekân* kavramlaştırması önemli görünüyor. Nitekim Harvey’in dediği gibi “Düzenleme Okulu’nun düşünüş tarzının meziyeti, büyümenin, toplumsal gelir bölüşümünün ve toplam tüketimin *belirli bir tarihsel dönem ve mekân*da istikrara kavuşmasına katkıda bulunan ilişki ve düzenlemelerin bütününe bakmamız gerektiği konusunda ısrardır” Harvey 1997, 145 (vurgu bize ait).

²⁹ Şahin 2000, 183-84.

³⁰ Özdemir 2006, 221.

³¹ Jessop 2008, 21.

Düzenleme Okulunun, Gramsci'nin ortaya attığı tarihsel blok, entegral devlet, hegemonya ve Fordizm gibi kavramları kendi kuramsal çerçevesiyle akort ederek kullandığını görüyoruz.³²

Özellikle integral ekonomi kavramını, *uyumlu bir düzenleme tarzı ile sarmalanmış birikim rejimi* olarak telaffuz ederken, ister istemez Gramsci'nin *geniş anlamda devlet* ya da *integral devlet* tanımlamalarına açık bir gönderme olduğu dikkatlerden kaçmıyor. Kurulan bu analogi, Gramsci'nin (geniş anlamda) devleti yani *entegral devleti* tarif ederken kullandığı *sivil toplum*, *artı siyasal toplum* formülasyonuna eklediği, *zor ile silahlanmış hegemonya* olarak *devlet iktidarı* hatırlatması zihinde tutulunca daha da somutlaşıyor. Bu haliyle Düzenleme Okulu, “sermaye ilişkisinin kendisinde yaratılan çelişki ve çatışmalara rağmen sermaye birikiminin uzun dönemler boyunca görece olarak istikrarlı biçimde sürmesini sağlayan, birbirini tamamlayıcı ekonomik ve ekonomi-dışı mekanizma ve pratiklerin”³³ bütünlüğünü analiz ederken, Gramsci, aynı bütünlük içerisinde hegemonyanın istikrarlı bir biçimde devam etmesinin sadece zora değil, *rızaya* da dayanması gerektiğini söylemektedir.

Jessop ve onunla birlikte Düzenleme Okulu, Gramsci'den yalnızca *entegral devlet* nosyonunu değil, (Fordizm, entelektüellerin rolü vb. olmak üzere) *hegemonya* kavramını da kuramına eklemiştir. Ancak *hegemonya* kavramı, Gramsci'de olduğu

³² Bu kavramsal entegrasyonun ‘zahmetsiz’ olmasının sebeplerinden biri Gramsci'de de “Düzenleme Okulu'nun çözümlemeleri ile uyumlu bir şekilde, devletin verili, analize başlamadan önce varlığı kabul edilen, tarihsiz bir kategori olarak ele alınmaması” olabilir. Özdemir 2006, 230. Ancak belirtmek gerekir ki, Gramsci gibi Yapısal Marksizmden değil de, *tarihselci* ekolden beslenen ve dolayısıyla farklı ontolojik ve epistemolojik önkabulleri olan bir düşünürün kavramsal çerçevesinden devşirilen kavramların, Yapısalcı Marksist açıdan yazılmış bir kapitalist devlet kuramıyla tam olarak nasıl uyumlaştırıldığı da aydınlatılmayı beklemektedir.

³³ Jessop 2005, 345.

gibi “üstyapısâl kerteye monte edilmiş bir sivil topluma”³⁴ referansla kullanılmaz, çünkü Jessop’a geçildiğinde, artık altyapı-üstyapı eğretilmesi çözümlür, yerini Şili Biyolojisinden devşirilen bir mefhuma bırakır: *Autopoiesis*. Bu kavramı, Jessop’un düşünsel kaynakları başlığı altında değerlendirmekten ziyade, kapitalist devlet analizine başlarken incelemeyi daha uygun buluyoruz. Sebebi, kavramın sadece Jessop’u etkilemekle kalmaması, daha ziyade onun kapitalist devlet çözümlemelerinin depar noktası olmasıdır.

KAPİTALİST DEVLET ÜZERİNE

Jessop’un, Marksist terminolojiden değil de Şili biyolojisinden kopardığı bir kavrama ihtiyaç duyması, Marksizmin kendi kavramsal çerçevesiyle çözemediği bir problemi imâ etmektedir. Bu aktarımın amacı, başından bu yana temas ettiğimiz, kapitalizme özgü bir nitelik olan siyaset-iktisat ayrışmasında, ekonomizm ve siyasîcilik tuzaklarına düşmeden ve her iki düzey arasında bir asimetriye izin vermeden, *orantılı* bir kapitalist devlet kuramı oluşturmaktır. Böylece “ekonomik olmayan sistemlerin biçim ve işlevlerinin ekonominin biçimine ve işlevsel gereksinimlerine zorunlulukla uyduğunu”³⁵ iddia eden ekonomik indirgemecilik ve siyasal olanın diğer sistemlerle bağlantısızlığına atıf yapan siyasîcilik, Jessop tarafından reddedilir ve kendi deyimiyle Marksist perspektiften çıkmadan, ekonomizmin Marksizm içerisindeki son burcu düşürülmek istenir. *Yoğunlaşmış ekonomi olarak siyaset algısının, dışarıdan transfer edilen Autopoiesis ile yürütülmesi, Marksist açıdan yapılandırılmış bir kapitalist Devlet Kuramının da nüvelerini oluşturur.*

³⁴ Bilindiği gibi Gramsci, sivil toplumu üstyapısâl kerteye yerleştirerek öncüllerinden bir kopuş yaşamıştır.

³⁵ Jessop 2008, 113

ALTYAPI/ÜSTYAPI EĞRETİLEMESİNİN ÇÖZÜLÜŞÜ: AUTOPOIESIST YAKLAŞIM

İki Şilili biyolog ile başlatılan ve daha sonra Batı Almanya’da Niklas Luhmann ve çalışma arkadaşları Teubner ve Helmut gibi Alman toplum kuramcıları tarafından hücre biyolojisinden sosyolojiye³⁶ nakledilen Autopoiesis, Jessop’un kuramında alt-yapı-üstyapı hiyerarşisinin yeniden düşünülmesini önerir. Bu yaklaşım “her şeyden başka toplumsal düzenin ihtimal dışı evriminin ve yeniden üretiminin “hiçbir komuta tepesi” ya da “koordinasyon merkezine” sahip olamayan, işlevsel olarak “farklılaştırılmış, çok merkezli bir toplumda güvence altına alındığı”³⁷ süreçlerle alâkalıdır. Bu haliyle Autopoiesis; herhangî bir *komuta tepesinin* olanaksızlığıyla, (son kertede de olsa) *belirleyen* alt sistemi ve *belirlenen* üst sistemi ortadan kaldırarak, bütün sistemleri alt-sistem olarak eşitler. Böylece bütün büyük toplumsal alt-sistemler kendi kendine gönderme yaparak, kendi kendini üretir ve kendi kendini düzenler.³⁸ Her bir alt-sistem kendine ait işleyiş mantığına sahiptir ve içsel işleyişleri için gerekli koşulları kendileri üretirler. İşleyiş olarak özerk olsalar da, bu alt-sistemler temelde birbirine bağımlıdır.³⁹ Herhangi bir üst alt-sistemin mevcudiyetsizliği, belirlenim ilişkisinde, alt-sistemlerden birinin diğeri üzerinde *baskılama* olanağını yok etmez ancak *belirleme* kapasitesini elinden alır.

Jessop’a göre temelde birbirine kaynak-bağımlı olan ve kendi kendine örgütlenebilen bu alt-sistemler, toplamda *sistemler ekolojisini* oluştururlar. ‘İşlevsel karmaşık ilişkiler’e sahip olan alt-sistemler, mevcut saha içerisinde birbirlerinin eylemlerini doğrudan denetleyememe sıkıntısı yaşamaktadırlar.⁴⁰ Aynı ekolojik yaşam alanını paylaşmalarına ve birlikte varoluşlarına rağmen yaşadıkları bu sıkıntı, kendi işleyiş mantıkları ve hesapla-

³⁶ Ibid., 410, Jessop 2005, 16.

³⁷ Jessop 2008, 410 (vurgu bize ait).

³⁸ Jessop 2005, 16.

³⁹ Güney 2006, 158.

⁴⁰ Bkz. Jessop 2008, 490.

ma tarzları uyarınca reaksiyon göstermelerine yol açar ve böylece bir sistemin gelişimi, diğerlerinin evrimi üzerinde de etkili olur. “Toplumsal uzamı paylaşan iki farklı mantığa sahip yapının birbiri tarafından koşullanarak evrilmesi”⁴¹ yapısal eşleşmeyi ifade eder. Bu aynı zamanda *ortak evrim* sürecine işaret ettiğinden, her bir alt-sistem diğer alt-sistemlerin etkilerine karşı kendisini kapatma özelliğinden yoksundur. Bu anlamda, mevzubahis yaklaşım, önceden izlenen güzergâha bağımlı olarak, ekonomik ve siyasal faillerin güzergâh şekillendirici çabalarını da kapsar.⁴² Ekolojik tahakküm kavramı burada yerli yerine oturur ve sistemler ekolojisi içerisinde “verili bir sistemin kendi gelişim mantığını diğer sistemlerin kendi şahsi mantıklarına oranla çok daha güçlü şekilde baskılamasına ilişkin yapısal ve/veya stratejik”⁴³ kapasitesine gönderme yapar.

Jessop, dar anlamda kendi kendini örgütleyen alt-sistemlerin arasındaki kaynak-bağımlı ilişki olarak tanımladığı Autopoesis yaklaşımını, Marx’ın *sermayenin kendi kendini değerlemesi* analiziyle bağlantılandırıdığını belirterek bu kavramın Marksist yöntemle hısımlılığını vurgular.⁴⁴ Ancak Marx, sermaye ilişkisinin, sermaye dolaşımı boyunca elde ettiği geçmiş kârları, yeniden yatırım sonucu kendini yeniden üretme kapasitesi⁴⁵ olarak nitelendirdiği bu tahlilini, kapitalist üretim biçimi ile sınırlandırmıştı. Ancak Jessop’a göre, bu analiz, kendi “örgütsel ilkeleleri, kurumsal dinamikleri, araçsal rasyonellikleri”⁴⁶ olan diğer alt-sistemlere⁴⁷ de uygulanmalıdır.

Kapitalist Devlet Kuramı açısından, son kertede ekonominin, hattâ herhangi bir alt-sistemin belirleyiciliğini kabul etmeyen Autopoiesist yaklaşım, “kapitalist devlet tipinin de, asıl görevi sermaye birikimi için gerekli koşulları yaratmak, sürdür-

⁴¹ Güney 2006, 157.

⁴² Ibid., 157.

⁴³ Jessop 2009, 62.

⁴⁴ Bkz. Jessop 2005, 16.

⁴⁵ Bkz. Ibid., 37.

⁴⁶ Ibid., 37.

⁴⁷ Bunlar hukuki sistem, politik sistem, bilim, eğitim, din ve sanattır.

mek ve yenilemek olan kapitalist üretim tarzının işlevsel bir alt-sistemi olarak”⁴⁸ işlemediğini öne sürer. Bu anlamda kendi *modus operandi*lerine uygun şekilde her bir alt-sistem, kendi işleyiş kuralları, kurumsal düzenleri ve en önemlisi önceliklerine göre çalışır. Bunun tercümesi ise ayrı bir sistem olarak kapitalist üretim tarzının; değer-biçimine, ayrı bir sistem olarak kapitalist devlet tipinin ise devlet projelerine göre hareket ettiğidir.⁴⁹ Söz konusu önerme birbirinden farklı alt-sistemlerin varlığına ve dolayısıyla *iktidar merkezlerinin çokluğuna* gönderme yapar.⁵⁰

STRATEJİK İLİŞKİLER EKSENİNDE DEVLET

Yukarıda vurguladığımız ayrışmanın kaynağı, özgül bir toplumsal formasyon olarak kapitalizmde, politik biçimin ekonomiden ayrıştırılması, bir başka deyişle devletin sermaye çevriminden dışlanmasıdır. Bu haliyle *tikelleştirilmiş devlet biçimi* olarak tanımlanan politik kerte, sermayenin kendini yeniden üretmesi için gerekli siyasaları üretmeye yazgılı değildir, yani devlet, egemen sınıfın çıkarlarını garantileyen bir aygıt olarak çalışmaz.

Bu önermenin dayanağı, Marx’ın sermayeyi toplumsal bir ilişki olarak tanıtlamasına kadar gönderilebilir. Girişte de değerlendirdiğimiz gibi Marx, sermayeyi olmuş bitmiş bir şey olarak değil, sürekli yeniden kurulan bir ilişki olarak görür. Sermaye ilişkisinin taraflarından biri emek-gücüne sahip olan işçi sınıfı, diğer tarafı ise artı-değere el koyan kapitalistlerdir.

⁴⁸ Jessop 2008, 481.

⁴⁹ Bkz. İbid., 481.

⁵⁰ Bu kavramlaştırmalar, Jessop’un Foucault’dan etkilendiğini, ancak onu tıpkı Poulantzas gibi eleştirel okuduğunu gösteriyor. Bilindiği gibi Foucault’nun ‘iktidarın sınıvlaşarak merkezsizleştiği’ görüşünü Poulantzas, ‘iktidarın çok merkezliliği’ ile revize ediyordu. Foucault’yu Poulantzas üzerinden okuyan Jessop’un ‘iktidarların merkezlerinin çokluğu’na ek olarak, her bir alt-sistemin kendisini *söylem* üzerinden kurduğunu ve yeniden-ürettiğini söylemesi, dolayımlanmış ve revize edilmiş bir Foucault etkisini gösteriyor.

Nitekim sermaye, biriktirilmiş emek-gücü olduğu için, aynı zamanda sınıf ilişkisinin aldığı bir biçimdir. Ancak sınıf mücadelesi yalnızca *uzlaşmaz çelişiklere* sahip sınıflar arasında değil, bizzat sınıf fraksiyonları içerisinde de yürütülür. Bu yüzden ki artı-değere el koyan sermaye sınıfı bir blok olmadığı için, genel sermaye ile tekil sermayeler arasında gerilimler de kaçınılmazdır. Marx'ın yaklaşımının sınırlarını genişleten Poulantzas ise, sermayenin bir ilişki olduğunu kabul ederek, bu yaklaşımı ekonomik kereden, politik kerteye de sıçratır. Bu anlamda sermaye bir ilişkidir, ancak devlet de bir ilişkidir. Uzun vadede sermaye çıkarlarını güvence altına alan, ancak kısa vadede bu çıkarların aleyhine çalışma potansiyeli olan devlet, sınıf mücadelelerinin aldığı bir biçim olmanın ötesinde, sınıf mücadelesinin kendi bünyesinde kurulmasına engel olamaz. Çünkü devlet; görelî özerktir, görelî özerkliğin boyutuysa sınıf mücadeleleriyle belirlenir. Ancak kapitalist toplumsal formasyon içerisinde şekillenen devlet biçimi, yapısal koşullarla sınırlandırılmıştır. Jessop ise görelî özerkliği savunan kanatta olmasına rağmen, tam da Autopoiesis yaklaşımı nedeniyle bu yaklaşımın ötesine geçer. Çünkü görelî özerklik, son keredede ekonominin belirleyiciliğine atıf yaparken, Autopoiesist yaklaşım, 'belirleyen-belirlenen' şeklinde dikey örgütlenen altyapı-üstyapı metaforunu bozuntuya uğratar, yerine yatay örgütlenme modeli olarak sistemler ekolojisi içerisinde mevzilenmiş alt-sistemlere ve bu alt-sistemlerin *modus operandi*lerine, kurumsal düzenlemelerine ve kendi işleyişi sonucu gelişen özgül süreçlerine gönderme yapar. Ancak kaydetmek gerekir ki, ekolojik tahakküm kavramlaştırması, bu özgül süreçleri bir doğal denge durumundan kurtararak, belirlenim diyemesek de, en azından etkileşim süreçlerini ihmal etmeyen bir kuramsal çerçeveyi çizer.

Poulantzas'ın *bir ilişki olarak devlet* önermesini genişletip, stratejik-kuramsal yaklaşımı stratejik-ilşkisel yaklaşıma dönüştüren Jessop, devletin çeşitli sınıfların (ya da sınıf fraksiyonlarının) mücadelesine ev sahipliği yapan bir alan olduğunu söyler. Ancak bu kavga, kişilerin ya da sınıfların dolaylımsız karşı karşıya gelmesiyle olmaz. Bu bağlamda sınıf mücadelesi devlet

kurumlarını ve aygıtlarını hedefleyen strateji ve projelerin dolayısıyla gerçekleşir. Bu haliyle devlet, politik güçler dengesinin bir yoğunlaşmasıdır. Dolayısıyla politik biçim, sınıf kavgasının basit bir yansıması değildir, bir başka deyişle sınıf kavgası, devlete dışsal değildir, devlet içerisinde de sürdürülür. Bu mücadeleye ev sahipliği yapması nedeniyle, sermayenin çıkarlarını koruyan bir düzey olarak okunamayan siyasal alanın tutarsız politikalarının arkasında, konjonktürel ve yapısal koşullarla belirlenmiş sınıf mücadelesinin kompozisyonu aranmalıdır.

Devlet dolayısıyla hayata geçirilecek olan hegemonya projeleri ve birikim stratejilerini belirlemeye çalışan sınıflar (ya da sınıf fraksiyonları), aynı zamanda bu politikaların muhatabı olacağından, yapı ve failer(in stratejileri) arasında bir etkileşim sözkonusudur. Burada Jessop, fazla mekanist bulduğu Althusser'ci Yapısalcılıktan ve Poulantzas'tan koptuğunu ileri sürer. Çünkü ona göre *yapısal süper determinizm* veya yapının tek taraflı belirleyiciliği yerine, stratejilerin yapıyı etkilediği ve uzun vadede dönüştürebildiği bir kuram inşa edilmeli, bir başka deyişle yapı-strateji diyalektiği önerilmelidir. Bu nokta, stratejik-kuramsal yaklaşımdaki *kuramsal* kavramı yerine, neden *ilişkisel* sözcüğünün konulduğunu açıklar niteliktedir. Zira *ilişki*; değişme potansiyelini içeren bir süreci ifade eder.

Poulantzas'ta olduğu gibi, Jessop'ta da, devlet içerisinde kendi hegemonya projelerini veya birikim stratejilerini kabul ettirmeye çalışan sınıflar (ya da sınıf fraksiyonları), birtakım yapısal sınırlılıklarla karşılaşır. Sözkonusu yapısal kısıtlamalar, özgül bir üretim biçimi olarak kapitalizme ait değer-yasasından kaynaklanır. Nitekim kendinden önceki toplumsal formasyonlardan farklı olarak *genelleştirilmiş meta üretime* dayanan kapitalist üretim tarzı, "yalnızca doğanın maddi dönüşümünü kapsamaz, aynı zamanda bir değer verme"⁵¹ sürecini de beraberinde getirir. Bu anlamda hayatın her alanının metalaştırılmasını içeren ve böylece kapitalist gelişim matrisini sağlayan temel toplumsal ilişki, değer-biçimdir. Dolayısıyla değer-biçim

⁵¹ Ibid., 205.

temelinde çarkları dönen kapitalist toplumsal formasyon içeri-
sinde türeyen ve ayırt edici bir kurumsal kimliğe sahip olan
devlet erkinin, bu işleyiş mekanizmasından etkilenmemesi
mümkün değildir. Bir başka deyişle, kapitalist devlet, kapitalist
toplumsal formasyona gömülü olduğundan, sözkonusu etkilere
kendisini kapatamaz. Başladığımız noktaya dönersek, kapitalist
devlet, politika ve stratejilerini etkilemeye çalışan faillerin hep-
sine eşit uzaklıkta değildir. Çünkü kapitalist devlet, kapitalist
değer-biçime bağlı olduğundan *biçim-belirlenimlidir*. Bu an-
lamda devletin, bütün sınıfların (ya da sınıf fraksiyonlarının)
strateji ve projelerine aynı uzaklıkta olmaması, onun *yapısal
seçiciliğinden* kaynaklanır. *Yapısal seçicilik*, kapitalist devletin
bünyesine kazılı olduğundandır ki bütün toplumsal sınıflar (ya
da sınıf fraksiyonları) için devlet erki eşit oranda erişilebilir ola-
maz. Bu paralelde *stratejik seçicilik* ise “verili bir devlet sistemi
içine kazılı olan politik sınıf hâkimiyeti biçimini”⁵² ifade ederek
daha çok bir sınıfın (ya da sınıf fraksiyonunun) önderliğini imâ
eder. Şu halde, bir düzenleme tarzının görece bir istikrara kavu-
şabilmesi, stratejik ve yapısal seçiciliğin devletin bünyesinde
aynı anda varoluşuyla koşullanmıştır. Bu durumda çeşitli sınıf
(ya da sınıf fraksiyonlarının) mücadeleleriyle dolayımlanmış bir
iktidara ve *biçim-belirlenimli* bir ilişki niteliğine sahip olan dev-
let, aynı zamanda kapitalist toplumsal formasyonda soğurulan
ve bütün toplumsal güçler için aynı derecede erişilebilir olma-
yan sınırlı bir fırsatlar merkezi topluluğunu işaretler.

Stratejik-ilişkisel yaklaşım, devleti, sermayenin çıkarlarına
hizmet eden basit bir aygıt veya *ideal kolektif kapitalist* olarak
değerlendiren anlayışları dışlayarak, devlet içinde yürütülen
sınıf mücadelelerinin sonuçlarının, sermayenin ihtiyaçlarıyla
ters düşmesinin olası olduğunu iddia eder. Özellikle politik
biçimin ekonomiden dışlanmış olması bu tezi daha da anlam-
landırır. Çünkü bir kez *tikelleştirilmiş devlet biçimi* ortaya çıktı-
ğında, bu durum devleti, tekil sermayedarların bir aracı olma
durumundan kurtarır. Böylece kapitalist devlet, tekil sermaye-

⁵² Ibid., 423.

darların çıkarları için değil, genel verili toplumsal ilişkilerin yeniden üretimi için çalışır.

Verili toplumsal ilişkilere müdahil olabilmek bakımından anayasallık zırhıyla sarmalanmış kapitalist devlet, standart hukuksal normlar üreterek, tarafsız bir görünüme sahip olduğu gibi, bu düzenlemelerle yurttaşlar arasında biçimsel bir eşitlik sağlar ve yurttaş hakları söylemiyle de sınıf farklılıklarının düz-lendiği imajını verir.⁵³ Dolayısıyla kapitalist devlet, kısa dönemli ekonomik çıkarların peşinde koşmaz, dar görüşlü ve miyop değildir.⁵⁴ Devlet gerekli mali, yasal ve idari düzenlemeler yaparak sermayenin kendini güvende hissetmesine de neden olur. Devletin bu işlevleri yerine getirebilmesi için, bir başka deyişle “burjuva politik hegemonyası için, en uygun kabuk demokratik cumhuriyettir”.⁵⁵ Bu biçim, politik katılım fırsatlarının genişlediğine ve siyasal temsil kanallarının açıldığına referans verir ve devlet, sınıfların (ya da sınıf fraksiyonlarının) muhtelif birikim stratejisi ve hegemonya projelerine muhatap olur. Devlet iktidarını yönlendirme girişimleri, yukarıda saydığımız devletin amaçlanan faaliyetleri ile sermayenin ihtiyaçları arasında bir açığı oluşmasına neden olabilse de, sermaye çıkarlarının aleyhine gelişen bu süreç, devletin tarafsızlığını imlemez. İlişki olarak devletin bu sorun çıkarıcı niteliği, *biçimin, işlevi problemli hale getirmesidir*. Kapitalist devletin tipik biçiminin bu haliyle, sermaye birikimi için gerekli koşulları *a priori* karşılayacağını söylemek bir yanılgıdan ibarettir.

BİRİKİM STRATEJİLERİ VE HEGEMONYA PROJELERİ

Ekonomik ve siyasal faillerin, birikim stratejileri ve hegemonya projeleri aracılığıyla devlet faaliyetlerini etkilemeye yönelik çabalarının yol açabileceği sonuçlar göz önüne alındığında, devlet politikalarını yönlendirmede kullanılan bu enstrümanları

⁵³ Bonefeld, Holloway 2007, 273.

⁵⁴ Jessop 2008, 250.

⁵⁵ Lenin 1994, 22.

incelemek zorunlu hale gelir. Bu bağlamda bir toplumsal formasyonda birbiriyle rekabet halindeki strateji ve projelere baktığımızda, strateji kavramı “alternatif sermaye mantıklarının incelenmesinde, proje kavramı ise sınıf mücadelelerinin analizinde yararlıdır”.⁵⁶

Birikim stratejisi kavramı, daha çok özgül bir ekonomik büyüme modeli için gerekli genel stratejileri ifade eder ve çeşitli ekonomi-dışı önkoşullara sahip olsa da daha çok ekonomik alanla ilgilidir. Buna karşın sınıf-ilişkili güçlerin, bir sınıfın siyasal, entelektüel ve moral liderliği altında örgütlenmesini ifade eden hegemonyanın iki biçimi vardır. Bunlar çeşitli ekonomi-dışı alanları da içerir ve birikim stratejilerinin başarılı olabilmesi için gerekli önkoşulları sağlar. Bu bağlamda ilk olarak *ekonomik egemenlik* bir sermaye fraksiyonun, diğer fraksiyonların menfaatlerini dikkate almadan, kendi özel çıkarlarını dayatmaya muktedir olduğu zaman gerçekleşir ve bu sınıf fraksiyonunun kesin tahakkümünü anlatır. İkinci biçim *ekonomik hegemonya* ise birikim stratejisinin içselleştirilmesi yoluyla sağlanan önderlik ve/veya liderlikten türer ve diğer sınıf fraksiyonlarının çıkarlarının da içerilmesini anlattığından “sermaye çevriminin, kendi avantajına olan farklı yatırım alanlarıyla bütünleştirilmesi yolunu seçer.”⁵⁷ Bir birikim stratejisinin belirli bir dönemde, belirli bir ekonomide görece istikrara kavuşabilmesi için, ekonomik egemenlik ve ekonomik hegemonyanın bir arada kurulması gerekir, bir başka deyişle birikim stratejisinin başarılı olabilmesi, bir sermaye fraksiyonun diğer sınıf fraksiyonlarını hegemonyası altına almasına bağlıdır.

Birikim stratejileriyle alâkalı olan, ancak onunla sınırlandıramayan hegemonya, hegemonik sınıfın kısa-vadeli çıkarlarının feda edilmesini ve diğer toplumsal gruplara tavizler vermeyi zorunlu kılarsa da, bütün toplumsal kategorilerin desteğini alamaz. Birikim stratejileri ve hegemonya biçimleri arasındaki bu şartlı ilişkiden başka, hegemonya projeleri ise daha çok sözkonusu toplumsal kategoriler üzerindeki tasarruflara açılım getir-

⁵⁶ Çoban 1993, 10.

⁵⁷ Clarke (ed.) 2004, 197.

meye çalışır. Hegemonik projeden artakalan toplumsal kategorilerin konumuna dair sorun, ‘tek ulus’ ve ‘iki ulus’ hegemonya projelerinin ayırt edilmesiyle çözülebilir.

‘Tek ulus hegemonya projeleri’, toplumun geniş kesimlerini sözkonusu proje çevresinde örgütleyerek, birtakım maddi ödünler ve simgesel ödüllerle tüm nüfusu harekete geçirmeyi amaçlar.⁵⁸ ‘İki ulus hegemonik projeler’ ise sadece stratejik öneme sahip toplumsal kategorilerin desteğini talep ederek, sınırlı ve seçici bir hegemonyayı ifade eder. Böylelikle sözkonusu projenin maliyeti, dışlanan kesimlere ödettilir. ‘Tek ulus hegemonik projeler’in pratiğe döküldüğü dönem; sınıfsal uzlaşmaya dayanan Keynesçi Ulusal Refah Devleti iken, ‘iki ulus hegemonik projeler’ özellikle Thatcherizmle beraber uygulamaya konulmuştur. Bu paralelde gerek hegemonik projelerin içeriğinin somutlanması, gerekse de Jessop’un modelinin güncelle dair tatbiki açısından Keynesçi Ulusal Refah Devleti (KURD) ile Schumpeterci Çalıştırmacı Post-Ulusal Rejimi (SÇPR)’nin karşılaştırmasını yapmak işlevsel olacaktır.

KURD’DAN SÇPR’YE

Jessop’un kuramında KURD⁵⁹; ABD, Kanada, Kuzey-Batı Avrupa, Avustralya ve Yeni Zelanda ile modelleştirilmiş (ve dolayısıyla sınırlandırılmış) bir *tek ulus hegemonik projeyi* simgeler.⁶⁰ Atlantik Fordizmi olarak da çağırılan bu ekonomilerin, sözkonusu nitelendirmeyi hak etmesi, fordist paradigmaya dayanan büyüme dinamiklerinin her ne kadar yerel temelli de olsa (özellikle ABD’den) Kuzey-Batı Avrupa’ya sıçraması ve bu

⁵⁸ İbid., 215.

⁵⁹ Jessop, *ulus-devlet* yerine *ulusal devlet* kavramlaştırmasını tercih etmektedir. Bunun sebebi, bütün kapitalist devletlerin etnik-ulusal devletler olma anlamında ulus-devlet olmamaları, ancak hepsinin ulusal toprakları yöneten biçimsel egemen ülkeler olarak ulusal devletler olmalarındandır.

⁶⁰ Böylece Jessop, kapitalist devlet kuramı oluşturmada, ulusal ve/veya bölgesel farklılıkları da teslim etmiş olur. (Ayrıca bu bölüm için daha ayrıntılı Bkz. Jessop 2009, 102-321.

paradigmanın transatlantik ulusal rejimler tarafından kabul görmesindendir.⁶¹ İkinci dünya savaşının ardından görece bir istikrara kavuşarak büyüyen ve Atlantik Fordizmini içeren KURD, 1970'lerin ortalarında krize girerek, 1980'lerin başında yerini Schumpeterci Çalıştırmacı Post-Ulusal Refah Devleti'ne bırakma eğilimine girmiştir.

Tek ulus hegemonik proje olarak KURD'un tipik özelliği, montaj hattı üzerinde sürdürülen seri üretime dayalı bir ekonomi olmasıdır. Ağırlıklı olarak yarı-kalifiye emek gücünün istihdam edildiği bu sistem, kitlesel üretimden beslenir. Maksimum verimlilik, minimum maliyet hesabıyla işleyen bu ölçek ekonomilerinin başlıca hedefi üretkenliğin arttırılmasıdır. KURD ekonomilerinde artan üretkenlik, yükselen gelirlerin habercisi olur ve bu da kitlesel tüketimi tetikler. Kitlesel tüketimin, üretim araçlarına sahip olan sınıf için anlamı artan kârlar demektir ve bu kârlar yeniden, üretim sürecine aktararak yatırıma dönüştürülür, böylece bu sarmal kendini sürekli yeniden üretir. Fordist üretimin bereketli döngüsünde, devlet, emek ile sermaye arasındaki ücret anlaşmazlıklarında müdahil olup çatışmayı yatıştırarak ve sermaye çevriminin kesintiye uğramasını önleyerek sürece katkıda bulunur. Ayrıca bürokratik devlet, standartlaşmış mal ve hizmetlerin tedarik edilmesini sağlar ve buna paralel olarak da toplumda ve çekirdek hane halkının tüketiminde bir artış oluşturur. Kitlesel üretim ve tüketim, geliri imâ ettiğinden, fordist üretim, işçinin beşikten mezara kadar ücrete bağımlılığını da daimi kılar.

Fordist birikim rejimiyle, karşılıklı olarak yayılma dinamiklerini güvenceye alan KURD, 'görece kapalı bir ekonomi' içerisinde tam istihdamı ve dolayısıyla kitlesel talebi arttırmayı sağladığı ölçüde *Keynesçidir*. Tam istihdamı idealize eden ve kitlesel tüketimi özendiren KURD, ücret biçimine, maliyet olarak değil, iç talep çarklarını döndürmeye yarayan bir kolaylaştırıcı gözüyle bakma eğilimindedir. Bunun yanında toplu sözleşme süreçlerine katılabildiği, kitlesel tüketim normlarını yurttaşlık

⁶¹ Jessop 2009, 102.

hak ve sorumluluklarıyla örtüştürebildiği, sözkonusu kitlesel tüketimden elde edilen gelirleri istihdam edilen erkek işçilerin ailelerine genelleyebildiği ve dolayısıyla 'kurgusal bir meta olarak emek-gücü'nün yeniden üretimine katkıda bulunabildiği derecede KURD, *refah* devletidir. Benzer şekilde belirli bir ulusal coğrafya ve/veya toprak parçası üzerine kurulu KURD, fordist üretimin bereketli döngüsü için hayati politikaları, hâkimiyeti altındaki mekânlarda örgütleyebildiği ölçüde *ulusallık* formunu kazanabilir. Nitekim para kategorisi açısından da ulusal devletin belirleyiciliği sözkonusudur. Bu haliyle görece kapalı bir ekonomik yapıya sahip olan KURD, üretim ve tüketicinin *yerleştirilmesi* ve/veya ulusallaştırılması için çaba verir. Ayrıca KURD, devlet kurumlarını, piyasa güçlerinin yetersiz kaldığı durumlarda pansuman tedbirler almaya ya da onlarla bütünleştirmeye koşturabildiği ve sivil toplum kurumlarında etkin rolüne devam ettiği sürece *devletçidir*.

KURD'un, fordist birikim rejimiyle uyumlaştırılmış (düzenleyici) politikalarını toplumsallaştırması ve egemenliği altındaki mekânlarda örgütlemesi temel görevlerindendir. Arz ve talep dengesini sağlamak ve sürdürmekle yükümlü olan KURD, zaten bir vergi devleti olmanın ötesinde, sözkonusu üretim-tüketim döngüsündeki asli rolü nedeniyle piyasadaki parayı vergiler aracılığıyla giderek daha fazla emdi ve sonuç olarak kamu harcamaları özel sektör harcamalarını geçmeye başladı. KURD'un büyüyen bu yapısı, fordist birikim sürecini baltalamasına sebep oldu, bir başka deyişle *biçim, işlevi problemleştirdi*.⁶²

⁶² Bu bölümdeki temel amacımız, kriz ve geçiş dönemini bütün yönleriyle ifşa etmek değil, Jessop'un kuramsal çerçevesi içerisinde yer alan hegemonya projelerini, biçim ile işlevin sorunlu ilişkisini, kriz dönemlerinden çıkışta sınıf mücadelelerinin etkisini ve kriz sonrası dönemde birikim rejimi ve düzenleme tarzlarının oluşum sürecini incelemede pratikle desteklenmiş fikir egzersizleri yapmaktır. Şu durumda, krizin birçok dinamiği olmasına rağmen, belli bir problematik dâhilinde ilerlemeyi arzuladığımızdan, sözkonusu dinamikleri belirtmeyi gerekli görmüyoruz.

Diğer bütün kriz dönemlerinde olduğu gibi, bu kriz döneminde de alternatif birikim stratejileri, devlet ve hegemonya projeleri, devletin bünyesinde kabul ettirilmeye çalışıldı. Ancak devletin yapısal yanlılığı ve bizzat nesnel ilişkiler sisteminden türemesi, bu strateji ve projelerin filtrelenmesine neden oldu. Bu anlamda KURD'un akıbeti verili bir güzergâha göre değil, yapısal seçicilik, birikim stratejileri, hegemonya projeleri, bu proje ve stratejileri öneren 'faillerin devlet erkindeki tınıları' gibi birçok faktörün toplamı sonucunda belli olacaktı. Dolayısıyla 'Atlantik Fordizminin şaşaalı günleri'nin geride kaldığı kriz döneminde, kapitalizmin rotası; teleolojik bir bakış açısının ürünü olarak *ex ante* değil, anarşik ve plansız süreçleri göz önünde bulunduran *ex post* bir okumayla çizilebilirdi. Bu anlamda sözkonusu geçiş, otomatik ve/veya mekanik değil, faillerin yapısal koşullarla kısıtlanmış olan strateji ve projelerinin etkileri ve sonuçları ile belirlenecektir.

Jessop bu okumayı, eleştirel-gerçekçi felsefeden türetilen bir anlayışla yapmaktadır: olumsal zorunluluk olarak adlandırılan bu yaklaşım, toplumsal süreçlerin analizinde tek bir nedensel mekanizmanın yeterli olabileceği görüşünü yadsır. Ne üretim tarzı, ne de başka bir analiz birimi, tarihin akışını çözümlemede tek başlarına açıklayıcı değildir. Bu anlamda nedensellik, "iki bağımsız olay arasındaki sabit ve düzenli bağlantı.. olarak değil, nedensel güçler, maruz kalışlar, daha genel anlamda eyleme yolları ve mekanizmalar"⁶³ olarak algılanır. "Nedensel güç ve eğilimler ise, toplumsal ilişkilerde ve yapılarda...dolayısıyla, yer aldığı ilişkiler ağı içerisinde tanımlanır."⁶⁴ Böylelikle Atlantik Fordizmi krize girdiğinde, rotayı belirleyecek olan; yapısal seçicilikle ayıklanmış birikim stratejileri, hegemonya ve devlet projeleri ve sözkonusu proje ve stratejileri öneren 'faillerin devlet katındaki tınıları'dır. Bu haliyle krizin rotası, içerisinden türediği ilişkiler sistemi ile konjonktürel olarak belirlenir ve siyasî güç dengeleri sonucunda deneme-yanılma yöntemleriyle ortaya çıkan 'rastlantısal keşifler'i de içerir.

⁶³ Ozan 2001, 14.

⁶⁴ Ibid., 14.

Krizin ardından Fordizmin yerini alan post-Fordizm, belli ki, hâlâ *fordist* olması nedeniyle birtakım sürekliliklere, *post* olması ile de birtakım süreksizliklere gönderme yapar. Her şeyden önce bir tepki olarak doğan post-Fordizm, temelde müdahaleci ve tam istihdamı idealize eden Keynesyen Refah Devleti yerine, rekabetçi Schumpeterci çalıştırma rejimini koymayı arzular. Böylece post-fordist dönem, yeni bir emek süreci, birikim rejimi ve düzenleme tarzını imâ etmektedir. Fordizmden ayırt edilebilir bir emek sürecini işaretleyen post-Fordizm; esnek üretimi, esnek makineleri, esnek emek-gücünü ve esnek bir sistemi barındırdığından, temel yaşamsal donanımı, Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT)'dir. Bu şebekelendirilmiş ekonomik yapı, özellikle inovasyon ve esnek üretim rantlarıyla genişler ve yaşam boyu öğrenme sloganıyla, istihdam edilen vasıflı kol ve kafa işçileri için gelirlerde artışı müjdeler. Fordizme kıyasla, gelir kutuplaşmasının yoğunlaştığı post-Fordizm, devletin müdahale yetilerinin törpülenip, toplumsal dayanışma ağlarının ön plana çıkarıldığı bir birikim rejimidir. Müdahaleci, hantal, bürokratik, merkezî ve dikey örgütlenen devlet revize edilip, yerine yatay, yassı, merkezsizleştirilmiş ve dolayısıyla taşeronlaşma mantığıyla işleyen, internet tabanlı denetim ve istihbarat mekanizmalarıyla çalışan bir devlet modeli ikâme edilir.

Ücret ilişkisi bakımından oldukça 'esnek ve işe al-kov yöntemi'yle iş gören post-fordist birikim rejimi, paralel olarak toplu iş görüşmelerini ulusal düzeyden, yerele, hattâ fabrika düzeyine indirmeye amaçlar. Sermayenin uluslararasılaşması ve rekabet avantajlarını arttırmak istemesi, ücret biçiminin artık üretim maliyeti kalemine işlenmesine neden olur, böylece fordist dönemdeki gibi *iç talep kaynağı olarak ücret biçimi* anlayışı ikincilleştirilir. Para kategorisi açısından Fordizmde ulusal mekanizmaların denetimi ve belirleyiciliği sözkonusuyken, post-fordist dönemde finans-kapitalin uluslararası dolaşımları bu mekanizmaları zayıflatır ve paranın yersiz-yurtsuzlaşması sağlanarak, ulusal devletin para akışı üzerindeki kontrolü kaldırılır. Bunun doğal sonucu olarak da ulusal ekonomilerin sınırı göreceli olarak açılır, bir başka deyişle ulusal ekonomiler üye-

rindeki denetim yetkesini yitiren ulusal devletler, uluslararası alanda avantajlar tedarik etmeye çabalar. Ölçeğin görelileştirilmesi olarak da adlandırılan bu süreç ve bütün post-fordist paradigmatik dönüşüm, sadece maddi dönüşümlerle değil, söylemle de takviye edilir. Üretkenlik, girişimcilik, yenilik, planlama, küreselleşme ve bilgi tabanlı ekonomiye yapılan vurgu bunlardan bazılarıdır.

SÇPR; ağ tipi örgütlenmiş bir bilgi-tabanlı ekonominin, maddi koşullarının sağlanmasında ve buna uygun söylemsel dayanak tesis edilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle teknolojik ilerlemenin desteğiyle küreselleşen ekonomi karşısında devlet, rakip devletlerde mücadele eden aktörlere karşı, coğrafi sınırları içerisindeki sermayedarların rekabet avantajlarını korumak durumundadır. Bu anlamda rekabet devleti, egemenliği altındaki mekânlarda faaliyet gösteren failerin rekabet edebilirliklerini arttırmak, sözkonusu avantajları yeniden yapılandırmak ve ilerletmekle yükümlüdür. Ortalamanın üzerinde kârlar elde etmek için, devamlı yeni şeyler üretmeye ve tasarlamaya, bir başka deyişle sürekli teknolojik inovasyona ihtiyaç duyulduğunu söyleyen Schumpeter, burada simgesel bir düşünürdür.⁶⁵ Bu anlamda Schumpeterci devlet, uluslararası alanda teknoloji istihbaratı peşinde koşar, teknolojik yeniliklerden olabildiğince çok firmanın yararlanmasını ve bilgi transferini sağlar ve bizzat bu teknolojilerin yaratılmasında destek sunar. SÇPR'nin artık yeniden üretim noktasındaki görevi, iç piyasada bilgi tabanlı ekonomiye uygun şekilde tek-

⁶⁵ Makro ekonomik dengeler açısından, tam istihdam politikalarını ve talep yönlü devlet müdahalelerini öneren başka düşünürler de olmasına rağmen, KURD açısından Keynes (tıpkı Schumpeter gibi) simgesel bir isimdir. Nitekim Schumpeter gibi yenilik, inovasyon ve tasarım vurgusu yapan başka düşünürler mevcuttur ancak ortalamanın üzerinde kârlar elde etmek ve uzun dalgalı büyüme için teknolojik inovasyon, yenilik ve girişimcilik konularını onun kadar kapsamlı işleyen olmamıştır. Yine de bu Schumpeter'in şahsen SÇPR kavramlaştırmasını savunduğu ve SÇPR'yi tam anlamıyla desteklediği anlamına gelmez. Bkz. Jessop 2009, 381-2.

noloji peşinde koşan ve ‘yaşam boyu öğrenme’ düsturuyula sıvazlanmış emek-gücü yaratmak ve bir maliyet kalemi olarak toplumsal ücretlerin aşağıya doğru baskılanmasını sağlamaktır.

SÇPR; teknolojik inovasyon, esneklik ve yenilik peşinde koştuğu ve ekonomik mekânlardaki ‘yapısal ve/veya sistemik rekabet gücü’nü mümkün olduğunca arttırmaya çalıştığı ölçüde *Schumpeterci*dir. Bunun yanında SÇPR, ‘kurgusal bir meta olarak emek-gücü’nün sorunlu yeniden üretimindeki işlevleri bakımından, ekonomik politikayı toplumsal politikaların belirleyeni yapabildiği ölçüde, bir başka deyişle toplumsal politikaları ekonomik politikaları bağımlı kılabilirdiği ölçüde *çalıştırmacı* rejim olabilir. Üçüncü olarak SÇPR, özellikle para üzerindeki denetim gücünü kaybetmiş olmasıyla, KURD’a kıyasla ekonomik ve toplumsal politikaların hazırlanmasında geri düşüşüyle ve post-fordist süreçte ölçeğin görelileşmesi nedeniyle de *post-ulusal*dır. Son olarak piyasa başarısızlıklarının tazmininde, devlet-dışı mekanizmaların etkinleştirilmesi açısından KURD’a oranla *rejimimsi*dir.

Tüm bunlara rağmen SÇPR, ulusal devletin erozyonu demek değildir. Çünkü *neoliberal küreselleşme*, kapitalizmi yeniden istikrara kavuşturma çabası olarak, bizzat KURD’un bünyesinden kopmasına rağmen, yine ona karşı geliştirilmiş bir tepkidir. Bir reaksiyon olarak gelişen post-fordist dönemde eriyen, ulusal devletin kendisi değil, KURD’dur. ‘Yaratıcı yıkım’la ilerleyen post-fordist dönem, bir yandan KURD’un geri çekilişini, bir yandan da SÇPR’nin kuruluşunu içermektedir. Bu haliyle günümüzde SÇPR, hâlen tam anlamıyla kurumsallaşabilmiş değildir, zaten Jessop’a göre hiçbir birikim stratejisi tutarlı olamaz ve/veya tam olarak kurumsallaşamaz.⁶⁶ Bu minvalde SÇPR halen şekillenmekte olan bir süreci ifade etmektedir ve yapısal koşullarla sınırlandırılmış siyasî güçler dengesinin dolayısıyla rotasını çizecektir.

⁶⁶ Jessop 2009, 126.

SONUÇ YERİNE

Çağımızda *devletin* geçirdiği dönüşüme gelene kadar, öncelikle genel bir devlet kuramı oluşturmadaki engelleri tartışmaya açtık ve bu güçlükleri aşmak için yalnızca *kapitalist devlet kuramı* oluşturmaya niyetlenen Bob Jessop'a dikkat çektik. Ardından günümüzde yaşayan en önemli devlet kuramcısının, kapitalist devlete dair analizlerini anlamlandırabilmek için ilk olarak onun düşünce rotasını belirleyen kuramsal referanslara göz attık ve böylece *kapitalist devleti yerine oturtmak* yolunda sadece bir giriş yaptık. Son olarak da, kapitalist devletin dönüşümünü inceleyip, kuramı pratikle ilişkilendirerek bir anlamda kuramsal bir laboratuvarda Jessop'u daha iyi anlamayı denedik.

Çalışma boyunca vurguladığımız gibi Jessop, Marksizme bağlı kalarak kapitalist devletin kuramını oluşturmaya çalışırken, *devletin* arkeolojisine girişen akım ve ekollerden de önemli kopuşlar gerçekleştirdi. Bilindiği üzere Marx da, öncüllerinden kritik noktalarda ayrıldı ve özgün bir yöntem belirledi. Nitekim devlet konusunda Marx, gerek klasik ekonomi politikçilerin rasyonel ve *düzenleyici bir özne olarak devlet* kavrayışını, gerekse de Hegel'in 'mutlak tin'i temsil eden *kendinde bir varlık olarak devlet* yaklaşımını reddetti, bunun yerine egemen sınıfla bir şekilde bağlantılandığı ve sınıf mücadeleleri içinde anlamlandırdığı *bir aygıt olarak devleti* önerdi. Bu çizgiyi farklı bir boyuta taşıyıp, çubuğu *devletin ilişkiselliğine* bükten Poulantzas ve sonrasında Jessop, Miliband'ın egemen sınıfa hizmet eden basit *bir araç olarak devlet* algısını kesin olarak reddetti ve devletin klasik ekonomi politikçilerin dediği gibi *özne*, ya da Miliband'ın ortaya attığı gibi bir *nesne* değil,⁶⁷ bir ilişki olduğunu belirtti. Böylece devlet, kapitalist toplumda değer-biçim tahakkümünün dışında kalamayacağından biçim-belirlenimliydi ve bu haliyle araçsalci ekolde olduğu gibi asla tarafsız ya da nötr olamazdı. Bir 'pratikler repartuarı' olarak devlet içerisinde, çeşitli sınıf (ya da sınıf fraksiyonlarının) önerdiği birikim stratejisi ve hegemonya projelerinin yapıyı etkileyebileceği ve

⁶⁷ Aksoy, Belge (der.) 1990, 162 (dipnot).

uzun vadede dönüştürebileceği teziyle de Jessop, Poulantzas'la temel ayrılıklarından birini yaşadı ve bu onun özgün yanlarından birini oluşturdu.

Böylesi bir özeti ardından, Jessop'un kuramında yeterince aydınlatılmamış birtakım noktaları da açığa çıkartmak gerekiyor. Bunlardan ilki, Jessop'un kuramının pratik-politik açıdan nereye denk düştüğüdür. Bir başka deyişle bir Marksist olarak Jessop'ın eserlerinde, sınıf mücadelesi açısından nasıl bir izlek karşımıza çıkmakta, yani kuram, pratik açıdan nasıl yorumlanabilmekte ve söyledikleri toplumsal gerçeklikte hangi noktalara tekabül etmektedir. Kuşkusuz pratiğe dair bir önerme zorunluluğundan bahsetmiyoruz, sadece sınıf mücadelesi açısından bunun doğuracağı sonuçları merak ediyoruz. İkinci olarak Jessop, ilginç bir şekilde, daha önce farklı şekillerde dile getirilmiş kuramsal önermeleri, –bazen *dışarıdan* transfer etmek pahasına– sadece kavramsal olarak farklılaştırıp kullanmayı tercih ediyor. Örneğin Autopoiesist yaklaşımın farklı bir versiyonunu, Althusser'de üst-belirlenim nosyonunda görüyoruz. Üstelik Jessop'un birçok noktada esinlendiği görülse de, Althusser'e hemen hemen hiç referans vermemesi de dikkat çekiyor. Bize öyle geliyor ki, eserlerinde sadece Yapısalcılık noktasında –biraz da olumsuzlayarak– gönderme yaptığı Althusser'in, Jessop'un kuramında çok daha fazla belirleyiciliği vardır.

Bütün bunlara rağmen Jessop, günümüzde yaşayan en önemli devlet kuramcısı olarak, çağdaş siyaset kuramında çok önemli bir mevkiye sahiptir. Çünkü o, Marksist perspektifle yazılmış bir kapitalist devlet kuramı oluşturmaya çalışarak, hem Marksizm, hem de devlet kuramları açısından kritik bir görev üstlenmiştir. Üstelik bu zorlu misyonu, 1980'lerle beraber hâkim olmaya başlayan post-Yapısalcı ve post-Modern 'paradigma'ların saldırılarına karşı, siyaset felsefesi aracılığıyla Marksizmi savunarak yapmaya çalışmaktadır. Bir başka deyişle post-Yapısalcılar ve post-Modernler tarafından 'ekonomik indirgemecilik'le suçlanan Marksizmin, böylesi bir indirgemeciliğe ihtiyacı olmadığını operasyonel bir kuram oluşturarak

cevaplama niyetindedir. Dolayısıyla *içeriden* bakarsak, Jessop'un çabaları bu haliyle bile, çok değerlidir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, A., Belge, M., (Der.) 1990. *Kapitalist Devlet Sorunu*. İstanbul, İletişim Yayınları
- Althusser, L., 2009. *Kriz Yazıları/ Althusser'den Sonra Louis Althusser*. İstanbul, İthaki Yayınları
- _____, 1987. *John Lewis'e Cevap*. Ankara/V Yayınları
- _____, 2008. *Yeniden Üretim Üzerine*. İstanbul/İthaki Yayınları
- Belge, M., "Marksizm ve Yapısalcılık". *Birikim Dergisi*, 28-29, 1977, s.16-29
- Bonefeld, W., Holloway, J., 2007. *Küreselleşme Çağında Para ve Sınıf Mücadelesi*. İstanbul, Otonom Yayınları
- Bottomore, T., Nisbet, R., 2002. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Ankara, Ayraç Yayınevi
- Clarke, S., (Ed) 2004. *Devlet Tartışmaları*. Ankara, Ütopya Yayınevi
- Çoban, T., "Devlet Teorisi Üzerine", *Eğitim ve Toplum*, 2, 1993, S. 5-12
- Engels, F., 2008. *Ailenin Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Ankara, Sol Yayınları
- Güney, A., "Bob Jessop'ta Yönetişim Kavramı: Stratejik-İlişkisel Devlet Biçiminden Yönetişim Biçimine", *Memleket, Siyaset Yönetim*, 1, 2006, S. 153-171
- _____, "Kapitalizmin Krizi ve Devlet Kuramı Bob Jessop Üzerine Bir Değerlendirme", *Praksis*, 9, 2003, S. 357-377
- Harvey, D., 1997. *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul, Metis Yayınları
- Jessop, B., 2009. *Kapitalist Devletin Geleceği*. Ankara, Epos Yayınları
- _____, 2005. *Hegemonya, Post-Fordizm ve Küreselleşme Ekseninde Kapitalist Devlet*. İstanbul, İletişim Yayınları
- _____, 2008. *Devlet Teorisi Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*. Ankara, Epos Yayınları
- Kızıl, Ç., "Küreselleşme, Devlet, Kriz ve Gelecek Üzerine", *Yeniden-Devrim*, 8, 2008, S. 75-93
- Lenin, V.I., 1994. *Devlet ve İhtilal*, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları

- Marx, K., 2007. *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, Ankara, Sol Yayınları
- _____, 2009. *Yahudi Sorunu*, Ankara, Sol Yayınları
- Ozan, E.D., "Sosyal Bilimlerde Gerçekçi-İlişkisel Bir Yaklaşımın Ana Hatları", *Praksis*, 3, 2001, S. 10-25
- Özdemir, A.M., "Uluslararası Ekonomi Politığe Marksist Yaklaşımlar", *Toplum ve Bilim Dergisi*, 105, 2006, S. 201-244
- Poulantzas, N., 2004. *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*. Ankara, Epos Yayınları
- _____, 1992. *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*. Ankara, Belge Yayınları
- Şahin, Ç., 2000. *Kapitalizm ve Yoksulluk*. İstanbul, Çivi Yazıları
- Wood, E.M., 2003. *Sermaye İmparatorluğu*. Ankara, Epos Yayınları
- Yetiş, M., "Gramsci ve Devletin İki Görünümü", *Mülkiye Dergisi*, 33/264, 2009, s. 129-153

RADİKAL DEMOKRASİ: TEMELSİZ VE PARADOKSAL BİR VAAD

Doğancan Özsel*

“Ne görkemli, sağlam ve yekpare bir bütün olarak ‘Tarihsel Maddecilik’ savunusu yapanlar, ne de Marxizm-karşıtlığı uzmanlığı ile meşgul olan yeni filozofumsular, doktrinin rolüne ve bütünlüğüne ilişkin naif, ilkel ve Stalinist imgeleme tâbi bir kavramlaştırmanın, savundukları argumanların ve yönelttikleri eleştirilerin ortak temelini oluşturmadaki etkinliğinin farkında değiller” (Laclau & Mouffe, 2001:4).

GİRİŞ: “SATILIK DUVAR VE ÖDENMESİ GEREKEN BİR BEDEL”

9 Kasım 1989’u takip eden günlerde, Berlin duvarı, Soğuk Savaşın bir garabeti olmaktan çıkıp bir yatırım aracına dönüşüvermişti. Bu duvarı balyozlarıyla parçalayıp otoriter bir sistemde özgürlük delikleri açan Doğu Berlinliler, taşıyabildikleri kadar molozu, daha sonra hatırat olarak satmak üzere sahip lenmeyi ihmal etmiyorlardı. Kâr hırsından ve bireysel mülkiyet sevdasından arınmış nesiller yaratacak bir düzeni, kapitalizmin ölümcül cazibesinden korumak üzere örülmüş olan duvar, sonunda paramparça edilerek ‘özelleştirildi’ ve bir koleksiyon eşyası olarak serbest pazarda müşterisini beklemeye koyuldu. Berlin duvarının bu trajik sonu, daha pek çok şeyin yanında, geleceğin kurucu öznesi olacak sosyalist bir yeni-insan yaratma projesinin de başarısızlığını simgeliyordu. Kırk yıl boyunca bu

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

sosyalist vizyon doğrultusunda siyasetini geliştiren Alman Demokratik Cumhuriyeti, yalnızca insanların özgürlük isteklerine yanıt verememekle kalmamış, onların pragmatist ve özel mülkiyetçi güdülerini törpülemekte de başarısız olmuştur. Böylelikle, mutlak sınıfsal belirlenim ilkesi üzerine oturtulan ve üretim ilişkilerinin dönüştürülmesiyle kendiliğinden gerçekleşeceği sanılan kişisel ve toplumsal dönüşümün, sanıldığı kadar kolay gerçekleşmeyeceği görülmüştür.

Bu gelişmelerden yalnızca dört yıl önce Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*¹ adlı eserlerinde bu özne sorununun, Marxist kuramın krizinin de temeli olduğunu ileri sürdüler. Laclau ve Mouffe'a göre Marxist çözümleme, öznellik halini bütün çeşitliliği ve söylemselliği ile kavramakta yetersiz kalıyordu. Marxist öngörünün tersine, son iki asır içerisinde proletarya, tekil bir siyasal özne olarak *kendiliğinden* ortaya çıkmayı başaramamıştı ve proletaryanın böyle bir özne olarak bilinçli bir şekilde kurulabileceği –ve kurulduğu– yegâne alan olan siyasal alan da kendi söylemsel doğası gereği proletaryanın tekilliğini ve homojenliğini garanti edemiyordu. Aslında, yirminci yüzyıl boyunca gelişen Marxizm yorumlarının pekçoğu, örneğin Bernstein'ın revizyonizmi ve Gramsci'nin hegemonya kavramı, Marxizm'in bu özne sorununun çözülmesi ve proletaryanın özneliğinin siyasal alan içerisinde, bir *kendiliğindenlik* ve homojenlik olarak kurulma olanaklarının yaratılmasını sağlamayı amaçlıyordu.² Laclau ve Mouffe, anılan düşünürlerin çabalarının sorunu hakkıyla çözmeye yetmediği tespitini yaptıktan sonra, Marxizm'i bu özne problemiyle yüzleştirerek, onu yeniden ele almaya ve aşmaya çabaladılar.³ Onlara göre, Marxizm bu problemle tam olarak yüzleştirildiğinde, yeni ve radikal bir demokrasi fikri ortaya çıkmaktaydı. Düşünürlerin siyasal kuramlarının adı olan radikal demokrasi, bir bakıma ortodoks söylemlerin yol açtığı sorunları çözmek için teorisinin ödemesi gereken bir bedelden

¹ Laclau & Mouffe 2001.

² Ibid., 36-7.

³ Ibid., viii-ix.

başka bir şey değildi.⁴ Bu noktada, Laclau ve Mouffe'un bu kuramsal yaklaşımlarının bir takım temel felsefi ayrımlar üzerinde nasıl yükseldiğine değinilmesi, bu 'bedelin' anlatılması ve değerlendirilmesinde bir çerçeve oluşturması açısından işlevsel olacaktır.

SİYASAL ONTOLOJİ YA DA ONTOLOJİK ALANIN SİYASALLIĞI

Hem radikal demokrasiyi hem de daha genel olarak Marxizm-sonrası (*post-Marxist*) düşünceyi, ondokuzuncu yüzyıl sosyalist düşüncesine benzer bir kuramsal meydan okuma olarak değerlendirmek mümkündür. Zamanının dokunulmaz paradigması olan pozitivism ile alay edercesine bütün Avrupa'da bir hayalet olarak kol gezen ve onu her noktasından tehdit eden komünizm gibi, radikal demokrasi de kendisini sıradan bir entelektüel girişimden ziyade, kapsamı, çağrışımları ve etkileriyle göz ardı edilemez bir meydan okuma olarak kurar.⁵ Bu anlamda radikal demokrat önerinin eleştireliliğini, ilk kez dillendirildiği 1980'lerde revaçta olan yeni-liberalizm ile veya aynı dönemde can çekişen ortodoks Marxizm ile sınırlandırmak isabetli olmaz. Radikal demokrasi savunusu, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'nin 1985 yılında basılmasından itibaren, yeni-liberalizm ve ortodoks Marxizm gibi karşıt kutupları bünyesinde toplayan Batı düşünce sisteminin bütünsel bir eleştirisini yaparak, bu eleştiriden siyasala dair bir takım yeni stratejiler geliştirmenin peşinde olmuştur.⁶

Ancak radikal demokrasi, 'Batı düşünce sistemi' olarak anılan soyutlamadan, kendisini izole eden bir idealizme yaslanıp, içerisinden çıktığı entelektüel ortamı topyekûn reddeden bir banallığa sığınmaz. Aksine Batı düşünce sistemine içsel kimi olanakları vurgulamayı ve sınıf, kimlik, özgürlük, demokrasi gibi kavramları bu olanaklar çerçevesinde yeniden ele alarak,

⁴ Ibid., 37.

⁵ Engels & Marx 1998, 14.

⁶ Laclau & Mouffe a.g.e.

toplumsallığın yeniden sorunsallaştırılmasını –ve dolayısıyla siyasallaştırılmasını– öngörür. Radikal demokrasinin dillendirdiği eleştirinin kapsamını ve derinliğini vurgulaması açısından, bir parçası olduğu Marxizm-sonrası kuram ve bu kuramın temel felsefi duruşu olarak temelcilik-sonrası düşünce (*post-foundationalism*) üzerinde durmak, söz konusu sorunsallaştırmayı, radikal demokrasi düşüncesinde önemli olan üç bağlamda, Marxizm-sonrası kuramın geliştirdiği temel konum üzerinden anlatmak isabetli olacaktır.

BELLİ BELİRSİZ BİR ÖZNELİK HALİ

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı, öznenin kavranışına dair görüşlerin iki kuramsal kutupta yoğunlaşmasına tanıklık etmiştir. Bu kutuplardan ilki Jean Paul Sartre ile bağlantılı olarak düşünülebilecek olan ve öznellik halini, öznenin kendi yaratımı olarak gören varoluşçuluktur. Varoluşçuluk, öznenin kendine içsel bir öz tarafından belirlendiği fikrini ve dolayısıyla kendinde-özne (*subject-in-itself*) kavramlaştırmasını reddeder. Bunun yerine öznellik halini saf bir deneyim olarak algılar ve bireylerin, anlamı kendi deneyimleriyle kurduklarını, bu kurulumun gerisinde bir aşkın anlamın olmadığını öne sürer. Bu anlamda, mutlak olarak iradidir. Bilinçaltı kavramını kategorik olarak reddeder ve öznellik durumunu bireyin iradesinin bir fonksiyonu olarak imler.⁷ Bu varoluşçu özne kavrayışının karşı kutbunda, Claude Lévi Strauss'un dilbilimsel kuramlardan ödünç alıp sosyal teoriye uyarladığı yapısalcılık fikri ve onun özne kavrayışı vardır.⁸ Yapısalcılık, toplumlar arasındaki farklılaşmaların yüzeysel olduğu ve toplumlar üstü bir düzeyde bütün farklı kültürlerin ve geleneklerin ortak bir 'toplum gramerini' paylaştıkları fikrine dayanır. Yapısalcı düşünce uyarınca, böyle bir aşkın düzlemin varlığı, öznelere de tıpkı toplumlar gibi mutlak bir belirlenimler dizisinin fonksiyonu haline getirecektir. Dolayısıyla va-

⁷ Varoluşçu özne kuramının ortaya konulduğu temel bir kaynak olarak bkz. Sartre 2007.

⁸ Yapısalcılığın iki klasik eseri için bkz. Lévi-Strauss 1977 ve Lévi-Strauss 2000.

roluşçuluğun, 'kendini iradi yoldan kuran özne' anlayışının tersine, yapısalcı kavrayış çerçevesinde, öznellik değişmez bir üst-mantıkla sınırları çizilmiş bir deneyim olarak kavranır.

Kuramsal alanda tespit edilen bu kutuplaşmanın bir benzeri siyasal kuram tartışmaları içerisinde de gözlemlenebilir. Siyasal kuramın önemli kutuplarını oluşturan liberalizm ve ortodoks Marxizm, bir dizi başka başlıkta olduğu gibi özne konusunda da iki farklı yaklaşımın temsilcileri olarak okunabilirler. Bu çerçevede liberal düşünce, içsel bir tanımlayıcı ögesi olan, ötekinden belirgin ve kesin bir sınır ile ayrılan, kendi yekpare varoluşundan ürettiği irade ile dış dünyayı dönüştüren bir özne-birey kavrayışını esas alır.⁹ Bu anlayış çerçevesinde birey, kendini imleyen (*self-referential*) bir varlık olarak, tarihsel ve toplumsal dönüşümlerin harekete geçiricisi, siyasal düşüncenin de tek meşru birimidir. Sahiplenici bireycilik (*possessive individualism*) adı verilen bu liberal kavrayışa zıt bir özne portresi ise ortodoks Marxizm tarafından sunulur. Bu ikinci kavrayış içerisinde, bireyin öznellik niteliği, toplumsal dönüşümün ve siyasal kuramın kendi kendini imleyen mutlak birimi değildir. Bireylerin varoluşlarının, toplumsal üretim ilişkilerindeki pozisyonları tarafından kurulduğu düşünülür. Buna göre bireysel öznellik durumu bir üst-yapı fenomenidir ve üst-yapıya dâhil tüm fenomenler, üretim ilişkileri üzerinden belirlendiğine göre, bireyin özneliğinin kurucu ögesi, bireye dışsal olmak zorundadır. Altyapı bu nedenle hem özneliğin belirleyicisi hem de tarihsel-toplumsal dönüşümün kaynağı ve motoru kabul edilir.¹⁰ Dolayısıyla gerçek *Özne* bu altyapıdır ve bireyler toplumsal değişimlerin kaynağı değil fakat araçları olabilirler.

⁹ Bu bireyci özne kuramının anlatıldığı temel bir kaynak olarak bkz. Macpherson 1975.

¹⁰ Engels'in şu ifadeleri bu anlamda çok aydınlatıcıdır: "Toplumsal değişimlerin ve siyasal devrimlerin nihai nedenleri, insanların kafalarının içinde veya insanoğlunun içsel hakikati ve adaleti idrak gücünde değil (...) fakat her bir devrin kendi ekonomik yapısında aranmalıdır." (Engels 2006, 54).

Radikal demokrasi kuramının ve genel olarak Marxizm-sonrası kuramların özneye yaklaşımı, hem 'varoluşçu-yapısalcı' kutuplaşmasının hem de 'liberal-ortodoks Marxist' kutuplaşmasının dışında durmaktadır. Bu düşüncede özne, andığımız dikotomik uçlardan farklı bir üçüncü seçenek üzerinden kavranır. O, ne içsel bir öze sahip kendi kendini imleyen bir mutlak birimdir ne de özneye dışsal bir alanın belirlenimine tâbi olan ve dolayısıyla kendisi dışındaki bir aşkınlığı imleyen bir görünümünden ibarettir. Aksine, özne edimsellik (*performativity*) yoluyla oluşturulan bir kurgudur ve bu edimsel özne kavrayışı anılan diğer kavrayışlardan üç temel noktada farklılaşır.¹¹

Her şeyden önce edimsellik yaklaşımı, özneliği bir 'ne'lik olarak değil bir etki veya izlenim (*effect*) olarak kavrar. Bu durumda özne kendisine dışsal bir başka düzlem tarafından şekil verilen bir hamur olmadığı gibi, kendi oluşumunu önceleyen bir tekil irade tarafından kurulan, dolayısıyla kurulmadan önce de bir kuvve veya ön-özne (*proto-subject*) olarak varolan bir gerçeklik değildir. Laclau'nun ifadesiyle öznellik hali, aslında öznenin sınırları net ve kesin bir kimliğe sahip olması hali değil, öznenin kendini tanımlama sürecidir. Özne, yapısallığın zorunlu eksikliği nedeniyle herhangi bir belirlenime tâbi olmadığından, süreç, öznenin oluşumundaki yegâne unsurdur. Bir diğer ifadeyle, bu tanımlama sürecini önceleyen bir kimlik söz konusu olamaz.¹²

Radikal demokrat düşüncenin özne kavrayışı, mutlak iradecilikten tam da bu noktada ayrılır: Özne, iradeci ve liberal bir anlayışla yorumlandığında, öznellik durumu, tamamen öznenin yaratımı olarak tanımlanır. Dolayısıyla öznel alan, mutlak bir özgürlük alanı olarak işaretlenir. Bu bakış açısı özneyi şekillendiren bütün edimlerde özneye ait bir iradenin aktif rol oynadığını, dolayısıyla öznellik edimler yoluyla kurulan bir olgu olsa dahi bu edimselliğin iradi ve öznel bir edimsellik olduğunu vurgular. Buna karşılık Marxizm-sonrası düşüncenin özne kavra-

¹¹ Edimsel özne kavrayışı ve bu kavrayış üzerinden üretilebilecek bir etik kuram örneği için bkz. Butler 2005.

¹² Laclau 2000a, 58.

yışının edimselliği daha radikaldir. Burada bütün edimleri önceleyen bir irade veya ön-özne kavrayışına yer yoktur. Öznelik, öznesiz edimler sonucunda kurulabilen bir retroaktif izlenimdir. Laclau'nun bu konuya ilişkin yaklaşımını tekrar edersek, burada tam da özne-kurucu edimleri önceleyen bir özne olmadığı için o edimlere ihtiyaç vardır. Bu kurucu edimleri gerçekleştiren bir 'öznel' iradeden bahsedilemez ve öznelik halinin hiçbir parçası bu edimleri kronolojik olarak öncelemez. Edimsellik, iradenin özne üzerindeki mutlak hâkimiyetine değil, özneye içsel bir tanımlayıcı özün yokluğuna ve öznenin içerisinde bulunduğu söylemsel yapıların zorunlu eksikliğine işaret eder. Bu yokluk ve eksiklik içerisinde, özne bir takım edimler sonucunda, ancak o edimlerin de eyleyicisi sıfatıyla ortaya çıkar; dolayısıyla kendini kuran edimleri, zamansal olarak değilse bile söylemsel olarak önceler. Laclau ve Mouffe'un "siyasal-hegemonik artikülasyonlar, temsil etme iddiasında oldukları çıkarları retroaktif olarak yaratırlar" derken gönderme yaptıkları, böyle bir söylemsel öncelemedir.¹³

Marxizm-sonrası düşüncenin, özneyi ve kimlik oluşumunu kavrayışı, özneliğin ve kimliklerin kurulduğu bağlama ilişkin argümanları açısından da, daha önce değinmiş olduğum kuptlardan farklı bir alternatif teşkil eder. Buna göre özne ve kimlik her ne kadar edimsel olarak kurulsun da, bu edimler bir fiziksel-söylemsel vakum içerisinde değil, akışkanlıkları unutulmaya yüz tutmuş, kalıplaşmış toplumsal edimler (*sedimented social practices*) olarak nitelenebilecek bir takım düzenliliklerle örülü bir toplumsal ağ bağlamında gerçekleşir. Öznelik, bu toplumsal ağın bir fonksiyonuna indirgenemez. Özneyi bu ağdan bağımsız ve mutlak bir sınırsızlıkla oluşturulabilen bir izlenim olarak değil, bu ağ üzerinden kurulan ve onunla arasında olumsal ilişki bulunan bir etki olarak kavramak gerekir.¹⁴

Son olarak bu özgün kavrayışta, özne, irade veya içgüdü benzeri bir öze ya da tanrısal yaratım ve ekonomik belirlenim

¹³ Laclau ve Mouffe age. XI.

¹⁴ Laclau etik kurucu kararın da bir vakum içerisinde alınmadığını belirtirken bu kalıplaşma kavramına değinir. Bkz. Laclau 2000a, 82.

gibi dışsal bir aşkın düzleme atıf yaparak kurulmadığından, öznelik hali uzamsal bir yekpârelikle veya zamansal bir süreklilikle sınırlanamaz. Özne heterojen ve değişkendir. Özneliğin belirlenimine dair tüm iddialar eksik kalmaya mahkûmdur ve öznelik hiçbir zaman kendi kendisini tam olarak kapsayıp kapatamaz.¹⁵ Özneyi kuran edimlerin içerisinde bulundukları/ oluşturdıkları söylemsel alan hep açık kalmaya mahkûmdur¹⁶ ve bu açıklığı kapatacak yeni edimlere muhtaçtır. İşte bu nedenle özneliği, bir olgu veya ‘ne’lik olarak değil bir oluş olarak kavramak daha isabetlidir.¹⁷

TEMELSİZ BİR TEMEL

Fransız düşünür Jacques Derrida, varlığın ve düşüncenin özüne dair ‘mevcudiyet metafiziği’ (*metaphysics of presence*) adını verdiği bir takım kanaat ve eğilimlerin, Batı entelektüel geleneğinin arka planını oluşturduğunu belirtir. Buna göre ‘uygar dünya’, Platon’dan beri “Logos’un çağında” yaşamaktadır.¹⁸ Bu logos-merkezci çağın hâkim düşüncesi uyarınca herşeyde, ona ilintili bulunan tüm diğer unsurların –ikincil, tâli, ek, özsel olmayan,– aslında ‘öteki’ olarak kaldığı bir öz mutlaka vardır.¹⁹ İşte gerçekten değerli ve önemli olan da bu özdür. Öz, kendi mevcudiyetini kendisi koşullar ve kendinden başka bir şeyi imlemez. İmkânı da imkânsızlığı da kendindedir. Özünü oluşturuğu şeyi kurar, tanımlar ve meşrulaştırır. Kuram, bu özün dolayimsız bilgisine ulaştığı ölçüde değerli, toplumsal dönüşüm de bu öz ile uyum içerisinde olduğu ölçüde olumludur. Düşünsel kurguların ve fenomenal deneyimlerin temelinde de, onların geçerliliğini, tutarlılığını, düzenliliğini ve meşruluğunu sağlayan bir temel ve değişmez öz bulunur. Temelcilik (*foundationa-*

¹⁵ Butler, Laclau ve Žižek 2000, 2.

¹⁶ Laclau ve Mouffe age. 121.

¹⁷ Slavoj Žižek, Sartre’dan ödünç aldığı bir kavramla, öznenin bu oluş halini “*cogito* olarak özne” deyiimiyle ifade eder. Bkz. Žižek 2000, 10.

¹⁸ Derrida 1976, 12.

¹⁹ Lucy 2004, 72.

lism), anlamaya yöneldiği temasını, böyle bir özsel mantık çerçevesinde kavrayan bütün felsefelerin ortak adıdır.

Bu temelci paradigmaya, toplumsal kuram özelinde bakan Herzog, bu bağlamda, toplumun ve siyasetin, mutlak olan, hem siyasete hem de topluma dışsal bir takım prensipler üzerine kurulduğunu varsayan bütün kuramları nitelemek üzere temencilik kavramının kullanılabileceğini belirtir.²⁰ Buradan hareketle diyebiliriz ki temelci düşünceler, toplumsallığın merkezinde özsel bir temelin, kendinden başka bir şeyi imlemeye gerek duymadan kendini tanımlayabilen, dolayısıyla içsel anlamı ve değeri olan kurucu bir unsurun bulunduğunu varsayarlar. Buna göre toplumsal değişim ve dönüşümlerden etkilenmeyen bu unsur, bütün toplumsal pratikleri koşullar. Toplumun söylemsel ağıının merkezî olarak bu ağı anlamlandıran, toplumsal sürekliliğinin ve düzenliliğinin garantörü olan, makul ve meşru her siyasî düşüncenin de *a priori* çıkış noktası olması gerektiği düşünülen ilke budur. Her ne kadar farklı kuramlar, farklı toplumsal temel tanımları yapsalar da, genel bir temencilik perspektifinde birleştikleri ölçüde, tanımladıkları temelin, merkezî konumu, nitelikleri ve genel işlevleri konusunda mutabıktırlar. Örneğin ortaçağ siyasal düşüncesinde, toplumsalın merkezinde bir tanrısal iradenin durduğu varsayılırken, Anglo-Saxon muhafazakâr düşüncesi, gündelik eylemlerden devşirilen pratik bilgilerin bugünlere gelmesiyle oluşan geleneklerin, toplumsalın merkezinde olduğunu öne sürer. Her iki düşünceden oldukça farklı bir biçimde, Marxist kuram, toplumsalın merkezinde üretim ilişkilerinin bulunduğunu savunurken, liberal kuram, toplumsalın merkezine bireyi ve bireyselliği yerleştirir. Ancak bu farklı kuramların önerdiği birbirlerinden çok farklı toplumsal temel tanımları, kuramların söylem kurguları içerisinde hep aynı kurucu ve meşrulaştırıcı işleve sahiptirler. Dolayısıyla bütün farklılıklarına rağmen bu siyasal düşüncelerin temelci bir paradigmaya dâhil oldukları söylenebilir.

²⁰ Herzog 1985, 20.

Ne var ki, Batı düşüncesinin hâkim tarzı olan bu temelci bakış, kendi aksi olan temelcilik-karşıtlığına da imkân vermiştir. Çoğu kez katıksız bir nihilizme tekabül eden bu alternatif kuramsal çerçeve, her türlü ‘temel olma’ iddiasını geçersiz sayar.²¹ Buna göre ne toplumsal ne de fiziksel dünyanın belirleyici bir özü yoktur ve bir kurucu merkezin varlığına, olabilirliğine veya gerekliliğine dair bütün iddialar yersizdir. Toplumsalın, mutlak olarak dayanmak durumunda olduğu aşkın bir etik, epistemolojik veya empirik bir temel olmadığından, toplumsal ve siyasal kimlikler, kaotik bir alanda, tamamen özgürce kurulur ve dağılırlar. Onları belirleyen herhangi bir aşkın düzlem söz konusu değildir. Siyasal ve toplumsal düşünceler de, farklı düşüncelerin üzerinde durduğu ve onlara denklik (*equivalence*) ve karşılaştırılabilirlik sağlayacak ortak bir zemin olamayacağından, birbirleriyle karşılaştırılabilir değildirler. Dolayısıyla özgürleşme, farklı siyasal, toplumsal ve felsefi düşünceleri karşılaştırarak sözde iyi veya sözde doğru olana ulaşmakla gerçekleştirilemez. Özgürleşme, bütün temel olma iddialarını kategorik düzlemde reddederek, ‘iyi’ veya ‘doğru’ gibi aşkınlığı ve özelliği çağrıştıran kavramlardan sıyrılmakla gerçekleştirilebilir.

Bu iki karşıt düşünce tarzının, Marxizm-sonrası düşünce açısından önemine dönecek olursak, Marxizm-sonrası olarak adlandırılan düşüncelerin –özellikle de Mouffe, Laclau, Žižek ve Butler’ın– buluştukları ortak kuramsal alanın karakteristik özelliği, ‘temelcilik–temelcilik-karşıtlığı’ kutuplaşmasını reddetmesidir. Şöyle ki, adını andığımız düşünürler, temelci paradigmanın reddedilmesi konusunda mutabıktır. Ancak bu reddin, bir temelcilik-karşıtlığına dönüşmesinden de özenle kaçınmaktadırlar.²² Bu noktayı açmak gerekirse, radikal demokrat düşünce ve Marxizm-sonrası akım, imleyen ile imlenen arasında dolayimsız bir ilişkinin kurulabileceğini reddeder ve anlamın, karşılıklı imlemeler arasında ilişkisel olarak ortaya çıktığını savunur. Buna göre hiçbir ilke, kavram veya nesne anlamını içsel olarak taşımaz, kendi kendisini imleyerek kurmaz. Dola-

²¹ Marchart 2007, 12.

²² Temelcilik-sonrası ve temelcilik-karşıtlığı ayrımı için bkz. ibid. 2

yısıyla toplumsal yapının veya söylemlerin dayandıkları, anlamı ve önemi değişmez bir merkez varolamaz.²³ İmleyen ile imlenen arasındaki ilişki mutlaka dolayimsal olarak kurulduğundan, bir merkezin varlığı veya yokluğu sorunu da aslında görece önemsizdir. Ontik ile ontolojik arasındaki ilişkinin niteliğinden ötürü, hiçbir tekil özne, kurum veya kuramın böyle bir merkezin doğrudan ve gerçek ifadesi olması mümkün değildir.

Buna karşılık, temele ilişkin söylemlerin otantiklik iddialarının reddi, temelcilik-karşıtlığına sivrulmayı gerektirmez. Aslında, topluma bir kurucu merkez atfeden bütün iddiaların gerçekte bir merkez olmadığı veya atfedilen merkezin gerçek merkez ile özdeş olamayacağı gerekçesiyle reddedilmeleri gerektiğine dair temelcilik-karşıtı pozisyon, aslında temelcilik ile aynı düzlemi paylaşır.²⁴ Temelciliğin ve temelcilik-karşıtlığının ayırım noktaları, bir özün varlığına veya bilgisine ulaşılabilirliğine ilişkin görüş ayrılıklarında saklıdır. Oysa özsel olmayan her şeyin tâli ve vazgeçilebilir olduğuna, buna karşılık mutlak ve değişmez olan, anlamını kendisi üreten bir 'öz'ün, korunmaya ve bağlanmaya değer olduğuna ilişkin temel kuramsal yönelim, hem temelcilik hem de temelcilik-karşıtlığı tarafından paylaşılır.

İşte radikal demokrasinin ve 'Marxizm-sonrası'nın eleştirilerinin hedefinde, temelcilik ile temelcilik-karşıtlığının paylaştıkları bu düzlem vardır. Adını andığımız düşünürler, yalnızca aşkın bir özün, önemli ve üretken olabileceği fikrine karşı çıkarak temelcilik-sonrası bir kavrayış önerirler. Buna göre ister söylemsel ve toplumsal, ister ampirik alana dair olsun, herhangi bir kuramsal bütünün kurulabilmesi için mutlaka bir merkeze ihtiyaç vardır. Derrida'nın da ifade ettiği üzere, merkez kavramının tamamen dışlandığı, merkezsiz bir yapı tasavvur edilemez.²⁵ Merkez bu bakımdan vazgeçilmezdir. Ancak merkezin

²³ Laclau ve Mouffe'un ortodoks Marxizm'e ve Marxizm-karşıtlığına aynı anda yönelttikleri ve çalışmanın başında alıntılıdığım eleştiri de bu noktadan hareket etmektedir.

²⁴ Marchart a.g.e. 13 & Butler 1992, 7.

²⁵ Derrida 1978, 279.

gerçekten varolması ve kendisi olarak yapı içerisinde belirmesi de az önce değinilen nedenlerden ötürü imkânsızdır. O, vazgeçilemeyecek kadar önemli bir işleve sahiptir ama ancak imkânsız bir takım iddialar üzerinden varolabilir. Dolayısıyla o, imkânsız bir zorunluluk veya zorunlu bir imkânsızlıktır. Zerilli, Laclau'nun, söylemin temelini ve merkezini oluşturan evrensellik iddiasından neyi anladığını şöyle açıklar: evrensel [veya temel] "varlığın içerisinde bulunduğu bir hazne değil, yokluğu niteleyen bir stepnedir."²⁶ Derrida tam bu nedenle merkezlerin aslında hep bir ikame-merkez olduğunu söylerken,²⁷ Butler da söylemsel ve toplumsal temellerden bahsedilebileceğini ve bu temellerin de ancak olumsal ve zorunlu olmayan bir şekilde var olduklarını ileri sürer. Böylece Butler'ın temelcilik-sonrası düşüncesinde, 'temel' kavramının yerini 'olumsal temeller' (*contingent foundations*) kavramı alır.²⁸ Temelcilik ve temelcilik-karşıtlığı aşıldıktan sonra, artık ne temel kavramını koşulsuz olarak kabul etmeye, ne de onun reddi üzerinden bir özgürleşme projesi yürütmeye gerek vardır. Temelcilik-sonrası düşüncede, temel veya öz hem vardır hem de yoktur. Marchart'ın da belirttiği üzere olumsal temeller kavramı, temel kavramından tam olarak vazgeçmeden onu yumuşatmak üzere önerilmiştir.²⁹ Bu çerçeveden bakıldığında, özsel olana hiçbir şekilde referans vermeyen bir yapı olamayacağı gibi hiçbir temellik iddiası da alternatif temellik iddialarına bağışık olamaz. Dolayısıyla temel, ancak olumsal bir biçimde ve sürekli tehdit altında varolur. Bu durumda da söz konusu olan, Heideggerci bir ifadeyle 'temelsiz bir temel'dir.³⁰ Burada yapılması gereken ise "[bu] temelleri kuran ve yetkilendiren kuramsal hareketi sorgulamak ve bu hareketin tam olarak neleri dışladığını veya yasakladığını ortaya çıkarmaktır".³¹ Marxizm-sonrası

²⁶ Zerilli 1998, 15.

²⁷ Bkz. Derrida a.g.e.

²⁸ Bkz. Butler 1992.

²⁹ Marchart a.g.e. 14.

³⁰ Ibid. 18.

³¹ Butler 1992, 7.

düşüncenin özne kavrayışı ile bu temelcilik-sonrası pozisyon arasındaki bağ açıktır. Öznenin bir olgu değil de bir oluş olarak varolabilmesi, tam da nihai bir temelin, özneliği sabitleyecek, çapa rolünü üstlenebilecek bir özün yokluğundan ileri gelir. Fakat özneliğin edimsellik yoluyla ve retroaktif olarak kendini kurması, dolayısıyla kurucu edimleri, kronolojik olarak değilse bile kuramsal olarak önceleyen bir ikame-özne yaratması, yapıların söz konusu çapa rolünü üstlenecek bir kurucu merkeze olan ertelenemez ihtiyaçlarının göstergesidir. Retroaktif bir izlenim olarak özne, özneliğin zorunlu ama imkânsız merkezi, olumsal temelidir.

Temelciliğin ve temelcilik-karşıtlığının paylaştıkları ortak zeminden ayrılan bu düşünsel tarzın, özneyi ve öznelik halini kavrayışımızda sağladığı alternatif bakışın, siyaseti ve toplumu kuramlaştırma biçimimizde de önemli açılımlara olanak sağlaması doğaldır. Radikal demokrasi, bu açılımların bir örneği olarak okunabilir. Zira radikal demokrasi, bir anlamıyla, bizatihi bu olumsallığın farkındalığını yaratmaya dönük bir demokratik siyasal biçim önerisidir.

SİYASAL ONTOLOJİ VE BOŞLUĞUN İKAMESİ

Temelcilik-sonrası düşünce, toplumu ve siyaseti kavramlaştırmada önemli bir kuramsal manevra alanı açar. Bu yeni paradigmanın altını çizdiği konu, toplumsal pratikleri ve gündelik siyaseti sarıp meşrulaştıran anlatıların söylemsel merkezlerinin mutlak değil olumsal olduğudur. Buna göre herhangi bir toplumsal ilişki, söylem veya siyaset biçimi, ister dinî bir retorik üzerinden tanrı kavramına, ister evrenselci bir retorik üzerinden insan haklarına, ister tavizsiz bir liberal ruh ve metod anlayışıyla veya mutlak özne olarak birey kavramına, isterse de varoluşun değişmez kanunu sıfatını kendisine yakıştıran diyalektik materyalizme dayandırılсын, söylemsel merkez olarak imleyeceği hiçbir temel, mutlak anlamda gerçeğe tekabül edemeyeceği için, söylemsel olarak kapatılamaz ve 'hakikatten türeyen değişmez ve sorgulanmaz bilgi veya biçim' mertebesine ulaşamaz. Hem bu toplumsal ilişki, söylem veya siyaset biçimi

hem de onu meşrulaştıran temel her zaman yeniden ele alınabilir, dönüştürülebilir, bir başka alternatifle ikame edilebilir. Bu noktada, söz konusu ilişkilerin söylemsel temelini oluşturan kurucu ögenin (birey, altyapı, insan hakları, vs.) olumsuzluğu ve aksi yöndeki iddiaların metafizik doğası bir kez vurgulandığında, gündelik siyasetin ve toplumsal ilişkilerin bağlamını belirleyen ve bu ilişkilerin düzenliliğinin garantörü ve meşruiyetinin dayanağı olan temelin, bir ‘ne’lik değil bir oluş olduğu ortaya çıkar ve bu alan artık bir mücadele alanı olarak belirir. Bir başka ifadeyle artık gündelik siyasî tercihler ve toplumsal tercihlerin yapıldığı çerçeveyi kuran söylemsel merkez, çerçevenin içerisine dâhil olur ve söz konusu tercihlerin konusu haline gelir. Gündelik siyaset eylemleri için kullanılan ‘siyaset’ teriminin yerine, siyaseti ve genel olarak toplumsalı kuran ve belirleyen temel merkezin belirlenim alanına işaret eden bir başka kavram olarak ‘siyasal’ da bu noktada Marxizm-sonrası düşüncenin kuramsal analiz araçlarına dâhil olur.

Oluşan bu yeni iki basamaklı yapı içerisinde siyaset, siyaset biliminin konu edindiği gündelik ve kurumlaşmış pratiklere işaret eder. Siyasal ise, siyaset de dahil olmak üzere bütün toplumsal pratiklerin bağlamını oluşturan söylemsel merkezi (yeniden) kurmaya yönelik mücadelenin yürütüldüğü, siyasal kuramın ilgi alanını oluşturan bir düzleme işaret eder. Dolayısıyla bu anlamda siyasal, toplumsalın önünde gelir.³² Bu birincil alandaki mücadele, kimlik ve öznellik iddiasındaki farklı tekilliklerin söylemsel merkeze yerleşerek kendilerini evrenselleştirmek, toplumsalın temeli olarak imlemektir. Bu aynı zamanda kendi kimliklerini ve toplumsal söylemi kapatarak, tüm toplumsal pratikleri kendi çevrelerinde yeniden kurmak adına gerçekleştirdikleri bir mücadeledir. Bu yeni analitik düzlemi adlandırmak üzere ‘siyaset’ kelimesinin sıfat biçiminin seçilmiş olması, yalnızca gündelik siyasetten farklı bir düzlemin söz konusu olduğunu vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda bu yeni düzlemin somut ve sınırları sabit bir alan değil, sınırsızlık ve

³² Laclau 2006, 112.

hem aktörleri hem de sonuçları itibariyle olumsuzluk içeren bir süreç olduğunu belirtir.

Bahsettiğimiz olumsuzluk, temelin ancak bir imkânsızlık olarak varolabilmesinden ileri gelir. Söylemsel merkezin mutlak değil ikame-merkez olması, tekelliğin siyasal alandaki mücadeleyi kazanarak, kendi özneliğini veya toplumsal söylemi kapata-mayacağını, dolayısıyla siyasal sürecin de hiçbir zaman sona ermeyeceğinin göstergesidir. Siyasalın olumsuzluğunun bir diğer sonucu da bütün toplumsal ilişkilerin olumsal olması, dönüşüm potansiyelini sürekli olarak içlerinde taşımasıdır. Laclau ve Mouffe'un "toplum ne tamamen mümkündür, ne de tamamen imkânsızdır"³³ yaklaşımı da bu anlamda anlaşılabilir: siyasal alandaki kesintisiz mücadele, toplumsalın çerçevesini de sürekli tehdit etmektedir. Böyle bir tehdit altındayken, katılmışı rutinleri, kesin tanımları ve mutlak sınırlarıyla adeta bir nesneden bahseder gibi, bir 'toplum'dan bahsetmek mümkün değildir.³⁴ Bu nedenle toplum bir nesne olarak değil süreç olarak kavranmalı ve bir imkânsızlığı işaret eden 'toplum' kelimesinin yerine 'toplumsallık' tercih edilmelidir.

Toplumun imkânının, siyasal tarafından şüpheli kılınması, radikal demokrasi düşüncesinde siyasala verilen önemin boyutunu göstermesi açısından özellikle dikkat çekicidir. Radikal demokrasi düşüncesinde, siyasal mücadelenin konusunu oluşturduğu düşünülen temel –kendisi olmadan yapısallığın düşünüle-meyeceği–, söylemsel kurgunun dayandığı merkezdir. Yalnızca siyasal, ekonomik ve kültürel yönelimleri değil, öznellik-nesnellik ayrımı gibi temel epistemolojik kategorileri belirleyen ve fenomenal deneyimleri olanaklı kılan bu merkezdir. Bütün deneyimler, yönelimler, kavramlar ve kuramlar son tahlilde bu merkezi imler, ona işaret eder. Ancak daha önce de değinildiği üzere, merkez aslında bir imkânsızlıktır. Dolayısıyla siyasal mücadelenin merkezi aslında bir boş-merkezdir.

Bu boş-merkez, çevresinde kurulan söylemsel yapıyı istikrarsızlaştırır ancak imkânsızlaştırmaz. Boş-merkezin bir şekilde

³³ Laclau ve Mouffe a.g.e. 129.

³⁴ Ibid., 111.

doldurularak, merkezî rolün bir ilke veya özne ile ikame edilmesi, ontik ile ontolojik arasındaki ayrımın yapılmasını, nesnellik-öznellik sınırının çekilmesini ve öznelizleniminin ortaya çıkmasını sağlayarak yapılara varoluş imkânı veren temel pratiktir. Dolayısıyla boş-merkez, bir tekillik tarafından her zaman doldurulur ve toplumsal/söylemsel yapıların dayandığı bir temelin varlığına dair iddia hep güncel tutulur. Ancak özsel ve değişmez bir anlama sahip olmayı, yani evrensellik iddiasını içeren boş-merkezin herhangi bir tekillik tarafından tam olarak doldurulması da mümkün değildir. Tekillığın kendi özneliği kurma, kendi kimliğini imleme çabası hep edimsel olacağından, hiçbir zaman sabitlenecek bir çapa bulamayacağından, hiçbir tekillik boş-merkezi tam olarak dolduramaz, söylemsel alanı kendi çevresinde kapatamaz. Tekillikler kendilerini sabitlemek için bir söylemsel merkeze, söylemsel merkez ise kendisini dolduracak bir tekillığe muhtaçtır. Bu karşılıklı ihtiyaçtan doğan siyasal süreçler içerisinde merkeze yerleşen tekillikler ancak zorunlu ve imkânsız merkezin ikameleri olarak, ikame-merkezler biçiminde burada kalabilirler ve kendi tekilliklerinin izlerini, kendi kimliklerinin olumsuzluğunu merkeze taşırlar. İşte bu çerçevede, boş-merkezin tekillikler tarafından ikame edilmesine dönük süreçler olarak anlaşılan siyasal alan, toplumsalın kurucusu ve şekillendiricisidir. Radikal demokrat düşüncedeki önemi de buradan doğmaktadır.

Siyasal kurucudur ve toplumsal süreçler ile siyasî pratikler arasında varoluşsal bir bağ bulunur. Siyasal alandaki mücadele, siyasal-dışı süreçlerle ortaya çıkarılmış, kendisini önceleyen anlamları yeniden düzenlemek üzere yapılan bir mücadele değildir. Bu bakımdan diyebiliriz ki siyasal süreçler ontolojik bir seviyede işler ve ontoloji zorunlu olarak siyasaldır. Siyasal, bir üst-yapı değil fakat “toplumsalın ontolojisidir.”³⁵ Bütün toplumsal kategoriler, evrensellik iddiaları ve öznelizlenimleri, bu siyasal ontolojik mücadeleye tâbidir. Ancak ontolojik alanın siyasallaştığı iddiası, en genel söylemsel kategorilerin veya ev-

³⁵ Laclau ve Mouffe age. Xiv.

rensele dair en soyut iddiaların güç ilişkilerinin kurucusu veya şekillendiricisi olduklarına ve dolayısıyla bir çeşit siyasallık içerdiklerine dair iddiadan çok daha radikaldir. Eğer anlam ve varlık, siyasala, yani bir boş-merkezin hegemonik biçimde doldurulması suretiyle söylemin kapatılmaya çalışıldığı bir sürekli mücadele alanına tâbi ise, ontolojinin bu siyasallığı, aslında güneşin altındaki her şeyin siyasal olduğunu ve en sıradan, en rutin eylemlerin bile, siyasal temelleri şimdilik unutulmuş olan, Laclau ve Mouffe'un ifadeleriyle, kalıplaşmış pratikler olduklarını gösterir. Özellikle Marchart bu nokta üzerinde önemle durur ve siyasal tarafından çerçevelendikleri unutulmuş pratiklere örnek olarak, bir postacının mektup getirmesini ve bir konser bileti satın almayı gösterir.³⁶ Görünürde her iki eylem de son derece apolitiktir, siyasal olanla herhangi bir ilişki içerisinde değildir. Ancak Marchart'a göre bu eylemler, diğer tüm toplumsal pratikler gibi siyasal mücadeleyle belirli bir ilişki içerisinde anlamlandırılır ve şekillendirilirler; dolayısıyla belirli bir siyasal karşılıkları vardır. Bu siyasal karşılıkların görünür olmaması, söz konusu eylemlerin dayandıkları siyasal biçimin uzun süredir kökten bir tehditle karşılaşmamış olması nedeniyle bu pratiklerin kalıplaşması ile açıklanabilir. Ancak Marchart bu pratiklerin dayandıkları siyasal kurguya herhangi bir anda meydan okunabileceğine ve söz konusu kalıplaşmış pratiklerin de böylelikle yeniden harekete geçirilerek içsel dönüşüm potansiyellerinin hatırlanabileceğine dikkat çeker. Örneğin posta işçilerinin greve giderek dağıtımı reddetmeleri veya söz konusu konserin bir siyasî gösteriye dönüşmesi, bu eylemlerin siyasalla ilişkilerinin yeniden hatırlanmasına vesile olabilir.³⁷ Radikal demokrasi de, bir anlamda bu vesileleri sürekli kılmaya dönük bir siyasal biçim yaratma çabasından başka bir şey değildir.

³⁶ Marchart 2007, 148.

³⁷ Ibid., 148.

ONTOLOJİK SİYASET – SİYASAL ONTOLOJİ ÜZERİNDEN SİYASET STRATEJİSİ BELİRLEMEK

Ontik ve ontolojik arasında bir ayrım önererek ontolojik alanı bir mücadele alanı olarak tespit etmek yalnızca toplumsal gerçekliğin daha isabetli biçimde betimlenmesine yönelik basit bir çabayı ifade etmez. Toplumsalı bu çerçeveden betimlemek, ister istemez bir takım başka kavramlaştırmaları ve hem siyasetle hem de toplumsala dair belirli bir vizyonu beraberinde getirir. Bu bölüm söz konusu kavramlaştırmalar bağlamında radikal demokrasinin siyasal söylemlerini konu edinecek, radikal demokratik kuramın siyasete genel bakışını özetleyip, ardından onun siyasî vizyonu hakkında bir fikir vermeye çalışacaktır.

BOŞ-MERKEZİ DOLDURMAK VEYA TEKİLLEŞME-EVRENSELLEŞME ÇABASI

Bir önceki bölümde de belirtildiği gibi toplumsalın söylemsel merkezinin bir sabitlik olarak değil de sürekli devinmek durumunda olan bir mücadele alanı olarak algılanması ve günlük siyaset pratiklerinin dayanağı olan temelin siyasallaştırılması, radikal demokrat siyasal projenin özüdür. Radikal demokrasi, söylemsel merkezin siyasal doğasına yönelik farkındalığın artmasının ve evrensellik iddiasıyla bu merkezde duran değer, kavram ve öznelere olumsuzluklarının sürekli gündemde tutulmasının peşinden koşar. Dolayısıyla denilebilir ki radikal demokrasinin odağında, gündelik siyasal pratiklerden çok bu pratikleri mümkün kılan ‘siyasal alan’ bulunmaktadır.

Radikal demokrat tasavvura göre, siyasal alandaki mücadele toplumsal tekillikler arasında gerçekleşir. Ancak etnik, ekonomik, cinsel ve benzeri başka alanlardan devşirilene kolektif kimlik iddiaları olarak tekillikler, mücadelenin kendisini önceleyen mutlak birimler değildir. Kararsızlık ve değişkenlik, her kimlik iddiasının olduğu gibi bu tekilliklerin de koşuludur.³⁸ Kendilerini bu değişken doğalarıyla retroaktif olarak kuran tekillik-

³⁸ Laclau ve Mouffe age. 85.

ler, siyasal alan içerisinde boş-merkezi işgal ederek boşluğu doldurma, böylelikle kendilerini ‘evrensel’ olarak imleyip, toplumsal kendi etrafında örülü bir söylemle kurgulayarak kapatma çabasıdadırlar. Toplumsal, böylelikle belirli bir kalıba dökülerek ve belirli bir anda sabitlenerek, bir takım etnik, ekonomik, kültürel ve cinsel tekilliklerin bu toplumsalın temelini teşkil ettikleri iddiasıyla meşrulaştırılması sağlanmaya çalışılır. Burada söz konusu olan hegemonik arzudur. Hegemonya kavramı, “tekil taleplerin hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemeyecek bir evrenselleşme süreci”³⁹ olarak görüldüğü ve herhangi bir tekilliğin kendi sınırlarının ötesine geçip genel-geçer bir temsiliyet veya egemenlik gücü kazanması olarak tanımlandığı ölçüde, siyasal alandaki mücadele de tekillikler arasındaki bir hegemonya mücadelesidir. Dolayısıyla siyasal alan hegemoniktir.

ANTAGONİSTİK BİR HEGEMONYA MÜCADELESİ VE ÖZGÜRLÜK HALİ

Hegemonik mantığın, siyasal alanın tanımlayıcı ögesi olması kaçınılmazdır, zira söylemsel merkez her zaman bir aşkınlık ve evrensellik imâsını içerir.⁴⁰ Toplumsalın kurucu bağlamını oluşturan siyasalın söylemsel merkezi, kurulanı meşrulaştırmak ve süreklileştirmek için, kurulanın gündelikliğinden ayrı ve aşkın bir evrenselliğe ait olmak zorundadır. Ancak radikal demokrat düşünceye göre, evrensellik imgesi bir mutlak gerçeklik olarak değil, ancak hegemonik bir kurgu olarak varolabilir. Laclau bu noktayı açıklarken, merkezin temsil ettiği evrenselliğin, tekilliklerin merkeze yerleşerek evrenselleşmesi yoluyla kurulduğuna ilişkin radikal demokrat kanaatin üç sonucundan bahseder. Buna göre,

- (1) evrenselin kendine ait bir içeriği yoktur ve o boş bir tamlık halidir, veya tamlık halinin, tamlık fikrinin bir imleyicisidir; (2) evrensel ancak tekilin içerisinden çıkar çünkü

³⁹ Norval 2000, 229.

⁴⁰ Laclau 2007, 14-5.

belirli bir içeriği kendisini aşan bir evrenselin sembolüne dönüştüren şey, o içeriğin değillenmesidir; (3) ne var ki, evrensel tek başına ele alındığında bir boş imleyen olduğu için, hangi tekil içeriğin onu sembolize edeceği, ne tekillerin ne de evrenselin kendi içerisinde bir analizi yapılarak belirlenemez. Bu ikisi arasındaki ilişki antagonizmanın bağlamına bağlıdır ki, o da kavramın en katı anlamıyla ‘hegemonik’ bir operasyondur.⁴¹

Dolayısıyla, eğer ki siyasal, bir sabitlik değil bir süreç ise ve ne toplumsala içsel bir kaynaktan ne mutlak bir dışsalıktan beslenen bir sabit epistemolojik/ontolojik temel mevcut değil ise, bir gereklilik olan merkez, ancak toplumdaki tekilliklerden birisinin diğer tekilliklere rağmen o pozisyona yerleşmesi ile meydana gelir.

Burada kritik olan nokta, bu merkeze oturma halinin, söz konusu tekillüğün, diğer tekilliklerle gireceği bir müzakere sonucunda oluşacak bir konsensustan değil, diğer tekilliklere rağmen gerçekleşmek zorunda olmasıdır. Şöyle ki, daha önce de belirtildiği gibi, radikal demokraside öznellik durumu, içsel bir öze veya dışsal bir belirleyene çapalanmış bir kesinlik olarak değil, ilişkisellik üzerinden ortaya çıkan retroaktif bir izlenim olarak kavranır. Bu nedenle toplumun söylemsel merkezine oturarak, siyasal hegemonya kurmak için mücadele eden tekilliklerin, bir yandan bu hegemonik pozisyondan feragat ederken, öte yandan kendi kendilerini aynı biçimde işlemeye devam etmeleri, kendi öznelliklerini aynen korumaları mümkün değildir. Zira aralarındaki ilişkisellik üzerinden kurulan tekilliklerden birisinin söylemsel merkeze oturarak, diğer tekilliklere aşkın bir konuma gelmesi, diğer tekilliklerin kendilerini eski biçimleriyle kurabilmelerini imkânsızlaştırır. Örneğin kolektif kimliklerin belirlenimine dair iki tekil prensip olarak sınıfsallığın ve ulusallığın kendilerini boş-merkeze yerleştirip, evrenselleşerek, hegemonya kurma çabaları ancak birbirleri pahasına gerçekleştirebilecekleri bir hedeftir. Her ne kadar bu iki kav-

⁴¹ Laclau 2007, 15.

ram, zorunlu bir çelişki veya zıtlık içerisinde olmayıp kimi zaman bir arada düşünülmemekte ise de, bu kavramlardan birisinin evrenselleşerek kendisini 'kolektif kimliklerin doğal, normal ve birincil oluşum alanı' olarak imlemesi, diğer tüm tekilliklerin zorunlu dönüşümüne ve artık kimliklerini hegemonya öncesindeki şekliyle kuramamalarına yol açacaktır. Örneğin sınıfsallığın, kolektif kimliklerin temel parametresi olarak hegemonik egemenlik kurduğu bir siyasallık içerisinde, sınıfsallığın ve ulusallığın kolektif kimlikleri bir arada ve paralel biçimde etkilemesi mümkün olsa bile, ulusallık, bu durumda ancak sınıfsal mücadelenin pratikteki bir ölçeklendirilmesi olarak işlev görebilir. Aynı şekilde ulusallığın hegemonya kurması durumunda da, sınıfsal kimlikler, ancak ulusun ortak kaderine olumlu yöndeki etkileriyle doğru orantılı olarak meşrulaşabilirler. Dolayısıyla merkeze dönük hegemonik mücadelenin yitirilmesi veya bir müzakere sonucunda bu merkezin alternatif tekilliğe terk edilmesi, kolektif kimliklerin belirlenimine dair tekil prensipler olan sınıfsallık ve ulusallık için varoluşsal bir tehdittir.

Siyasal alandaki hegemonik mücadelelerinin bu varoluşsal doğası nedeniyle tekillikler, siyasal alan içerisinde birbirlerine karşıt alternatifler olarak boy gösterirler. Örneğin demokrasi ideali ile otoriteriyenizm, Batı-merkezcilik ile kültürel görelilik veya burjuvazi ile proletarya, söylemsel merkeze talip tekillikler olarak zıt pozisyonlara konumlanırlar. Ancak, Kantçı terimlerle ifade edecek olursak, tekillikler arasındaki bu zıtlık ne fiziksel alanda gözlemlenebilen 'gerçek karşıtlık' (*real opposition*) terimine ne de sadece kavramsal alana özgü 'çelişkisellik' (*contradiction*) kavramına tekabül eder.⁴² Zira hem iki taşın çarpışması örneğinde gözlemlenebilen 'gerçek karşıtlık' kavramı, hem de 'dörtkenarlı üçgen' önermesinin içerdiği 'çelişkisellik' kavramı, kimlikleri ve varoluşları ötekenden bağımsız olan iki zıt unsurun, kendileri olmaya devam ederken birbirlerini dışladıkları, bu dışlama ilişkisi içerisinde, yine kendileri olarak kalmaya devam ettikleri bir genel karşıtlık halinin alt kategorileridir. Az

⁴² Laclau ve Mouffe a.g.e. XIII.

önce verilen örnekler düşünülecek olursa, ne taşlar birbirleriyle çarpıştıkları anda taş olmayı bırakırlar ne de ‘dörtkenarlı üçgen’ ifadesi, dörtkenarlılık veya üçgen kavramlarında bir dönüşüme yol açar. Dolayısıyla her iki durumda da, zıtlığın üzerinde gerçekleştiği bir nesnellik alanından (örneğin bir fizik veya mantık kuralları kümesinden) bahsedilebilir ve bu alan üzerinden söz konusu zıtlıklar aşılmaya çalışılabilir. Oysa hegemonik bir mücadele içerisinde bulunan tekillikler arasındaki ilişki *antagonistiktir*. Bu ilişkinin antagonizmi, tekilliklerin kendilerini gerçekleştirmeleri ve tam olarak kendileri olmaları önündeki engelin karşısındaki tekillik olmasından ileri gelir.⁴³ Bu antagonistik işleyiş, kimliklerin kurulumundaki ilişkisellik ile çelişmediği gibi, tekillikler *tam da bu ilişkisellik nedeniyle* antagonistik bir durumda bulunurlar.

Örneğin proletarya, proletarya olabilmek ve bu kimlikte kalabilmek için üretim araçlarının mülkiyetine sahip bir başka sınıf olarak burjuvanın varlığına ihtiyaç duyduğu için, burjuva olmadan kendi kimliğini kuramaz. Dolayısıyla kendisini burjuva üzerinden ilişkiyel bir biçimde, “burjuva olmayan, üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmayan” olarak tanımlar. Ancak burjuva, varlığıyla proletaryanın kimliğini işaret ettiği gibi, o kimliğin sınırına ve tamamlanmamışlığına da işaret etmiş olur. Burjuva ve proletarya, kimliklerini kuran bir ikiliğin tarafları olarak, birbirlerini kimliksel olarak tehdit etmeleri üzerinden konumlanırlar. Proletarya, burjuva varolduğu sürece, kendisini tam olarak gerçekleştiremeyecek, kendi varlığını tamamlamayacak, kendi yaratıcı gücünü tam anlamıyla deneyimleyemeyecek olandır. Burjuva ise, proletarya varolduğu sürece, onun mücadelesi karşısında kendi mutlak hâkimiyetini kuramayacak ve proletaryanın tehdidi altında kimliğinden tavizler vermek zorunda kalacak olandır. Bir işçinin emeğinin karşılığının burjuva tarafından tam olarak verilmemesi ve üretim sürecinde ona prosedürel roller biçilmesi, proletaryanın ürünü ile arasına mesafe koyarak, insana dair en temel nitelik olarak görülen

⁴³ Ibid., 125.

yaratım edimini deneyimleyememesine ve dolayısıyla kendi kendisine yabancılaşıp kendisini tam olarak gerçekleştirememesine yol açar. Proletaryanın varlığıyla oluşturduğu engel ve tehdit ise, bir yandan burjuvanın proletere asgari bir ödeme yapmasına, öte yandan da proleteryanın yarattığı tehdide karşılık devletin alacağı kimi sosyo-ekonomik önlemleri ve asayiş tedbirlerini finanse etmek durumunda kalmasına yol açar. Bu durumda burjuva, emeği mutlak anlamda sömürerek kâr elde eden, bu kârın tamamını yatırıma ve daha çok sömürüye dönüştüren, tam verimli rasyonel ekonomik özne olmaktan çıkar. Öyleyse burjuva ve proletarya, karşılıklı olarak birbirlerini kısıtlayan, birbirlerinin tam olarak kendisi olmalarını engelleyen iki tekilliktir. Daha kısa bir ifadeyle burjuva ve proletarya arasındaki ilişki, diğer tüm tekilliklerde olduğu üzere antagonistiktir.⁴⁴

Bu antagonistik zıtlığın kendisini öncelleyen bir nesnel düzlem yoktur. Laclau ve Mouffe'ya göre, "antagonizmalar nesnel ilişkiler değil, nesnelliğin sınırlarını afişe eden ilişkilerdir".⁴⁵ Bu nedenle tekillikler arasındaki hegemonya mücadelesi, naif bir müzakereciliğe veya bir çeşit sınıflararasılığa indirgenemez. Çünkü nesnel olma iddiasındaki her müzakere süreci, referans vereceği –tekillikler tarafından paylaşılan– bir nesnellik alanına ihtiyaç duyar. Oysa antagonizm, bir anlamda böyle bir alanın yokluğunun ifadesidir.⁴⁶ Antagonistik ilişkilerin kurallarını düzenleyen bir üst-düzen mevcut değildir.⁴⁷ Bu nedenle, tek tek proleteryan ve burjuvaziden bahsedilebilir, ama bu ikisini ortak bir 'sınıf' düzleminde toplayan bir sınıfsallık söz konusu olamaz.⁴⁸ Yalın bir çelişki içeren üretim ilişkilerinin aksine, sınıf çatışması antagonistiktir ve nesnel bir ilişki olarak kurulamaz.⁴⁹

⁴⁴ Laclau 2006, 112.

⁴⁵ Laclau ve Mouffe a.g.e. XIV.

⁴⁶ Ibid. 126.

⁴⁷ Ibid XIV.

⁴⁸ Laclau 2006, 111.

⁴⁹ Laclau 2006, 112 ve Laclau 2000b, 202-3.

Bu antagonistik hegemonya mücadelesinde, her bir tekillik kendi kimliğini kurmak için ötekine muhtaç iken, kendi kimliğini tam da 'öteki'nin varlığı nedeniyle kuramaz. Dolayısıyla tekillikler açısından bir sabitleme ve objektif anlamda varoluş imkânsızdır.⁵⁰ Ne var ki bu imkânsızlık onların yokluğu anlamına gelmez. Onlar vardır, ancak varoluşlarını yapısallığın eksikliğinden alan ve kendi kendileri ile aralarındaki kapanmaz boşluğu, söylemsel alanda hegemonik biçimde ifade edilebilen imkânsız-varlıklar olarak vardır.⁵¹ Kuşkusuz bu, doğrudan işaret edilemeyen ve ne temelcilik ne de temelcilik-karşıtlığı bağlamında kavranamayıp yalnızca temelcilik-sonrası bir bağlamda izleri sürülebilecek bir varlık kipidir.

Hegemonik mücadelenin hedefini oluşturan, boş imleyen veya söylemsel merkez, böyle bir varoluş içerisindeki antagonistik tekilliklere, içerisinde bulundukları durumdan çok farklı bir olanak sunar. Merkezin tekilliklere yönelik vaadi, evrenseli temsil eden, diğer tekilliklerden bağımsız, ilişkiselliğe değil içsellığe atıfla kurulmuş, dolayısıyla mutlak ve tam bir öznelilik halidir. Kendi kimliklerini retroaktif biçimde kuran ve sabitleyemeyen tekillikler,⁵² siyasal alanda hegemonik bir hâkimiyet kurduklarında tekilliklerinden tamamen arınacak, evrenselleşerek ilişkisellikten ve bağlamsallıktan sıyrılacak, 'kendinde özne' haline gelecek ve merkezî bir imlenen olarak işlev görüp söylemsel alanı kapatacaklardır. Boş-merkez, böylelikle tam olarak doldurduğunda ise artık bir siyasal alandan söz etmek mümkün olmayacak ve diğer bütün tekillikler de, evrenselleşmiş olan hegemonik merkezdeki tekillığe atıfla kendilerini tanımlayacaklardır.

Ne var ki bu vaad hiçbir zaman tam olarak gerçekleşemez. Söylemsel alanın tamamen kapatılması, gerçekte ihtimal dışıdır ve tüm hegemonik kurgular geçicidir.⁵³ Hegemonik bir pozisyona girip evrenselleşerek kendini merkeze oturtan hiçbir tekil-

⁵⁰ Ibid., 85.

⁵¹ Bkz. Laclau 2006, 106.

⁵² Laclau ve Mouffe a.g.e. 87.

⁵³ Laclau 2007, 90.

lik, kendi tekilliğinden tam olarak sıyrılamaz. Ne kendi dar sınıfsallığını terk edip merkeze oturan ve evrenselleşen burjuvanın yarattığı liberal refah devleti, burjuva sınıfsallığından tamamen soyutlanabilir, ne İkinci Dünya Savaşı sonrasının siyasî etiğinin ana omurgasını oluşturan insan hakları söyleminin, beyaz Protestan Batı Avrupalı'ya yaptığı içsel vurgu tam olarak silenebilir, ne de üretim ilişkilerinin değişmez yasaları, kendilerini ait oldukları ekonomik alanın ötesine tam olarak çıkararak, bütün bir insanî deneyim alanını kaplayabilir. Evrensellik iddiasıyla merkezde duran ilke, kavram ve kimliklerin tekilliklerinin izleri, bu merkezlerin hegemonik doğalarının işareti olarak kendilerini hep belli eder. Refah devleti, her zaman burjuva hâkimiyetinin istikrarlı bir hale gelmesine olanak sağlıyorsa, insan hakları da Batı-merkezci bir yeni kolonyalizmin anahtar sözcüğü olarak kullanılacaktır. Buna karşılık ekonomik belirlenimcilik de, 'üst-yapı'nın çeşitliliği karşısında vulgar bir indirgemeciliğe veya yanlışlanamaz bir mistisizme dönüşmekten kurtulamayacaktır. Dolayısıyla herhangi bir tekilliğin hegemonik mücadelede başarıya ulaşmasını, tekilliğin merkeze oturarak evrenselleşmesi olarak değil, boş-merkezin geçici bir süreliğine o tekillik tarafından ilhak edilmesi, tekillleşmesi ve ancak bu tekillleşme sayesinde doldurulabilmesi olarak tanımlamak daha isabetli olur.

Özneliğin doğası gereği, tekillikten sıyrılmanın tam olarak mümkün olmaması nedeniyle merkezin vaadi gerçekleşebilir değildir. Söylemin kapatılması ve siyasalın sonlanması imkânsızdır. Ancak bu imkânsızlığın sürekli peşinden koşulması ve bu peşinden koşmanın kendisinin siyasalın kurucusu olması anlamında, merkezi vadin ve söylemin kapatılmasının da zorunlu bir imkânsızlık olmasından dolayı, siyasal sürecin kendisinin, o sürecin aktörleri olan tekillikler ile aynı varoluş kipinde kavranabilir olduğu söylenebilir.

ÖZGÜRLÜK DURUMU VE OLUMSAL BELİRLENİM

Toplumsal için vazgeçilmez olan boş-merkezin ancak tekillikler tarafından ve kısmen doldurulabilir olması, siyasalın sürekliliğini garanti altına aldığı gibi söylemsel alanın da hiçbir zaman tam olarak kapatılamamasına neden olur. Ancak bu kapatılamama durumu yakınılacak bir şey değildir. Zira özgürlük ve ahlâkî sorumluluk, yapı içerisindeki bu çatlaktan kaynaklanır.⁵⁴ Eğer söylemsel yapılar tam dolu bir merkez ve mutlak bir temel çevresine kurulmuş tamamen kapalı ve istikrarlı bütünler olsalardı, kuramlaştırma, bu mutlak temel üzerinden tümden gelim yoluyla türetim yapmak, siyaset ise, bu türetim yoluyla elde edilen bilgilerin uygulamaya en verimli şekilde aktarılmasının yollarını arayan, toplumsalın tamirini hedefleyen bir mühendislik faaliyeti olurdu. Toplumsal süreçler ise, önceden denenmiş pratiklerin sürekli ve kusursuz şekilde taklit edilmesinden ibaret kalırdı. Ancak “insanların idaresinden şeylerin yönetimine geçiş” yönündeki bir Saint Simoncu ideali andıran bu kapalı düzenlilik, yapısallığın kaçınılmaz başarısızlığı nedeniyle mümkün olmadığından, bireylere bir yorum ve dönüştürme imkânı ile ahlaki sorumluluk alanı açılmaktadır.

Bu anlamda özgürlük kavramı da, “temelin yokluğuna verilen bir isim” olarak okunabilir.⁵⁵ O, yapısal dinamiklerin içsel olarak kendiliğinden üretemeyecekleri söylem ve eylemlerin ortaya çıkabilirliğini ifade eden bir kavramdır ve bir insanlık durumudur. Dolayısıyla özgürlük ne sahip olduğunda kutlanacak bir nitelik, ne de varlığından yakınılacak bir lânettir.⁵⁶ Söylemsel alanın doğası gereği merkezin tam olarak doldurulamamasından ve ontolojinin ontige indirgenememesinden kaynaklanan, siyasalı yaratan kaçınılmaz bir kaderdir. Ancak bir kader olarak özgürlük halinin sonuçları mutlaka olumlu olmak zorunda da değildir. Örneğin plebisiter bir otoriyetkenizm veya

⁵⁴ Ibid, 18-9.

⁵⁵ Marchart a.g.e. 156.

⁵⁶ Laclau 2007, 19.

‘hassasiyetlerine dokunulmasını’ gerekçe göstererek linç eylemine kalkışan gruplar da, özgürlük halinden kaynaklanan irade ve arzunun dönüştürücü potansiyelinin kullanılmasına örnek teşkil ederler. Dolayısıyla özgürlüğü, mutlak bir olumluluğa yönelten kutlu bir yetenek olarak değil, yalnızca içerisinde olduğumuz bir alan olarak kavramak gerekir. Bir alan olarak özgürlük, tamamen terkedilebilir olmadığı gibi, bize yön verecek bir etik-politik haritayı, bu alanın kendisinden devşirmek de mümkün değildir.

Bu özgürlük alanını betimlerken, önemli bir noktayı da görmezden gelmemek önemlidir: Söylemin kapatılamamasından kaynaklı özgürlük durumu, belirli bir andaki herhangi bir siyasal momente veya tekilliğe sonsuz bir yaratma potansiyeli ve sınırsız olanaklar bahşetmez. Böyle bir potansiyeli öngörebilmek için mutlak-iradeci bir özne anlayışını kabul etmek ve özneliği herşeyi önceleyen bir varoluş olarak varsaymak gerekir. Oysa temelcilik-sonrası kavrayışta, özneliğin bir vakum içerisinde kurulduğu ve hegemonik mücadelenin de bir boşlukta süregittiği düşünülmez. Geçicilikleri ve olumsuzlukları unutulacak kalıplaşmış toplumsal pratiklerin, tekil kimlikleri ve hegemonik ilişkileri öncelediği kabul edilir.⁵⁷ Dolayısıyla hegemonik çatışmanın amacı, sıfır noktasından bütünsel bir söylem yaratmak değil, söylemi radikal biçimde dönüştürerek kapatmaktır. Bu çaba bir takım hegemonik kurgular ve kalıplaşmış toplumsal pratikler tarafından öncelendiği için, toplumsal ilişkilerdeki belirlenimin tamamen kaybolması da düşünülemez.⁵⁸ Elbette kalıplaşmış pratiklerin olumsal doğaları her zaman hatırlanabilir ve bu pratikler yeniden aktif hale getirilerek dönüştürülebilir; ancak hiçbir zaman bütün kalıplaşmış pratiklere ve tüm hegemonik yapıya aynı anda meydan okunmaz. Temelcilik-karşıtı düşüncenin ütopyası olan böyle bir topyekûn karşı çıkış, temelin zorunluluğunu ve varoluşsal önemini gözden kaçırmaktadır.

⁵⁷ Laclau 2006, 112.

⁵⁸ Dvenney 2005, 15.

Dolayısıyla hegemonik çatışmanın öznelere, kendilerini öncelleyen pratikleri bir dereceye kadar veri alırlar ve hem o pratiklerle hem de diğer hegemonik öznelere ilişki kurarak kendi tekil öznelliklerini yaratırlar. Bu anlatıda belirlenim tamamen dışlanmış değildir. Ancak hiçbir belirlenim ilişkisi, bağlamın ve yapısallığın sınırları içerisinde kalarak türetilemez. Her türlü belirlenim, özgürlük haline tâbi ve olumsaldır, dolayısıyla siyasala ve toplumsala dair belirlenim ilişkilerini katı bir belirlenimciliğe indirgemek mümkün değildir.⁵⁹ Yapının sınırları içerisinde kalarak üretilmeyecek belirlenim ilişkisinin güzel bir örneği, kapitalist üretim ilişkileri ile proleter muhalefet arasında Marxist düşünce tarafından öngörülen belirlenim ilişkisidir. Bu iki olgu arasında bir belirlenimin bulunmadığını, proletarya kimliğiyle yürütülen muhalefet hareketlerinin kapitalist ilişkilerden bağımsız olarak tamamen retorik bir düzeyde kurulduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak kapitalist ilişkilerin, kendiliğinden ve içsel olarak proleter muhalefeti yarattığını iddia etmek de doğru olmaz. Çünkü, “bağımlılık karşıtı mücadele, bağımlılığın kendi sonucu olamaz. Her ne kadar Foucault ile, paralel biçimde gücün olduğu her yerde direnişin de olduğu fikrini onaylasak da, direnişin biçimlerinin aşırı çeşitliliğinin de altı çizilmelidir. Ancak belirli durumlarda direniş biçimleri siyasal bir karakter kazanır ve söz konusu bağımlılıkların sonlandırılmasına yönelik bir mücadeleye dönüşürler.”⁶⁰

Dolayısıyla proleter direnişin bir siyasal muhalefete dönüşmesi için radikal bir yatırım gereklidir. Burjuvanın söylemsel hegemonyası altında kurulan kapitalist sistemin söylemsel olanaklarından proletarya muhalefetini türetmek imkânsızdır. Proletaryanın kapitalist sistem içerisindeki durumu, emek piyasası, maaş, özgür irade, serbest piyasa ve görünmez el gibi kavramlarla da pekâlâ kavranabilir; ancak bu kavramlar yoluyla bir proleter muhalefet üretilmez. Andığımız kavramların yarattığı söylemsel olanaklar dâhilinde, proletarya, hiç kimsenin emri altında zorla çalıştırılmayıp emek piyasasında kendi emeğini

⁵⁹ Marchart a.g.e. 141.

⁶⁰ Laclau ve Mouffe age. 152-3.

özgürce satan ve serbest piyasada kendiliğinden oluşan koşullar üzerinden emeğinin karşılığını her ay maaş adı altında alan kişidir. Böyle bir tanımdan bir muhalefet çıkarmak için söylemin açıklığından yararlanarak evrensellik iddiasındaki *homo economicus*'u sorunsallaştırmak/siyasallaştırmak ve dolayısıyla yapıya dışarıdan bir müdahalede bulunmak gerekir. Bu müdahalenin çok geniş kapsamlı olması da gerekmez. Örneğin *homo faber* kavramını kapitalist söyleme eklemek, kapitalist söylemin içerisinden proletaryayı muhalif bir özne olarak çıkarmaya ve kapitalizm ile proleter muhalefet arasında bir belirlenim ilişkisi kurmaya yetebilir. Ancak bu belirlenim ilişkisi söylem içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmadığından, hep olumsal bir belirlenim olarak kalacaktır.

SİYASET-SONRASİ'NA KARŞI GELECEK-OLAN-DEMOKRASİ

Siyasala dair böylesi bir kavrayış içerisinde radikal demokrasi, kendisini siyaset-sonrası (*post-politics*) başlığı altında toplanabilecek bir dizi siyasal önerinin karşısına konumlandırır ve bu siyaset-sonrası düşüncelerin eleştirisini yapar. Habermas'ın müzakereci demokrasi önerileri, Joseph Schumpeter ve Anthony Downs çizgisindeki demokrasinin ekonomik teorisi, sağ ile sol arasındaki antagonistik çatışmayı aştığını söyleyen Üçüncü Yol'cu sosyal demokrasi, gitgide daha fazla gözlemlenir hale gelen teknokrasi eğilimleri, ve toplumsal üzerine siyaset yapma tarzının gündemden düşüyor oluşu, siyaset-sonrası çağın farklı görünümleri olarak radikal demokrasinin eleştirilerinden nasiplerini alır.⁶¹

Radikal demokratlara göre, birbirlerinden ne derece farklı olurlarsa olsunlar, andığımız bütün bu fikir ve eğilimler, siyasal alanın antagonistik yapısını tamamen görmezden gelen "rasyonel argümanlarla örülü ve dışlayıcı olmayan bir kamusal alan" imgesi çerçevesinde kurulurlar.⁶² Bu durum aslında bir takım

⁶¹ Bkz. Mouffe a.g.e. 1.

⁶² Laclau ve Mouffe a.g.e., XVII-XVIII.

hegemonik ilişkilerin söylemsel alanın dışına itilmesini ve ‘doğallaştırılmasını’ da beraberinde getirir. Bağlamın belirlendiği alanın hegemonik doğasına dair temel tespit yapılmadığı takdirde, söz konusu bağlamın bir kısmı, ‘anlamı ve değeri kendisine içsel olan değişmez bir temel’ olarak imlenmekte ve aşkınlılaştırılmaktadır. Bu durumun tek başına rahatsız ediciliği bir tarafa, Mouffe’un da işaret ettiği üzere bu temelci yaklaşımlar ile siyasalın bastırılabilirliği ve evrenselin doldurulamazlığı arasındaki gerilimin kaçınılmaz sonucu olarak, ‘mutlak temel’ şeklinde imlenen ilkeler, pratikler veya süreçler, başka tekilliklerce tehdit edilmekte; bu tehditler de söz konusu yapılar için ciddi bir istikrarsızlık kaynağı olmaktadır. Dahası, siyasaldan kaynaklı bu istikrarsızlık, temelci paradigma, siyasalı tamamen göz ardı ettiğinden, toplumsallığın kaçınılmaz bir sonucu olarak değil, ‘yegâne doğru siyasal biçime yönelik varoluşsal bir tehlike’ şeklinde algılanmakta ve istikrarsızlık karşısında yürütülen mücadele, varlık-yokluk, doğruluk-yanlışlık ve iyilik-kötülük dikotomileri çerçevesinde, özellikle de ahlâkî bir planda kavranmaktadır.⁶³ Tek kutuplu neo-liberal hegemonyaya yönelik tehditler ‘teröre karşı savaş’ üstbaşlığıyla kavranırken, tarafların da “haçlı güçleri” ve “şer eksen” olarak adlandırılması da bu bakımdan çok anlamlıdır.⁶⁴

Aynı şekilde, Stalinist dogmayı aratmayan bir ‘tarihin sonu’ dogmatizmi içerisinde liberal çatıyı kutsayan Fukuyama’nın düşüncesi veya önerdiği müzakere biçimlerinin, nesnelliğine olan sonsuz güven içerisinde, iletişimsel kuramı önce Avrupa’ya ardından da modernitenin geri safhalarındaki periferiye yayarak, yerkürenin en uçra köşelerine rasyonalitenin ışığını götüreceğini hayâl eden Avrupa-merkezci ‘müzakereci demokrasi’ fikirleri hep benzer bir aklın ürünüdür. Andığımız bu yaklaşımlar, siyaset üzerine düşünürken ne kadar farklı pozisyonlarda olurlarsa olsunlar ve kimi zaman ne kadar çoğulcu görünürlerse görünsünler, tam da en hayati nokta olan *siyasal* konusunda konuşmayı reddetmekte ve temel karar düzeyindeki hegemonik

⁶³ Mouffe, a.g.e. 5.

⁶⁴ Bush 2002.

mücadeleyi ele alıp orada yürütülen antagonistik ilişkilerin tanınması üzerinden bir strateji geliştirmeyi tasavvur edememektedir.

Bu ortak tavır karşısında, radikal demokrasi bir anlamda siyasalın siyasetini yapar ve siyaset üzerine müzakere eden bütün bu aktörleri de siyasal alana çağırır. Ancak siyasal alan temel itibariyle antagonistik olduğundan ve boş-merkezin mutlaka doldurulması gerektiğinden, radikal demokrasi nesnellik iddiasını da imleyen bir takım katı kurumsal öneriler ve siyasal süreçlerin işleyişine dair belirli bir ideal müzakere kalıbı öneremez.⁶⁵ Amaç siyasal seviyenin varlığına ve merkezin sürekli geçiciliğine dair farkındalığı arttırmak ve bu seviyede evrensellik iddialarının hegemonik doğalarını vurgulayarak altlarını kazımasıdır. Bu nedenle radikal demokrasinin siyasal mücadelesi herhangi bir tekillik ile, örneğin proletarya, üçüncü dünya ülkeleri, etnik azınlıklar, veya eşcinseller ile sınırlanmaz.⁶⁶ Radikal demokrasi mücadelesi içerisinde kalıplaşmış sosyal formlar yeniden harekete geçirilirken ve onların olumsuzlukları hatırlanıp özsel evrensellik iddiaları kırılırken, siyasal merkezdeki konjonktüre göre farklı tekilliklerden yararlanılır. Dolayısıyla sisteme tek bir noktadan saldırıp onu değişime zorlamak yerine, sistem pek çok farklı olgu tarafından aynı anda tehdit edilerek yeni bir hegemonya kurma mücadelesi verilir.⁶⁷ Böylelikle ne bireysel varoluş, ne de siyasal öznel, tek bir tekilliğin egemenliğine alınmadığı gibi, evrensellik iddialarının heterojenliği de uygun bir karşılık bulur. Aksi halde, siyasal alandaki hegemonik merkeze karşı yürütülen mücadelenin tek bir tekillikle sınırlandırılması, merkezin bütün boyutlarının olumsuzluğunun vurgulanmasını engeller. Örneğin liberal kapitalist hegemonyaya karşı proleter tekillik pozisyonu ile mücadele yürütmek, burjuvazinin evrenselleşmiş değerlerini sorgulamak ve dönüştürmek açısından işlevsel olabilir. Ancak merkezin bir başka görünümü düşünüldüğünde, proletarya tekilliğiyle yürü-

⁶⁵ Laclau ve Mouffe, a.g.e. 190.

⁶⁶ Ibid. 161.

⁶⁷ Ibid. XV.

tülecek bir siyasal mücadele, Avrupa-merkezcilik veya fallus-merkezcilik eksenlerini sorunsallaştırmamıza olanak sağlamaz.

Yukarıda değinildiği gibi bu çok momentli harekete geçirme siyasetiyle evrensellik iddialarının altı kazılırken, radikal demokrasinin kendi kendisini kurumsallaştırması da düşünülemez. Radikal demokrasi bir ideal sistem tasarımı veya siyasette alınacak doğru kararların bir reçetesi değildir. Kararın gerekliliği ve kaçınılmazlığı karşısında, müzakereleri sürekli olarak yeniden ve her kararın ardından zaman kaybetmeksizin açan, dolayısıyla hegemonik süreçlerin değişkenliğini hatırlatarak kalıplaşmış toplumsal pratiklerin yeniden sorgulanma ve uygulama potansiyelini harekete geçiren bir sistem idealidir. Tıpkı merkezin, bir yok-merkez olması gibi, radikal demokrasi de bu anlamda bir yok-demokrasidir. İdeal bir radikal demokrasi kurumsallaşamaz, hattâ özü itibarıyla kurumsallaşma karşıtıdır. Ne var ki toplumsallık, karar almayı ve kurumsallaşmayı, kalıplaşmış pratiklerin hepsini bir anda sorgulamamayı ve bağlamın en azından bir bölümünün siyasallığını geçici bir süreliğine de olsa unutmayı gerektirir. Dolayısıyla radikal demokrasi yönündeki çabalar hep eksik kalacak, her an siyasetin ertelenemez karar ihtiyacı ile kesilecektir. Dolayısıyla radikal demokrasiyi bir hedef veya radikal demokrasi idealine giden sürecin kendisi olarak düşünmek gerekir. Zira antagonizm kavramının Laclau ve Mouffe'un çalışmalarında oynadığı merkezî rol, "bir nihai uzlaşmanın, rasyonel konsensusun ve kimseyi dışarıda bırakmayan 'biz' kavramlaştırmasının ortaya çıkması olasılığını imkânsızlaştırmaktadır."⁶⁸ Derrida'nın deyişiyle ifade edersek, radikal demokrasi, belki de bir gelecek-olan-demokrasidir ve kendisinin vaadinden başka bir şey değildir. Ancak unutmamak gerekir ki, "ancak kendi kurucu temellerinin olumsuzluğunu sürekli gözler önüne seren bir toplum, demokratik bir toplumdur".⁶⁹

⁶⁸ Ibid. XVII-XVIII.

⁶⁹ Laclau 2000a, 86.

ONTOLOJİK SİYASETİN SİYASALLIĞI VEYA BİR HEGEMONİK PROJE OLARAK TEMELCİLİK- SONRASI DÜŞÜNCE VE RADİKAL DEMOKRASİ

Radikal demokrasi vaadi, kuşkusuz yirminci yüzyılın son çeyreğinde siyasal kuramın en ilgi çeken konularından birisi olmuştur. Pek çok yazar radikal demokrasi fikrinin değeri, uygulanabilirliği ve geleneksel sol düşünceden farklılıkları üzerine kalem oynatmıştır. Özellikle müzakereci demokrasi ile radikal demokrasi arasındaki karşılaştırmalı çalışmalar, son derece verimli tartışmalara kaynak teşkil etmiştir. Elbette bu tartışmalar boyunca radikal demokrasi fikrine yönelik önemli bir takım eleştiriler de yöneltmiştir. Bu bölümün konusunu, söz konusu eleştiriler arasından en dikkat çekici olan üç eleştiri ile Mouffe ve Laclau'nun bu eleştirilere yönelik değerlendirmeleri oluşturacaktır.

“SİYASAL ONTOLOJİ”NİN SİYASALLIĞI VEYA BİR TEMELCİLİK OLARAK TEMELCİLİK-SONRASI

Ele alacağım eleştiriler içerisinde en kapsamlı olanı, radikal demokrasi'yi ve daha genel olarak Marxizm-sonrası düşüncelerin hemen hepsini içerisine alan yapısalcılık-sonrası düşüncenin, kendi kendisiyle çelişen, imkânsız bir felsefi konum olduğu fikridir. Buna göre yapısalcılık-sonrası felsefe, bu felsefenin kendi temel parametrelerine sâdık kalınarak kurulamaz. Zira mutlak bir özün olmadığına ve merkezin hep bir ikame-merkez veya boş-merkez olduğuna dair yapısalcılık-sonrası argümanlar, mutlak bir öz, değişmez bir merkez kuran ve bağlamı doğallaştırıcı temelci iddialardır. Dolayısıyla temelcilik-sonrası düşünce, ancak bir takım temelci argümanlar üzerinden, ontolojik alanın doğasına ilişkin aşkınlık imâsı içeren bir takım önermelerle kurulabilen çelişkili bir pozisyonudur.

Laclau bu temel eleştiriye yanıtlarken, yapısalcılık-sonrasının, ontolojik alanın doğasına ilişkin söylemlerinin pozitif bir içeriğinin olmamasına dikkat çeker. Temelcilik-sonrası düşün-

ce, Laclau'ya göre ontolojik alanı *belirli bir şekilde* kuran ve ontik bir belirlenim içeren bir düşünce değil, ontik ile ontolojik arasındaki ilişkinin ne olmadığına dair bir kavrayıştır.⁷⁰ Temele ilişkin aşkınlık içeren iddiaların kesinsizliğini ve söylemsel merkezin istikrarsızlığını savunan temelcilik-sonrası düşünceyi, salt merkezin niteliği üzerine konuştuğu gerekçesiyle temelci ilân etmek veya kendisiyle çelişmekle suçlamak, temelcilik ile temelcilik-sonrası arasındaki çok önemli bir farklılaşmayı gözden kaçırmak olacaktır. Temelci fikirler, ontolojik alanın gerçek biçimine ve toplumsal merkezin mutlak niteliklerine ilişkin önermeler geliştirirken, temelcilik-sonrası düşünce, yalnızca anlamlılığın negatif şartını ortaya koyar ve ontolojik alanın ne olduğunu değil, ne olmadığını söyler. Dolayısıyla temelcilik-sonrası düşünce, temelciliğin aksine ontolojik alanı herhangi bir tekilliğe indirgemez, ontik bir belirlenime tâbi kılmaz. Zaten bir siyasal dönüşüm umudu da ancak nihai temelin yokluğuna dair bu negativite üzerinden kurulabilir.

Burada anlamlılığın negatif şartı ileri sürüldüğüne göre, bu negatif şarta içkin aşkınlık iddiasını, temelci ontolojik iddialara içkin aşkınlıktan ayırmak gerekir. Temelcilik-sonrası düşüncenin ontolojiye ilişkin negatif argümanlarını aşkınlımsı (*quasi-transcendental*) olarak nitelemek daha doğrudur. Zira temelcilik-sonrası düşüncenin aşkınlımsı iddiasının bir sonucu olan belirlenemezlik ilkesi, herhangi bir etik edimi veya tekil siyasal biçimi gerekli kılmamasına karşın, hem etiğin kendisinin varolabilmesinin hem de siyasal devrimin ön koşuludur. Dolayısıyla temelcilik-sonrasının, temele dair iddialarının aşkınlığı, mutlak bir belirlenim zinciri kurmaz. Bu nedenle de burada söz konusu olan olumsal ve aşkınlımsı bir aşkınlıktır.

Unutmamak gerekir ki temelcilik-sonrası düşünce, ne temelcilik gibi anlamı tektipleştiren ve semantik heterojenliğin geçici olduğuna dair bir umudu somut ve zorunlu kılarak bir baskı aracı haline getirir, ne de anlam üretimini tamamen ortadan kaldırmaya çabalayan bir nihilizmi vaaz eder. Temelcilik-

⁷⁰ Laclau 2000b, 184.

sonrası düşünce, anlam üretiminin kapılarını açan ve hem temel üzerine düşünmeye hem de temelin siyasetini yapmaya davet eden üretkenliği ile bu iki zıt kutuptan ayrılır. Laclau'nun da belirttiği üzere,

her ne kadar pozitivistasyon kaçınılmaz ise de, bu pozitivistasyonun imkânsızlığı sembolize etmemesi ve bizi imkânsızlığın ötesine taşıyormuş yanılsaması ile bu imkânsızlığı gizlemesi için hiçbir sebep yoktur. Böyle bir operasyonun da bir parça doğallaştırma içereceğine şüphe yoktur, zira Pascalcı 'sıfır' benzeri bir 'isimsiz olan'a isim vermek de sonuçta var olmayan bir şeyden bir varlık yaratmaktır. Fakat bu ekseri doğallaştırma, 'imkânsızlığın' pozitif farklılıksal bir içerikle eşitlenmesi durumunda söz konusu olacak doğallaştırmadan farklıdır. Bu zayıflatılmış doğallaştırma şekli, kendi açıklığının kurumsallaşmasını içeren ve kendi kendini nihai imkânsızlığı ile tanımlamayı salık veren demokratik politika için önemlidir.⁷¹

Son cümlesinde Laclau'nun da değindiği gibi, temelcilik-sonrasının, aşkınlımsı argümanlarının ister istemez kendi altlarını da kazdıkları söylenebilir. Ancak bu durum temelcilik-sonrası düşüncenin çelişkisellik nedeniyle reddedilmesi gerektiğini değil, ontolojik alandaki bütün iddiaların çelişkisel olduğunu gösterir. Aslında kendi kendisiyle geliştiği için temelcilik-sonrası düşüncüyü reddetmek, temelcilik-sonrasını kavrayışta, temelci paradigmadan bir adım dahi olsa dışarı çıkmamış olmayı gerektirir. Unutmamak gerekir ki "bütün Girit'liler yalancıdır diyen Giritli" örneğinin ontolojik bir bunalıma işaret eden bir paradoks olabilmesi için, söz konusu önerme ile "hiçbir Giritli yalancı değildir" önermesi arasında bir söylemsel muğlâklık alanı olmadığının düşünülmesi ve dahası, ontolojik alanın çelişkisel olmadığına ve mantıksal düzenlilik içermesi gerektiğine dair bir önkabulde bulunulması gerekir. Oysa radikal demokrasi, bu önkabulleri reddeden 'temelsiz ve paradoksal' bir öneridir.

⁷¹ Ibid., 199.

HEGEMONİK BİR PROJE OLARAK 'SİYASALIN SİYASETİ'

Radikal demokrasiye yöneltilen ikinci eleştiri, radikal demokrat perspektifin kendisinin de hegemonik bir proje olduğu ve kendisine alternatif siyasal projeler karşısında herhangi bir zorunlu üstünlüğünün bulunmadığıdır. Buna göre siyasalın siyasetini yapan ve hegemonya kavramı çerçevesinde kurulacak belirli bir siyaset tarzı öneren radikal demokrat düşünce, son tahlilde demokrasinin olumluluğu fikrini işleyen ahlâki bir tekillîğe dayanmak durumundadır. Zira siyasal alanın işleyişinden ve toplumsalla ilişkisinden, radikal demokrat pozisyonu kendiliğinden türetmek mümkün değildir. Radikal demokrasi, siyasalın hegemonik doğasının tespitinin ardından bu hegemonik işleyişten demokratik bir özgürleşme projesi çıkarma yönündeki normatif bir çabanın sonucudur. Bu nedenle de hegemonik işleyiş ile radikal demokrasi arasında ancak olumsal bir belirlenimden söz edilebilir. Bir başka ifadeyle, Toplumsal temelin ve söylemsel merkezin bir kesinlik olmadığı, siyasalın hegemonik bir mücadele olması gerektiği kabul edilse dahi, bu kavrayıştan radikal demokrat bir siyaset önerisi yerine, totalitaryen bir öneri veya Straussçu bir radikal muhafazakârlık kuramı türetmek için hiçbir içsel sebep yoktur.⁷²

Mouffe ve Laclau, bu karşı çıkışa yanıt vermek bir tarafa, aslında tam da aynı noktanın altını çizerek. Buna göre, bütüncül teorik kurgular yerine tekillikler üzerinden tanımlanan siyasal alana, teleolojik bir olumluluk atfedilemez. Varlığının altı çizilen bu yeni alanda, hegemonik formların ne şekilde kurulacağına dair hiçbir garanti yoktur.⁷³ Temelcilik-sonrası düşüncenin, siyasalın varlığına ve işleyişine ilişkin argümanları kabul gördüğünde, mutlak merkezin varlığına dair inançtan devşirilecek bir otoriteriyenizm ihtimali ortadan kalksa dahi, unutmamak gerekir ki, tekillikler, hegemonik mücadeleler sonucunda en ağır itaat biçimlerini, söylemsel merkez sürekli tehdit altında

⁷² Bu itirazın dillendirildiği bir yazı için bkz. Žižek a.g.e.

⁷³ Laclau ve Mouffe, a.g.e. 168.

olmasına rağmen (hattâ tam da bu sürekli tehdit nedeniyle) üretebilirler. Sınıf ve ulus gibi genelleştirici siyasal bağılıkların yerini çoğul tekilliklerin aldığı son çeyrek asır içerisinde yaşananların bir kısmı, bu çoğullaşmanın zorunlu bir olumluluk olmadığını acı bir şekilde göstermiştir. Örneğin Yugoslavya'nın parçalanması sonrası, boş-merkezin etnik tekillikler üzerinden ikame edilmesiyle kurulan siyasal söylemin, Bosnalılara yaşattıkları ortadadır. Yine aynı dönemde tekillikler arasındaki hegemonik mücadelenin daha görünür hale gelmesine bağlı olarak, söylemsel merkeze dönük tehditlerin de daha algılanır olmasıyla birlikte, aşırı sağ söylemlerin ve göçmen karşıtı hislerin hem Avrupa'da hem de Türkiye'de güçlenmiş olduğu da söylenebilir. Tekilliklerin siyasal sonuçlarının belirsizliği, yalnızca etnik-milliyetçi tekilliklere özgü bir sorun değildir. Örneğin ekolojik hareketin de, son tahlilde mevcut sisteme mi, yoksa onun bir özgürleşim vizyonu içerisinde dönüşümüne mi hizmet edeceği, ancak bu kavram üzerine ve bu kavram adına yürütülen hegemonik mücadeleler sonucu ortaya çıkacaktır. Laclau ve Mouffe, bu temel noktaya dikkat çekerek, tekilliklerin ve tekillikler arasındaki mücadelenin bir demokratikleşme *potansiyeli* yarattığını, ancak bu mücadelenin bir demokratik siyasete mi yoksa tâbiyet biçimlerinin daha da etkin bir hale gelmesine mi hizmet edeceğinin, ancak bu tekillikler arasında ve bu tekillikler üzerine yürütülen hegemonik mücadeleler sonucu ortaya çıkacağına dikkat çekerler.⁷⁴

Bu anlamda hegemonik siyasetin doğası gereği, teleojik-olmayan bir yapıya sahip olduğu ve içerdiği tekillikler arasında nesnel değerlendirme yapmamızı sağlayacak bir üst-akıl içermediği söylenebilir. Ancak burada dikkat etmek gerekir ki, radikal sol siyaset perspektifinin, siyasalın hegemonik doğasına rağmen değil, bu doğayla barışık bir sistem kurmaya çabalamakta ve deyim yerindeyse akıntıya karşı yüzmek yerine, akıntıyı yönlendirmeyi tercih emektedir. Hattâ Laclau'nun dikkat çektiği üzere, radikal demokrasinin siyasala ilişkin tespitlerini

⁷⁴ Ibid., 168.

kabul etmek, ama bu tespitlerin, radikal demokrasinin hegemonyasını getirmek zorunda olmadığını söylemek, olgu ve değer arasındaki naif bir ayrıma yaslanmaktır. Aslında siyasalın antagonistik doğasına yönelik açıklamalar ile radikal demokrat proje arasında silinemez bir bağ bulunur.⁷⁵ Örneğin Straussçu bir şekilde söylemi kapatma, yok-merkezi, bilinçli bir strateji olarak, bir mutlakmış gibi sunma ve böylelikle toplumsal istikrarı garanti altına alma çabası, hegemonik alanın işleyişi gereği başarısızlığa mahkûmdur. Hegemonik işleyişin reddedilerek belirli bir tekilliğin mutlaklaştırılması ve toplumsalın bu mutlak merkez çevresinde kapatılmaya çalışılması kaçınılmaz travmalara yol açar. Dahası, Mouffe'un da dikkat çektiği üzere, böyle bir durum antagonistik çatışmanın varoluşsal olduğu yanılığını yaratır ve dolayısıyla siyasal mücadelenin de çok daha keskin bir kelime dağarcığı üzerinden yıkıcılaşmasına yol açar.⁷⁶ Bu noktada radikal demokrasinin, hegemonik mücadelede tercih edilmesi gerektiğine dair bir üst neden olmamasına karşın, siyasal mücadelelerin yıkıcılığının azaltılmasına ve radikal dönüşümlerin toplumsal çözümlere neden olmadan gerçekleşebilmesine dair pragmatik bir nedenle de radikal demokrat proje savunulabilir.⁷⁷ Ancak elbette hiçbir neden radikal demokrasiyi, tarihsel veya ahlâki bir zorunluluk haline getiremez. Böyle bir zorunlulaştırma, siyasalın doğasına ve radikal demokrasi projesinin özüne aykırıdır. Dolayısıyla rahatlıkla denilebilir ki radikal demokrasi de hegemoniktir, bir hegemonya projesidir.⁷⁸ Bu durum radikal demokrasinin hiçbir zaman tam olarak kendisini işaret edememesinin ve bir vaad veya bir gelecek-olan-demokrasi şeklinde kavranılmasının da gereğesidir.

⁷⁵ Laclau 2000a, 79-80.

⁷⁶ Mouffe, a.g.e. 5.

⁷⁷ Dvenney, a.g.e. 142.

⁷⁸ Bkz. Mouffe, a.g.e. 121.

MARKSİZMDEN BİR KOPUŞ OLARAK RADİKAL-DEMOKRASİ

Radikal demokrasi fikrine dair üçüncü eleştiri, radikal demokrasinin Marxizm'den esaslı bir kopuş olduğu ve sol siyasal teorinin, liberal sisteme teslim oluşunu temsil ettiği yönündedir. Buna göre radikal demokrasi, ekonominin depolitize edilmesi üzerine kuruludur ve Marxist analiz ile ilişkisini neredeyse tamamen koparmıştır.⁷⁹ Kitlelerle arasında herhangi bir organik bağ yoktur ve deyim yerindeyse 'elitlerarası' olan bu kuram, meşhur onbirinci tezde ifade edilen toplumu dönüştürme vizyonundan yoksundur.

Bu eleştiriye yanıt verilirken dikkat edilmesi gereken nokta, radikal demokrasinin kendi teorisyenlerince de, Marxizm-sonrası bir düşünce olarak ifade edildiğidir.⁸⁰ Dolayısıyla radikal demokrasinin Marxist olmadığı ne bir eleştiridir ne de yeni ve şaşırtıcı bir tespittir. Radikal demokrasi, Marxizm'in en derinlerine dek işlemiş olan bir hedefi, tarihin altında yatan anlamları ve tarihin özünü kavramaya dönük temelci düşü parçalamaktadır.⁸¹ Özellikle Marxizm'e belirli bir öz atfedildiğinde ve "ekonomik determinizm, Marxizm'in özüdür" benzeri bir önkabulle okunduğunda, radikal demokrasinin, Marxizm-dışı bir düşünce olarak görülmesi son derece doğaldır. Zira sınıf kavramının söylem-üstü doğası ve bireyler de dahil olmak üzere tüm tekilliklerin son tahlilde ekonomik alan tarafından belirlenişi gibi bir indirgemecilik, radikal demokrat düşüncede kendisine yer bulamaz. Ancak dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, bir kimlik olarak, sınıfın toplumsal süreçlerdeki belirlenimsel etkilerinin tamamen reddedilmiyor olmasıdır.⁸² Daha önce de değinildiği üzere radikal demokrasi projesi, siyasal alanın hegemonik işleyişinin kimi belirlenimlere de tâbi olabildiğini kabul etmekte ve yalnızca bu belirlenimlerin olumsal olduğu-

⁷⁹ Žižek, a.g.e. 98-9.

⁸⁰ Laclau ve Mouffe, a.g.e. X.

⁸¹ Ibid., 4.

⁸² Bkz. Ibid. 76-7.

nu hatırlatmaktadır.⁸³ Buna göre söylemin sınırları içerisinde kalarak ve yalnızca söyleme için olanakları kullanarak herhangi bir mutlak belirlenime ulaşılmasa da, bir takım toplumsal belirlenim ilişkileri, radikal bir yatırım (*radical investment*) yoluyla ve bir takım ek argümanlar, hâkim söyleme eklemlenerek kurulabilir. Burada belirlenim, kuran unsuru radikal kılan husus, eklenecek argümanların söyleme dışarıdan ithal edilmek zorunda oluşudur.

Daha önce de vurgulanan bu olumsal belirlenim kavrayışının altını bir kez daha çizmek yararlı olacaktır. Marxist belirlenim ilişkilerinin olumsal yorumuna göre, kapitalist ekonomik mantığın işleyişinden ve söylemsel kurgusundan, proletaryanın, bir muhalefet öznesi olarak kendiliğinden ortaya çıkması mümkün değildir. Zira 'kendisi için bir sınıf' (*class-for-itself*) anlamında kullanıldığı taktirde, sınıf kavramı nesnellik alanı değil, ancak söylemsel bir kurgudur. Bu nedenle kapitalizme dışarıdan ithal edilmek zorundadır. Kapitalist hegemonik yapının söylemsel araçlarını kullanarak, yani ücret, rant, girişimcilik, risk, serbest pazar ve görünmez el gibi kavramlar üzerinden proletaryayı bir muhalif siyasal özne olarak türetemezsiniz. Böyle bir proletarya, ancak söylemsel düzeyde ve bu kavramları da tehdit etmek veya dönüştürmek üzere yaratılabilir; kapitalist hegemonya içerisinde ancak bir radikal yatırım ile kurulabilir. 'Kendisi için bir sınıf', veya siyasal özne olarak sınıf, söylemsel bir yaratım ve hegemonik bir müdahale gerektirir. Sınıf'ı, sınıf bilincinden, Parti'yi sınıftan ve önder'i partiden ayıran Leninist kuram tam da bu ayracı imler.

Radikal demokrasinin sınıfsallığa yaklaşımı açısından kritik olan nokta, siyasal bir özne olarak sınıfın söylemsel doğasının ve siyasala aidiyetinin altını çizmektir. Bu yapıldığı taktirde, siyasî bir araç olarak sınıfın, bireyi, kimliği veya politik alanı tamamen kaplayan nesnel bir temel olmadığı, hem bireysel deneyimlerin başka boyutları tarafından, hem de aynı deneyimlerin alternatif kavramsallaştırmaları tarafından tehdit edilen bir

⁸³ Dvenney, a.g.e. 29.

siyasal hegemonik söylem olduğu anlaşılır. Bu genel bakış doğrultusunda değerlendirildiğinde, proletaryanın hegemonik bir tekillik olarak kavranması, onun burjuvazi ile ilişkisinin antagonistik doğasının altının çizilmesine olanak verdiği gibi, proletaryalık halinin kendi kendine yeterli bir mutlak merkez olamayacağını da gösterir.

Oysa radikal demokrasinin bu bakışı reddedilirse ve klasik Marxist sınıf değerlendirmesi takip edilerek, sınıfsallık, bireysel kimlikleri kaplayan kendine yeterli bir kavramlaştırma olarak ele alınırsa, sınıfların kişilerle yer değiştirmesi ve sınıflara birer kişilik atfedilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu yer değiştirme ise gerçek kişilerin, üretim ilişkileri üzerinden tanımlanan sınıfsal pozisyonları açısından 'şeytani varlıklar' veya 'özgürlük savaşçıları' olarak adlandırıldıkları karikatüristik bir siyasal tabloyu beraberinde getirecektir. 'Sınıfsallığından ibaret, bencil ve insanlık-dışı bir yaratık olarak patron' imgesi, sınıf kavramına böylesi bir temelci ve mutlak belirlenimci bakışın sonucudur. Aslına bakılırsa Marxizm'in krizinin, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında bu derece belirginleşmesi, biraz da sınıfın söylemselliğinin reddinin yol açtığı, 'kişilerin sınıfsallaştırılması ve sınıfların kişileştirilmesi' eğiliminin ve hem kişilerin hem de sınıfların, Sovyet Gerçekçiliği'ni andıran yekpare mermer heykeller gibi kesin sınırlarla tanımlanmasının ve günlük deneyimler karşısında ikna ediciliklerini giderek daha fazla yitirmelerinin bir sonucudur.

Marxizm ile radikal demokrasinin bu önemli farklılıklarına karşılık, post-Marxist düşüncelerin, en az 'post-Marxist' oldukları kadar 'post-Marxist' de olmadıkları söylenebilir.⁸⁴ Zira Marx'tan kalan kuramsal miras, çağının siyasî gelişmeleri ve kendi entelektüel serüveni uyarınca, nispeten heterojendir. Genç Marx-olgun Marx ayrımının ve bu ayrım üzerine yürütülen tartışmaların da kaynağı olan bu heterojenlik karşısında, Marx'ın düşüncesinin özüne ilişkin her türlü yargı ister istemez spekülâtif olacaktır. Dolayısıyla Marx'ın mirası, Marxizm'in

⁸⁴ Laclau ve Mouffe, a.g.e. 4,

temelci bakış açısına ve mutlak belirlenimciliğine de indirgenemez. Marx'ın mirası da mirasçıları da sayısızdır. Marx, antagözizmin radikal toplumsal dönüştürücülüğüne, günlük siyasetten daha temel öneme sahip bir güç ilişkileri düzlemi olduğuna ve bu düzlemdeki hegemonik egemenliğin günlük siyaset üzerindeki kurucu fonksiyonuna ilişkin en üretken ipuçlarını eserlerinde veren ve eşitlik yönünde radikal bir dönüşümü savunan bir düşünür olarak kavrandığı ölçüde, radikal demokratlar, Marx'ın mirasçısı olarak görülebilir. Zira radikal demokrat düşüncenin esas problemi, "bağımlılık ilişkilerini tehdit eden ve eşitsizliğe karşı mücadele eden bir kolektif hareketin ortaya çıkışının söylemsel koşullarını aydınlatmaktır."⁸⁵ Bütün bu sayılan noktalara karşılık, radikal demokrat projenin, ekonomipolitik analizi tamamen dışladığı, ekonomik eşitsizliğin siyasî sonuçlarını görmezden gelerek liberal ideolojiye saplandığı, belirlenimciliği terk ederek iradeci ve iyi-niyete dayalı bir ütopyacılaşma yönünde dönüştüğü veya liberalizm ile Marxizm arasında tarafsız bir üçüncü yolculuğu takip ettiğine yönelik iddialar, bir yandan Mouffe ve Laclau'nun yeni sol eleştirilerinin bir parçası olarak, sol ve sağ arasındaki ideolojik siyasete geri dönülmesi yönünde yaptığı çağrılarının⁸⁶ ve hegemonyanın bir vakum içerisinde gerçekleşmediğine dair sürekli hatırlatmalarının görmezden geliniyor olduğunu gösterir. Öte yandan da Marxizm'e tekil bir öz atfederek, post-Marxizm ile Marxizm arasındaki bağın yersiz bir şekilde tamamen yok sayılıyor olduğunun bir işaretidir. *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de dikkat çekildiği gibi, "Sayısız bağımlılık ilişkisinin temelinde bulunan kapitalist üretim ilişkilerine son vermek bir zorunluluk olduğundan, elbette her radikal demokrasi projesi sosyalist bir boyut içerir; fakat radikal demokrasi sosyalizmin değil, ama sosyalizm, radikal demokrasiye yönelik projenin bir (ve sadece bir) boyutudur."⁸⁷

⁸⁵ Ibid., 153,

⁸⁶ Ibid., XVI,

⁸⁷ Ibid., 178.

SİYASET-SONRASINI AŞARKEN, SINIF-SONRASINA SAPLANMAMAK

Marxist kurama yönelik bir eleştiri, Laclau tarafından özellikle sık sık dile getirilir. Buna göre modern toplumların burjuvazi ve proletarya çatıları altında kümelenerek iki temel sınıfa bölüneceği ve toplumsal yapının bu basitleşmesi sonucunda, sınıf çatışmasının daha da görünürleşerek ilerici bir devrimin önünü açacağına yönelik öngörü gerçekleşmemiştir.⁸⁸ Marx'ın kendi yazılarında geçen bu öngörünün aksine, modern toplumlar giderek daha da karmaşık bir yapıya bürünmüş ve hem burjuvazi hem de proletarya üretim ve finansman süreçlerinde meydana gelen dönüşümler neticesinde fazlasıyla heterojenleşmişlerdir. Bugün artık proletarya diye tek bir kategori tanımlamanın anlamlılığı da şüphelidir.⁸⁹ Ne proletarya ne de burjuvazi bugün yekpare kimlikleri nitelemediğinden, bu iki tekillik arasında varolduğu tasavvur edilen dikotomik ilişki de günümüz için temel bir antagonizma olma niteliğini yitirmiştir. Genel olarak burjuva ile proletarya arasındaki ilişki, hegemonik mücadele içerisindeki farklı tekilliklerden, sisteme dair çatışmaların yoğunlaştığı pek çok direnç noktasından sadece birisi konumuna gelmiştir.⁹⁰ Bugün artık bir sendikada işçi haklarını veya bir dernekte eşcinsel haklarını savunmak ile bir azınlığın özgürlük alanını açmak üzere çeşitli eylemlerde bulunmak arasında niteliksel bir fark kalmamıştır.

Bu eleştirel okuma, bir önceki bölümde karşılamaya çalışılan Marxizmden kopuş eleştirilerinin de çıkış noktasıdır. Buna göre, genel bağlamın doğallaştırıldığı ve her türlü alternatif önerisine, 'yaşayan fosil' muamelesi yapılan bu 'siyasal-sonrası dönemi' aşarak, her şeyi siyasallaştırmak, sonuçta sınıf kavramının kendisini de siyasala bağlamayı gerektirdiğinden, sınıf-sallığın da aşılmasını gerektirir. Bir diğer deyişle siyasal-sonrasından kurtulmanın yolu, sınıf-sonrasından geçer. Ancak sını-

⁸⁸ Laclau 1999, 461-2.

⁸⁹ Laclau ve Mouffe, a.g.e. 167.

⁹⁰ Laclau 2006, 112.

fın bir mücadele aracı olarak ‘aşılması’, aslında radikal dönüşüm ihtimallerinin başlamadan bitmesi anlamına gelmektedir.⁹¹

Ne var ki bu yorumlar, söylem-dışılığı, sınıfın ve sınıfsallığın olmazsa olmaz bir niteliği olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Oysa sınıf kavramının söylemsel bir biçimde algılanmasının, onun ‘özünün’ kaybolmasına neden olmayacağı, zira böyle bir değişmez özün zaten hiç varolmadığı kabul edilirse, sınıf kavramının siyasallaşmasının, sınıfın terkedilmesi anlamına gel-meyebileceği ve siyasal-sonrasını aşmanın, sınıf-sonrasına saptanmayı gerektirmediği görülebilir.

Siyasallaşmış bir sınıf kavramını, siyasal mücadelede kullanırken kaçınılması gereken bir nokta, Laclau’nun Marx’ı eleştirirken yaptığının tersine, sınıfların kesin ve değişmez tanımlar üzerinden kavranmasıdır. Proletarya’yı üretim ilişkileri içerisinde emek-satar konumundan öte, hemen hemen benzer iş deneyimlerine ve refah düzeyine sahip, hayata bakışı itibariyle de birbirleriyle benzeşen insanların oluşturduğu bir kitle olarak görmemek gerekir. Böyle bir bakış, çağımızda proletarya kavramının bir yok-sınıfı işaret ettiğini, proletarya denen kitlenin modern ekonomilerde hem sektörel olarak dikey bir biçimde, hem de iş deneyimi açısından yatay bir biçimde bölünmüş olduğunu düşündürebilir. Gerçekten de hizmet sektöründe emeğini satan ve ilgili sendikaya üye bir proleter ile ağır sanayide çalışıp bir başka sendikaya üye olan bir proleter arasında, görünür çıkarları açısından hemen hiçbir ortak yön bulunmaz. Aynı şekilde emeğini satan beyaz yakalı bir proleter olarak bir yazılım uzmanı ile, bir maden işçisinin iş deneyimleri ve üretim süreçlerinde kendilerini konumlandıkları pozisyonlar o kadar farklıdır ki, bu iki insanı tek bir sınıfın iki üyesi olarak düşünmek çılgınca bir fikir gibi görünür. Bu nedenle sınıfsal bir kimlik olarak proletaryayı, ortak bir yaşam deneyimine de

⁹¹ Radikal demokrasi fikrinin Marxist söylemden bir kopuş olduğuna ilişkin değerlendirmeler ve radikal demokrasi kuramının klasik Marxist konumdan hareketle eleştirisi için yararlandığım temel bir metin, Kurtul Gülenç’in henüz yayınlanmamış olan “Post-Marksizm, Radikal Demokrasi ve Eleştirileri” başlıklı makalesidir.

işaret eden ve dolayısıyla toplumun her noktasında genel bir aşkınsal dönüşümü sağlayacak olan bir mistik özne olarak kurgulamamak gerekir.

Ancak proletaryanın, kendi tanımından başlayarak, siyasal ve söylemsel bir kurgu olduğunu söylemek, onun bir siyasal araç olarak miyadını doldurduğunu belirtmek değildir. Proletarya kavramının işaret ettiği ekonomik kader-ortaklığı, gündelik iş deneyimlerinden daha derinde siyasal hegemonyanın daha içlerinde ve daha doğallaştırılmış bir haldedir. Bu nedenle, bütün yatay ve dikey parçalanmışlığın ötesinde, çalışanların büyük bölümünü içine alan bir kesimi proletarya olarak isimlendirmek, siyasal açıdan son derece anlamlıdır ve hâkim hegemonyanın dönüştürülmesi açısından da çok kritik bir işleve sahiptir. İnsan haklarının tanımlanıp içeriklendirilmesinden, sendikal hakların çerçevesinin çizilmesine değin bir dizi bağlam kurucu karar, böylesi bir proletarya tanımı üzerinden etkinleştirilerek siyasallaştırılabilir. Dahası, Amerika Birleşik Devletleri'nde 2009 yılı sonu itibariyle devam eden sağlık reformu tartışmalarında görüldüğü üzere, proletarya, ister orta-sınıf adıyla, isterse de başka bir isimle çağrılın, kalıplaşmış kimi pratiklerin yeniden güncelleştirildiği ve hegemonik bağlamın siyasallaşarak radikal edimlere olanak sağladığı bir anda, hâlâ çoğunluğun ortak ve genel çıkarını imleyebileceğini göstermiştir. Aynı şekilde yirmibirinci yüzyılın ilk büyük ekonomik krizinin ardından, bir yandan geniş kitlelerin birikimlerinin emeklilik fonlarında batarak değerini yitirmesi, öte yandan kamulaştırılan batık bankaların mali yükünün vergiler aracılığı ile yine çalışan kesimin sırtına yüklenecek olması, sektörel parçalanmışlık düzeyi ve iş deneyimlerindeki farklılıklar ne derece olursa olsun, hegemonik söylemin radikal bir tehdide maruz kaldığı anda, proletarya kimliğiyle kurulan kader ortaklığının nasıl yeniden güncelleşebileceğini göstermiştir.

Dolayısıyla Laclau ve Mouffe'un, asla oyunun dışına tam olarak itmedikleri sınıf kavramının altı yeniden çizilerek ve sınıf kavramı kendi söylemselliği içerisinde bir siyasal mücadele aracı olarak tanınarak, bir 'sınıfsal radikal demokrasi' çizgisi tut-

turmak pekâlâ mümkündür. Burada önemli olan, dönüştürücü özne rolünü her hangi bir kimliğin kesin mülkiyetine vermek ve antagonistik ilişkilerin istisna değil norm olduğunu ve sadece ekonomik kimlikler arasında değil toplumsalın her alanında gözlemlenebildiğini vurgulamaktır. Bu yapıldığı takdirde radikal demokrat mücadele, bir öncü kadronun izini takip edecek olan kitleleri tanımlama ve o kitleleri kendi kendilerine tanıtarak ‘bilinçlendirme’ projesi olmaktan çıkacak ve siyaset tarzını, geniş kitlelerin karar alıcı ve dönüştürücü güçlerinin sürekli gündemde tutulması üzerine oturtacaktır. Siyasete ve siyasala bakışın bu yönde değişmesi, bir yandan gündelik edimlerin bağlamın yeniden üretimindeki ve siyasal dönüşümün yavaşlamasındaki kritik rollerinin anlaşılmasını sağlayacaktır. Ayrıca entelektüel müdahalelerin, radikal bir dönüşüme yön verme kabiliyetlerinin kısıtlılığının farkına varılmasına yol açacaktır. Bunun yanında kitlelerin, gündelik-siyaset üstü olan bir siyasal alanda, cumhuriyetçi erdemler peşinde hiç bitmeyecek bir arama içerisinde olduklarının farkına varmalarını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Bush, G. W., 29.01.2002. State of the Union Address. erişim tarihi: 26.12.2009:<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/print/20020129-11.html>
- Butler, J., 1992. “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, in: Butler, J. and Scott J.W. (eds.): *Feminists Theorize the Political*. Londra ve New York: Routledge.
- Butler, J., 20-00. “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism”, in: Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Butler, J., 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S., 2000. “Introduction”, in: Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London:

Verso.

Derrida, J., 1976. *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Derrida, J., 1978. "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences", in: *Writing and Difference*. Londra: Routledge.

Dvenney, M., 2004. *Ethics and Politics in Contemporary Theory: Between Critical Theory and Post-Marxism*. Londra ve New York: Routledge.

Engels, F. ve Marx, K., 1998. "The Communist Manifesto", in: Cowling, M. (ed.): *The Communist Manifesto: New Interpretations*. Edinburg: Edinburgh University Press.

Engels, F., 2006. *Socialism: Utopian and Scientific*. New York: Mondial.

Herzog, D., 1985. *Without Foundations: Justification in Political Theory*. Ithaca ve Londra: Cornell University Press.

Laclau, E., 1999. "Gramsci", in: Critchley, S. & Schroeder W. R. (eds.): *A Companion to Continental Philosophy*. Londra: WileyBlackwell.

Laclau, E., 2000a. "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", in: Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.

Laclau, E., 2000b. "Structure, History and the Political", in: Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.

Laclau, E., "Ideology and Post-Marxism", in: *Journal of Political Ideologies*, 11:2, 2006, s. 103-114.

Laclau, E., 2007. *Emancipations*. Londra ve New York: Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C., 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londra: Verso.

Lévi-Strauss, C., 1977. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon Press.

Lévi-Strauss, C., 2000. *Hüzünlü Dönenceler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lucy, N., 2004. *A Derrida Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing.

Macpherson, C. B., 1975. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford Paperbacks.

Marchart, O., 2007. *Post-Foundational Political Thought : Political*

- Difference in Nancy*, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburg: Edinburgh University Press.
- Mouffe, C., 2005. *On the Political*. Londra ve New York: Routledge.
- Norval, A. J., 2000. "Trajectories of future research in discourse theory", in: Howarth, D; Norval, A. J. ve Y. Stravarakakis (eds.): *Discourse Theory and Political Analysis*. New York: Manchester University Press.
- Sartre, J. P., 2007. *Existentialism and Humanism*. Londra: Methuen Publishing Ltd.
- Schmitt, C., 2006. *Siyasal Kavramı*. İstanbul: Metis.
- Worsham, L. ve Orson, G. A., 1999. "Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy", in: Worsham, L. ve Olson, G. A. (eds.): *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. Albany: SUNY Press.
- Zerilli, M. G., "The Universalism Which is Not One", in: *Diacritics* 28:2, 1998, S. 3-20.
- Žižek, S., 2000. "Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!", in: Butler, J., Laclau, E. ve Žižek, S.: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.

BÖLÜM 4

KURAM VE YENİ ARAYIŞLAR

PIERRE BOURDIEU:
DÜŞÜNÜMSELLİK/HABITUS/
ENTELEKTÜELLER

Doruk Çamlıbel*

PIERRE BOURDIEU: GENEL BİR BAKIŞ

Bourdieu'nün özgün sosyolojisi, 50'ler ve 60'lar Fransası'nı simgeleyen entelektüel diskuru yansıtan çok geniş disiplinler arası arka plandan çıkmıştır.¹ Fransız sosyolojisinin yeni "haki-ki" bir okulunun gelişimi noktasında Bourdieu'nün etkisi, neredeyse Emile Durkheim'ın merkezî ve "auteur", konumuna benzer bir düzeye erişmiştir. Bourdieu özellikle ana akım sosyolojinin baş belası haline gelen yapı-eylem ikiliğini, özgün bir sosyolojik tahayyül geliştirerek aşmaya çabalamış, dahası kişisel deneyimini, sosyoloji algısının oluşumunda merkezî bir konuma yerleştirmiş ve dolayısıyla geleneksel sosyolojinin kısıtlı bakış açısını, gündelik yaşamın her türlü görüngüsünün araştırma nesnesi haline gelebildiği bir noktaya taşımıştır: "Durk-

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

¹ Swartz 1997, 2.

heim'dan bu yana en etkili ve en özgün Fransız sosyolog Pierre Bourdieu, önde gelen bir kuramcı ve oldukça farklı genel ilgiler ve özel tarza sahip bir ampirik araştırmacıdır. Cezayir'deki emek piyasalarını, Kabil köylülerinde takvim ve ev sembolizmini, doğduğu Barne bölgesindeki evlilik kalıplarını, bir sanat biçimi ve hobi olarak fotoğrafçılığı, müze ziyaretçileri ve beğeni kalıplarını, modern üniversiteleri, edebiyatın bağımsız bir çalışma alanı olarak ortaya çıkışını ve modern toplumlarda zenginlik ortasındaki acı ve yoksulluğun kaynaklarını analiz etmiştir. Bourdieu, teori ve araştırmanın sosyolojik girişimin ayrılmaz ikilisi olduğunu savunur ve onları birbirinden ayırmaya karşı çıkar.”²

Bourdieu üzerinde özellikle belirleyici olan, onun yabancılık hissiyatı, hattâ yabanılığın olsa gerektir. Fransız düşün hayatının kalbi Paris'te elit *Ecole Normale Supérieure* (ENS)'de eğitim alırken de, *Collège De France*'ta kürsü sahibi olduğunda da, bu görkemli kurumlarda okuyan Parisli elitler karşısında taşralılığını düşünsel bir silaha dönüştürmüştür.³ Swartz'a göre Bourdieu, Sosyolojide II. Dünya Savaşı sonrası kuşağın, yapı-eylem çatışmasını sosyolojisinin merkezine yerleştiren ilk sosyologtur. Bourdieu, yapı ve eylemi diyalektik bir ilişki içerisinde birleştirmeye çalışır.⁴

Bourdieu'nün temel kaygısı, insanların kullandıkları pratik stratejilerin ve çıkarlarının, onlar farkına varmadan, nesnel

² Calhoun 2007, 77.

³ Pierre Bourdieu 1930'ta Fransa'nın güneyinde yer alan Denguin köyünde doğdu. Taşrayla olan derin bağının ikinci nedeni ise Cezayir'dir. Askerliğini yaptığı Cezayir'deki bağımsızlık mücadelesinin Fransız ordusu tarafından kanlı bir biçimde bastırılışına tanıklık etti (Calhoun 2007, 86). Daha sonra 1959-60 yıllarında Cezayir Üniversitesi'nde etnograf olarak Kabil toplumu hakkında yoğun çalışmalarda bulundu. Bourdieu için Cezayir deneyimi, onun hem eyleyici bir vicdanı, yaşamının ve çalışmalarının tümünde gizli bir ana tema haline getirmesine, hem de sahanın içinde toprağın bizzat kendisinden damıtılan bilginin, masaüstü ampirik araştırma veya teorisist teori karşısındaki tartışılmaz üstünlüğünü kavramasına yol açtı.

⁴ Swartz, a.g.e., 8.

kalıpların yeniden üretimine nasıl katkıda bulunduğunu açıklamaktır.⁵ Onun çalışmalarını yaşamsal kılan önemli etkenlerden birisi, özellikle sosyoloji bağlamında 70'li yılların sonu ve 80'lerin başında sosyal bilimlerin tam ortasında filizlenen yapı-eylem ilişkisini aşmaya yönelik yaptığı devrimsel katkı olsa gerekir. Diğer bir etken ise Bourdieu'nün ampirik araştırmanın önemini kutsayan bir sosyal bilimci olması ile ilintili olarak, sosyolojik bilginin hangi durumlarda geçerli olacağı ve elde edileceği sorunsalları etrafında belirginleşen sosyolojik bilginin doğası ile ilgili epistemolojik soruları tartışmaya açmasıdır.⁶ Fakat Jenkins'in belirttiği gibi, Bourdieu'nün tüm bu belirtilenler dışında en göz alıcı tarafı, çalışmalarının tartışmayı ve yeni düşünsel mecraları kışkırtan yapısında saklıdır.⁷ Döngüsel ve karmaşık teorik çerçevesi ile birlikte, ana akım toplumsal teorisinin tam ortasına cesaretle dalan Bourdieu, polemikçi yapısı ile hem sosyal bilimlerin geleneksel tahakküm ilişkisinden beslenen memur-akademisyenleri, hem de suyun öteki tarafında radikal olmayı parıldayan bir liyakat madalyası gibi salonunun en nadide köşesinde konuklarına gösteren proto-entelektüellerin doğal olarak düşmanlığını kazanır.

KURAM VE FELSEFE

Schusterman, Bourdieu'nün özel profesyonel yöneliminin, onu Fransız felsefe alanından marjinalize ettiğini ileri sürmektedir. Bourdieu, geleneksel felsefenin ötesine geçerek, ve sosyoloji zanaatını felsefi alanın tam ortasında konumlandırarak kendisini, gerçek bir filozof kimliğinin kurumsal ve geleneksel hüviyetinden mahrum bırakmıştır.⁸ Her ne kadar Schusterman, felsefenin halen merkezde yer aldığı Fransız düşün alanında bu gerçeğin Bourdieu'yu kısıtladığını düşünse de, aslında bizzat sahada, –insan deneyiminin çorak toprağı, ampirik araştırmaya yönelen ve bu araştırmanın sıkıcı, fakat zahmetli istatistiksel

⁵ Calhoun, a.g.e., 88.

⁶ Jenkins 1992, 10.

⁷ Ibid., 10.

⁸ Schusterman 1999, 16.

görüngülerini, felsefi spekülasyonun zahmetsiz, fakat alacalı ıslıtısına tercih eden bir sosyoloji zanaatkârı açısından bu bir kayıp olmasa gerektir.

Bourdieu bir kuramcıdır fakat Talcott Parsons geleneğinin izleğinde bir sistem teorisyeni olduğunu söylemek zor olsa gerektir. Aslında Bourdieu'nün çalışmalarının kırılma hattını da, saf soyut teorinin keskin bir eleştirisi oluşturmaktadır. Bourdieu, saf *kuramsal teorinin* gerçekliği ve toplumsal dünyayı ampirik araştırmanın nesnelerinden bağımsız olarak soyut kavramsallaştırma yoluyla algılamasını keskin bir şekilde eleştirir ve kendi karmaşık sosyolojik dünyasını tam da bu eleştirinin merkezinde olduğu düşünsel bir coğrafya üzerinde kurar. Bourdieu'nün kavramları öncelikli olarak, içsel tutarlılığın ve genellenebilirliğin ölçütlerine cevap vermek için tasarlanmamışlardır; bu kavramlar daha çok, ampirik araştırma ve birbirlerinin karşısında konumlanan entelektüel bakış açılarıyla girilen bir yüzleşmenin sonucunda pragmatik olarak devşirilmişlerdir.⁹

Teori ve pratiğin giderek putlaşmış karşıtlığını kırmak için girilen entelektüel çaba, Bourdieu'nün kavram dünyasının karmaşıklığının başat nedenidir. Dolayısıyla Bourdieu'nün sosyolojik evrenini, kullandığı kavramların basit bir özetini çıkarak betimlemek imkânsızdır. Bourdieu'nün kuramı ancak, aşmaya çalıştığı kurumsallaşmış dikotomiler ile girdiği diyalektik mücadelenin izleğini sürerek anlaşılır bir seviyeye ulaşır. Dahası, Bourdieu'nün mücadelesi sadece geleneksel dikotomiler ile sınırlı kalmaz; her biri, ayrı ayrı geleneği yıkma amacıyla düşünsel *arenanın* cehennemine atılmış fakat daha sonra gideyerek geleneğin bir parçasına dönüşmüş pozitivizm, amprisizm, yapısalcılık, varoluşçuluk, fenomenoloji, ekonomizm, Marksizm, metodolojik bireycilik ve meta anlatılar karşısında süregelen bir polemik haline dönüşür.¹⁰ Aslında Bourdieu'nün karmaşık sosyolojisi, özellikle yapısalcılık belirgin olmak üzere, tüm bu kuramsal hasımlarından çeşitli parçaları da ödünç alır. Bourdieu temel olarak, tüm bu kuramların toplumsal evrenin

⁹ Swartz, a.g.e., 5-6.

¹⁰ Ibid., 5.

tahayyül edilmesinde kısmi olarak göz ardı edilemez anlayışlar oluşturduğunu kabul eder. O'nun amacı bu teorilerin zayıflıklarını bertaraf ederken, özgün taraflarını pratiğin genel bir bilimine dönüştürmektir.

Nesnelcilik ile öznelcilik ve yapısal zorunluluk ile bireysel eylem gibi karşıtlıklar, sahte çatışkılar yaratarak insan pratiğinin antropolojik gerçekliğini gizler.¹¹ Nesnel mekanik yapısalcılık, faili reddederken, varoluşçuluk gibi öznelci yaklaşımlar ise failin rolünü, özellikle gerçekliğin çarpıtıldığı bir anlayış içerisinde, fazlasıyla abartır. Kuram ve pratik arasındaki çatışkı ise, akademi içinde giderek temel yönelimlere dönüşen yöntemler aracılığıyla kurumsallaşır. Özellikle Avrupa düşünsel geleneğinin spekülasyona olan meşum eğiliminden beslenen *teorisizm*, kuramı kutsayarak spekülatif düşünceyi, gerçekliğin gözlemlenebilir gündelik doğasının üzerine bir perde misali örter. Kuram, pratikten ve gerçeklikten kendisine yönelir, kelimelerin parıltısı ile gösteriş yapar, var olana ilişkin bütüncül bir yaklaşım geliştirmeye çalışırken parçaların ve olguların biricik gerçekliğini görmezden gelir.¹² Bourdieu'ye göre *teorisizm*, teorinin, pratikten tümüyle ayrılarak kendi içine kapalı ve kendi kendine söylenen bir tür kurum haline dönüşmesidir.¹³ Hâl-buki kavramlar, pratiğe parya muamelesi çeken yarı tanrılar değildir. Bourdieu'ye göre kavram sorunları çözmeye yardımcı olan alet kutusudur.¹⁴ Diğer taraftan *metolojizm* ise, toplumsal gerçekliğe bütünsel bir bakış sunacak kuramın yokluğunda yöntemi, bizzat bilimin teknolojisini geliştirmeye dönük bir araç haline getirir ve pratiği sayıların, istatistiklerin, teknik göstergelerin düzlemine hapseder. Pozitivizm ve ampirizmin etkisindeki Amerikan sosyolojisi spekülatif Avrupa geleneği karşısında kuramı tümüyle es geçerek, *teorisizmin* tersine bu sefer

¹¹ Bourdieu & Wacquant 2003, 20.

¹² Bourdieu'ye göre böylesi bir *teorisizmin* belirgin örneği eleştirel kuramdır. Eleştirel kuram ve Bourdieu kuramının derinlikli bir karşılaştırması için özellikle bkz. Karakayalı 2007.

¹³ Ibid., 34-35.

¹⁴ Ibid., 35.

olguların ve parçaların dumanları arasında gerçekliğin bütüncül yapısı görünmez olur.¹⁵ Teorisizm kuramcıyı tanrı mertebesine ulaştırır, metodolojizm, araştırmacıyı teknikere dönüştürür. Bourdieu'ye göre sosyoloji hem teoriyi hem de metodolojiyi etkin bir biçimde içermelidir: "Kant'ın ünlü ilkesini aşırma-
ma izin verin: Ampirik araştırmadan yoksun teori boştur, teori-
den yoksun ampirik araştırma kördür."¹⁶ Teorisist teori ve ampirist metodoloji arasındaki keskin ayrım, akademik sistem içinde kurumsallaşmıştır. Akademik sistemin bu başat ikiliğini aşmaya çalışan her iyi niyetli çaba ise soyut tipolojiler ile sını-
nabilir hipotezlerin baskısına maruz kalmaktadır.¹⁷ Bourdieu'ye göre doğru yaklaşım, her ikisinin zayıflıklarını yok sayarak her ikisini de dönüştürerek aşan *yapısalcı inşacılıktır*.

DÜŞÜNÜMSELLİK (REFLEXIVITE)

Bourdieu sosyolojisinin anahtar kavramı, düşünümselliktir (reflexivite). Düşünümsellik, "nesneleştiren özneler" olarak sosyologun araştırma sahasına taşıdığı algı kategorilerinin bilincine varmasıdır. Araştırmanın pratiğinde sosyolog öncelikli olarak saha içine taşıdığı ve düşüncelerini sınırlayan, üzerinde daha önce düşünülmemiş düşünce kategorilerini araştırmalıdır: "Nesnenin inşası ediminde sürekli olarak sınanması ve etkisiz hale getirilmesi gereken şey, bilimcinin bilme yetisindeki kategorilerin (özellikle ulusal), sorunların ve kuramların içinde kayıtlı bulunan kolektif bilimsel bilinçdışıdır. Buradan düşün-
nümselliğin öznesinin, son tahlilde sosyal bilimlerin alanının kendisi olduğu çıkar. Kamusal tartışmanın ve karşılıklı eleştirinin

¹⁵ Ya da kuramın tümüyle içeriğini boşaltarak kullanılabilir-çabuk tüketilebilir bir hale sokar. Amerika'daki düşünsel yaşam açısından en somut iki örnek psikanaliz ve Varoluşçuluk olsa gerektir. Freud'un kuramı, en radikal taraflarından kırılarak, televizyon dizilerinde veya Hollywood filmlerinde bolca kullanılan tematik referanslara dönüşürken, Varoluşçuluk, Avrupa'daki tinselliğinden arınarak yaşam koçlarının klişe öğütlerine dönüşür.

¹⁶ Bourdieu 2007, 35.

¹⁷ Ibid., 36.

diyalojîği sayesinde, nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi işi, sadece tek bir yazar tarafından değil, bilimsel alanı oluşturan uzlaşmaz ve tamamlayıcı konumları işgal edenlerin tamamı tarafından gerçekleştirilmiştir.”¹⁸

Düşünümsellik, sosyal bilimcinin bilimsel bakışını kendine odaklaması ile gerçekleşir. Bourdieu’nün “nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi”¹⁹ adını verdiği bu *kendine bakış* pratiği, normalde toplumsal dünyanın üzerinde gezinen gözlem yetisini, doğrudan sosyal bilimcinin kendisine yönelterek, onun gizli önyargılarını ve varsayımlarını fark etmesini sağlayacaktır. Bourdieu’ye göre düşünümsellik, sosyolojinin, Bourdieu’nün “skolastik yanılığı” olarak adlandırdığı, yaşam deneyimini kitapların ve teorilerin korunaklı dünyasından hissetmenin yanılsamasından sıyrılarak, gerçekten bilimsel bir analiz yeteneğine sahip olabilmesinin yegâne aracıdır.

YAZIM TARZI

Bourdieu, hem harikulade bir stilist, hem de anlaşılmaz kimi düzyazıların yazarı olarak, birçok tümcenin, diğerlerinin içine gömüldüğü uzun ve karmaşık cümleler kullanır. Yazıları, Bourdieu’nün içerisinden yazdığı, Fransız entelektüel üslubuyla içli dışlı olmayanların yabancı kalacağı kimi polemik, olumsuzlama, paradoks ve sözcük oyunları ile doludur. Bourdieu gelişmiş okunamaz. Kuşkusuz Bourdieu’nün özgün, özgün olduğu kadar zorlayıcı bir biçimde yazması, özellikle Fransız akademi ortodoksisinin stilistik eğilimleri karşısında kendi sosyolojik evreninin özerkliğini kurma isteğinden kaynaklanmaktadır. Nasıl ki çağdaş Fransız kuramını kökten bir değişime uğratan, Foucault, Barthes ve Lacan özgün stillerini yaratarak, Fransız entelektüel uzamında kendilerini ayrı bir konuma yerleştirdilerse, sanki Bourdieu’de teorinin özgünlüğünü bizzat yazım tarzının benzeşmezliği ile teminat altına almak istemektedir.²⁰

¹⁸ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 38.

¹⁹ Ibid., 38.

²⁰ Fowler, a.g.e., 13.

Bourdieu'nün özellikle son dönem çalışmalarında artan bir oranda belirleyici olan, çalışmalarının tahrip edici etkisinin, yine kendine özgü, karmaşık yazım dilinin bulanıklığı altında zayıflayarak etkisini yitirmesi olsa gerekir. Bourdieu'nün genel yazı diline içkin olan yeni türetilmiş kelimeler, tekrarlayıcı ve fazlasıyla uzun cümleler, sapmalar ve sapmaların arasına gizlenmiş cümlecikler ve tüm bunlarla bir araya gelen komplike diyagramlar ile görsel şemalar, okuyucunun, seviyesi ne olursa olsun, içine atılmaktan korktuğu dilsel bir coğrafya oluşturmaktadır.²¹ Althusser, Barthes ve Foucault'nun dışında, mesela Boudon ve Touraine ile karşılaştırıldığında, sosyal bilimlere içkin olan Fransız entelektüel geleneğinin değerini ve zenginliğini canlı tutan yegâne isim, Bourdieu'dür. Bu anlamda Bourdieu; Marx, Weber, Durkheim, yapısalcılık ve etkileşimcilik, karamsar belirlenimcilik ile insan pratiğinin doğaçlamaya dayanan yaratıcı potansiyeline dair derin inanç gibi farklı değerlerden oluşan teorik bir uzamın ortasında, 1990'ların toplumsal teorisi açısından ilham verici heterodoks bir kaynak olarak belirmektedir.²²

MARX'A KARŞI BOURDIEU: SERMAYE VE KÜLTÜR KÜLTÜREL AKTARIM VE TAHAKKÜM

Bourdieu, kültür üzerine olan yaklaşımını inşa ederken sembolik çıkar, sembolik şiddet, sembolik sermaye üzerine olan teorileri de içeren sembolik iktidarın ve gündelik toplumsal pratiklerin bir tür ekonomi-politiğini geliştirmiştir. Onun sembolik çıkarlar kuramı, toplumsal hayatın sembolik ve fiziksel görünimleri arasındaki girift ilişkiyi, bizzat ekonomik çıkar kavramının kültürel dünyadaki izleşini sürerek, yeniden kavramsallaştırır. Bourdieücü evrende kültür, aynen ekonomik sermaye-de olduğu gibi, birikim, mübadele veya tatbikin spesifik kural-

²¹ Jenkins, a.g.e., 9.

²² Ibid., 1992, 10.

ları tarafından belirlenir.²³ Bu evrende kültürel sembol ve pratiklerin tümü, toplumsal ayrımın (*social distinction*) keskinleşmesine katkıda bulunur. Bundan dolayıdır ki, toplumsal ayrım, sembolik biçimi ne olursa olsun, toplumsal hayatın en köklü boyutunu oluşturmaktadır.²⁴ Ayrımı toplumsal yaşamın merkezine oturtmak, iktidarın yeni görüngülerinin su yüzeyinde belirmesini olanaklı kılar. Bourdieu, iktidarı ve gücün tâ kendisini, siyaset biliminin yaptığı gibi ayrı, steril bir çalışma konusu olarak belirlenmesine karşı çıkarak, iktidar olgusunu toplumsal yaşamın her türlü boyutu ile kavramaya çalışır. Çağdaş Fransız kuramında Foucault'nun yeni iktidar analizi ile felsefeye yaptığı benzerini Bourdieu sosyolojide uygular ve iktidar kavramının sosyal bilimlerde giderek kurumsallaşmış meşrulaştırıcı içeriğini yıkarak gündelik hayatın kanallarında dolaşan görünür fakat dile getirilemez olan izlerinin peşine düşer.

Çalışmalarında topluma içkin olan güç dengelerinin, baskı ve fiziksel şiddet olmadan nasıl korunabildiğini inceleyen ve ekonomik ilişkilerin belirleyiciliğinin başka şeylerin arkasına gizlendiğini ileri süren Bourdieu için eğitim süreci ve sistemi, kültür aracılığıyla kurulan tahakkümün en işlevsel aygıtıdır.²⁵ Bourdieu, okulları, egemen sınıfın iktidarını idame ettirebilmek ve düzenin meşruiyetini garanti altına almak için çalışan bir tür sistem aygıtı olarak kabul eder.²⁶ Okullar aracılığıyla gerçekleştiren eğitim süreci, çocuk insanın, toplumsal hiyerarşiyi benliğindeki en kuytu noktalara varana dek içselleştirmesini ve meşrulaştırmasını sağlar. Çocuklar, okullar aracılığıyla içinde bulundukları sınıfsal konumların sermayesel niteliğini içselleştirir. Zira çocuk, yaşamının ileriki bölümlerinde farkına daha çok küçükten vardığı konumunun habitusuna göre davranmayı öğrenecektir. Türkiye gibi toplumsal yapının üzerinden çok farklı fay hatlarının geçtiği, yüksek oranda ayrımlaşmış ve sermaye birikimini sağlayamamış toplumlarda ise, kendini top-

²³ Swartz 1997, 6.

²⁴ Ibid., 6.

²⁵ Yel 2007, 566-7.

²⁶ Ibid., 567.

lumsal çoğunluktan bir şekilde (Türkiye özelinde kendini toplumsal yığınlardan ayırabilme yetisinin temel aygıtı Bourdieücü kültürel sermaye olsa gerekir) ayıran proto-elitlerin parmaklarını çoğunluğa sallayarak “eğitim şart” buyurmaları, Bourdieu’nün dünya tahayyülünde sadece mizahi bir yan öge olarak yer alabilir. Zira eğitim, ister post-endüstriyel bir toplumda, isterse Türkiye veya Madagaskar’da olsun, evrensel bir mantığa ve sağlam bir iç tutarlılığa sahiptir. Bu bağlamda Bourdieu’cü perspektiften bakacak olursak, Türkiye özelinde her sorunun şifası olarak eğitimi göstermek, sadece toplumsal gerçekliği oluşturan çelişkilerin üstünün örtülmesine yol açar.

Okul ve eğitimin ayırıştırıcılığı yanında aile, kültürel aktarımın temel failidir. Aile, genelleşmiş düşünce, algı ve eylem şemalarından oluşan birincil habitusun nesiller arası dolaşımını sağlar. Bahsedilen birincil habitus, insanların toplumsal dünya üzerine algılarını ve tepkilerini şekillendiren temel kavramsal kategorileri içerir.²⁷ Bireylerin toplumsal alandaki sınıfsal konumları ise, kültürel tüketim ve boş zaman pratiklerini iki yoldan yapılandırır. Birincisi ve görünür olanı: faillerin paraları ve boş zamanlarının niceliğine koşut olarak, kültür ve eğlence alanına girişleri karşısındaki maddi sınırları belirler.²⁸ Bu kısıtlamalarda ekonomik sermaye belirleyicidir. Artık kanıksandığı ve üzerinde tartışılmaya değer bile görülmediği üzere, modernite deneyiminde hem boş zaman, hem de boş zamanı verimli bir şekilde kullanmak için gerekli olan otomobil gibi araçların varlığı, tümüyle maddi gelirin derecesi ile orantılıdır.

Sınıfsal konumun kültürel alandaki ikinci belirleyici gücü, toplumsal katmanlaşmanın gizli ve sembolik özünden beslenmektedir. Maddi ve görünür sınırlara ek olarak sınıfsal konum, faillerin kültürel alandaki pratiklerini gizli ve sembolik sınırlar ile biçimlendirir. Müze gezisi gibi son derece düşük ücretli, toplumun çoğunluğunun katılabileceği kültürel etkinlikler, toplumsal tabakalaşmanın tortusunu oluşturan alt sınıflar için bir tür çile ve yabancılaşma olarak deneyimlenirken, mesela burju-

²⁷ Murdock 2000, 136.

²⁸ Ibid., 136.

vazi için kendini evinde hissettiği, kültürel sermayesini başkasıyla paylaşarak bir tür kültürel kâr ve kendine güven hissine tahvil ettiği mekânlardır. Keza müze gezileri gibi televizyon izlencesi de Bourdieu'ye göre toplumsal katmanlaşmanın gizli kodlarının belirginleştiği bir pratiktir.²⁹ Günümüzde kültürel katılımın temel aygıtı haline gelen televizyonda, üst-orta sınıflar klasik drama ve ciddi tiyatro oyunlarına yönelirken, pembe diziler ve kolay izlenir yapımlara ise çoğunlukla alt sınıflar rağbet etmektedir. Belirtmeden geçmeyelim: Bourdieu'nün post endüstriyel toplumun şafağında yaptığı bu analiz, günümüzde geçerliliğini yitirmiştir. Pembe dizi bozması televizyon dizilerinin toplumsal sınıfların tümü tarafından aynı iştah ile izlendiği, hattâ bu dizilerin artık neredeyse temel sosyalleşme (toplumsal faillerin dizilerin ertesi günü birbirleriyle iletişime geçtikleri çıkış noktaları olarak tv dizileri) aracı haline dönüştüğü Türkiye'den bahsetmiyoruz yalnızca elbet. İleri kapitalist toplumlardaki sınıfsal hiyerarşinin farklı katmanları da, temel özelliği çabuk tüketilebilir olan belirli kültürel ürünlerin tüketiminde aynı vasatta buluşmaktadırlar. Sözde kültürel estetiği, "yüksek sanat" olarak yığınlardan ayrışmanın kafa kâğıdına dönüştüren kurumsal Avrupa burjuvazisi, "vitrin bölgesi" olan salonlarında Goethe gravürleri, atonal müzik veya Proust ile Flaubert üzerine tartışa dursun, gece olup da misafirler gittiğinde "arka bölgeler"³⁰ yatak odalarında *Friends* izlerken, *Dan Brown* romanlarını hatmediyor olacaktırlar.

²⁹ Ibid., 136-7.

³⁰ Vitrin bölgesi ve arka bölgeler, Bourdieu'nün dostu ve kuramsal olarak benzer bir çerçeveyi paylaştığı sosyolog Erving Goffman'ın sosyolojiye uyarladığı kavramlardır. Bourdieu gibi toplumsal pratiği, alanlar, oyunlar, stratejiler ve (ek olarak) performanslar üzerinden analiz eden Goffman, faillerin "performans" (toplumsal pratik) gösterdikleri toplumsal alanı (sahne) vitrin bölgesi, sahne arkası ve dışarı olarak üçe ayırır. Vitrin bölgesi, performansın sunulduğu yer iken, sahne arkası (arka bölge), vitrin bölgesinde çizilen performans ile çelişen görüntülerin olduğu yerler, dışarı ise tanımlanan bu iki böl-

Bourdieu'nün, kültürel tüketim, sanatsal eğilim ve sınıfsal konum arasındaki grift ilişkisi alanlar, konumlar ve oyunlar üzerinden dingin bir biçimde betimlemesinden çok daha önce, henüz kapitalizm sermaye birikiminin olanakları ile uğraşırken, Marx kültürel beğeni, sanat ve altyapı arasındaki bağlantıyı göstermiştir. Marksizm'e içkin başat tartışma noktalarından olan hümanizm ve *epistemolojik kopuş* sorununa bulaşmadan, kıyısından vurgulayalım: Her fırsatta ekonomizm ile suçlanan Marx kültürel alan ile altyapı arasındaki ilişkinin diyalektik boyutunu kavrayarak "yüzyılın çocukları"nı bekleyen kültürel sefâlette ortaklık tehlikesine karşı uyarır. Alt sınıfların, bizzat tahakkümün kendisi tarafından kültürel ürünlerin, kişisel beğenin ve eğlencenin hazzından mahrum bırakılması Marx'ın çağında kapitalizmin resmî bilimi olan politik iktisat tarafından gerçekleştirilir. Politik iktisat:

Hayatın olabilecek en aşağı düzeyini (varoluş) standart, hattâ genel standart saymasının nedeni büyük insan yığınları için geçerli olmasıdır...işçinin her çeşit lüksü, cezalandırılması gereken bir şeydir ve en soyut gerekseminin ötesine geçen her şey –bir şeye tadına edilgince varmak olsun, bir etkinlik göstermek olsun– ona lüks gibi görünür...Kendini ezme, yaşamının ve bütün insanca gereksemelerin yadsınması, baş öğretisidir. Ne kadar az yer, içer, kitap okursan; tiyatroya, dansa, meyhaneye ne kadar az gidersen; ne kadar az düşünür, sever, kuram yaratır, şarkı söyler, resim, eskrim yaparsan, vb., o kadar fazla sermaye biriktirirsin –güvelerin ve tozun yok edemeyeceği hazinen o kadar büyür. Kendin ne kadar azalırsan, o kadar çoğa sahip olursun...İşçi sadece yaşamayı istemesine yetecek kadarına sahiptir ve sadece bir şeylere sahip olmak için yaşamak isteyebilir.³¹

genin dışında kalan yerlerdir. Goffman'ın bu analizi için özellikle bkz. Goffman 2009, 107-137.

³¹ Marx 2000, 128-9.

Böylece politik iktisat kültürü belirler, kültürel durum, sınıfsal konumun durağanlığını garanti altına alır. Bourdieu ise bağıntısallığı gerçekliğin temel koşulu saymakla beraber yukarıda örneklenen diyalektiği yok sayar. Dolayısıyla ekonomik durum, sınıfsal konum ve kültürel beğeni arasındaki karşılıklı ilişkinin karmaşık yapısı görünmez olur. Diyalektiğin es geçildiği Bourdieu'nün yaklaşımında doğal olarak alt sınıflar ile ucuz pembe diziler, statü ve *gestus* sahibi burjuvazi ise yüksek sanat ile özdeşleşir. Marx, sermayeyi bir nesne olarak değil, bir tür ilişki olarak tanımlayarak, bu tip bir indirgemeciliğin tuzağından kaçınır. Marx ile Bourdieu'nün yaklaşımlarının daha açıklayıcı bir karşılaştırmasını yapmadan önce, Bourdieu'nün sermaye nosyonunu incelemek doğru olacaktır.

BOURDIEU'CÜ SERMAYE NOSYONU

Sermaye kavramı çevresinde oluşan farklı sermaye türleri ve alanın dönüştürücü ilişkisi arasındaki etkileşim, Bourdieu sosyolojisinin en özgün boyutlarından biridir.³² Bourdieu'ye göre sermaye, farklı alanlardaki oyunları kazanan failler tarafından biriktirilen kaynakların bütünüdür ifade eder. Aslında Bourdieu'nün özgül amacı, hem iktisat biliminin, hem de gelenekselleşmiş sosyal bilim yaklaşımının göz ardı ettiği, insan pratiklerinin kendine içkin doğasını bilimsel bir metodoloji çerçevesinde keşfetmektir:

Ortodoks iktisat, pratiklerin, mekanik nedenlerden ya da faydayı azamiye çıkarmaya yönelik bilinçli bir niyetten başka ilkeleri olabileceği, yine de içkin bir iktisadi mantığa itaat edebilecekleri gerçeğini görmez: Pratiklerin, iktisadi mantığa indirgenemeyecek bir iktisatları, bir mantıkları vardır; çünkü pratiklerin iktisadi, büyük bir işlev ve amaç çeşitliliğine başvurularak tanımlanabilir. Davranış biçimleri evrenini, mekanik tepkiye ya da isteğe bağlı eyleme indirgemek,

³² Calhoun, a.g.e., 106.

akılcı bir amacın, hattâ bilinçli bir hesabın ürünü olmadan makul olabilen pratikleri aydınlatmayı olanaksız kılmaktır.³³

Bourdieu sosyolojisinde sermaye, farklılaşmış toplumsal uzayların sosyolojik yapılanmasındaki temel yapıtaşdır.³⁴ Alan analizini fizikteki alan yaklaşımına benzeterek kuran Bourdieu'cü sermaye, faillerin sosyalleşme süreçleri ile biçimlenen özellikler ve yatkınlıkların, diğer faillerle girdikleri ilişkilerde mübadele edilebilir hale geldiği bir tür toplumsal enerjidir.³⁵ İktisat biliminin salt ekonomik sermaye üzerinden tanımladığı iktisadi mantık, farklı sermaye biçimlerinin kendine içkin mantıklarını görmezden gelir. Hâlbuki toplumsal uzayda farklı sermaye türleri, kullanıldığı alanın yapısına göre kâr ve kazanç üretme yetisine sahiptir.

Alan (*champ*) Bourdieu'nün temel kavramlarından biri olarak, kısaca "karşılıklı ilişki içerisinde olan 'nesnel' toplumsal konumlar seti"dir.³⁶ Bourdieu'nün oyun kavramı ile beraber tasarladığı alan tanımı, toplumun özgün oyun sahalarına ayrıldığı ve her oyun sahasının kendine içkin, diğerlerinden farklı kurallar tarafından biçimlendiğini ifade eder. Alan: "Aynı zamanda bir çatışma ve rekabet mekânıdır, bu bir savaş alanı analogisidir, bu savaşa katılanlar, bu alanda etkili olan özgül sermaye türü, –sanatsal alanda kültürel yetke, bilimsel alanda bilimsel yetke, dinsel alanda papazların yetkesi vs.. üzerinde tekel kurma ve iktidar alanında farklı yetke biçimleri arasındaki 'dönüşüm oranlarına' ve hiyerarşiye karar verme gücünü elde etme amacıyla birbirleriyle rekabet etmektedirler."³⁷

Hukuk, din, spor, edebiyat gibi tüm alanların kendine özgü oyun kuralları, ödül ve cezaları vardır.³⁸ Alan üzerinde sürdürülen mücadelelerde kullanılmak üzere, iktisadi, kültürel, toplumsal; ve bu üç temel biçimin, algının pratiğinde dönüştüğü

³³ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 109.

³⁴ Göker 2007, 278.

³⁵ Ibid., 278.

³⁶ Mouzelis 2007, 203.

³⁷ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 26.

³⁸ Calhoun, a.g.e., 106.

biçim olarak simgesel sermaye olmak üzere dört farklı sermaye biçimi bulunur.³⁹ İktisadi sermaye geleneksel iktisadın kavramlaştırdığı genel sermaye kavramıdır. Ekonomik ve kültürel sermayenin yanında ikincil önem arz eden toplumsal sermaye, farklı toplumların kendilerine içkin farklılıklarından etkilenir. Bu sermaye, bireyin veya grubun, yerleşik ilişkiler bütününde, faillerin diğer faillerle sahip oldukları yakınlık ilişkisi sayesinde sahip oldukları kaynakları ifade etmektedir.⁴⁰ Bourdieu'nün *bilgi sermayesi* olarak da ifade ettiği kültürel sermaye, faillerin ve grupların farklı alanlarda sahip oldukları ve kendilerini diğerlerinden ayırtıran bilgi ve yeteneklerin toplamıdır. Simgesel sermaye ise yukarıda belirtildiği gibi, farklı sermaye türlerinin alan içinde tanınıp meşruluk kazandıktan sonra dönüştükleri biçimdir. Failler, sahip oldukları farklı sermayeleri algı kategorileri aracılığıyla simgesel bir güce dönüştürürler. Böylece tahakküm, faillerin algısal evreninde meşru, uysal ve hattâ masum bir niteliğe bürünür.⁴¹

Ekonomik olmanın anlamını, gündelik pratikleri ve simgesel alanını da kapsayacak bir biçimde genişleten Bourdieu, sosyolojide kurumsallaşmış olan Marx ve Weber arasındaki karşıtlığı aşmak istemektedir.⁴² Sermaye analizi ve özellikle simgesel ile kültürel sermaye nosyonları, bu Marx-Weber çatışmasını aşarak, yeni bir sosyolojik dil kurma açısından temel bir işlev görmektedirler. Bourdieu sosyolojisinde sermaye, ekonomik belirlenimin temeli olmaktan çıkar. Her alanın sahip olduğu özerklik, ekonomik çıkardan farklı, alana özgü çıkarların oluşmasına yol açar.⁴³ Ünal'a göre,⁴⁴ toplumsal yaşamın analizinde salt ekonomik ilişkileri belirleyici olarak kabul eden Marx'ın aksine, Weber'in teorisinde toplumsal ve siyasal ilişkiler, Bourdieu'de ise bunlara ek olarak simgesel ilişkiler de belirleyici bir konum-

³⁹ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 108.

⁴⁰ Göker, a.g.e., 281.

⁴¹ Ibid., 284.

⁴² Ünal 2007, 169.

⁴³ Calhoun, a.g.e., 107-108.

⁴⁴ Ünal, a.g.e., 172.

dadır. Esasında Marx'ı ekonomik indirgemecilik ile suçlayan bu kültleşmiş yaklaşımın bizzat kendisi, fazlasıyla indirgemecidir. Marx altyapıdan (ekonomi) çıkarak, toplumsal gerçekliği belirleyen sömürü ve tahakkümün bütüncül bir analizini sunar. Bourdieu'de ise sınıfların varlığı ve aralarındaki çatışma kabul edilmekle birlikte, sınıflar "farklılıklar uzayı" olarak algılanır.⁴⁵ Sınıflar arası geçişlerin ancak devrim yoluyla mümkün olabileceği vurgulu Marksist yaklaşımın tersine, Bourdieu'de sınıflar arası geçişkenlikte belirleyici olan, habitusların nesiller arasında geçireceği zamansal dönüşümün başarısıdır. Her ne kadar Bourdieu, toplumsal katmanlar arasındaki hareketliliğin fazlasıyla mümkün olduğunu ileri süren Weber'in tersine, geçişkenliğin zor olduğunu düşünse de, kültürel yapının belirleyiciliğini merkeze alarak Weber'ci kategorilere geri döner.

Habitus ve kültürel sermaye aracılığıyla kültürün merkezi bir konuma yerleşmesi, sermayenin Marx sonrası dünyada, en dinamik ve cesur tahayyülünün oluşmasını olanaklı kılarken, diğer taraftan Bourdieu sosyolojisinin kırılğan ve bulanık tarafını da ortaya çıkarır. Öncelikle dinamik ve cesur taraftan başlayalım: "...Sosyal bilimci, kültürü, basitçe insanların uydukları kurallar olarak değil, öğrenilen hiçbir kuralın tam uymadığı yerlerde insanların farklı eylemler geliştirebilmelerini mümkün kılan pratik eğilimler..."⁴⁶ olarak algılandığında, hiç kuşkusuz hem toplumsal ilişkilerin, hem de tahakkümün gizlenmiş biçimlerine erişebilecektir. Bu anlamda farklı biçimleri ile kültürel sermaye, Bourdieu'nün yaklaşımında hiyerarşiyi yapılandıran temel toplumsal güç olarak belirginleşir.⁴⁷ Kültürel sermayenin gücü, aynı zamanda değişebilme-dönüşebilme yetisinden kaynaklanır. Bu tip sermaye, kullanıldığı alanın içkin özelliklerine göre, "dinî sermaye", bürokratik sermaye veya "eğitimsel sermaye" gibi farklı alt türlere dönüşebilir.⁴⁸ Bazı durumlarda toplumsal uzayın yapısına göre çatallaşmış kültürel

⁴⁵ Ibid., 173.

⁴⁶ Calhoun, a.g.e., 96.

⁴⁷ Göker., a.g.e., 283.

⁴⁸ Ibid., 282.

sermaye, ekonomik sermayeden çok daha fazla belirleyici bir konumda yer alır. Özellikle vülger Marksizmin yorumlamakta zorlandığı bu gibi durumlarda, Bourdieu'nün analizi fazlasıyla geçerlidir. Türkiye'den örnekleyelim: Bilindiği gibi 3 Kasım 2002'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidar oluşu ile başlayan süreçte, İslâmi (veya mütedeyyin) sermaye, ekonomik olarak gücünün doruğuna ulaşmıştır. Kimilerine göre TÜSİAD'ın başını çektiği İstanbul burjuvazisi karşısında (her ne kadar bu sermayenin önemli bir bölümü AKP'yi desteklese de) küçük ve orta ölçekli, esnaf kültürü temelli Anadolu sermayesinin güçlenmesi, toplumsal yapının dindarlaşmasına neden olmuştur. Halbuki "İslâmcılar", askerî vesayet rejimindeki ikili yapının elverdiği ölçüde, siyasal ve ekonomik güçlerinin zirvesine ulaşmış olsalar da, halen büyük oranda resmî ideoloji tarafından inşa edilmiş iktidarın toplumsal merkezinin çeperinde kalmaktadırlar. Aslında AKP'nin popülist bir merkez sağ partisi olduğu göz önüne alındığında ve tarihsel-konjonktürel durumun da biriktirdiği çeşitli nüanslar göz ardı edilmediğinde, bu uzaklığın ideolojiden kaynaklandığını söylemek çok zor olsa gerekir. Bu uzaklık aslında, içselleşmiş habitus ve ekonomik zenginliğin beraberinde getirdiği kültürel biçimlere olan uzaklıktır. Nitekim zenginleşen Anadolu kaplanlarının, zaman zaman gündelik basında da fazlasıyla konu edilen, ihtişamlı arabalara ve lüks giyim markalarına yönelmeleri, olsa olsa kültürel sermayenin merkezî konumu ile açıklanabilir.⁴⁹ Bourdieu sosyolojisinde ekonomik sermayenin el değiştirmesi, sınıflar arası geçişkenliğe doğrudan yol açmaz. Habitus içinde kategorileşen eğitim durumu, okulların ismi ve niteliği (örneğin Robert Koleji) estetik zevk ve kültürel ürünler üzerindeki tercihler, üyelerine zaman zaman ekonomik gücü bastıran simgesel kazançlar sağlar.

⁴⁹ Ekonomik ve siyasal alanda iktidar olan dindarların, buna rağmen kendilerini toplumsal ve kültürel iktidarın içinde bir tür yabancı olarak hissetmeleri üzerine yazılmış çarpıcı bir roman için bkz. Eroğlu 2009.

Bourdieu'ye göre kültürel sermaye, bedenselleşme, nesneleşme ve kurumsallaşma olarak üç farklı biçimde var olur. Kültürel sermayenin nesneleşmesi, sinema, kitap veya bilimsel eserler gibi nesne haline gelmiş kültürel ürünleri ifade eder. Kurumsallaşma, eğitim kurumları ve bürokratik yapılanmanın ortaya çıkardığı sınıfsal farklılıkların toplumsal hiyerarşi üzerindeki yaşamsal etkisini oluşturur.⁵⁰ Bourdieu'nün soğukkanlılıkla incelediği, kültürel sermayenin bedenselleşmesi olgusu, aslında onun çalışmalarında eksik olan psişik boyut ile kurulabilecek, habitus nosyonu ile birlikte, yegâne bağlantıdır. Kültürel sermaye, eyleyicilerin çocukluktan itibaren ailenin içinden öğrenmeye başladığı dil kullanımı, yazı yazma yetisi veya bedenini kullanım biçimi gibi özelliklerin içselleştirilmesi yoluyla bedenleşir.⁵¹ Kuşkusuz Bourdieu'nün içselleştirme ve alışkanlık edinme üzerinden okuduğu bedenselleşme pratiği, toplumsal bütün ve bireyin benliği arasındaki daha karmaşık ilişkiler ağı'nın çevresinde oluşmaktadır. Hâlbuki Bourdieu, deneyimi alanlar ve sermayeler yoluyla toplumsal uzayın içinde parçalara ayırarak toplumsal hakikatin bütüncül dinamiklerini görmezden gelir. Bilimcilik ve epistemolojik kategorilerin doğruluğunu, toplum eleştirisinin önüne koyan Bourdieu'cü analizin birincil eksikliği, işte tam da bu noktada belirginleşir. Buradaki temel sorun, faillerin pratiklerinin arkasındaki gizli motiflerin ve toplumsal dolayımın, epistemolojik kategoriler uğruna dar bir çerçeveye hapsolmasıdır. Dolayısıyla Bourdieu'nün bedenselleşen kültürel sermaye olarak ucundan tanımladığı gerçeklik, aslında modern toplumun yaşadığı tarihsel dönüşümün sosyopsikolojik düzlemdeki etkilerinden biridir. Tümenin failleri tek-düzeleştirdiği ve insan bilincinin toplumsal makineye daha da bağımlı kılındığı bir gerçeklik düzeyinde, sadece yazma, konuşma veya bedeni kullanma gibi alışkanlık edimleri oluşmaz, aynı zamanda bireyin diğerleri ile girdiği tüm ilişkilerindeki eylemleri mekanikleşir:

⁵⁰ Göker, a.g.e., 283.

⁵¹ Ibid., 282.

Çağdaş insanın egosu öylesine küçülmüştür ki, ilkel benlik, benlik ve üst benlik arasındaki çok çeşitli karşıt süreçler klasik biçimleriyle gösteremezler kendilerini...Başlangıçtaki devimsel güçleri durağanlaşır: benlik, üst benlik ve ilkel benlik arasındaki etkileşimler donarak otomatik tepkilere dönüşür. Üst benliğin bedenleşmesine, benliğin bedenleşmesi eşlik eder, bu da uygun durumlarda ve saatlerde meydana gelen kalıplaşmış izlerde ve jestlerde kendini gösterir. Özerkliğin giderek daha az yük yüklediği bilinç, bireyin bütünle eşgüdümünü düzenleme görevine indirgenme eğilimi gösterir.⁵²

MARX VE BOURDIEU: NESNEL BAĞINTILAR

Bourdieu sosyolojisi, doğrudan Marksizm ile özdeşleşmiş olan sınıf, fetişizm ve sermaye gibi nosyonları kullanır. Diğer taraftan ve çok daha önemlisi Bourdieu, Marx'ın toplumsal dünyayı tümüyle pratikten oluşmuş bir yapı olarak kabul edip, dünyayı anlamak için pratiğin temel alınması konusundaki düşüncelerini paylaşmaktadır.⁵³ Bunlara rağmen kendisinin Marksizm ile birlikte anılmasına kesinlikle karşı çıkmaktadır. Ona göre Marx'ın hatası, yabancılaşmış emek olarak sermayeyi, diğer başka alanların yapısını göz önünde bulundurmadan temel belirleyici güç olarak kabul etmesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Hâlbuki Marx'ın, başlangıçta bilinç ve iradenin öznel kategorilerini dışarıda bırakıp, toplumsal dünyanın varlığını nesnel bağıntılar aracılığıyla kavraması, Bourdieu'nün tümüyle benimsemiştiği bir yaklaşımdır:

Hegel'in ünlü formülünü bozarak gerçek olan bağıntısaldır⁵⁵ diyebilirim: Toplumsal dünyada var olan şey, bağıntılardır; eyleyiciler arasındaki özneler arası bağlar ya da etkileşimler değil, Marx'ın dediği gibi 'bireysel iradelerden ve

⁵² Marcuse 1955, 93-4, aktaran, Jameson 2006, 105.

⁵³ Wolfreys 2007, 463-4.

⁵⁴ Göker, a.g.e., 299.

⁵⁵ Hegel'in ünlü önermesi şu şekildedir: "gerçek olan ussaldır, "ussal olan gerçektir" (Dipnot D.Ç.)

bilinçlerden bağımsız' var olan nesnel bağıntılardır. Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleycilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenim açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla (situs), ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır.⁵⁶

Marx ve Bourdieu bağıntısallık ve pratiğin toplumsal dünyayı oluşturan temel gerçeklik olduğu konusunda hemfikirlerdir, fakat bu nesnel bağıntıların analizi konusunda ayrı yerlere düşerler. Bourdieu, alan-sermaye-habitus üçlüsünün merkezinde yer aldığı bir toplumsal evrende, oyunların, konum almaların ve salt kendine içkin iktisadî mantıkları olan farklı sermaye türlerinin tahvil edilebilirliği üzerine kurulmuş bir dünya tasarımı sunar. Oysa Marx, tinin tarihsel serimlenişi olarak Hegelci diyalektiği, tinin yerine sınıf mücadelesini koyarak, maddi temellere oturtmuş ve bu tarihsel gelişimin iktisadi görünümelerini incelemiştir. İki yaklaşım üzerine yapılan bu son derece basitleştirilmiş betimlemenin gösterdiği farklılık, aslında iki yaklaşımın somutta açığa çıkan her bir noktasında da belirgindir.

Aslında Bourdieu'de kendi çabasının tarihselliğinden bahsederek. Esas amaç, modern toplumların özgün niteliklerinin tarihsel bir çözümlemesi üzerinden girilen toplumsal bir antropoloji kurma çabasıdır.⁵⁷ Lakin tarihsel çözümlemenin hem yöntemi, hem üzerinde durduğu uğraklar farklıdır. Marx, her ne kadar bilincin formlarını dışarıda tutmaya çalışsa da, nesnel bağıntıları yine de öznelliğin dönüştürücülüğüne tümüyle emanet etmektedir. Dolayısıyla Bourdieu'nün ekonomik sermayenin belirleyiciliği dışında Marksizm'e yaptığı ikinci güçlü eleştiri, bilinç ve ideoloji üzerinedir.⁵⁸ Bu noktada Bourdieu, Marx'

⁵⁶ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 81.

⁵⁷ Bourdieu ve Wacquant, a.g.e., 156.

⁵⁸ Wolfreys, a.g.e., 465.

ın Hegel'e karşı yaptığı temel suçlamayı Marx'a yöneltir. Nasıl ki Hegel gerçekçi ve rasyonalist yaklaşımında tinin (*Geist*) ilk çıkış noktasını; var olmayandan var olan geçişi, irrasyonel bir durumdan rasyonel bir duruma dönüşü, kısacası tinin bir ilk hareket olarak aşkınlığı meselesini yanıtızsız bıraktıysa, Marx'ta sınıfa atfettiği öznel durum ile aynı hataya düşer: "Kendi için sınıf –öznel faktörlere dayalı– ve kendinde sınıf –nesnel kriterlerle ilgili olan– arasındaki ayrım yapılırken, Marksizm birinden diğerine geçişi doğal bir ilerleme olarak sunuyor; bir çeşit ontolojik inşa olarak ya da saf gönüllülüğe dayalı bir kavram olarak. Hiçbir yerde grubun uğraş içinde olması sayesinde simya ile gizemden, bireyselleşmiş kolektiften, onun sonunu hazırlayan tarihsel faillerden, nesnel ekonomik koşulların dışında doğan şeylerden bahsedilmemektedir."⁵⁹

Devrimci (olması gereken) sınıfa atfedilen bilinç nerden kaynaklanır? Kendinde sınıfı, kendi içinde sınıfa dönüştüren güç nedir? Ortodoks Marksizm'in tarihsel pratiğindeki tartışmaların odağında bulunan kendiliğindencilik ve işçi sınıfında devrimci bilincin nasıl oluşacağı sorunu (bu sorun özellikle merkeziyetçi Lenin ve özgürlükçü Luxemburg arasındaki somut tartışmada vuku bulmaktadır), Bourdieu tarafından siyasî içeriğinden soyutlanarak, bir bakıma, epistemolojik kategorilere uygulanır. İdeolojinin *doxa* aracılığıyla içselleştirilen bir nosyon olarak kabulü, Marksist ideoloji analizini yanlış bilinçliliğe indirger:

Sosyal dünya bilincin kavramları ile ilerlemez; sosyal dünya pratikler, mekanizmalar ve benzeri şeylerle ilerler... Doxa'yı kullanarak birçok şeyi bilmeden kabul ederiz ve bunlara ideoloji adını veririz. Bizler, Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden faillerin şeylere bilinçli olarak yönelmedikleri ve yanlış oyunlar tarafından güdümlenmediği yeni felsefelere doğru yönelmeliyiz. Ben, bu Kartezyen geleneğin bütünüyle yanlış olduğuna inanıyorum.⁶⁰

⁵⁹ Ibid., 466.

⁶⁰ Bourdieu & Eagleton 1992, 113; aktaran, Wolfreys 2007, 465.

Fowler'a göre habitus nosyonu egemen sınıfın eylemine daha fazla nedensel bir güç atfetmektedir.⁶¹ Habitusun merkezde olduğu bu anti popülist yaklaşımda, sembolik şiddetin sonsuz sureti içinde köklü ailelerin, seçkin okulların ve ihtişamlı binaların gücü vurgulanır. Diğer taraftan bu yaklaşım, özellikle habitusu kendiliğinden savunmacı ve tümüyle kemikleşmiş bir aşağılık duygusunun cisimleşmiş hali olan alt sınıfların tasavvuruna gelince, kaderci ve kaçınılmaz bir sonuca ulaşmaktadır.⁶² Toplumsal köken, zor değişir ve içselleştirilmiş habitus devrimi engeller. Hâlbuki devrim, bir olumsuzlama sürecidir. Olumsuzlama olduğu kadar olumsuzun içinden, yani engellerin, bastırılmış kökenlerin ve pekâlâ içselleştirilmiş cehaletin orta yerinden çıkabilir. Günümüz açısından sorun, çelişkilerin gizlenmesi ve çeşitli yollar ile sağlanan sahte mutluluk yoluyla, devrimi gerçekleştirmesi beklenen toplumsal güçlerin pasifize edilmesidir: "...Eğer işçi sınıfı artık var olan toplumun bir şekilde 'mutlak olumsuzlanması' değilse, bu toplumun içinden onun ihtiyaçlarını ve özlemlerini paylaşan bir sınıf oluyorsa, ne şekilde olursa olsun iktidarın yalnızca işçi sınıfına devredilmesi, sosyalizme geçişin niteliksel olarak farklı bir toplum oluşturacağını garantilemez. İşçi sınıfı bu geçişi gerçekleştirecek güç olacaksa, değişmek zorundadır."⁶³

Bourdieu açısından ise direnişi asıl engelleyen olgu, kandırma ve kandırılma ikileminden çok, sistemin durmadan ürettiği alternatifsizlik düşüncesinin yarattığı güçsüzlük hissiyatıdır.⁶⁴ Bourdieu bu hissi aşmak için dayanışma ve pratik eyleme dayalı politik bir duruşu benimser.

Bourdieu'nün Marksist terminolojinin temel kavramlarından biri olan *sömürü* nosyonunu kullanmaması, aslında sınıf yaklaşımının Marksizm'den oldukça farklı bir yerde konumlanmasından dolayıdır.⁶⁵ O, her ne kadar tabakalaşma kavramını

⁶¹ Fowler, a.g.e., 4.

⁶² Ibid., 4.

⁶³ Marcuse 1998, 40.

⁶⁴ Wolfreys, a.g.e., 467.

⁶⁵ Ünal, a.g.e., 170.

reddetse de, sermayenin türlerine göre oluşturduğu sınıf analizinde sınıf aidiyetlerini analizden soyutlamıştır.⁶⁶ Bourdieu'ye göre ekonomizm, etnosentrizmin bir türevidir. Kapitalizmin ürettiği çıkar kavramı dışında bir çıkarın (kültürel, sosyal vs.) olabileceğini baştan reddeder.⁶⁷ Halbuki sınıfsal aidiyetin göz ardı edilmesi, insanın o anki toplumsal pratiğini (kapitalizm ve hattâ neo-liberalizm) doğallaştıran ve evrenselleştiren politik iktisadın ekonomist yönelimini farklı bir yolla meşrulaştırmak demektir. Sınıf kavramının taşıdığı (kimilerine göre günümüzde etkisini yitiren) merkezî önemin üzerinden sıçrayış, kuşkusuz Bourdieu sosyolojisinin özgürleştirici ve militan boyutunu hasır altı etmek anlamına gelmez. Bourdieu, hem sosyolojiyi militan bir bilim haline dönüştürdüğü, hem bizzat nesneleştiren özne olarak entelektüeli sorunsallaştırdığı ve hem de toplumsal yapının arkasında gizlenmiş gerçekliklere uzanarak tahakkümün yapısını kırmayı amaçladığı için, özgürleştirici bir sosyal bilimin temel referans noktalarının başında gelmektedir. Bourdieu kuramı açısından sorun birincisi düşünümSELLİK gereğince kendi bilimsel kategorilerini doğrulamak ve ikinci olarak da teorizmi küçümsemek adına, her direnişin içinde bir miktar nefes alan teolojiyi⁶⁸ ve aynı zamanda kuramın patlayıcı gücünü göz ardı etmesidir. Diğer taraftan, onun sermaye nosyonuna getirdiği derinlikli açılım ve Wolfreys'in belirttiği gibi "...modern toplumların karmaşıklığı ve kural koyucuların hâkimiyetlerini sürdürmede kullandıkları araçları ve sonraki çalışmalarında insanın bu sürece olan etkisi ile ilgili betimlemeleri, Marksist tartışmalara etkileyici bir katkıda bulunmuştur."⁶⁹

HABITUS: YAPI-EYLEM İKİLİĞİNİ AŞMAK

Cezayirli köylülerden, kiliseye, sanatçılardan, akademik dünyaya hangi toplumsal kesimi incelerse incelesin, Bourdieu'nün

⁶⁶ Ibid., 170.

⁶⁷ Bourdieu 1990b, 112.

⁶⁸ Marksizm'in azımsanamayacak bir teolojik niteliğe sahip olduğunu kabul etmek gerekir.

⁶⁹ Wolfreys, a.g.e., 472.

çalışmalarında temel ve değişmez bir kaygı, çalışmanın ana motifini oluşturur: nasıl olur da hiyerarşinin katmanlaşmış toplumsal yapıları ve tahakküm, üyelerin bilinçli kabulü ve güçlü bir direniş olmadan, nesilden nesile aktarılarak tekrar üretilir? Bourdieu'ye göre bu kadim sorunun cevabı ancak kültürel kaynakların, süreçlerin ve kurumların nasıl bireyleri ve grupları, tahakkümün rekabetçi ve kendini yenileyebilen hiyerarşik katmanlarına bağımlı kıldıklarının keşfedilmesiyle anlaşılabilir.⁷⁰ Bourdieu'nün çıktığı bu bilimsel keşif yolculuğunda kullandığı temel araç, habitustur.

Bourdieu sosyolojisinin diğer bir temel kaygısı, bireysel eylem ile toplumsal yapı arasındaki geleneksel sosyolojik çatışmanın nasıl aşılabacağı üzerinedir. İnsan eylemini harekete geçiren nedir? Ana akım akademik sosyolojinin ileri sürdüğü gibi, bireyler dışsal faktörlerin tümüyle etkisi altında mıdır? Bireysel davranış, bizzat kültür tarafından mı, yoksa toplumsal yapı veya üretim tarzı tarafından mı belirlenir? Veya bireyler, fenomenolojik, yorumlayıcı ve rasyonel eylem kuramlarının savladığı gibi, kendi saptanabilir çıkarlarına göre mi hareket etmektedirler? Swartz'a göre Bourdieu, sosyolojide II. Dünya Savaşı sonrası kuşağın, yapı-eylem çatışmasını, sosyolojisinin merkezine yerleştiren ilk sosyologdur. Bourdieu, yapı ve eylemi diyalektik bir ilişki içerisinde birleştirmeye çalışır.⁷¹ Burada yine birleştirici olan habitustur.

Peki, Bourdieu sosyolojisinde habitus bu kurumsallaşmış ikiliği aşmak için nasıl bir işleve sahiptir? Habitus, pratiğin özgün ve zamansal mantığı içinde görebilmenin belirli bir biçimini ifade eder. Bourdieu, bir yandan habitus algısına içkin olan politik bilinçaltının yapısalcı kabulüne bağlı kalırken, diğer taraftan *pratiğin*, tümüyle içselleştirilmiş doksik bilginin pasif etkisine indirgenemeyecek olan, *deneyim* kavramı temelinde oluşturulmuş bir algısını görünür kılar.⁷² Deneyimin canlılığı üzerinden oluşturulmuş habitus, Bourdieu'nün yapı-fail ikiliği-

⁷⁰ Swartz, a.g.e, 6.

⁷¹ Ibid., 8.

⁷² Fowler, a.g.e., 3.

nin üzerinden atlamasına yarayan kavramdır. Habitus, faillerin, varoluşun nesnel koşullarından hareketle bilincinde olmadan içselleştirdikleri algı, düşünce ve eylem şemaları olarak işleyen *kalıcı bir yatkınlıklar sistemidir*.⁷³

Bourdieu, gündelik iktisadi davranışlar, ritüeller ve eş tercihleri gibi insan pratiklerini incelerken, faili mekanik bir tepkimeden ibaret sayan nesnelcilik ile tam zıttı olarak eylemi insan bilinçliliğinin özgür bir projesi olarak gören öznelciliğin uzağında, insan pratiğinin gerçek ve özgün mantığını anlamak için de habitus nosyonunu anahtar olarak kullanır.⁷⁴ Bu noktada Bourdieu'yü eşsiz kılan husus, temelde öznelliği yok sayan yapısalcılığın belirgin öğelerinin insanın dönüşme ve dönüştürebilme gücü ile birleştirmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁵ İnsanı eyleyici olarak kabul ederek yapısalcılığın anti özneci duvarlarını aşmak, yine insan gerçekliğinin dış etkenlerin belirleyiciliğinden muaf olduğu anlamına gelmez. Tahakküm bu gerçekliğin başat belirleyicisidir. Habitusun merkezde olduğu Bourdieu'cü evrende bireyler özellikle simge ve işaretlerin kanalları aracılığıyla hem yapıların gücünden etkilenirler, hem de yapıyı doğrudan eyleyerek dönüştürürler.

Fowler'a göre Bourdieu, varoluşun hayalî koşullarından bahsetmekten ziyade, Durkheim ve Mauss'un yaptığı gibi, dünyayı her bir eyleyici için düzenleyen ve oluşturan imgelem ile bölünmenin kuralları üzerinde durmaktadır.⁷⁶ Bu kurallar habitusun içinde *doxic bilgi* olarak bulunur ve failin evren ile girdiği ilişkinin içeriğini belirlemede temel bir rol oynar. Toplumsal yapının diğer parçaları gibi egemen sınıf da, tarihsel yapıya içkin olan bu kurallar tarafından oluşturulur. Habitus faillerin içine sızmış tarihtir ve tarihsel tortunun insan pratiği üzerindeki kaçınılmaz etkisinin garantisidir: "Tarihin bir ürünü olarak habitus, tarihin ürettiği yapılara uygun bireysel ve kolektif pratikler –daha fazla tarih– üretir. Her canlıda algı, düşünce ve

⁷³ Ünal, a.g.e., 175.

⁷⁴ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 110.

⁷⁵ Ibid., 2.

⁷⁶ Fowler, a.g.e., 2.

eylem şemaları biçiminde tortulaşmış geçmişin deneyimlerinin aktif varlığını sağlar, pratiklerin doğruluğunu ve onların zamandaki sabitliğini bütün resmî kurallar ve açık normlardan daha güvenilir biçimde sağlama eğilimindedir.”⁷⁷

Calhoun, habitusu herhangi bir oyundaki herhangi bir oyuncunun bir sonraki hareketi, oyunu, ya da vuruşu sezgileriyle kavrama kapasitesi olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ İnsanlar, genetik potansiyelin niteliğine bakılmaksızın, habitus ile dünyaya gelmezler. Habitus, zamanla, içselleşir fakat sadece bilinçte değil, bizzat beden üzerinde de tanınır hale gelir. Toplumsallaşma sürecinin baskınlığı, fail üzerinde bedensel olarak varoluşsal bir düzeyde algılanır. Bireyin yaşadığı bu deneyim bizzat habitusun kendisidir.⁷⁹ Toplumsal failler tümüyle akılcı olmadan, hedeflerini açıkça belirlemeden ve sahip oldukları akılcı yetileri tümüyle birleştirmeden de makuldürler, diğer bir anlamıyla deli değildirler.⁸⁰ Bourdieu’nün rasyonalizm ve öznelciliğe indirdiği kuramsal darbe, tam da bu noktada belirginleşir: İnsanlar, sözde bilinçlilik ve usun yönlendirmesi olmadan yaşamlarını otomatik olarak devam ettirirler, bunu yaparken çoğunlukla toplumsal olarak belirlenmiş “makul” veya “normal” gibi kategorilerin sınırları içerisinde davranırlar, çünkü bizzat hem bu kategorileri, hem de bu kategorileri oluşturan nesnel gerçekliği içselleştirmişlerdir.

Bourdieu, eylemlerin yatkınlıkları biçimlendirdiğini düşünen Aristoteles’in tersine yatkınlıkların eylemi oluşturduğunu savunur.⁸¹ Yatkınlıklar habitus ile eylem eğilimleri setine dönüşür. Faillerin bu eğilimleri, toplumsal düzen içindeki konumlarına göre biçimlenir. Somut olarak birey, statüsüne uyan rolü oynamayı öğrenir. Fakat habitus, bundan da fazlasını oluşturur, öyle ki, bedenler ve kurumlar arasındaki bağlantıyı kurar, diğer bir deyişle, bireyin biyolojik varlığını toplumsal düzene bağla-

⁷⁷ Bourdieu 1990, 54.

⁷⁸ Calhoun, a.g.e, 79.

⁷⁹ Ibid., 104.

⁸⁰ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 121.

⁸¹ Corcuff 2007, 384.

yan temel aygıt olarak işlev görür.⁸² Bireylerin içselleştirdiği habitus, aynı zamanda toplumsal uzayda, alanlarda var olur. Bu anlamda faillerin hem içinde hem de dışındadır ve bireyin doğa ile girdiği ilişkideki tarihsel dönüştürücü rolünü üstlenir:

İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir. Pascal'ın dediği gibi, "dünya beni içeriyor, ama ben onu anlıyorum. Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez var olur: Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar. Dünya beni içeriyor, ama tam da beni içerdği için onu anlıyorum; beni ürettiği için, ona ilişkin kullandığım kategorileri ürettiği için, bana apaçık görünüyor. Tarih, habitus ile alan arasındaki ilişkide, kendi kendisiyle ilişkiye girer.⁸³

Sınıf habitusu ve bireysel habitus arasında tınlı bir gerilim vardır. Bireysel olanlar dışında sınıf habitusları vardır, zira benzer koşullara sahip farklı sınıflar vardır. Fakat sınıf habitusu ile bireysel habitus eş anlamlı değildir. Belirli bir sınıfın üyesi, toplumsal gerçekliğin içindeki bazı koşullara ulaşabilme açısından, başka bir sınıfın üyelerine göre doğal olarak avantajlıdır. Bunun yanında, aynı sınıfın tüm üyelerinin ve hattâ içlerinden ikisinin bile belirli bir düzen içinde aynı deneyimlere sahip olması imkânsızdır.⁸⁴ Habitusun sınıf karşısındaki belirleyiciliği, Bourdieu'nün özellikle sınıfsal konumda belirginleşen tahakkümü ve toplumsal hiyerarşinin belirleyiciliğini küçümsemediği anlamına gelmez. O, tahakküm altındakilerin kendi dışlanmaları ile işbirliği içinde olduklarını gösterir. Ezilenler her zaman için kendi ezilmelerine katkıda bulunurlar, fakat bu suç ortaklığının temelinde yatkınlıkların (habituslar) olduğunu

⁸² Calhoun, a.g.e., 104.

⁸³ Bourdieu & Wacquant 2003, 118.

⁸⁴ Corcuff, a.g.e., 375-6.

akılda tutmak gerekir⁸⁵: “Örneğin, işçilerin, ırksal azınlıkların ve kadınların itaati,... onların habitusları içinde eyledikleri alanın bilinç dışı denkliğinden doğar. İtaat, toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesinin ifadesidir.”⁸⁶ Keza, kadınların kendileri ile olan ilişkilerinde erkeklerin kalıplarını farkında olmadan kullanmaları ve beğenilerini içselleştirmeleri, bunun başka bir örneğidir.

Toplumsallaşmış öznellik veya öznelleşmiş toplumsallık olarak habitus, pratikte, bireylerin konuşma tarzından, beğenilerine, bedensel hareketlerinden, itaat ve uyum karşısında aldıkları evcil konumlara kadar davranışlarını oluşturan temel motiftir. Mesela estetik beğeni, tümüyle habitusun tarihsel olarak içselleşerek sınıfsal konuma yerleşmesi ile oluşur. Schusterman, Bourdieu’nün sosyolojisinde özellikle bir kültürel sermaye bileşeni olarak estetik beğenin, bütün bir kültürel alan çalışma nesnesi iken, temel ölçüt olarak başat konumda yer almasında John L. Austin ve Ludwig Wittgenstein gibi analitik felsefenin öncülerinin etkisinin olduğunu ileri sürmektedir. Austin ve Wittgenstein, sözcükleri kullanıldıkları toplumsal yapı ve içerik içerisinden görerek, onların anlamlarını berraklaştırmak için çabalarken, toplumsal alanı yapılandıran rollerin, pozisyonların ve stratejilerin derinlikli ve sistematik bir analizine gerek duymamışlardır.⁸⁷ Bourdieu ise dil ile hakikat arasındaki doğrudan ilişkinin gerilimini filozoflara bırakarak, toplumsal alanın karmaşık yapısını bilimsel bir araştırmanın temel nesnesi haline getirir. Fakat Bourdieu üstündeki Austin, Searle ve Wittgenstein etkisinin su yüzüne çıkması, onun habitusu (estetik beğeni özelinde) tanımlarken pratiğin gerçekliğini göz ardı ederek dilsel bağıntının kendine özgü gerçekliğini pratiğin yerine koyduğu kuşkusunu uyandırmaktadır.

⁸⁵ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 30.

⁸⁶ Ibid., 30-1.

⁸⁷ Schusterman, a.g.e., 18.

ENTELEKTÜELLER VE MİLİTAN SOSYOLOJİ: ENTELEKTÜELİ SORUNSALLAŞTIRMAK

Bourdieu'nün 30 yılı aşkın bir sürece yayılan geniş külliyatında entelektüel sorunsalı, onun en çarpıcı söylemlerini geliştirdiği alandır. Kuşkusuz dünyayı ve gerçekliği sorunsallaştıran entelektüel figürünün bizzat kendisinin, Bourdieu'nün karmaşık analiz ağının nesnesine dönüşmesi, başta putlaştırılmış entelektüeller ile egemen düzenin çeperlerinde düşünsel üretimini bir tür hiyerarşik basamak olarak kullanan kanaat önderlerinin rahatını kaçırmıştır. Teorileri göz alıcı takılara, radikalliği süsleyip orta sınıf evlerinin en göz alıcı yerinde sergiledikleri dikkat çekici bir vazoya dönüştüren entelektüel figürünün, kendisini Bourdieu'nün düşünömsel aynasında çıplak olarak görmesi, bir sonraki aşamada tüm düşünsel üretim ağının kurumsallaşmış çatışkılarının da ortaya serilmesini sağlayabilirdi. Fakat Bourdieu'nün, Collège De France'ta kürsü sahibi olan görkemli bir entelektüel olarak bizzat medyadaki güncel tartışmalarda fazlasıyla görünür olması, tam da kaçındığı şeyin bizzat kendisine uygulanması (özellikle pozisyon alma konusunda son derece farklı ve seçici davranışa da, medyatikleşmesi sonucunda) sonucunu doğurmuştur. Aslında post endüstriyel toplumların düşünsel evrimi açısından devrimci bir tartışmanın önünü açan entelektüellerin nesneleştirilmesi durumu, bu tartışmaların bizzat Bourdieu'nün üzerinde kişiselleşmesi sonucunda gerekli etkiyi yaratamamıştır. Elbette ki, Bourdieu'nün entelektüeller, akademi ve kanaatler üzerine geliştirdiği derin yaklaşım, ana akım dışı akademinin belleğinde tazeliğini koruyarak, düşünsel üretim süreci ve toplumsal hakikat arasındaki gerilimli ilişkiyi anlamlandırmak açısından temel başvuru kaynaklarından birisi olarak kalmıştır. Fakat, günümüz toplumlarında medya, kanaat önderleri ve tahakküm arasındaki iç içe geçmiş yapısal bütünlüğün ve ayrıca akademinin genel olarak doxa üretici-meşrulaştırıcı konumunun, Bourdieu'den bu yana hiç değişmediğini göz önüne alırsak, hattâ düşünömsel olması gereken sosyolojinin dünya üzerindeki yüz binlerce öğrencisinin Amerikan ekolünün boyunduruğu altında olduğunu da bu

karanlık tabloya eklersek, Bourdieu'nün amacına ulaşamadığını fark edebiliriz.

Her şeyden önce şu gerçeğin altını çizerek başlayalım: Bourdieu, militan bir sosyologdur. Evet, bir süre sonra medyatik bir figür haline gelmiş, keskin neoliberalizm eleştirisini reformist sosyal demokrasi ile uzlaşarak sonlandırmıştır. Lakin bizzat sosyoloji disiplininin bilimselliğini, verili düzen karşısında içerdiği tehditin niteliği ile bir tutmuştur. Bourdieu'ye göre sosyoloji, egemen düzenin eleştirel bir analizidir. Gerçek bir bilimsel analiz ise toplumsal düzen için bir tehdittir.⁸⁸ Neo liberalizmin demir kafesi tarafından kuşatılmış bir dünyada, özerk bir alan yaratmak için entelektüel örgütlenmenin oluşturulması yönündeki isteğin birincil destekçisi, bizzat sosyolojinin kendisidir.⁸⁹ Fakat sosyoloji mit yıkıcı ve angaje olduğu kadar, düşünümsel olmak durumundadır ve sosyolojinin mevcut düzen üzerindeki tahripkâr gücü de, öncelikli olarak, neoliberal gerçeklikte düşünsel üretimin tüccarları olarak işlev gören kamusal entelektüel figürünün analiz nesnesi haline gelmesiyle vuku bulur.

Entelektüelin analiz nesnesine dönüştüğü bir durumda, entelektüelin tanımlanması sorunu öncelik taşır. İlginçtir, *sözün efendileri* olarak entelektüeller, bizzat kendi kendilerini tanımlayarak kendi kimliklerinin sınırlarını çizerler.⁹⁰ Çelişki tam da burada su yüzeyinde belirir: Kendini toplum dışı veya toplumsal dolayımından bağımsız olarak resmeden entelektüel, ironik olarak toplum düzeninin görünmez yasalarına ve toplumsal dolayımına göbekten bağlı bir figürdür. Mevcut düzen ile sıkı sıkıya bağlıdır ve düzeni değiştirebilecek kısmî niteliklere sahip olsa da, tam da düzenin devamlılığını ve meşruiyetini sağlayan yegâne kanaat üreticisi olarak işlev görür. O, düzene sıkı sıkıya bağlıdır, çünkü kendisini içine koyduğu ayrıcalıklı sınıf, ayrıcalıklı kalmasını mevcut egemen düzenin devamlılığına borçludur. Bu bağlamda Bourdieu, entelektüelleri “egemen

⁸⁸ Çeğin 2007, 501.

⁸⁹ Ibid., 500.

⁹⁰ Ibid., 503.

sınıfa bağımlı kesim” olarak tanımlamaktadır.⁹¹ Bir işadını, akademisyene nadiren ihtiyaç duyar, fakat akademisyen için iş adını mevcut düzen ile kurulan bağlantının odağıdır. Burada ikili bir durum söz konusudur. Piyasa mantığına ve pazar güçlerine karşı temel tehdit olduğu halde, entelektüel varlığın karşısındaki asıl tehdit ise pazar güçlerinin tâ kendisidir. Bir kurum olarak entelektüel, egemen düzenin türlü oyunları yoluyla egemen düzene katılırken, kendi varlığını imha üzerine kurulmuş piyasa mekanizması ile suç ortaklığına girmekten asla çekinmez.⁹²

Düzen ile girdiği suç ortaklığında entelektüel, aydın ve kanaat önderinin temel aygıtı doxalardır. Bourdieucü sosyolojide *doxa* nosyonu, temel olarak muktedirlerin bakışını ifade eder.⁹³ Egemen olanın bakışı, kendisini evrensel, kaçınılmaz bir gerçeklik (neoliberalizm bunun en yoğun ve güncel örneği olsa gerektir) olarak sunar. Toplumdaki egemen görüş olarak doxa, “artık söylemeye bile gerek duyulmadan” içselleştirilmiş olan inançları, görüşleri ve gelenekleri içerir.⁹⁴

Doxa kavramı, açık olarak ideoloji nosyonunun reddi anlamına gelir. Bourdieu’nün ideoloji kavramına karşı giriştiği cüretkâr saldırının temelinde, birincil olarak kartezyen yaklaşım, spesifik olarak da Marksist geleneğin yanlış bilinçlilik ve yanlış temsil nosyonlarına yaptığı güçlü vurguya duyulan tepki yatmaktadır. İnsan bedeninin içselleştirdiği ideolojik etkiler, bilinç nosyonunun merkezde olduğu bir çerçevede görünmez olur.⁹⁵

Egemen olanların iktidarlarını meşrulaştırma çabası, Eagleton’ın belirttiği üzere, inançların desteklenmesi, doğallaştırılması ve evrenselleştirilmesi, bu çabaları engelleyecek fikirlerin karalanması ve dışlanması ile sosyal gerçekliğin çeşitli yollar-

⁹¹ Calhoun, a.g.e., 114.

⁹² Bourdieu 2006, 68.

⁹³ Türk 2007, 608.

⁹⁴ Ibid., 614.

⁹⁵ Ibid., 606-7.

dan saklanması çabası vasıtasıyla gerçekleşmektedir.⁹⁶ Bu biçimlendirme işlemleri (geçiş törenleri, sınavlar vb.), örneğin alanın, doxanın temel içeriğini oluşturan temel kategorilerinin tartışmasız ve bilinç dışı olarak kabulünü sağlamak için gerçekleştirilir.⁹⁷

Doxa, Bourdieu'nün, dünya ve onun içindeki yerimizle ilgili daha bilinçli düşüncelerimizi biçimlendiren, gerçekliği sorgulanmayan, bilinç-öncesi anlayışları anlatan terimidir. Doxa 'ortodoksi'den veya (başkalarının farklı görüşlere sahip olabileceklerinin bilincinde doğru olduğunu iddia ettiğimiz) inançlardan daha temeldir...Doxa hissedilen gerçeklik, itiraz kabul etmediğimiz, aksine olası bir itirazdan önce gelen bir şeydir...Yaşayabilmemiz ve bir şeyi kabul edebilmemiz için, doxanın sunduğu bir eylem ve farkındalık yönelimine sahip olmamız gerekir. Ancak doxa bu yüzden yanlış-tanımayı, kısmi ve çarpıtılmış bir anlayışı imâ eder.⁹⁸

Bourdieu'ye göre bugün entelektüel üretim alanı, "yeni entelektüel"in üretildiği ve dayatıldığı bir mücadele alanı haline gelmiştir. Yeni entelektüel, doxaların kasasının üzerinde oturur, gerektiği zaman toplumsal sahnede gerektiği kadar doxayı izleyicilerin önüne atar. Mimikler, jestler, vurgular ve hamasi sözcükler, bu aydın tipinin pazar payının garantisidir. Bourdieu, yeni tip entelektüeli *doksasof* (doxasopher) olarak ifade etmektedir:

Bugün, aydınlar dünyası, 'yeni aydınlar', dolayısıyla aydın ve onun politik rolü için yeni bir tanım, felsefe ve felsefeci için yeni bir tanım önermeyi ve benimsetmeyi amaçlayan bir savaş alanıdır; söz konusu felsefeci, teknik donanımdan yoksun bir politika felsefesinin, bir seçim gecesi siyasetçiliğinin ve yöntemden yoksun tecimsel kamuoyu araştırmalarının özensiz yorumuna indirgenen bir sosyolojinin anlaşıl-maz tartışmalarına girecektir artık. Platon'un tüm bu

⁹⁶ Eagleton 1991, 5.

⁹⁷ Calhoun, a.g.e., 101.

⁹⁸ Ibid., 101.

insanlar için kullandığı muhteşem bir sözcük vardı, *doxosophus*: Bu “kendini-bilgin-sanan görüş teknisyeni” (sözcüğün üçlü anlamını çeviriyorum), politik sorunları iş adamlarıyla, politikacılarla ve politika gazetecileriyle (bir başka deyişle tam olarak kendileri için kamuoyu araştırmaları yaptırabilenlerle...) aynı terimlerle ortaya koyar.⁹⁹

“Popstar” sosyologlar ve siyaset bilimciler, bilindik kanaatleri kamuoyunun önünde pazarlarlar. Böylece nesnel yapılar bu tip entelektüeller tarafından toplumsal bilinçte içselleşir. Düşünsel tartışmaların temel odağı haline gelen televizyon, yeni entelektüel tipolojisine uygun bir ortam sağlar. Salt rekabet, reytinge dayalı kâr güdüsü ve anlık görüntüler üzerine kurulu bir iletişim aygıtı olarak televizyon, toplumu sarmalayan çelişkilerin, hem teknoloji hem de izleyicinin televizyon karşısında hızlı ve sabırsız bir tüketici olarak var olmasından destek alarak, gizlenmesinin en işlevsel aygıtıdır. Bu bağlamda televizyonda yürütülen tartışma programları, tam da yeni entelektüellerin parlayacağı, alacalı bir arenadır. Bu tartışma programlarına her zaman için bilindik kanaatleri (*doxa* ve *allodoxia*) tekrarlayan ve mevcut düzenin sınırları içerisinde ezberlenmiş konuları cilâlayıp pazarlayan, böylece sistemin sınır bekçiliğini yapan kanaat önderleri çağrılır: “Benim fast thinkers, atılabilir düşünce uzmanları diye adlandırdığım kişilere, profesyoneller ‘iyi müşteri’ adını verirler. Bunlar çağrılabilir insanlardır, iyi bir bileşim oluşturacakları, size güçlük yaratmayacakları, olay çıkarmayacakları bilinir; üstelik bolca ve hiç güçlük çekmeden konuşurlar.”¹⁰⁰

Özellikle 1990’ların ikinci yarısından itibaren güncel siyasî tartışma programlarının toplumsal bir fenomene dönüştüğü Türkiye, Bourdieu’nün medya ve doksasofi analizinin halen ne kadar verimli ve çarpıcı olduğunun fiziksel kanıtıdır. Her ne kadar, günümüzde seri televizyon dizileri televizyonun güncel fenomeni haline gelse de, okuma edimi ile arası hiç iyi olmayan

⁹⁹ Bourdieu 2006a, 16.

¹⁰⁰ Bourdieu 1997, 40.

toplum, gündelik düşünsel tüketim ihtiyacını (bu ihtiyacı karşılamada yine –özellikle gündelik yayın akışı içinde haftalık olarak yayımlanan *Kurtlar Vadisi* ve *Ezel* gibi çabuk tüketilir aforizmaları kullanan– dizilerin temel kaynak olduğunu göz ardı etmeden) televizyondaki tartışma programları yoluyla giderir. Bourdieu'nün analizine koşturuk olarak tartışmalara çağrılanlar, hep sözde farklı konumların aynı üyeleridir. Egemen düzen, söylem aracılığıyla sınırlarını belirlemiştir. Hiçbir zaman bu programlara ateistler, travesti-transseksüeller, Yezidiler, mülteciler, uyuşturucu bağımlıları vb. gibi toplumsal gerçekliğin uçurumunda konaklayanlar çağrılmaz, eğer çağrılır ise, ucubeliklerini apaçık *makul çoğunluğa* teşhir edencesine belirgin maskeler, örtüler veya son derece dramatize edilmiş fonlarda gölgeleri ile görünmeye zorlanırlar. Medyanın aygıtları ve medyada boy gösteren kanaat önderleri, toplumun sınırlarını ve içeriğini belirler.

BOURDIEU: MİLİTAN SOSYOLOJİ VE SİMGESEL İKTİDAR

Bourdieu, sosyolojiye siyasî bir misyon yükler. Toplumsal dünya algısı, bu dünyada yer alan tahakküm ağının açığa çıkarılmasıyla başlar, böyle bir dünyada sosyologun temel görevi, tahakkümün görünümelerini ortaya sermektir.¹⁰¹ Kuşkusuz sosyolojinin bizzat kendisinin politikaya dönüşmesi, gündelik siyasal deneyimin içinde angaje olmak ile örtüşebilir. Nitekim Bourdieu'de gündelik hayatta *sokakta* olmuş ve tahakkümün açık ve gizli formlarına karşı (özellikle neoliberalizmin kuşatıcılığına karşı küreselleşme karşıtı hareket ağının içinde) mücadele etmiştir. Fakat Bourdieu'nün angajeliği, Sartre'da cisimleşen doğrudan angaje entelektüeller figürünün tam karşısında konumlanır. Öncelikli olarak, sosyolojinin ahlâk felsefesi ile olan teorik bağlantısını koparır. Sosyoloji, ahlâki eylemin olasılığı ile toplumsal zeminin nasıl gerçekleşebileceğini söyleyebilir,

¹⁰¹ Ünal, a.g.e., 163.

fakat eylemin ahlâkiliğinin ideolojik yönelimini belirleyemez.¹⁰² Tahakkümün, bireylerin en derin psişik katmanlarına kadar kökleşmiş olan gizli ve açık formlarını, bilimsel olarak serimleme işi, doğası gereği fazlasıyla siyasaldır.

Verili gerçekliğin, toplum ve birey tarafından bütünüyle doğal kabul edilerek içselleştirilmesi, iktidar nosyonunun geleneksel kullanımını, çekinmeden söyleyelim, geçersizleştirmese de, yetersiz kılar. Tam da bu noktada Bourdieu, *sembolik iktidar* kavramını tedavüle sokmaktadır. Sembolik iktidar ve simgesel şiddet, aslında Bourdieu'nün sosyolojisinin doğrudan siyaset kuramının merkezine doğru kıvrılmasını sağlayan patikalardır. Bu kavramlar yoluyla Bourdieu, siyaset bilimine içkin olan tartışmaların merkezinde yer alan, temsil, yanlış tanıma (*misrecognition*), atama ve ideoloji (özellikle Marksizm ile bağıntılı yanlış bilinç kavramı) gibi konuları da farklı bir düzlemde sorunsallaştırır. Sembolik iktidar, gerçekliği kurma, yeniden üretme ve yapılandırma gücüdür. Bu tür iktidarın kullanımı sırasında toplumsal gerçeklik, yapılabilir ve bozulabilir bir malzeme haline gelir.¹⁰³ Toplumsal dünyanın, bireylerin rızası ile meşrulaştırılmış fizikî yapısı, bireyler tarafından içselleştirilir. Böylece hem verili gerçeklik, hem de tahakküm doğallaşır. Sembolik iktidar, her ne kadar geleneksel iktidar tanımından uzak olsa da, güç kullanma tekeli elinde bulundurması açısından benzeşir. Bourdieucü evrenin ayrıksı kavramlarından biri olan *simgesel şiddet*, iktidar tarafından uygulanan ebedi şiddetin, tahakkümün yeni formlarına koşut olarak evrimleşmiş yeni bir türünü ifade etmektedir. Şiddetin kibarlaşarak görünmez kılındığı bu yeni formu, iktidar alanını bir cazibe merkezine dönüştürerek, tahakkümün gizlenmesini olanaklı kılar.¹⁰⁴

Eğer ki, "bütün dilsel ifadeler, gizli de olsa bir iktidar edimi"¹⁰⁵ iseler, simgesel şiddet öncelikli olarak dilsel uzamın topografyasında filizlenir. Her konuşma edimi sözcüklerin ta-

¹⁰² Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 43.

¹⁰³ Türk 2007, 612.

¹⁰⁴ Ibid., 613.

¹⁰⁵ Bourdieu & Wacquant, a.g.e., 140.

rihsel tortusunu ve imlediği toplumsal-tarihsel ilişkilerin geçmişi beraberinde getirir. Ayrıca: “Sonuçta, bir iletişim edimini sadece dilbilimsel çözümlemenin sınırları içinde yorumlamak olanaksızdır. En basit dilsel alışveriş bile, özgül bir toplumsal yetkeyle donanmış konuşmacı ile onun yetkesini farklı derecelerde kabul eden muhatabı ya da dinleyenleri arasında olduğu gibi, onların ait oldukları gruplar arasında da karmaşık bir tarihsel iktidar ilişkileri ağını beraberinde getirir. Göstermeye çalıştığım şey, bu alışverişte görünmez halde de olsa var olan iktidar ilişkilerinin yapısının bütünü göz önünde tutulmadığı sürece, sözlü iletişimde yaşananların çok önemli bir bölümünün, mesajın içeriğinin bile, anlaşılmaz kaldığıdır.”¹⁰⁶

Dilin kullanımı hem simgesel iktidarın uygulanmasıdır, hem de tahakkümün bütünsel yapısını gizleyen bir perdedir. Bourdieu bu noktada sömürgecilik sürecinde yerleşmeciler (sömürgeciler) ve yerliler arasındaki dilsel iletişimi örnek gösterir. Sömürgeleştirme sonrasında bu iki grup arasında öncelikli olarak hangi dili kullanacakları üzerinden bir çatışma yaşanır.¹⁰⁷ Sömürgeci, eşitlik kaygısından ötürü, ezilenin dilini kabullenecek midir? Bourdieu’ye göre, eğer tahakküm eden, muhatabının düzeyine inerek kendi gücünden feragat ediyorsa, aslında iktidar ilişkisini kurgusal olarak paranteze alır (simgesel inkâr) ve ondan tahakküm ilişkisini inkâr ederek faydalanır.¹⁰⁸ Fakat çoğunlukla tahakküm edilen, egemen olanın dilini benimsemek zorunda kalır. Buralardan açık bir örnek: Diyarbakır Lice’nin herhangi bir köyünde yaşayan Kürt kökenli bir vatandaş ile kentli-orta sınıf Türklerin konuştukları Türkçe arasında doğal ve aşılabilir bir farklılık vardır. Kürtler, Türkçeyi bozuk bir lehçe ile içselleştirir, fakat benimsemek zorundadır ve sonuçta bozuk Türkçeli Kürt ile düzgün Türkçeli Türk arasındaki ayrım, hem bizzat dilsel-hiyerarşik farklılığı üretir, hem de bizzat bu dilsel farklılık, iki grup arasındaki toplumsal ayrımı derinleştirir.

¹⁰⁶ Ibid., 137.

¹⁰⁷ Wacquant & Bourdieu, a.g.e., 138.

¹⁰⁸ Ibid., 138.

Bourdieu sosyolojisinde yukarıda yapılan yüzeysel gözlem; cinsiyet, eğitim, toplumsal köken vb. birçok farklı faktörün de konumsal olarak yerleştirildiği *mütekabiliyet analizi*¹⁰⁹ ile derinlikli olarak incelenir.

DEĞERLENDİRME

Bourdieu'nün entelektüel projesinin merkezinden, Marx'tan bu yana Batı toplumsal düşüncesinin kökeninde yer alan, kültürel idealizm ve tarihsel materyalizm arasındaki gerilimli fay hattı geçmektedir. Onun sosyolojisi genel olarak, idealizm ve materyalizm arasındaki batı düşüncesi içerisinde kemikleşmiş ikiliği, materyalist fakat indirgeyici olmayan bir kültürel yaşam tasavvuru ile aşmaya çalışan cesur bir teşebbüstür. Swartz, Bourdieu'nün tasavvurunun Marx ile başladığını, fakat Durkheim ve Weber'in çok daha fazla etkisinde kaldığını belirtmektedir.¹¹⁰ Bourdieu'de bu ikiliğin, *kurucu babaların* (bir tarafta Durkheim ve Weber, diğer tarafta Marx) hangisine doğru gönül eğerek aşıldığı fazlasıyla tartışmalı olsa da, özellikle tartışmanın meşum altyapı-üstyapı katmanına inildiğinde, Bourdieu'nün kültüre atfettiği sihirli rolün belirleyiciliği Swartz'ı haklı çıkar-maktadır.

Ostrow'a göre Bourdieu'nün yaklaşımının tüm görkemi, tarihsel olarak yapılaşan sosyal oluşumların (sosyo-kültür), gündelik yaşamın kolektif anlamlarında ve akışında ne şekilde temellendiğini göstermesinden kaynaklanmaktadır.¹¹¹ Fowler, Bourdieu'nün şu anda var olan en kapsamlı ve karmaşık yaklaşımı geliştirdiğini ileri sürmektedir. Derrida ve Foucault gibi

¹⁰⁹ Mütekabiliyet analizi, Bourdieu'nün çalışmalarında kullandığı ilişkisel bir istatiki analiz tekniğidir. Bu teknikte, toplumsal faillerden anketler yoluyla toplanan, mezun olunan okul, aylık geliri, kültürel etkinliklere katılımı vb. gibi çeşitli bilgiler çapraz tablolarda konumlandırılır. Eyleyicilerin sermayeleri ve sermayelerine göre toplumsal uzam içinde aldıkları konumlar bu tablolara göre yorumlanır (Göker 2007, 281).

¹¹⁰ Ibid., 6.

¹¹¹ Ostrow 2000, 305.

post-yapısalcılığın ana uğrak noktalarından çok daha keskin bir biçimde idealist düşüncenin karşısında yer alan Bourdieu, geç kapitalizmin ışığında klasik sosyal teorinin etkileyici bir birleşimini meydana getirmiştir.¹¹²

Bourdieu, kurucusu Dewey'den bu yana çağdaş Batı felsefesinin temel kaynaklarından biri haline dönüşen pragmatizmin halefi olarak görülebilir mi? Bourdieu'nün toplumsal tasavvurunda oyunun, stratejinin ve pozisyon almanın, iktidar ile olan karşılıklı ilişkisi düşünüldüğünde, belki bir soru işareti yaratabilir. Fakat Bourdieu'cü toplumsal dünya tasarımı, zenginlik ve sosyal sınıf, ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki ilişkinin karmaşıklığı düşünüldüğünde, pragmatizmin, Bourdieu'nün beslendiği yapısalcılık, analitik felsefe, Durkheim-Weber çizgisi, Canguilhem ve Marx, hattâ fenomenoloji gibi, birçok düşünsel kaynaktan sadece birisi olduğu görülmektedir.¹¹³

Bourdieu, Marx sonrası dönemin en kayda değer sınıf ve sermaye tanımını yapmış ve Ortodoks Marksizm içerisinde hapsolan bu kavramlara dinamik ve göreceli bir nitelik kazandırmıştır. Bourdieu'nün sınıf olgusundaki yenilikçi yaklaşımı, siyasal alanın toplumsal doğuşunun tekrar incelenmesi, görülmeenin ifşası ve gündelik yaşamın perdelenmiş pratiklerinin önündeki örtünün kaldırılarak, insan gerçekliğine ve kaderine yakınlaşmanın önemli bir adımı olarak görülebilir. Diğer taraftan Bourdieu, hem sınıf hem de ekonomik sermayenin belirleyiciliğini arka plana itmiş ve Weberci kategorilere dönerek, kültür, statü ve kalıtımın önceliğini vurgulamıştır. Bu tercih, Bourdieu kuramının kırılğan hatlarından birini oluşturur. Bourdieu'nün ayrıca kendi epistemolojik kategorilerini fazlasıyla ciddiye alması, hem kuramın sihirli gücünden yoksun kalmasına, hem de toplumsal gerçekliği algılamada parçalı bir yaklaşım izlemesine yol açmıştır. Algılamadaki bu kısmi çarpıklık, aynı zamanda toplumsal gerçekliği bütünselliğinden kopararak, özgül parçalar hainde incelenmesinden kaynaklanır.

¹¹² Fowler 1997, 1.

¹¹³ Schusterman, a.g.e., 20-1.

Fakat her şeyden önce Bourdieu kuramı, sofı akademik sosyal bilimin sınırlarını aşarak bir siyasî müdahale tarzını temsile dönüşür. O'nun sosyoloji pratiği, bilim adı altında yapılan son derece siyasî bir eylemdir. Bourdieu'nün sosyal bilimcilerin ontolojik ve yapısal sorunlarına eğilmesi, biraz da bu yüzden olsa gerektir. Ana akım akademinin tahakkümü meşrulaştırıcı ve çelişkileri gizleyici işlevi karşısında, hakikatin kabuğunu soy-mak ve tahakkümün gizli pratiklerini ortaya çıkarmak, O'na göre yine bilimin ve bizzat akademinin işidir. Bu anlamda Bourdieu, sosyal bilimciye modern dünyada hassas bir rol atfe-der.¹¹⁴ Buna ek olarak, doxalar üzerinden ideolojinin, doxasop-hi aracılığıyla da entelektüelin bizzat kendisinin sorunsallaştırıl-ması, sosyal bilimler alanında bu konuda yapılan, halen en yet-kin çalışmaları oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Altun, H., “*Brecht'ten Bourdieu'ya Otonom Tiyatroya Doğru: Habitus/Gestus*”, içinde: *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 24, 2007, S. 7-25
- Arlı, A., 2007. “Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Bourdieu, P., 1990a. *Homo Academicus*. (trans.): Collier, P., California: Stanford University Press.
- _____, 1990b. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press
- _____, 1996. *The State Nobility : elite schools in the field of power*. (trans.): Clough, L. C., Cambridge: Polity Press.
- _____, 2000. *Televizyon Üzerine*. (çev.): Ilgaz, T., İstanbul: YapıKredi Yayınları.
- _____, 2006a. *Karşı Ateşler*. (çev.): Yücel, H., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- _____, 2006b. *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. (çev.): Tanrıöver, H. Ü., İstanbul: Hil Yayınları.
- _____, 2006c. *Sanatın Kuralları Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*.

¹¹⁴ Swartz, a.g.e., 12.

- (çev.): Sevil, N. K., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- , 2007. *Vive La Crise!*: Sosyal Bilimde Heteredoksi İçin. içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Bourdieu, P., ve Eagleton, T., “Doxa and Common Life”, in: *New Left Review*, I/191, 1992, S. 111-121
- Bourdieu, P., ve Wacquant, L., 2003. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (çev.): Ökten, N., İstanbul: İletişim Yayınları
- Calhoun, C., 2007. “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Corcuff, P., 2007. “Habitusdan Hareketle: Kolektife Meydan Okuyan Tekil”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Çeğin, G., 2007. “Muhaliif Bir Entellektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entellektüeli Sorunsallaştırmak”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Eagleton, T., 1991. *Ideology: An Introduction*. London: Verso
- Eroğlu, M., 2009. *Fay Kırığı* –I: Mehmet. İstanbul: Agora Kitaplığı
- Fowler, B., 2000. *Reading Bourdieu on society and culture*. Oxford: Blackwell Publishers
- Goffman, E., 2009. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (çev.): Cezar, B., İstanbul: Metis
- Göker, E., 2007. “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Jameson, F., 2006. *Marksizm ve Biçim*. (2. baskı), (çev.): Doğan, M. H. İstanbul: YKY.
- Jenkins, R., 1992. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge
- Karakayalı, N., 2007. “Bourdieu, Adorno ve Sosyolojik Düşüncenin Sınırları”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları
- Kaya, A., 2007. “Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat*: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul:

İletişim Yayınları

- Köse, H., 2004. *Bourdieu Medyaya Karşı Medya: İşbirlikçi Zorba ve Çığırkan*. İstanbul: Papirus Yayınevi.
- Marx, K., 2000. *1844 El Yazmaları*. (çev.): Belge, M., İstanbul: İletişim Yayınları
- Marcuse, H., 1955. *Eros and Civilization*. New York: Random House.
- _____, 1998. *Karşıdevrim ve İsyan*. (çev.): Ersoy, V., Koca, G. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Murdock, G., 2000. "Class Stratification and Cultural Consumption: Some Motifs in the Work of Pierre Bourdieu", in: Robbins, D. (ed.): *Pierre Bourdieu*. London: Sage.
- Ostrow, J. M., 2000. "Culture as a Fundamental Dimension of Experience: A Discussion of Pierre Bourdieu's theory of Human Habitus", in: Robbins, D. (ed.): *Pierre Bourdieu*. London: Sage.
- Robbins, D., 2000. *Pierre Bourdieu*. London: Sage.
- Schusterman, R., 1999. *Bourdieu : A critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Swartz, D., 1997. *Culture & Power : The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago : University of Chicago Press.
- Türk, B., 2007. "Bourdieu ve Söylem Tartışmaları", içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Wacquant, L., 2007. "Pierre Bourdieu ve Demokratik Siyaset Hakkında Göstergeler", içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Wolfreys, J., 2007. "Bourdieu, Politika ve Marksist Teori", içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Yel, A. M., 2007. "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", içinde: Arlı, A.; Çeğin, G.; Göker, E.; Tatlıcan, Ü. (der.): *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları

KUTSAL İNSANIN SİYASAL AÇILIMLARI YA DA YASA, YASAK VE İSTİSNA HALİ ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Armağan Öztürk*

*“İnsan berrak bir su olursa
Suyun dibindeki tortu
Daha kolay görünür”*

Alexander Pope

GİRİŞ

Yasak ihlal edildiği zaman ne olur? Yasak hem kutsal insanda somutlaşan belirsizleştirici egemen aklın taşıyıcı unsuru hem de egemen istisnanın dışında kalan kurallar, yasalar, normlar alanının doğal bir parçasıdır. Bu durumda ne yapmak gerekir? Yasaların ihlali kendiliğinden yeni bir egemenlik ilişkisinin kurulmasını sağlar mı? Ya da bir yasağa karşı çıktığımız zaman karşı çıktığımız şey faşizm midir? Peki yasak kırıkcılıkta özgürleştirici bir öz olduğunu düşünebilir miyiz? Ama egemen istisna hâlâ var olduğu ve her yere yayıldığı için özgürlüğü yanında iktidar olmaksızın talep etmek gerçekten mümkün müdür?

Makale bu sorular ve onların türevleriyle hesaplaşacak. Aslında tartışmaya açtığımız mesele yasanın ne ölçüde egemenin aklını temsil ettiği üzerine olacaktır. Yasa bir norm olarak

* Ankara Üniversitesi SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

değerli midir, yoksa ona yüklediğimiz değer bir yanılsamaya mı karşılık gelir şeklinde formüle edebileceğimiz bir sorunla ilgile-neceğiz. Tabii en altta yasalara uymadığımızda egemenliğinin zayıfladığı mı, yoksa güçlendiği mi sorusu yatmaktadır.

Bizim vereceğimiz yanıtlar ise üç ayrı eksenle şekillenecek-tir: Öncelikle söyleyebiliriz ki neyin hukuk olduğuna karar veren egemenin durduğu yer hukuk dışıdır. Hayatı siyasallaştı-ran siyaset bu işi eşikte yapar. Ve aslında egemen istisnanın yayılması denilen olgu istisnanın kural haline gelmesi, hayatın daha bir belirsizleşmesidir. Bu durumda kuralların dünyası ile kuralın askıya alındığı ve dolayısıyla egemenin bireyi dışlayarak onu istisna halinin içine aldığı dünya birbirinden farklıdır. Kural olduğu müddetçe kuralı ihlal edenin karşılaşacağı şey yine bir kural olacaktır. Ne kadar kötü formüle edilirse edilsin hukukun varlığı, hukukun hayatı koruduğu ve kişinin tümüyle çıplak hayata terk edilemeyeceği anlamına gelir. Demek ki ola-ğanüstü durum ile yasal durum arasında bir karşıtlık vardır. Yasaya itiraz egemenliğe itiraz olarak yorumlanamaz.

İkinci argüman olağanüstü durum ile yasal durum arasında-ki karşıtlığın bir yere kadar anlamlı olduğunu söyler bizlere. Kuralların dünyası kuralların askıya alındığı dünyanın çok da dışında bir yerde değildir çünkü. Yasa düzeni siyasal-hukuksal yollarla egemen tarafından yaratılır. Diktatörlük, asli kurucu iktidar ve olağanüstü hale yönelik açıklamalar yasa alanının sadece bir belirlilik, bir akıl alanı olmadığını gözler önüne serer. Niteliği kuralsızlık olan egemen istisna düzeni kurar. Kurucu şiddet sadece kuruluş da söz konusu olmaz ayrıca. Düzeni kuran şiddet zamanla düzeni koruyan şiddete dönüşür. Böylelikle egemen istisnanın akli yasaların akli olarak yoluna devam eder. Yasa kurulurken yasasızlık kullanıldığı için her yasa o kural öncesi doğadan, yani egemen istisnadan bir şeyleri bünyesinde taşır.

Son olarak yasanın yalnızca yasa olmadığı, aynı zamanda yasasızlık olduğu egemen istisnanın koşullaması altında var olan düzene kutsal insan figürü üzerinden bakabiliriz. Yasak ilk siyasal-hukuksal ilişkidir ve çıplak hayat ile egemen iktidarın

kesiştği yerde söz konusu olur. Kutsal insan ise her yasağın aynı zamanda bir izin olduğu dışlayarak içleyen çifte hareketin doğasını somut bir biçimde ortaya koyar.

İSTİSNA HALİ VE SİYASET

İstisna hali Batı siyasî düşüncesine hâkim olan iktidar anlayışının görünmez yüzünü ortaya koyar her şeyden önce. Michel Foucault'nun biyolojik modernliğin eşiği olarak adlandırdığı ve insanın biyolojik varoluşunun taşıdığı tüm güçlerle birlikte doğrudan doğruya siyasetin nesnesi haline gelmesi olarak tanımladığı biyosiyaset kavramını çıkış noktası olarak alan Agamben, Foucault'nun tersine biyosiyasetin sadece modernliğe özgü olmadığını, farklı biçimlerde de olsa Aristoteles'ten Roma Hukuku'na İnsan Hakları Beyannamesi'nden Carl Schmitt'e, Auschwitz'den günümüz toplama kamplarına kadar siyasî düşünce ve siyaset pratikleri boydan boya katettiğini gösterir. Foucault için biyoiktidar/biyosiyaset burjuva toplumunun bir icadıdır ve önemli ölçüde kapitalizme özgüdür.¹ Foucault'nun tarihsel ve dar biyoiktidar kavramlaştırmasına karşı Agamben eski Yunan'dan beri Batı dünyasında politik yaşamın gizli bir gündem ya da derin bir paradigma tarafından şekillendirildiğini ve bu derin aklın biyoiktidar olarak adlandırılabilirliğini düşünür.² Tüm zamanları koşullayan biyosiyasal ayracın gölgesinde egemenin ortaya çıkışı ve bu süreçte yasa ve yasa dışının birbirinden ayrılması dışarı-içeri, zoe-bios, hak-yasak gibi bir dizi kavrama başvurarak anlaşılabilir. Sonuçta varacağımız yer ise belirsizliği sürekli olarak genelleştiren yapısal bir arıza, oldukça sorunlu bir kurulma biçimi olacaktır.³

Tez logos-eros karşıtlığına yönelik geleneksel ayrımları parçalayarak işe başlar. Şöyle ki, Eski Yunan'da hayat ile insana özgü hayat arasında bir karşıtlık olduğu düşünülmüştü. Bu karşıtlık saptaması belli bir birey ya da belli bir grubun yaşama biçimi olarak biosun insan, hayvan ve bitkiler arasında ortak

¹ Foucault 2003, 41.

² Norris 2000, 39; Finlayson 2010, 100-1.

³ Agamben 2001, 17-8.

olan yalın yaşama, yani zoe'ya üstün geldiği yönünde bir belirleme ile kendini açar. Aristotelesçi jargonla yeniden kodlarsak hayat kendini iyi hayata dönüştürür ve dönüşümü sağlayan şey logostur diyebiliriz. Tabii logos içinde yalnızca akıllı değil, kadim gelenekte siyasal insan olmanın tanımlayıcı sıfatı olarak ayrıcalıklı bir yere sahip olan konuşma (dil) yeteneğini de ifade eder.⁴ Ancak yazara göre doğadan uygarlığa geçiş basitçe logosun erosu dışarıda bırakması ya da uygar olanın doğadan kendini kurtarması şeklinde gerçekleşmemiştir. Karşımızda daha karmaşık bir süreç vardır. Bir kere egemenin varlığında somutlaşan siyaset uygarlığı yaratmış, ama hiçbir zaman uygarlığın tamamıyla parçası olmamıştır. Siyaset uygarlık ile doğa arasına yerleşerek, yani eşikte kalarak edimde bulunmuştur. Demek ki egemen siyasal varlık hem dışarıda düzenin dışında, hem de içerde, düzenin içinde yaratır. İşte siyasetin bu çift cinsiyetli niteliği Batı siyasal sisteminin temelini karakterize eder. Bahsi geçen yapı ise bir dizi ilgi çekici sonucu beraberinde getirir.⁵

Her şeyden önce doğayı dışarıda bırakan ve bir anlamda da bu sayede kendi olan uygarlık imgesi kaba bir aldatmacadan ibarettir. Doğa çıplak hayat olarak siyasal durumun içinde devam etmiştir. Daha doğru bir ifadeyle siyaset zoe (hayat) içinden kimlerin, ne ölçüde ve ne zaman bios'un parçası olacağına karar veren bir mekanizma olarak iş görmüştür. Tabii bu süreç tersten okunduğunda yaşayan insanın insanlığına, bir anlamda onun yaşamaya değer olup olmadığına karar veren siyasetin aynı zamanda çıplak hayatı siyasallaştırdığı da söylenebilir.⁶ Aslında insan olmasına rağmen siyaset onu insan olarak tanımlamadığı için yerleşik güvencelerden yoksun bir şekilde yaşayan, kümenin parçası ve içerde olmalarına rağmen dışa-

⁴ Agamben 2001, 16-7.

⁵ Agamben'in zoe ile bios arasında kurduğu karşıtlık ve bu karşıtlık için genel olarak tüm eski Yunan düşüncesi özel olarak ise Aristoteles'i kaynak göstermesi bir dizi eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Aristoteles'in *Politika*'sının Agamben'i desteklemediği üzerine başarılı bir tartışma için bkz. Finlayson 2010.

⁶ Agamben 2001, 17.

rıdaymış gibi muamale gören kişilerin ve durumların varlığı ise bu süreçlerini ve sonuçlarını tartıştığımız düzende istisna olarak adlandırılmıştır. Burada Agamben haklı bir itiraz da bulunur ve istisna kavramının bir yanılsamayı ifade ettiğini söyler. Düzenin bize anlattığı ve çoğumuzun inanmak istediği üzere bir kural, bir de onun istisnası yoktur. Çünkü istisna sistemin işleyişinin zorunlu sonucu, onun temelindeki dinamiklerin doğal bir gereğidir. Bu haliyle istisna kuralın alternatifi değil, bizati kuralın kendisidir. İstisna diye adlandırılan şey ona istisna diyen düzenin telosu olduğundan kural ve istisna aslında aynı varlığın kolaylıkla birbirinin yerine geçebilen iki yüzü olmaktadır. Tabii kural ve istisnanın bu ontolojik birliği bir biçimde tüm toplumsal ilişkileri koşullamakta, çıplak hayat ile öyle olmayan hayat arasındaki sınırları bulanık hale getirmektedir. Mesele bir kez böyle ortaya koyulduğunda kişileri özneleştirilen süreçlerin neden aynı zamanda onları nesneleştirdiği, niye demokrasi özlemi ve totalitarizm gerçeği, özgürlük çağrısı ve iktidar talebinin birlikte söz konusu olduğu soruları daha bir kolay yanıt bulur.

Tabii Agamben'in anlattığı ve bizim de ileriki bölümlerde yasa-yasak ekseninde derinleştireceğimiz hikâyede bazı karanlık yönler var. Bir kere kötümser bir ereksellikle karşı karşıya olabiliriz. Bu konuda dikkatli olmak gerekiyor. Çünkü filozof bu kural-istisna kompleksinin yaşamı gittikçe belirsiz hale getirdiğini ve bugün itibarıyla artık herkesin kutsal insan olduğunu söylüyor. Neden böyle oluyor peki? İnsanlar kendi aleyhlerine işleyen bu mekanizmaya niye dur diyemiyorlar? Yoksa bir zamanlar yapılan bir hata, düzenin kurulma biçimi yani, tüm insanlığı bir ilk günah gibi takip mi ediyor? Bu dışarı çıkarma-içeri alma pratiğini niye yırtıp atamıyor insanlık? Yoksa şu eşikte konumlanmış, hepimizi çıplak hayata mahkûm eden ve belirsizliği düzenli bir şekilde yayan mekanizma bir tür şey, bir fetiş ya da ontolojik bir zorunluluk mu insanların üzerinde hiç değişiklik yapamayacağı? Peki ya tarih? Nice rejim geldi geçti dünyadan, bir sürü cumhuriyet ve imparatorluk kuruldu ve yıkıldı, sayısızca savaş ve iç savaş, devrim ve karşı

devrim oldu. Düzen hiç mi değişmedi bu arada? Sonuçta geldiğimiz nokta dehşet vericidir. Kendi çıplak hayatını kendi seçtiği bir biçimde siyasetin nesnesi haline getiren, ama bunu yaparken de kutsal olanı feda eden, insanları tekrar hayata döndürmek üzere yok eden iktidarın tüm tarihe yayılmış genel geçerliliği bizi o iktidarı aşma yolunda karamsarlığa düşürmektedir.

İSTİSNA HALİ VE HUKUK

İstisna halini hukuki bir zeminde kodlamaya, –ki elde ettiğimiz sonuçlar yasanın ve yasağın işlevini anlamada işimize çok yarayacaktır– bu kavramı daha ziyade hukuk felsefesi içinde kullanmış bir düşünüre, Carl Schmitt’e atıfta bulunarak başlamak yerinde olur sanırım. Schmitt istisna halini liberal hukuk devleti eleştirisinin bir parçası olarak ve egemenin kim olduğunu anlama meselesi bağlamında tartışmaya açar. Düşünür devlet eylemleri üzerinde hukukun egemenliğini savunan ve siyasî düzeni hukuk düzenine indirgeyen çözümleme biçimine karşı çıkar. Çünkü ona göre siyasal var oluşun ardında soyut düzenlemeler, normlar değil, hemen her zaman için insanlar, somut yapılar vardır.⁷ Liberal siyasal teori egemenin hukuk yaratım sürecindeki rolünü göz ardı ederek siyaset ile hukuk arasındaki ilişkiyi önemsizleştirir. Oysa norm yaratım süreci siyasal bir süreçtir.⁸ Tabii siyaset ile hukuk arasındaki ilişkiye hukuk yaratım süreci bağlamında yapılan ve son kertede siyaseti belirleyici kılan vurgu aynı zamanda siyasetin gerektiğinde hukuku askıya alabileceği bilgisini de içinde barındırır. Normların koruduğu normal hayat ortadan kalktığında, dost/düşman ayrımının yapılamadığı ve dolayısıyla siyasal birliğin tehlike altına girdiği durumlarda siyaset hukuku bir kenara bırakarak karar vermek zorundadır.⁹ Bu bağlamda rahatlıkla denilebilir ki siyasal gücün somut bir ifadesi olarak egemen olağanüstü durum ya da istis-

⁷ Schmitt 2006, 93.

⁸ Deveci 2002, 53.

⁹ Norris 1998, 82.

na durum hakkında karar verme potansiyelinin ifadesidir.¹⁰ Peki hukukun olmadığı ya da siyaset tarafından askıya alındığı durumlarda tam olarak ne olur? Mesela düzen ortadan kalkar mı?

Schmitt istisna halini hukukla hukuksuzluk arasındaki sınırda yer alan bir olası durumu kavramlaştırmak için kullanır. Siyasal birliği tekrar kurma adına hukuku askıya alan siyaset de gösterir ki hukuk ve düzen aynı şey değildir. Hukuk ortadan kalksa dahi düzen devam eder çünkü. Tabii böylesi bir çözümleme hukuk ile devlet arasında hemen her zaman bir mesafe olduğunu da gösterir. Hattâ aralarında bir hiyerarşi de vardır. Devlet hukukun üstünde bir yerdedir ve asla tümüyle hukuka indirgenemez.¹¹ Bu terminoloji içinde denilebilir ki egemen özellikle kriz anlarında hukukun kendi geçerliliği için gerekli olan hukuk dışı duruma, yani istisna haline dayanarak düzenin devamını sağlar. Hukuk yok olsa dahi hâlâ ayakta kalan düzen yeni hukuku yaratacak asli güçtür de.

Agamben istisna halini Schmitt'den oldukça farklı ve bir hayli de kendine özgü bir bağlam içinde değerlendirir. Bir kere hukuk kuramının en sorunlu kategorilerinden biri olan istisna hali hiç de geçici bir duruma karşılık gelmez. Agamben için istisna hali hukuku ve siyaseti en baştan beri koşullayan kalıcı bir meseleyi ifade eder. İstisna halinin kalıcılığı önemli ölçüde hukukun tözüyle ilgilidir. Bu son anlamda hukuk dile benzer. Yani söylemsel olmayanı, bağlam içinde bulunmayı da içinde barındırır.¹² Ona göre dil ve hukuk birer soyutlama durumudur. Soyutlama ise gerçeklikten kopuş ve bu bağlamda somut uygulamaların askıya alınmasıyla mümkün olur. Nasıl ki söylem dilden soyutlanmışsa, norm da somut âdet ve alışkanlıkların askıya alınmasıyla elde edilmiştir. Demek ki norm gerçekliğe herhangi bir gönderme yapılmaksızın da düşünülebilir.¹³ Dünyaya atıfta bulunmaksızın dil nasıl devam edebiliyorsa

¹⁰ Agamben 2008, 44.

¹¹ Schmitt 2005, 19.

¹² Agamben 2001, 32.

¹³ Agamben 2001, 46-7.

norm olmaksızın da gerçek ya da uygulama devam edebilir. Aslında istisna hali bunun tam olarak böyle olduğunun da göstergesi niteliğindedir. Çünkü istisna halinde biçimsel yürürlük asgari hale gelirken ve hattâ bazen tümüyle ortadan kalkarken uygulama azamileşir. Bu son hatırlatma bağlamında diyebiliriz ki istisna hali bir hukuki gerilim alanı ya da hattıdır.¹⁴

Peki bu istisna hali nasıl söz konusu olur? Yasa, yasak, düzen, hukuk ve istisna hali arasındaki ilişkiyi nasıl yorumlayabiliriz. Bir kere egemen kişi hukuk düzeninin hem içinde hem de dışındadır. Hukukun dışında olan egemen hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını söyler bize.¹⁵ İstisnanın dışlama-çileme pratiğine bağlı olması onun kuralla olan bağıını koparmaz. Çünkü istisna hali kuralın yokluğu değil onun askıya alınmasıdır. Ayrıca egemen istisnaya karar verir, istisna bir eşiktir, egemen de eşik de yer alır dediğimizde yasalara dair çok önemli bir tartışmanın kıyısına kadar geliriz. Çünkü egemenin istisnaya ve dolayısıyla kurala, neyin yasal neyin yasak olduğuna karar verdiği yer hukuk dışı bir yerdir. Bir eşik de verilir bu karar ve o eşikte normal ve kaos iç içedir. Tabii buradan istisna durum ile yasal durumun birbirinden farklı olduğu üzerine bir sonuca varabiliriz. Mesela bu bağlamda eğer bir şey yasaksa, adam öldürme fiilinde olduğu üzere ve bir kişi yasayı ihlal ederek yasak olan şeyi yapmışsa suç işlediği için cezalandırılması kaçınılmazdır. Yasa ilân edildiği ya da yasak konulduğu zaman yasaya konu olan alan aklın sınırları içine alınır çünkü. Yasak da sonuçta bir normdur. Yani kurallara tâbidir. Adam öldüren kişi cezaevine gönderilir mesela. Kuralı ihlal etse de karşılaşacağı şey yine de bir kuraldır. Ama Agamben'in kullandığı şekliyle istisna halinde durum farklıdır. Eşikte edimde bulunan egemen istisna dışarıda kalan şeyi yasaklamaz, onu içeriye alır. Böylelikle onu kuralların, aklın ve belirliliğinin dışına çıkarır.¹⁶ Sonuçta diyebiliriz ki yasanın ihlali bir kuralın ihlalidir basitçe. Ama kural ihlal edildiği zaman karşımıza çıkan şey yine bir

¹⁴ Agamben 2001, 47-8.

¹⁵ Agamben 2001, 25-7.

¹⁶ Agamben 2001, 29-30.

kuraldır. Yani aklın sınırları içinde kalırız yine. Oysa ortada bir yasak yoksa ve dolayısıyla ihlal de yoksa durum değişir. Dışarıda olmadığımız, istisna halinin içine çekildiğimiz için belirsizlik mıntikasına mahkûm oluruz. İçerinin nerede bitip dışarının nerede başladığı belli olmadığı ve aslında genel olarak hiçbirşey belli olmadığı için başımıza her iş gelebilir. Kümenin parçası olmamıza rağmen elemanı sayılmayız çünkü.¹⁷ Aslında kutsal insan paradigması biraz da bu durumu betimler. Temsil edilemeyen şeylerin temsil edildiği bir durumu, olağan dışı olanın temsiliyi yani. Cezaeviyle kamp arasındaki fark kurallarını çiğneyip yeni kurallarla karşılaşanlar ile yasaklanmaya konu olmadıkları için kuralsızlıkla karşılaşanlar arasındaki farkı özetler. İlkinde hayat ile hukuk arasında bir mesafe vardır ve hukuk hayatı korur, ama ikincisinde kural askıya alındığı için hukukun hayatla kurduğu ilişki bir terk etme ilişkisidir. Hukuk ile hukuksuzluk, içerisi ile dışarısı kamp özelinde mekânsal bir gerçekliğe dönüşür.¹⁸ Tabii burada yaptığımız ayırım, yani istisna durum ile yasal durum arasında yapısal düzeyde kategorik bir ayırım yapılabileceği ve yasakların belirliliğin (yasaların) alanına dâhil olduğu için aynı zamanda istisna durumun dışında olduğu tezi bir yere kadar geçerlidir. Çünkü istisna hali yalnızca belirliliğe karşı belirsizliğin alanı değil, aynı zamanda egemenin olduğu yer ve dolayısıyla her türlü hukuksal-siyasal ilişkinin de kaynağıdır. Bu bağlamda egemen tarafından yaratılan yasa ve yasakta da belirsizliği mümkün kılacak bir şeyler bulabiliriz. Ama böylesi bir soruşturmayla geçmeden önce diktatörlük, aslî ve tâli kurucu iktidar, şiddet ve olağanüstü hal gibi bir dizi kavramla hesaplaşmamız gerekir.

¹⁷ Agamben 2001, 29-34.

¹⁸ Diken ve Laustsen 2006, 443.

YASALARIN DİLİ VE EGEMEN İSTİSNANIN DOĞASI ÜZERİNE

Öncelikle siyasal düzenle egemen arasındaki ilişki hiç de yasal bir ilişki değildir. Tartışmaya oradan başlamak ve yasa-yasa dışı karşıtlığını olağanüstü hali de içine alacak şekilde genişletmek gerekir. Düzen fikri düzenin korunması için gerekli olduğu durumlarda düzeni askıya alacak bir egemene ihtiyaç vardır önermesinin çok da dışında bir yerde kurulmaz. Egemenliğin paradoksu da burada yatmaktadır. Düzen hiçbir zaman düzenin sınırları içerisinde kalarak korunamaz. Egemen bu yüzden aynı anda hem düzenin içinde hem de dışında yer almak zorundadır. Bu bağlamda diktatörlük, aslî kurucu iktidar ve olağanüstü hal egemenliğin doğasına içkin paradoksun uzantıları gibi durmaktadır. Özellikle diktatörlük siyasî tarihte, oldukça fazla destekçisi olan bir mekanizmadır. Mesela Machiavelli için diktatörlük kurumu gereklidir. Çünkü düşünüre göre siyasal birlik hemen her zaman bir hükümdarın *virtusu* üzerine kurulur. *Virtu* ise eski biçimi bozarak onu yeni bir şeye dönüştüren kurucu eylem ya da eylem yapabilme kapasitesidir.¹⁹ Fakat devamlılığını sağlamak için erdemli hükümdardan daha fazlasına ihtiyaç vardır. Siyasal birliği korumak adına döngüsel tarihe müdahale edecek, yozlaşmaya karşı orijinal ilkelere dönmeyi kolaylaştıracak, bir anlamda yeni başlangıcı mümkün kılacak birinin varlığı önemlidir. Bu biri bazen gerçekten somut bir kişiye karşılık gelir. *Virtusu* güçlü toplumsal bir önder örneğinde olduğu gibi. Ama çoğu kez tüm yurttaşları erdemli kılacak bir yönetim şekli en çok gerekli olan şeydir. Çıkar çatışmalarını yok etmek yerine onları yöneten, yaşamdaki canlılığı ve dolayısıyla *fortunanın* döngüsellliğini zedelemeyen karma anayasaya dayalı bir cumhuriyet, gerektiğinde yeni başlangıç yapmaya dair sorunu bir ölçüde çözebilir. Ama siyasî birliği sağlama noktasında illa da bir diktatöre ihtiyaç duyuluyorsa, yani hiç kimseye başvurmadan karar alabilen ve aldığı kararı sorgulamadan uygulayan bir otoriteye, diktatörün tiran olmadığı

¹⁹ Pocock 1992, 16.

uyarısı ile birlikte bu durum kabullenebilir. Diktatör tiran değildir. Çünkü yetkileri görev ve zaman bakımından sınırlıdır.

Rousseau da işin içine meşru bir yönetim nasıl mümkün olur gibi daha derin bir okumayı katmak kaydıyla aynı kulvarda fikir üretir. Toplum sözleşmesine dayalı olarak kurulmuş siyasal birlik kökenindeki kurucu irade nedeniyle meşrudur. Ama meşruiyet zamanın çözücü etkisini ortadan kaldırmaz. Hükümetin genel iradeyle çelişen eylemleri doğal aşınma ile birleşince siyasal birliğin çözülmesi kaçınılmazdır. Yıkılışı geciktirmek için ise halkın yasama sürecine katılması, egemen olan halk iradesinin canlı tutulması en tutarlı yoldur. Halk düzeni korumak adına sık sık bir araya gelmeli, yasama yetkisini yasaları değiştirmek ve yeni yasalar yapmak şeklinde kullanılmalıdır.²⁰ Yurt güvenliği ve kamu esenliği gibi konular için karar alınması gereken acil durumlarda diktatör atanabilir. Diktatör yasayı askıya alan kişidir.

Cumhuriyetçi kültürde oldukça revaçta bir durum olan diktatörlük kurumu Schmitt tarafından geliştirilir. Yazar iki tip diktatörlüğün varlığından bahseder: Bahsi geçen modellerden ilki komiseryal diktatörlüktür. Schmitt'in komiseryal dediği yapı aslında yetkileri zamanla ve var olan hukukla sınırlı olan cumhuriyetçi diktatörlükten çok da farklı değildir. İkinci model olan egemen diktatör ise tamamen modern bir olgudur. Schmitt anayasa kurucu güç olarak hiçbir şekilde sınırlanamaz bir diktatör tarifi yapar. Gücünü yasalardan değil, onların arkasındaki halktan alan egemen diktatör halk egemenliği sınırsız olduğu için sınırsızdır.²¹ Tabii bu kavramlaştırma biçimi biri doğrudan, diğeri dolaylı iki sonucu beraberinde getirir. Öncelikle anayasa yapım sürecinde halkın aslî kurucu iktidar olarak sınırsız yetkiye sahip olduğu gibi bir sonuç çıkar. Ayrıca doğrudan halk tarafından seçilen kişilerin halkın kurucu iradesini temsil ettiği ve bu nedenle yasaların üzerinde olduğu da söylenebilir.

²⁰ Rousseau 2006, 86-7.

²¹ McCormick 1998, 220; Kalyvas 2000, 345-6.

Çok sınırlı bir zeminde, ancak birkaç örnek aracılığıyla ele aldığımız diktatörlük tartışması bizi bir ara sonuca götürür: İstisna durum ile yasal durum arasında belirsizlik ve belirlilik üzerinden kurduğumuz karşıtlık ancak yüzeysel düzeyde geçerlidir. Şüphesiz ki yasanın alanı kuralcıdır. Hem yasa da hem de yasayı ihlal ettiğimiz anda karşılaşacağımız şey normdur. Oysa istisna halinde kural tümüyle bir kenara atılır. Yasa yürürlükten kalkmıştır çünkü. Ancak diktatörlük yönünde yapılan açıklamalar da gösteriyor ki yasa alanı denilen yer hiç de zannedildiği gibi bir belirlilik ya da bir akıl alanı değildir. Bir kere belirlilik içinde olduğunu düşündüğümüz yasal durum belli aralıklarla krize girmekte ve niteliği kualsızlık olan egemen istisnanın yardımıyla ancak yeniden kurulmaktadır. Yani ilk yasanın ardında bir yasadızlık vardır. Olağan durum içinde bir yerlerde yeri geldiğinde kullanılmak üzere olağanüstü durum metodlarını taşır. Olağanüstü durumu tartıştıktan sonra tekrar bu ara sonuca dönme kaydıyla şu hatırlatma da yapılabilir. Yasa kurulurken yasadızlık kullanıldığı için her yasa o kural öncesi doğadan, yani egemen istisnadan bir şeyleri içinde barındırır. Belki de bu yüzden hiçbir hukuk düzeni tümüyle akılcı değildir. Yasayı yasadızlığa doğru evrilten bir eğilim ile uğraşmak zorunda kalır hukuk. Hiçbir yasa tam olarak yasa olmadığı, biraz da yasadızlık olduğu için yasayı çiğnemek akla karşı gelmek kadar daha akılcı ve daha yasal bir düzen istemek anlamına da gelir.

* * *

Olağanüstü halin ardında tanıdık bir sima, ilerleme vardır. Çünkü olağanüstü hal gerçeği daha hızlı yaşamının doğal bir sonucu olarak bir zaman rejimi sorunu üzerine kuruludur. Teknoloji aracılığıyla gerçekleşen hız üretimde sınırsız artışa, sınırsız üretim artışı çok kısa sürede karar verme zorunluluğuna, bu zorunluluk da yetkilerin hiyerarşi içinde alttan üste doğru toplanmasına yol açmıştır. Gelecek ve geçmiş şimdiki zamanda toplandığı ve şu an biran önce karar vermek zorunluluğuna gebe olduğu için hızlı davranmak temel politik erdem

haline gelmiştir. Düşünerek taşınarak ya da soruşturma yapıp konuşarak değil, hep bir acil durum olduğu bahanesiyle hızla karar vermek ya da aslında söz konusu olan bir karardan çok bir tepki olduğundan tepki vermek zamanın ruhudur.²² Benzeri bir yakınma Benjamin'de de karşımıza çıkar. Ona göre olağan üstü hali kurala dönüştüren zamanın koşulları –ki bu değinme faşizmin yükselişi ile ilgilidir– ilerlemeci tarih anlayışında ifadesini bulur.²³ Doğa sömürüsü ve savaş tekniklerindeki mükemmelleşme faşizmin temelini oluşturur. Bu temel aynı zamanda teknik ilerleme ve toplumsal gerilemenin birlikte söz konusu olduğu modern pratiğe işaret eder.²⁴ Büyüsünü yitirmiş dünyaya karşı Benjaminsci itiraz yalnızca o günü karakterize etmez. Filozof gelecek için de bir hayli karamsar konuşur. Bu bağlamda mesela kahraman savaşçılar çağı kapanmıştır. Gelecekte savaşlar bir hesaplama, planlama ve sayım sorununa indirgenecektir.²⁵ Peki hal böyleyken faşizmden kurtulmak mümkün müdür?

Sürece müdahale edilmezse teknik ilerleme-toplumsal gerileme kapanından çıkışın imkân dâhilinde olamayacağını ve gittiğimiz yerin kendi mahvoluşumuz olduğunu düşünür Benjamin. Bu bağlamda faşizmi tarihin bildik akışından bir sapma olarak gören ve er ya da geç bir proletarya zaferinin gerçekleşeceği uman sol çevrelerin nedensiz iyimserliğini paylaşmaz filozof.²⁶ Benjamin'in olağanüstü hale ilgisi de bu sıkışmışlıktan çıkışta böylesi bir rejim kurma biçimini önemsemesiyle ilgilidir. Mutlak ve sürekli olan egemenlik olağanüstü hal dönemlerinde geçici bir şekilde duraklamaktadır. Bu anlık durumu Benjamin egemenliği alt etme noktasında bir fırsat olarak görür. Fırsatı mümkün kılan yalnızca ortaya çıkması muhtemel iktidar boşluğu değil, aynı zamanda egemenlik ile birlikte tarihte yaşanan sürekli parçalanmadır. Kriz anlarında egemenlik sarsıldığı için

²² Violi 2003, 106.

²³ Löwy 2007, 72.

²⁴ Löwy 1999, 224.

²⁵ Benjamin 1995, 105-6.

²⁶ Löwy 2007, 91-2.

tarikh üzerindeki hegemonya gevşer. Böylelikle kişiler, mesela devrimciler, kendi geçmişleri ile daha yoğun bir şekilde ilişki kurabilirler. Bu ilişki kurma biçimi Benjamin için geçmişe ait mesihanik özlemlerin yeniden farkına varılması şeklinde işler.²⁷

Kötümserliği ile tanınan bir filozofun olağanüstü hale yüklediği olumlu anlamla tezat oluştururcasına Agamben istisna durum ya da olağanüstü hali oldukça olumsuz bir içerikle karakterize eder. Çünkü ona göre içinde yaşadığımız çağda olağanüstü hal istisna olmaktan çıkarak kural haline gelmektedir.²⁸ Bu sonucun arkasında hayat ile siyaset arasındaki mesafenin kısılması, hayatın kutsallaşıp siyasetin istisnalaşması eğilimleri vardır. Sonuçta siyasetin nesne ya da özne olduğu her şeyde/her yerde aynı özden gelmelerinden dolayı birbirini hatırlatan izler vardır. Demokrasi talebi kolaylıkla faşizm özlemine, özgürlük isteği iktidar tutkusuna dönüşübelir bu nedenle.

Agamben olağanüstü hali modern totalitarizmi meşrulaştıran bir yasal iç savaş hali olarak tanımlar. Ayrıca onun için doğa durumunu hatırlatan olağanüstü hal savaş hukuku gibi özel bir hukuk dalı değil, sadece hukukun askıya alınmasıdır.²⁹ Düşünür olağanüstü hali bir eşik olarak tarif eder. Bu eşikte norm bir yasadızlık alanı yaratır. Olağanüstü hal Batı sisteminin iki kurucu ögesi *potestas* (normatif hukuki öge) ile *auctoritas* (şiddete dayalı yasadız hukuk dışı öge) arasında bir belirlenemezlik alanı olarak ortaya çıkar.³⁰

Agamben'in olağanüstü hali iki ayrı düşünürden iki ayrı ögeyle beslenmiştir. Öncelikle karar aracılığıyla normu askıya alan ve böylelikle uygulamayı olanaklı ve devamlı kılan Schmitt'çi ruh istisna hali için oldukça önemlidir. Böylelikle yasa olmasa bile düzen devam eder. Diğer öge ise Benjamin'den gelir. Benjaminci çözümlemede olağanüstü hal karar vermeyle değil dışlamayla oluşur. Ayrıca Benjamin için istisna hali düzene değil, düzensizliğe, belirliliğe değil belirsizliğe karşılık gelir.

²⁷ Löwy 2007, 126-132.

²⁸ Agamben 2001, 31.

²⁹ Agamben 2008, 8-11.

³⁰ Agamben 2008, 115-6.

Kararın istisnayı yarattığı sürekli bir mekanizma olarak Schmittçi bakış ile istisnanın kurala dönüştüğü ve sınırların belirsizleştiği Benjaminci bakış arasında Agamben daha çok ikincisine yakındır. Agamben için istisna hem sürekli hem de dışlayıcı. Ayrıca istisna hali yalnızca sürekli bir şekilde devam etmez, aynı zamanda genişler, büyür. Böylelikle şiddet ile hukuk arasındaki bağlar gevşer. Bizim ilk bölümde anlattığımız akıl-yasa özdeşliği yerini mevcut iktidarın yasadışı bir şekilde hüküm sürdüğü genel geçer bir şiddet durumuna bırakır. Egemen yalnızca yasanın dışındaki alanı genişletmekle kalmayıp yasa da değiştirdiğinden yasa gittikçe sahte yasa haline dönüşür. Kalıcı istisna hali hukuk adı altında şiddeti heryere ve her şeye yayar.³¹

Diktatörlüğe ve olağanüstü hale dair açıklamalar peş peşe okunduğunda yasa ve yasağı somut bir içerikle ele almamıza olanak sağlayan zeminde kendiliğinden şekillenmiş olur. Bir kere istisna durumunda ortaya çıkan şiddet yasağı askıya alarak onu muhafaza eder, ama kendini bu muhafaza etme halinin dışında biryere koyarak yasa da koymuş olur. Hiçbir kurala bağlı olmayan ve böyle olduğu içindir ki yasa koyabilen bir şiddet vardır. Tabii yasa koyan şiddet ile yasağı koruyan şiddet arasında bir fark söz konusudur. Ama bu farkın kapandığını, yasa koyan şiddetin zamanla yasağı koruyan şiddete dönüştüğünü söyleyebiliriz.³² Bir kez bunu kabul ettiğimizde istisna halinin nasıl bütün hayat boyunca genişleyip büyüdüğü meselesi daha bir açıklığa kavuşur. Asli kurucu iktidar, yani düzenin kurulma biçimi, yasa dışı olduğundan yasaların düzeni en baştan itibaren sakatlanır. Kurucu iktidar ile birlikte olağanüstü hal mantığı yasaların içine sızmaya başlar. Anlamı olmadan yürürlükte olan hukuk istisna durumundaki hayatı destekler.

Yasaların egemen istisnanın telosunu her yere yaydığına yönelik itirazı yasanın kategori ya da nitelikleri içinde yer alan yasaklar için de dile getirebiliriz. İlk hukuksal-siyasal ilişki ile ilk yasak çakıştığından yasakları hayatın siyasallaşması ve kut-

³¹ Agamben 2006, 103.

³² Agamben 2001, 58-9.

sallaşması serüveninin en başına koyabiliriz. Yasak bir yanıyla çıplak hayat, diğer yanıyla egemen iktidardır.³³ Yasak ile birlikte çift yönlü hareket başlar. Doğa uygarlığın uygarlık doğanın içine taşınır. Devlet sahte doğa, doğa sahte *nomos* olarak devam eder. Yasak koyduğunuzda egemen istisnanın çekici ve itici yönleriyle, hem dışlama hem de içlemeyle karşılaşırız.³⁴ Yasagın olduğu her yerde egemenden bir şeyler vardır çünkü.

Hangi gerekçeyle yasaların çiğnendiği ya da yasakların göz ardı edildiği meselesi önemli olmakla beraber eğer yasa çiğneme yaygın hale gelirse, yani çok sayıda kişi yürürlükteki hukuk düzeninin yasaklarına itaat etmemeyi seçerse ortaya oldukça ironik bir durum çıkar. Hâlâ istisna durum tüm yaşamı kaplamadığı ve yasalar ne kadar bozulmuş olurlarsa olsunlar norm olarak kaldıkları için yasal düzenin ortadan kalkması kuralsızlığın yaygınlaşması gibi bir sonuca yol açar öncelikle. Ancak bu kurallar (yasalar-yasaklar) egemen istisnadan bir şeyleri içinde barındığı için yasayı dikkate almamak varolan egemenliğe karşı güçlü bir itirazı ifade edecektir. Ayrıca egemenin kuralları askıya alarak insanları istisna durumunun içine çekmesi şeklinde geliyorsa eğer, iktidar insanların yasalara uymayarak kuralları askıya alması son derece devrimci bir girişim olarak da yorumlanabilir. Yani herkesin yasayı çiğnemesi egemen istisnayı kullandığı mantıkla köşeye sıkıştırmak gibi bir anlama gelir. Yasayı askıya alma imtiyazının egemenin elinden çıkması ve yeni bir egemenlik biçiminin doğması için gerekli travmatik sonuçları tetikleyebilir. Yasak delindikçe toplumun akli iktidarın aklının yerine geçebilir. Tabii bu teze yönelik güçlü bir itiraz da formüle edilebilir. Ama şimdilik herkesin yasalara uymamasının sonuçta egemeni zayıflatacağı yargısını dile getirip kutsal insan-yasak ilişkisine değinelim. Sonuç kısmında tekrar bu iddiaya dönmek kaydıyla.

³³ Agamben 2001, 146.

³⁴ Agamben 2001, 147-8.

ZOE'NUN YÜKSELİŞİ, KUTSAL İNSAN VE YASAKLAR

Bu bölüme kadar yaptığımız tartışmalarda istisna halinin siyasal-hukuksal açılımları üzerinden yasa/yasak sorunsalını inceledik. Şimdi ise kutsallık kavramı ve tabii ki kutsal insan özelinde yasaklamayla izin vermenin arkasındaki ortak öze bakalım. Siyasal bios ile doğal zoe arasındaki boşluk kutsal hayatı ifade eder. Kutsallık çıplak hayatın hukuku düzene dâhil edilmesinin en ilkel biçimidir.³⁵ Kökenleri Roma hukukunda olan kutsal insan figürü kutsallığın çelişkili doğasını ortaya koymamıza yardımcı olacak kavramsal bir araçtır. Kutsal insan hem kutsaldır (dokunulmaz) hem de öldürülebilir. Öldürülürse bu edim cezayı gerektirmez. Ama bu ölüm kurban etme olarak da yorumlanmaz. Kutsal ile kutsal olmayan, dinsel ve hukuksal yollarla kutsal insanı bir koza misali sarar. Son olarak kutsal insana bakarak yasağın aynı zamanda nasıl bir izne dönüşebileceğini, kısacası siyasal yapının ilk halini anlayabiliriz.

Kutsal insan her şeyden önce bir müphemlik alanı içinde yaşar. Bu altını çizmemiz gereken ilk özellik olacaktır. Yani hem murdar ve pis hem de saf bir şeydir kutsal.³⁶ Kutsalın müphemliği yasağın içleyen ve dışlayan olarak yüceltmeyi ve aşağılamayı birlikte gerektirdiğini bir kez daha ortaya koyar. Bu durum bir edimin kirli, pis ya da lanetli olduğu için mi, yoksa kutsal, değerli veya ulvi olduğu için mi yasaklandığının bilinmemesi haline de işaret eder.³⁷

Kutsal insan motifi ile tabuyu inceleyen antropolojik bakış açısı arasında bazı paralellikler vardır. Ancak Agamben kutsal insanın bağrında taşıdığı yasak ve (veya) yasak olmama halinin sosyoloji-müphem, antropoloji-tabu gibi kavram setleri aracılığıyla ele alınmasına karşıdır. Çünkü öldürülmesi ceza gerektirmeyen ve kurban da edilemeyen kutsal insan aslında çifte dışlanmaya konu olmuş bir istisna durum örneğinden başka bir

³⁵ Agamben 2001, 115-122

³⁶ Agamben 2001, 112.

³⁷ Durkheim 2005, 485.

şey değildir. Bu haliyle kutsal insana özgünlüğünü veren şey maruz kaldığı siyaset ve dolayısıyla siyasal şiddettir. Kutsal insanın hayatı egemen tarafından zapt edilmiş bir hayattır. Hem iktidara tâbidir hem de onun tarafından terk edilmiştir. Çıplak hayattır kutsal hayat.³⁸

Yasağın, kutsallığın ve siyasetin ortaya çıkış sürecinde söz konusu olan siyasal antropolojik kesişme zamanla siyasal alanın sınırlarını belirleyen bir eylem biçimine dönüşür. Roma'da gelişen birçok kurumda ve kuralda kutsal insandan izler vardır. Mesela babanın oğul üzerindeki hakkı siyasî modelin temeli olacak şekilde genelleştirilmiş, babasını çiğneyen oğlun kutsal insana dönüştürülmesi halkın babası olarak imparatorun ön plana çıkması ve imparatorun kimin kutsal insan olacağına karar vermesi neden ve sonucu birbirine bağlı bir dizi ikilik olarak siyasal dizgeye şekil vermiştir. İmparatorun tanrılaşması ya da iki bedenli imparator figürünün bizatihi kendisinde, imparatorun öldürülüp ama yargılanmamasında, öldürülüp kanının akıtılmaması ritüellerinde de yine kutsal insandan izler vardır.³⁹ Egemenin bedeni ile kutsal beden arasındaki benzerlik oldukça dikkat çekicidir. Daimi istisnanın somut biçimi olarak egemenin bedeni hemen her zaman sadece beden olmanın ötesinde bir anlama sahip olmuştur. Ölen kral için balmumundan heykel yapılması ve bu heykele bir süre kral muamelesi yapılması kralın biri kendine ait, diğeri ise adanmış iki tane hayatının olduğunun kanıtı niteliğindedir. Peki neden egemen aynı bedende iki hayat sürmek zorunda kalır? Beden neden bir kutsal insan bedeni olarak muamele görür? Çünkü egemen siyasal iktidarın sürekliliği adına kutsal insan karakteri kazanmak zorundadır. Kutsal insan çıplak hayatın taşıyıcısıdır. Kral bu hayatı kendinden sonra gelecek krala devrederek iktidarı devamlı kılar.

Yasak bu kutsal insanın tam olarak nasıl bir salınım içinde yaşamak zorunda olduğunu gözler önüne serer. Bir kişinin yasaklanması ona kötü davranılmasına izin verilmesidir. Yasaklanan kişiye kötü davranmak aynı zamanda onu dışarıda tut-

³⁸ Agamben 2001, 112-4.

³⁹ Agamben 2001, 126-130, 142-3.

mak anlamına gelir. Fakat bu arada yasak çıplak hayatla ege-
meni bir araya getirerek kurucu bir anlam kazanır. Yasaklı
eşikte yaşar. Kurt adam ya da eşkiya gibidir. Tam olarak bir
yere ait değildir. Hem özgürdür hem de lanetli. Yasaklayan ise
hem yasakladığını dışlar hem de bu yasağı kaldıracak güce
sahip olduğu için onu içler. Yasak yarattığı müphemlik alanıyla
istisna halinin gelişip yayılmasına yardımcı olur.

SONUÇ YERİNE

İktidar söze dayanır ve hayatın diğer yönlerinden çok da fark-
sız olmayan niteliğiyle ilişkiler üzerine kuruludur. Risk, zorun-
luluk ve özgür istenç yaşamı baştan sona kaplamıştır. Olumsal-
dır yani dünya. Birşeyin olumsal olduğunu düşünmek, onun
olmayabileceğini ya da olmak zorunda olmayabileceğini düşün-
mektir herşeyden önce. Bu bağlamda dönüp Agamben'in istis-
na hali kavramlaştırmasına ve bu kavramlaştırmadan yasa ve
yasağa yönelik yapılan çıkarımlara baktığımızda ele aldığımız
felsefenin yaşamdaki olumsallığa pek de itibar etmediğini görü-
rüz. Agamben'in düşünme biçiminde karar vermeyi kolaylaştı-
ran bir sürü kurucu öge vardır. Dolayısıyla kutsal insan mode-
linin potansiyelliğe ve olumsallığa değil de, edimsel zorunluluk-
lara daha çok ağırlık verdiğini söyleyebiliriz. Zaten makalenin
hemen başında Agambenci anlatıda ürkütücü bir karamsarlık
olduğunu, istisna halinin yayılma biçimi ve şu an içinde yaşadığ-
ımız dünyaya dair söylediklerinin itiraza ve eleştiriye açık
olduğunu not ettim. Yeterince demokrasi olmadığı açıkça orta-
da, ama bu kampta yaşadığımız anlamına gelmiyor.

Peki, Agamben'de yaratıcı olan nedir? Bir kere bir yerde
iktidar kurma ve koruma pratiği olarak iş gören egemenliğin
doğası üzerine oldukça dikkat çekici bir hipotez ortaya attı. Bu
bakış açısı, okuyucuya, iktidarın neye dayanarak ve nasıl yayıl-
dığı noktasında önemli ipuçları vermiş oldu. Kural ile istisna
ilişkisi yasaklarken izin veren, dışarı çıkarırken içeri alan aklın
izlerini bugün de ve dün de takip etmemizi kolaylaştırdı. Tabii
çifte hareketin varlığı, bize iktidarın düşündüğümüzden daha
karmaşık bir doğaya sahip olduğunu da gösterdi. Bu malzeme

o güne kadar dili olmayanların dilini kurmaya ya da daha genel bir şekilde ele alırsak egemenliği başka bir biçimde kurmaya olanak tanıyacak mı bunu zaman gösterecek. Ama şu aşamada, konumuz bağlamında, felsefenin olası sonuçları üzerine esaslı bir paradoksla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Yasak, son kertede siyasal ilişki kurmanın bir enstrümanıdır. Ayrıca yasak, dışlayarak içlemenin mükemmel bir aracıdır. Düz bir mantıkla her yana yayılan faşist olağanüstü hal ideolojisinin taşıyıcıları olarak iş gören yasaklara güçlü itirazların düzenin altından onu mümkün ve makul gösteren zemini çekip alacağını, bu nedenle yasaklara karşı çıkmada özgürlükçü bir özün söz konusu olduğu söylenebilir. Ama belki de bu yönlü bir hareket kendi felaketini de beraberinde getirecektir. Çünkü yasalara uyulmaması, yasakların ciddiye alınmaması düzeni krize sokar. Kriz ise istisna halin asli kurucu iktidar olarak dünyayı yeniden kurmasına olanak sağlayacaktır. Yani her itiraz bir bunalımı, her bunalım ise bir yeniden kurulumu tetikleyecek. İstisna halinin yayılması sürecinde bu yeniden kurulma dönemlerinin ne ölçüde etkili olduğu sık sık dile getirildi. Bu şartlarda belki de en iyisi hiçbir şey yapmamak, yasaları çiğnememek, yasakları ihlal etmemek. Ama bu mümkün mü?

KAYNAKÇA

- Agamben, G., 2001. *Kutsal İnsan*. Çev: İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- , G., 2006. *İstisna Hali*. Çev: K. Atakay, İstanbul: Otonom Yayıncılık
- , G., 2008. *Olağanüstü Hal*, Çev: K. Atakay, İstanbul: Varlık Yayınları
- Benjamin, W., 1995. “Alman Faşizminin Kuramları Ernst Junger’in Denemeler Derlemesi “Savaş ve Savaşçı” Üzerine”, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Çev: Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, S. 103-126
- Deveci, C., 2002. “Faşizmin Yorumlanması ya da Carl Schmitt’in Saf Siyaset Kuramı”, *Liberalizm, Devlet ve Hegemonya* içinde, İstanbul: Everest Yayınları
- Diken, B. ve Laustsen C., “*The Camp*”, *Journal of Swedish Society*

- for Anthropology and Geography*, No: 88, 2006, S. 443-452
- Durkheim, E., 2005. *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev: Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları.
- Finlayson, James G., "Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle", *The Review of Politics* 72, 2010, S. 97-126
- Foucault, M. 2003. "İktidar ve Beden", Çev: Işık Ergüden, Hazırlayan: Ferda Keskin, Seçme Yazılar 4, *İktidarın Gözü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, S. 38-47
- Kalyvas, A., "Hegemonic Sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and Constituent Prince", *Journal of Political Ideologies*, 3/5, 2000, s. 343-376
- Löwy, M., 1999. *Dünyayı Değiştirmek Üzerine*. Çev: Y. Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- _____, M., 2007. *Walter Benjamin: Yangın Alarmı*. Çev: U. U. Aydın. İstanbul: Versus Yayınları
- Mccormick, J. P., 1998. "The Dilemmas of Dictatorship: Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers", in *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. London: Duke University Press
- Norris, A., "Carl Schmitt on Friends, Enemies and the Political", *Telos*, 112, 1998, S. 68-88
- Norris, A., "Giorgio Agamben and the Politics of Living Dead", *Diacritics*, Vol. 30, No: 4, 2000, S. 38-58
- Pocock, J. G. A., 1992. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Rousseau, J. J., 2006. *Toplum Sözleşmesi*. Çev: Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Schmitt, C., 2005. *Siyasi İlahiyat*. Çev: Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınları
- _____, C., 2006. *Siyasal Kavramı*. Çev: Ece Göztepe. İstanbul: Metis Yayınları
- Virilio, P., 1998. *Hız ve Politika*. Çev: M. Cansever. İstanbul: Metis Yayınları
- _____, P., 2003. *Enformasyon Bombası*. Çev: K. Şahin. İstanbul: Metis Yayınları.

OKUYUCU'NUN FARKINDALIK YOLU: YAPISÖKÜM VE JACQUES DERRIDA

Pelin Dinçer*

“ Şuraya bir kâğıt parçası bırakıyorum,
gidiyorum, ölüyorum: Bu yapıdan çıkmak
mümkün değil, hayatımın sabit formu bu.
Ne zaman bir şeyin gitmesine izin versem,
yazıda ölümümü yaşarım.”
Jacques Derrida¹

GİRİŞ

Yazı ve geriye bırakılan iz. Derrida, yaşamının son dönemlerinde *Le Monde* gazetesine verdiği bir röportajda, kendisinin bıraktığı iz üzerinde çok düşündüğünü belirterek şu soruları sormaktadır: “Kime, nasıl miras kalacak bu? Acaba mirasçıları olacak mı?”² Derrida’nın birkaç yıl önce sorduğu bu sorular, bugün çok net bir biçimde cevaplandırılabilir. Bunun en belirgin ifadesi, Jacques Derrida’nın sadece eğitim aldığı ve dilinde eserler verdiği Fransa’da değil, dünyanın çeşitli ülkelerinde kendisiyle özdeşleştirilen yapısöküm (déconstruction³)

* Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

¹ Derrida 2006a, 179.

² Ibid., 179.

³ Tülin Akşın, *déconstruction* kelimesinin Fransızcadaki anlamı ve Türkçe çevrimiyle ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: “Derrida anlamında ‘dé’, ilişkili bulunduğu kavramın, belli bir yapının, parçalara ayrılarak, bölünerek yapının ayrılaşma ve öğeler arasında kurulan

yönteminin büyük ilgi gördüğü gerçeğidir.⁴ Ancak Derrida'nın alışlagelmiş olanın dışında bir biçim kullanması ve onun düşüncesinin geleneksel mantıkla anlaşılamayacak, farklı bir

yeni ilişkiler sonucunda dönüşüm anlamında eski yapının bozularak ayrımlaşmasını (farklılaşmasını) anlatır. Çünkü ona göre, yalnızca ayrımlaşmalar vardır, ve hiçbir zaman, hiçbir yerde, hiçbir yapı ne tam olarak var olur, ne de tam olarak yok olacaktır... Derrida anlamında 'dé' bir yapıda güç kaybına bile işaret etse, o yapının tamamen yok olması anlamına kesinlikle gelemes... Derrida çoğu kez 'dé' önekini tire ile ayırarak, o kavramdaki ikircikli hareketi, bir yapının bozulurken, çökerken öbür yapının özgürleşerek kendini belli etmesi (veya tersi) demek olan bir hareketi vurgulamak istemektedir. İşte bu yüzden, 'dé' önekini Türkçe'de 'sız' eki ile karşılamak daha düzgün bir Türkçe olsa da, Derrida düşüncesine çok ters düşeceğinden, onu anlaşılmaz kılacağından, yeğlemedim. Çünkü, örneğin 'déconstruction'u Türkçeye 'yapısızlaştırma' olarak çevirirsek, tamamen yapısız bir durumun olanaklı olabileceğini çağrıştırmış oluyoruz. Bu ise Derrida mantığında kesinlikle yeri olmayan...bir anlatım oluyor." (Akşın 1994, 22-3) Bununla birlikte, 'déconstruction' kelimesi Türkçe'de yapısöküm, yapıbozum, yapıçözüm gibi farklı kelimeler ile karşılanabilmektedir. Akşın'ın açıklamalarında vurguladığı 'yapısızlaştırma' kelimesinin, kavrama olumsuz anlam yüklemesi ile paralel olarak 'yapıbozum, yapıçözüm' kelimelerinin de olumsuzluk yansıttığı düşünüldüğünden, bu çalışmada, 'yapısökümü' kelimesi 'déconstruction' kelimesinin çevriminde yer almaktadır. Ancak, yararlanılan eserlerde yer alan 'déconstruction' kelimesinin çevrimi, eserin çevirmeninin tercih ettiği şekliyle bırakılmış, 'yapısöküm' ifadesi parantez içerisinde belirtilmiştir.

⁴ Boltanski, Derrida'nın çalışmalarının sadece kendi ülkesi sınırları içerisinde kalmayıp, dünya çapında bu kadar geniş kitlelere ulaşmasını yapısökümün Heidegger, Husserl ve Nietzsche ile bağlantısına, felsefe geleneğindeki aşkınsallığına ve klasiklere uyarlanmasına bağlamaktadır (Lamont 1987, 593). Lamont için ise, Derrida'nın düşüncelerinin geniş bir alana yayılmasında üç eğilim vardır. İlk olarak belirtilmelidir ki, Derrida'nın eserleri her ne kadar ilkin fenomenoloji ile özelleştirilse de 1960'ların ortalarından itibaren farklı alanların ilgisini çekmiştir. Eşzamanlı olarak fenomenolojistlerin Derrida'nın eserlerine ilgisi azalmıştır. Son eğilim ise, 1970'lerin başında özellikle edebiyat eleştirilerinde yapısökümün kullanılmasıdır (1987, 602).

mantığın ürünü olması, eserlerinin dünyada çoğunlukla yanlış anlaşılmasına neden olabilmektedir.⁵ Lamont'un belirttiği gibi, birçok yorumcu Derrida'nın üslubunu sorumluluk içermeyen bir oyun olarak ya da okuyucunun düşüncelerini karıştıran bir sıkıntı tekniği olarak nitelendirebilmektedir.⁶ Ancak, Derrida, anlaşılmuş olmak için yazmayı anlaşılmanmaya tercih ettiğini şu sözlerinde belirtir: "...anlaşılmayacak diye ya da okumayı bilmeyen, hattâ kitabın ismini bile anlamayan bir gazeteci, okurun ya da seyircinin de anlayamayacağını, idarenin bundan hoşlanmayacağını, ekmek parasının tehlikeye gireceğini düşünecek diye zor bir ifadeyi, bir kıvrımı, bir paradoksu, fazladan bir çelişkiyi reddetmek bence büyük bir ayıptır. Boyun eğmemi, kölelik etmemi ya da aptallıktan ölmemi istemekle aynı şeydir bu."⁷

Derrida, başka yazarların kaleme aldıkları metinleri, geliştirdiği yapısökümsel okuma tekniği ile okumakta ve bu metinlerden yola çıkarak yazmaktadır. İzlediği strateji ise, başka bir yazarın metninde onun yeteneklerinin yanısıra, sınırlarını ve metni metafiziğe bağımlı kılan her şeyi ortaya çıkarmaktan oluşmaktadır.⁸ Belirtmelidir ki, Derrida'nın düşünceleri, kişilerin metinler, anlamlar, kavramlar ve kimlikler üzerinden eleştirel okuma yapmalarını sağlayarak, sorgulamadan kabul ettikleri tüm kalıpları yavaş yavaş ortadan kaldırma yönelimindedir.

Kültürel, politik, ekonomik, toplumsal, geleneksel kurallar ve bu kuralların benimsenmesi ile oluşturulan kimlikler, kişilerin gündelik yaşamları içerisindeki rollerinin oluşumunda etkilidir. Ancak, bu rollerin herhangi bir sorgulamaya tâbi tutulmadan benimsenmesi, bireyleri kalıplaşmış düşünceler içine hapsedmektedir. Tam bu noktada yapısökümün önemi belirginleşmektedir. Öyle ki, metin analizinden hareketle gündelik yaşamın her alanına uygulanabilecek olan yapısöküm, hegemonik anlam ve kuralların dayatmalarına karşılık eleştirel bakış açısını

⁵ Akşin 1994, 14.

⁶ Lamont 1987, 591.

⁷ Derrida 2006a, 177-8.

⁸ Soysal 2008, 40.

yerleştirerek, farklı olana karşı empati kurulmasını sağlar. Bu, tek merkezli, dogmatik düşüncenin ‘sökülme’, alt anlamların ise keşfedilme sürecidir. Böyle bir düşünüş tarzı ile Derrida, hayatın her alanında sorgulanmaksızın kabul edilegelmiş olan baskın söylemlerin eleştirisini gerçekleştirerek, kişileri düşünmeye yönlendirmekte ve egemen olanın vazgeçilmez birincil konumunu ortadan kaldırmaktadır.

Yapısökümü tanımında kullanılan kelimelerin, hattâ yapısökümünün kendisinin dahi yapısökümcü bir sorgulamaya açık olması gerektiğini ileri süren bir filozofun düşüncelerini açıklamaya girişimi, kendi içinde güçlükler barındırır. Güçlüklerin nedeni, Derrida’nın, yapısökümünün yanlış anlaşılmasının dayanak noktasını, onu kendine indirgemeye yönelen örneklerde görmesidir.⁹ Ancak nasıl ki Derrida için okuma, okuyanla metni birleştiren bir eylem ise, bu çalışma da Jacques Derrida ‘okumaları’nın bir sonucudur. Bununla birlikte, sadece felsefe ya da edebiyat ile sınırlandırılmayacak kadar renkli ve hayatın her alanına uyarlanabilecek olan yapısökümü yaklaşımını irdelemek başlı başına bir kitap konusudur. Bu nedenle bu çalışmada Derrida ve yapısökümü en genel hatlarıyla ele alınmaktadır.

YAPISALCILIK VE POST-YAPISALCILIĞA GENEL BİR BAKIŞ

Yapısökümü yaklaşımı ile post-yapısalcı düşünce içerisinde konumlandırılan Jacques Derrida’nın düşüncelerini anlamak, yapısalcılık ve post-yapısalcılığın temel söylemlerini açıklamayı gerektirmektedir. Bu nedenle, öncelikle yapısalcılık ve post-yapısalcılık düşüncelerinin belirleyici karakteristiklerine genel hatları ile değinilmelidir.

Yapısalcılığın temellerine dilbilimci Ferdinand de Saussure’ün (1857-1913) çalışmalarında rastlamak mümkündür. Ancak kelime olarak ‘yapısalcılık’ı ilk kez 1929 yılında, yine bir dilbilimci olan Roman Jakobson kullanmış ve Saussure’e ait dilbilimin özelliklerini Fransız yapısalcılığının önemli isimlerinden

⁹ Derrida 2008b, 188.

Claude Lévi-Strauss ve Jacques Lacan'a tanıtmıştır.¹⁰ Yapısalcılık, dilleri, kültürleri, toplumları birer yapı¹¹ olarak inceleyen ve tüm yapıların birbirlerine bağı olduklarını savunan felsefî bir düşünce tarzıdır.¹² Genel olarak yapı kavramı, bütünlük, dönüşüm ve özde-düzenleme (kendi-kendini yönetme) olarak üç ana düşünceden oluşmaktadır. Bu düşüncelerden bütünlük, ögesizlik anlamının aksine, bir yapının ögelerden ve bu ögelerin yasalarınca oluşan bütünden meydana geldiğini ifade etmektedir. İkinci özellik olan dönüşüme göre, tüm yapılar birer dönüşüm dizgesi olarak yer almaktadırlar. Yapının kendisindeki dönüşümler, her zaman dizgenin içinden ögeler kullanarak yasalarını korur ve hiçbir zaman dizgenin dışına çıkmaz. Bu anlamda her yapı kendi içinde kapalıdır. Böylece yapılara ait son özellik olan özde-düzenleme anlam kazanmaktadır.¹³

Yapısalcılık ilk olarak dilbilimde kullanılmaya başlamış olsa da, sonrasında antropoloji, felsefe, edebiyat eleştirisi ve diğer alanlara yayılmıştır.¹⁴ Ferdinand de Saussure tarafından kurgulanan dilbilimde¹⁵ yapısalcılık, dile ilişkin araştırmanın yapılardan oluşan lingüistik (dilbilimsel) sistemi konu alması gerekliliğini vurgular. Buna göre, önemli olan, göstergeleri birbirinden ayıran karşıtlıklardır. Bu anlamıyla yapısalcılık, bir dil içerisinde yer alan her tür terim, ses, kelime ve anlamların bir sistem içerisinde ortaya çıktığını ve ancak aynı sistem içerisindeki

¹⁰ Schrift 2006, 273.

¹¹ Yapı kavramını Descombes şu şekilde açıklamaktadır: “Genel olarak bir ‘yapı’, karşıtlıklardan oluşan bağıntılar dizgesidir; bu dizge aracılığıyla, herhangi bir gereç kullanılarak bir anlamlı bütün (ya da ‘simgesel dizge’) oluşturulabilir” (2003, 967).

¹² Collins & Mayblin 1998, 57.

¹³ Piaget 2007, 14-22.

¹⁴ Barnard 2008, 181.

¹⁵ Saussure'e göre dil gösteren (sessel ya da yazısal işaret) ve gösterilen (düşünce, fikir) olmak üzere iki önemli ögeden oluşmaktadır. Dil, bu ikilinin birlikteliğinden doğmaktadır. Saussure, her işaretin bir diğeri ile bağlantısı ortaya konulursa anlamlı olacağını ifade etmektedir. Öyle ki, ‘a’nın anlamının ortaya çıkması ‘b, c,...z’ ile ilişkisiyle ve onlardan farklılığıyla mümkündür (Lamont 1987, 589).

diğer terimlerle ilişkileri yoluyla belirlenip anlaşılabilceğini ifade etmektedir.¹⁶

Genel olarak yapısalcılığın özelliklerine bakıldığında öncelikle belirtilmesi gereken husus, öğeler arasındaki yapısal ilişkilerin ikili karşıtlıklar üzerinden ilerlemesi söylemidir.¹⁷ Öyle ki, yapısal ilişkiler yalnızca gerçek-gerçek dışı, gösteren-gösterilen, söz-yazı, erkek-kadın, edilgenlik-etkenlik gibi karşıtlıklar üzerine kurulu ayrımlarla açıklanabilir. Bu söyleme ilaveten ikinci olarak, yapıların kendi kendini idare eder olduğu ve onları anlamak için dışsal öğeler kullanma zorunluluğunun bulunmayışı, yapısalcılıkta yer alan vurgulardandır.¹⁸ Çünkü yapıların birbirleri ile ilişkilerini belirleyen genel yasaların varlığı, herhangi bir dışsal öğeyi gereksiz kılar. Yapısalcılıkla ilgili son olarak belirtilebilecek olan söylem, yapısalcılığın toplumsalın temelindeki yapıların sabit olduğunu belirtmekle birlikte, bireyi bu toplumsal gerçeklik konusunda tamamen edilgen bir konuma yerleştirme eğilimidir. Yapısalcı düşünce içerisinde yer alan birey, her ne kadar toplumun ve bütünü bir parçası olarak yer alsada, toplumsal gerçekliği belirleme ve şekillendirme özelliğine sahip değildir.¹⁹

Post-yapısalcı düşünce içerisinde ise özne hakkında düşünme ve farklılık yaklaşımları, önemli unsurlar olarak dikkat çekmektedir.²⁰ Özne hakkındaki düşüncelere bakıldığında, post-yapısalcılığın bireyi edilgen bir konumdan çıkardığı görülmektedir. Öyle ki, post-yapısalcılık “doğruluğu, metnin arkasında veya içinde gören yapısalcılıktan farklı olarak, okuyucunun katkısını vurgular ve okuyucuyla metin arasındaki karşılıklı etkileşimi üretkenlik olarak değerlendirir.”²¹ Bununla birlikte, metnin tek anlamlılıktan uzak olmasıyla örtüşen şekilde, okur da her okumada aynı anlama ulaşan sabit bir varlık olarak

¹⁶ Cevizci 2005, 1742.

¹⁷ Murphy 2005, 591.

¹⁸ Piaget 2007, 11-2.

¹⁹ Cevizci 2005, 1744.

²⁰ Schrift 2006, 275.

²¹ Cevizci 2005, 1367.

değerlendirilemez. Madan Sarup'un belirttiği gibi, post-yapısalcı bakışta "okur da tıpkı metin gibi asla durağan değildir."²²

Genel olarak post-yapısalcı düşünce, anlamın üretildiği ve evrensel gerçeklik olarak sunulduğu dil, iktidar gibi kavramların sorgulanması, ikili karşıtlık temelinde ilerleyen düşünceye şüpheli bakış, evrensellik, birlik iddialarına karşı direniş, bunlar yerine farklılık ve bölünmüşlüğe verilen onayın yer aldığı unsurların oluşturduğu bütünlük şeklinde ifade edilebilir.²³

Post-yapısalcı düşünce, çoğunlukla Jacques Derrida'nın çalışmalarıyla ilişkilendirilmiştir. Derrida'nın yapısalcılığa getirdiği eleştirilere bakıldığında, bunlardan ilki, genel yasaların varlığının sorgulamasıdır. Bilindiği gibi Derrida, bu tür yasaların varlığını kuşkuyla karşılar. Düşününün ikinci eleştirisinin, nesnel tanımlamanın olanaklılığı görüşüne yönelik olduğu söylenebilir. Derrida'ya göre, yapısalcıların savunduklarının aksine, hiçbir nesnenin tanımı öznenin etkilerinden ayrılamaz. Son eleştirisi ise, ikili karşıtlıklar üzerinedir. Derrida, karşıtlıkta yer alan bütün terimlerin özünde diğersinin 'suç ortağı' olduğunu vurgulamaktadır.²⁴ Dolayısıyla, Derrida'nın yapısalcılığa sunduğu eleştiriler, bu yaklaşımın durağan, statik bir formu olması ve içerisinde kesinlikler taşıması temelini paylaşmaktadır. Oysa Derrida'ya göre dil, yapısalcıların sandığından çok daha dinamik ve değişkendir. Öyle ki, dil hiçbir şekilde mutlaklık içermez ve bir şey sürekli başka bir şeyin izini sürer.²⁵ Nasıl bir cümlemin anlamı sadece ilk kelimesinin okunması ile netlik kazanamazsa, bir metnin anlamı da içerisindeki tek bir cümleye indirgenemez. Çünkü dil, zamansal bir süreç gibi bir önceki anına eklenilerek ilerlemektedir. Böylece anlam hem kendinden öncekine hem de sonrakine bağlı olarak açıklanabilir. Ancak, unutulmaması gereken, mutlaklık içermeyen bir dil aracılığıyla anlama ulaşan okurun da değişken olduğu ve aynı

²² Sarup 2004, 83.

²³ Schrift 2006, 275.

²⁴ Sarup 2004, 62.

²⁵ Ibid., 54.

metinden bugün elde ettiği anlamın tam tersine yarın sahip olabileceği ihtimalidir.

YAPISÖKÜM

“Kendi yazılarımda bile her zaman, ilk duyduğum düşündüğüm şeyleri bulamam. Burada ne demek istemişim acaba derim; değiştiririm çok defa ve kaybettiğim ilk anlamın yerine ondan değersiz bir yenisini koyduğum olur. Aynı yolda bir gider bir gelirim: Düşüncem her zaman ileri götürmüyor beni; bir o yana, bir bu yana yalpalıyor, gelişigüzel...”
Montaigne²⁶

Montaigne’in *Denemeler*’inde yer alan yazıya dair bu ifadeler, hem metnin hem de yazarının değişkenliğine yaptığı vurguyla yapısökümün öneminin ve gerekliliğinin izlerini taşımaktadır. Öyle ki, harflerin dizilimiyle elde edinilen sözcüğün ve hem o sözcüğü oluşturan hem de oluşturulmuş olanı okuyan tarafından sözcüğe atfedilen anlamın sabit olamayacağı söylemi yapısökümün temel vurgularındandır.

Yapısökümün ne olduğunun açıklanmasına dair günümüze kadar çeşitli tanımlamaların yapılmaya çalışıldığına tanıklık etmekteyiz. Yapısökümü bir felsefe yapma yöntemi,²⁷ teorik metinleri okuma yöntemi, edebiyat teorisindeki “son moda” (*dernier cri*) olarak görenler olduğu gibi, onu edebiyatın felsefe üzerindeki öcü, yarı aşkınsallık, Batı felsefe geleneğine sürekli saldırı olarak okuyanlar da mevcuttur. Konuyla ilgili en önemli

²⁶ Montaigne 1976, 128.

²⁷ Derrida ‘Living on Borderlines’ isimli makalesinde yapısökümü ‘*pas de méthode*’ olarak tanımlar. Fransızca’da *pas* hem ‘olmayan, değil’ anlamına hem de ‘adım’ anlamına gelmektedir. Buna göre, yapısökümüne ait bu tanımın çevrimi ikili bir anlam taşımaktadır. Yapısöküm hem ‘metod olmayan’ anlamında hem de ‘metodolojik bir adım’ anlamında çevrilebilmektedir. Bu ikili anlamı birlikte taşıması nedeniyle McQuillan yapısökümü ‘imkânsız olan’ olarak tanımlamaktadır (McQuillan 2001, 5).

fikir birliği ise yapışökümün temsilcisinin kim olduğu üzerinedir: Jacques Derrida.²⁸

Derrida'ya göre, her kitap ya da en genel anlamıyla her yazı, okurunu biçimlendirmeyi hedefler. Baştan programlanmış bir okuyucu kitlesinin varlığını düşünen kitlesel ürünler ise "baştan koyutladıkları bu ortalama alıcıyı formatlamaktan başka bir şey yapmazlar."²⁹ Ancak Derrida, anlamın durağan bir konumda bulunmadığını ve bu anlamı sadece tek bir kişiye yöneltmenin bile mümkün olmadığını ifade eder.³⁰ Buradan hareketle belirtilmelidir ki, Derrida'ya göre metin içindeki olgular, her ne kadar yazarları için sarsılmaz bir konumda yer alsalar da, asla genel geçer, apaçık ve tutarlı değildirler. Bu nedenle yapılması gereken, metnin savunduğu her anlamın ikinci bir okumasını, bir diğer ifadeyle, yapışökümünü yapmaktır.

Kendisiyle ilgili birçok ve birbiriyle çelişen tanımlamalar yapılmış olan yapışöküm, bu noktada nasıl tanımlanabilir? Yapışökümüne dair bir belirleme ve sınırlama girişimi, ilk bakışta kendi içinde büyük zorluklar içermektedir. Ancak genel anlamda bir değerlendirme yapılacak olunursa, yapışökümü, koyulmuş kurallar, ölçütler, sadece dil alanındaki bir kavram, prosedürler, projeler, programlar, adımlar dizisi, bir süreç, siyasal bir ideoloji ya da takip edilmesi gereken mutlak bir kuram değildir. Bununla birlikte yapışöküm, ne bir okul ne de bir 'izm' olarak adlandırılabilir.³¹ Bennington'un belirttiği gibi "yapışöküm düşündüğünüz şey değildir."³² Bu noktada cevaplandırılması gereken soru, felsefeciler, psikanalistler, edebiyat eleştirmenleri, mimarlar ve sanatçılar gibi çok çeşitli gruplar tarafından kullanılan yapışökümün ne olduğudur.

²⁸ Collins & Mayblin 1998, 4.

²⁹ Derrida 2006a, 178.

³⁰ Derrida 2006a, 178.

³¹ McQuillan 2001, 4, 41-2.

³² Bennington 2001, 217.

YAPISÖKÜM NEDİR?

“Yapıçözüm (yapısöküm) ne değildir? Her şey!
Yapıçözüm (yapısöküm) nedir? Hiçbir şey!”
Jacques Derrida³³

Her şey ve hiçbir şey arasındaki sonsuz çizgide yer alan yapısökümün tanımlamasını yapmak, anlam dayatılmasını sorgulayan bir kavramı, o çizgideki tek bir noktaya indirgeme hatasına neden olabilir. Derrida’nın yapısökümüne dair tanımlamayı her şey ve hiçbir şey arasında bırakması, düşünürün yapısalcılığa yönelttiği eleştiriler ile paralellikler taşımaktadır. Öyle ki, yapısalcılığın genel-geçer yasalarının ve kesinlik taşıyan ifadelerinin sorgulamasını gerçekleştirdiği yapısökümün tek kelimelik mutlak bir tanımı Derrida’nın düşünceleriyle çelişmektedir. Bu nedenle, çalışmada yapısökümün ne olduğuna dair kesin bir biçimlendirme (formülasyon) yaratmaktansa, sonsuz çizgi içerisindeki konumlarının açıklanması tercih edilmektedir.

Yapısökümün ne olduğuna dair soru, McQuillan’ın ifadesiyle cevaplandırılırsa, yapısöküm öyle bir şeydir ki, her yerde yer alır ve onu tanımlamaya çalışan her girişim, her söyleyiş, her işaret onun etkilerine açık olmalarından yanlışlanacaklardır. Hattâ bu yanlışlamaya yapısöküm kavramının kendisi de dâhildir.³⁴ Açıkça görülmektedir ki, kavrama dair her açıklama, yine bir ‘metin’ olacağı için, söz konusu metnin kendisi de yapısökümsel okumaya ve sorgulamaya açık bir konumdadır.

Melih Başaran, yapısökümün kişide uyandırdığı ilk imgenin eli bıçaklı bir adam imgesi olduğunu belirtir ve ekler: “...sivri cisim, bilinçaltının korkulu imgesi, insan kulesine yaklaşmakta ve onu kesmek istemektedir, kuram dehşetle irkilir, kurumlu bir tavır takınır, kendini çabuk toparlamıştır, ve bilinçaltının bu korkulu imgesine karşı savaşıacaktır...”³⁵ Ancak yapısöküm her ne kadar metni ‘kesme’ isteminde bulunsa da, amacı onu parçalayıp, söküp, dağınık bir halde bırakmak değil, yüzeyselin

³³ Derrida 2008b, 189-190.

³⁴ McQuillan 2001, 2.

³⁵ Başaran 1993, 28.

derinindeki özü kavrayabilmektir. Derrida, Raoul Mortley ile söyleşisinde, bu konuya şu şekilde açıklık getirir: “İlkin, yapı-söküm olumsuz değildir...Öze yönelik, şimdilik burada olmaya yönelik sorular sorar, aslında iç/dış, görüngü/görünüş taslağına yönelik sorulardır bunlar, kullandığınız imgenin doğasında varolan tüm bu karşıtlıklara yönelik sorular.”³⁶

Kavrama ilk olarak kelime anlamıyla bakıldığında, Derrida, kendisinin bulduğu anlamları şu şekilde sıralamaktadır: “Yapı-çözüm / Yapıçözmek eylemi. / Dilbilgisi terimi. Bir cümlede sözcüklerin kuruluşunun dizilişini bozmak...Bir bütünün parçalarını birbirinden sökmek...” Derrida için her ne kadar bu anlamlar kendi ifade etmek istediğiyle ilgili olsalar da, kavrama dair hedeflediğinin ancak eğretilmeli bir biçimini barındırmaktadırlar.³⁷ Derrida’nın kullandığı anlamıyla yapı-söküm, bir yıkımı içermemektedir. Öyle ki, Derrida, Fransızca’da ‘yıkma’ (destruction) teriminin yerle bir etmeyi içeren olumsuz bir anlamı bulunduğundan, bu terimi dışladığını belirtmektedir.³⁸ Ona göre yapı-söküm bir yıkımdan çok ayrıştırma, bozma, çözme ve sökme eylemlerini ifade etmektedir.³⁹ Bununla birlikte yapı-söküm hem mücadele dolu, hem üretici hem de yeniden inşa edici bir tavrı gerektirmekte ve bu anlamıyla çelişkilerin aşılmasından çok, içlerinde barındırdıkları ayrışıklıkları bulup ortaya çıkarma hedefini taşıyan bir kurma eylemi olarak yer almaktadır.⁴⁰ Buna göre Derrida’nın kullandığı yapı-söküm kelimesi ikili bir anlam taşımaktadır: *Hem düzen bozma hem de yeniden düzenleme*.⁴¹

İkinci adım olarak yapı-sökümün içeriğine bakıldığında, üzerinde durulması gereken kavram, ‘metin’dir. Çünkü Derrida’nın “metin dışında hiçbir şey yoktur”⁴² ifadesi, yapı-sökümün

³⁶ Derrida 2000, 141.

³⁷ Derrida 2008b, 187-8.

³⁸ Derrida 2008b, 187-8.

³⁹ Akay 2008a, 7.

⁴⁰ Akay 2008b, 16.

⁴¹ Collins&Mayblin 1998, 91.

⁴² Derrida 1976, 158.

alanını belirlemektedir. Öyle ki, “yapısökümcülük yazınsal metinlerin gerçekte kendilerinden başka hiçbir şeyle ilgili olmadıklarını öne sürer.”⁴³ Derrida, metni temele yerleştirerek, onu başlangıcı ve sonu olmayan bir anlamlar alanı olarak nitelendirmekte⁴⁴ ve metnin üzerinde yer alan tüm sınırlamaları bu yöntemle aşmaktadır.⁴⁵ Sınırlamaların kaldırılmasının yolu ise yapısökümün bir metin okuma yöntemi olarak kullanılmasından geçmektedir. Yapısöküme göre metnin anlamı sabit ve istikrarlı değildir. Bu anlamda metin, tek ve mutlak geçerlilik görünümündeki anlam yerine, birbiriyle çatışan bir dizi anlamlar alanı olarak ifade edilebilir. Silverman’ın belirttiği gibi yapısöküm, metnin sunulan anlamı ile ilgilenmekten ziyade, metnin diğer metinlerle, kendi içeriği ve bağlamıyla ve kendi alt metinleriyle ilişkilerini inceler. Bu anlamda yapısöküm, metnin açık biçimlendirmelerinin (formülasyonlarının) örtük yönlerini nasıl zayıflatıldığını açıklamaktadır. Öyle ki, metnin içerdiklerini göstererek neleri dışladığını ortaya çıkarır.⁴⁶ Bu anlamda yapısöküm “metinlerin bir taraftan orijinal anlam ve bağlamına, diğer taraftan da muğlâklıklarına ve çelişkilerine yönelik yakın okuma yapmayı temele koyan yorumsal bir yaklaşım” olarak ifade edilebilir.⁴⁷

Üçüncü olarak ise yapısökümün işleyişine bakıldığında, yapısökümün “...ele aldığı düşüncenin protokollerine sonuna kadar uyan, ama aynı zamanda içerden ilerleyerek onun sınırlarını ihlal eden, daha doğrusu bu sınırların çoktan çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne seren ve böylece düşünülmemiş olanın imkânına değmemizi sağlayan bir yolculuk”⁴⁸ olduğu belirtilmelidir. Bu yolculuğun gerçekleşmesi Derrida’ya göre çift okuma gerektirir. Birincisinde, metinde baskın olan anlamın çıkarımı yapılırken, ikinci okumada ise baskın yorumun

⁴³ Sarup 2004, 87.

⁴⁴ Barnett 1999, 284.

⁴⁵ Bernasconi 2006, 718.

⁴⁶ Silverman 1989, 4.

⁴⁷ Stocker 2006, 335.

⁴⁸ Direk 2006a, 9.

altında gizlenen noktalar ortaya çıkarılır. Böylece metinde yer alan düşüncenin sorgulaması gerçekleştirilir ve açıkça belirtilmeyen farkındalığına ulaşmak mümkün olur. Bu farkındalığın sonucunda ise, yapısöküm ile metnin içsel tutarsızlıkları gösterilir ve metnin dilinde yer alan üstü kapalı göstergeler ortaya çıkarılarak, metnin kendi kendini parçalaması sağlanmış olur. Bir başka ifadeyle, metin tek bir anlamın egemenliğinde ilerliyor gibi gözükür. Dışarıdan bakıldığında, sadece rengi ve boyutu ile sizi etkileyen bir bina gibi. Oysa 'yapıyı sökmek', metinden, yani binadan içeri girerek, içeriye saklanmış ama onu asıl ayakta tutan düşüncelerin, yani kolonların farkına varmayı gerektirir. Çünkü metin, her ne kadar tek bir anlamı dayatıyor gibi gözükse de, bu anlamı açıkça vurgulamadıkları üzerine inşa eder. Dolayısıyla unutulmaması gereken, dışarıdan bakıldığında sizi etkisi altına alan binanın, aslında içerideki kolonlar sayesinde yükselebildiğidir.⁴⁹

Açıklamalardan hareketle belirtilmelidir ki, yapısöküm bir felsefe değildir. O, felsefeyi okuma amacı taşır.⁵⁰ Dear'ın vurguladığı gibi, bu okuma sonucunda, "yapısöküm dilin düşüncenizi nasıl sınırlandırdığını gösterir"⁵¹ ve böylece anlamın sınırlarına ve sınırlılıklarına müdahale eder. Yapısöküm için anlam sürekli devinim gösterir. Bir başka ifadeyle, metnin anlamı zamana göre değişkenlik gösterir. Bu durum hem okuyucu hem de yazar açısından geçerlilik taşımaktadır. Nasıl bir okuyucu her yeni okumada metinden farklı anlamsal çıkarımlar elde ediyorsa, yazar da aradan zaman geçtikçe kendi metnine farklı açılardan bakabilmektedir. Bu anlamda, yapısökümsel bakış açısına göre, hiçbir metin kesin ve tek anlamlı bir ko-

⁴⁹ Burada belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta, metnin içerisine saklanan düşüncelerin, her ne kadar egemen düşüncüyü meşrulaştırmak için oraya yerleştirilseler de onunla çelişebilecekleridir. Öyle ki, baskın anlam kendisini destekleyen alt düşünceler ile beslenebileceği gibi, kendisiyle çelişen düşüncelerin olumsuzluğuna yapılan vurgu ile de güçlendirilebilir.

⁵⁰ McQuillan 2001, 42.

⁵¹ akt. Barnett 1999, 282.

numda yer almamaktadır. McQuillan'ın belirttiği gibi, yapısöküm her zaman sadece bir seferlik gerçekleştirilir. Çünkü her okuma eşsiz, tekrarlanamaz ve kişinin diğer okumalarına indirgenemez olandır.⁵² Yapısökümsel okuma sonucunda elde edilen ise alt metinde baskılanan düşüncenin, kavramın sınırlandırılmış kapsamının 'özgürleştirilmesidir'.⁵³

SESMERKEZCİLİK

Derrida, *Of Grammatology* gibi erken yazılarında, Platon ve Aristoteles'ten itibaren Batı düşüncesinin ikili karşıtlıklar üzerine yapılandığını ifade etmektedir. Buna göre felsefe, sanat, edebiyat, kültür ve bunlara bağlı gelişen çeşitli alanlar, kadın-erkek, siyah-beyaz, ses-sessizlik, konuşma-yazı gibi ikili karşıtlıklara bölünmüş durumdadır. Derrida'ya göre, düşünce tarihi boyunca bu karşıtlıklardan biri diğeri üzerinde hep bir önceliğe sahip olmuştur.⁵⁴ Karşıtlıklardan birinin doğru olarak nitelenen tüm özellikleri taşıdığı düşünülürken, diğerine tüm olumsuzluklar atfedilir.⁵⁵ Derrida için ikili karşıtlıklar, nesneleri, olayları ve dünyadaki tüm ilişkileri yönlendirir ve sınıflandırır. Öyle ki, sadece felsefe, teori ve bilimlerle sınırlı olmayıp, bunların yanında gündelik yaşamdaki düşünceye de hükmeden bir karaktere bürünür.⁵⁶ Derrida, bu kavramsal ikilikler içerisinde felsefe tarihi boyunca en çok kullanılan çiftlerden, konuşma-yazı ayrımını 'sesmerkezcilik' kavramı ile açıklamış ve yapısökümün temel sorunsallarından biri olarak konumlandırmıştır.

⁵² McQuillan 2001, 5.

⁵³ Barnett 1999, 284.

⁵⁴ McQuillan 2001, 8.

⁵⁵ Hélène Cixous bu duruma örnek olarak Batı-Doğu ayrımını göstermektedir. Öyle ki, tarihsel süreç içerisinde Batı kültürü Doğuyu hep belli şekilde formüle etmiş ve rasyonel, ilerlemeci, bilimsel, eril, demokratik, düzenli Batının karşısında yer alan Doğu irrasyonel, gerici, mistik, feminen, despotik ve kaotik olarak belirlenmiştir (akt. McQuillan 2001, 9-10).

⁵⁶ Collins&Mayblin 1998, 20.

Derrida'ya göre "sesmerkezcilik...varlığın anlamını sözde, söylemde ya da akılda arayan, yazıyı ya da tekniği söze göre ikincil olarak gören bir çabadır."⁵⁷ Buna göre, sesmerkezcilikte, ses temelde, bir diğer ifadeyle merkezde yer alırken, yazı ise ikincil konumdadır. Yazı, gerçek anlam için çok tehlikeli bir tehdit olarak nitelendirilmektedir. Eğer; yazı, konuşmayı temsil ediyorsa ve konuşmanın kendisi de düşüncenin temsilcisi ise bu zincirde konuşma ve düşünce birbirine çok yakın ve bağlı konumda yer alırken, yazı bu ikiliden çok uzaktadır.⁵⁸ Çünkü düşünceye, duygulara, niyetlere olan yakınlığı ile söz, doğruluğa da eş oranlı bir yakınlıkta görülmektedir.

Derrida'ya göre tüm Batı düşünce tarihi sesmerkezcilik üzerine kurgulanmıştır. Gelineen noktada Norris'in belirlemelelerine kulak verilecek olunursa, Platon'dan Hegel'e, Rousseau'dan Saussure'e ve yapısalcılara kadar,⁵⁹ konuşma, hep yazı karşısında öncelikli konumda bulunmuştur.⁶⁰ Derrida, Batı düşüncesinin önceliği sese verme durumunu, önyargıdan öte bir olgu olarak yorumlamakta ve eklemektedir: "Önyargı düzeltilebilen ya da eleştirilebilen bir şeydir, oysa bu tam da batı düşüncesinin köküne işlemiştir, belli bir yazı türüne, sesçil yazıya bağlıdır, sesleri konuşmadaki söze kazıyarak yansıtan, bu yüzden de bir tür gösterenin göstereni olan yazıya."⁶¹ Derrida'nın yapısöküm ile gerçekleştirmek istediği "...her terimin bir kimlik, bir özdeşlik, bir yapı olarak kendi karşısına kapalı ortaya çıkamayacağını göstererek, bu sıradüzeni çökertmektir."⁶² Derrida'ya göre konuşmanın önceliğini ortadan kaldırmak,

⁵⁷ Derrida 2000, 151.

⁵⁸ Collins & Mayblin 1998, 41-2.

⁵⁹ Yapısalcı antropolojisinde Lévi-Strauss konuşmanın eksiksiz bir bütün olduğunu ifade eder. Bunun karşısında, yazı ise konuşmanın bozulmuş bir biçimidir (Hooker&Murphy 2005, 189).

⁶⁰ Norris 2001, 110.

⁶¹ Derrida 2000, 149.

⁶² Göksel 2006, 360.

aynı zamanda Batı metafiziğinin temellerini sarsmak demektir.⁶³

Yapısöküm açısından söz-yazı ayrımını da içerisinde barındıran ikili karşıtlıklar üzerinde yapılması gereken, bu karşıtlıkta öncelik sıralamasını tersine çevirmektir. Ancak, bu tek başına yeterli olmadığı için, ikinci bir adım olarak, ikili düşünceye ait tüm sistemin yapısökümünün gerçekleştirilmesi gerekmektedir. Bu noktada, karşıtlık içerisindeki ifadelerin artık ikili bir mantığa sahip olmadığı düşünülmelidir. Ancak bu şekilde ikiliğin çözülebilmesi olanaklı olur.⁶⁴ Çünkü ilk adımın gerçekleştirilmesi ile yetinmek, bir başka ifadeyle, sadece kavramsal ikilik içinde, önceliğini dayatanın sorgulamasının yapılması, sonuçta, metinde baskın olmayan bir diğer kavrama öncelik verme durumunu ortaya çıkartma tehlikesine sahiptir. Bu nedenle yapılması gereken, ikiliğin tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Derrida bu yöntemiyle, karşıtlıkların ancak birbirleri içinde çözülebileceğine işaret etmektedir.

Söz-yazı ayrımı üzerinden düşünüldüğünde ise Derrida'nın yapmak istediği, salt fonetik bir yazının bulunmadığını, bu kullanımın sadece belli bir temsil niteliği taşıdığını kanıtlamaktır.⁶⁵ Bu amaçla yarattığı *différance* kavramı, beyaz ya da siyah, erkek ya da kadın, uzun ya da kısa olarak var olmak anlamındaki kimlikler arasındaki ikili karşıtlıkların sunumu şeklinde yapılır.⁶⁶ Bir başka ifadeyle, yapısalcılıkta egemen olduğu belirtilen ikili karşıtlıkları içerisinde barındırır. Ancak *différance* sadece sunumdan ibaret değildir.⁶⁷ Çünkü *différance* sadece karşıtlıkları içermekle sınırlı kalmamakta, onların arasındaki hiyerarşinin yapısökümünü gerçekleştirmektedir. Bu noktada açıklanması gereken, yapısöküm içerisinde çok önemli bir yer teşkil eden *différance*'ın konumudur.

⁶³ Collins & Mayblin 1998, 40.

⁶⁴ McQuillan 2001, 12-3.

⁶⁵ Derrida 1994, 47.

⁶⁶ McQuillan 2001, 17.

⁶⁷ Ibid., 17.

DIFFÉRANCE⁶⁸

Derrida'nın *différance*'ı oluşturma amaçlarından biri sesmerkezciliğin eleştirisini yapmak ve konuşma ile yazı arasındaki önceliklilik ilişkisini sorgulamaktır. Akay'ın belirttiği gibi, 1960'lı yıllar içinde Fransa'da yapısalcılığın egemen olduğu bir dönemde, sözün yerine geçebileceğini ileri sürdüğü *différance* kavramıyla Derrida, Fransa'da yapısalcılık sonrası düşüncesi içinde tekil ve özgün bir konumdadır.⁶⁹

Derrida, *différance*'ın çıkış noktası olan *différer* fiilinin birbirinden ayrı iki anlama sahip olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, erteleme ya da sonraya bırakma anlamını taşıırken, çoğunluk tarafından kullanılan diğeri ise özdeş olmama, başka, ayırt edilebilir olma anlamındadır. Ancak aynı fiilden türeyen *différence* (e ile) sözcüğü bu ikili anlamı taşımamaktadır. Derrida'ya göre, *différance*'ın (a ile) tam da bu boşluğu doldurması gerekmektedir. Bu anlamda *différance* “doğrudan doğruya ve başka hiçbir şeye indirgenemez biçimde çokanlamlıdır.”⁷⁰ Böylece *différance* uzamsal olarak ayrılık, ayrı bulunma hali, dağılım anlamlarını içinde barındırırken, zamansallıkla ilgili olarak da erteleme, geciktirmek kullanımlarına sahiptir.⁷¹

Derrida'ya göre *différance*, ayrımları, ayrımların etkilerini “dilde düz etkinlik olmayan bir yoldan ‘üreten’ oyunun devi-

⁶⁸ Çalışmalarda *différance* kelimesinin Türkçe çevrimi olarak ayıram kelimesi kullanılmaktadır. Ancak bu kelime Derrida'nın *différance* kelimesindeki vurgusunu içermemektedir. Öyle ki, Melih Başaran'ın belirttiği gibi, Fransızca'da farklı yazılan iki kelime olan *différence* ve *différance* aynı şekilde okunurken; Türkçe'deki karşılıkları olan ayırım ve ayıram farklı okunuşa sahiptirler. Bu nedenle Derrida'nın ayırımın sadece yazıda korunduğu, günlük konuşmada ise ortadan kalktığına ve günlük konuşmanın ona gereksinim duymadığına olan vurgusu Türkçe'deki ifadelerde etkisini kaybetmektedir (1993, 14). Bu nedenle, çalışmada *différance* kelimesi Türkçe'ye çevrilmeden kullanılacaktır.

⁶⁹ Akay 2008a, 7.

⁷⁰ Derrida 2008a, 53-4.

⁷¹ Barnett 1999, 287.

nimidir’.”⁷² Düşünür için *différance*’ı tanımlayan “yitirenin kazandığı ve her yitirmenin bir kazanma, her kazanmanın bir yitirme olduğu” bu oyunu kabul etmek gerekmektedir.⁷³ Bu anlamıyla *différance*, yapı sökümün en önemli örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, kavramsal ikilikler üretilir ve bu ikilikler içerisinde daha değerli ve egemen konumda yer alan her zamanki gibi ötekini baskılar. Bu noktada *différance*, kazanma ve yitirmeyi birbirinin döngüsü haline getirerek ikilikleri içerisinde eritir. Derrida’nın belirttiği gibi *différance*, kutuplaşmaya dayalı tüm felsefi karşıtlıkları sökme girişiminin özüdür.⁷⁴

Yazara göre ‘sessiz bir a ile oluşturulmuş’ *différance*, ne bir kavram ne de bir kelimedir.⁷⁵ Yer alan değişimin, diğer bir ifadeyle *différence* yerine *différance* kullanımının, yazı ile ilgili bir sorunun kaleme alınması sürecinde planlandığını ve aralarındaki ayrımın salt grafik olarak kaldığını ifade etmektedir: “Yazılmakta ya da okunmakta, ama işitilmemektedir... *Différance*’ın ‘a’sı demek ki işitilip anlaşılmıyor, bir mezar gibi sessiz, gizemli ve kendine özel kalıyor...e ile a arasındaki *différ()*nce’ta belirginleşen *différance*’ın bakıştan ve duyuştan kaçması, belki de tam bir şans eseri olarak, burada artık duyarlığa ait olmayan bir düzene gönderme yapmamız gerektiğini akla getirmektedir...burada duyulurla düşünülür arasındaki, felsefenin kurucusu olan karşıtlığa direnen bir düzene gönderme yapmak gerekir.”⁷⁶ Derrida için bu olgu, söz ve yazı arasındaki karşıtlıktır. Ancak *différance*’ta yer alan ‘a’ böyle bir karşıtlık tarafından, bu karşıtlıkta birincil konumda yer alan söz tarafından, yönetilmeye izin vermeyen şeye işaret etmektedir.⁷⁷ *Différence*’ın ‘e’si ile ‘*différance*’ın ‘a’sı arasında söylenişte duyulmayan fark, olsa olsa yazı ile ayrımlaştırılabilmektedir. Öyle ki, şimdi-

⁷² Derrida 2008a, 55.

⁷³ Ibid., 59.

⁷⁴ Derrida 2000, 143.

⁷⁵ Derrida vd. 1972, 35.

⁷⁶ Derrida 2008a, 52.

⁷⁷ Derrida 1994, 51.

ye kadar sözün karşısında hep tali planda kalan yazı, vazgeçilmez bir konuma ulaşmıştır: “ ‘e ile’ ya da ‘a ile’ dediğimde yapacağım sözlü belirlemeler kaçınılmayacak bir biçimde konuşmamı gözeten bir yazılı text’e, önümde tuttuğum, okuyacağım ve kendisine doğru sizin ellerinizi ve gözlerinizi yöneltmem gerekecek bir text’e gönderme yapacaktır.”⁷⁸ Böylece Derrida, sesmerkezciliğe en önemli eleştirisini gerçekleştirmiş olmakta ve sesin birincil konumunu “salt ve katı anlamında fonetik yazı yoktur”⁷⁹ cümlesiyle yanlışlamaktadır.

Yukarıda vurgulanan açıklamalardan hareketle, Derrida’nın *différance*’a verdiği anlamlar dört şekilde özetlenebilir. *Birinci* olarak, *différance* *différence* ile aynı şekilde telaffuz edilir. O, duyulmayan, ancak okunabilen bir şeydir. Bu anlamda Batı metafiziğinin sese verdiği önceliği ortadan kaldırır. *İkinci* olarak *différance*, isim ve fiiller arasındaki buluşma noktasıdır. Çünkü o, tek başına ne bir isim ne de bir fiildir. Kavramın *üçüncü* özelliği, duyulur ve düşünülür arasında yer almasında berraklaşır. *Différance*, mutlak surette karşıtlıkları içerisinde barındırır. *Différance* için *son olarak* belirtilebilecek olgu, kelimeler ve kavramlar arasındaki buluşma noktasında yer aldığı husustur. Dolayısıyla *différance* tek başına ne bir kelimedir ne de kavram olarak gösterilendir. Bu durumda hem vardır hem yoktur.⁸⁰ Bu anlamlarıyla *différance* “farklılıkları mümkün yapan şeydir.”⁸¹ Ancak Derrida’ya göre *différance*’ın sahip olduğu bu özellikler, onu ‘üstün’ bir varlık olarak konumlandırmaz. Öyle ki, Derrida *différance*’ı var olanla ilgili hiçbir kategoriyle bağlantılandırmaz⁸² ve *différance*’ın dilde hiçbir adı olmadığını belirtir: “Bütün bildiğimiz, burada, yalın olarak bilinecek bir şey varsa, o da, biricik bir sözcüğün, başkalarının efendisi olacak bir adın asla bulunmamış ve asla bulunmayacak olduğudur. Bundandır ki *différance*’ın a harfinin düşüncesi ne

⁷⁸ Derrida 2008a, 52.

⁷⁹ Derrida 2008a, 52.

⁸⁰ Collins & Mayblin 1998, 76-77.

⁸¹ Schrift 2006, 277.

⁸² Derrida 2008a, 53.

bir ilk yazıt, ne daha duyulmamış ama gelmesi yakın bir ad ve sanın yavaşça bildirilmesidir.”⁸³

Geldiğimiz noktada, *différance*’ın rolü, söylemin içindeki koşulları kurmak olarak belirlenebilmektedir. *Différance*, dillerin ve sözcüklerin hem nasıl mümkün olduklarını, hem de nasıl mümkün olmadıklarını yapılandırır, ancak aynı zamanda bu işleyişin temellerini zayıflatır.⁸⁴ Bu anlamıyla, bütün sistemlerin olanaklılığını, ama aynı zamanda da olanaksızlığını içeren bir koşul olarak, *différance* yapısökümün kendisidir.⁸⁵

YAPISÖKÜM VE BUGÜNÜN SORUNSALLARI

Silverman, yapısökümün kendisini felsefenin ötesine genişlettiğine dikkat çekmektedir: “Her ne kadar önce felsefe olarak geliştirilse de, sadece edebiyat, sanat, film eleştirisi ve teori içerisine değil, aynı zamanda psikanalitik, pedagoji ve sosyal teori içine de yayılmıştır.”⁸⁶ Böylece yapısökümün bir anlamın sabit, tek taraflı olamayacağına dair vurgusu, çeşitli bilimsel alanlar içinde varlık kazanmış ve dolayısıyla eleştirel okuma hayatın her alanında önemli bir konuma ulaşmıştır. Yapısökümün bu kadar geniş bir yaygınlık alanına sahip olmasında en önemli etkenin dil üzerine getirdiği açıklamalar olduğu söylenebilir. Derrida yazarken dille şiddetli biçimde çalıştığını belirtir. Ancak ona karşı duyduğu sevgi ve saygıyı da ekler: “Dille her istediğinizi yapamazsınız; o bizden önce vardır, bizden sonra da yaşar.”⁸⁷ Bilindiği gibi dil, gerek bilimler için gerekse gündelik yaşam ve toplumsal-siyasal alan için vazgeçilmez bir konumdadır. Ancak, özellikle Derrida ve post-yapısalcı düşünce açısından bakıldığında, dilin bu vazgeçilmez konumu daha da belirginlik kazanmaktadır. Öyle ki, Derrida’ya göre öznenin mevcudiyeti dile bağlı iken, post-yapısalcı düşünce bütün algı,

⁸³ Ibid., 62.

⁸⁴ Silverman 1989, 28.

⁸⁵ McQuillan 2001, 21.

⁸⁶ Silverman 1989, 4.

⁸⁷ Derrida 2006a, 180.

kavram ve hakikat iddialarının dilde inşa edildiğini belirtmektedir.⁸⁸

Derrida'ya göre, bugün, değer yitimine uğrayan en önemli kavram olarak dil ön plandadır.

Çünkü bugün, tarihte hiçbir zaman olmadığı kadar çok, amaçlarında, yöntemlerinde, ideolojilerinde ayrışık olan dil üzerine araştırmalar dünyayı sarmıştır. Enflasyona uğrayan dil sorunu, artık diğer sorunlar arasında herhangi bir sorun değildir. Bu durum ise, 'dil' sözcüğünün kendisinin değeryitimidir, yani 'dil' göstergesinin, yani göstergenin kendisinin. Göstergenin kendisinin uğradığı bu 'kriz' ise mutlak bir 'kriz', krizin ta kendisi demektir.⁸⁹

Dilin içerisinde bulunduğu bu krizin çıkış noktası konumunda yer alabilecek ve yol gösterecek olan yaklaşım ise yapısökümdür. Öyle ki, Derrida'ya göre masum veya tarafsız bir konumda bulunamayacak olan gündelik yaşamın dili, her zaman Batı metafiziğinin dili olmuştur.⁹⁰ İşte Derrida'nın amacı, hem gündelik yaşamın dilinde, hem de akademik çalışmada yer alan kesin ve mutlak ifadelerin yapısını sökmektir. Lechte için Derrida'nın bu felsefi girişimi düşünceye yaptığı en önemli katkıdır.⁹¹

Derrida'nın Batı metafiziğinin dilini yapısökümüne uğratması, kavramsal ikilikleri çözmesi ve ben-merkezli bakış açısının sorgulanmasını sağlamaktadır. Düşünüre göre 'ben', her zaman bir 'öteki' ile ilişki içerisinde.⁹² 'Ben', 'öteki'nin varlığıyla üstünlüğünü kurmakta ve ben-merkezli bakışla 'öteki'ye bu üstünlüğünü dayatmaktadır. Derrida için ben-merkezli bakışın ve aynı zamanda genel olarak dünyayı saran sorunların temelinde, Avrupa-merkeziyetçilik yer almaktadır: "...zengin ve fakir arasında gittikçe büyüyen uçurum, sonu gelmeyen etnik

⁸⁸ Cevizci 2005, 459, 1366.

⁸⁹ Akt. Akşın 1994, 15-6.

⁹⁰ Derrida 1994, 34.

⁹¹ Lechte 2006, 201.

⁹² Stocker 2006, 339.

çatışmalar, dinci veya milliyetçi köktencilik ve dolayısıyla dünyamızda her gün daha da çoğalan çeşitli biçimlerde şiddet, dökülen kan, açlık, yalan ve korku, Avrupa kökenli bu Batı kültürünün ve onun bugün dünyaya egemen olan bakış tarzının etkilerinin ürettikleridir.”⁹³ Düşünür, yapısökümü ile bu bakış açısını tersine çevirme amacıyla olduğunu belirtmektedir: “Çalışmalarımın en başından beri Avrupamerkezciliğe, örneğin onun Valéry, Husserl ya da Heidegger’in yapıtlarında modernist bir biçimde dile getirilmesine, son derece eleştirel yaklaştım, ki bu da ‘yapısöküm’ün ta kendisidir. Yapısöküm, çoğunlukla gayet doğru bir biçimde, Avrupamerkezciliğe muhalif bir girişim olarak algılanmıştır.”⁹⁴

‘Kültürel kimlik’ veya ‘Avrupa kimliği’ gibi konular eski olmalarına rağmen, Derrida’ya göre bugün oluşturdıkları sorunlara bakıldığında geçmişteki örneklerinden farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Çünkü “belli bir Avrupa kültürü bugün globalleşerek ve bütün dünyada egemen olarak, ilk defa insanların tümünü ve hepimizin yurdu olan gezegenimizi derinden ve olumsuz bir şekilde etkilemektedir.”⁹⁵ Demek ki, bugünün sorunlarının çözümünde herkes sorumluluk taşımak zorundadır. Öyle ki, sorunlar sadece Avrupa ve Avrupalı ile sınırlı değildir. Çünkü Avrupa kökenli bir kültür ve dil bugün bütün dünyada egemen konumda yer almakta ve bu durumdan her ülke, her insan ve her dil etkilenmektedir. Bu kültüre ait kavramlar nedeniyle yerlerinden edilen kavramların sınırlarının silinmesi ise yetersizleşmeyi beraberinde getirmektedir.⁹⁶ Derrida özellikle bugün dünyanın içinde bulunduğu sorunlara batı metafiziğinin diline ait alışlagelmiş kavramlarla yanıt bulmanın oldukça zor olduğunu, bu nedenle kavramlara atfedilen anlamların sorgulanması gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada daha da önem kazanan yapısöküm, günümüzde kullandığımız dilin içerisindeki gözden geçirmeden kabul ettiğimiz her şeye

⁹³ Akşın 2008, 43.

⁹⁴ Derrida 2006a, 182.

⁹⁵ Akşın 2008, 43.

⁹⁶ Ibid., 50.

dair sorular sorarak dayatılan anlamın alt metinlerini ortaya çıkartmamıza kılavuzluk eder niteliktedir.

SONUÇ

“Bir taraftan, gülümseyerek ve hiç alçakgönüllü davranmadan diyebilirim ki, henüz ben okunmaya başlamadım, iyi okurlar (bütün dünyada belki birkaç düzine) olsa bile, aslında bütün yazdıklarım ancak çok sonra ortaya çıkma fırsatı bulacak; ama bir taraftan da, ölümünden on beş gün, bir ay sonra geriye hiçbir şey kalmayacağını hissediyorum - yasal olarak kütüphanede tutulması gerekenler dışında. Size yemin ederim, bu iki varsayıma aynı anda, samimiyetle inanıyorum.”

Jacques Derrida⁹⁷

Ölümünün üzerinden geçen altı yıldan sonra, bugün, geriye kalan onca eser, düşünürün ikinci varsayımını yanlışlar konumdadır. Bugün yaşıyor olsaydı, belki hâlâ savunabileceği ‘okunmadığı’ varsayımı ise, anlamın herhangi bir nesnel veya teorik süreç ile belirlenemeyeceğini, içinde belirsizlikler, çelişkiler taşıyan bir alan olduğunu ifade eden bir filozof⁹⁸ için geçerlilik taşımamaktadır. Öyle ki, statikleştirilemeyen ve değişmez bir konumda yer almayan bir anlam görüşüne dayandırılacak yapısöküm, yorumlamayı içerisinde barındırmaktadır. Derrida’ya göre, hakikate ulaşma amacında olmayan yorum, hiçbir şekilde nihaî ve değişmez olamaz. Bu nedenle farklı Derrida ‘okumaları’nın farklı yorumlara, farklı çıkarımlara sahip olması son derece doğaldır. Çünkü metin, her okumada çoğalan ve aynı zamanda değişebilen anlamlar alanı ise, bu metin ile söylemek istenilen ve anlaşılan anlam bugün ve yarın, bir başka deyişle zamansal süreç içerisindeki her an aynı konumda kalmayacaktır. Bu, Derrida’nın söylemi ile hem yazan hem de okuyan için geçerlilik taşımaktadır.

Metinde hiçbir şeyin rastgele olmadığını öne süren, metnin birliği ve uyumundan ziyade, çelişkileri, tutarsızlıkları ve alt

⁹⁷ Derrida 2006a, 179.

⁹⁸ Caterino 2008, 399.

metinlerine gizlediği olgular üzerine odaklanan yapısöküm, bunlar üzerindeki esrar perdesini aralar ve onu tümünden aşma çabası verir.⁹⁹ Derrida'nın geliştirdiği yapısökümsel metin okuma tekniğinin sadece yazınla sınırlı kalmayıp hayata uygulanışı, hayatın her alanında eleştirel, sorgulamalı okuma yapmayı beraberinde getirmektedir. Öyle ki, Derrida'nın metin algısından hareketle, yaşamı bir 'metin', bizleri de bu yaşamın 'okuyucuları' olarak atfedersek, 'yazar'ın egemenliğinden bağımsız bir 'metin', ancak okuyucunun farkındalığa sahip olmasıyla sağlanabilir. Bu ise, kalıplaşmış düşünceler içine hapsolmayıp, sürekli sorular sormayı, sunulanın derinindeki gizli anlamları açığa çıkarmayı gerektirir. Yapısökümün içerisinde yer alan böyle bir bakış açısı günümüzdeki temel sorunlardan olan 'ben'den hareket edip farklı olanı, farklı kültürel yapıları 'ben' kategorileriyle damgalamak anlayışını ortadan kaldırmanın bir aracıdır. Çünkü Derrida'ya göre, var olan kültürel yapıyı anlamak için hiç olmazsa bir süreliğine 'ben' bakış açısından vazgeçmek koşuldur. Bu noktada yapısöküm 'ben-merkezci' bakış açısının tersine çevrilmesini ve kişilerin farklı durumlara karşı empati kurabilmesini, karşınızdakinin bakış açısını görme şansını sağlamaktadır. Bir başka deyişle, kalıplaşmış düşünceleri, kurumsallaşmış söylemleri sorgulamayı beraberinde getiren yapısöküm ile sadece yazın alanında değil, gündelik yaşamın her köşesinde egemen, baskın anlamın altında yatan değerler keşfedilmeye çalışılır. Bu sayede de görünmeyen ve sorgulanmayan açığa çıkartılır.

Günümüz koşulları açısından yapısöküm bu özellikleriyle, hem ulusal hem de uluslararası arenada hegemonik konumda bulunan politik, ekonomik, toplumsal kimliklerin, diğer kimlikler üzerinde birer baskı unsuru olmalarını engelleyici konumdadır. Tülin Akşin'in belirttiği gibi, Derrida'nın önemi "...bugün'e egemen olan düşünce ve davranış biçimine mahkûm olmadığımızı...göstermesidir... Derrida düşünmek isteyen her

⁹⁹ Cevizci 2005, 1741.

kişiyi deneyimlerinin öz tanıklığı içinde, kendisini de onunla birlikte düşünmeye davet etmektedir.”¹⁰⁰

KAYNAKÇA

- Akay, A., “Giriş” *ToplumBilim*, Ağustos, 2008a (2.Basım), S. 7-15
- Akay, A., “Yapıbozma ve Plastik Sanatlar”, in: *ToplumBilim*, Ağustos, 2008b (2.Basım), S. 15-27
- Akşin, T., 1994. “Giriş”, in: Derrida, J., *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*. çev.Tülin Akşin. İstanbul: Afa Yayıncılık
- Akşin, T., “Avrupa Kültürü’nün Krizi ve Jacques Derrida”, in: *ToplumBilim*, Ağustos, 2008 (2.Basım), S. 43-51
- Barnard, A., 2008. “Structualism”, in: Darity, W.A. (ed.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol:8. USA: Thomson Gale
- Barnett, C., “Deconstructing Context: Exposing Derrida”, in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol.24 , No.3, 1999, S. 277-293
- Başaran, M., 1993. *Ve Niçin (Yine) Felsefe...Yapıçözümler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Bennington, G., 2001. “Deconstruction is Not What You Think”, in: McQuillan, M. (ed.): *Deconstruction/ A Reader*. New York: Routledge
- Bernasconi, R., 2006. “Jacques Derrida”, in: Borchert, D.M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*. Vol:2. USA: Thomson Gale
- Caterino, B.J., 2008. “Poststructuralism”, in: Darity, W.A. (ed.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol:6. USA: Thomson Gale
- Cevizci, A., 2005. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları
- Collins, J. & Mayblin, B. 1998. *Introducing Derrida*. New York: Totem Books
- Derrida, J. & Houdebine, J.L. & Scarpetta, G., “Interview: Jacques Derrida”, in: *Diacritics*, Vol.2 , No.4, Winter, 1972, S. 35-43
- Derrida, J., 1976. *Of Grammatology*. trans.Gayatri Chakravorty Spivak. London: The John Hopkins University Press

¹⁰⁰ Akşin 2008, 50

- Derrida, J., 1994. *Göstergebilim ve Gramatoloji: Jacques Derrida ve Julia Kristeva Arasında Söyleşi*. çev.Tülin Akşin. İstanbul: Afa Yayıncılık
- Derrida, J., 2000. "Jacques Derrida", çev. Baki Güçlü, in Mortley, R. (ed.): *Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler*. çev.Baki Güçlü vd. Ankara: İmge Kitabevi
- Derrida, J., "Kendime Karşı Savaşayım", in: *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz, 2006a, S. 174-186
- Derrida, J., "*Différance*", in: *ToplumBilim*, çev. Önay Sözer. Ağustos, 2008a (2.Basım), S. 51-65
- Derrida, J., "Japon Bir Dosta Mektup", in: *ToplumBilim*, çev. Medar Atıcı & Mehveş Omay. Ağustos, 2008b (2. Basım), s. 187-190
- Descombes, V., 2003. "Yapısalcılık", in: Raynaud, P. & Rials, S. (ed.): *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. çev. Necmettin Kâmil Sevil. İstanbul: İletişim Yayınları
- Direk, Z., "Giriş", in: *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz, 2006a, S. 9-17
- Göksel, N., "Unutma, Parodi ve İroni", in: *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz, 2006, S. 359-370
- Hooker, Z.R. & Murphy, J.M., 2005. "Deconstruction", in: Ritzer, G. (ed.): *Encyclopedia of Social Theory*. Vol:1. USA: Sage Publications
- Lamont, M., "How to Became A Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida", in: *The Americal Journal of Sociology*, Vol.93 , No.3, November, 1987, S. 584-622
- Lechte, J., 2006. *Yapısalcılıktan Postmoderniteye Elli Çağdaş Düşünür*. çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Açılımkitap
- McQuillan, M., 2001. "Introduction: Five Strategies for Deconstruction", in: McQuillan, M. (ed.): *Deconstruction/ A Reader*. New York: Routledge
- Montaigne, M., 1976. *Denemeler*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Cem Yayınevi
- Murphy, J.M., 2005. "Poststructuralism", in: Ritzer, G. (ed.): *Encyclopedia of Social Theory*. Vol:2. USA: Sage Publications
- Norris, C., 2001. "Deconstruction, Post-Modernism and The Visual Arts", in: McQuillan, M. (ed.): *Deconstruction/ A Reader*. New York: Routledge
- Piaget, J., 2007. *Yapısalcılık*. çev. Ayşe Şirin Okyayuz Yener. İstanbul: Doruk Yayıncılık

- Sarup, M., 2004. *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*. çev. Abdülbaki Güçlü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Schrift, A.D., 2006. "Structualism and Poststructuralism", in: Borchert, D.M. (ed.): *Encyclopedia of Philosophy*. Vol:9. USA: Thomson Gale
- Silverman, H.J., 1989. *Derrida and Deconstruction*. New York: Routledge
- Soysal, A., "Derrida Üzerine (Bir Taslak)", in: *ToplumBilim*, Ağustos, 2008 (2.Basım), S. 39-43
- Stocker, B., "Derrida Etiğinde Çelişki, Aşkılık ve Öznellik", in: *Cogito*, Sayı: 47-48, Yaz-Güz, 2006, S. 334-350

FEMİNİZMDE YENİ YAKLAŞIMLAR: JUDITH BUTLER

F.Seda Kundakçı*

GİRİŞ

Kadının ezilmesinin gerekçesi olarak gösterilen ve 1960 ve 1970'li yıllarda hâkim olan doğal farklılık öğretisine¹ göre toplumsal pratik ve biyoloji arasında güçlü bir bağ olduğu kabul edilir. Buna göre cinsiyeti biyoloji belirliyordu. Yani toplum sadece doğanın buyurduğunu kayda geçirmekteydi.² Bu görüşe karşı geliştirilen cinsiyet rolü teorisi ise cinsiyetin kazanıldığı ve anlamlandırıldığı süreçle ilgilidir. Bu teoriye göre erkek ve kadın sosyal koşullar ile masküler ya da feminen olur. Cinsiyet, aile, okul, medya gibi sosyal yapılarla etkileşim içindedir³ ve

* Ankara Üniversitesi, SBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi.

¹ Doğal farklılık öğretisi için Desmond Morris'in 1967 tarihli "Naked Ape", Lionel Tiger'in 1972 tarihli "The Imperial Animal" ve George Gilder'in 1973'de yayınlanmış "Sexual Suicide" adlı çalışmasına bakılabilir.

² Connell 1987, 102.

³ Alsop 2002, 66.

cinsiyet rollerinin öğrenilmesi, toplumsallaşma veya içselleştirme aracılığıyla gerçekleşir.⁴ Ancak bu teori de nihai olarak biyolojik ikiliği ön kabul olarak varsayar. Bunun yanı sıra cinsiyet rolü teorisi iktidar ve cinsiyet ilişkileri arasındaki etkileşimi analiz etme noktasında başarısızdır.⁵ Bu teori, cinsiyetin içselleştirme süreçleri üzerinde dururken betimlemeci bir yaklaşımla nasıl erkek ve kadın olduğumuzu açıklamaya çalışır; ama kadın ve erkek arasındaki iktidar farklılığının nedenleri üzerinde durmaz. Bu noktada kadın veya erkek olmanın daha derin anlamlarını sorgulayan feminist kuram, bize yol gösterici olmuştur. Feminist çalışmalar, bedenin cinsiyetlendirilmiş bir varlık olarak düşünülmesi ve kadınlığın/erkekliğin biyolojik indirgemecilikten koparılması için verimli bir felsefi alan açmıştır.

Feminizm, içinde farklı yaklaşımları ve mevcut ataerkilliğin egemenliğe direnen her kadının yaşadığı farklı ama özde ortak deneyimleri barındırır. Feminist kuramın bu çeşitlilik içeren yapısına rağmen yöneldiği amaç bellidir: “Erkeklerin kadın üzerindeki sistematik egemenliğine son vermek”. Feminist teorinin önemli üç sorusu vardır: “Erkek egemenliği nasıl ortaya çıkıyor?”, “Neden geniş bir kabul görüyor?”, “Kabul görmesinin sonuçları nelerdir?”, “Yeryüzündeki bütün kültür ve ülkelerde erkekler şimdiye kadar kadının politikadan dışlanmasını nasıl meşrulaştırdılar ve bu bağlamda kadın tarihinin insan ilişkileri, felsefe ve politika için günümüzdeki anlamı nedir?” Bu sorulara 1970’ler sonrasında kadın ve erkek olarak var olmanın ne anlama geldiği ve bu iki seçenek dışında bir başka varoluşun olup olamayacağı tartışmaları da eklenmiştir. Feminist kuram siyaset biliminin kavramlarını yeniden ele alır, kadının kamusal alandan nasıl dışlandığını irdeler. Siyaset teorisi aileyi ve kadının ev içindeki konumunu doğallaştırmıştır. Adalet, haklar, rıza gibi kavramlar kadınların politik özne olarak yokluğu üzerinde kurulmuş ve bu yokluk ön kabulü içinde anlamlandırılmıştır. Kadının politik bir özne olarak yokluğu ise doğası ile açıklanmıştır: “Kadın doğası gereği ev alanına aittir, duygusal ve anaç-

⁴ Connell, age, 79.

⁵ Ibid., 85.

tır” Bu nedenle feminizm öncesi siyaset bilimindeki çalışmalar kadınlarla ilgili güçlü önyargılarla doludur.⁶ Feminizm ise öz olarak kadının ezilmesi ile sonuçlanan önyargıları altüst etmeye aday politik bir duruştur. Segal, feminizmin başlıca amaçlarını şöyle anlatır: “Eril ve dişil cinslerin tarihsel ve toplumsal tanımlamalarında ya da açıklamalarında erkekleri merkezinde yerleştiren bir kültürle karşılaşırız. Bu yüzden ideolojide ‘erkek’ ve ‘kadın’ tanımlandığımızın araştırılıp soruşturulması feminizmin her zaman için başlıca hedefi olmuştur. Kendilerini olumlu bir ölçüde tanıyıp dile getirebilmek için kadınların verdiği kavganın önemi, bizleri ‘kadın’ olarak tanımladığı ölçüde küçümseyen bir toplumda açıkça görülebilir.”⁷

Feminizm, esas olarak kadının özgürleşmesine odaklanmakla birlikte farklı ideolojik ve felsefî yaklaşımlarla da harmanlanmıştır ve bu nedenle içerisinde birçok farklı rengi barındırır.⁸ Feminist teori hem bu farklı yaklaşımlar hem de dönemsel gelişimine göre ele alınabilir. Genel olarak feminizm, “liberal feminizm”, “radikal feminizm”, “Marksist feminizm” ve “post modernist feminizm” olarak ayrılrsa da bu yaklaşımların hiçbirine tam olarak uymayan ya da kendini bu yaklaşımların hiçbirinde konumlandırmayan feminist yazarlar da mevcuttur. Dönemsel olarak ise feminist teori üç dönemde incelenir ki bu üç dönem, aslında ilk dönem liberal feminizminin ve son dönemin post modernist feminist yaklaşımların baskın olduğu zaman aralığına tekabül eder. İlk dalga feminizm, kuramsal olarak “liberal feminizm” başlığı altında toplanan ve oy hakkı, eğitim ve mülkiyet hak taleplerini kapsayan dönemdir. Liberal feminizm ataerkil yapıyı kadına hak ve özgürlüklerin hukuki çerçevede verilmediği bir sistem olarak görür. Liberal feminist yazarlardan Wollstonecraft’a göre, kadınla erkek arasında hiçbir fark olmamasına rağmen, varolan ataerkil yapıya neden olan eşitsizliğin temeli, eğitimde fırsat eşitsizliğidir. Bu nedenle kadınla erkeğe eşit fırsatlar sunulmalı ve eşit düzeyde rekabet

⁶ Bkz. Chodorow 1997, 49.

⁷ Segal 1990, 260.

⁸ Bkz. Donovan 1997.

edebilecekleri yasal çerçeve sağlanmalıdır.⁹ İlk dalga döneminde mücadelelerin sonucu olarak Birinci Dünya Savaşı sona erdiğinde aralarında ABD, İngiltere, Almanya ve Rusya'nın da olduğu 21 ülkede kadınlara oy hakkı koşulsuz verilmiştir. Fransa'daki feministler ise, kızların eğitimi, ücret eşitliği ve kadınların devlet memurluğuna girmesi için verdikleri mücadelede büyük zaferler elde etmişlerdir.¹⁰ Ancak sadece kamusal alana ait hakların verilmesi, kadının özel alana ait olduğu düşüncesini ortadan kaldırmamıştı. Ev işi ve çocuk eğitimi gibi işler kadının üzerinde kaldığı sürece mutlak bir eşitlikten bahsedilemeyeceği belliydi. Bu düşünce sadece yasal haklar değil, toplumsal cinsiyet rol ve görevlerinin de yıkılması yönünde mücadele edilmesinin yolunu açtı.

Feminist teoride toplumsal cinsiyet üzerine tartışmalar, özellikle 1960'larda başlamış olan "ikinci dalga" denilen dönemde yoğunlaşmıştır. Feminist kuramda çok önemli bir etkisi olan Simone de Beauvoir, "kadın doğulmaz, kadın olunur" diyerek ikinci dalga feministlerin yollarını çizmiştir. Beauvoir'ın *İkinci Cins* adlı üç ciltlik eseri dişi cins olarak doğmuş bir insanın, yıllar içinde nasıl eğitilip "kadın" olduğuna ilişkindi. Bütün kitap, cinsiyet rollerinin doğal değil, öğretilmiş olduğunu kanıtlayan bilgi ve deneyimler içeriyordu.¹¹ Bu teori doğal olan ve doğumla beraber belirlenen cinsiyet (sex) ve doğduktan sonra aile ve toplumun etkisiyle şekillenen toplumsal cinsiyet (gender) kavramlarının birbirlerinden ayrılmasına yol açtı. Ancak feminist teori ilerledikçe, toplumsal cinsiyetin aslında sadece sonuç olduğu görüldü.

İkinci dalga döneminde radikal ve Marksist feminist akımlar da feminist kuramı çeşitlendirmiştir. Radikal feminizm, "kişisel olan politiktir" sloganı ile özel alanda yaşanan eşitsizliklerin, özel alanda kadına uygulanan baskının ataerkil siyasetin temeli olduğunu vurgulamıştır. Ev içinde iş bölümü, cinsellik, aile içi şiddet radikal feminizmin, ataerkil sistemin önemli parçaları

⁹ Bkz. Wollstonecraft 1972.

¹⁰ Çabuklu 2004, 120.

¹¹ Bkz. Beauvoir 1993.

olarak gördüğü alanlardır. Bu dönemde evde çalışan kadının ücretine babanın el koyması ve sadece boğaz tokluğuna çalışmasının yarattığı kölelik sistemi, feministlerin en çok tartıştığı konulardan biri olmuştur. Bu emeğin artı değer oluşturup oluşturmadığı konusu ise marksist ideolojinin etkisi altındaki feminist yazarlarca tartışılmıştır.¹² Marksist feministlere göre ataerkil yapı, kapitalizmle paraleldir ve bu iki sistem birbirini üretir. Ataerkil yapı içinde erkeğin kadın üzerindeki baskısı, kapitalizm içindeki paranın emek üzerindeki egemenliğinin bir yan ürünüdür. Cinsiyetler arasındaki maddi iş bölümü ayrımı ve sınıf ilişkilerinin önemi, cinsiyet eşitsizliğinin temelidir.¹³ Kısa- ca ikinci dalga feminizm, “özel olan politiktir” sloganı ve kapitalizm-kadın emeği tartışmaları ekseninde geçmiştir.

Üçüncü dalga feminizm ise dünyada 1990’ların ilk yarısında başladı. 1970’ler ve sonrasında bir önceki kuşağın uğrunda mücadele ettiği taleplerin kazanılmasının getirdiği rahavet içinde feminist kuram bir tıkanıklık, daha doğrusu kendi ön kabul-lerini sorgulama noktasındaydı. Bu dönemde muhalif politikalar kimlik ve farklılıklar gibi konulardan söz etmeye başlamıştı. O yüzden feminizmle ilgili birçok kadın, kimlikçi bir feminizme yakınlık duymaya başladı.¹⁴ İşte bu noktada, ikinci dalga feministlerle ayrımlar başladı. İkinci dalga feministler, tek ortak noktası kadın olmak olanların verdiği bir mücadeleyi arzuluyorlardı. Yani ırk, cinsel yönelim veya sınıf ayrımı mücadelenin içinde yok sayılıyordu, çünkü bu farklılıklar kadınların aynı baskıyı görmesine engel değildi. Örneğin her kadın tacize uğrama tehlikesi ile karşı karşıyaydı. İkinci dalganın söylediği diğer bir şey de, toplumsal cinsiyet rollerinin bütünüyle yıkılması gerektiği idi. Bu yüzden mücadele feminen söylemlere tamamen kapalıydı, ne kadınlıkla ne de erkeklikle ilgili durumların yüceltilmesini istiyordu.¹⁵ Üçüncü dalga ise, tamamen farklılıkların dile getirilmesi ile var olmak istiyordu. Örneğin,

¹² Walby 1990, 3.

¹³ Ibid., 70.

¹⁴ Işık 1998, 78.

¹⁵ Butler 2005, 141.

lezbiyen kadınlarla heteroseksüel kadınlar, tamamen başka ezilme ilişkileri yaşıyordu. Önce bu farklılıkları görmek ve ortak noktalar üzerinden siyaset yapmak gerekiyordu.

Üçüncü dalga feminizm bu dönemdeki varoluşçu, post yapısalcı ve psikanalist yaklaşımların etkisi altında kalmıştı. Kimi kaynaklarda varoluşçu feminizm ve Fransız feminizmi post modern feminist akımlar içinde gösterilmekte ve bu yaklaşımlar dönemsel olarak üçüncü dalga feminist akımları oluşturmaktadır.¹⁶ Bu dönemde cinsiyet kategorilerinin sabit olmayıp değişken nitelikte olduğunu ifade eden post modernist teori, sabit cinsiyet kategorilerinin ötesindeki yapı sökümücü bir özne anlayışıyla birlikte feminist teoriyi etkilemiştir. Bu çerçevede epistemolojik temelini kazanan post modernist feminist teori, kadının tarihte her zaman tarih-dışı bir varlık olarak kaldığını, dolayısıyla kadının kendisinden bahsetmenin olanaklı olmadığını ileri sürmüş ve mevcut feminist teorilerin özgürlük projelerine üçüncü bir alternatif model önererek feminist teoride ufuk açıcı bir çizgiye erişmiştir.

Özellikle de Simone de Beauvoir'ın varoluşçu çerçevede ileri sürdüğü "kadınların niçin ikinci cins oldukları" sorusu, post modernist feminist akımların oluşmasında büyük önem taşımaktadır.¹⁷ Post modernist feminizm, varoluşçuluğun etkisi altında, özsel varsayımlara dayalı olarak geliştirilen büyük anlatılara ve toptancı çözümlere bel bağlamadan kadın sorununa yaklaşmayı önermiştir. Bu bakımdan kadınlara ilişkin genelleyici ve homojenleştirici varsayımlar yerine, farklılıkları öne çıkarmayı dener. Varoluşçuluğun yanı sıra, post yapısalcılığın ve psikanalizin etkisi altındaki Fransız feminizmi de feminizmin "post modern" dönemine katkıda bulunmuştur. Bu düşünürlerin başında Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Hélène Cixous gelmektedir.¹⁸ Özellikle bu üç Fransız feminist düşünür, kadının ikincil durumunun somut ekonomik, siyasî yapılardan değil, dilin kendisinden kaynaklandığını iddia etmektedirler. Buna

¹⁶ Bkz. Demir 2006; Madan 1997.

¹⁷ Tong 1992, 219.

¹⁸ Ibid., 218.

göre anlam sistemi, dilsel ve mantıksal örüntüler içinde kadınlık konusunda belli bir mantıksal anlam yükleyerek kadınların konumunu ikincilleştirmektedir. Bu çerçevede bazı sıfatlar erkeklere, bazı sıfatlar da kadınlara özgü görülmektedir. Bunun yanı sıra “adam olmak”, “bilim adamı” “insanoğlu” gibi bütün insanları kapsayan bazı isimler de erkek merkezlidir. Toplumsal ilişkilere egemen olan bu erkek merkezli yapı, dil yoluyla sürekli yeniden üretilmekte ve sonraki kuşaklara iletilmektedir.

Aslında hem ikinci dalga hem de üçüncü dalga feminizmine sirayet etmiş olan tartışmalarda çoğunlukla hem feminist çıkar ve amaçları söyleme dâhil eden hem de siyasî olarak temsil edilmesi hedeflenen özneyi oluşturan kadınlar kategorisi üzerinden anlaşılan bir kimlik bulunduğu varsayılmıştır.¹⁹ Yani toplumsal cinsiyet kadın ve erkekle ve birbirine karşıtlığı ile sınırlandırılmış, ezen erkekler karşısında ezilen kadınlar, homojen iki sınıf gibi ele alınagelmıştır. Beauvoir, varoluşçuluktan, özellikle Sartre’dan da etkilenererek, kadını “öteki” olarak tanımlamıştır. Beauvoir yalnızca dişil toplumsal cinsiyetin işaretlenmiş olduğunu, öte yandan evrensel kişi ile eril toplumsal cinsiyetin çakıştığını, böylece kadınlar, cinsiyetleri üzerinden tanımlanırken, erkeklerin bedenden aşkın bir evrensel kişiliğin taşıyıcısı olarak yüceltildiğini öne sürmüştür. Irigaray’a göre ise kadınlar kimlik söylemi içinde bir paradoks teşkil ederler. Kadınlar bir olmayan cinsiyettir ve temsil edilemez olandır. Bir başka deyişle, kadınlar düşünölemeyen cinsiyeti, dilsel bir olmayışı temsil eder. Bu anlamda kadınlar bir olmayan, çoklu cinsiyettir.²⁰ Beauvoir’a karşı Irigaray hem öznenin hem de ötekinin, bütüncöleştirici hedefine dişil olanı tümöyle dışlayarak ulaşan, kapalı ve fallogosantrik bir imleme ekonomisinin başlıca eril dayanakları olduklarını savunur. Beauvoir için kadınlar erkeklerin olumsuzudur, eril kimliğin kendisini farklılaştırırken karşısına aldığı eksiktir. Erkek hem “pozitif”i hem de “nötr”ü temsil eder. Oysa kadın sadece “negatif”i temsil

¹⁹ Butler 2008, 43.

²⁰ Bkz. Irigaray 1985.

etmektedir. Irigaray için ise aynı diyalektik, tümüyle farklı bir imleme ekonomisini dışlayan bir sistem oluşturur.²¹

Son çözümlemede, feminizm içindeki farklı yaklaşımlar homojen ve sabit bir kadın kimliği olduğunu varsayan bir söylem üretmişlerdir. Ancak ortak bir kadın kimliği, kültürel, ırksal, sınıfsal farklılıkları da hesaba katan bir çoğulculuğu öngörmekte yetersiz kalır. Günümüzde küreselleşme, kimlik politikaları, post yapısalcılık gibi çoklu ve karmaşık etkilerin altındaki feminist kuram içinde bütünselleşmiş kimlikler inşa etmenin dışlayıcı olduğu sıklıkla tartışılmaktadır. Yaş, cinsel yönelim, ırk, kültür, sınıf, eğitim gibi farklılıklar kadın olma tecrübemizi boydan boya kat eder ve bizleri farklılaştırır.²² Kısacası feminist politikanın öznesi olarak kabul edilen “kadın” kategorisinin neye tekabül ettiği, daha da öncesinde “özne”nin gerçekten de “eyleyen” olup olmadığı, öznenliğin yani özne olma halinin iktidar mekanizmalarından bağımsız okunup okunamayacağı gibi sorular, feminizm ve toplumsal cinsiyet üzerine bugüne kadar bildiklerimizi önemli ölçüde sarsmaya aday yanıtları olabilecek sorulardır. Böyle bir bağlamda Judith Butler, tam da bu kafa karışıklığını hem yaratan hem de çözmeye çabalayan bir feminist kuramcı olarak özellikle 1990’da yayımlanan *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi) adlı kitabıyla feminist eleştiriye yeni bir soluk getirmiş; eserlerinde kendisinden önceki feministlerin verili kabul ettiği “dişil-eril” konumlarını sorgulamış, öznenliğin bu tür statik kategoriler yerine akışkan kimliklerden hareketle tartışılması gerektiğini savunmuştur. Bu bakımdan üçüncü dalga feminist hareketin homojen ve bütüncülleştirici kadın kimliğine getirdiği eleştirilere, Butler’ın post yapısalcılık ve psikanalizin etkisi altındaki düşüncelerini de katmak mümkündür.

Butler’a göre öznenin ve arzusun akışkanlığı, cinsel kimliğin oluşumunda bir grup özsel nitelikten çok performansın, yani tekrar eden pratiklerin ön plana çıkmasına yol açmaktadır.

²¹ Butler, a.g.e. 55-56.

²² Direk 2007, 67.

Bu bağlamda “performativité” (performativity) kavramını literatüre sokan Butler, cinsiyeti performatif bir süreçle tanımlarken, analizinde iktidarı, “özne”yi var eden bir yere konumlandırır. İktidar, Foucault’nun da etkisiyle, Butler’ın cinsiyetli öznesinde psişik mekanizmalarla iç içe geçmiş ve kurucu bir konumdadır. Bu bağlamda makalenin ilk bölümünde “iktidar ve özne” başlığı altında iktidarın özneyi nasıl var ettiği, var ederken nasıl tâbi kıldığı ele alınmıştır. Butler’ın bir kimlik olarak bütünselleştirici kadın kategorisine getirdiği eleştiriler ve sabit ve homojen bir kadın öznenin aslında olmadığı düşüncesi ikinci bölümde karşımıza çıkmaktadır. Üçüncü bölümde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı üzerine tartışmalara yer verilerek, cinsiyetin bedendeki bir “öze” atıfla açıklanamayacağı ve cinsiyetin de toplumsal cinsiyet kadar kültürel bir kavramsallaştırma olduğu iddiası anlatılmıştır. Dördüncü bölümde ise Butler’ın “performativité” kavramı ele alınmış ve son bölümde özneleşme ve cinsiyetlenme süreçlerinin performatif yapısı değerlendirilmiştir. Gerçekten de acaba bizi “kadın” veya “erkek” olarak imleyen şey tam olarak nedir? Varoluşumuzu belirleyen biyolojik ve anatomik özelliklerimiz söylemden bağımsız, saf bir doğallık içinde midir? Bu doğallığın üzerine kültür gelip, onu çekip çevirmişse, başlangıçta “doğa” olarak imlenen bir noktadan söz edebilir miyiz? Butler’ın sorduğu gibi “doğal” ve “normal” olan nedir ki? Bunlardan daha da öncelikli olan soru, bizi “özne yapan” yani “tâbi yapan”, “madun eden” iktidar, varoluşumuzu nasıl belirler ve bu varoluşu altüst etme imkânları var mıdır?

İKTİDAR VE ÖZNE

İktidar ile ilgili alışlagelmiş düşünce, iktidarın üzerimizde etkide bulunarak zorla bizi zayıf düşürdüğü ve ezdiği şeklindedir. İktidar, bize dışsal ama bizim kabul ettiğimiz bir şey olarak düşünülür. İktidarı elde etmek de, onu bir yerden alıp başka bir yere olduğu gibi aktarmak ve hemen oracıkta kendine ait yapmak gibi dolambaçsız bir iş gibi algılanır. Bu kavrayış, iktidara karşı direnmeyi ve mücadeleyi, kendi yüzeyselliğine hapsed-

mekte ve direnme olanaklarını kendiliğinden kapatmaktadır. Çünkü böyle bir anlayış, Butler'ın da vurguladığı gibi özne olma sürecini ve özne olamama halini analiz etme noktasında yetersiz kalmaktadır. Oysaki Butler, Foucault'yu takip ederek iktidarı, öznenin kurucusu ve yalnızca karşı koyduğumuz değil, aynı zamanda varoluşumuz için bağlı olduğumuz, varlığımızın içinde barındırdığımız bir şey olarak tanımlar. Butler, bütün tabiiyet [subjection] analizinde, iktidarın öznelere maduniyet²³ içinde tutmayı nasıl başardığını, öznelliğin, kayıp ve bu kaybın yol açtığı melankoliyle inşa edildiğini, ama nasıl olup da öznenin, bu öznellik perdesi altında maduniyetinin farkına varmadan kendini yinelediğini anlamaya çalışır. Tabiiyet, kesinlikle kendi seçimimiz değildir; ama paradoksal bir şekilde faillüğimizi kuran söyleme temel bir bağımlılık söz konusudur. Bu nedenle tabiiyet yalnızca iktidar tarafından madun [subordinate] bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade eder.²⁴ Farklı bir deyişle, esiri olduğumuz şeylerin aslında sahibi, sahibi olduğumuz şeylerin aslında esiri de olabiliriz.

Butler, boyun eğmeyi tabiiyetin bir koşulu olarak kabul etmekle kalmaz, iktidarın aldığı psişik biçimi de sorgular. Bunu yaparken de Foucault ile psikanalizi ve Hegel'i birleştirme

²³ Maduniyet, Büyük Türkçe Sözlükte geçmemekte birlikte sıklıkla tabiiyet ile aynı anlama gelecek şekilde çeviri metinlerde kullanılmaktadır. Maduniyet ile kastedilen madun olma halidir. Madun ise kelime anlamı itibarıyla "alt, ast" demektir. Maduniyet kelimesini İngilizcede subalternity sözcüğü karşılıyor. Ancak "subordinate" sözcüğü de "madun" olarak çevrilmektedir. Tabiiyet ise Büyük Türkçe Sözlükte "bir şeye veya bir kimseye bağlı olma, bağımlılık" olarak geçmektedir. Tabiiyet, tâbi olma halini karşıladığı gibi özne olma halini de içerir. İktidara tâbi olmak bir anlamda iktidarın "uyruğunda" olmak demektir. Tabiiyet "bir şeye bağlı, bağımlı olma durumu" iken, maduniyet, "altta olmak, hiyerarşik açıdan ast durumunda olmak" demektir. Ast olan da üst olana bağımlıdır ki burada üst olan iktidardır. Bununla birlikte her iki kelime de boyunduruk altına alınma, boyun eğdirilme durumunu içerir.

²⁴ Butler 2005, 9-10.

çabasındadır. Yani Butler, iktidar teorisi ile psişe teorisini bir arada düşünmeyi tercih etmiştir. Foucault, Nietzsche'ye de başvurarak, dışsal otoritelerden özgürleşmenin, özneyi özgürlüğe taşımak için yeterli olmayışının altını çizer. Özgürleşmeye konan sınırların yalnızca kendi kendini dayatan unsurlar olarak değil, daha temelde, öznenin kendi oluşumunun ön koşulları olarak anlaşılması gerekir. Çünkü var olma arzusu, tabiiyete bağlılığı gerektirir. Özgürleşmeye davet edilen kişi, aslında kendisinden daha derin bir tabiiyetin ürünüdür. Butler'a göre, Foucault'nun tabiiyetin özneyi eşzamanlı olarak hem biçimlendirmesi hem de nizama sokmasına yönelik yaklaşımı, Hegel'in efendi-köle ilişkisine ilişkin açıklamalarını takip eder. Hegel'de köle kendisini dışsal olan "Efendi"den, salt çeşitli norm ve ideallere tâbi bir dünyada bulmak için kurtarır. Özne, bu etik yasaların dönüşlü bir uygulandığı sonucunda "mutsuz bilinç" biçiminde ortaya çıkar.²⁵ Hegel'in betimlediği köleleştirme, bedeninkân edilmesi, küçük düşürülmesi ya da etik bir talebin madunu olması gereken bir şey gibi ele alır görünmektedir. Özgürlüğü tanınmasıyla beraber özneyi saran dehşet aynı anda etik normların üretilmesine ve kölenin yaşamının bedensel koşullarının aşağılanmasına yol açar gibi görünür. Bu anlamda "mutsuz bilinç", bedensel tabiiyet olarak köleleşme ile kendi kendini dayatan etik buyrukların formülasyonu arasında bir ilişki kurar. Başlangıçta köleye dışsal gibi görünen efendi, kölenin kendi vicdanı olarak yeniden ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu "mutsuz bilinç", kölenin²⁶ kendi kendini suçlamasıdır ve efendinin şekil değiştirip psişik gerçekliğe bürünmesinin sonucudur. Bu durumların her birinde başlangıçta özneye dışsal gibi görünen, baskı yapan ve onu boyun eğmeye zorlayan iktidar, öznenin öz kimliğini kuran psişik bir biçim kazanır. Hiçbir özne, temelde bağımlı olduğu şeylere karşı tutkulu bir bağlılık göstermeksizin varlığını sürdüremez veya koruyamaz.

Öznenin üretimi ve özne iradesinin oluşumu ilksel bir maduniyetin sonucu ise iktidar karşısında savunmasızlık özne-

²⁵ Ibid., 38-9.

²⁶ Ibid., 10.

nin kendi yapımı değil, kaçınılmaz bir durumdur. Bu savunmasızlık özneyi sömürebilir türden bir varlık haline getirir. Butler, tabiiyete olan bu bağıllığı, bebeğin erken aşk nesnelere bağıllığına benzetir. Bu tür bir bağıllık da bebeğin yaptığı bir değerlendirmenin sonucu değildir. Bebeğin içinde bulunduğu bağımlılık ile ilgilidir. Çocuk kendi varlığı için bağlanmaya ihtiyaç duyar. Bu nedenle iktidar ve özne arasındaki ilişki bebek ve ebeveyn arasındaki ilişki gibidir. Bir çocuğun bağımlılığı alışıldık herhangi bir anlamda politik bir maduniyet olmamakla birlikte, maduniyet ve sömürüye karşı savunmasızlık, iktidar ve özne arasındaki ilişkiyi çağırıştırır. Ayrıca bu ilksel bağımlılık, öznelerin politik oluşum ve düzenlemelerini de koşullandırır ve onların tabiiyetlerinin aracı haline gelir. Eğer öznenin oluşumu, öznenin madun olduğu kişilere tutkulu bir şekilde bağlanması olmadan mümkün olamıyorsa, maduniyetin öznenin oluşumu açısından merkezi olduğu ortaya çıkar. “Hiç var olmamaktansa, madun olarak var olmayı tercih ederim”, bu çıkmazın bir ifadesidir. Yani özne yalnızca maduniyet içinde var olmamış, aynı zamanda bu maduniyet, öznenin sürmekte olan varlık koşulunu sağlar hale gelmiştir.²⁷ Bunun anlamı, eğer çocuk psişik ve toplumsal anlamda ayakta kalmakta sebat edecekse, bir bağımlılık ve bağıllık biçiminin zorunlu olacağıdır. Sevgi yaşamın gerekliliklerinden ayrılmaz olunca sevmeme olasılığı yoktur. Çocuk neye bağlandığını bilmez, ama hem bebek hem de çocuk var olmayı sürdürmek için bağlanmak zorundadır.²⁸

İktidar ve özne arasındaki bu ikircikli bağımlılık ilişkisi, Butler’a göre özneleşme kavramının içindeki bir paradoksa işaret eder. Öznellik hem özne olmayı hem de tabiiyet sürecini gösterir. Yani kişi özerk olma halini ancak iktidara tabi olmak suretiyle yaşar ve bu tabiiyet radikal bir bağımlılığı imâ eder. Düz anlamıyla tabiiyet, öznenin yapımı, özneyi formüle eden ya da üreten düzenleme ilkesidir. Böylesi bir tabiiyet hem tek taraflı bir tahakküm biçiminde verili birey üzerinde işleyen hem de özneyi etkinleştiren ya da biçimlendiren bir iktidar biçimi-

²⁷ Ibid., 15.

²⁸ Ibid., 16.

dir. Tabiiyet ne yalnızca öznenin tahakküm altına alınması ne de üretilmesidir. Kişinin kendi varlığını sürdürebilmek için onu yok etmekle tehdit eden iktidar biçimini kabullenmesi, kendini oluşturan iktidara bağımlı olması anlamına gelir. Dolayısıyla Butler, özneleşme sürecinde varoluşun bedelinin maduniyet olduğunu savunur. Varlık hep başka bir yerden ihsan edildiğinde tabiiyet var olmaya duyulan arzuyu sömürür. Bu oluşum bağımlılık ve bağımlılığa karşı savunmasızlık olmaksızın imkânsızdır ve yetişkin öznenin durumu tam olarak bu bağımlılığı hem inkâr etmeyi hem de kabullenmeyi içerir.²⁹ Dolayısıyla öznenin failliği onun maduniyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Maduniyete karşı koyan herhangi bir çaba, bu maduniyeti yeniden üretecek bir sürece işaret eder. Bu nedenle direniş, başladığı noktaya geri dönen iktidara bir dönüş gibi olacaktır.

İktidarın özneyi kurması, özne üzerine hüküm verme anlamına gelir. Ancak özneye hükmeden iktidar ile öznenin hükmettiği iktidar yani özneyi kuran iktidar ile öznenin kendi iktidarını birbirlerinden ayırmaya kalkıştığımızda çözümlenemez bir belirsizlik ortaya çıkar. Bir bakıma tersine çevirme ve gizleme söz konusudur; iktidar yalnızca özneye aitmiş gibi görünür. Ayrıca öznenin üzerinde hüküm verdiği şey, iktidarın daha önceki bir faaliyetiyle mümkün olur, ancak bu nihai bir sınırlandırma değildir. Faillik kendisi hakkında hüküm veren iktidarı aşar. İktidarın amaçlarının, her zaman failin amaçları olmadığı söylenebilir. Failliğin amaçları iktidarınkilerden ayrıldığı ölçüde, fail iktidar tarafından niyet edilmemiş bir şekilde işler. Faillik mantıksal ya da tarihsel olarak türetilmiş olamaz, olumsal bir ilişki içinde ve onu mümkün kılan iktidara karşı işler.³⁰ Bu noktada Butler'ın, Foucault'dan devralınan "direniş" çözümsüzlüğünü devam ettirdiği söylenebilir. Fail ve iktidar arasındaki ilişki ve direniş nosyonu her zaman bir muğlâklık içerir.

Bu muğlâklığın belki de en önemli nedeninin, iktidar ve özne arasındaki karşılıklı bağımlılık olduğu söylenebilir. İktidar

²⁹ Ibid., 17.

³⁰ Ibid., 22.

hem özneye dışsaldır hem de tam anlamıyla öznenin mekânıdır. Bu çelişki hiçbir öznenin iktidar olmaksızın var olamayacağını, fakat bu varoluşun iktidarın bir gizlenmesini içerdiğini, öteleyici bir tersine çevirme ile iktidar tarafından üretilen öznenin iktidara temel teşkil eden öncü haline gelişini kavradığımızda anlamlı hale gelir. Öznenin bu temel niteliği iktidarın işleyişinin bir sonucudur. İktidar koşulları devam ettikleri sürece yinelenmek zorundadırlar.³¹ Öyleyse Butler, öznenin failliğini halen tam da karşı durduğu iktidardan türettiğini düşünür. Özne, kendi varlığının tanınması için kendisinin yaratmadığı kategori, kavram ve adlara bağlıdır. Toplumsal kategoriler, maduniyet ve varoluşu bir arada imlerler. Arzuyu kısıtlayan ve üreten normlar öznenin oluşumunu yöneterek yaşanabilir bir toplumsallığın sınırlarını çizerler. Normun psişik işleyişi, düzenleyici iktidar için baskıdan ve zorlamadan daha sinsi bir rota çizer; bu rotanın başarısı toplumsal olanın içinde gizli bir işleyişe izin verir. Psişik olan norm yalnızca toplumsal iktidarı canlandırmakla kalmaz, aynı zamanda oldukça özel yollarla biçimlendirir ve özneyi savunmasız hale getirir. Her özne farklılaşma süreciyle oluşturulmuştur ve bu farklılaşma süreci, sınırlanmış ve ayrı bir tür varlık olarak “ben” oluşumunun zorunlu bir koşuludur. Buna karşın farklılaşmanın daha iyi ve daha kötü biçimleri vardır, bunların en kötüsü “ben”in ayırt edildiği kişileri aşağılayıp alçaltan türlerdir. “Bodies That Matter” adlı kitabında Butler bu aşağılama sorunu üzerine düşünmeye ve inkâr biçimini alan bir farklılaşmadaki “ben” oluşumunun doğuracağı melankolik sonuçları incelemeye çalışır. “Olduğum ben” diğerlerinin aşağılanmasını gerektiriyorsa, o halde bu “ben” söz konusu aşağılanmaya kökten bağlıdır. Hatta söz konusu aşağılama, bu “ben”in koşuludur ve bu özerklik durumunu, onu temellendiren inkârlar tarafından içsel olarak güçsüzleştirilmiş biçimde kurar.³²

Butler, tabiiyetin psişik yönüne vurgu yaparken, özellikle cinsiyetin melankoliyle nasıl edinildiğini gösterirken, Freud’dan

³¹ Ibid., 23.

³² Benhabib/Butler/Cornell/ Fraser 2008, 152.

faydalanır. Freud, bastırma ile dışta bırakmayı birbirinden ayırır. Bastırılmış arzu, maruz kaldığı yasaklamadan ayrı olarak yaşanmış olabilir; ama dışta bırakılmış arzu haşin bir şekilde engellenerek bir tür tedbir amaçlı kayıp yoluyla özneyi kurar. “Aynı cinsiyetten olduğum birini asla sevmedim ve böyle birini asla kaybetmedim” formülleri, “ben”i o sevme ve kaybetmenin “asla-asla”ındaki “ben” haline getirir. Aslında heteroseksüel varoluşun ontolojik başarısı, bu reddiyede yatar. Eğer dişillğin ve erilliğin elde edilmesi daima kolay incinebilir bir heteroseksüelliğin icra edilmesi yoluyla ilerliyorsa, bu icraatın gücü eşcinsellik alanını “yaşanamayan tutku” ve “hüzünlenilemeyen kayıp” olarak anlaşılabilecek biçimde dışta bırakmaya dayanır. Heteroseksüellik yalnızca ensesti yasaklayarak değil, ondan önce eşcinselliği yasaklayarak üretilir.³³ Erillik ve dişillik, bu yadsımlarla güçlenir. Bu noktada Butler, Freud’un melankoli ve yas tanımlarını devreye sokarak, yaşanmayan, dışlanan bu olasılıklar için duyulan matemden söz eder. Freud abartılmış vicdan ile öz suçlamayı melankolinin bir işareti, tamamlanmamış bir hüznün koşulu³⁴ sayar. Sevginin bazı biçimlerinin dışta bırakılması, özneyi temellendiren melankolinin tamamlanmamış ve çözümlenemez bir hüznü işaret ettiğini imâ eder. Sahiplenilmemiş melankoli, öznenin kendi iktidar anlayışının, öznenin neyi başarabileceğinin yani öznenin gücünün sınırıdır. Nietzsche ve Hegel çizgisinde düşünüldüğünde özne kendinin engellenişine katılan, kendi tabiiyetini kuran, kendi kösteklenişini kendisi arzulayıp işleyen ve böylece kendisinin olduğunu bildiği bir arzuyu kendisine karşı çeviren şeydir. Butler’a göre kayıp özneyi öncelediği, onu mümkün ya da imkânsız hale getirdiği için özne oluşumunda kaybın oynadığı rolü göz önüne almalıyız.³⁵ Böylece birinin kendi varlığı üzerindeki ısrarı başından itibaren asla tamamen kendisinin olmayan kavramlara teslim olması ve kendisinin olmayan bir dünyaya, başkalarının dünyasına boyun eğmesi anlamına gelir. Ancak “başkalık” üze-

³³ Butler a.g.e. 129.

³⁴ Ibid., 29.

³⁵ Ibid., 30.

rindeki ısrar, birinin kendi varlığı konusunda diretmesini mümkün kılar.

“KADIN” KİMLİĞİ ÜZERİNE...

Butler, “başkalık” dediği şeyi tanımlarken, kimlik kategorilerinden uzak durur. Zaten Butler’ın feminizme getirdiği yeni yaklaşım ve tartışmalardaki etkisi de bu noktada ortaya çıkar. İktidar analizinden, özne ve kimlik kavramlarına geçen Butler, nasıl ki özneyi ve özneliği, iktidarın bahsettiği faillik içinde madun olma hali olarak tanımlıyorsa, kimliği de, özneyi hapseden bir kategori olarak kavramsallaştırır. Bu kavramsallaştırmasında, Butler, iktidar analizinde olduğu gibi büyük ölçüde Foucault’dan etkilenmiştir.³⁶ Sadece Butler değil, üçüncü dalga içinde yer alan birçok feminist kuramcı, bedenın hapishanenin anlamlandırma pratikleri tarafından tamamen kuşatılması ve istila edilmesi olarak tanımladığı disiplinci beden rejimleri³⁷ ve toplumsal cinsiyetin disiplinci üretimini ayrıntılarıyla açıklamak amacıyla Foucault’ya başvurmuştur. Foucault’ya göre hapishane mahkûmun bedeni üzerinde faaliyette bulunur, ancak bunu mahkûmu bir ideale, bir davranış normuna ve bir itaat modeline uymaya zorlayarak yapar. Mahkûmun bireyselliği böylece tutarlı ve bütünlüşmiş addedilip hapishanenin söylemsel ve kavramsal mülkiyeti haline getirilir. Foucault’nun vurguladığı gibi, bu mahkûmun kendi tabiiyetinin ilkesi haline gelmesidir.³⁸ Mahkûma adeta aşıl原因an bu normatif ideal, bir tür psikik kimlik ya da Foucault’nun deyişiyile ruhtur. Ruh hapsedici bir etki olduğu için Foucault’ya göre mahkûm, hapishanenin mekânsal tutsaklığının yol açtığından daha temel bir tarzda tâbi olmuş olur. Eğer söylem bireyi tutarlı addeden, bütünselleştiren ve istila eden düzenleyici bir ilke sağlayıp yürürlüğe koyarak kimliği üretiyorsa, o halde her kimlik bütünselleştirici olduğu ölçü-

³⁶ Bkz. Direk 2007; Butler 2005, 9; Butler 2008, 132, 166, 172-3; Savran-Acar 2004, 240.

³⁷ Butler, age. 83.

³⁸ Foucault 1979, 203.

de tam da bedeni hapseden ruh gibi faaliyette bulunur.³⁹ Butler, Foucault'nun "hapsolunan çerçeve" diye tarif ettiği ruhu psikanalitik anlamdaki "psişe" ile karşılaştırır. Psişe, tutarlı bir kimlikle yaşamak ve tutarlı bir özne halini almak için söylemsel talebin hapsedici etkilerini aşan, Foucault'nun normalleştirici söylemler dediği düzenlemeye direnen şeydir. Bu söylemlerin bedeni ruh içinde hapsedtikleri, bedeni ideal çerçeve içinde canlandırıp içerdikleri ve bu ölçüde de psişe nosyonunu dışsal olarak çerçeveleyip normalleştiren bir idealin işleyişine indirgedikleri söylenir. Ruhun dışsal ve bedeni hapseden bir çerçeveye dönüştürülmesi adeta bedenin içselliğini boşaltır ve böylece bu içerisini disiplinci iktidarın tek taraflı etkileri için kolay işlenebilir bir yüzey haline getirir.⁴⁰ Foucault çağdaş siyasî düzenlemelerin, liberal devletin belli zorunlulukları ile ilişkili olarak biçimlendiğini iddia eder. Bu zorunluluklar hakların talep edilmesinin ve yetkilerin istenmesinin ancak tekil bir kimlik üzerinden yapılabileceğini farz eder. Kimlikler spesifikleştikçe kimlik tam da bu spesifiklik tarafından bütünselleşmiş hale gelir. Foucault'ya göre devletin disiplinci aygıtı bireylerin bütünselleştirici üretimi yoluyla işlediği için ve bireyin bu bütünselleştirilişi devletin yetkisini genişlettiği için Foucault özneliğin hukuki yasanın prangalarının ötesinde yeniden inşa edilmesinin peşine düşecektir. Bu anlamda kimlik politikası devlet tarafından üretilir.⁴¹

Bu noktada hem Foucault'nun hem de Butler'ın iddiası, siyasî ve dilsel temsil alanlarının özneleri oluşturup biçimlendiren kriteri baştan belirlediği ve bunun sonucunda temsilin sadece özne olarak tanınabilene bahşedildiği yönündedir. Temsile kavuşabilmek için öncelikle özne olmanın gereklerini yerine getirmelidir. Yani anlaşılabilir, idrak edilebilir, toplumsal olarak konumlandırılabilir bir öznelliğe sahip olabilmek gerekir. Bir başka deyişle, yasanın tanımladığı bir özne olabilmeli ki ifade alanı bulabilsin. Bu bakımdan özne olamamak, "dışa atılması

³⁹ Butler, age. 84.

⁴⁰ Ibid., 85.

⁴¹ Ibid., 97.

gereken”e, Kristeva’nın⁴² “abject” olarak tanımladığı şeye denk düşer. Sanki özne olamayan, biçimsiz şekilsiz, ne olduğu belli olmayan, insan dışı ya da en iyi ihtimalle insanımsı bir şeydir. Bu durumda Butler, iktidarın ve yasanın verdiği kadınlık konumu üzerinde düşünmemiz gerektiğini söyler. Özne olmak ve özne olamamak arasındaki çizgi tabiiyet üzerinden geçiyorsa, hukukun öznesi olarak ortaya çıkan ve siyasî temsil alanlarında yer almaya çalışan özne olarak kadın da bizzatihi belli bir temsiliyet politikasının söylemsel ürünü ve sonucu olmaktadır. Bir başka deyişle, feminist özne kurtuluşunu kolaylaştıracak düşünilen siyasî sistemin kendisi tarafından söylemsel olarak kurulmuştur. Yani yasa, yasa önündeki özne mefhumunu üretir, böylece yasa kendi düzenleyici hegemonyasını meşrulaştırmak için bu söylemsel oluşuma başvurarak onu kendi temelinde yatan doğallaştırılmış bir öncül olarak kullanır. Butler’a göre feminist eleştiri kadınlar kategorisinin feminizmin öznesinin onu kurtuluşa götüreceği varsayılan iktidar yapılarının kendileri tarafından nasıl üretilip kısıtlandığını da kavramak zorundadır.⁴³

Özne mefhumunu destekleyen temelci kurguların yanı sıra kadınlar teriminin ortak bir kimliği ifade ettiği varsayımı da feminizm için siyasî bir sorun teşkil eder. Gerçekten de erilden farklılaşmış olan dişile özgü bir alan var mıdır? Yoksa kadınlar arasındaki bağı kuran şey ezilmelerinden mi ibarettir? Kaldı ki bu ezilmenin boyutları ve içeriği de sınıf, kültür, ırk, cinsel

⁴² Feminist teorisyen Julia Kristeva, tarihte en çok dışlanan “öteki”lerden biri olarak kadının fallosentrik Batı düşüncesinde iğrençlikle özdeşleştirildiğini ileri sürer. Kristeva’da “abject” sözcüğü “iğrenç” olanı karşılar. “Abjection” (dışlama-aşağılama) Kristeva’nın kadınlar üzerindeki baskının işleyişini tespit etmek için geliştirdiği bir kavramdır. Kristeva “abjection”u öznenin ya da bir grubun kendi sınırlarını tehdit eden her şeyi dışlamasına yol açan psikolojik bir tepki olarak tanımlar. İğrenç olan, kirlilik ya da hastalık değil, bir kimliği, bir sistemi, bir düzeni rahatsız edendir; bir anlamda içimizdeki yabancıdır ve bu nedenle dışta bırakılması gerekir (Kristeva 2004, 17).

⁴³ Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 2008, 45.

yönelim gibi birçok farklı faktörle kesişim halindedir. Örneğin kadınlar, “doğası gereği” daha yumuşak başlı, merhametli, barışçıl, anaç mıdır? Kadınlar, “doğası gereği”, bakım işlerinde becerikli, sâdık, vefakâr ve fedakâr varlıklar mıdır? Özcülük eleştirisinin yanı sıra, Butler özne gereksiniminin politik alanın önceden kapatılması anlamına geldiğini ve kadın kategorisine evrensel ya da özgül bir içerik verme çabasının kaçınılmaz olarak bölünmeyle sonuçlanacağını ileri sürer. Kimlik kategorileri hiçbir zaman salt betimleyici değildir, aksine her zaman normatif ve bu nedenle dışlayıcıdır. Feminizm kadınlar sözcüğünün betimleyici bir kimlik kategorisiyle bir araya getirilip özetlenemeyecek, bu nedenle belirtilemeyen bir farklılıklar alanını belirttiğini varsayarsa bu terim sürekli bir açıklığın ve yeniden anlamlandırabilirliğin alanı haline gelir. Butler’ın ise yapmaya çalıştığı feminizmin öznesini yapıbozuma uğratmak bu terimi birden çok anlamlandırmanın bulunduğu bir geleceğe bırakmak, terimi sınırlandırıldığı annelik ve ırkçılık ontolojilerinden kurtarmak ve ona öngörülmemiş anlamlar edinebileceği yeni bir alan sunmaktır.⁴⁴

Görüldüğü üzere Butler’ın feminizm çerçevesinde iktidar, özne ve kimlik kavramsallaştırmalarına getirdiği farklı yorumlar, özcü politikalara bir eleştiri niteliğindedir. Eğer kimlik, bizim içimizdeki bir özelliğe tekabül etmiyorsa, –kaldı ki kimliğe sahip olmak için önce özne olmak gerekir, özne olmak ise, iktidarın içimizi birtakım psikik mekanizmalarla boşaltması gibidir– o halde “içimden öyle geliyor” diyerek yaptığımız her şey üzerinde uzun uzun düşünmemiz gerekir. Butler da, kimlik kavramsallaştırmasının devamında zorunlu olarak –yani kendi kuramıyla tutarlı olarak– cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını sorgulamıştır. Giriş bölümünde de sorduğumuz gibi kadın olmak gerçekten nedir? Kime kadın denir? Kime erkek denir?

⁴⁴ Ibid., 62.

CİNSİYET VE TOPLUMSAL CİNSİYET AYRIMI

20. yüzyılda feminist çalışmaların etkisiyle biyolojik özelliklere atıf yapan cinsiyet (sex) kavramı ile sosyo-kültürel bir yapılanmaya işaret eden toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı birbirinden ayrılmış ve toplumsal cinsiyet anlamında erkeklik ve kadınlık tarihsel, kültürel, toplumsal bağlamlarda tanımlanmıştır.⁴⁵ Toplumsal cinsiyet kavramı, ilk kez Anne Oakley'in 1972'deki *Sex, Gender and Society* adlı kitabında kullanılmıştır. Cinsiyet farklılıklarının dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğinin tartışıldığı, işlevselci bir çerçeve içinde kalıcı kılınmış olan cinsiyet rollerinin tarihselleştirilmesinin yollarının arandığı o günlerde, dişi ve eril olmayı belirleyen cinsiyetten farklı ve onunla karşıtlığı içinde⁴⁶ tanımlanmış bir kavram olarak önerilen toplumsal cinsiyet, o günün revaçtaki kavramı olan cinsiyet rollerinin yani kadınsılık ve erkeksiliğin toplumsal dönüşüme açık davranış ve varoluş biçimleri olduğunu ilân ediyordu.⁴⁷ Oakley, cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmiş, toplumsal cinsiyetin ise toplumsal olarak oluşmuş düzlemlere tekabül ettiğini ileri sürüyordu.⁴⁸

Toplumsal cinsiyet, cinsel farklılığın doğallaştırılmasına karşı koymak için geliştirilmiş bir kavramdır. Kadın biyolojisinin sadece psikolojisini değil, aynı zamanda hayattaki bütün rolünü belirlediği varsayımını çürütmek için geliştirilmiştir. Cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara atıf yaparken, toplumsal cinsiyet bir kültür sorunudur ve feminen ve mas-

⁴⁵ Kimmel 1993, 35.

⁴⁶ Savran Acar 2004, 233.

⁴⁷ Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları arasında ayrım, Freud'un dişinin dişiliğini, erkeğin erilliğini kurumsal bir biçimde tanımla girişiminin mirasıdır. Freud için asıl sorun kadının ve erkeğin biyolojik doğası değildir. Sorun kadının ve erkeğin onları biyolojilerinin bir aynası olan psikolojileridir. Çocuk dişi olarak doğmuşsa, içinde büyüdüğü kültür sayesinde dişiliğe, erkek doğmuşsa erkekliliği kazanacaktır. Heteronormativiteyi dayatan kültürün içinde biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında kadervari bir bağ olduğu sonucu Freud'dan çıkartılabilir (Direk 2007,70).

⁴⁸ Savran Acar, a.g.e. 234

külen arasındaki sosyal sınıflandırmalara referans verir. Cinsiyet, doğaldır, değişmez bir biyolojik olgudur. Toplumsal cinsiyet ise tam tersi, ne doğaldır ne de değişmezdir. Yani toplumsal cinsiyet kadının ezilmesinin doğal ya da tesadüfî olmadığını, sistematik olduğunu gösterir;⁴⁹ kadınlar ve erkekler için uygun rollerin tamamıyla kültürel inşalar olduğuna işaret eder. Bu tanımlamada, toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bir bedene yüklenmiş toplumsal bir kategoridir.⁵⁰

Toplumsal cinsiyeti cinsiyet/toplumsal cinsiyet sisteminin bir parçası olarak kullanan Gayle Rubin ise kavramı, toplumsal olarak dayatılmış bir cinsiyetler arası bölünme ve toplumsal cinsellik ilişkilerinin bir ürünü olarak tanımlıyordu. Rubin'e göre bu kavram toplumların cinsellik, akrabalık ve üreme ilişkilerini nasıl düzenlediklerini anlatıyordu.⁵¹ Kısacası toplumsal cinsiyet kavramı, kadınların maruz kaldığı çeşitli tabiiyet ve baskı biçimlerini kadınlarla erkekler arasındaki bazı temel biyolojik farklılıklardan türeten cinsiyetçi ideolojinin elinden biyolojik determinizm silahını alıyordu.⁵² Bu çerçevede, toplumsal cinsiyet kavramı, kadın ve erkek arasındaki toplumsal, kültürel, ekonomik, politik davranış kalıplarının tanımlanması ve farklılıkların ifade edilmesi olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyet "biyoloji kaderdir" ifadesine itiraz getirmek için bir dayanak noktası oluşturmuştur. Cinsiyet biyolojik anlamda ne denli geri çevrilemez görünürse görünsün toplumsal cinsiyetin kültürel olarak inşa edildiği dolayısıyla ne cinsiyetin nedensel sonucu ne de onun kadar sabit bir şey olduğu yani dönüştürebileceği de "toplumsal cinsiyet" kavramı ile vurgulanmak istenmiştir.

Toplumsal cinsiyet (kendini kavrayış ve davranışa gönderme yapar) ve cinsiyet (anatomi ve fizyolojiye gönderme yapar) ayrımının ilk dönem feminist kullanımı, kuramsal ve politik olarak oldukça üretkendi. Bu kullanımdan önce, söz konusu

⁴⁹ Lloyd 2007, 28.

⁵⁰ Scott 1996, 24.

⁵¹ Rubin 1978, 179.

⁵² Savran Acar 2004, 234.

ayrım ne olduğu belirsiz psikolojik bir ayrımdı. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet kavramsallaştırması, “biyoloji kaderdir” kanaatine meydan okuyan önemli bir feminist projeydi. Kadınlara daha çok fırsat verilmesini savunmak için, her iki cinsiyetin kapasite ve eğilimlerini kavramsallaştırma biçimlerine ihtiyacımız vardı; fakat bu kavramsallaştırma davranışı, mizacı ve başarıyı biyolojik ve doğal açıklamalardan uzak tutmalıydı. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapılması bu amaca hizmet etti.⁵³ Erken ikinci dalga feminist kuramın çoğu, kadınlar için, toplumsal cinsiyetin sonu olarak tahayyül edilen, bir eşitlik ideali talep etmiştir. Çoğu feministin “androjenlik” olarak adlandırdığı bu ideal, biyolojik cinsiyetin bir insanın hayattan beklentileri veya insanların birbirlerine davranış biçimleri üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı bir toplumsal koşuldur. Dönüştürülmüş, özgürleşmiş bir toplumda yaşayan bu androjen kişilerin, bedenleriyle ilişkilendirilen kategorik olarak farklı giyinme tarzları, davranış, uğraş, saldırganlığa veya edilgenliğe eğilimleri olmayacaktır. Hepimiz çeşitli bedenleri olan insanlardan ibaret olacağız. 1970’ler sonu, 1980’lerin başlarındaki feminist kuramın dönüm noktası olan metinlerin bazıları, bu idealin yerine, dişi olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş kimliğin toplumsal ve psikolojik özelliklerine ve toplumsal cinsiyet rollerinden türemiş toplumsal bakış açısına yöneldiler. Kadınlar ile erkekler arasındaki biyolojik farklılıklar üzerinden tam açıklanmamış olsa da, bu yeni düşünceye göre eril ve dişi olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş eğilimler ve deneyimler arasında kadınlar ve erkeklerin psişik yaşamlarında, birbirleriyle etkileşimlerinde, çocuk bakımı veya otorite kullanmadaki eğilimlerinde birtakım sonuçlara yol açan derin toplumsal bölünmeler vardır. Bu kadar genel bir dişi toplumsal cinsiyet kimliği açıklamasına özcü olduğu suçlaması fazla gecikmedi. Bu açıklamalar anneliğin, çoğu kadının deneyiminde temel bir nokta olduğunu farz etmiştir. Sabit bir dişi öz varsayımı, ırksal ve sınıfsal konumlanma gibi farkların bakım pratiklerine etki-

⁵³ Ibid., 40.

sini analize dahil etmemiş ve kadınların zorunlu olarak erkeklerle ilişki kurmak istediklerini varsaymıştır.⁵⁴

1970'lerin feminist kuramı hem kuram hem pratik için özgürleştirici olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını bulmuşken, daha sonraki feminist eleştirmenler haklı olarak bu ayrımı sorgulamıştır. Simone de Beauvoir'a göre sadece kadının cinsiyetinden söz edilir. Çünkü erkek, kadın gibi bedensellik değil, bedene hükmeden evrensel aşkın öznesi olarak tinsellik, özgürlük ve akılla özdeşleştirilir. Butler'a göre, Simon de Beauvoir, "kadın doğulmaz, ama kadın olunur" derken, görüngübilimsel bir yaklaşımla bedeni yapan, maddesel bir dışsallığı önceleyen bedensiz bir faili varsayar. Bedenin kültürel anlamlarını alması doğal bedenden ayrı düşünülür. Beden, tarihsel bir durumu yeniden üreterek gerçekleştirilen, yinelenen ve seçilen edimlerle oluşturulan bir kavram olarak görülür. Butler'a göre bu edimler arasındaki farklılıklar, kırılmalar ve ihlaller, kimliğin önceden verili bir gerçekliğe doğru evrilmeyeceğini gösterir. Böylece bu edimler, doğrudan kimliği değil, "yanılsama ve inanç nesnesi olarak" kimliği oluşturur.⁵⁵ "Kadın"ı doğal değil de, tarihsel bir gerçek olarak gören Beauvoir'a göre toplumsal cinsiyet, bu gerçekliğin kültürel anlamlandırılmasıdır. "Kadın", tarihsel sınırlamalar içinde kendini gerçekleştiren, var olan kültürel tanımlara bedeni uydurarak bir gösterge haline getirendir. Beauvoir'ın bu zihin açıcı yaklaşımı dahi, Butler'a göre heteroseksüel bir bağlamda kadın ve erkek ikiliği üzerinden inşa edilmiştir. Oysaki önemli olan, feministlerinki de dâhil olmak üzere her tür kadın kategorisinin söylemlerle nasıl kurgulandığını ve soy kütüğünü ortaya çıkarmaktır.

Aradan geçen yıllarda feminist teori ve politika radikal bir toplumsal kuruluş anlayışının süzgecinden geçirilmiş, kadın kategorisinin yanısıra toplumsal cinsiyet kategorisi de yapıbozumuna tâbi tutulmuştur. Oakley, Rubin, ilk dönem Scott⁵⁶ tarzı anlayışlarda toplumsal cinsiyet varsayılan ve verili biçimiy-

⁵⁴ Direk 2007, 41.

⁵⁵ Butler 1997, 402.

⁵⁶ Bkz. Scott 1986, 1053-1075.

le sabitleştirilen bir biyolojik cinsiyetin üzerinde yükselen, biyolojik cinsiyet ikiliğine toplumsal olarak dayatılan ya da eklenen, en iyi durumda bu farklılığın toplumsal olarak dolayımlanması anlamına gelen ama ondan yeterince bağımsızlaşmamış bir kavramdır. Buna karşılık toplumsal kuruluş teorileri cinsiyetin kendisinin, toplumsal cinsiyet pratikleri, söylemleri, ilişkileri, düzeni tarafından oluşturulmuş bir ikiliğe dayandığını ileri sürerler. Bu yaklaşıma göre mesele mevcut bir farklılığın toplumsal olarak dönüşmesiyle ya da perçinlenmesiyle biçim değişikliğine uğraması diye tarif edilemez. Sorun, dil, söylem, pratikler, davranışlar, ilişkiler aracılığıyla cinsiyet farklılığının üremeye dayalı bir ikili karşıtlık olarak kurulmasıdır.⁵⁷ Toplumsal inşacılığın radikalliğinin ölçüsünü en çok da toplumsal cinsiyetin yanısıra üreme işlevi etrafında oluşmuş cinsiyetin de yapı-bozumuna tâbi tutulmasında aramak anlamlıdır. Bu eğilimi paylaşan yazarlar, anatomik özellik ve işlevlerden hareketle üreme odaklı olan ve kutupların her birinin kendi içinde birlikli bir cinsiyeti işaret ettiği bir karşıtlığa varmanın temelsiz bir sıçrama olduğu kanısındadırlar. Biyolojik cinsiyeti tartışmanın odağına yerleştiren bu anlayışın ilk örneklerinden birisi Suzanne Kessler ve Wendy McKenna'nın 1978'e kadar giden çalışmalarıdır. Yazarların temel tezi, toplumsal cinsiyet atıflarının, kadın veya erkek olmanın geleneksel olarak biyolojik diye görülen yönlerinden bile daha önce geldiğidir.⁵⁸ Böyle bakıldığında cinsiyet, toplumsal cinsiyetlendirme sürecinin bir ürünüdür. Bunun dışında keskin biçimde ayrılmış iki cinsiyetten söz edilmesini gerekçelendirecek ne fiziksel özellikler vardır ne de davranış biçimleri.⁵⁹ Gerçekten de kadın veya erkek sadece cinsel organları farklı iki cins değildir. Connell, toplumsal cinsiyet psikolojisi çerçevesinde "cinsel karakter" olarak adlandırdığı bu özellikler kümesi ile ilgili şöyle demiştir: "Çoğunlukla varsayılan, genelde erkekleri karakterize eden ve dolayısıyla erkekliği tanımlayan tek bir kişilik özellikleri kümesi olduğudur. Aynı

⁵⁷ Savran Acar 2004, 236.

⁵⁸ Akt. Harrison/Hood-Williams 2002, 33.

⁵⁹ Savran Acar, age. 259.

şekilde kadınları karakterize eden ve kadınlığı tanımlayan bir kişilik özellikleri kümesi de vardır. Cinsel karaktere dair bu model, cinsel ideolojinin bildik bir parçasıdır. Bu model, ‘tıpkı bir kadın gibi’ ya da ‘tıpkı bir erkek gibi’ deyimleriyle açıkça dile getirilebilir.”⁶⁰ Öyleyse toplumsallaşmadan önce, doğduğu andan itibaren zaten beden cinsiyetlendirilmiş ve kodlanmış durumdadır.

Toplumsal cinsiyet kavramının kendisinin ve feminist teori-de karşılama biçiminin uğradığı dönüşümü en iyi anlatan iki örnekten birisi, kavramı 1972’de biyolojik cinsiyetin karşıtı olarak feminist literatürde tedavüle sokan Oakley’in 1997’ye geldiğinde söylediği şu sözlerdir: “Son tahlilde cinsiyet toplumsal cinsiyetten daha doğal değildir” ve “kültürel kuruluş cinsiyet için de geçerlidir.”⁶¹ Bu ufak gibi görünen düzeltme, cinsiyetin de toplumsal cinsiyetli bir kategori olduğunun ilk işaretlerini vermiştir. 2000’de Joan Scott cinsiyetin de tıpkı toplumsal cinsiyet gibi söylemsel olarak kurulmuş olmasından hareketle şu soruyu sorar: “Cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapmakta ısrar etmenin yararı nedir?”⁶²

Bu tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, 1970’lerde toplumsal cinsiyetin yeni ifade edilmeye başlandığı yıllardan 2000’lere kadar feminist teori ve politika radikal bir toplumsal inşa anlayışının süzgecinden geçirilir, kadın kategorisinin yanısıra toplumsal cinsiyet kategorisi de yapıbozuma tâbi tutulur. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ilişkisinin ters yüz edildiği bu yeni paradig-mada cinsiyet, eski paradigmanın ileri sürdüğü gibi doğal değil, toplumsal cinsiyet söylemleri ve pratikleri tarafından doğallaştırılmıştır. Erkeklerle kadınlar arasında ortalama olarak rastlanan anatomik, biyolojik farklılıklar, toplumsal cinsiyetin müdahalesiyle kategorik farklılıklara dönüştürülür. Bu süreçte, kadınlarla erkekler arasındaki doğal benzerlikler, kendi içinde bütünlüklü ve dışlayıcı iki karşıt kategori oluşturmuştur. Dola-

⁶⁰ Connell 1987, 226.

⁶¹ Akt. Harrison/Hood Williams, age. 21.

⁶² Scott 2000, 72.

yısıyla sorulması gereken soru, cinsiyetin nasıl bir süreç içinde hangi pratik ve faaliyetler aracılığıyla ve neden kurulduğudur.⁶³

Butler “eril/dişi” ve “erkeksi/kadınsı” ikili karşıtlıklarının, insan özelliklerindeki süreklilik arz eden çeşitlilikle uyumsuz olduğunu söyler ve cinsiyetin, heteroseksüel arzusunun ve heteroseksüel pratiğin içsel tutarlılığını inşa eden süreç olarak toplumsal cinsiyeti gösterir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımalaştırmaya farklı bir yaklaşım getiren ve bedensel gerçekliği bedene atfedilen anlamlar ve tekrarlanan performansların oluşturunluğu ile açıklayan Queer⁶⁴ teori çizgisindeki Butler’a göre, “kendimizde iç özellik dediğimiz şey” yani cinsiyet, cinsellik, toplumsal cinsiyet ve beden söylemsel olarak kurulmuştur ve hiçbirisi insan varlığının doğal bir olgusu değildir.⁶⁵ Butler, Beauvoir ve Irigaray’ı kadın ve erkek kategorilerini asimetrik ilişkiler içinde kurmalarından ötürü eleştirir. Ona göre cinsiyetli olmak ve insan olmak aynı anda gelişen ve eşsürelili olan şeylerdir. Son tahlilde Beauvoir ve Irigaray insan varlığının doğal bir yönü olarak cinsel farklılığı kabul ederlerdi. İlk cinsiyet/toplumsal cinsiyet ilişkilerini teorize ederken cinsiyetin, toplumsal cinsiyete öncel olduğu feminist kuramda genel bir kabul görürdü. Butler, bunu eleştirir ve erkekliğin, erkek bedeninde, kadınlığın kadın bedeninde ortaya çıkması ve ikili bir cinsiyet düzeni için bir neden olmadığını ileri sürer. Butler toplumsal cinsiyeti cinsiyetlerin kurulduğu üretici mekanizma olarak görür. Toplumsal cinsiyet, eril ve dişilin, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, ruhsal ve performa-

⁶³ Savran Acar 2004, 237.

⁶⁴ Kelime anlamı “tuhaf”, “acayip” olan “queer” eşcinsel, biseksüel, travesti, transseksüel ve cinselliklerini hegemonik heteroseksist normların dışında deneyimleyen heteroseksüelleri kapsayan şemsiye bir tanımdır. Butler’ın cinsiyet-toplumsal cinsiyet ve heteroseksizm ilişkisi üzerine düşüncesi queer kuramın temel metinlerinden biri haline gelmiştir. Butler’da queer kelimesi bütünselleştirici ve dışlayıcı kimliklere karşı çıkan bir düşüncenin ana kavramlarından birisidir (Butler 2008, 11).

⁶⁵ Lloyd 2007, 30.

tif ara formlarla birlikte üretilmesi ve normalleştirilmesinin gerçekleştirildiği aygıttır. Toplumsal cinsiyet ikili cinsiyetin üretildiği araçtır. Toplumsal cinsiyet, cinsiyeti söylem öncesi ve doğal olarak kurar ve Butler cinsiyetin normatif bir başlangıç noktası alınmasına karşıdır.⁶⁶ Bu durumda, toplumsal cinsiyet gibi cinsiyetin kendisi de aslında mevcut değildir. Bütün bedenler, toplumsal bir varlık olmalarından itibaren cinsiyetlendirilir; toplumsal olmayan bir var olma biçiminden de zaten bahsedemeyiz.⁶⁷

Butler'a göre toplumsal cinsiyetin inşa edilmişliğini cinsiyetten tümüyle bağımsız bir şey olarak kuramsallaştırdığımızda toplumsal cinsiyetin kendisi "yüzergezer bir yapıntı" haline gelir; böylece erkek ve eril, erkek bedene işaret ettiği gibi dişi bedeni de işaret edebilir. Yani buradaki sorun cinsiyete dair doğal görünen olguların çeşitli bilimsel söylemler tarafından başka birtakım siyasî ve toplumsal çıkarlar uğruna söylemsel olarak üretilmiş olduklarıdır. Bu anlamda Butler, cinsiyetin ikiliğinin nasıl tesis edildiğini anlatan bir tarih, ikili seçeneklerin değişken bir inşa olduğunu gösterebilecek bir soykütük peşindedir. Eğer cinsiyetin değişmezliğine itiraz edilirse cinsiyet denen bu insanın da toplumsal cinsiyet denli kültürel bir inşa olduğu ortaya çıkar. Böyle bir durumda yani cinsiyetin kendisi toplumsal cinsiyetli bir kategoriye eğer toplumsal cinsiyeti, cinsiyetin kültürel yorumu olarak tanımlamak anlamsız olur. Bu durumda "toplumsal cinsiyet bir yandan doğal bir cinsiyetin üretilmesinde ve bunların kültür öncesi bir şeymiş gibi yani kültürün gelip üzerinde etki ettiği bir yüzeymiş gibi tesis edilmesinde kullanılan söylemsel/kültürel araçtır."⁶⁸ Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin öncesinde gelen bir maddiliği betimlemez, ama bedenlerin maddiliğinin anlaşılabilirliğini üretip düzenler. Bu bir anlamda, cinsiyetin bir neden değil, bir sonuç olduğu fikrini de içerir.

⁶⁶ Ibid., 31-32.

⁶⁷ Salih 2002, 55.

⁶⁸ Butler 2008, 51-2.

Cinsiyetin anatomik farklılıklar üzerine inşa edilmişliği ve bu inşayı veri alarak, cinsiyetin kültürel yapılarla desteklenmesi toplumsal cinsiyetleri ya da cinsiyetlerin “toplumsallaştırılmış”, toplum içindeki suretlerini oluşturur. Cinsiyet, kişinin erkek veya kadın olması, toplumsal cinsiyet de maskülen bir erkek ve feminen bir kadın olması gibi söylenebilir. Bu durumda anatomiden başlayan bir zincirle karşı karşıyayız. Kadınlarla erkekler arasındaki üreme işleviyle bağlantılı temel bazı anatomik farklılıklar, cinsiyet olarak dışlayıcı bir ikili karşıtlık biçiminde kategorize edilir. Bu iki kategori arasında geçişlilik arz eden farklılıkların tümünün de bu kategorilere bölüştürülmesiyle, salt doğallıktan ibaret olan ama ayrıntılı bir biçimde işlenmiş iki cinsiyetli bir yapı elde edilir. Toplumsal cinsiyet bu ikili karşıtlıkta temellendirildiğinde sürekli olarak bu doğal düzleme rücu etmesinin kapısı açılmıştır. Öte yandan toplumsal cinsiyet düzlemine taşınmış olan üreme anatomisinin tamamlayıcılığı mistifikasyonu cinselliğin karşı cinsle sınırlandırılmasına yol açar. Hem kadınların tabiiyetini hem heteroseksizmi ayakta tutan bu yapıyı sarsmak için bu zincirin kırılması, yani cinsiyet/toplumsal cinsiyet/cinsellik arasındaki bağlantıların pratikte koparılması gerekir.⁶⁹ Üremeye yönelik anatomik uyum, toplumsal cinsiyet kimliklerine atfedilen uygun cinsel yönelimler biçimi altında heteroseksüelliğin doğallaştırılmasına yol açar. Doğallaştırılmış bir toplumsal cinsiyet kimliği ile doğal olduğu varsayılan cinsellik biçimleri özdeşleştirilmektedir. Her durumda eşcinsel erkeklere kadınsılık, lezbiyenlere erkeksilik atfedilmesi bu doğallaştırmanın sonuçlarıdır. Yani zorunlu ikili cinsiyet rejimi ile zorunlu cinsellikler birlikte yürümektedir.

Butler, cinsiyet/toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımın aslında kendisinin de bir yanılısına olduğunu ileri sürerken, yine Foucault’ya döner. Foucault cinsiyet kategorisini kurgusal bir birlik ve nedensel bir ilke olarak kullanmamamız gerektiği uyarısını yapar; çünkü kurgusal cinsiyet kategorisi arzunun yapısına ve anlamına cinsiyetin sebep olduğunu düşünmemize yol

⁶⁹ Savran Acar 2004, 238.

açar. Foucault'ya göre beden bir söylem içinde belirlenip bu yolla doğal bir cinsiyet fikri ile donatılmadan önce cinsiyetlendirilmiş değildir.⁷⁰ Bedenin söylem içinde anlam kazanması ancak iktidar ilişkileri bağlamında gerçekleşir. Bu anlamda Foucault'ya göre cinsellik yapay bir kavram olan cinsiyeti üretir, cinsiyet de iktidar ilişkilerini etkili bir biçimde yaygınlaştırır. Cinsiyetin zorunlu ve doğal bir şey olarak yanlış inşasına karşı Foucault cinsiyetin yerine bir tarihsel söylem ve iktidar sistemi olarak cinselliği koymayı önermiştir.⁷¹ Ona göre cinsiyet, cinselliğin terimleri içinde yeniden bağlamsallaştırılmalıdır.⁷² Foucault, üreme odaklı bir cinsiyet sisteminin ortadan kalkmasıyla bedensel ve fizyolojik süreçlerin de dağılıp gideceklerini ve hazların, ikili bir ilişki çerçevesinin dışında çoğalacağını öngörür. Butler da Foucault gibi doğal saydığımız cinsel kategorileştirme dünyasının inşa edilmiş olduğunu ve farklı biçimde inşa edilebileceğini ileri sürer.⁷³ Foucault'nun etkisi altında, Butler'ın karşı çıktığı özcülük, ataerkil düzen tarafından bastırılan kökensel bir dişillik olduğunu varsayar. Beden değişmez bir biyolojik veri gibi kabul edilir. Kadınlığı toplumsal bir kurmaca olarak görenler ise, doğallığın kendisini de bu kurguya dâhil ederler ve söylemin ve dilin kodlarının dışında bu kurgunun geçerliliğini yitireceğini düşünürler. Burada toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsin üstüne giydirilen toplumsal, kültürel ve psiko-

⁷⁰ Bkz. Foucault 2000, 278.

⁷¹ Foucault'nun cinsellikle ilgili düşüncelerini anlamaya çalışırken gözden kaçırmamamız gereken bir nokta vardır. Foucault'nun cinsellik ile kastettiği, tenin (etin) katıksız arzusu veya tenden alınan zevk değildir. Bu arzu ve zevkin belirlenmiş, düzenlenmiş, sistematikleştirilmiş, bilgi ve normlara dayandırılmış halidir. Bu anlamda, cinsellik, tene karşı duyulan istekten farklı, kendine özgü bir ahlâk sistemine sahip ve daha komplike olan toplumsal bir alandır.

⁷² Direk 2007, 71.

⁷³ Butler'ın Foucault'nun yaklaşımıyla derdi onun kendi söyleminin de yer yer özgür bir cinsellik ya da özgürleşebilecek bir cinsellik hayaline kapılmasıdır ki iktidar ilişkilerinden bağımsız bir cinsellik olmayacağından Foucault kendi kendisiyle çelişir duruma düşmektedir (Direk 2007, 72).

lojik bir kurgu şeklinde anlaşılır. Örneğin Butler'a göre, cinsel farklılıkları kuran söylemlerin incelenmesi anlamlı olsa da, söylemlerin cinsel farklılığı yarattığı yorumu yetersiz kalır: "Cins basit bir gerçek veya sabit bir durum değil, düzenleyici normların cinselliği maddeselleştirdiği süreçtir."⁷⁴ Butler "iç özellik" olduğu ileri sürülen cinsiyetin normlara uygunluğuna göre değerlendirilen jestler ve hareketlerin tekrarından ibaret olduğunu söyleyerek, kadın kategorisine atfedilen bütün "iç özellikleri" altüst eder. Böylelikle cinsiyet ifadelerinin arkasında bir cinsiyet kimliği yoktur, kimlik performatif olarak açığa vurular ve anlatımlarla kurulur. Kimlik, hareketlerin tekrarından başka bir şey değildir. Bu normlar, kendilerini saklar ve doğanın bir sonucu gibi gösterirler. Yani hareketler, bir öz olduğu hissini uyandırır. Bir kimliğin inşası, sosyal ve politik kontrol aracı olarak işler. Bu tür kimlik karşıtlıkları ontolojik rejimlerdir. Yani iktidar üretmeden önce cinsellik yoktur. İktidar üretmeden önce sabit ve tanımlanabilir, kuralları belli bir cinsel arzu veya doğa da yoktur. Butler, dışlayıcı normatif kimlik kategorilerini, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını, "doğası gereği" diye bildiğimiz kadın veya erkeğe atfedilen iç özellikleri böylece sorguladıktan sonra kuramının asıl can alıcı noktasına geçer: "Varlığını sürdürebilir bir özne olma ihtimali, belli bir toplumsal cinsiyet taklidi yapan öznenin varlığını gerektirir. Toplumsal cinsiyet önsel bir öznenin ifa etmeyi seçtiği bir temsil değildir, toplumsal cinsiyet ifade eder görüldüğü özneyi bir etki olarak oluşturması anlamında ifaya ve temsile dayalıdır, yani *performatiftir*."⁷⁵

PERFORMATIVITÉ

Butler, cinsiyetin iç öze dayanmadığını söylerken, "performativité" kavramını bu savına bir kanıt olarak getirir. Cinsiyeti yöneten düzenleyici pratikler, kültürel olarak anlaşılabilir bir kimlik nosyonu da üretirler. Ampirik olarak öznel performanslarına göre iki cinsiyetten birisine kabul edilirler ve bu

⁷⁴ Butler 1998, 282.

⁷⁵ Butler 2007,31-2.

performanslar söylemsel bir cinsiyet kategorisi olarak tanımlanır. Bu durumda cinsiyet performatiftir; bireyin bir özelliği değildir. Başka bir deyişle, cinsiyet, “birisinin olduğu bir şey değil, birisinin yaptığı bir şeydir.” Bir oluştan daha ziyade, bir fiil kipi, cinsiyeti açıklayabilir.⁷⁶ Butler, beden maddeselleştirilmesine ve toplumsal cinsiyetin doğuştan kadın ve erkek olmak yani cinsiyet gibi içsel bir öz barındırdığı yanılsamasına, toplumsal cinsiyetin performatif yapısının neden olduğunu ileri sürer. Toplumsal cinsiyete ait bedensel hareket ve icralar genellikle performatiflerdir yani dışa vuruyormuş gibi yaptıkları öz veya kimlik aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen üretimlerdir ve performe eden, performansın etkilerini yönetemez. Yani özneler hangi rolü oynayacaklarını gönüllü olarak seçemezler.⁷⁷ Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir.⁷⁸

Performativité sadece cinsiyetin “gösterilme” sürecinde değil, özneleşme bağlamında da karşımıza çıkar. Tek var olma yolu, bir yinleme pratiği veya süreci ile olur. Butler, Foucault’nun öznellik modelini, performatif yinlemeleri ekleyerek yeniden biçimlendirir. Kimlik, özne pozisyonlarının sürekli biçimde performatif yinlemeleridir. Performatif edim adlandırdığı şeyi var eder ya da canlandırır ve bu nedenle söylemin kurucu ve üretici gücünü imler. Butler, performativité kavramını tanımlarken, Derrida’dan faydalanır. Derrida’nın kullanımına göre yinleme, toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmasının temelidir. Bunun yinlenen bir süreç, yinlenebilir bir işlem olması, tam da söylem içinde yer alan failliğin koşuludur. Bir özne bir seferde kesin olarak kurulmuş olsaydı, o kurucu uzlaşımlarla normların yinlenmesinin olanağı bulunmazdı. Öznenin tekrar tekrar kurulması gereken bir şey olması, önceden tamamen sınırlanmamış olan düzenlemelere açık olduğunu imâ eder. O zaman faillik de söylem tarafından açılan yeniden anlamlandır-

⁷⁶ Salih 2002, 55.

⁷⁷ Bkz. McNay 2000, 33-5.

⁷⁸ Butler 2008, 224.

ma olanaklarının içinde bulunacaktır. Butler'ın Derrida'yla paylaştığı vurgusu, faile veda etmek değil, failin eylemin ötesine ya da arkasına yerleştirilmesine veda etmektir.⁷⁹

Kurtarıcı söylemleri eleştiren Butler, cinsel farklılığı şeyleştirilen ikili karşıtlıkların ötesinde yer alan cinsiyetin de, her gün farklı edimlerle yeniden oluşturulduğunu belirtir. Bu görüşüyle, Butler toplumsal cinsiyetin iç özü zannettiğimiz şeyin bir dizi edim üzerinden üretildiğini göstermeye çalışır. Toplumsal cinsiyet ifadelerinin ardında bir toplumsal cinsiyet kimliği yatmaz; o kimlik, dışavurumlar, ifadeler tarafından performatif olarak kurulur. Kendimizdeki bir iç özellik sandığımız şey aslında beklentiyle ve belli bazı bedensel eylemler üzerinden ürettiğimiz bir şeydir.⁸⁰ Cinsiyet, yinelenen edimlerden oluşarak bir bütünlük veya töze sahipmiş gibi görünür. Oysa cinsiyetli beden, ancak performe edilir. Onu oluşturan söylemleri ve edimleri önceleyen ontolojik bir statüsü bulunmaz. Böylece Butler, toplumsal cinsiyetin, verili, kapalı bir yapı veya özden çok, yinelenen ve yenilenen edimlerden oluştuğunu belirtir. Butler, doğal cins veya gerçek kadın gibi toplumsal kurguları reddederken, cinsiyet katmanlarının, bedensel üslubu zamanla oluşturup, doğal cinsiyet yanılgısını yarattığını ileri sürer. Buna göre performatif bir edim olarak toplumsal cinsiyet, bireyin istenciyle gerçekleştirdiği bir seçim olmadığı gibi, edilgen bedene dayatılan veya kaydedilen kültürel kodlar da değildir.

Toplumsal cinsiyetin bir taklit edimi olduğunu Butler, travesti örneği ile gösterir ve “queer” terimini de cinsiyetlerin akışkanlığı ve geçişkenliği bağlamında kullanır. Özcülük karşıtı feminist düşünceden kaynaklanan “queer” kuramı, dişil/eril, gey/lezbien, heteroseksüel/homoseksüel gibi ayrımların ötesinde bir cinsellik anlayışı geliştirir. Queerliğin düşüncesi mantığını; “normal” örneğin bütün başka tekil varoluşları düşünmeyi belirliyor olmasının dayandığı varsayımları sorgulayarak altüst eder. İlk normallığı kuran normların kuruluşları ve işleyişleri itibarıyla sorgulanmasına girişir; bunların insan doğa-

⁷⁹ Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 2008, 146-7.

⁸⁰ Butler, a.g.e. 20.

sında temellenmediği, toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş ya da kurulmuş olumsal gereklilikler olduğu kuramsal tezini öne sürer.⁸¹ Bu bağlamda travesti cinsiyetin öze değil, performansa dayalı olmasını örnekleyerek toplumsal cinsiyetlerin teatralleştirildiği bayağı hali oluşturur. Her türlü toplumsal cinsiyet kurgusunun bir tür kişiliğe bürünme olduğunu imâ eder. Travestinin taklit ettiği asli bir toplumsal cinsiyet yoktur. Toplumsal cinsiyet esas hali bulunmayan bir tür öykünmedir. Heteroseksüel kimliklerin gerçekliği, uygulama ve temsil yoluyla bir şekilde kendini her türlü taklidin zemini olarak kuran bir öykünmeyle oluşturulmuştur.⁸² Burada öykünme türevsel ya da tâli anlamını taşır. Asıl, kendisini bir asıl olarak olumlamak için türevlerine ihtiyaç duyar, asıllar ancak türevler olarak doğdukları şeyden esastan farklılaşmış olmaları ölçüsünde bir anlam taşırlar. Bu sebeple kopya olarak homoseksüel kavramı olmasaydı asıl olarak heteroseksüellik kurgusu da olmazdı. Heteroseksüellik kendini ifa ve temsil yoluyla kuran bir taklitse, o zaman heteroseksüelliğin taklide dayalı parodisi her zaman için taklidin taklididir ve bir aslı yoktur.⁸³ Heteroseksüelliğin kendini her zaman için geliştirme ediminde göstermesi, sürekli risk altında ve kendini tekrarlama mecburiyetinde olduğunun kanıtıdır. Söz konusu riskin hiçbir zaman ortadan kaldırılamaması, heteroseksüelliğin tamamen silmeye çalıştığı ve silemediği veya tâli kılmaya çalıştığı ama her zaman için bir ihtimal olarak öylece ortada duran homoseksüelliğe ne derece bağımlı olduğunu kanıtlamaktadır.⁸⁴ Kadın, gey, lezbiyen kimliklerinin tümü de tekrarlanan gösterilerle ve heteroseksüel matrisin dayatmalarıyla oluşmuş kimliklerdir. Dolayısıyla gösterilerin abartı ve tekrarlarla ötelenmesi, kimliklerin kendilerinin kurgusal, yapay, kurulmuş hatta birer taklit olduklarının açığa çıkarılmasını sağlar. Taklidin taklidi kimliklerin doğallığı yanılsamasını yıkar,

⁸¹ Direk 2007, 70.

⁸² Butler 2007, 25.

⁸³ Ibid., 26.

⁸⁴ Ibid., 29.

drag⁸⁵ gösterileri erkeklik ve kadınlık taklitleri hep iktidarın parodiler aracılığıyla kendine karşı kullanımlarıdır. Heteroseksüel matrisin ikili karşıtlıkları ve kendi içinde birlikli, doğallaştırılmış kimlik kategorileri karşısında kenar ve sapkın cinsellik biçimlerinin böyle bir yıkıcı potansiyeli vardır. Butler, “drag”ın, toplumsal cinsiyeti psikolojik bir tutarlılık içinde kurgulayan ve görünüş ile gerçeklik arasındaki uyumu varsayan görüşleri geçersiz kılabileceğine inanır. Bu açıdan “toplumsal cinsiyet drag gibidir” denildiğinde, toplumsal cinsiyetin özünde öykünmenin yer aldığı anlaşılır. “Drag” orijinal bir cinsin taklidinden çok, egemen heteroseksüellik rejiminin kendisine öykünür. Burada sadece dişillığe öykünen bir erkek söz konusu değildir. Aynı zamanda cinsiyeti oluşturan davranışlara işaret edilerek, toplumsal cinsiyetin kendisinin bir öykünme olduğu kanıtlanır. Böylece toplumsal cinsiyet, cinsiyet gösterilerini içeren performans bir edim ve dolayısıyla da bir sürece tekabül eder.

Bu noktada belki bir parantez açmak gerekebilir. Toplumsal cinsiyetin ve cinselliğin bireysel gösterilerle tersine çevrilebilecek ve yerinden edilecek kadar akışkan, oynak kategoriler olarak yorumlanması ve “queer”e atfedilen politik misyonun abartılması Butler’ı bir feminist olarak kaygılandırmıştır. Butler, zamanla kendisini “queer” teorisinden ve onun parodilere bel bağlayan, popüler politika anlayışından ayırmaya başlar. Kendisiyle yapılan bir görüşmede, bir queer teorisyen olmaktan ziyade feminist bir teorisyen olduğunu ve asıl aidiyetinin feminizm olduğunu söyler. Queer teorisyenlerinin bazılarının cinselliğin tahlilini toplumsal cinsiyetten koparma eğiliminde olmaları ve kendilerini böylelikle feminizmden ayırmaları Butler’ı rahatsız etmektedir.⁸⁶ Butler ayrıca gösteri örneklerinden yalnızca bir tanesi olarak öne sürdüğü parodinin abartılıp bir paradigma haline getirilmiş olmasından da şikâyetçidir. Son çalışmalarında özneyi varsayan ve parodiyi açıkça çağrıştıran gösteri kavramından çok, cinsiyetli öznelerin dayatma ve zorlamalarla inşa-

⁸⁵ Transseksüel ya da travestilerin abartılı kadınsılık taklidi (Savran Acar 2004, 322).

⁸⁶ Savran Acar 2004, 322.

sını dile getiren gösterisellik kavramını kullanır. Nitekim Butler için her zaman iktidar ve özne arasındaki ilişkinin nasıl işlediği ve öznellik denilen tabiiyet durumunun nasıl oluşturulduğu en önemli soru olmuştur.⁸⁷

Bu bağlamda Butler, performansı özneyi üreten ve öznesiz olamayacak bir süreç olarak belirleyerek yine başladığımız noktaya yani özne ve öznelliğe geri döner. Daha doğrusu, Butler'ın toplumsal cinsiyet ve kadın kimliği adına söylediklerinin özü dönüp dolaşıp farklı bir öznellik eleştirisine gelir. Kimlik oluşturma sürecinde, esas olan performativitedir. Eylediğimiz anda, eylemek için karar verdiğimizde sadece bir kurguyu gerçekleştirmekle kalmıyoruz. Aynı zamanda siyasal bir adım atıyoruz. Kimliklerimiz eğer performatif bir gerçeklikse o takdirde siyasal bir boyut da taşıyacak demektir ve bütün bunlara yol açan beden verili bir gerçeklikten öte bir oluş kipi olmasıdır. Beden olmaksızın öznellik, kimlik de olmayacaktır.

“CİNSİYETLENDİRİLMİŞ ÖZNENİN” İNŞASI VE PERFORMATİF SÜREÇ

Bazı feminist kuramcılar, Butler'ın performans olarak saptadığı toplumsal cinsiyet kuramının bedenleri ve cinsel kimlikleri basitçe söylemin bir ürünü haline getirdiği ve pratik anlamda politik mücadeleyi araçsız bıraktığı yönünde eleştirmişlerdir. Bu eleştirilere yanıt olarak Butler “Bodies That Matter” adlı kitabında, cinsiyetli bedenlerin maddeselliğinin kendisinin toplumsal olarak kurulduğunu öne sürer.⁸⁸ Butler bedenin ve cinsiyetin maddesel olmasıyla toplumsal olarak kurulmuş olması arasında bir çelişki değil, bir tamamlayıcılık olduğunu ileri sürer. Bedenin maddeselliği, toplumsal olarak kurulmuş bir maddeselliklerdir. Çünkü onun sınırlarını çizen, cinsiyetli bir maddesel birlik olmasını sağlayan, belirli normların tekrarlanması, yeniden ve yeniden oynanmasıdır. Bu normlar ise toplumsal cinsiyet damgası taşıyan düzenleyici şemalardır. Bunlar

⁸⁷ Bkz. Butler 1993, 121-140.

⁸⁸ Direk 2007, 42.

zaman içinde istikrar kazanarak bedeni belli bir biçimde mad-deselleştirir.⁸⁹ Butler, *Bodies That Matter*'da cinsiyetin inşa edilmiş olmasını, onun varlığımıza işlemiş, yaşanan, harekete geçirici bir kurgu olduğunu hesaba katarak ırksal farklılıkla kesişimi içinde göz önüne alarak düşünmeyi hedeflemiştir. Butler'a göre tarih "abjection" (dışa atma) tarihidir. Tarih norm olan bedenleri inşa ettiği gibi birtakım bedenleri de dışa atar, onları anlaşılabilirliğin sınırında konumlandırır. Yine Foucault'ya dönecek olursak; disipline edici söylem bireyleri sadece yönetmez, aynı zamanda onları aktif bir biçimde inşa eder. İktidarın araçlarından biri olan norm bir ölçü ve müşterek bir standart yaratma aracıdır. Normun örneği olmaksa onu tamamen tüketmek değil, daha çok müşterekliğin soyutlamasına tâbi tutulmak anlamına gelir.⁹⁰ Norm, örneklerinden bütünüyle ayrı da tutulmaz. Uygulanma alanından hariç değildir. Sadece kendi uygulanma alanını üretmekle kalmaz, norm aynı zamanda o alanın üretiminde kendini de üretir. Norm aktif bir şekilde gerçeklik bahşeder, hakikaten de normun, norm olarak tesis edilebilmesi, sadece gerçeklik bahşetme yönündeki yinelenen gücü sayesinde mümkün olmaktadır.⁹¹ Bu sürecin en ıstıraplı yanı, iktidarın kendini saklaması ve etkilerini doğallaştırmasıdır. Toplumsal uygulamada normalleştirici ilke işlevi gördükleri zaman normlar genellikle örtük, okunması zor haller alırlar ve en berrak ve çarpıcı biçimde, yarattıkları etkiler ve sonuçlar aracılığıyla ayırt edilirler. Bu doğallaştırmanın bir sonucu, anlam veren pratikler haricinde bir özne ve bir öz olduğu düşüncesidir. Butler, bu tür bir özneye "mevcudiyet ifade eden, bağımsız özne" der. Böyle bir özne mittir. Düzenleyici iktidar, özneye etki etmekle kalmaz, aynı zamanda o özneyi şekillendirir ve oluşturur. Bir düzenlemeye tâbi olmak, aynı zamanda onun tarafından özneleştirilmek anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, tam da düzenlenmenin icrası dolayısıyla bir özne olarak var edilmektedir.

⁸⁹ Ibid., 80.

⁹⁰ Butler 2009, 83.

⁹¹ Ibid., 85.

Toplumsal cinsiyet düzenleyici bir norm olarak öznelere anlaşılabilir alanını üreten bir toplumsal iktidar biçimi ve toplumsal cinsiyet ikiliğinin tesis edilmesini sağlayan bir aygittir. Hükmettiği pratiklerden bağımsız görünen bir norm olarak ideallığı, tam da bu uygulamaların yeniden tesis edilen etkisidir. Bu yalnızca uygulamalar ve idealleştirmelerin sınırları dâhilinde işlediği ilişkinin, olumsal olduğunu akla getirmekle kalmaz, idealleştirmenin sorgulanabileceğini ve idealleştirmenin tersine çevrilmesi ve yoksun bırakma olasılıklarıyla krize sokabileceğini de düşündürür.⁹² Gerçekten de norm ancak toplumsal pratikte davranışlarıyla ortaya konulduğu, bedensel yaşamın gündelik toplumsal ritüelleriyle ve onlar aracılığıyla yeniden idealleştirildiği ve yeniden tesis edildiği kadarıyla bir norm olarak sürdürülebilmektedir. Normun bağımsız ontolojik bir statüsü yoktur; ancak kolaylıkla örneklemelerine indirgenemez, cisimleştirilmesi aracılığıyla, ona uymaya çalışan eylemler aracılığıyla, bu eylemlerce ve onların dolayımıyla üretilen idealleştirmeler aracılığıyla üretilir.⁹³ Toplumsal cinsiyet normları, üretildikleri ölçüde, kendileri de aktarılmaları esnasında normları değiştirebilme kapasitesine sahip olan bedensel pratikler tarafından davet edilir ve aktarılır. Normun aktarılma tarihinin eksiksiz bir anlatısını sunmak mümkün değildir, anlatısallık, onun tarihini tamamen gizlemese bile tek bir başlangıç noktasını da açığa vurmaz. Bu durumda düzenlemenin önemli eğilimlerinden biri de, kişilerin toplumsal cinsiyet aracılığıyla düzenlenmesi ve bu tür bir düzenleme biçiminin herkes için bir kültürel anlaşılabilirlik koşulu olarak iş görmesidir.

Bir düzenleme Foucault'nun izinden gidersek, geç modern iktidar biçimlerinin disiplin ve denetim modellerinden biridir; sadece kısıtlamaz ve hükümsüz kılmaz, dolayısıyla salt hukuki iktidar biçimi değildir. Düzenlemeler normlar vasıtasıyla işlediği sürece, normun ideallığının yeniden yapılandırıldığı, tarihselliğinin ve hasar görebilirliğinin geçici olarak devre dışı bırakıldığı kilit anlara dönüşür. Bir iktidar faaliyeti olarak düzenleme

⁹² Ibid., 81.

⁹³ Ibid., 82.

yasal biçimler de alabilir, ancak yasal boyutu onun etki alanını zayıflatmaz. Bireyleri toplumsal olarak yer değiştirebilir kılan kategorilere dayanan düzenleme, bu açıdan normalleştirme sürecine sıkı sıkıya bağlıdır. Belli başlı edimleri denetleyen ve kısıtlayan düzenlemeler, birey olmanın parametrelerini de üretirler, yani yaptıkları ve bozdukları hayatları aynı anda hem şartlandıran ve koşullara bağlayan, hem de bu hayatların sınırlarını aşan soyut normlar uyarınca bireyleri “yaratır” ve “oluşturur”lar.⁹⁴

İktidarın bedeni yaratması sadece söylem düzeyinde de değil, bedenin maddeleşmesi bağlamında da geçerlidir. Bu maddeleşmeyi düzenleyen şey, toplumsal cinsiyet mekanizmalarıdır. Butler’a göre beden, yasayla ilişkisinde maddeleşir. Althusser’in çağırma kavramını Butler performatif bir edime örnek gösterir ve bu edim, yasaya dayanarak, bedeni maddeleştirerek “çağırır” Buna göre özneyi toplumsal olarak inşa eden hitap polisinkidir. Polis “hey sen” dediğinde, hitap ettiğine yasayı temsil ederek seslenmekle kalmaz, yasayı seslendiğiyle bağlar ve onu yasaya sokar. Yasa korku aşılır, cezalandırmakla tehdit eder ve eşzamanlı bir biçimde tehdit ettiğini bir özne olarak kurar, tanır, kabul eder. Çağrıdan veya azardan önce tam bir toplumsal öznenen söz edemeyiz. Daha evvel yasayı çiğnemiymiş gibi görünenin eylemi, çağrıyla birlikte kanunu çiğneyen bir eylem olarak saptanmış olur ve azarlayan hitap, onu kendisine tâbi olan bir özne haline getirir. Polis yasayı uygulamakla kalmaz, onun görevi sözde devletin önceden var olan hukuki amaçları koruma işiyle sınırlandığı halde, bu sınırları aşacak şekilde eyler, eylemiyle yeni hukuki amaçlar koymaya, yasayı yapmaya meyleder. Bununla ilişkili bir biçimde, polisin azarlayan hitabı özneyi baskı altına alıp denetlemekle kalmaz, öznenin toplumsal ve hukuki olarak oluşturulması işinin çok önemli bir parçası haline gelir. Yasayla ilişkimiz içinde yalnızca denetlenip, onu ihlal ettiğimizde cezalandırmakla kalmayız, bu ilişki bizi kendi öznesi olarak oluşturur, biçimlendirir, kurar.

⁹⁴ Ibid., 89.

Burada oluşturuca niteliğiyle düşünülmesi gereken çağrı bir performatiftir. Performatiftir, çünkü bu çağrı bir şeyi saptıyormuş ya da önceden var olan bir gerçeği ifşa ediyormuş gibi görünür; fakat aslında ifşa ettiği gerçeğin imkânının koşulunu oluşturan da aynı zamanda odur.⁹⁵ Yasanın, varsaydığı özneyi nasıl kurguladığı sorusu ile ilgili ipuçlarına cinsel tacizle ilgili yasalarda varılabilir. Örneğin Butler'ın örnek verdiği MacKinnon'a göre, cinsel taciz kodları, tacizin kadınların işyerinde sistematik olarak cinsel olarak tâbi kılınmalarıyla vuku bulduğunu, erkeklerin genellikle taciz eden, kadının da taciz edilen konumunda bulunduğunu varsayma eğilimi göstermektedir. MacKinnon'a göre bu varsayım, kadınların daha temel bir seviyede cinsel tâbi kılınışlarının sonuçlarındandır. Bu düzenlemeler işyerinde cinsel açıdan alçaltıcı tavırları engellemeyi hedeflese de, aynı zamanda içlerinde belli örtük toplumsal cinsiyet⁹⁶ normlarını barındırır. Cinsel taciz kodlarının kendisi, toplumsal cinsiyetin yeniden üretildiği vasıta haline gelmektedir.⁹⁷ Erkeklerin kadınlara uyguladığı cinsel tacizi, heteroseksüel tâbiliğin, cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin faaliyet alanı olduğunu varsayan bir çerçeveden bakarak yasaklamak, başlı başına heteroseksüellik kapsamındaki toplumsal cinsiyet normlarının üretimi ve muhafazası için kullanılan düzenleyici bir araç haline gelmektedir. Yani yasa, cinsel tacize uğrayan öznenin her zaman "kadın" olduğu varsayımı üzerine kurulmuştur. Benzer bir örneği Foucault, tecavüzle ilgili yasalarda gösterir: "Cinselliğin, mevcut haliyle, bedende baskın bir yeri vardır, cinsel organ bir el değildir, burun değildir. Dolayısıyla onu korumak gerekir, çevrelemek gerekir, her halükârda, bedenin geri kalanı için geçerli olandan farklı bir yasal mevzuatla kuşatmak gerekir."⁹⁸ Özellikle "ırza geçme" adı altında toplanan yasalarda, kadın "ırzına geçilen", erkek de "ırza geçen" özne olarak kurulur. "Irz" ise kelime anlamı olarak "iffet" veya "namus" anlamında-

⁹⁵ Ibid., 76.

⁹⁶ Ibid., 86.

⁹⁷ Ibid., 88.

⁹⁸ Foucault 2003, 140.

dır. Yani yasa, bir kişinin cinsel organını onun “ıffeti” olarak konumlandırır.

Yasanın etkisi ve Althusser’in çağırma kavramı ile toplumsal cinsiyetlendirme, yasayla ve iktidarla ilişkili olduğu ölçüde birbirine benzer. Toplumsal cinsiyet normları da yalnızca düzenleyici değildir, onlar sayesinde işleyen toplumsal cinsiyetlendirmenin bedenini maddeleşmesini üretici nitelikte olduğu Butler tarafından sürekli bir biçimde vurgulanacaktır.⁹⁹ Feministlerin uzun bir süre kullandıkları inşa modeli toplumsal olanın, tek taraflı bir biçimde doğal olanı kendi parametreleri ve anlamlarıyla yüklediği görüşüne dayanıyordu. Bu görüşün zayıf yanı doğanın da bir tarihi olduğunu unutmasıdır. Doğanın sanki kültürün üstüne yazdığı ölü bir boş sayfaya benzeyen temsili modernliğe aittir ve belki de insanın teknolojik tahakküm araçlarını kullanarak doğayı belirlemesiyle eş zamanlıdır. Cinsiyet, toplumsal cinsiyetin atıl etki alanı değil, toplumsal cinsiyetin ürettiği bir kurgudur dendiği zaman, doğanın kendi tarihi de yine bir kurgunun tarihinden başka bir şey olmayacaktır.¹⁰⁰ Yasayla ilişkisi olduğu için toplumsal cinsiyet serbestçe gezinen, dolaşan, keyfi olarak seçilen, tercih edilen bir şey değildir. Butler’a göre toplumsal cinsiyetin inşasının mekanizmalarını düşüneceksek eğer, bu inşa etmeyi, inşadan önce bir inşa eden varsaymadan düşünmeyi başarmamız gerekiyor. İnşa eden iktidar ve yasa ise eğer, o tek bir yerde değil, her yerdedir ve en çok da hiç yokmuş gibi görüldüğü, iktidarın dışında konumlandığını iddia eden yerdedir. İnşa edilen bir beden inşa edilme öncesinde edilgin bir varlık olarak yoktur, zira bu inşa söylemi bedeni kültürel yasayı üstlenen edilgin bir alıcı olarak anlar ki bu anlayışının sonucu olarak da “kültür kaderdir” demek zorunda kalırız. Yasa ile ona uymaya zorlanarak özne olarak kabul edilen arasındaki ilişkiyi Butler itaatsizlik fenomeni içinden okuyor. Yasa reddedilebilir, çığnenebilir, tek yanlı işlemi sorgulanarak yeniden tanımlanmaya zorlanabilir. Yasanın özneye tekbiçimliliği, uyumlu davranışı dayattığı yerde, itaat-

⁹⁹ Butler, a.g.e. 77-78.

¹⁰⁰ Ibid., 79.

sizlik yasayı gülünç duruma düşürerek sorgulanır hale getirebilir. Bunu yapmanın bir yolu da abartı haline getiren tekrardır. Örneğin kadın toplumsal cinsiyetini dayatan yasa, beden bu yasayı abartılı bir biçimde üstlenmesi ve tekrar etmesi sonucu komik duruma düşebilir. Böylelikle yasanın otoritesi yıkılır. Performans yalnızca normu ya da yasayı ihlal etmekle kalmaz, aynı zamanda bu ihlalle birlikte bir muktedir hale geliş de ortaya çıkar. “Ben”in karşı koyduğu iktidar ilişkilerine dâhil olması, bulaşması, onu muktedir hale getirenin gerçekten de iktidar ilişkileri olduğunu gösterir, ancak “ben”in bu iktidar ilişkilerinin mevcut biçimlerine indirgenebilir olduğu anlamına gelmez. Yasayla ilişki içinde incitici bir seslenişle¹⁰¹ kurulmak demek, hem tacizkâr bir müdahaleye uğramak hem de muktedir kılınmaktır. Yasa bizi işgal eder, ama biz de işgal edebilirlik kazanmışızdır. Yasanın dayattığı normu sahiplenebilir veya sahiplenir gibi yaparak ihlal edebiliriz, farklı bir biçimde tekrar ederek, saptırabilir, yıkabiliriz. İncitici sesleniş aynı zamanda incitilene incinmeyi farklı bir biçimde tekrar etme olanağını sunar ve böylelikle onu incinmenin yarattığı travmanın yörüngesinde kalmaya, mahkûmiyeti aşmaya muktedir kılar. Tekrar, tacizkâr amaçlara zıt yönde tacizin terimlerini yeniden anlamlandırma olanağını doğurur. Bu sayede “queer” bir dışarı atılma, dışkılama nesnesi muamelesi görme konumundan rüştünü ispat etme noktasına taşınmaktadır.

Butler, iktidarın psikik mekanizmalarından özneye, iktidara tâbi olma hali olarak öznelliğe ve oradan da kimliğe varırken, performativité kavramı, bütün bu süreçlerde bedenin nasıl cinsiyetlendirilmiş ve kimliklendirilmiş olduğunu bize göstermeye çalışmıştır. Performativité, yasada, düzenleyici normlarda karşımıza çıkarak, bir anlamda söylemin maddeselliğini sağlamıştır. Bununla birlikte, görüldüğü üzere performativité kavramı, bize normu “altüst etme”, “tersine çevirme” imkânı da verir. Butler’ın toplumsal cinsiyet düzenlemelerini “normlara tâbi” ve toplumsal cinsiyeti de bir norm olarak tanımlaması, onun her

¹⁰¹ Ibid., 81.

zaman ve sadece herhangi bir toplumsal fail tarafından bedenlendiği düşüncesine yol vermiştir. Norm anlaşılabilirliğe hükmeder, belli başlı bazı pratiklerin ve eylemlerin ayırt edilip tanımlanabilmesine izin verir. Böylelikle toplumsal olana okunabilir hatlar dayatır ve toplumsal alanda neyin görünür olacağının ve neyin görünmeyeceğinin parametrelerini tanımlar. Norm dışı olmanın ne anlama geldiği de başlı başına bir paradokstur. Çünkü şayet norm toplumsal alanı anlaşılır kılıyor ve alanı bizler için normalleştiriyorsa, o zaman buna bağlı olarak normun dışında olmak yine ve hâlâ onunla bağlantılı olarak tanımlanmak anlamına gelir. Erkeksi olmamak ya da kadınsı olmamak, yine yalnızca ve özellikle kişinin erkeksi ve kadınsı olanla ilişkisi üzerinden anlaşılacaktır. Sözgelimi, kendini “norm dışı” kurmayı başarabilmek, yine normu merkeze alarak, kendini onun çevresine konumlandırarak tanımlamaya yol açacaktır. Yine de Butler toplumsal cinsiyetin, eril ve dişi kavramların yapı sökümlünün yapıldığı ve¹⁰² doğallığının bozulduğu aygıt olarak da kullanılabileceğini savunur. Hakikaten de normu inşa etme çabasındaki aygıtın ta kendisi, aynı zamanda o insanın altını oymakta kullanılabilir, bir bakıma o insanın tanımsal açıdan noksan olduğunu gösterebilir. Toplumsal cinsiyet terimini dişillik ve erillikten ayrı tutmak, dişi ve eril ikiliğinin toplumsal cinsiyetin anlambilimsel alanını nasıl zayıflattığını açıklayabilecek bir kuramsal perspektif sağlayabilir. Kaldı ki öznenin inşasının performatif edimlerle tekrar tekrar oluşturulduğunun ve üretildiğinin ortaya konulması, bu noktada, öznenin gerçekte “eyleyen” olmadığının gösterilmesi açısından önemlidir. Sonuç olarak, Butler’ın bütün düşünsel yaklaşımı bizi tek bir noktaya götürür: “Bedenin toplumsal cinsiyetlenme, ırksallaşma, bir sınıfa ait olmadan önce anlam ifade eden bir varoluşu olduğu söylenemez. Beden toplumsal cinsiyetin, ırkın, sınıfın işaretlerini performatif bir biçimde kazanarak beden olur ve maddeleşir.”¹⁰³

¹⁰² Ibid., 75.

¹⁰³ Ibid., 83.

SONUÇ YERİNE

Herhangi bir politik mücadeleden bahsederken her zaman “nesne değil, özne –bütünlüklü, homojen ve sabit– olabilmeli” denir. Özne olunduğunda eylem gücüne ve iktidara sahip olacağı düşüncesini Butler altüst etmeye çalışmış ve “acaba” sorusunu sormuştur. Butler’ın bu sorgulaması, pratik anlamda feminist mücadelenin nasıl olacağı konusunda soru işaretlerini beraberinde getirmiştir. Örneğin Benhabib, cinsiyet ifadelerinin ardında bir cinsiyet kimliğinden söz edemeyeceksek, kadınların kendilerinin tâbiyetine neden olan bu cinsiyet ifadelerini nasıl değiştireceğimizi sorar.¹⁰⁴ Butler’ın yaklaşımı “bilindik” iktidar ve özne anlayışları ile ele alındığında, gerçekten de kuramının gündelik hayatta çok fazla karşılığı yokmuş hissini uyandırmaktadır. Bununla birlikte Butler’ın yaklaşımının üzerinde düşünülmesi gerekir. Çünkü özneyi eyleyen değil, tabi olarak tanımlamaya başladığınız andan itibaren, birçok şey, görüldüğünden farklı anlamlara bürünmektedir. Butler’a göre öznenin konuşan olabilmesi, söz alabilmesi öncelikle tâbi olmasına, egemenliğini yitirmiş olmasına dayanır. Öyleyse ontolojik ve epistemolojik başlangıç noktası öznenin egemenliği veya özerkliği değildir. Başlangıç noktası, öznenin tâbiyetidir.

Butler, özne olma halinin, verili bir şey olmadığını, yasayla karşılaşma, iktidarla ilişki kurma şartına dayandığını savunur. Buna göre özneyi, özne yapan yasadır, iktidardır ve özne olabilmenin koşulu öncelikle iktidara tâbi olmak, onun tarafından tanınmış olmaktır. Özne, söylemsel bir anlamlandırmadır, bütün anlamlar tekrar ekseninde yer alır ve fail de tekrar eylemlerinde konumlanır. Öznellik konumunu işgal edemeyenler, yasanın ve iktidarın dışladıkları, konuşma hakkı vermedikleri, söz almayanlar, işitilmeyenler her zaman vardır. Çünkü birileri özneyse ve iktidarsa, bu kimlik mutlaka başka birilerini dışlamak suretiyle kurulmuştur. Bu durumda evrensel öznenin söz ederken, evrenselliğin yerini hep ihtilaflı ve açık bırakarak politika yapmamız gerekir. Butler’ın feminizmi rahatsız eden

¹⁰⁴ Bkz. Benhabib/Butler/Cornell/Fraser 2008.

tezine göre, kadın kategorisi aracılığıyla düşünülecek, önceden beri var olan bir özdeşlik olduğu fikri hem metafizik bir varsayımdır hem de ait olduğu metafiziğin kendisi kadar fallosantiktir. Feminizmin temsili sahiplenmesinin sebebi, kadınları da politikanın özneleri olarak ele almak suretiyle kamusal alandaki görünürlülüğüne ve meşruluğa dâhil etme arzusudur. Oysaki temsilin kendisi sorunludur. Politik ve dilsel temsil alanları özneleri kuran, oluşturan, biçimlendiren kriterleri çoktan ortaya koymuşlardır ve temsil, ancak özne olarak kabul edilenleri içine alacak kadar genişleyebilmektedir. Kısacası Butler feminizme Foucault'ya dayanarak şöyle yanıt verir: Yasaların dayandığı iktidar sistemleri daha sonra temsil ettikleri özneleri üretmektedir. İktidar bireyi sınıflandırmakla, denetlemekle, düzenlemekle, ona yasalar koymakla ve onu korumakla ve birtakım yasalara tâbi kılmakla yetinmez; kendi yapılarına tâbi olanı biçimlendirir, oluşturur, bu yapıların gerekliliklerine uygun bir biçimde üretir. Sonuç olarak feminist kuramın öznesi de temsil politikasının ürettiği bir şeydir ve kurtuluşu sağlayacak olan politik sistem tarafından söylemsel bir biçimde kurulur. Bu sistemin kendisi de tüm toplumsal cinsiyetlendirme mekanizmalarıyla beraber heteroseksüel bir iktidar ya da tahakkümdür ki, ürettiği öznenin eril olduğunu varsayar. Belki de Butler'ı feminist kuram açısından önemli kılan şey, toparlayıcı kadın kimliğinin yıkılması ile birlikte ortaya çıkan farklılıkların yarattığı atomizasyon ile baş başa bırakılan feminist politikanın, bir özne ya da kolektif özne varsaymadan ve temsilin kendisini sorgulayarak nasıl yapılabileceği kaygısına yanıt veremeyi denemiş olmasıdır.

Butler, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın da, feminizmin kadın öznesi gibi, heteroseksüel bir normatiflik mantığını yeniden üreten eril ve dişi arasındaki sabit ve kategorik ikiliği içinde taşıdığını iddia eder. İşte Butler, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ayrımı sorgulayarak, öznelerin sabit bir toplumsal cinsiyet fikrine tekabül eden iç yaşamları olduğu kavrayışına meydan okur. Yeni doğmuş bir bebeği insanlaştıran şey, onun cinsiyetinin belirlendiği an ise,

iki cinsiyetten birine sığmayan bedenler insanî alanın dışında, tiksiniç olanın alanını oluşturuyorlarsa, cinsiyet bize toplumsal bir varoluş imkânı sağlayan bir şey olur. Bu varoluş da cinsiyetimizin belirlenmiş olması sayesinde özne konumu kazanabilmemiz demektir. Bu durumda cinsiyetin de bir yapıntı olduğunu söyleyebiliriz. Butler'a göre toplumsal cinsiyet de, toplumsal bir performanstan başka bir şey değildir. Normatif heteroseksüelliğin söylemsel kuralları, öznelere yinelediği ve alıntılıdığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş performansları üretir; bedenlerin cinsiyetlendirilişi bu tür performanslardan kaynaklanır. Toplumsal cinsiyet performanslarının yinelenmesi sürecinde bazıları heteroseksüel ikiliğin dışında, "tiksinç" olarak kurulur. O halde radikal siyaset, toplumsal cinsiyet ikiliklerini rahatsız edip, toplumsal cinsiyet alıntılarıyla oynamalıdır.

KAYNAKÇA

- Alsop, R., Fitzsimons, A., Lennon, K., 2002. *Theorizing Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, S., 1993. *The Second Sex*. New York: Vintage.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., Fraser, N., 2008. *Çatışan Feminizmler Felsefî Fikir Alışverişi*. İstanbul: Metis.
- Butler, J., 1993. *Bodies That Matter*. Londra: Routledge.
- , 1997. 'Performative Acts and Gender Constitution, An Essay In Phenomenology and Feminist Theory', in: Conboy, K., Medina, N. (ed.): *Writing on the Body, Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- , "Merely Cultural", in: *New Left Review*, 227, 1998.
- , 2005. *İktidarın Psikik Yaşamı*. Çev. Fatma Tütüncü, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- , 2007. *Taklit ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Agora.
- , 2008. *Cinsiyet Belası*. Çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.
- , "Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri", in: *Cogito*, 58, 2009.
- Çabuklu, Y., 2004. *Postmodern Toplumda Kriz ve Siyaset*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Chodorow, N., 1997. "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", in: Gould, Carol (ed.): *Key Concepts in Critical Theory: Gender*. New Jersey: Humanities Press.

- Connell, R. W., 1987. *Gender And Power: Society, The Person And Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Demir, Z., 2006. *Modern ve Postmodern Feminizm*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Direk, Z., 2007. "Judith Butler: Toplumsal Cinsiyet ve Bedenin Maddeleşmesi", in: Direk, Z. (ed.): *Cinsiyetli Olmak*. İstanbul: YKY.
- Donovan, J., 1997. *Feminist Teori*. İstanbul: İletişim.
- Foucault M., 1979. *Discipline and Punish: The Birth of Prison*. New York: Random House.
- _____, 2000. *Özne ve İktidar*. Çev. Işık Ergüden – Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
- _____, 2003. *İktidarın Gözü*. Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Harrison, W., Hood, W., 2002. *Beyond Sex and Gender*. Londra: Sage.
- Işık, E., 1998. *Beden ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Irigaray, L., 1985. *This Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kimmel, M., "Invisible Masculinity", in: *Society*, 30/6, 1993.
- Kristeva, J., 2004. *Korkunun Güçleri İğrençlik Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Ayrıntı.
- Lloyd, M., 2007. *Judith Butler From Norms to Politics*. Cambridge: Polity.
- Madan, S., 1997. *Post Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Çev. Baki Güçlü, Ankara: Ark/Bilim ve Sanat Yayınları.
- McNay, L., 2000. *Gender and Agency Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Oxford: Polity Press.
- Rubin, G., 1978. "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in: Reiter, R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Salih, S., 2002. *Judith Butler*. New York: Routledge.
- Savran Acar, G., 2004. *Beden Emek Tarihi: Diyalektik Bir Feminizm için*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Scott, J., 1986. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in: *American Historical Review*, 91, 1986, S.1053-1075.
- _____, 1996. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", in: Scott, J. W. (ed.): *Feminism and History*. Oxford; New York:

522 *Feminizmde Yeni Yaklaşımlar: Judith Butler*

Oxford University Press.

_____, 2000. "Some Reflections on Gender and Politcis", in: Ferree, M., Lorber, J., Hess, B. (ed.) *Revisioning Gender*. California: Sage.

Segal, L., 1990. *Gelecek Kadın mı?*. Çev. Suğra Öncü, İstanbul: Alfa Yayınları.

Tong, R., 1992. *Feminist Thought: A Comprehensive Introduction*. London: Routledge.

Walby, S., 1990. *Theorizing Patriarchy*. Cambridge: Basil Blackwell.

Wollstonecraft, M., 1792. *A Vindication of the Rights of Woman*. Baltimore: Penguin.

AUTOPOIETİK ALET KUTUSU: NIKLAS LUHMANN'IN KURAMSAL EVRENİNDE ANAHTAR AÇIKLAYICILAR*

A. Arda Yüceyılmaz**

“Dil yanlış anlamamanın kökenidir.”
Küçük Prens, Antoine de Saint-Exupéry,

Yanlış anlamak/anlamamak durumu ya da “anlama”nın dışın-
da bırakılan tüm ihtimaller –gerçekten “anlamak” anlamına
gelmeyen herşey– *çoğunlukla* iletişimin kendisine atfedilecek
“kötü” ya da “başarısız” gibi bir nitelendirmenin içinde ya da
iletişimin dışında konumlandırılmaktadır.

“Sonunda” anlamak/anlaşılacak anlamına gelmeyen ve
“gerçekten” anlamamanın dışında kalan bütün ihtimaller, iletişimi
–genel olarak anlaşıldığı biçimiyle– “yok” ya da “menfi” kılı-
yorsa iletişimin önemli bir taşıyıcısı olarak dilin kendisi, yanlış
anlamamanın kaynağı olabilir mi?

Küçük Prens, New York’ta, bir otel odasında yazılıp 1943’-
de yayımlandığında, Antoine de Saint-Exupéry şüphesiz, bir
iletişim kuramı oluşturmanın peşinde değildi. Fakat başka bir

* Yazar, çalışmanın erken aşamalarında yaptığı değerli katkıları için
Dr. Emrah Aydemir’e teşekkür eder.

** Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

kıtada –Avrupa’da–, başka bir zamanda –yaklaşık otuz yıl sonra– dilin, yanlış anlamanın kaynağı olduğunu söylemese de, ihtilafın dilin kaynağı olduğunu söyleyecek biri, –sistem yaklaşımı için bir Küçük Prens– tutkulu biçimde bir iletişim ve toplum kuramı geliştirmeye soyunacaktı: Niklas Luhmann.

1927’de Almanya’da Luneburg’da dünyaya gelen Luhmann, 1949 yılında Freiburg/Breisgau Üniversitesi’nden hukuk diploması aldı. Ancak aldığı eğitim alanında yaptığı ilk çalışmalar muhtemelen O’na meslekî bir tatmin vermekten çok uzaktı ve mesleğin biçimsel rutinleri karşısında hayâl kırıklığına uğraması çok uzun sürmedi. 1955 yılında Luneburg İdari Mahkemesi’ndeki işini Aşağı Saksonya Kültür Bakanlığı’ndaki “daha politik” bir kariyer için bıraktı. İzleyen görevinde savaşın bıraktığı yıkımın onarımı üzerine dosyalarla çalışırken, arta kalan serbest zamanında da Descartes, Kant, Husserl gibi isimlerin işlevselci teorilerini okuyordu. Yönetmelik görevleri, Luhmann’ın entelektüel ilgisiyle çatışana kadar, bir akademik kariyer olasılığı muhtemelen aklından geçmemişti. 1960 yılında Harvard’ta Talcott Parsons’la çalışmak için bir yıllık ücretli izine ayrıldı. Dönüşünde kıdemli hükümet encümenliği görevinden istifa ederek kendini bütünüyle teorik ilgi alanına vakfetti. 1965 ve 1968 yılları arasında Speyer’da Yönetim Bilimleri Akademisi’nde, Dortmund’da Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nde ve Münster Üniversitesi’nde çeşitli konumlarda bulundu. Alman sosyolog Helmut Schelsky tarafından, yeni kurulan Bielefeld Reform Üniversitesi’ne katılmak üzere davet edildiğinde Luhmann’ın önünde bu işe başlamasını engelleyen bir takım teknik sorunlar bulunuyordu. Öyle ki Luhmann birçok kitap yayımlamış olmakla birlikte, henüz sosyoloji alanında resmî bir dereceye sahip bulunmuyor ve bir Alman üniversitesinde profesör olarak ders verebilmesi için resmî gereksinimleri karşılayamıyordu. 1966’da eserlerinden ikisi geçmişe dönük olarak bu gereksinimleri karşılar sayıldı. Ve iki yıl sonra, Schelsky’yi izle-

yerek 1993 yılındaki emekliliğine dek kalacağı Bielefeld Üniversitesi'ne geçmiş oldu.¹

1970'li yılların başına gelindiğinde Luhmann, Frankfurt Okulu'nun önemli temsilcisi Jurgen Habermas'a yönelik acımasız eleştirisiyle hızlı bir biçimde ün kazanıyordu. 1970'lerin siyasal olarak yüklenmiş atmosferinde Luhmann'ın serbest entelektüel tarzı kimilerince "biraz saldırgan" olarak nitelendirilebilir; ancak, akademik soldan gelen politik ataklara rağmen –hattâ belki tam da bu yüzden– sistem teorisi, kolayca azledilemeyecek bir güç olarak Alman entelektüel sahnesinde yerini almayı başardı.²

1984 yılında *Sosyal Sistemler* adlı yapıtını yayınlamasıyla ilk defa Luhmann'ın teorik duruşu, kapsamlı bir biçimde hazırды. Luhmann, modern toplum teorisi doğrultusunda kendi toplumsal sistemler teorisini geliştirirken bir dizi önemli temel yapıt da birbirini izledi. 1986 tarihli *Ekolojik İletişim*, 1988 tarihli *Toplum(un) Ekonomisi*, 1990'da Bilimin Toplumsal Sistemleri, 1991'de yayımlanan *Risk Toplumu* ve 1992 yılında basılan *Modernite'nin İncelenmesi* bunlar arasında sayılabilir. Böylelikle Luhmann teorik duruşunu ortaya etraflı bir biçimde koyduğu kariyerinin bu ikinci safhasında, sosyolojinin dışındaki akademik çevrelerin de dikkatini çekmeyi başarmıştır. Bu dönemi izleyen sürede, Luhmann'ın Almanya'da gördüğü kabul, epistemolojik alana duyduğu ilgiye kuvvetli bir vurgu ve çalışmalarının teorik arkaplanına yönelik artan bir alâkayla karakterize edilebilecek "üçüncü" bir safhaya ulaştığı söylenebilir. Von Foerster, Maturana, Varela ve aynı zamanda sibernetik alanında o zamana kadar çevirisi yapılmamış diğer çalışmaların Almanca'ya kazandırılmasıyla birlikte Luhmann bir anlamda kendisini "Autopoietik Dönüşün" epistemolojik ve politik çıkarımlarıyla ilgili tartışmaların içine çekilmiş buluyordu. Bu dönemde, yeni bir yaklaşım –radikal konstrüktivizm– Almanya'nın entelektüel yaşamını hızlı bir biçimde dönüştür-

¹ Knodt 1995, XIII.

² Ibid., xiv.

mekteydi.³ Özellikle son dönem çalışmalarında Luhmann'da böyle bir teorik yönelimi benimsemiş görünmektedir.⁴

Ülkemiz düşün dünyası açısından yapılacak bir değerlendirmede 1998 yılında ölümünün ardından geçen on iki yıl içerisinde Niklas Luhmann'ın Sistem Kuramcısı olarak hak ettiği ilgiyi ve değeri, bulduğunu söylemek gerçekçi bir iddia olmaktan uzaktır. İster Luhmann'ın sistem yaklaşımının farklılığının ayırıcına varılamamış olmasından isterse sosyal bilimlerdeki Anglo-Sakson etkisinin baskın oluşundan kaynaklansın, bu durum, bu yapısalcı sosyal bilimcinin önemini azaltmamaktadır.

Bu çerçevede çalışma, siyaset, hukuk, eğitim, ekonomi, din ve aşk gibi oldukça farklı yapılara sistemsel açıklamalar getirmiş olan bu önemli kuramcının, ilgili alanlardaki tüm çözümlemelerine yer vermek iddiasından uzaktır. Bununla birlikte çalışmada Luhmann'ın kuramsal evreninde sistem çözümlemeleri için kullandığı anahtar kavramlara, Autopoietik Sistem(ler) yaklaşımına, toplum ve siyaset kuramı içinde taşıdığı değere değinmek; dolayısıyla bir anlamda Luhmannyen yaklaşımın genel bir sunumunu sağlamak amaçlanmaktadır.

LUHMANNYEN YAKLAŞIMIN ANAHTARLARI: KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bazıları tarafından yüzyılımızın en tutkulu toplum teorisyeni olarak gösterilen⁵ bu toplum bilimcinin, genel sistem teorisinin ötesinde, "autopoietik" nitelendirmesiyle ayrılan bir yaklaşım geliştirmesi, yalnızca O'nun tutkulu bir "arayıcı" olmasından kaynaklanmıyordu.

Luhmann'ın böylesi bir kavramsal düzleme yönelmesinde, O'nun bu içsel "anlama/anlamlandırma" heyecanı kadar, genel sistem kuramı ve yapısalcı yaklaşım da gördüğü bazı belirsizliklerin ve bu yaklaşımın açıklayıcılık konusundaki kimi zayıflıklarının da etkisi olmuştur.

³ Ibid. XV-XVI.

⁴ Fuchs 1999, 117.

⁵ Ibid., 117.

Luhmann, pek de haksız sayılmamakla birlikte genel sistem teorisinin, günümüzde çeşitli anlamlandırma çabalarında ve oldukça farklı analiz düzeylerinde, bilinmeyenlerin hepsini yakalayan/herşeyi açıklayan (catchall) bir kavram gibi görüldüğü değerlendirmesinden hareket etmektedir. Öyle ki kelime – sistem–, tek başına belirli bir anlama atıfta bulunmamaktadır. İşte tam da bu noktada, etraflı bir tanımlı/açıklaması yapılmaksızın sosyolojik analize taşındığında kavram, temelsiz bir şekilde aldatıcı bir kesinliğin yükselmesine neden olmaktadır. Böylelikle, “sistem”den söz edildiğinde aslında tartışmanın tarafları arasında kavram üzerinde net bir oydaşım bulunmamakta ve bunu ötesinde, konuşan özneler tarafından da, farklı sistem idealleriyle argümanlar geliştirilmektedir.⁶

Diğer taraftan Luhmann’a göre, yapısalcı yaklaşım da açıklayıcılık konusunda bazı eksiklikler barındırmaktadır. Öyle ki yaklaşımın sorunu, hiçbir zaman bir yapının nasıl bir “olay” (event) ürettiğini açıklamaya muktedir olamayışından kaynaklanmaktadır.⁷

Bu kavrayış karmaşasını ve belirsizliğini gidermek üzere “autopoietik”, temel kaynağı biyolojik olarak görülen “yaşamı” açıklamak üzere icad edilmiş bir kavram olarak⁸, Luhmann’ın sistem kuramında önemli bir “açıklayıcı” oluşuyla yer tutmakta ve tam da bu noktada autopoietik sistem teorisi yapısalcı yaklaşımın karşısında kesin bir üstünlük ortaya koymaktadır.⁹

Luhmann’ın oldukça farklı alanlara eğildiği bu sistemsel yaklaşımın kavramsal arka planına ve bazı önemli referans noktalarına değinmek yerinde olacaktır.

AUTOPOIESIS/AUTOPOIETİK SİSTEM

Luhmann, Humberto Maturana’nın ve Manuela Varela’nın biyoloji alanındaki çalışmalarına atıfta bulunarak –ki Maturana ve Varela ağırlıklı olarak yaşayan/canlı sistemlere eğilmişler-

⁶ Luhmann 1995a, 1.

⁷ Luhmann 1986, 174-183.

⁸ Ibid., 172.

⁹ Ibid., 174-183.

dir— kendi kendini referans alan autopoietik sistemler olarak canlı sistemler, psişik sistemler ve toplumsal sistemler üzerinde genel bir teorinin inşasının olasılığı üzerinde durmaktadır.¹⁰

Luhmann'ın temel çıkış noktasını oluşturduğu ve Maturana ve Varela'nın temelde canlı varlıkları diğer varlıklardan ayıran temel bir özellik olarak sunduğu biçimiyle “autopoietik”, bu sistemlerin kendilerini üretmesi ve yeniden üretmesi olarak tanımlanmaktadır.¹¹ Bu bağlamda autopoietik sistem kendisini üreten bir olaylar ağıdır ve olayların, olaylar tarafından yeniden üretimi için yapılara gereksinim göstermektedir. Bir anlamda sosyal sistemler için autopoiesis, iletişim kurmaya devam etmek olarak anlam kazanmaktadır.¹²

Kendi kendini düzenleyen bir ağbağ (network), kendi operasyonel tekrarını sürdürürken etkileşimleri üzerinden kendi kurumsal kaidesini yeniden yapılandırmaktadır. Bu çerçevede gözlemlenebilir ağbağ, gelecekteki operasyonlarına yönelik bir beklentiyi içeren, zamanın her dakikasındaki mimaridir. Bu belirsizlik düğümlerin ve bağlantıların ağbağ üzerindeki dağılımı tarafından da içerilmektedir.¹³

OPERASYONEL KAPALILIK

Hücrelerin hareketleri ve sergiledikleri yaşam formu, autopoietik kurgu içinde toplumsal sistemlerin açıklanmasında metaforik bir anlam taşımaktadır. Toplumsal sistemler de tıpkı hücreler gibi, var olmak için herşeye kendinden sahiptir. Bu durum, sistemin operatif anlamda kapalılığı olarak izah edilebilir. Bu noktada Luhmann'ın perspektifte, açık sistem-kapalı sistem ayrımının altını çizmek yerinde olacaktır.

Bir sistemin açık ya da kapalı oluşu, teorik planda yapılan tanımlamalar düzleminde belirlenmektedir. Bu noktada kapalı sistem, çevrenin belirgin bir biçimde etkilemediği ya da yalnızca belirli kanallar yoluyla etkilediği sınırlı bir vaka olarak ta-

¹⁰ Ibid., 72.

¹¹ Maturana 1975, 313.

¹² Luhmann 1986, 174-183.

¹³ Leydesdorff 2000, 275.

nımlanmaktadır. Bu noktada sistem teorisi açık olanlarla ilgilenmektedir.¹⁴

Açık sistemlerde, sisteme giriş ve çıkış olmakla birlikte, operatif olarak kapalı sistemlerde bu durum sözkonusu değildir. Sistem dışarıya bir çıktı vermekte; ancak var olmak için dışarıdan bir girdi almamaktadır. Burada unutulmaması gereken önemli bir nokta Luhmann'ın sistemlerinin temel itibarıyla açık sistemler olduğu; ancak operasyonel olarak kapalı oldukları gerçeğidir. Operasyonel kapalılık durumunda sistemin yapacağı iş/göreceği işlev hiçbir şekilde dış etken tarafından belirlenemez.

Operasyonel olarak kapalı olan bu sistemler, yalnızca operasyonlardan/işlemlerden teşekküldür ve bir an'dan diğerine onları –müteşekkil olduğu operasyonları– yenilemek zorundadır. Ve tam da bu yüzden, kendi kendilerini yeniden üretmeyi ancak sürekli olarak bu yeni anlamı gerçekleştirerek sağlayabilirler. Bu durum, birçok olasılık içinden yapılacak bir seçimi gerektirir ve bu nedenle de enformasyon olarak görünür. Luhmann'ın savunduğu anlamda aynı zamanda sistemin de sınırını teşkil eden, iletişimin içsel dinamikleri (sosyal sistemler anlamında) ve yaşam deneyimi (psişik sistemler anlamında) yalnızca muhtemeldir; çünkü fiili (gerçekleşen, aktüel) operasyonlar da, aynı zamanda muhtemel/olası operasyonlardır ve autopoietik kurgu içinde fiili/muhtemel ayrımı, kendi kendini yeniden giren bir formdur. Böylesi bir kendi kendini yeniden kaydetme durumunun (re-entry) olduğu her gözlemde, aynı zamanda bir paradoks da gözlemlenmektedir. Fakat bu paradoks sistemin operasyonlarını engellemez. Tersine bu olanaklarının/kabiliyetlerinin/gerçekleşmesi mümkün olan olayların(ın) bir koşulu-
dur. Çünkü onların autopoiesisi, farklı olasılıkları gerçekleştiren başka operasyonlarla birlikte devam eden bir gerçekliği gerektirmektedir.¹⁵

Psişik ve toplumsal sistemler dramatik sonuçları olan bir yeniden-girme (re-entry) olayına dayanmaktadır. Tümüyle ma-

¹⁴ Luhmann 1995a, 4.

¹⁵ Luhmann 1995b, 42.

tematiksel bir bakış açısından (Spencer Brown'un ardından giderek) bu; (1) işaretlenmemiş durumları içeren ve bilmeme durumunun (matematik) ifadelerini ortaya koymayı mümkün kılan sanal bir uzay yaratmak ve (2) ayrıştırılamaz bir belirsizlikle birlikte bir sistem –hesaplanamaz ve bu nedenle kendisi için dahi şeffaf olmayan bir hale gelen bir sistem– üretmek anlamına gelmektedir. (3) Bununla beraber sistem her operasyonuna kendi ürünü olan tarihsel/geçmişe ait bir durumdan (kendi çıktısının girdisinden) başlamak zorundadır ve unutmayı hatırlamaktan ayırdedecek bir hafıza işlevine ihtiyaç duymaktadır. (4) Son olarak; işaretlenmiş ve işaretlenmemiş durumlarının bir silsilesi olarak kendi geleceğiyle yüzleşmek/kendi geleceğini karşılamak zorundadır.¹⁶ Sistemin durumu daima kendi operasyonlarının/işlemlerinin bir sonucudur.¹⁷

Operasyonel/işlemsel kapalılık, gözlemler, betimlemeler ve kavrayışlar için önemli bir koşuldur; çünkü gözlemlemek bir ayırım yapmayı ve bu ayırımın *bir* yönünü –başka bir yönünü değil– işaret etmeyi gerektirir. Bunun dışında bırakılan/dikkate alınmayan yön(leri) ise –o an için– alâkadan uzak tutulur. Bunun gibi ayırımlar sistem tarafından, sistemin içinde yapılmak zorundadır. Gözlemleme kapasitesi durumuna dikkat edilecek olursa, görülecektir ki, sistem, sistem ve çevre arasındaki farkı oluşturmakta ve sistem içindeki bu farkı bir ayırım olarak kullanabilmek için kopyalamaktadır.¹⁸

SİSTEM-ÇEVRE İLİŞKİSİ VE SİSTEMİN TAŞIYICISI OLARAK İLETİŞİM

Luhmann'ın sistem kuramına getirdiği açıklayıcılar anlamında, belirgin farklılıklarından bir diğeri de, *sistem ve çevre ayırında* yatmaktadır. Luhmann, aslında sistem ve çevre ayırımına gitmemekte; fakat “sistem ve çevresi” gibi bir ayırımı benimsemektedir. Bir başka ifadeyle, her sistem kendi çevresiyle birlik-

¹⁶ Ibid., 42.

¹⁷ Luhmann 2000, 37.

¹⁸ Ibid., 36.

te vardır. Dolayısıyla Luhmann'ın kuramsal çerçevesinde dışlayıcılık-kapsayıcılık (exclusion-inclusion) karşıtlığı önemli bir belirleyicidir.

Luhmann, sistem ve çevre ayırında aslında iki çeşit çevreden bahsetmektedir: bunlardan birincisi tüm alt sistemlerin ortak çevresi olan dış çevre/daha dışarıda olan çevre (outer environment), ikincisi de her bir alt sistemin kendisine mahsus olan iç/dâhili çevre (internal environment)dir.¹⁹

Buna göre politika, eğitim, kitle iletişim, hukuk, ekonomi toplumu oluşturan alt sistemlerdir. Bu alt sistemlerin oluşumunun temelinde de özyinelemeci iletişim yatmaktadır. Bu durum bir bakıma, aynı anlam temelinde oluşan, işlev gören iletişimlerin birbirleriyle özyinelemeli bağlantıya geçmeleri şeklinde ifade edilebilir. Bu sosyal sistemler, belirli bir fonksiyon, iletişim medyası ve belirli bir kodla oluşturulmuştur. Bu oluşumda etkili olan “kodlar” her zaman bir pozitif, bir de negatif değer taşırlar. Buna göre pozitif değer; hangi element ve operasyonların sisteme dâhil olacağına karar verirken; negatif değer, hangi element ve operasyonların sisteme dâhil olmayacağına, dolayısıyla sistemin çevresine ait olacağına işaret etmektedir. Bu niteliğiyle sistem fonksiyonları belirli bir toplumsal problemin çözümüne odaklanmıştır.²⁰

Belirli bir toplumsal sorunun çözümüne yönelmiş sistem için, iletişim her zaman *herşeyle* değil; fakat *bir şeyle* ilgilidir. Farklı toplumsal sistemler, farklı konularda iletişimi sürdürmek üzere inşa edilmişlerdir. Ekonomik sistem, parayla, malların ve hizmetlerin değeriyle ve mübadele yöntemleriyle ilgili iletişim kurar. Siyasal sistem, güçle, seçimlerle ve koltukta kalabilmek için ne gerekiyorsa onunla ilgili iletişim kurar.²¹

Bir sosyal sistemin sınırları, ona ait özel iletişimin sınırlarıyla özdeşdir ve Luhmann'ın kuramsal evreninde, bütün sistemleri kapsayan bir tek sistem vardır ki o da toplumdur. Toplum, mümkün olan bütün iletişimleri içinde barındırır. Dolayısıyla

¹⁹ Luhmann 1977, 31.

²⁰ Luhmann 1995a, 4.

²¹ Lee 2000, 324.

toplum, iletişimi kendisinin autopoietik anlamda yeniden üretimi için kullanır. Bu noktada toplumsal sistemlerin unsurları, iletişim ağları tarafından tekerrür eder bir biçimde üretilen ve yeniden üretilen ve böylesi bir ağ olmaksızın var olamayan iletişimlerdir. Bu çerçevede iletişimler yaşayan, bilince sahip birimler ya da hareketler değildir. Ve birlikleri/birliktelikleri 3 ayrı seleksiyonun bir sentezine dayanmaktadır: bilgi (information), ifade/söz söyleme (utterance), anlama (understanding) –burada yanlış anlama da anlamaya dâhil edilmiştir–. Bu sentez, bilinçten/farkındalıktan kaynaklanan bilinçli bir kuvvet tarafından ya da bilginin doğal niteliği tarafından değil; fakat bir iletişim ağı tarafından üretilir. Bununla birlikte –bu üretim, her çeşit yapısalcılığa da karşı bir duruşa sahip olmakla birlikte– iletişim, dil/lisan tarafından üretilmez.²²

Luhmann'ın kuramsal yapısı içinde, kendini tayin ederken her iletişim bir çatallanım/dallanma (bifurcation) üretir; böylelikle kabule ya da redde uzanan muhtemel bağlantıları çeşitlendirmiş olur.²³

Böylece, iletişim –ya da bir bildirim– dünyayı nakletmez fakat onu böler. Yaşamının ya da düşünmenin herhangi bir operasyonu/işlemi gibi iletişim de –bir mısraı okurken hafifçe durulacak bir yer gibi– kendi durgusunu üretmektedir. Ne söylüyorsa onu söyler; neyi söylemiyorsa onu söylemez. Ayırt eder.²⁴

FARKLILAŞMA/AYRIMLAŞMA (DIFFERENTIATION)

Farklılaşma sistem içinde birbirlerinin iç yüzünü tam olarak göremeyen ve yine birbirlerinin ne yapacaklarını tam olarak hesap edemeyen çok sayıda alt sistemin oluştuğunu ifade etmektedir. Bu alt sistemler elbette birbirleriyle ilişki içinde olmakta ve birbirleri hakkında doğruluğu sınanmış bir takım

²² Luhmann 1986, 174-183.

²³ Luhmann & Behnke 1994, 34.

²⁴ Ibid., 25.

tecrübeye dayanan bilgiler edinmekte ve bu tecrübi bilgileri günlük bilgiler halinde formüle etmektedirler. Böylece örneğin bir siyasetçi siyaset sahnesinde meydana gelen değişmelere karşı kamuoyunun nasıl bir durum alacağını ve nasıl tepki göstereceğini bildiği kanısındadır. Bu çerçevede diğer sistemlerin sunduğu bu duruma “karakutu” denilmektedir. Karakutu bir sistemin diğer bir sistem tarafından gözlemlenmesini (veya simulasyonunu) anlatmak için kullanılan kavramdır. Bu kavram, gözlemden bağımsız bir olguya işaret etmektedir. Kısmi sistemler, diğer kısmi sistemle alâkalı olan gerçek olguları, kendileri de tam olarak aydınlatamazlar. Bu bakımdan her kısmi sistem karakutu gözlemleriyle yetinmek zorunda kalmaktadır. Bu durum çerçevesinde karşılıklılık söz konusudur.²⁵

Luhmann, farklılaşma/ayırma olgusunu, sistem inşasının refleksiv bir formu olarak değerlendirir.²⁶ Luhmann’ın kuramsal evreninde sisteme “autopoietik” nosyonu kazandıran kavram –farklılaşma– sistemin kendi içinde yeniden üretilmesi görevini gerçekleştirir. Bunu yapmak için de kendi kimliğini farklı sistem ve çevrelere bölmek suretiyle uzmanlaşmış versiyonlarını çoğaltır. Bu durumda ortaya çıkan şey, basit bir biçimde daha küçük kitlelere doğru çözülmek değildir; fakat burada görülen şey, içsel bir ayrımlanmayla birlikte bir büyüme sürecidir.²⁷

Örneğin siyasal alt sistem, toplumu bir iç/dâhili çevre olarak kavrayabilmek için özel bir yol oluşturur ve politik bağlantıyı politik olmayan motiflerle “kamu” olarak organize etmeye çalışır. Toplum düzeyindeki yapısal değişiklikler bu nedenle, bütünün bölünmesi biçiminde özel bir seçici etki yaratacaktır. Dolayısıyla, sistem farklılaşmasının işlevi, sistem için pekiştirici seçicilik olarak tanımlanabilir.²⁸

²⁵ Luhmann 2002, 48.

²⁶ Luhmann 1977, 29.

²⁷ Ibid., 31.

²⁸ Ibid., 31.

BÜYÜK KAPSAYICI: SİSTEMİK KURGU İÇİNDE TOPLUM

Varolan ve olabilecek bütün iletişimleri kapsayan ve dışında hiçbir iletişimin mevcut olmadığı toplum; sistemleri, etkileşimleri, organizasyonları ve kendisini kapsamaktadır. Luhmann'ın toplum sistemleri teorisi özünde tekrarlanan iletişim ağları ve gözlem olarak anlaşılmaktadır.²⁹ Bu en kapsamlı sosyal sistem, aynı zamanda insanlar arasındaki muhtemel bütün iletişimi düzenlemek işlevini yerine getirmektedir.³⁰

Niklas Luhmann tarafından geliştirildiği biçimiyle toplumun modern sistem teorisi, dünya toplumunu, mümkün olan toplumsal sistemlerin en tepesinde ve en kapsayıcı bir biçimde konumlandırmaktadır. Hiçbir toplumun, dünya toplumu dışında kalabilmesi mümkün görülmez. Her ne kadar bütünleşmiş bir toplum olmasa da, birliğini sırf içsel farklılaşmasıyla (differentiation) sağlamaktadır. Bu farklılaşma esasen işlevseldir. Dünya toplumunun işlev sistemleri (siyaset, hukuk, sanat ve ekonomi gibi) iletişimsel olarak teşekkül etmiş, nedensel olarak açık, operasyonel olarak kapalı sistemlerdir; iletişimi kendi bazal operasyonel kodlarına göre yürütürler ve sembolik olarak genelleştirilmiş bir iletişim medyası kullanırlar (para, güç vb.).³¹

Bu alt sistemlerin her biri toplumu kendisine has bakış açısından görmekte ve sistem/çevre perspektifi ile değerlendirmektedir. Bu yüzden iktisadi sistem ve eğitim sistemi siyasal sistemin çevresini oluşturduğu gibi aynı şekilde siyasal sistem de eğitim ve iktisadi sistemin çevresini oluşturmaktadır. Bu ayırım sistemler arasındaki karşılıklı bağımlılığı ortadan kaldırmamaktadır. Öyle ki toplumdaki kısmi işlevlere olan talebin artması ve bu taleplerin daha fazla şekilde yerine getirilmesi için böyle bir ayırımın olması şarttır.³²

²⁹ Fuchs 1999, 117.

³⁰ Luhmann 2002, 20.

³¹ Albert & Hilkermeier 2001, 2.

³² Luhmann 2002, 20.

Luhmann'ın toplum kavramsallaştırmasında insanlar yani belirli kimseler, bu toplumsal sistemlerin hepsine katılırlar. Bu katılım faaliyetleri, ne bu sistemlerin biriyle ne de toplumun kendisiyle sınırlı kalır. Toplumun oluşumunda temel rol insanlara değil fakat; insanlar arasındaki iletişime yüklenmiştir. Bu hareket noktası sistemci toplum teorisini siyasî düşüncenin eski geleneklerinden farklı kılmakta ve toplumsal sistem ile alt sistemlerin çevreleri ile olan ilişkilerinin tahlil edilmesi için gerekli koşulu oluşturmaktadır.³³

Verili öncüllerden hareket eden Luhmann, kaydedilen toplumsal gelişmeleri, iletişim randımanının artması olarak değerlendirmektedir. Öyle ki, insanoğlunun iletişimi sayısız kültürel kazanımlar sayesinde sınırları belirsiz bir yere ulaşmış bulunmaktadır. Luhmann bu konuda iki unsurun birbiriyle rekabet ettiğini vurgular: Bunlardan ilki kendi içinde daha kolay ve verimli iletişim yaşanan bir üst sınıfın ayrımlaşması, diğeri ise dinî askerî-siyasî, maddî işlerin ayrımlaşmasıdır. Luhmann, bu noktadan bakıldığında modern toplumun kendine has ve tarihte ilk defa görülen çehresinin ortaya çıkmakta olduğunu söylemektedir. Gerçekten de Luhmann için modern toplumu karakterize eden şey, öncelikle işlevsel ayrımlaşma ve işlevsel ayrımlaşma sayesinde ortaya çıkan uzmanlaşmış iletişimin ve iletişim veriminin artışı olmuştur. Bu sayede insana ait davranış potansiyeli tarihte hiç görülmemiş şekilde organize olmuş, uzmanlaşmış ve koordine edilmiştir. (Bilimsel) hakikat, para (siyasî biçimde örgütlenen ve hukukî biçimde uygulanan) yaptırım gücü, davranış doğurucu etmenler olarak insanı etkilemiş, hattâ antropolojik açıdan insanın belki de kendi başına asla bulunamayacağı davranışları sergilemesine bile yol açmıştır. İmkân ve ihtimal dışı davranışlar bile böylelikle mümkün hale gelmiş hattâ rutinleşmiş, artmış ve zamanla toplumun çevresini ekosistemi ve hattâ insanın kendisini derin biçimde etkilemiştir.³⁴

Süreç içerisinde gözlenen bu gelişmenin bir sonucu olarak, evrenin tümüne değil fakat belirli konulara karşı aşırı hassasi-

³³ Luhmann 2002, 20.

³⁴ Ibid., 20-1.

yet gösteren, o konuların dışındaki meselelere ise kayıtsız kalan birçok sosyal sistem ortaya çıkmıştır. Kendini karmaşık bir çevreye göre ayarlayabilme kabiliyeti kısıtlı olmakla beraber, bu kabiliyet farklı meselelerde farklı şekillerde kullanılmış; bunun karşılığında bedel olarak geri kalan hususlarda kayıtsız kalınmıştır. Bu gelişme ilerledikçe hem hassasiyet hem kayıtsızlık artmıştır. Ancak Luhmann bu noktada, kayıtsızlıktaki artışın, hassasiyete oranla daha fazla olduğuna işaret etmektedir. Kendisinin de belirttiği üzere, bir meseleye ilgi gösterilmesi halinde o mesele dışındaki herşeye karşı kayıtsız kalınmaktadır.³⁵

Luhmann, bu döngü içerisinde toplum sisteminin temel işlevinin, genişlemek, iç ve dış çevrenin karmaşıklığını azaltmak olduğunu vurgulamakta ve böylece diğer sistemlerin sınırları destekleyecek yeterli yapısal düzeye ve daha yüksek seçicilik düzeyine erişeceklerinin öngörüsünde bulunmaktadır. Luhmann'a göre bu süreç alt sistemler düzeyinde de aynı mekanizmayı tekrarlayarak devam etmekte ve yüksek özgüllük düzeyinde organizasyonlara ve etkileşimlere ulaşılmaktadır.³⁶

Luhmann, toplumsal sistemin gelişiminin evrimsel bir şekilde süreçlendiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede anahtar açıklayıcılar arasında da yer alan farklılaşma/ayırma (differentiation) olgusu, Luhmann'ın evrim vurgusunun önemli atıf noktalarından birini –belki en önemlisini– oluşturmaktadır.

Buna göre toplumsal sistemde; (i) bölümlere ayrılma (segmentation)/yatay farklılaşma, (ii) katmanlaşma (stratification)/dikey farklılaşma ve (iii) işlevsel farklılaşma aşamalarıyla bir evrim süreci sözkonusu olmuş ya da olmaktadır. Luhmann, bu noktada oldukça sınırlı sayıda farklılaşma formunun geliştirildiğinin altını çizmektedir.³⁷

Arkaik toplumlara özgü olan yatay farklılaşma/bölümlere ayrılma aşaması, toplumun oluşumunda ilk adımı oluşturmaktadır. Bu aşama toplumu eşit alt-sistemlere bölmektedir. Burada eşitlik, kendi-kendine seçicilik ilkesine atıfta bulunmakta-

³⁵ Ibid., 21.

³⁶ Luhmann 1977, 31.

³⁷ Ibid., 32.

dır.³⁸ Bu yapı içerisinde eğitim, yargı, politika iç içe girmiş tek düze bir kalıp şeklindedir; ayrı ve özel bir fonksiyon sergilemezler –ki her an, herkes herhangi bir fonksiyon üstlenebilir–. Aile olmak bir aileye mensup olmak belirleyicidir. Toplum burada merkezsizdir ve en ağır yaptırımın toplumdan dışlanmak olduğu vurgulanmaktadır.

Katmanlaşma/hiyerarşik farklılaşma, toplumu eşit olmayan alt-sistemler yönünde farklılaştırmaktadır. Bu noktada toplum asimetrik bir yapıdadır ve katmanlaşma toplumsal sistemin büyümesi ve karmaşıklaşmasının bir sonucu olarak oluşmaktadır. Toplumsal rollerde hiyerarşik bir farklılaşmanın görülmeye başlandığı aşamayı ifade etmektedir. Yatay farklılaşma aşamasında oluşan birçok aileden biri şef konumuna yükselmiştir.³⁹ Klan ve şehir devletlerinin oluşumu da bu döneme rastlar. Bu noktada toplumsal ilişkiyi artık kan değil fakat hiyerarşi belirler. Toplum için artık bir merkez sözkonusudur. Eğitim, ekonomi gibi farklı toplumsal sistemler oluşmuş fakat belirli bir merkez tarafından belirlenmektedirler. Farklı sistemlerin oluşmasıyla bu çeşitlilik artmaktadır. Hiyerarşik sistemde bir anlamda ilk defa sistem oluşumuna gidilmektedir. Fonksiyonlarını yerine getiren sistemler mevcuttur ancak bunlar autopoietik nitelik kazanmamışlardır. Çünkü siyaset, bu alt sistemlerin işleyişleri üzerinde belirleyici olmaktadır.

Son olarak işlevsel farklılaşma aşamasında ise, toplumun içinde belirli fonksiyonel sistemler oluşmuştur. Bu sistemler özgür ve otonomdurlar. Toplum içinde hiyerarşik aşamada oluşan tek merkez artık ortada değildir. Öyle ki işlevsel olarak farklılaşmış toplumlar, katmanlaşmış toplumlar gibi liderliği üstlenen bir kesim (elitler) tarafından yönetilemezler.⁴⁰ Yönetmel zeminde görülen bu kayma ya da dönüşüm, toplumsal soruların ele alındığı zeminde de görülecek bir farklılaşmaya eşlik etmiştir. Öyle ki fonksiyonel farklılaşma, sorunların, toplumsal düzeyden, alt sistemler düzeyine taşınmasını gerekli kıl-

³⁸ Luhmann 1977, 33.

³⁹ Ibid., 33-4.

⁴⁰ Ibid., 37.

maktadır.⁴¹ Bu noktada sistemlerin tek kaygısı kendi varlıklarını sürdürmek, çevreleriyle kendileri arasındaki farkı korumak ve sürekli olarak bu farkı yeniden üretmektir. Bu farkın korunmasında da belirli bir sembolik iletişim medyası ve tanımlanmış bir fonksiyon belirleyici olmaktadır.

EVİRİLEN TOPLUMDA SİYASET: LUHMANNYEN BAKIŞTA SİYASAL TEORİ

Luhmann'a göre her siyasî teori ister açıkça ister zımnen olsun mutlaka bir toplum teorisinin öncülleriyle hareket etmektedir. Bu temel yönelim içinde, siyasal teori –Hegel'den Treitschke'ye, Leo Strauss'dan Hannah Arendt'e kadar– siyaseti yani devleti, toplumun idarî merkezi olarak veya toplum içinde süregelen olayların ahlâkî sorumlusu olarak kavramaya çalışmıştır. Bunu yaparken de referans olarak daima Antik Grek'te Platon ya da Aristo'nun kullandıkları siyaset kavramını almıştır. Luhmann'a göre, çoktan eskimiş ve mevcut durumu kavramak ve açıklamakta kullanışsız olan bir terminolojiye, yeni gereksinimler karşısında yeni bir gerçeklik verilmeye/yüklenmeye çalışılmaktadır. Siyasal teorisinin sürdürdüğü bu gelenek, Luhmann için sorgulanması gereken sorunlu bir alan olarak dikkat çekmektedir.⁴²

Bu durumu bir sorunsala dönüştüren şey, işlevsel olarak farklılaşmış bir yapı olma yönünde evrilen toplumun, artık farklı bir safhaya ulaşmış olduğu gerçeğinin görülememesi ya da yadsınmasıdır. Bu noktada işlevsel sistemlere ayrılmış toplum/cemiyet, zirvesi ve merkezî olmayan bir toplum/cemiyettir. Bir başka deyişle cemiyet, cemiyet içinde kendine ait olan toplumsal bir alt sistem tarafından temsil edilmemektedir. Oysa eski dünyanın tabakalaşmış toplumlarında söz konusu temsil görevi tam olarak asillerin üstlendiği bir işlev olarak dikkat çekmekteydi. Bunun bir uzantısı olarak aristokratik ahlâk, bu amaç doğrultusunda düzenlenmişti. İşlevleri itibariyle siyaset

⁴¹ Ibid., 39.

⁴² Luhmann 2002, 19-24.

ve din toplumsal davranışları belirlemede önceliği ele geçirme mücadelesi yapıyorlardı. Toplum “societas civiles” veya “corpus christus” olarak anlaşıyordu. Bütünün, bütün içinde temsil edilmesini mümkün kılan yapısal şartlar, tabakalar arası hiyerarşiye dayanan bir sistemsel ayrımlaşmanın eseriydiler ve bu ayrımlaşmanın sona ermesi ile birlikte bütünün, bütün içinde temsil edilmesi de sona ermiş oldu. Öyle ki, modern toplum sözcüsüz ve temsilcisiz bir sistem olduğu için bünyesindeki temel yönelişler birer ideolojiye dönüşmüş görünmektedir. Dolayısıyla tam da bu noktada Luhmann’a göre toplumdaki işlevsel sistemler içinde *a priori* öncelik arayışları boşuna olmakta ve boş yere kültürün çöküşünden ve meşruiyet krizinden yakınılmaktadır.⁴³

Böylece, siyasal teorinin geçmişten gelen yerleşik kavramları, autopoietik sistem yaklaşımının, işlevsel olarak farklılaşmış toplumunun meselelerini çözümleyebilmesi mümkün görünmektedir. Öyle ki, siyasal ve yönetsel alanda 20. yüzyılda sık sık telaffuz edilmeye başlanan meşruiyet krizi gibi sorunlar yanlış kuramsal çerçeveye yanlış yere bakmak durumundan doğmaktadır.

Geçmişten gelen bu anlayış, bilinç oluşumu ve teorik çalışmalar üzerindeki etkisini yitirmiş olmaktan uzaktır. Hükümetler ve onlara bağlı yürütme teşkilatları toplumsal bir modeli sürekli olarak canlı tutmaya çalışmaktadır. Oysa Luhmann’a göre bu toplumsal model; hem toplumsal sistem, hem de siyasal sistem alanında yaşanan yapısal değişim ve gelişmelerden dolayı artık aşılmış bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, bu model zamanı geçmiş bir modeldir. Bugün geline nokta Luhmann’a göre, siyaset teorisinin üzerine –siyasî açıdan da– mühim bir görev düşmektedir: reel sosyal yapıları kavrayabilecek bir bilinci yerleştirmek.⁴⁴

Niklas Luhmann’ın teorik planda, siyaset bağlamında ortaya koyduğu güç teorisi de, çalışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Buna göre Luhmann’ın güç kavramsallaştırması iki

⁴³ İbid., 22-23.

⁴⁴ Ibid., 38.

temel kaide üzerinde durmaktadır: Bunlardan birincisi, gücü işlevsel anlamda, sembolik olarak genelleştirilmiş bir iletişim medyası olarak incelemesidir. Diğeri ise bu gücün olumsuz bir yaptırıma bağlı olduğunu iddia etmesidir.⁴⁵ Luhmann gücü, sembolik olarak genelleştirilmiş bir iletişim medyası olarak kavramlaştırmaktadır. Gücün bu ortalama nosyonu gücün kullanımının (the exercise of power) artan toplumsal karmaşıklıkla başa çıkmada işlevsel olarak eşdeğer birçok araç arasından biri olduğu, bir toplumsal evrim teorisi içinde anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Luhmann “gücü”, teşekkülü bakımından, olumsuz (negatif) kabullere bağlı olarak temellendirilmiş görmektedir. Luhmann'ın güç analizi, kendisinin “klasik güç teorisi” olarak adlandırdığı yapının eleştirisinden hareket etmektedir. Bu noktada Luhmann'ın gücün kullanılması bağlamında “nedensellik” sorunsalına yaklaşımı, onun teorik evreninde belirleyici olmaktadır.⁴⁶ Siyasal sistemin temsilcileri daima güç kodunu, ahlâk koduna bağlamakta ve kendilerini ortak çıkarların temsilcileri olarak stilize etmektedir.⁴⁷ Diğer taraftan Luhmann için devlet olgusu politik organizasyon ve egemenlik kavramı için tarihsel olarak geçici/kalımsız bir referans noktası olarak görünür, birleştirilmiş bir iradenin başarılı bir savunusu olarak anlaşılır.⁴⁸

SİSTEMSEL BİR YAPI OLARAK SİYASET

Luhmann farklılaşma (differentiation) olgusuna vurgu yaparak, günümüzün siyasal sistemlerinin, “gelişmiş” bir yapıya sahip olduğunu belirtmektedir. Günümüz siyasal sistemlerindeki gelişmişlik düzeyi, bu “gelişmiş” nitelendirmesini, iletişim tipinin yaygınlaşmasından ve sistemin, sistem içi iletişime karşı duyduğu bağımlılıktan almaktadır. Ayrıca Luhmann için, iletişim tipinin yaygınlaşması ve sistem içi iletişim tipine duyulan bağımlılık sonucunda siyasal sistem içinde alt sistemlerin

⁴⁵ Borsch 2005, 155.

⁴⁶ Ibid., 156.

⁴⁷ Müller 1994, 45.

⁴⁸ Stirk 2006, 196.

ayırışması da, bu gelişmişliği kanıtlar niteliktedir. Birbirinden ayrılaşmış olan bu alt sistemler, birbiriyle karşılıklı bağımlılık ilişkisi içinde bulunmakla beraber; birbirlerini, kendilerinin çevreleri olarak görmekte ve bu sayede iletişim sürecini süzebilmekte ve basit hale getirebilmektedir. Luhmann'ın analizinde bugünün gelişmiş siyasal sistemleri, bu nitelikleriyle birlikte üçlü bir ayrılaşmaya dayanmaktadır: siyaset, yürütme ve kamuoyu.⁴⁹

Luhmann'a göre siyaset, yürütme ve kamuoyuna işaret eden bu üç ögeli sistem içi farklılaşmanın sayesinde, sistemin çevreye yönelişinde radikal bir değişim olduğu fark edilmektedir. Bu yöneliş, hiyerarşik toplumlarda olan yönelişten oldukça farklı bir görünüm sunmaktadır. Bu değişimin/farklılaşmanın sebebi üst ve alt şekilde gerçekleşen basit farklılaşmanın yerini üç farklı sistem içi ilişkinin almasıdır. Bu üç ögeli farklılaşmanın ortak bir formülde ifade edilmesi veya total bir ahlâkın muhatabı olarak görülmesi mümkün olmamaktadır. Halk (kamuoyu) ile siyaset, siyaset ile yürütme, yürütme ile halk arasındaki ilişkiler her sistemin kendini referans aldığı bir yapı üzerine dayanmaktadır. Bu ilişkilerde taraflar birbirini tamamlamakta; her biri, bir diğersinin kendini referans alarak ilişki kurduğunu, daha sürecin başından hesap etmektedir. Bir örnekle açıklamak gerekirse, hiçbir politikacı halka yöneldiğinde halkın da siyasete yöneldiği gerçeğini aklından çıkarmamaktadır. Siyasetçi halka yöneldiğinde orada kendini bulmakta, halka yönelirken aynada kendi aksini görmektedir. Böyle bir ilişkide her iki taraf için de güç uygulama imkânı bulunması ve böyle bir güç uygulama imkânını her iki tarafın da karşılıklı olarak hesap edebilmesinden dolayı bu koşul elzem olarak görülmektedir. Bu koşul her sistem içi ilişkide belirli türde bir dışsallaştırmayı gerekli kılmaktadır. Luhmann'ın teorik çerçevesinde söz konusu dışsallaştırmalar siyasal sistemin kendi çevresine karşı takınacağı tavrın biçimlerini ortaya koymaktadır.⁵⁰

⁴⁹ Luhmann 2002, 39.

⁵⁰ Ibid., 60-1.

Refah devleti içinde siyaset, yenilikçi ve muhafazakâr görüşlerin karşıtlığı içinde belirlenmektedir. Yenilikçi/muhafazakâr kod, toplumsal sistemin –ki buna siyasal sistem de dâhil olmaktadır– yapısının değiştirilmesi ya da muhafaza edilmesi arasındaki karşıtlığı temsil etmektedir. Bu karşıtlık, sistemin kendini referans alarak işlemlerini kolaylaştırmaktadır. Luhmann bu noktada, muhafazakâr olmayan şeyin ya da kişinin yenilikçi olduğu, yenilikçi olmayan şey ya da kişinin ise muhafazakâr olduğu kabulünden hareket etmektedir. İnşa olunan bu sistemsel çatı altında, kişi bu kod sayesinde kendi siyasetini belirleyebilmekte, yani pozisyonlardan birine karşı çıkmak suretiyle diğer pozisyonun taraftarı olabilmektedir.⁵¹

Luhmann, siyasetin yenilikçi-muhafazakâr ayrımı üzerinden kodlanışının, sistem içindeki kapalı ve kendini referans alan iletişimle uygunluk arz edeceğini ve bu yönde iyi bir işlev görebileceğini vurgulamakta; fakat söz konusu kodlamanın siyasal sistemin çevresi ile olan ilişkilerine, yani dinamik bir cemiyele uygulandığında ise yetersiz kalacağını da altını çizmektedir. Muhafazakâr pozisyon muhafaza edebilmek için bir çok şeyi değiştirmek, yenilikçi pozisyon ise yenileşme girişiminde kullanabileceği yapı ve araçları muhafaza edebilmek için muhafazakârca hareket etmek zorunda kalmaktadır. Böylece her pozisyon kendi karşıtını bir anlamda kendi içinde barındırır olmaktadır. Her pozisyonun kendi karşıtını içermesiyle birlikte bu kodun içeriği boşalmakta ortada sadece siyasî muhalefet şeması, yani hükümet eden partinin karşısında muhalefette bulunan ve iktidardaki partiyi iktidardan uzaklaştırmaya çalışan bir partinin bulunması kalmaktadır. Hükümet ve muhalefetin karşıtlığında yatan mantık, iktidardaki yenilikçi partiyi muhafazakâr politikalar uygulamaya, muhafazakâr muhalefet partisini de iktidara gelebilmek için değişim teklifleri hazırlamaya zorlamaktadır.⁵²

⁵¹ Ibid., 67.

⁵² Ibid., 68.

SONUÇ YERİNE

Luhmann'ın güzel ifadesiyle, fikirler ithal edilmekte, ihraç edilmekte ve yeniden ithal edilmektedir. Bir bilim dalındaki kavram, bir diğesinde metafora dönüşmektedir.⁵³ Tam da bu noktada Luhmann, oluşturduğu kuramsal evrende kendi metaforik kargosunun taşıyıcısı olarak görülebilir.

Luhmann'ın sistem ve çevresi ve sistemi canlı tutan temel belirleyici olarak iletişim faktörü üzerine getirdiği açıklamalar, aslında O'nun sistem teorisine getirdiği temel katkının da çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda aslında biyolojiden ödünç aldığı ve toplum kuramına uyguladığı autopoietik kavramsallaştırması, yapısalcı yaklaşıma getirilmiş bir almaşık açıklama olarak da görülebilir.

Luhmann, Toplumsal Sistemler adlı çalışmasında ortaya koyduğu düşüncelerinde temel olarak sistemlerin var olduğu varsayımıyla hareket etmektedir ve dolayısıyla çalışmasına epistemolojik bir şüphecilikle başlamaz. Autopoiesis kavramlaştırmasıyla sistem yapılarına getirdiği açıklamayla Luhmann, aslında “sistemler vardır” tezini “kendi kendini referans alan sistemler vardır” yönünde daraltmanın gerekliliği üzerinde durmuş ve bunu savunmuştur. Bu her şeyden önce tamamıyla genel anlamda kendi içinde ilişkiler kurmayı ve bu ilişkileri çevreleriyle olan ilişkilerden farklılaştırmayı başarabilen sistemlerin olduğu anlamını taşımaktadır.⁵⁴

O'nun kuramsal inşasında hareket ettiği bu temel referans noktası, sosyolojik analizde önemli bir araçsal işlev üstlenen – fakat bir anlamda temelsiz ve aldatıcı bir kesinlik taşıyan ve kavramsal mutabakatın uzağında bulunan– sistem yaklaşımını daha sağlam ve savunulabilir bir zemine oturtmaktadır.

Bir anlamda fazlasıyla basitleştirilmiş; girdi-işlem-çıkı üçlemesi üzerinden gösterilen arkaik sistem kurgusu; Luhmann'ın “autopoietik” içeriğiyle nedensellik (spesifik bir iletişim türünden doğmak/kendi kendini referans almak/farklılaşmak vb.),

⁵³ Luhmann 1983, 991.

⁵⁴ Luhmann 1984, 12-3.

işleyiş (sembolik olarak genelleştirilmiş bir iletişim medyasına sahip olmak/karşıt kodlar içermek vb.) ve evrim (sistemin bir yeniden girme (re-entry) olayına dayanması/sistemin durumunun kendi operasyonlarının bir sonucu olması vb.) açıklamaları üzerinden daha açık ve somutlaştırılmış bir yapıya kavuşturulmuştur.

Ölümünün üzerinden geçen 12 yılın ardından, Luhmann'ın oldukça zenginleştirilmiş anahtar açıklayıcılar içeren "autopoietik alet kutusu ya da kuramsal mirası" genel anlamda toplum-bilimsel analizde; daha dar anlamda ise siyaset bilimi ve kamu yönetimi ekseninde, güncelliğini koruyan birçok sorunsal için hâlâ kuramsal bir arkaplan ve işlevsel araçlar sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Albert, M. & Hilkermeier, L., "Between Systems Theory and Neo Institutionalism Studying Regional Organization in World Society", in: *Paper for presentation at the 2001 Annual Meeting of the American Sociological Association*, Anaheim, CA, 18-21 August 2001.
- Borch, C., "Systemic Power Luhmann, Foucault, and Analytics of Power", in: *Acta Sociologica*, June 2005, 48/2, 2005, S. 155–167.
- Knodt, E.M. 1995. "Foreword", in: Luhmann, N.: *Social Systems*, çev. John Bednarz, jr., Dirk Baecker. California: Stanford University Press.
- Fuchs, S. "Niklas Luhmann", in: *Sociological Theory*, 17/1, March, 1999, S. 117-119.
- Lee, D., "The Society of Society: The Grand Finale of Niklas Luhmann", in: *Sociological Theory*, 18/2, July, 2000, American Sociological Association Press, S. 320-330.
- Leydesdorf, L., "Luhmann, Habermas and the Theory of Communication", in: *System Research and Behavioral Science*, 17/3, S. 273-288.
- Luhmann, N., 1995a, "Paradigm Change in System Theory", in: *Social Systems*, California: Stanford University Press, S. 1-11.
- Luhmann, N., , "The Paradox of Observing Systems", in: *Cultural Critique*, No. 31, Autumn, 1995b, S. 37-55.

- Luhmann, N., 1986, "The Autopoiesis of Social Systems", in: Geyer F. & Zouwen, J. van der (eds.): *Sociocybernetic Paradoxes*. London: Sage Publications, S.177 ff.
- Luhmann, N., 1984. *Social Systems*. çev. John Bednarz, jr., Dirk Baecker, California: Stanford University Press.
- Luhmann, N., "Why Does Society Describe Itself as Postmodern?" in: Rasch, W., Wolfe, C. (eds.): *Observing Complexity: Systems Theory and Postmodernity*, University of Minnesota Press, 2000, S. 35-50.
- Luhmann, N. & Behnke, K., "Speaking and Silence", in: *New German Critique*, No. 61, *Special Issue on Niklas Luhmann*, Winter, 1994, S. 25- 37.
- Luhmann, N., 2002. *Refah Devletlerinin Siyaset Teorisi*. çev. Medeni Beyaztaş. İstanbul: Bakış Yayınları.
- Luhmann, N., "Insistence on Systems Theory: Perspectives from Germany-An Essay", in: *Social Forces*, University of North Carolina Press 61/4, June, 1983, S. 987-998.
- Luhmann, N., "Differentiation of Society", in: *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie*, 2/1, Winter, 1977, s. 29-53.
- Maturana, H. R., "The Organizations of the Living: A Theory of the Living Organization", in: *International Journal of Man-Machine Studies*, 1975, 7, S. 313-32.
- Müller, H. & Powell, L., "Luhmann's Systems Theory as a Theory of Modernity", in: *New German Critique*, No. 61, *Special Issue on Niklas Luhmann*, Winter, 1994, S. 39- 54.
- Stirk, Peter M. R., 2006. *Twentieth Century German Political Thought*. Edinburg: Edinburgh University Press.

DİZİN

A

Açık sistem, 529

adalet, 33, 104, 112, 151, 222,
225, 226, 228, 233, 235,
241, 245, 246, 249, 251

Adorno, Theodor Wiesengrund,
15, 24, 25, 139, 140, 148,
149, 150, 153, 155, 156,
157, 158, 162, 164, 165,
167, 168, 169, 186, 187,
188, 190, 196, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208,
209, 211, 213, 214, 215

Agamben, Giorgio, 11, 177,
430, 431, 432, 434, 435,
436, 441, 442, 443, 444,
445, 446, 447

Ağbağ, 528

aile, 10, 30, 54, 58, 104, 144,
145, 200, 396, 476, 479,
537

akıl tutulması, 298

alan, 9, 24, 29, 32, 40, 61, 68,
72, 93, 95, 96, 101, 102,
104, 105, 108, 113, 120,
131, 133, 141, 146, 153,
167, 180, 199, 202, 214,
223, 236, 237, 240, 241,

248, 249, 251, 252, 259,
262, 268, 272, 281, 284,
288, 294, 295, 304, 312,
320, 326, 327, 329, 337,
341, 343, 349, 350, 351,
353, 354, 356, 359, 362,
364, 365, 366, 368, 375,
377, 380, 388, 398, 400,
401, 406, 409, 413, 414,
416, 420, 421, 423, 424,
430, 434, 435, 438, 441,
442, 446, 450, 453, 454,
455, 456, 458, 460, 461,
462, 466, 468, 469, 471,
472, 477, 489, 491, 493,
506, 507, 527, 528, 536,
538, 542, 543

alegori, 180

Alman Felsefesi, 308

alt yapı, 243, 288

Althusser, Louis, 289, 303,
309, 310, 321, 333, 334,
394, 513, 515

Ampirik araştırma, 392

Anarşi, 221, 222, 223, 224,
225, 244, 249, 252

Animal Laborans, 96, 105, 120,
122, 129, 133

Animal Rationale, 120, 129,
133

Antogonizm, 357, 358, 367,
377, 378
anti-historisizm, 310
anti-hümanizm, 309
araçsalcılık, 304
Arendt, Hannah, 10, 67, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
100, 101, 102, 103, 104,
105, 106, 107, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 122, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130,
131, 132, 133, 134, 135,
538
Aristoteles, 412, 430, 431, 462
artı-değer, 306, 319
Atlantik Fordizmi, 325, 328
aura, 191, 193
Autopoiesis, 307, 308, 316,
317, 318, 320, 543
Autopoietik, 525, 526
Avrupa-merkeziyetçilik, 469
Aydınlanma, 42, 49, 52, 53, 54,
62, 83, 116, 298
Ayhan, Ece, 175

B

Bakunin, Michael, 69, 71
Barthes, Roland, 393, 394
Baudelaire, Charles, 188, 193,
199, 205
Beauvoir, Simone de, 479, 481,
482, 498, 501
belirlenim, 307, 309, 311, 317,
320, 333, 337, 342, 349,

363, 364, 369, 370, 375,
406
Benjamin, Walter, 10, 31, 49,
72, 73, 74, 75, 78, 142, 148,
150, 156, 160, 161, 165,
168, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 186, 187,
188, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 198,
199, 200, 201, 203, 204,
205, 206, 207, 208, 210,
211, 212, 213, 214, 246,
440, 441, 447
Bergman, Ingmar, 214
Bergson, Henri, 49, 87, 194
biçim-belirlenim, 322, 332
bilgi tabanlı ekonomi, 330
birey, 10, 21, 30, 32, 37, 42,
61, 63, 83, 88, 119, 144,
146, 152, 153, 154, 199,
224, 228, 229, 230, 231,
234, 240, 243, 246, 249,
250, 269, 294, 309, 340,
348, 412, 421, 430, 454,
487, 513
bireycileştirme, 28
bireysel haklar, 224, 239
birikim rejimi, 306, 313, 314,
315, 326, 327, 329
birikim stratejisi, 323, 324,
331, 332
Bloch, Joseph, 49, 87, 304
Bourdieu, Pierre, 29, 387, 388,
389, 390, 391, 392, 393,
394, 395, 397, 398, 399,
400, 401, 402, 404, 405,

406, 407, 408, 409, 410,
411, 412, 413, 414, 415,
416, 417, 418, 419, 420,
421, 422, 423, 424, 425

Brecht, Bertolt, 20, 167, 168,
201, 425

Breton, Andre, 206, 208

Bunuel, Louis, 209

C

Croce, 270, 273

D

Dağıtımcı adalet, 241

De Maistre, 63

de Saussure, Ferdinand, 452,
453

değer-biçim, 319, 321, 332

Dellaloğlu, Besim, 173, 176,
182, 183, 184, 191, 211,
262

demokrasi, 10, 67, 68, 70, 101,
152, 160, 177, 284, 290,
311, 337, 338, 341, 348,
350, 352, 353, 356, 364,
366, 367, 368, 371, 374,
378, 379, 381, 416, 432,
446

Derrida, Jaques, 11, 343, 346,
347, 368, 423, 449, 450,
451, 452, 455, 456, 457,
458, 459, 460, 462, 463,
464, 465, 466, 467, 468,
469, 470, 471, 472, 506

desizyonizm (kararcılık), 10,
51, 74, 75, 83

determinizm, 259, 311, 321,
374, 496

devlet, 10, 21, 39, 54, 56, 57,
58, 59, 61, 65, 66, 67, 77,
78, 79, 81, 82, 83, 89, 104,
113, 163, 173, 175, 192,
221, 222, 225, 226, 227,
229, 230, 231, 232, 233,
235, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 245,
246, 248, 249, 250, 251,
273, 277, 288, 289, 290,
291, 293, 294, 296, 302,
303, 304, 305, 306, 307,
308, 309, 311, 312, 315,
316, 318, 319, 320, 321,
322, 323, 325, 326, 327,
328, 329, 330, 331, 332,
333, 433, 434, 479, 492,
540

devlet kuramı, 302, 303, 304,
305, 306, 307, 332

devlet projeleri, 319, 328

devrim, 112, 113, 180, 214,
257, 263, 265, 273, 277,
278, 280, 282, 284, 287,
292, 295, 296, 402, 408,
432

Dewey, John, 424

Dış çevre, 531, 536

différance, 464, 465, 466, 467,
468

diktatör, 67, 80, 88, 89, 438

diktatörlük, 68, 82, 88, 288,
436, 437, 438, 439

din, 7, 29, 30, 31, 156, 183,
259, 272, 304, 318, 400,
526, 539
diyalektik, 26, 98, 123, 129,
131, 148, 162, 176, 184,
186, 187, 190, 204, 259,
264, 296, 348, 388, 390,
398, 410, 483
doğa durumu, 225, 226, 227,
228, 229, 231, 232, 233,
234, 238, 245, 248, 441
Donoso Cortes, 70, 79, 80
doxa, 407, 415, 417, 418, 419
durağan diyalektik, 184, 186
Durkheim, Emile, 387, 394,
411, 423, 424, 444
Düşünümsellik, 392, 393, 409
Düzenleme Okulu, 308, 313,
314, 315

E

Eagleton, Terry, 23, 32, 33,
407, 417, 418
egemen koruyucu birim, 225,
229, 234, 236, 237, 238
egemen sınıf, 41, 161, 204,
275, 278, 287, 290, 303,
305, 312, 319, 332, 395,
408, 411, 417
ekolojik tahakküm, 320
ekonomi, 7, 16, 29, 35, 37, 58,
104, 106, 115, 116, 118,
121, 134, 143, 166, 169,
199, 202, 258, 268, 272,
303, 304, 314, 315, 316,
324, 326, 330, 332, 377,

394, 402, 526, 531, 534,
537
ekonomik egemenlik, 324
ekonomik hegemonya, 324
ekonomik indirgemecilik, 304,
305, 307, 316, 333, 402
ekonomizm, 117, 210, 259,
316, 390, 398, 409
emek, 10, 29, 39, 92, 96, 97,
101, 103, 105, 106, 114,
118, 119, 120, 121, 123,
124, 125, 130, 133, 134,
154, 189, 196, 305, 306,
319, 326, 327, 329, 331,
364, 379, 388, 405, 480
emek-gücü, 319, 327, 329, 331
Engels, Friedrich, 129, 142,
178, 257, 258, 259, 260,
261, 262, 275, 296, 303,
304, 334, 338, 340
entegral devlet, 315
entelektüel (aydın), 9, 33, 50,
59, 66, 79, 86, 87, 88, 89,
121, 138, 165, 167, 171,
200, 207, 223, 274, 275,
282, 284, 285, 286, 287,
295, 315, 338, 343, 377,
381, 387, 389, 390, 393,
394, 409, 415, 416, 417,
418, 419, 420, 423, 425,
524
Epimetheus, 15
eros, 430
esnek üretim, 329
estetik, 10, 53, 59, 60, 64, 88,
139, 156, 167, 168, 170,

174, 202, 203, 206, 212,
214, 403, 414
Eylem, 97, 425
eyleyici, 309, 388, 411

F

Fail, 309, 488
fantazmagori, 187, 188, 189,
190, 193, 211
Farklılaşma (Differentiation),
26, 29, 33, 305, 339, 369,
450, 489, 532, 533, 534,
536, 537, 540, 541, 543
Faşizm, 290
Feminizm, 477, 478, 483, 494
finans-kapital, 329
Flaneur, 199
Fordizm, 35, 315, 329, 334
Foucault, Michel, 67, 208, 294,
319, 363, 393, 394, 395,
423, 430, 484, 485, 488,
491, 492, 503, 504, 506,
511, 512, 514, 515, 519,
544
Fransız Sosyalizmi, 308
Freud, Sigmund, 161, 194,
195, 208, 392, 489, 495

G

Gelenek, 174
gerçeklik, 25, 27, 33, 35, 59,
62, 116, 127, 148, 151, 163,
169, 185, 189, 191, 194,
208, 255, 341, 354, 404,

406, 413, 417, 418, 421,
454, 455, 509, 511, 538
Gerçeküstücülük, 206, 207,
210
Goethe, Johann Wolfgang von,
397
görelî özerklik, 304, 307, 310,
311, 320
görüngü, 33, 99, 304, 459
görüngü-olgu, 304
görünmez el, 225, 231, 237,
239, 244, 248, 364, 375
Gramsci, Antonino, 10, 18,
111, 255, 256, 257, 259,
263, 264, 265, 266, 267,
268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 278,
279, 280, 281, 282, 283,
284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 291, 292, 293,
294, 295, 297, 303, 315,
316, 337
Güç, 111

H

Habitus, 10, 402, 410, 411,
412, 425
hakiki deneyim, 187, 191, 193,
200
hakkaniyet ilkesi, 239, 240
Hall, Stuart, 22
haz ilkesi, 162, 182, 194, 202
Hegel, G. W. F., 78, 82, 99,
109, 116, 140, 147, 149,
150, 186, 190, 250, 260,
263, 265, 270, 289, 303,

332, 405, 407, 463, 485,
490, 538

hegemonya, 34, 39, 111, 256,
274, 275, 277, 278, 279,
280, 282, 283, 285, 286,
287, 288, 290, 291, 293,
296, 297, 315, 321, 323,
324, 325, 327, 328, 332,
337, 354, 355, 358, 359,
366, 371, 374, 375, 441

Heidegger, Martin, 49, 97, 98,
164, 181, 450, 470

Homo Faber, 122, 133, 364

Horkheimer, Max, 15, 17, 24,
127, 138, 139, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152,
153, 157, 163, 164, 166,
168, 190, 196, 215

hukuk, 29, 50, 57, 58, 59, 72,
73, 77, 78, 80, 81, 82, 83,
88, 176, 234, 240, 250, 304,
429, 433, 434, 435, 439,
441, 442, 443, 524, 526,
531, 534

Husserl, Edmund, 149, 154,
163, 164, 165, 191, 450,
470, 524

hümanizm, 39, 311, 398

I

Irigaray, Luce, 481, 482, 501

İ

ideoloji, 16, 17, 19, 22, 23, 24,
27, 28, 29, 30, 32, 34, 35,
36, 37, 41, 61, 141, 153,
185, 266, 277, 283, 289,
293, 296, 304, 403, 406,
407, 417, 421, 447, 457

ideoloji eleştirisi, 33, 34, 37,
42, 153

ideolojilerin sonu, 19, 22, 27,
28, 33, 36

ideolojısizleştirme, 10, 19, 23,
27, 31, 32, 34, 35

iktidar, 22, 24, 29, 87, 111,
112, 173, 178, 182, 184,
275, 276, 277, 291, 293,
294, 319, 395, 400, 403,
406, 421, 422, 424, 428,
429, 430, 432, 436, 437,
438, 440, 441, 442, 443,
446, 455, 477, 483, 484,
485, 486, 487, 488, 490,
491, 493, 494, 504, 510,
511, 512, 515, 518, 519

iktisat, 58, 244, 304, 307, 398,
399

İletişim, 329, 334, 525

indirgemecilik, 211, 375

inovasyon, 329, 330, 331

integral ekonomi, 314, 315

istisna hali, 11, 175, 176, 429,
433, 434, 435, 439, 441,
442, 444, 446, 447

iş, 27, 29, 96, 97, 113, 117,
122, 123, 126, 140, 163,
180, 182, 209, 225, 233,

263, 276, 277, 278, 284,
329, 375, 379, 380, 417,
419, 431, 436, 446, 479,
484, 489, 512, 529
işçi sınıfı, 121, 158, 197, 256,
259, 261, 268, 271, 274,
279, 280, 285, 286, 287,
291, 297, 306, 311, 319,
407, 408

J

Jameson, Fredric, 182, 195,
208, 405
Jessop, Bob, 10, 306, 307, 308,
309, 310, 312, 313, 314,
315, 316, 317, 318, 319,
320, 321, 323, 325, 326,
327, 328, 330, 331, 332,
333, 334

K

Kamusal Alan, 62, 93, 95, 102,
104, 105, 108, 113, 117,
123, 124, 133, 365, 477,
479, 519
kamusal duyu (ortak duyu),
272, 277, 280, 281, 287
Kapalı sistem, 528, 529, 534
kapitalist, 17, 23, 28, 32, 38,
40, 55, 56, 123, 145, 146,
151, 156, 158, 160, 166,
168, 188, 211, 262, 279,
287, 291, 293, 294, 304,
306, 307, 308, 309, 311,
312, 313, 314, 315, 316,

318, 320, 321, 322, 323,
325, 332, 333, 363, 364,
367, 375, 378, 397
kapitalist devlet kuramı, 307,
308, 315, 316, 325, 332,
333
Kapitalist ideoloji, 17
Karakutu, 533
kavram, 16, 20, 21, 22, 23, 61,
93, 95, 111, 115, 127, 128,
140, 149, 152, 154, 176,
187, 251, 258, 275, 278,
308, 345, 349, 353, 356,
360, 372, 390, 391, 407,
444, 457, 459, 466, 467,
469, 489, 495, 496, 498,
504, 527, 533, 543
Keynes, John Maynard, 330
Keynesçi Ulusal Refah Devleti
(KURD), 325, 326, 327,
328, 330, 331
Kitle Toplumu, 106, 107, 117,
127
Klasik Ekonomi Politikçiler,
258, 270, 332
Klee, Paul, 178
Kofler, Leo, 19, 23, 32, 34, 38,
39, 44
Korsch, Karl, 140, 256, 257,
258, 259, 260, 261, 262,
Koruyucu birimler, 235
Kristeva, Julia, 481, 493
kriz, 163, 182, 305, 327, 328,
434, 469
kutsal insan, 428, 429, 432,
436, 443, 444, 445, 446
Kuvvet, 111

kültür endüstrisi, 10, 153, 154,
156, 169, 186, 205, 209
kültürel erk, 18
Kültürel Sermaye, 279, 396,
394, 401, 402, 403, 404,
414, 424
küreselleşme, 330, 331, 420,
483

L

Lacan, Jaques, 393, 453
Laclau, Ernesto, 255, 276, 278,
283, 336, 337, 338, 341,
342, 343, 345, 346, 347,
349, 350, 352, 354, 355,
356, 358, 359, 360, 362,
363, 365, 366, 367, 368,
369, 370, 371, 372, 373,
374, 377, 378, 379, 381
Lenin, Vladimir İ., 126, 170,
270, 274, 275, 276, 285,
296, 297, 323, 334, 407
Liberalizm, 447
Liberteryenizm, 251
Locke, John, 227, 228, 229,
231, 235, 238, 245, 247
Luhmann, Niklas, 11, 317, 524,
525, 526, 527, 528, 529,
530, 531, 532, 533, 534,
535, 536, 537, 538, 539,
540, 541, 542, 543, 544
Lukacs, Georg, 49, 85, 87,
163, 188, 193, 196, 197,
211
Luxemburg, Rosa, 158, 407

M

manevra savaşı, 291, 292
Marcuse, Herbert, 139, 147,
152, 156, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 166,
167, 168, 169, 203, 405,
408
Marksizm, 178, 179, 180, 190,
191, 202, 203, 210, 251,
255, 256, 257, 258, 260,
261, 263, 265, 266, 268,
269, 270, 275, 276, 281,
292, 302, 304, 305, 308,
309, 316, 333, 334, 379,
390, 398, 405, 406, 407,
408, 409, 421, 424
Marx, Karl, 28, 31, 36, 71, 93,
94, 96, 101, 109, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119,
120, 121, 123, 124, 125,
126, 127, 128, 129, 130,
131, 133, 134, 135, 140,
142, 143, 149, 150, 169,
170, 174, 177, 178, 189,
191, 210, 255, 258, 261,
262, 264, 265, 269, 270,
275, 277, 280, 294, 296,
303, 310, 318, 319, 332,
338, 377, 378, 379, 394,
398, 399, 401, 402, 405,
406, 423, 424
Marxizm-sonrası düşünce
(post-Marxizm), 377
Mesih, 75, 76, 174, 186
Meta, 189, 190, 191, 194, 200
Meta Fetişizmi, 189

Meta Toplumu, 10, 142, 191,
193, 194, 198, 199, 200
mevzi savaşı, 256, 280, 287,
291, 292
Miliband, Ralph, 312, 332
Minimal Devlet, 221, 222, 224,
225, 230, 232, 235, 236,
240, 241, 241, 243, 247,
248, 252
Mistisizm, 180, 210, 360
modus operandi, 305, 307,
319, 320
Mouffe, Chantal, 79, 255, 276,
278, 283, 336, 337, 338,
342, 343, 345, 346, 350,
352, 354, 356, 358, 359,
363, 365, 366, 367, 368,
371, 372, 373, 374, 377,
378, 381
Müller, Adam, 8, 57, 64, 66,
74, 75, 540

N

Negatif eytişim, 149, 150, 158
Nietzsche, Friedrich, 54, 109,
118, 183, 208, 450, 486,
490
Novalis, 53, 57, 60, 64
Nozick, Robert, 10, 221, 223,
224, 225, 226, 227, 228,
229, 230, 231, 232, 233,
234, 236, 237, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 245,
246, 247, 248, 249, 250,
252

O

olağanüstü durum, 88, 89, 179,
429, 433, 439
olumsal zorunluluk, 328
Operasyonel kapalılık, 529

Ö

Özgürlük, 34, 114
Özel Alan, 93, 95, 105, 106,
117, 121, 133, 245, 439
Özne, 186, 195, 263, 340, 341,
343, 454, 486, 489, 493,
518
öznellik, 53, 180, 340, 350,
351, 414, 485, 506, 510

P

Para, 329, 334
Partiküler sistemler, 28, 29
Pazar radikalizmi, 30
Platon, 15, 16, 94, 109, 116,
118, 126, 134, 149, 161,
223, 250, 284, 343, 418,
462, 463, 538
Poe, Edgar Allen, 197, 198,
199
polis, 72, 73, 103
Popper, Karl Raimund, 22, 44
post-yapısalcılık, 452, 454
Poulantzas, Nicos, 302, 303,
309, 311, 312, 319, 320,
321, 332
pozitivizm, 50, 151, 261, 266,
338, 390

praxis (praksis), 10, 256, 258,
259, 260, 264, 265, 266,
269, 270, 271, 275, 281,
282, 283, 296
Protagoras, 15, 16, 44
Proust, Marcel, 193, 194, 210,
397
Psikanaliz, 162, 481, 483, 485

Q

Queer, 501, 509

R

Radikal Demokrasi, 379
Rawls, John, 222, 223, 224,
225, 241, 249
rıza, 111, 238, 277, 284, 288,
477
romantizm, 10, 49, 51, 52, 55,
59, 60, 61, 62, 64, 65, 66,
67, 90

S

Schelling, Friedrich Wilhelm
Joseph, 51, 57
Schiller, Friedrich, 53, 54, 55,
182
Schmitt, Carl, 10, 50, 55, 58,
59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86,
88, 89, 176, 430, 433, 434,
438, 441, 447
Scholem, Gershom, 180, 210

Schumpeter, Joseph Alois, 330,
364
SÇPR, 325, 330, 331
Sembolik ideoloji, 27
Sembolik iktidar, 421
sermaye, 279, 280, 306, 312,
313, 314, 315, 318, 319,
320, 323, 324, 326, 394,
395, 396, 398, 399, 400,
401, 402, 404, 405, 406,
409, 414, 424
sermaye birikim rejimi, 306,
313
sermaye birikimi, 315, 318,
323, 395, 398
sermayenin uluslararasılaşması,
329
Sesmerkezcilik, 462, 463
sınıf, 31, 61, 79, 119, 131, 143,
166, 168, 197, 201, 251,
256, 262, 268, 269, 271,
275, 277, 278, 280, 281,
283, 284, 288, 297, 303,
305, 310, 311, 312, 320,
321, 322, 323, 324, 326,
327, 332, 333, 338, 357,
359, 375, 376, 378, 379,
380, 381, 405, 406, 407,
408, 413, 415, 416, 422,
424, 480, 482, 483, 493
sınıf egemenliği, 256, 275, 303
sınıf mücadelesi, 197, 201, 303,
306, 310, 311, 320, 333,
406
sınıflı toplum, 271, 275, 304
Simgesel şiddet, 421

sivil toplum, 10, 227, 231, 235,
238, 279, 288, 289, 290,
291, 293, 294, 303, 315,
316, 327

siyasal düşünce, 17, 27, 131,
280, 340, 344

siyasal toplum, 315

siyaset, 7, 8, 9, 16, 20, 21, 25,
60, 65, 83, 92, 93, 94, 95,
104, 108, 113, 116, 121,
131, 134, 141, 174, 175,
202, 214, 221, 225, 226,
244, 245, 248, 291, 292,
296, 302, 303, 304, 306,
307, 314, 316, 333, 348,
349, 353, 361, 364, 366,
371, 373, 377, 381, 395,
419, 421, 429, 430, 431,
433, 434, 441, 445, 477,
481, 520, 526, 533, 534,
537, 538, 539, 541, 542,
544

siyaset felsefesi, 8, 9, 25, 65,
92, 175, 221, 225, 226, 245,
248, 333

siyaset kuramı, 7, 8, 9, 174,
214, 302, 303, 307, 333,
421, 526

Sorel, Georges, 49, 69, 70, 71,
72, 73, 74

Sosyal Sözleşme, 222, 226,
228, 229, 231, 239

sosyoloji, 387, 389, 392, 416,
444, 524

sömürü, 40, 303, 402, 408

söylem, 19, 22, 23, 32, 170,
319, 344, 348, 361, 362,

364, 375, 376, 379, 420,
434, 454, 483, 491, 499,
502, 504, 506, 511, 513

stratejik-ilişkisel yaklaşım, 320

stratejik-kuramsal yaklaşım,
312, 320, 321

Strindberg, J. August, 183

Ş

Şeyleşme, 17, 191, 193, 196,
198, 200

şiddet, 72, 73, 74, 92, 95, 102,
110, 111, 112, 133, 167,
176, 222, 237, 251, 277,
394, 395, 421, 429, 436,
442, 470, 479

Şili biyolojisi, 308, 316

T

Tarih Meleği (*Angelus Novus*),
178, 179, 181, 182, 216

Tarih Tezleri, 175, 198

tarihsel blok, 268, 272, 274,
277, 278, 283, 314, 315

Tarihsel Materyalizm, 131, 177,
185, 186, 191, 201, 204,
263, 266, 267, 270, 272,
423

tek ulus hegemonya projeleri,
325

Teoloji, 86, 180

Teorisizm, 392

Teubner, Gunther, 317

Toplumsal cinsiyet, 495, 496,
500, 501, 503, 505, 506,

507, 509, 512, 515, 517,
520
toplumsal formasyon, 131, 134,
302, 303, 304, 312, 314,
319, 320, 321, 324
toplumsal grup, 39, 256, 303,
324
Toplumsal Sermaye, 401
Toplumsal sistem, 528

Ü

ücret, 232, 233, 248, 305, 326,
329, 375, 479
üretim araçları, 39, 56, 120,
303, 304, 306, 326, 357
üretim biçimi, 116, 120, 188,
205, 211, 303, 304, 307,
313, 318, 321
üretim ilişkileri, 56, 116, 121,
143, 158, 189, 304, 306,
337, 340, 344, 359, 360,
363, 376, 378, 379
üst yapı, 268, 277, 278, 288,
291
üstyapı, 166, 190, 305, 307,
310, 316, 317, 320, 423
Ütopya, 35, 221, 222, 223,
224, 225, 242, 244, 249,
252, 265, 334

W

Warhol, Andy, 210
Weber, Max, 56, 140, 294,
394, 401, 423
Wittgenstein, Ludwig, 414

Wood, E. Meiksins, 284, 304,
305

Y

yabancılaşma, 23, 93, 94, 168,
204, 209, 396
yanılsama, 23, 156, 168, 187,
205, 228, 289, 498, 503
yanlış bilinç, 37, 277, 407, 417,
421
yapı, 18, 23, 34, 62, 81, 101,
109, 111, 116, 140, 145,
156, 178, 203, 214, 247,
250, 259, 269, 278, 284,
292, 297, 309, 321, 329,
340, 346, 349, 352, 360,
361, 387, 388, 389, 405,
410, 414, 431, 438, 450,
453, 456, 463, 464, 470,
480, 481, 482, 503, 507,
517, 537, 538, 541, 542
Yapı-Eylem İkiliği, 387
yapısal eşleşme, 318
yapısal seçicilik, 328
yapısalcı Marksizm, 311
Yapısalcı İnşacılık, 392
yapısalcılık, 339, 368, 369,
390, 391, 394, 424, 452,
453, 465, 483
Yapısalcılık Temelcilik-sonrası
düşünce (*post-
foundationalism*), 339
yapısöküm, 11, 449, 450, 451,
457, 458, 459, 460, 461,
463, 464, 470, 471, 472

558 *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar*

yasa, 11, 52, 57, 72, 73, 89,
176, 264, 429, 430, 432,
436, 437, 439, 441, 442,
443, 444, 446, 493, 514,
515

Yatay Farklılaşma, 536, 537
yeniden üretim, 18, 37, 96,
107, 212, 275, 311, 313,
314, 317, 323, 327, 330,
331, 381, 389, 528, 532

yönetici sınıf, 311, 312
yurttaşlık, 101, 102, 108, 128,
326

Z

zor, 127, 155, 202, 235, 250,
276, 288, 289, 306, 315,
390, 402, 403, 408, 451,
470, 511

JUDITH BUTLER
ROBERT CARL
NOZICK
HARENDT
WALTER
BENJAMIN
PIERRE JACQUES
ANTONIO
GRAMSCI
BOURDIEU
BOB JESSOP
NIKLAS LUHMANN

Bir atölye çalışması olarak tasarlanan derleme, çağdaş siyaset kuramında var olan farklı yorumlar üzerinden günümüz siyasal yaşamına yönelik söylemlerin izini sürme amacındadır. Alana dair yorumlarıyla öne çıkan düşünürlerin, kurama yönelik söylemleri, bu söylemlerin kendi içindeki bütünlükleri, günümüzde yaşanan sorunlara ne gibi katkıda bulundukları dikkate alınarak eleştirel bir okumayla değerlendirilmektedir. Konuların ve düşünürlerin seçimi, kurama dair ilgi duyanlar ve kuramsal çalışmaya odaklanan okuyucular göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır. Buradaki amaç, betimleyici kuram ve yorumsamacı siyaset felsefesi şeklinde ikiye ayrılan çağdaş siyaset kuramına bütünlüklü bir yaklaşım sunabilmektir. Derlemede yer alan düşünürlerin var olan toplumsal sorunlara hangi açılımlarla yaklaştıklarını ortaya koymak temel alınmaktadır. O nedenle irdelenen düşünürlerin kendi ideolojik görüşlerinden bağımsız ele alınması doğru bulunmuştur. Bu çalışma, günümüzde çağdaş siyaset kuramında söylemleriyle öne çıkan düşünürlerle sınırlanmıştır. Buna bağlı olarak çalışmanın özü ve hedefi, her türlü ön kabul ve/veya ön yargıdan uzak, düşünürlerin öngörülerini irdelemektir. Kitap dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ideoloji ve ideolojisizleştirme konusunda düşüncelerin ele alındığı bir çerçeve çalışmasını takiben ikinci bölümde, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Frankfurt Okulu temsilcileri ve Walter Benjamin üzerinden siyasetin krizi ve felsefi tartışmalar ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, Robert Nozick, Antonio Gramsci ve Bob Jessop gibi düşünürlerin yanı sıra radikal demokrasi bağlamında devlete dair değerlendirmelere yer verilmektedir. "Kuram ve Yeni Arayışlar" başlıklı dördüncü bölümde, günümüz siyaset kuramında öne çıkan Pierre Bourdieu, Giorgio Agamben, Jacques Derrida, Judith Butler ve Niklas Luhmann gibi yazarların görüşleri değerlendirilmektedir.



ISBN 978-975-8717-65-1

