

**Felsefe**

Mevlüt Albayrak / *“Avrupa”, “Avrupalılık”, Hıristiyan “Avrupa Fikri” ve “Din”*

Martin Heidegger / *Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? (1953)*

Nurten Kiriş Yılmaz / *Avrupa ve Türk Aydınlanması Üzerine bir Değerlendirme*

Engin Yurt / *Dilin Yapısı ve Gelişimine dair Farklı Görüşlerin Kısa bir Analizi:*

*Söyleme, Konuşma ve Söz Üzerine bir Düşünme Denemesi*

Güvenç Şar / *Eski Yunan'ın Zaman Anlayışı Üzerine*

Erdal Yıldız / *Dokun Dokunabilirsen!*

Graham Parkes / *Giriş [Heidegger ve Karşılaştırmalı Felsefe Üzerine]*

Sıla Burcu Başarır – Engin Yurt / *Where Does the Sacred Dwell? Outside as Interior:*

*An Attempt to Rethink the Interior with Human Experience*

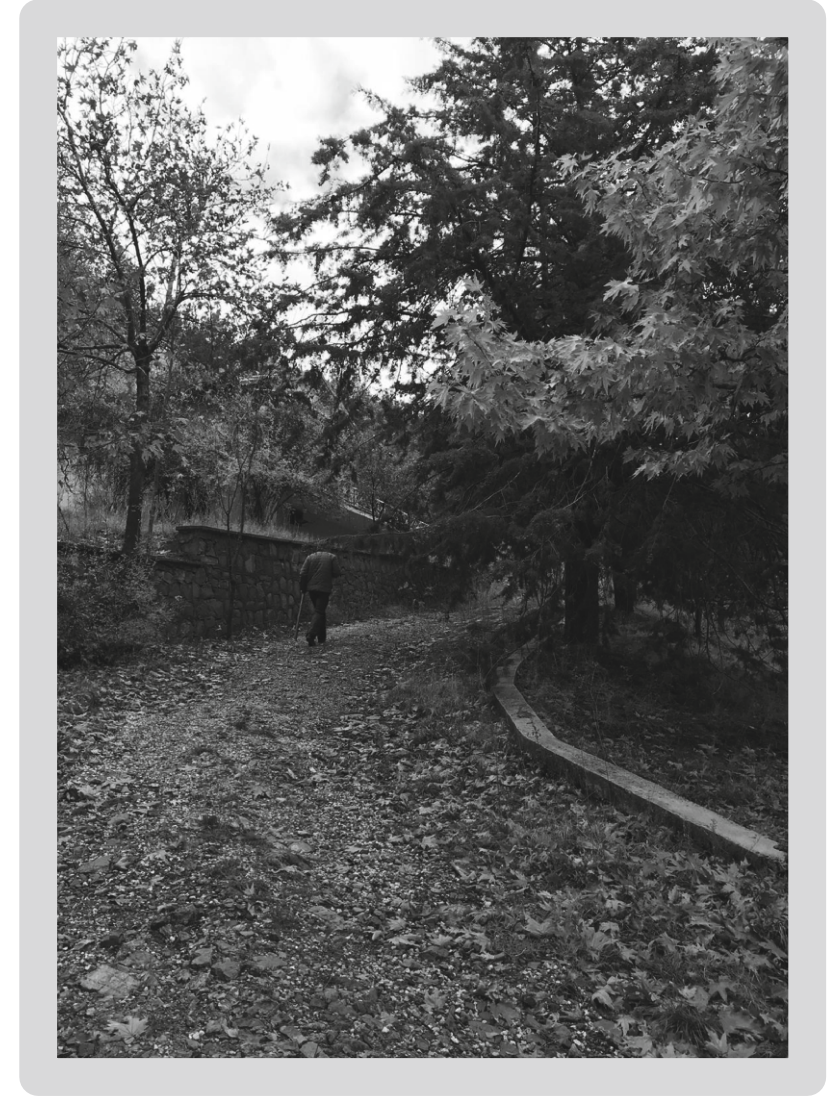
**Felsefe - Teoloji**

Meister Eckhart / *Vaaz 55*

Meister Eckhart / *Vaaz 56*

**Sosyal Bilimler**

Edward N. Muller / *Gelir Eşitsizliği, Rejim Baskınlığı ve Siyasal Şiddet*



# **TABULA RASA**

Felsefe & Teoloji  
Philosophy & Theology

28. Sayı

Eylül, 2018

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

## TABULA RASA

### Felsefe & Teoloji

*Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji* Ulusal Hakemli bir dergidir.  
*Tabula Rasa: Philosophy & Theology* is a refereed journal.

Üç Aylık Hakemli Akademik Dergi  
A Quarterly Refereed Academic Journal

(Print) ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Eylül 2018 / 28. Sayı

#### Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

#### Yayın Yönetmeni / Editor in Chief

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

#### Yayın Editörleri / Editors

Doç. Dr. Keşer ÇELİK  
Dr. Öğr. Üyesi Nurten KİRİŞ YILMAZ  
Dr. Öğr. Üyesi Engin YURT

#### Kapak Tasarım ve İç Düzen

Dr. Öğr. Üyesi Engin YURT

#### Baskı Yeri

İsparta

#### İletişim

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu Kampüsü, Fen  
Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 32260  
Çünür/İSPARTA  
tabularasadergisi@gmail.com  
0246 211 42 57

#### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Keşer ÇELİK (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Engin YURT (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Doç. Dr. Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Öğr. Gör. Dr. Abrim GÜRGEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Öğr. Gör. Dr. Güvenç ŞAR (Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan TURHAN (İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)

#### Hakem ve Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ (Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. Keşer ÇELİK (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Nurten KİRİŞ YILMAZ (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Dr. Öğr. Üyesi Engin YURT (Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Hakan POYRAZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Doç. Dr. Erdal YILDIZ (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Öğr. Gör. Dr. Abrim GÜRGEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Öğr. Gör. Dr. Güvenç ŞAR (Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Doç. Dr. Hasan AYDIN (19 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Ayhan BIÇAK (İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL (İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan TURHAN (İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)  
Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN (Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi)  
Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS (Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK (Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Mehmet AKGÜN (Emekli Öğr. Üyesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Fazıl KARAHAN (Pamukkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ (Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)  
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Doç. Dr. M. Hanifi MACİT (Atatürk Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Hasan ASLAN (Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Şahin FİLİZ (Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Turan KOÇ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi)  
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK (Gazi Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Doğuş Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)  
Prof. Dr. Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Şamil ÖÇAL (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi)  
Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM (KTO Karatay Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü)  
Doç. Dr. Mutallip Özcan (Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Prof. Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi)  
Prof. Dr. John B. COBB, Jr., (Claremont School of Theology)  
Prof. Dr. David R. GRIFFIN, (Claremont School of Theology)  
Prof. Dr. Philip CLAYTON, (Claremont School of Theology)  
Dr. John QUIRING, (Claremont School of Theology)  
Doç. Dr. Mustafa RÜZGÂR (California State University)  
Pr. Dr. Jay McDANIEL (Hendrix College)

## İÇİNDEKİLER

Editörden

### Felsefe

Mevlüt Albayrak / “Avrupa”, “Avrupalılık”, Hıristiyan “Avrupa Fikri” ve “Din” .....	1
Martin Heidegger / <i>Nietzsche'nin Zerdüşt'ü Kimdir? (1953)</i> , Çev. Erdal Yıldız – Engin Yurt.....	27
Martin Heidegger / <i>Wer ist Nietzsches Zarathustra?</i> .....	43
Nurten Kiriş Yılmaz / <i>Avrupa ve Türk Aydınlanması Üzerine bir Değerlendirme</i> .....	59
Engin Yurt / <i>Dilin Yapısı ve Gelişimine dair Farklı Görüşlerin Kısa bir Analizi: Söyleme, Konuşma ve Söz Üzerine bir Düşünme Denemesi</i> .....	71
Güvenç Şar / <i>Eski Yunan'ın Zaman Anlayışı Üzerine</i> .....	81
Erdal Yıldız / <i>Dokun Dokunabilirsen!</i> .....	89
Graham Parkes / <i>Giriş [Heidegger ve Karşılaştırmalı Felsefe Üzerine]</i> , Çev. Engin Yurt .....	99
Graham Parkes / <i>Introduction</i> .....	111
Sıla Burcu Başarır – Engin Yurt / <i>Where Does the Sacred Dwell? Outside as Interior: An Attempt to Rethink the Interior with Human Experience</i> .....	123

### Felsefe-Teoloji

Meister Eckhart / <i>Vaaz 55</i> , Çev. Engin Yurt – Erdal Yıldız.....	129
Meister Eckhart / <i>&lt;Predigt 55&gt;</i> .....	133
Meister Eckhart / <i>Vaaz 56</i> , Çev. Erdal Yıldız – Engin Yurt.....	135
Meister Eckhart / <i>&lt;Predigt 56&gt;</i> .....	137

### Sosyal Bilimler

Edward N. Muller / <i>Gelir Eşitsizliği, Rejim Baskıcılığı ve Siyasal Şiddet</i> , Çev. Ferihan Polat Yıldırım – Merve Gündoğan .....	139
Edward N. Muller / <i>Income Inequality, Regime Repressiveness, and Political Violence</i> .....	159



## Editörden

“İnsan yazdığı şey” ise *tabula rasa* yazılan şeydir...

Doğanın rengârenk olduğu mevsim, İlbahar kadar bir başka mevsimi daha çağrıştırır. Sonbahar... Sonbahar neyin adıdır? Bir başlangıcın mı? ya da bir sonun mu?, bir sevincin mi? ya da bir hüznün mü?, bir kavuşmanın mı? ya da bir ayrılığın mı? Her insan kendince ve kendi dünyasınca Sonbahar’ı farklı farklı anlamlandırır ve adlandırır. Böyle olsa da çoğu insan için o, bir hüznün, bir sonun, bir ayrılığın adıdır. Bizim için, *tabula rasa* için Sonbahar, bir başlangıç ve kavuşmanın adıdır. Uzun bir aradan sonra yeni sayısıyla *tabula rasa*, yeni bir başlangıçla yayın hayatına yeniden kavuşmuştur.

İnsanı insan yapan, insanca edimleridir. Düşünce ile düşünmek ve sonrasında bunları yazıya dökmek gibi. Tahsin Yücel’in dediği gibi “İnsan yaptığı şey ise, aynı zamanda da yazdığı şeydir.” Bunları anlamlı ve değerli kılan da insanlık ve düşünce tarihine yaptığı ve yapmış olacağı katkılardır. Zira düşünen insanın amacı da dünyanın yaşanılabilir olmasına gerçekleştirebildiği güzel ve iyi edimlerle katkıda bulunmaktır. Böyle amaçla yola çıkan insanın yaşam serüveninde, Whitehead’in “fikirlerin serüveni” olarak tasvir ettiği felsefe de sadece öğrenilecek bir şey değildir. Felsefe, yaşanılacak bir şeydir. Felsefe aynı zamanda “sürekli bir alternatif arama alışkanlığı”nın adıdır. Çünkü insanın amacı yaşamak değil, iyi yaşamaktır. *Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji* dergisi de bu ruh ve bilinçle, yayın hayatı içinde farklı olmayı ilke edinmiş bir dergidir; dolayısıyla iyi ve güzele katkı yapabilecek her bir düşünce, kendisine burada yer bulabilir. Amacımız, Türk düşünce hayatına çok sesli bir gerçeklik alanı sunabilmek çabasıyla medeniyet ile özdeşleştirilen yazı’yı yaşatabilmektir.

*Tabula Rasa*’nın önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da düşünce dünyasına farklı açılımlar sağlayacağını ümit ettiğimiz felsefe, teoloji ve diğer sosyal bilimler alanından makale ve çeviri çalışmalar yer almaktadır. Prof. Dr. Mevlüt Albayrak’ın kaleme aldığı “Avrupa”, “Avrupalılık”, Hıristiyan “Avrupa Fikri” ve “Din”; Doç. Dr. Erdal Yıldız’ın kaleme aldığı *Dokun Dokunabilirsen!*; Dr. Öğretim Üyesi Nurten Kiriş Yılmaz’ın kaleme aldığı *Avrupa ve Türk Aydınlanması Üzerine bir Değerlendirme* bu sayımızdaki çalışmalardan birkaçıdır.

*Tabula Rasa*’nın her sayısında bizler ayrı bir heyecan yaşarken sizlerin de merakla beklediğini düşündüğümüz yeni sayısında en kısa sürede buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Kevser Çelik

Eylül, 2018



## “AVRUPA”, “AVRUPALILIK”, HİRİSTİYAN “AVRUPA FİKİRİ” VE “DİN”

Mevlüt ALBAYRAK<sup>1</sup>

### Öz

Bu çalışmada, Avrupa, Avrupalılık, Avrupa fikri ve din kavramlarının açılımı ele alınacaktır. Tüm bu kavramların içinde Türkiye'nin kendine özgü, kendi özü içinde bir baş ya da bir ada olduğu tezi savunulacaktır. Avrupalılık ve Türkiye içerikleri bakımından özdeşdir. Avrupa, Avrupalılar için gerçek bir kıta ve fikirdir, ancak, kanaatimce, bu küremizdeki insanlar ve tüm canlılar için tehdit olabilecektir. Avrupa, eninde sonunda çökecektir. Avrupa'nın çöküşü, kanaatimce, dünyamızdaki “Öteki Başlar” için çok daha önemlidir. ben başka bir fikre inanıyorum, yeni bir baş, yeni bir etki yeni bir yaratıcılık için. Kendine özgü Türkiye varlığı başı Tanrı adına ve tüm canlılar adına gerçekleştirecektir. Bu bağlamda din, özellikle İslam, dünyamızı anladığımız düşünme ve yaşamımıza ait olan fikir ya da kimlik için çok önemli bir faktördür.

**Anahtar Kelimeler:** Futbol, Avrupa, Avrupalılık, Fransa, Valery-Derrida, Bauman, Türkler ve Müslümanlar, Din.

## “EUROPE”, “EUROPENESS”, CHRISTIAN “IDEA OF EUROPE” AND “RELIGION”

### Abstract

In this essay, Europe, Christian European, European idea and religion notions will be treated. In all of these notions, Turkey is Europe's other cap or peninsula. Europeanness and Turkish is in its own contexts identical. Europe is a real continent and idea for Europeans scholars, but, I think that it may be threat for human beings and the other living creatures in our globe. In the end, Europe will collapse. The collapse of Europe, I think, is more important for “Other Headings” in our World. I believe to idea elsewhere, for a new head, a new affect, a new creativity. This head that there is self-Turkey will make real the universal idea for God and for living creatures. In this respect religion, especially İslam, is more important factor of idea or identity who belongs to our thinking an living that we understand the our World.

**Keywords:** Football, Europe, Europeanness, France, Valery-Derrida, Bauman, Turks and Muslims, Religion.

*“Avrupa'nın geçmişi zalimdir.”<sup>2</sup>*

*“Biz Avrupalılar” diyordu, Francis Bacon.<sup>3</sup>*

*“Savaş meydanı kimliğin öz yurdudur.”<sup>4</sup>*

Futbol müsabakalarını izlemekten hoşlanırım. Çocukluğumdan getirdiğim güzel “miras”larımdan biridir. Bu mirasta, babamın amatör futbol serüveni ve tek kanallı televizyon zamanında birlikte Avrupa ve Dünya kupası maçlarını izlememizin payı son derece büyük ve önemlidir. Rusya'da gerçekleşen 2018 dünya kupası maçlarını izlerken, birçok düşünce zihnimde akıp gitti. Bir “iz” bırakmış olmalı ki, bu yazıyı yazmaya

<sup>1</sup> Prof. Dr., SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü (mevlutalbayrak@sdu.edu.tr)

<sup>2</sup>Ricoeur, Paul (2004), “Avrupa İçin Yeni Bir Ethos Üzerine Düşünceler,” (Çev. M. H. Doğan), Cogito, Sayı. 39, Bahar 2004, s. 163.

<sup>3</sup>Pagden, A., (2010), “Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma,” Avrupa Fikri, s. 47.

<sup>4</sup>Bauman, Zygmunt (2017), Kimlik (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik, s. 95.

**Gönderim Tarihi: 20.07.2018, Kabul Tarihi: 27.08.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 1-26.**



başladım. Konu futbol olmayacak elbette, ancak yaşamakta olduğum bir şimdiden geriye doğru bir serüveni izlemenin gerekliliğine odaklanacağım. Spor, eğer bir dünya seyir alanı içinde gerçekleşiyorsa, hiçbir zaman spor olarak kalmaz. O bir oyun olmanın ötesinde, dünya kamuoyunda görünür olmanın ötesinde, ülke olarak yetenek ve hünerlerinde sergilenme alanını sunar. Diğer politik enstrümanlara girmek istemiyorum.

2018 Rusya Dünya kupasında Afrika’dan Asya’ya, Avrupa’dan Latin Amerika’ya kadar onlarca ülke yer alıyor. Sınırlarımızın hemen yanı başında İran, dini birlik dünyası yaşadığımızı dile getirdiğimiz Suudi Arabistan, sömürge yaşamış Fas, büyük çalkantı ve iç savaş yaşamış Sırbistan, onun yanında Hırvatistan. Tüm bu ülkelerin bir kupada yer alması dünya seyircisi açısından önemlidir. Sınırları bir yandan Ortadoğu’ya diğer yandan Avrupa’ya uzanan Türkiye, grubundan çıkamadığı için bu Kupa’da yer alamadı. Avrupa’nın çizmesi İtalya, ya da *Roma*, Avrupa’nın kökeni Yunanistan, ya da *Atina*, Türk Milli takımı gibi şampiyonaya katılamadı. Avrupa’nın en büyük futbol takımı olarak görülen Almanya 2. tura geçemedi. Bunun nedenleri burada tartışılmayacak. Ancak bu durum, bazı sıradan soruları açık etti. “Biz Kimiz?” ve nereye aitiz? Biz, Avrupalı isek, ya da Avrupa’ya ait isek neden Avrupa’nın çok sıradan ülkeleri bu Kupa’da yer alıyor da biz alamıyoruz? Eğer Ortadoğu ya da Afrika ülkesi isek, neden Fas ya da Suudi Arabistan’ın grubunda yer almıyoruz? Bunlar futbol söz konusu olduğunda hiçbir karşılığı olmayan sorulardır. Biz coğrafyamızın varlığının müstesnalığıyla övünen bir ülkeyiz; Avrupa’yla yarışmaktayız. Biz Avrupalıyız; ne coğrafya ne de kültür. Avrupalıyız, aklın evrensel miras olması yüzünden.

Türkiye, “Avrupalı” ve “Avrupa” kavramlarının içinde, yanında ya da sınırında olarak nasıl bir kavramlaştırmaya muhatap olmaktadır? Futbol ya da diğer uluslararası müsabakalar bir yana, bu sorunun bir adlandırması var mıdır? Türkiye Avrupa’dadır, aynı zamanda da Ortadoğu’dadır. Bu durum birbirini var eden, birbiriyle beslenen iki karşıt tutum alışı göstermektedir. Avrupalı kendi dışındaki tüm adlandırmaları bir gerçeklik olarak görmekte midir? Türk ya da Müslüman sadece birer addan mı ibarettir? O bir adlandırmanın ötesindedir. Türkiye hem zihin ve yetenek olarak hem de Avrupalılık tanımı içinde Avrupalıdır. Avrupalılık bir coğrafya adının ötesinde bir dünya tasavvurudur. Ancak bugün anladığımız anlamda bir medeniyet kuşağı anlamında Avrupalılık farklı bir şeydir. Avrupa, Aydınlanma, Derridacı yorumla, Kutsal kitapların “ışık” olsun dediği bir dünyanın karşılığıdır, ancak eksiktir.

Türkiye Avrupa Birliğine girmek için bütün enerjisini harcadığını iddia ediyor. Bu doğrudur. Ancak Avrupa Birliği ile Avrupa arasında birebir özdeşlik var mıdır? Politik- ekonomik bir Birlik ile Avrupalılık aynı şeyi mi amaçlar? Avrupa fikri, Birlik oluşturma anlamında siyasi bir fikirdir. Amaç ise 2. Dünya savaşı sonrasında yaşanan Avrupa sahasındaki çöküşün önüne geçmektir. Burada Avrupa, “ortak ve seçilmiş bir ulus-üstü siyasal ufka yöneliyordu.”<sup>5</sup> Bu yönelme gerçekleştirildi mi? Coğrafya olarak Avrupa’nın ürettiği siyaset buna en büyük engeli oluşturdu. Avrupalı olma, *ekonomik ranta ve ekonomik güce* kurban edildi. Avrupa fikri, Avrupalı genelin katılımını dikkate almadı, alamadı. Bir Pazar lobisi olarak Avrupalılık, demokratik istikrarsızlığın da kaynağı haline geldi. Bu tür bir Pazar birliği, Avrupalı halkların “Avrupa’yı kendilerine yabancı” bir yer haline dönüştürdü.<sup>6</sup>

Bu yazı 2018’den bakarak bir değerlendirmedir, ancak referansları ağırlıklı olarak 2000 yılı öncesi metinler olacaktır. Bunun anlamı, şimdinin izi şimdiye ait değildir

<sup>5</sup>Zarka, Yves Charles (2014), “Avrupa İçin Hangi Gelecek?” Jurgen Habermas ile Avrupa’yı Onarmak (Çev. Z. Karagöz, M. E. Yılmaz, Z. Atay), İstanbul: Pinhan, s. 8.

<sup>6</sup>Zarka (2014): 11.

vurgusuna gönderme yapmaktır. Çalışmada adı geçen kavramların zihinsel ve uygulamısal arka planına bakarak, şimdinin serüveninde Türkiye'nin içeriğine bakmaya çalışacağım. İçerik bir şeyi yapan şey, yani özdür. Bu da konuşma konusu yapılanın mevcut durumundan öte başlangıç anlarına başvuruyu gerekli kılacaktır. Bunu özellikle 20. Yüzyılın başlangıcından itibaren Avrupalı felsefecilerde görmekteyiz. Husserl'in "Avrupa bilimlerinin krizi," ya da "Avrupa İnsanlığının krizi" ya da bunalımındaki arayışı bir Avrupa arayışıdır. Aynı şekilde öğrencisi Heidegger'in veya Fransız Valery'nin "tinin bunalımını Avrupa'nın, Avrupa kimliğinin," "Avrupa kültürünün bunalımı" krizi şeklindeki tanımlamaları başlangıcın umudunu açmak içindir.<sup>7</sup> Tin "iktidarsızlık" krizini yoksunlaşmasıyla yaşamaktadır; hem insan etik tavır alışları, hem de bilimsel akıl gücü bakımından tinsel yoksunluk, veya başka gücün Avrupa'yı büyümesine kaptırması.

### Avrupa: Teolojik Kurgu

Sloven felsefeci Slovoj Zizek, "Avrupa Ne İstiyor?" adlı makalesinde, Ülkesinin Avrupa Birliğine alınması serüveniyle ilgili olarak, gidilecek olan Avrupa'nın kendilerine nasıl bir katkısı olacağını sorgulamaktadır. Avrupa kendi Hıristiyan kimliğini koruma telaşı yaşayan çelişkiler coğrafyasıdır. Ona göre, Avrupalı demokratik görünen yapı, "özgürlüğe karşı esas tehdidin Hıristiyan olmayan köktendincilik olduğunu ispat etmek için" elinden gelen her yolu denemekten geri kalmamaktadır. Bu korku üretmeye dayalı durumun Avrupalı insanın "kendi özgürlüğü"nü kısıtlamasına yol açabileceği endişesi de sorgulanmamaktadır. Özgürlüğe karşı olan "teröristler" bellidir ve onlar "başka dünyanın sevgisi"nden dolayı Avrupa'yı mahvedebilecek bir duyarsızlığa sahip ötekilerdir. "Müslüman öteki nefreti"nin<sup>8</sup> bu tanımlaması ile girişte dile getirdiğim futbolla ilgili cümlelerim arasında elbette hiçbir bağ yok.

Ancak Avrupalı olanın başarı ve yetenek tanımlaması, ötekini var etme biçimiyle özdeştir. Avrupa, Grek-Hıristiyan kökenlidir ve bu köken evrenin biricik tanımlayıcı gücüdür. O aydınlanma serüveninden itibaren değil, daha öncesinde de ötekini hep şiddet ve huzur bozucu olarak tanımlayan bir geleneğe sahiptir. *Yeryüzünde bozguncudur*, ama biz düzenleyiciyiz, barışçılız diye de çığlık atmaya yeteneklidirler. Öykü çok eskilere dayanır, Grek'ten başlayalım. Grek'te yabancı dışarıda tutulması gerekendir. Öteki kanıtsızdır ve irrasyoneldir. Bu, Hıristiyan Ortaçağın teolojisinde koşulsuz yer bulmuştur. Mesela, Aquinas *suma contra gentiles*'de, Hıristiyan inancının birçok gösterge ve kanıt tarafından nasıl onaylandığını ve desteklendiği üzerine konuştuktan sonra, [Hz] Muhammed gibilerin "tarikatlara" diye adlandırılacak şeyin kurucuları olabilmeleri için hiçbir temele sahip olmadıklarını göstermeye çalışır. İslam'ın bedensel çekiciliği dışında, [Hz] Muhammed'in ileri sürdüğü kanıtların hiçbir karşılığı mevcut değildir. O tarihsel olmayan hikâyelerle yanlış doktrinleri katıp karıştırmıştır. Ayrıca o peygamberlik iddiasını doğrulayacak mucizelerden de yoksundur. Hz. Muhammed'in arkadaşları "ilahi konularda ehil olmayan...ama çöllerde yaşayan barbarlar"dır. Bu insanlar kesinlikle eleştiriye kapalı kişilerdir. Bu barbarlar sayıları ve güçleri yoluyla, başkalarını Müslüman olmaları için zorlayabiliyorlardı.<sup>9</sup> İslam, "şiddet ve kılıcın dini," "zevk ve sefa dini olarak" tanımlanmasının yanı sıra, Hz. Muhammed "deccal olarak" resmedildi. O bir peygamber değildi ve "bir din kurmadığı için kesinlikle şeytan tarafından cesaretlendirilmişti."<sup>10</sup>

<sup>7</sup>Derrida, Jacques (2003), *Öteki Hedef (Başka Baş)*, (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 36-37.

<sup>8</sup>Zizek, Sovej (2015) "Avrupa Ne İstiyor?," *Avrupa ne istiyor? Avrupa Birliği ve Onun Hoşnutsuzlukları* (Çev. Bora Verili), İstanbul: Can, s. 58.

<sup>9</sup>Watt, W. Montgomery (2013), *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi* (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), Ankara: BilgeSu, s. 112.

<sup>10</sup>Watt (2013): 113-16. Bu bakış açısı için bkz., Alighieri, Dante (2017), *İlahi Komedi, Cehennem, Araf, Cennet* (Çev. Rekin Teksoy), İstanbul: Oğlak.

Bu tarihi-teolojik resim, öteki adını alan, ya da bizden olmayanı yok sayma üzerine inşa edilmiştir. Aynı zamanda tüm bu ürkütücü ifadeler modern dönemde modern okuyucu tarafından her yerde bulunabilecek yeni cümlelerle sunulmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, bu öteki barbarların “çoklukları,” “sayıları,” “güçleri”dir. Avrupalı için bu da tehlikeden başka bir şey ifade etmez. Avrupalı kendi zaaflarını ve eksikliklerini örtmek için bir öcü ve düşman yarattı. Buna da en uygun kimlik Müslümanlardı. Kendi eksiklikleri ve zaafılarından Müslümanlara ahlaki ve insani olmayan söylemlerde bulundular. Bunun neden böyle olduğunu Voltaire, Kur’anı kastederek, çok açık bir şekilde şu cümlelerle izah ediyor:

Biz o Kitaba sayısız saçma sözler kondurduk. Oysa Kur’an’da bunların hiç biri yoktur. Keşişlerimizin asıl zoru; Müslüman olan Türklerdi. İstanbul’u fetihlerine başka türlü karşı konulamayınca, onlar aleyhine bir sürü kitaplar yazıp durdular. [...] Baştan sonra uydurma olan bütün bu yalanlara Avrupalılar inanmıştı.”<sup>11</sup>

Müslüman Türk’ün değer dünyasını şiddet ve kılıç gücüne bağlama çabasının, yıkıcı bu zihinsel çabanın sürekliliği, Avrupalılık inşasından da merkezi bir role sahiptir. Avrupalı, bu yanlış ve insanlık için felaket oluşturucu “uydurma olan bütün bu yalanlara” inanç boyutuna taşıyarak, teolojik bir yeni görevlendirme icat etmiştir. Avrupalılık metinsel bir inşadır ve bu inşa ile kendi yüzünü gizlemek te metinsel temellidir. Başarısızlık hep öteden gelir. Bu yargı Avrupalı olanın biricik varoluş dayanağıdır. Türkleri öcü olarak tasvir eden temelsiz birçok metin, çizi mevcuttur. Bunlar Avrupa’nın diriliğinin kaynağıdır. Avrupalı bundan mı ibarettir? Avrupalılık “olgusu” ve Avrupalıların birlikteliği vurgusu bir ideoloji olarak buradadır. Küreselleşme, kültürlerin çoğulluğu ve medeniyetin nimetleri gibi kavramlar da tıpkı yukarıdaki kavramlar gibi Avrupalıdır ve sektörelidir. Batılı birçok siyaset ve düşünce adamının dikkatini çeken bir olgu olarak çok kültürlülük, ister istemez egemen kültürün altında bir müze malzemesidir ve izleyenler için heyecan vericidir. Çok kültürlülük bir soruyu kaçınılmaz kılmış gibidir. “Biz Kimiz?”<sup>12</sup> Bu arenada sorulması zorunlu soru halini almıştır. Bizi biz yapan değerler nelerdir? Her bir tarafın cevabı farklıdır: Avrupalılık ve karşısında İslam ve bir ötede Asyalılık. Avrupalılık bir din midir? Avrupalılık, neden karşısına birilerini ya da bir şeyleri almak zorundadır? Grek-Hiristiyan bir sentez midir? Ya da İbrani-Grek ve Roma Avrupa mıdır?

Yazımda karşımıza çıkan günlük politik bildirimlere de yer vereceğim. Bu hakkında konuşulan şeyin sıradan politik bir ihtiras adlandırması olmayı aşan bir durum olduğunu göstermek için gerekli olacaktır. Çünkü kavramlar sadece teolojik sınırlı değil, aynı zamanda politik-teolojiktir. Avrupalılığın içini dolduran ve birbirinin iç içe geçtiği iki temel kavram teoloji ve teleolojidir. Bu durum olgusaldır. Michael Meyer, *The Death (and Birth) of Europe* isimli kısa yazısına şu cümleyle başlamaktadır: “Valery Giscard d’Estaing Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyelik için katılmasına işaret ederek, bu Avrupa’nın sonu olacaktır.”<sup>13</sup>

Son bir kıyamet adlandırmasıdır. Salt politik bir yargı, yazıya döküldüğünde teolojik dile dönüştürülerek erek haline gelmektedir. Teolojik olan üzerinden bir varlık tecrübesi, başka bir varlık tecrübesinin nasıl sonu olabilir? “Ölüm” ve “doğum” bir tercih midir? Avrupa’nın sonu bir başkasının o yere girmesiyle mi yaşanacaktır? Avrupa bir yer midir? Çitlerle çevrili bir kıta fobisi değil midir bu? Bu bir hezeyan mıdır? Çaresizlik ya

<sup>11</sup>Voltaire, Francois-Marie Arouet (2015), *Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler* (Çev. Egenur Ay), İstanbul: Zepros, s. 14-5.

<sup>12</sup>Huntington, Samuel P. (2004) *Biz Kimiz? Amerika’nın Ulusal Kimlik Arayışı* (Çev. Aytül Özer), İstanbul: CSA Global Yayın Ajansı.

<sup>13</sup> Michael Meyer (2002), “The Death (and Birth) of Europe,” *Newsweek*, Aralık 23, s. 14-15.

da korku mu? Konuşmayı biraz daha günlük politik alana çekelim. “Bir Arap ya da bir Çinliyle ortak anlayışlarımız” fazla yoktur.<sup>14</sup> “Homo europoeus’un niteliği “arzular ve irade gücü”dür.<sup>15</sup> Ortak anlayışlarımızın yokluğu, benim ya da diğerinin sonunun nedeni midir? Korkuya dayalı psikoanalitik tanımlamalar Batılı yaratımıdır. Arzu ve irade gücü insanın doğasıdır ve sorumluluğunun çıkış yeridir. Olanı başlatmak mirasın uygulanmasıdır. Avrupalı her şeyin mülkiyetini kendisine hak olarak görmektedir. John Locke, “Tanrı dünyayı, gayretli ve rasyonel olanın kullanımına verdi (ve emek, dünyaya yönelik onun tasarruf hakkıydı); huysuz ve kavgacı olanın hayal gücüne ya da açgözlülüğe değil,” diye yazıyor. Asad bu cümleyi şöyle ifade ediyor: “Tüm halkları ilgilendiren mülkiyet, Avrupalının temellük ettikleri, ekip biçtikleri ve daha sonra hukuken kendi mirasları olarak Avrupalı kuşaklara aktardıkları ölçüde “Avrupalı”ydı.”<sup>16</sup> Burada insan tümel bir gerçeklik değildir. Avrupa’nın dışında kalan, onun mükemmelliğini olumlayan, huysuz ve kavgacıdır ve Avrupa’nın dışındadır. Bu kabul, sapkın bir inançtır. Bu inancı inşa eden akıl yürütme, hayali ve yenilebileceği düşünülen düşmanlar yaratmaktan geçer. K. P. Kavafis’in, “Barbarları Beklerken” isimli şiirinde, bu kavgacı olanın varlığına inanç çok güzel betimlenir:

“iyi de barbarlar olmadan ne yaparız şimdi?  
O insanlar bir tür çareydi derdimize.”<sup>17</sup>

Kavafis’in dizelerinde beklenen “çare” Türkiye midir? Fransa Avrupa mıdır? Fransa Avrupalı mıdır? Her ikisi de mümkündür. Muhtemelen tersi de. Meyer, Giscard’ın Avrupası, “Avrupalı olma fikrini” kaybetmiş olan Avrupa’dır. Giscard bir kültür, bir gelenek ve tarihe bağlı olmaktan söz ediyor. Onun sorunu kökenin sonunun gelmesidir. Avrupa nedir? cevabı sorunun içinde bulacağız. Teoloji, bir çatallanmaya giriyor ve bu da Avrupalılık kavramının teleolojisi olarak kabul görüyor.

Avrupa’nın temelinde mottolaştırılmış üç dünyanın ortak adı yer alır. “Grek Avrupa’nın anasıdır.” Grek, büyü bir “mucize”nin adı mıdır? Sadece modern dünyayı değil, tüm Grek sonrası dünyayı Greksiz düşünemeyiz. Grek, aklın özgürlüğüdür ve aklın kendi başına kararlar labailme gücüdür. O, bir anlamda, kutsanmamış, kutsaldır. Sacayağın ikinci ayağı “Roma” ve üçüncüsü “Hıristiyanlık”tır. Buna daha kapsamlı bir şekilde İbrani-Grek geleneği demek daha anlaşılır olacaktır. Ama çok kolay bir ifadeyle bunu söyleyemeyeceğiz. Yahudisiz Hıristiyanlık kendini kutsalın dışına atılmıştır. Daha doğrusu Avrupa, Yahudi olana da Müslüman Türk’e de özdeş tanımlamalar altında bakar; öteki ve dışarıdan. Avrupa’ya İbrahim ve onun çocukları dâhil edilmemiştir. Avrupa Yahudisiz ve Müslümansızdır, burada. O kendi duvarını örer ve Hıristiyan olarak kendi teolojisinin inşasının derindedir.

Fransız Paul Valery’nin Avrupalısı da bu üç ilkeye bağlıdır; Roma, hem felsefenin, yani yeni bilimin yurtdur hem de o yurttan gelenle buluşan Hıristiyanlıkla çıkış yaşayandır. O kendini buna bilerek açmıştır. Felsefe, Yunan’dır. Yunan, Avrupalının “zihinsel disiplini borçlu” olduğuyedir. “Her ülkenin sanatı olmuştur, ancak gerçek bilimin beşiği yalnızca Avrupa’dır.”<sup>18</sup> “Sırasıyla Romalılaştırılmış, Hıristiyanlaştırılmış ve düşünce yapısı Yunan disiplininden geçmiş her ırk ve her toprak kesinlikle Avrupalıdır.”<sup>19</sup> Bu Avrupa Roma mıdır? Hayır, bu Roma’nın ilk Avrupa olduğu anlamında değildir. “Europa” sözcüğü, Roma’yı tanımlayacak bir adlandırma değildir.

<sup>14</sup> Valery, Paul (2004), “Zihnin Krizi,” (Çev. Esra Özdoğan), Cogito, sayı. 39, Bahar 2004, s.121.

<sup>15</sup> Valery (2004): 121.

<sup>16</sup> Locke, Two Treatises of Civil Government’den Asad (2010): 242.

<sup>17</sup> Aktaran, Huntington (2004): 259-60.

<sup>18</sup> Valery (2004): 116-119.

<sup>19</sup> Valery (2004): 121.

Roma Avrupa’yı biliyordu, ancak kendisini Avrupalı olarak adlandırmıyordu. Çünkü Roma, “Akdeniz’e özgü bir İmparatorluk”tu.<sup>20</sup>

Çünkü Modern bilim Avrupa’dır, Avrupa’da değil. O transfer edendir. Avrupa, “Shakspear”dır, “Sipsine Kilisesi”dir. Ancak telaş kaçınılmazdır. Carla Power çok net söylüyor ve belki de feryat ediyor. Avrupa artık, “Shakspear’in ve Sipsine Kilisesi’nin Avrupası değildir. Burası fırsatlar ve özgürlükler coğrafyası olmuştur.”<sup>21</sup> Avrupa, “fırsatlar ve özgürlükler” kıtası, Amerika ile özdeş bir adlandırmaya evrilmiştir.

Ya da daha çoğulcu ve belki de bir temenni olarak Avrupa’yı tanımlayanlar vardır. “Avrupa farklı milletlerden, farklı dinlerden, farklı kültürel geleneklerden oluşmaktadır.” Bu Avrupa’yı ideal olarak tanımlar, ancak olgusal olarak da politik ve iş gücü anlamında ansaldır. Çünkü o artık bir yandan “materyalist bir etik, liberal demokratik değerler ve yüksek yaşam standartları”na sahip, diğer yandan da “manevi tecrübelerin bir birleşimi”nden oluşan gerçeklik olarak kabul görüyor.<sup>22</sup> Olgusal diyoruz, çünkü 2002 yılında “15 milyon Avrupalı Müslüman”dan bahsediliyor. Bugün bu rakam daha da yüksektir. Bugün (2018’lerde) sadece Fransa’da Müslüman nüfusun 6 milyonun üzerinde olduğu tahmin ediliyor. Bu da Fransa nüfusunun yaklaşık %9’una karşılık geliyor. Buna Almanya, Avusturya, Hollanda, İsveç ve diğer Avrupa ülkeleri de dâhil edilirse, rakam çok daha fazla olacaktır. Bu önemli midir? Avrupa ve Avrupalılık bir yer adı olarak neden bu kadar çekicidir? İş gücü ve akabinde hesaplanamayan göç ve mülteci hareketleri Avrupalılığın sonu olarak mı kabul ediliyor? Avrupa’yı bir “yeşil vadi” rüyasına çeviren sadece yüksek yaşam kalitesi midir?

Amerikanlılaşan bir Avrupa mıdır bu? Avrupalı birçok felsefeci, ilahiyatçı ve siyasetçinin baş konuları arasında yer alan adlandırmadır bu Amerikanlılaşma ve Amerikanlılık. Green kart için birbirleriyle yarışan insanlar tanıyorum. Müslüman olmanın ötesinde Batı düşmanı birçok İslamcı, hem de okumuş yazmış kişilerden oluşan *İslamcının*hamile eşlerinin doğumlarını yaptırmaları için Amerika ya da İngiltere’ye gittiklerini biliyorum; amaç doğum yoluyla çocuklarının bu ülkelerin vatandaşlıklarını almak. Lüks yaşamayı Müslüman’ın da hakkı olarak gören ve bunun da ancak Avrupa ve Amerika’da olduğuna iman etmiş inananlar tanıyorum. Avrupa bir büyümlü fırsatlar dünyası mı yoksa “demokrasi ve özgürlük”le özdeş bir dünyanın biricik adı mı? Her ikisi de sorunlu.

1994 yılında Vaclav Havel Avrupa Parlamentosunda yapmış olduğu konuşmasında “Avrupa kimliği,” “Avrupalı sorumluluğunun yeni bir önerme,” dünyadaki tüm alanlarda “Avrupalı entegrasyonun yeni bir anlamı” gibi kavramlara vurgu yapıyor. Tüm bunların birleştiği tek bir kavram vardır; “Avrupa fikri” ya da ideali. Bu ideal “tinsel”dir, “ethos” ve “karizma” olarak.<sup>23</sup> Bu bir telaşın görünen hali olabilir mi? Tarihsel serüven başlangıcında bir inşayı zorunlu kılıyor. Bir meşrulaştırma, haklılaştırma temeli, bir köken, ancak köken de Avrupalı masum değildir. O yeteneklerini başkası üzerinden tanımlar ve gerçekleştirir.

Avrupa isminin Grek mitolojisine giden bir kaynağı vardır. Avrupa Roma’nın kimliğinin kaynağı değildir. Roma’nın kendisi “medeniyetin kalbiydi.” Aynı durum

<sup>20</sup>Pocock, J. G. A., (2010), “Kendi Tarihleri İçinde Bazı Avrupalılar,” Avrupa Fikri, ed. Anthony Pagden (Çev. R. Ögdül-M. Varlık), İstanbul: Ayrıntı, s. 74.

<sup>21</sup> Carla Power (2002) “Who Are We?,” Newsweek, Aralık 23, s. 16-18.

<sup>22</sup>Husseynew, A., (1997), “Ethical Basis of European Identity,” In Multiculturalism: Identity and otherness, (ed., N. Kuran Burçoğlu), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., s. 59.

<sup>23</sup> Aktaran, Heller, Margaret (2008), “Derrida and the Idea of Europe,” Dalhousie French Studies, Vol. 82 (Spring 2008), s. 93. Erişim: 19 Jun 2018 09:37, <http://www.jstor.org/stable/40838450>

Grekler için de geçerlidir. Grekler, Avrupalı olmayla kendilerini tanımlamış, kendilerini daha çok “kaba Avrupalı barbarlar ile medeni Asya barbarları arasında orta bir yere ait olarak” tanımlıyorlardı. Aristoteles de Avrupalıları “başkalarını yönetme kabiliyeti olmayan” kimseler olarak tanımlıyordu.<sup>24</sup> Avrupa’nın olgusallığı bir yana, “Avrupa, dünya-tarihsel sürecinde hep bir kuram, bir idea, bir iddia olmuştur.”<sup>25</sup> “Avrupa fikri “tekerrür edebilir,” fakat bu tekrar etme “şimdinin içinde,” dahası ve muhtemelen “bilinmeyen bir geleceğe yönelik” bir ideadır.<sup>26</sup>

Avrupa kendisini mutlak bir serüvenin adı olarak hem zorluyor hem de başka bir alternatif dünya yaşamı olabileceği fikrini yok ediyor. O bizleri kendine benzetiyor, çünkü en güzel yüz ve baş onun yüzü ve başıdır; buna göre de mutlu olmayanlar, başkalarına zarar vererek bundan zevk de alabiliyor. Kökeni, Avrupa’nın insan kaçırmaya ve tecavüze dayalı adsal kökeni, olgusallığa açıktır. Çünkü Avrupa, bunu sadece kendi dışında, ötede olanlara uygulamıyor, kendi içinde de gerçekleştiriyor. Valery’nin eleştirisi de bu yöndedir. İdeolojiye dönüşen her kavram her adlandırma her sonuç ve nihailik gibi, Avrupa da kendi “deli gömleğini” tüm insanlığa giydirmek istiyor. Avrupa bugün “Amerikan medeniyeti tarafından” tacize uğramakta ve bu da Avrupa’yı rahatsız etmemektedir. Hatta bundan pek de hoşnut görünmektedir.<sup>27</sup> Amerika’nın İslam dünyasına yönelik emperyal ve bu yolla da cehaletleştirme despotizmi Avrupalının da hoşuna gitmeye başlamıştır. “Avrupa İslam dünyasıyla ilgili ABD politikalarından farklı bir politika oluşturabilirse var”<sup>28</sup> olabilme yeteneğine sahip değildir.

Avrupa teolojik bir kavramlandırma ile, din ve kurumsal yapı dogmatizmi örneğini sunar. Papa Avrupalı olmak zorunda mıdır? Papa artık Avrupa’dan değil, ancak Avrupalı değil mi? Yeni Papa, seküler öğretim almış, felsefe, psikoloji ve edebiyat bilen biri. “Burnun” ya da “Baş”ın çok uzağından bir yerden, Buenos Aires’ten Bergoglio; yoksulluğu öğütleyen Assisili Francis’in adını almış İtalyan kökenli bir Arjantinli. Hala Avrupalı değil mi? Borgoglio, asırlar sonra Avrupa’nın dışından ilk papadır ve Fransa 2018 Dünya kupasında siyahi futbolcuları vasıtasıyla Arjantin’i Kupa’dan eldi. Final maçının hakemi Arjantinliydi; fazla ironik bulunabilir.

Bir önceki papa Alman Ratzinger, 16. Benedictus ismini tercih ediyor. Ratzinger’in bu ismi seçmesi tesadüf değildir. Meslektaşı Joseph Fessio, “Benedict’i seçmekle kardinaler Kıta Avrupa’sının Hıristiyan kimliğinin korunması için bir girişimde bulunmuşlardır,” diyor. Fessio’nun ifadeleriyle, “Benedict tarikatı, Roma imparatorluğunun ahlaki zafiyet ve çöküşünün ortasında Avrupa’yı medenileştirmiş ve Hıristiyanlaştırmıştır. Bugün de kardinal Ratzinger Avrupa Hıristiyan kültürünü yeniden diriltmek için en büyük umudumuz ve muhtemelen de son şansımızdır.”<sup>29</sup> Bu son şans, kaçırılmış olmalı ki, yoksulluğa gönderme ihtiyacı duyulmaktadır. Günümüzde her yere sıçramış “ahlaki çöküş” Avrupa’nın yenisini nasıl inşa edebilecektir?

“Avrupa coğrafi değil, kültürel bir kıtadır,” diyor Ratzinger, “ve Türkiye tarih boyunca Avrupa’nın tersi bir başka kıtayı temsil etmiştir.”<sup>30</sup> Yani Avrupa’nın fikir dünyasına ait değildir, ya da çitin dışında kalması gereken tehlikedir. Türkiye her fırsatta,

<sup>24</sup>Aktaran, Heller, Margaret (2008), “Derrida and the Idea of Europe,” Dalhousie French Studies, Vol. 82 (Spring 2008), s. 94. Erişim: 19 Jun 2018 09:37, <http://www.jstor.org/stable/40838450>.

<sup>25</sup>Heller (2008): 96.

<sup>26</sup>Heller (2008): 99.

<sup>27</sup>Heller (2008): 102.

<sup>28</sup> “AlainTouraine’le Söyleşi,” Cogito, sayı: 39, Bahar 2004, s. 274.

<sup>29</sup>Cooperman, Alan “Stead fast beliefs in a Tumultuous World,” Erişim: <http://www.washingtonpost.co/ac2/wp-dyn/A1334-2005Apr19?language=printer> (20. 04. 2005)

<sup>30</sup> “Panzer Kardinalin Dünyaya Bakışı,” Cumhuriyet Gazetesi, 21. 04. 2005, s. 11.

Avrupa'nın karşısına yerleştiriliyor. Hegelci diyalektik açısından anti-tez .

Papalar Avrupalı olmak zorunda mıdır? Avrupalı olmak coğrafya adı değildir, ancak coğrafya bir şey de söyler. Avrupalı papa'nın ardından Latin Amerikalı bir papa. Brezilya nüfusunun %80'ni kilise üyesidir. Meksika'nın nüfusu ise 450 milyondur ve hemen hepsi Katolik'tir. Arjantin ise katolisizmin kalbi gibidir. Avrupa kıtasına göre dindar, ama ekonomik ve politik olarak geri bir kıtadır, yeni papanın yurdu. Ama papa Avrupalıdır, aslı Avrupalıdır, yoksulluk bir pazarlama yöntemidir.

Bauman, kutsalın kurumsal sınırlandırmasına karşı çıkan bir Avrupalıdır. Ancak kurumsal yapı din midir? Onun ifadesiyle, bu konuda iki tip karşımıza çıkar. Bir yandan “kutsalı kilise ve benzeri kurumların içinde olup bitenlerle sınırlandır”makyarısına girenler yer alır. Diğer yandan ikinci tip Avrupalı ise, “Pazar günü araba yıkamanın veya ailecek bir alışveriş merkezine gitmenin, kutsalın günümüzdeki tecessümü olduğunu”<sup>31</sup> yüksek sesle dile getirenlerdir. Avrupa kilise midir? Katolisizmin zayıfladığında herkes hem fikir. Bunun için Benedictus bile çare ol(a)madı. Kilise, Grekçe *Ekklesia* kelimesinden türetilmiştir, “Hıristiyan cemaatinin toplantısı” demektir. Diğer bir anlamda da kilise, Hıristiyan cemaatinin kendisi demektir. Kilise Hıristiyanlık için temel kurumdur, akidedir. Tanrı'nın iman vasıtasıyla insanda yarattığı Aşkın bilginin etkisine göre, temel parlaklık: “tek kutsal Katolik kilisesine inanıyorum; Zira kilise müminlerin ibadet eden topluluğudur (congregation),”<sup>32</sup> çünkü “Mesih kilisenin başıdır.”<sup>33</sup>

II. Jean-Paul 1989 Ekiminde Strazburg'a seyahati esnasında Avrupa Konseyi, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Avrupa parlamentosunda yaptığı konuşmada “Hıristiyanlık yaklaşık 20 asırdır zayıflamaların, bölünmelerin, özellikle Hıristiyanların birbirlerinden ayrılmalarının ötesinde insan ve dünya kavramını öğretmeye katkıda bulundu. Hıristiyanlığın mesajı, hayatın tüm yönlerine bakış açılarını düzenleyen yaratıcı ile insanın en sıkı ilişkisini yorumladı...” sözleriyle mutlakçı bir tavır sergiledi. Ona göre, Hıristiyanlık, Tanrının yarattığı her insanın kutsallığını kavramaya, insan yeteneğinin kaynağını keşfetmeye neden olmuş ve bu da Avrupalılar tarafından bilim ve tekniğin geliştirilmesine yol açmıştır. Evrenin sürekli ve ileriye dönük bireysel değer ve tarihsel serüvene sahip olduğu inancının yanı sıra “sorumlu bir hürriyetin” birey üzerinde yaratacağı bir bilinç durumu ortaya çıkarmıştır. Hıristiyanlık, değer alanı olarak ahlaki zorunlu kılar. Buna göre de

Ahlak, ferdi hürriyet ve sosyal konsensüsü sağlayan diğer esaslara sahiptir. O, toplumun kendisini başkalarından korumak için uyulması zorladığı başka bir frendir. Aynı şekilde...kuvvetle belirtmek gerekir ki, benim görevim eğer devam eden dindarlık ve bu kıtanın Hıristiyan iyi ahlakın hazırlayıcı rolünde ve onun sosyal etkisinde önemsiz bir dereceye gelişmişse bunun böyle olması Avrupalının geçmiş tüm mirası değil, fakat hala anlaşacak olan Avrupalı - inanan, inanmayan bütün Avrupalı- adama yaraşır bir gelecek olduğunun altını çizmektir.<sup>34</sup>

Avrupa inancın yurdu değildir, o kurumsal inancın yurdu ve politik-teolojiktir.<sup>35</sup> Buna göre de, “Avrupa ne coğrafi özellikleri, ne politik

<sup>31</sup>Bauman, Zygmunt (2017), Kimlik (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik, s. 87.

<sup>32</sup>Aquinas, Thomas (1993), Light of Faith, the Compendium of Theology, New York: Book of the Month Club, s. 166.

<sup>33</sup>Aquinas (2003): 258.

<sup>34</sup>Vandersmersch, Edmond ve Jean Weydert (2003) “Katoliklik,” Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, haz. Jean Bauberot (Çev. Fazıl Arabacı), İstanbul: Ufuk Kitapları, s. 191-2.

<sup>35</sup> Avrupa'da Hıristiyanlığın kurumsallaşması ve Kilise'nin Avrupa'daki kültürel ve entelektüel hayata yön vermesi bağlamında geçirdiği teolojik-dinsel çatışmaya dair bir inceleme için bkz. Yurt, Engin,

metamorfozları ile tanımlanabilir. Avrupa, mesajlarını İncil'den, Kutsal Kitaptan alan halklardan ve Milletlerden oluşmuştur. İncil'in en son meyveleri olan 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın hümanist fikirleri, İncil'i yayma sorumluluğu olanların hafızalarında yeniden canlanmazsa ütopya olarak reddedilecektir," diyor Jean-Marie Lustiger.<sup>36</sup> Teoloji kendini zenginleştirerek açmaya çalışır. Gelişmede ve ilerlemede dini merkeze alan bu görüşler, bir kimlik ve insan tipi ortaya sunar. "Avrupa konusunda bugün riskli olan şey, Avrupa'da yaşayan ve onu kurma görevi olan halkların ve kişilerin Avrupa'yı yansıtmayacak bir 'kimlik,' bir 'bilinç' ve bir 'kültür' inşa etmeleridir."<sup>37</sup>

"İnanan, inanmayan bütün Avrupalı" insanın inşasıdır bu. İnşa etme, bir tek tipleştirme gayretidir. Ancak Avrupa Katolik değil, Protestanlık sayısal ağırlıklıdır.<sup>38</sup> Protestan ilahiyatçılar, Avrupa konusunda Katolikler'den farklı düşünmektedir. İtalyan Protestan İlahiyatçı Paolo Rica, "Hıristiyanlığı tekelleştirme eğilimi olan Katoliklere karşı" savaşmanın üzerinde duruyor. İsviçreli Protestan İlahiyatçı, Pierre-Luigi Dubied, "Hıristiyan olarak Avrupa'nın yeniden Hıristiyanlaşması görüşünün bugün kabul edileceğini düşünemiyorum... Batı'nın tarihi aynı zamanda Hıristiyanlık tarihinin bir engelidir."<sup>39</sup>

Willaim'e göre, "Protestanlar dünyevileşen bir toplumda yaşadıklarını göz önünde bulunduruyorlar. Dünyevileşme, İsviçre Protestan Kiliseleri Avrupa, Batı Avrupa, İsviçre Protestanların düşünceleri (1990) üzerine yazılmış bir dokümanda "akıl hâkimiyetine geçiş Protestan etkisini dikkate almadan, onun demokratik yapılara geçişte katkısı belirtilmeden açıklanamaz," diye tanımlanır. Dünyevileşme gibi katıldığına göre, dünyevileşme pozitif gerçekleri içinde algılanmaktadır. Bu doküman "artık Hıristiyan Batı"nın olmadığını ve topluma dini düşüncelerin hâkim olamayacağını belirtiyor."<sup>40</sup> Protestanlık ile ilgili yapısal gerilim, kurumsallaşmayı ve Protestan çoğulculuğunu önemseyerek Avrupa'da Protestan söylemin yollarını genişletmeye çalışıyorlar. Bu da onların farklı kiliselere sahip olduğundan, kendi ismiyle ifade edilebilen hükümetler üstü bir makamı, merkezi bir otoriteyi canlı tutuyor. Protestanlığın Vatikan'a benzer Protestan dini lideri ve devlet başkanı olarak anılan bir Kurumu yoktur. Bu, Protestanlığın Avrupa kurumlarında temsil edilmesinde önemli bir sonuç doğurmaktadır.<sup>41</sup>

Bu ayırlama çabaları Avrupa'yı dini bir kavram olmaktan çok politik-teolojik bir yurt olarak öne çekiyor. Avrupa bir gerçekliğin ayırdına ulaşmamış görünmektedir. Geleneksel teolojik kavrayış Avrupalı zihin için problemlidir. Avrupa teolojik olarak yeni bir bin yılın hesabı içindedir. Bunun birçok sebebi vardır. Bu sebepler kısaca, Süreççi Teolog John B. Cobb'un değerlendirmesini de dikkate alarak, şöyle özetlenebilir. Avrupa artık geçmiş dönemlerdeki Hıristiyanlaştırma çalışmalarında aktif değildir. Bu yönde yapılan çalışmalar yavaşlamıştır.

İkinci bir neden olarak, Avrupa aydınlanmasının varsayımları artık açık-seçik bulunmuyor. Onun ortaya çıkardığı bireycilik, yanlış değil, aynı zamanda tehlikeli kabul edilmektedir. Akıl, "ışık" olmaktan çok karanlığa işaret ediyor.

---

"Hıristiyanlıkta Kutsalın Doğasına dair Fikir Aynılığı ve Buna Kilise Babaları'nda Olası bir Çözüm", *Felsefi Düşün*, Sayı: 10, 2018, s. 342-351.

<sup>36</sup>Vandersmersch (2003): 192-3.

<sup>37</sup>Vandersmersch (2003): 195.

<sup>38</sup>Willaime, Jean-Paul (2003), "Protestanlık," Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, s. 212. Avrupa Birliği ülkeleri Protestanların sayısı% 16 olarak tahmin ediliyor. Katolikliğin bu oranı % 60'dır. Bu sayıda Anglikanlar % 25 oranındadır.

<sup>39</sup>Willaime (2003): 219.

<sup>40</sup>Willaime (2003): 218.

<sup>41</sup>Willaime (2003): 211.



Üçüncüsü, aydınlanmanın başarısı, daha çok modern bilimin etkinliğinden kaynaklanmaktaydı. Bilimin objektif ve evrensel olduğu ileri sürülüyordu. Bilim dünyayı objektif ve doğru olarak kabul ediyordu. Bugün ise modern bilimin kendi sınırları içinde kapalı kalması bir yana, bilim tek başına teknik olmayı da aşarak salt araçsallaştırılmış bir adlandırmaya dönüştürülmüştür. Bilim, evrenin inşasından ziyade onun yok ediliş serüveninin hizmetçisi olmuştur.

Teolojik yanılısına, dördüncü bir neden olarak, Avrupa’yı dünyanın merkezi olarak tanımlamıştır. Avrupa kültür ve toplum değerlerinin bir norm merkezi olarak pazarlanması, bir olgu olarak Dünya tarihinin tek kültürün değil, birçok kültürün tarihi olduğu tartışmalarına hız kazanmıştır. Avrupalı beyaz adamın bilim pazarındaki, proje pazarındaki -şimdilerin yeni dinidir proje- egemenliğiyle gözler önüne serdiği olguya göre, Hristiyanlığın üstünlüğü iddiası yerini, dini çoğulculuğa bırakmış görünmektedir. Özellikle modern Hristiyanlıkta baskın olan “antroposentrizm” insanlığın geleceğini tehdit ediyor görünmektedir. İnsanlık spiritüel, içsel bir rehberliğe, yol göstericiliğe gereksinim duymaktadır. Bu kabul, insanın, tüm insan olma durumu anlamında, bu dünyada yalnız olmadığını, öteki adını alanların da varlığını içselleştirmeye katkı sağlayacaktır. İnsanlık için tek ve vazgeçilmez olarak emperyal niyetli tek bir din anlayışı toptan reddedilmektedir.

Son olarak, iç içe geçmiş bir dünyada ve yeteneklerin cinsiyetsizleştiği bir ülkeler arası geçişte, pederşahi bir teolojik söylem geçerli değildir. Geleneksel teoloji ile pederşahi kavrayış ve uygulama, bugün için yetersiz ve eksiktir. Paranın tanrısallığını ilan ettiği bir dünya düzeninde, ona bağlı gelişen ve çoğalan tanrıçıklara ve putcuklara dur diyebilecek büyük bir düşünce yapıları eylemsel olmak zorundadır. Avrupa Hristiyanlığını bu bozuk ve çürümüş duruma cevap vermeye çağırarak da yeterli değildir.<sup>42</sup> Ben bunun acil cevabının İslam’ın metinsel başlangıcında onayladığı tüm geleneği dikkate alarak bir cevap serüveninde bulunabileceğini düşünmekteyim.

### **Avrupalı Grek-Hristiyanlık Diğer Dinleri Din-’sizleştirmek’temidir?**

İbrahimi din adını alan üç din, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam, eşit düzeyde din tanımı içine dâhil edilmemektedir. Batı felsefe tarihinin en büyük sistemleştirici felsefecisi Hegel, Avrupalılığı Grek-Hristiyan kökenin izinden yürüyerek geliştirir. Ona göre, Avrupalılık herkesin ortak bir değere ve ortak bir ideye tabi olmasını zorunlu kılar. Aksine, göreceli, değerler ortak bir Avrupa idesi var edemez. Dahası ideal bir toplum var edemez. Bu Sokratik-Platonik gelenek, ötekinin tanımlanmasında belirleyici olmuştur. Hegel, [Hz] İsa’yı Yahudilikten ayrı olmayan, ancak pek de Yahudi olmayan, aynı zamanda “yeterince Grek” olmayan biri olarak tanımlar.

Derrida üzerine önemli bir çalışma yapan John Caputo,<sup>43</sup> Derrida’nın Hegel okumaları üzerinden Hegel ve Yahudilik üzerine konuşur. Hegel için “Tin, İsa’yı, Grek olan ancak Yahudi olmayan, Hristiyanlığın ötesine, Hristiyan kilisesine ve topluluğuna itmiştir.” Bu kabul, Hristiyan dinini “felsefeye, kavrama ve Hegelci düşünceye ihtiyaç” duymak zorunda bırakmıştır.<sup>44</sup>

Hegel için Yahudi, yeteneksizdir, estetikten yoksundur. Yahudi olanın zamanı geçmiştir ve artık o canlı değildir ve “dokunduğu her şeyi öldürür ve kendi gibi

<sup>42</sup> Cobb, John Jr., “Has Europe Become Theologically Barren?” Erişim: <https://www.religion-online.org/article/has-europe-become-theologically-barren/> (25.06.2018)

<sup>43</sup> Caputo, John D., (1997), *The Prayers and Tears of Jacques Derrida Religion Without Religion*, Bloomington&Indianapolis: Indianan University Press.

<sup>44</sup> Caputo (1997): 243.

çirkinleştirir; gördüğü her şeyi taşlaştırır ve kalbini taşa çevirir.”[Hz] Musa bireyin özgürlüğü peşinde olan biri değildir, onun amacı halkı için sığınacak ve kendini ötekilerden uzak tutacak bir sığınak arayışıdır. O özgürlüğün değil, Yasa'nın izindedir. Hegel, Alman Yahudi filozof Mendelssohn'dan şu gözlemi aktarır: “Yahudi dini ezeli hakikat değil, sadece Yasadır. Yasa hakikat değil, buyruktur.”<sup>45</sup>

Yahudilik, Hegel için “sevgiyi değil, güç ve şiddeti” söyler.<sup>46</sup> [Hz] İbrahim öz oğlunu, ama bir o derece de yasal olmayan/ya da yasal olan oğlunu sevmeyen biridir. İshak ve İsmail ayrı rahmin çocuklarıdır. İkincisinden Müslümanlar ortaya çıkacaktır, yani kölenin çocukları. Onlar “Sarakenler,” ya da Seracenler, yani Hacer'in çocuklarıdır. “ Sarakenler ile savaşta Avrupa yiğitliği kendini güzel, soylu şövalyelikte idealize etmişti; bilim ve bilgi, özellikle felsefenin bilgisi batıya Araplar tarafından getirildi... Ama Doğu'nun kendisi, coşku aşamalı olarak yittikten sonra, en kaba erdemsizliklere battı, en tiksindirici tutkular egemen oldular; ve duyusal haz daha Müslüman öğretinin kendisinin ilk şekillenişinde bulunduğu ve Cennette ödül olarak sunulduğu için, fanatizmin yerini aldı.”<sup>47</sup> Köle sadece taşır ve aktarır. İnşada aracıdır.

Avrupa felsefesinin bilinç kavramı burada açık-seçiktir. Teolojik bilinç Kutsal Kitap'tan bağımsız düşünülmemelidir. Sara, İbrahim'e “bu cariyeyle oğlunu kov” dedi, “bu cariyenin oğlu, oğlum İshak'ın mirasına ortak olmasın.”<sup>48</sup> Halkların kralları [Sara'nın] soyundan çıkacaktır. Tanrı, İsmail'i İbrahim'in mirasçısı kabul etmedi.<sup>49</sup> İsmail'in soyu, başka bir soyun başlangıcıdır.<sup>50</sup>

Yahudilik ve İslam'ı Din olmaktan çıkarmak, onları yer-'sizleştirmek' Tin'in doğru yerinin bulunmasıyla gerçekleşmiştir. Bugün bu din sahiplerini bekleyen en büyük tehlike, işte bu kendileri olamama ve birbirlerini tehdit ve tehlike olarak görmekten kaynaklı, yanlış ve hatalı yargılardır. Hz. İbrahim bir başlangıç sunar, ancak o mükemmelliğin başlangıcı/adı değildir. “Hegel'de bu tamamlanmış, mükemmel olan Hıristiyan Avrupa tarihi ve aynı şekilde mükemmel Avrupa Hıristiyanlığı figürü, tarih felsefesi ve Tinin felsefesi biçimini alır, gerçekte felsefenin kendisi olur.” YahudiPhilo'nun Grek ontolojisi ışığında *Tanakh*'ı okuma çabası her ne kadar yeni bir felsefe yapma imkanı sunsa da, tüm bu çabalar da dahil“daha sonra bu Hıristiyan Avrupa'nın egemen felsefi geleneği olmuştur.” Buna göre Hegel için, “Hıristiyanların hepsi Grek'tir, Yahudi değildir. Hegel için İsa'nın Yahudiliği Tin'in üstesinden gelmesi gereken bir şeydir.”<sup>51</sup> Yahudiler için olduğu gibi, “... İslam çoktandır Dünya Tarihinin toprağından yitmiş ve Doğu'nun rahatlığına ve dinginliğine geri çekilmiştir.”<sup>52</sup>

Hegel, Müslümanlar için daha fazla reddedicidir. Ona göre Müslümanlar inanç için ölmeyi en yüce meziyet olarak kabul etmiş ve bu yolla savaşarak cennete gitmeyi bekleyen kişilerdir. Hegel'in diyalektiğinde “özgür edimselliğin kök saldığı” Avrupa'nın karşısına karşıt bir yön olarak Müslümanlık çıkmıştır. “Müslümanlığın nesnesi salt entellektüeldir. Allah'ın hiçbir imgesi hiçbir tasarımı hoşgörülmez: [Hz]

<sup>45</sup>Caputo (1997): 240, 242.

<sup>46</sup>Caputo (1997): 239.

<sup>47</sup>Hegel (2006): 266.

<sup>48</sup> Kitabı Mukaddes, Yaratılış 21: 10.

<sup>49</sup> Kitabı Mukaddes, Yaratılış 17: 16-21.

<sup>50</sup>Kitabı Mukaddes, Yaratılış 21: 13. Hacer'in oğulları, yani İslam Yahudi-Hıristiyan geleneği içinde değerlendirilmez. Bkz. Alici, Mustafa (2005) Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, İstanbul: İz Yay., s. 99.

<sup>51</sup>Caputo (1997): 235.

<sup>52</sup>Hegel (2006): 266.

Muhammed peygamberdir, ama insandır ve insan zayıflığının üzerine yükseltilmiş değildir... Yalnızca inanan insanın değeri vardır.”<sup>53</sup>

Müslümanlıkta birey...en yüksek derecede acımasız, kurnaz, yiğit, yüce gönüllüdür. Nerede Sevgi duygusu varsa, orada en derin, ama o denli de en düşüncesizcedir.<sup>54</sup>

Bu okuma, İslam’ın Batılı ya da Avrupalı olma imkânını açmadığını ifade eder. O buraya ait değildir, ancak Doğu’nun rahatlığına teslim olmuştur. Türkler “ sürekli savaşlar sürdüren... sağlıklı ve dinç bir ulustu” ve “Avrupa için barbarı.”<sup>55</sup>“... [H]er şeyi kucaklayan, hiçbir şey tarafından kısıtlanmayan, hiçbir yerde sınırlanmayan, hiçbir şeye gereksinimi olmayan bir coşku Müslüman Doğu’nun coşkusudur.”<sup>56</sup> Fetihlerin ilk başlangıcında Müslümanların “sanat ve bilim ile ilgili her şeyi yok ettiklerini görürüz.”<sup>57</sup>

Buna göre Avrupalı ne Yahudi ne de Müslümandır. Hegel’in Geist’i insan tekinin hem zihinsel hem de ahlaki tamlığına ulaşmışlığı betimle.<sup>58</sup> Onlar Geist’in bu iki tamlığından uzaktırlar. Bu nedenle de gericidirler. Avrupa ilerlemecidir ve ilericidir. Bu iki cezbedici ve yerinden hoşnutsuzluk duyanların kavramları ne anlama gelmektedir? “İlerlemek, tehlikeyi göze almak, bazen kendi gücüyle öngörülerde ve varsayımlarda bulunmak, tam da artık bir şey görülmediği yerde kokusunu almak (burun, baş Cyrano yarımadası). Avrupa...bir öncü gibi ilerler; ve ötekiye onu kendine çekmek, baştan çıkarmak, üretmek, yönlendirmek, yayılmak, yeşertmek, sevmek veya şiddette bulunmak, şiddette bulunmayı sevmek, sömürgeleştirmek, kendi kendini sömürgeleştirmek için avanslar vermekten geri durmaz.”<sup>59</sup> Terlikle terbiye eden çok farklı bir fetişizm.

İlerlemek, kendine zarar verebilme imkânını da içerir. Ancak onunla da sınırlı değildir. “ilerlemek, kuşkusuz, kendini sunmak, giriş yapmak, kendini göstermek, dolayısıyla kimliğini saptamak ve kendini adlandırmaktır.”<sup>60</sup>Bu her yerden görünmek isteğini tetiklerken, ötekini sadece izleyen ve görüntüleyen konumuna iter. Tüm Batı Hristiyan felsefesi, ortaçağ da dâhil, aynı şeyin her bir dönemde farklı adlarla karşımıza çıkar. Tümü de olanın üzerinden olması gerekenin felsefesini yapar. Olması gereken ise, ideanın serüvenidir. Tam da ilerlemeyi dürttüleyen bu idea’dır. Burada öteki sadece verileri ezberler.

### **Valery, Derrida, Bauman: Avrupa, Kimlik ve Kişi Olma**

Avrupa Yahudi ve Müslüman gelenek ve medeniyetten uzaksa, onu yeni bir kimlik arayışı, yeni bir Hedef/Baş olma çabası neyi açılar? Avrupa kendisini, en azından bazı yorumculara göre, “kültürleri ve tüm yönleriyle dilleri çevirerek, dünyanın yorumcusu olarak” kabul etmektedir.<sup>61</sup> Avrupa’ya bu tür bir sorumluluk yüklemek, ya da

<sup>53</sup>Hegel (2006): 263.

<sup>54</sup>Hegel (2006): 264-5

<sup>55</sup>Hegel (2006): 316.

<sup>56</sup>Hegel (2006): 265.

<sup>57</sup>Hegel (2006): 265. Hegel’i Türkçe çeviren Aziz Yardımlı Mahometan ve Mahometanizm ifadelerini “Müslümanlık” olarak çevirmiş. İngilizce çeviri metinde ise bu ifade “Mahometanizm,” “Mahometan religion,” “Mahometan East,” “Mahometan doctrine” şeklinde geçmektedir. Hegel, G. W. F., (2009), The Philosophy of History (trans. J. Sibree), Scotts Vally, s. 250-253.

<sup>58</sup> Kutsal Kitap, 2014, Kitabı Mukaddes Şirketi, alıntının aslı Hegel, The Philosophy of History’nin çevirmeni, s. 3.

<sup>59</sup>Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 49-50.

<sup>60</sup>Derrida (2003): 49.

<sup>61</sup>Isin, Engin F., (2013), “We, the Non-Europeans: Derrida with Said,” in Bora Isyaran Agnes Czajka (eds.), Europe after Derrida (Edinburgh: Edinburgh University Press), 108-19., s. 118. Erişim: <http://enginfinis.net/assets/2013d.pdf> (19. 06. 2018)

bu tür bir sorumlulukla sınırlandırmak (tanımlamak) bir anlamda emperyal tutum alış örneklerinin en açık olanıdır. Zygmunt Bauman kendi deneyiminden hareketle bir sorgulamaya gidiyor.

Prag'taki Charles Üniversitesinin eski bir geleneğine göre, fahri doktora alan kişinin ödül töreni boyunca ait olduğu ülkenin ulusal marşı çalınır. Benim bu şekilde onurlandırılma sıram geldiğinde, İngiliz ulusal marşı ile Polonya ulusal marşı arasında bir tercih yapmam istendi ve ben bir cevap bulmakta zorlandım.<sup>62</sup>

Bauman krizi şu soruyla aşmaya çalışır: “Neden Avrupa marşı olmasın? ‘Avrupalılık’, ömrüm boyunca olduğum şeydi.”<sup>63</sup> “Ömrüm boyunca olduğum şey,” bir ikame olma durumu mudur? O bir ikame olma durumunu aşıyor görünse de, ikame olma Avrupalı olmanın koşulu olarak onaylamaz. Avrupa tek bir ulus değildir, o zaman tek bir ulus betimlemesi ve onayla ulusal marş, sadece bir futbol takımı marşı olmaktan öte gitmez. Bauman’ın bu idealist sorusu, elbette bu şekilde cevaplanmıyor. O kimliğin zor zamanların işi olduğunun tamamen bilincindedir. 11 Eylül 2001 birilerince Kimlik arayışının miladı olmuştur.<sup>64</sup> Bauman tanımlamasına devam ediyor:

Kimlik bize keşfedilmesi gereken bir şey olarak değil de, tamamıyla icat edilmesi gereken, bir çabanın hedefi, ‘bir amaç,’ kişinin en baştan inşa etmesi gereken veya alternatifler arasından seçip sonra uğrunda mücadele edip ardından ancak daha da fazla çaba ile koruyacağı bir şey olarak yansıtılıyor.<sup>65</sup>

İcat edilen şey, elde olanla gerçekleşebilir, keşfedilen olanın işaretidir. Kimlik burada bir sığınak olarak betimlenmektedir. Ancak bu yeterli ve açıklayıcı bir tanımlama mıdır? Hayır. Kimlik, yani hüviyet, mahiyet, hakikat. “hüviyetini ispat edemedi.” Mahiyet, bir şeyin neden ibaret olduğu, asıl, hakikat, küh.<sup>66</sup> Kimlik bir hatırlama, geriye dönük bir görünür olma anı değildir. Kimlik güven duyma hissidir ve zamanından önce kendisini arzular. Kimlik, bu arzusunu tehdit altında daha belirgin kılar, ancak tam da o kimliğin biricik nedeni değildir. Bauman’ın “kimlik, bir savunma savaşında kullanılan savaş narası görünümündedir,” ifadesi olgusaldır, ancak tek başına yeterli değildir. Kimlik, “bireyin bir grubun tecavüzüne karşı, küçük ve zayıf bir grubun (bu yüzden tehdit edilen) daha büyük ve kudretli bir tümlüğe (bu yüzden tehdit edilen) karşı başvurduğu bir savaş narası,”<sup>67</sup> olarak görünür olur, ancak bu yolla o sadece belli bir anda görünür kalır ve sonra tekrar yeni tehdidini arzular.

Avrupa krizi, rasyonelleştirme becerisini tarihsel bir kazanım olarak kullanmasını becerebilmektedir. Bu anlamda kimlik arayışı bir kötülük durumunun örtülmesinde yeni bir arayıştır. Bauman’ın ifadesiyle, “[k]imlik fikri aidiyet krizinden ve bu krizin ‘olması gereken’ ile ‘olan’ arasındaki uçurumu kapatmak ve gerçeği bu fikir tarafından oluşturulmuş standartlar seviyesine çekmek için tetiklediği çabadan doğmuştur.”<sup>68</sup> Avrupa bir yenilmişlik ve kendini yaratamama sorunu ile hareket etme tekrarıyla, karşısına Türkleri ve Müslümanları alarak müflis tüccar tavrı içindedir. Aidiyet krizi, kimliğin işlevsizleştiğinde savunmaya dönüşür.

Kimlik sorunu bir tanınma, bilinme ve görünür olma sorunudur. Türkçede kullanılan “tanıdın mı?” sorusu bu genel anlamlardır. Tanınan olduğu gibi olandır, o

<sup>62</sup>Bauman, Zygmunt (2017), Kimlik (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik, s. 17.

<sup>63</sup>Bauman (2017): 18.

<sup>64</sup> Bkz. Huntington (2004): xv, 3.

<sup>65</sup>Bauman (2017): 25.

<sup>66</sup> Şemseddin Sami (2015) Kamus-ı Türki, Ankara: TDK.

<sup>67</sup>Bauman (2017): 94.

<sup>68</sup>Bauman (2017): 30.

ekleriyle orada bakana bakmayı bekler.<sup>69</sup> Kişilik-kimlik karşılıklı bir tanımlama sunmaz. Kişilik bir anlamda yapmadır, çabadır ve bulunanın dışındadır. Valery üzerinden bakılınca Avrupa bir kişiliktir. O bir “persona” olunca onun baktığı, yöneldiği bir istikameti” vardır.<sup>70</sup> Bu kaçınılmaz olarak başka *persona*’ların da bir istikametinin varlığını kabul eder. Buna göre, Avrupa’nın ötesinde olanlar hep birlikte birer ayrı *persona* olarak Avrupa’ya bakmakta, yüzlerini ona yöneltmiş görünüyorlar. Mültecilerin başları hep o başla yüz yüze gelmek için korkunç bedeller ödüyorlar. Ancak Avrupalı baş, ötesindekiyle yüz yüze gelmek istiyor mu? Baktığımız yer, geldiğimiz yer midir? Avrupa sınırları belli salt bir mekân mıdır? Bir mekân olarak o, kendi sınırlarını ötesinde olanlara karşı koruyarak hep bir savunma konumunda mı kalacaktır? Valery’nin şu sorusu emperyal değil midir?

Avrupa önderliğini bütün alanlarda [genres; cinslerde] koruyacak mıdır? Avrupa gerçekte olduğu şey haline gelecek midir? Yani, Asya kıtasının küçük bir çıkıntısı? Yoksa Avrupa görüldüğü şey olarak mı kalacaktır? Yani dünya aslı gezegenin kıymetli bir parçası, yerkürenin incisi, devasa bir bedenin beyni?<sup>71</sup>

“Avrupa kendini tinsel bir hedefin (cap) temsili veya betimi olarak, aynı anda her bir tasarı görev veya sonsuz, dolayısıyla evrensel bir fikir (kendini kendinde ve kendi için toparlayan ve biriktiren, sermayeleştiren kendiliğin belleği) olarak sunan coğrafi bir çıkıntı (cap) değildir sadece. Avrupa, aynı zamanda kendi imgesini, suretini, betimini ve kendi yerini, kendi meydana gelişini, isterseniz fallus adı verebileceğimiz en ileri nokta (dolayısıyla dünya uygarlığı veya genel olarak insanlık kültürü için hala bir hedef) imgesiyle de karışmıştır. Örnekselliğin en ileri noktası fikri (idee), Avrupa fikrinin fikridir, onun eidos’udur. Aynı anda hem arkhe(başlangıç fikri olduğu kadar yönlendirme fikri-baş olarak hedef, sermaye katan belleğin ve kararın yeri, yani yine bir kaptan- olarak, hem de telos (erek fikri, tamamına erdiren veya bir nihayet koyan sınır fikri, sonra erdirmenin sonu, nihayetine vardırmanın ereği) olarak eidos’dur.”<sup>72</sup>

Kişi Akdeniz’dir. Akdenizli olan Derrida, Akdenizli olan Valery’i onaylar. “Valery Akdenizli bir tinsel şahsiyettir.” Akdenizli Derrida, “kendim de öteki hedeften olmasa bile öteki yakadan (ilk olarak ne Fransız ne Avrupalı ne Latin, ne de Hıristiyan bir yakadan) geldi(m)”, diye konumlandırır kendini.<sup>73</sup> Sermaye ya da kapital, Paris! Varlığı sürdürebilmek için temel koşuldur? Sermaye bir anlamda başlangıçtır, çıkış yeridir. Sermaye mekan ve mekanın hammaddesidir. Valery de “Akdeniz’i tanımlamak için sermaye sözcüğüne belirli bir rol verir.”<sup>74</sup> Derrida’nın yüzü, doğum yeri olan Cezayir’le bağlantılı Akdeniz’dir. “Avrupa kendini daima batı burnu (cap) ve ereksel en son nokta betimi içinde belirler ve besler.”<sup>75</sup> Ne zamandan beri? Akdeniz, bakılan Baş ise, o zamanın başlangıcının uzaklığını yaşamaktadır. “Bizler yaşlıyız. Yaşlı Avrupa, kendi özdeşliğini

<sup>69</sup> Şimdisi de ondan geri değildir. “Türkiye karşıtlığının üst seviyede olduğu Avusturya’da aşırı sağcı Özgürlük Partisi’nin Genel Başkanı ve Başbakan Yardımcısı Heinz-Christian Strache ülke içinde tartışma yaratan skandal bir açıklamaya imza attı. Facebook üzerinden bir fotoğrafını paylaşan ve üzerine, “Avusturya’da Erdoğan’a oy veren bütün Türklerin Türkiye’ye dönmelerini öneriyorum” yazan Strache, daha önce de Türkiye ve İslam karşıtı açıklamalarla tepki çekmişti.” (Sozcu.com.tr; 15:03 5 Temmuz 2018).

<sup>70</sup> Derrida (2003): 24-25.

<sup>71</sup> Valery’den Derrida (2003): 26.

<sup>72</sup> Derrida (2003): 28.

<sup>73</sup> Derrida (2003): 37-38.

<sup>74</sup> Derrida (2003): 63.

<sup>75</sup> Derrida (2003): 29. Öteki Hedef, “Avrupa kültürü, kimliği” üzerine 20 Mayıs 1990’da bir kolokyumda sunulmuş 1991’de de kitap haline gelmiştir. Öteki Hedef’i, birinci Körfez savaşı sırasında, Berlin Duvarının yıkılışından yaklaşık 2 yıl sonra yazdı. Bu bir endişenin işareti olarak okunabilir; Akdeniz’de olup bitenin endişesi, başlangıcın tahribatı.

saptama üzerine olan bütün söylem ve karşı-söylem olasılıklarını tüketmiş gözüküyor.”<sup>76</sup>  
Neden yaş? Akdeniz, eskimiştir ve belki de unutulmaya yüz tutmuştur.

Eskimiştir. Çok günceldir, ondan daha güncel bir şey yoktur; ama daha baştan eskidir. Ve bu güncellikte hem tanıdık hem de endişe verici yaşlılık çizgileri görülür; bunlar fazla göze çarpmazlar ama acımasızdırlar; bütün günlerimizin gününe, kamusal olsun özel olsun bütün tutumlarımıza, söylemlerimize, duygularımıza izlerini bırakan bir çağa aykırılığın yaralarıdır bunlar.<sup>77</sup>

Yaş sorumluluk yüklenmeyi gerekli kılar. Sorumluluk sağa sola saldıran, çoğulculuğu reddeden Avrupa'nın diline uygun değildir. Bu Avrupa, “gelecek olan Avrupa”dır, bu da “hala kendini arayan” Avrupa’dır.<sup>78</sup> Avrupa'nın bugünü “yeni Avrupa”ya “benzemesin” diyor Derrida. Yeni Avrupa Nazizm'in Avrupası mıdır?<sup>79</sup> Bugün “ne Avrupa-merkezci ne de Anti-Avrupa merkezci olmalıdır.”<sup>80</sup>

Avrupa canavarlar doğurdu. Hiç şüphe yok. Ama aynı şekilde, bu canavarları çözümlenemize ve yok etmemize imkan veren fikirleri de yarattı. Avrupa'nın olağandışı ve paradoksal bir doğası var. Tarihe bir göz atın. Feodal zulüm demokrasiye, kilisenin baskısı vicdan özgürlüğüne, uluslararası rekabet uluslararası toplum hayaline, deniz aşırı fetihler sömürgecilik karşıtı harekete, devrimci ideolojiler totalitaryanizmkarşıtı hareketlere yol açtı. Tıpkı sizi hücreye atarken, kapının anahtarını da gizlice veren gardiyan gibi.<sup>81</sup>

Her felakete, her sorumsuz'a davranışının neden olduğu yok olma sınırından kurtulmayı sağlayan kendini yapmaya ait içsel güç tanımlar bu gardiyan. Gardiyan artık anahtarı veremeyecek gibi görünüyor. Gardiyan sorunun kendisi değildir, gardiyana bu tür bir etik dışı eylemi yükleyendedir. O burada geçen “İhtiyar bir Avrupalı” olarak sunmasını şöyle açıklıyor. Öncelikle “Biz,” tabirini, “Yahudilikle,” “İsrail'in felaketlere yol açan ve intihara eğilimli politikası”na rağmen kullanıyorum, diyor. Ona göre, İsrail Yahudiliği temsil etmiyor. O ne “biz Yahudiler,” ne de “biz Fransızlar” demekten çekinmiyor. “İşkence görmüş,” dışlanmış bir Yahudi'dir.<sup>82</sup> Kendisini “Fransızcanın son savunucusu ve ressamı” olarak tanıtan Derrida, şunları söyler:

Koşullar benim “Bağımsızlık Savaşı”ndan önce, Cezayirli bir Fransız Yahudisi olarak doğmamı dikte ettirmiş. Yahudiler arasında, hatta Cezayirli Yahudiler arasında bile çok sayıda ayrıksılığa sahip olmak demektir bu. Cezayir'de Fransız Yahudiliğinin müthiş dönüşümüne tanık oldum: Büyük- büyük dedelerim dilleriyle, adetleriyle Araplara hala çok yakındırlar.<sup>83</sup>

Kimlik bir yerin tanımını aşar ve belki de bir yerle sınırlar kendini. Bu da sorunun tekrarlanmasından başka bir şey sunmaz. Derrida, “Avrupa kimliği konusunda, kuşkusuz tükenmiş bir izleğin saygıdeğer geçmişi saklıdır,” diyor.<sup>84</sup> “Saygıdeğer geçmiş,” tüm insanlığın ortak yurtdur ve ortak başlangıcıdır. Bu geçmiş bir bilim başlangıcı değil, başlangıcın bilimi de içine alan sefalet dolu insanlık öyküsünün ibret dolu anlarıdır. Avrupa hem bir “konu” hem de bir “beden”e sahip özne midir? “Umut, korku ve titremeye bu yüzün neye benzeyeceğini soruyoruz kendimize; peki hala bir şeye

<sup>76</sup>Derrida (2003): 30.

<sup>77</sup>Derrida (2003): 31.

<sup>78</sup>Derrida, Jacques (2006), “Kendime Karşı Savaşayım,” Cogito, sayı 47-48, s. 182.

<sup>79</sup>Derrida (2003): 17, dipnot.

<sup>80</sup>Derrida (2003): 18.

<sup>81</sup>Bruckner, Pascal (2004), “Avrupa: Pişmanlık ve Bitkinlik,” (Çev. İdil eser), Cogito, sayı. 39, s. 256-57.

<sup>82</sup>Derrida, Jacques (2006), “Kendime Karşı Savaşayım,” Cogito, sayı 47-48, s. 181.

<sup>83</sup>Derrida (2006): 179-180.

<sup>84</sup>Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 10.

benzeyecek midir? Benzeyecekse, bu Avrupa olarak tanıdığımızı sandığımız belli bir *persona*'nın yüzü mü olacaktır?”<sup>85</sup> Derrida François Mitterand'ın şu sözünü yorumlamaktadır: “Avrupa, aynı kendi evine (cheiso) döner gibi, kendi tarihine ve kendi coğrafyasına geri dönüyor.”<sup>86</sup>

Kendi evine dönmek, kendinde olana dönmek midir? İnsanın kendi evine dönmesi ne demektir? Nereden dönmektedir? Bu kültür, döndüğü evindeki bulacağı şey ile şimdi olduğu yerdekiyle “özdeş” midir? Hayır. Kendi kültürü, ötekinin ya da öteki kültürüdür. Bu da “bir kültürün asla tek bir kökeninin olmadığına işaret eder.”<sup>87</sup> “Olmadığına da” işaret, başka bir şeyin varlığını da gerektirir. 18 Haziran 1988'de Stuttgart, “Avrupa kültürünün inşası” konusunda Derrida, Fransız Dışişleri bakanlığının bir belgesini sunar. Bu aslında bizim için de çok düşündürücüdür.

Önce zihinlerin bir fethi olmaksızın her hangi bir siyasi iddia (ihtiras; ambition) söz konusu olamaz,” Avrupalı bir birlik ve dayanışma duygusuna dayatma (benimsetme; imposer) görevi kültüre düşer.<sup>88</sup>

Zihinleri kültürle keşfetmek? Zihinleri fethetmek tam da bir yapma, hem de öznel ve rölatif bir yapma tavrı alıştı. Tehlikesi, artık mutlakçı ve dogmatikleşmeye karşı hiçbir sınır tanımamasından kaynaklıdır. Avrupalı mutlak akıl ve insanlık yurdudur. Aksi düşmanların bu değerlere saldırısıdır. Derrida şunu aktarır: “Fransız kültür kimliği, demek, bugünün Avrupası'ndan, dolayısıyla da her zaman olduğu gibi Avrupa-aşırı olandan, Avrupa-ötesi'nden sorumlu olacaktır.”<sup>89</sup> Böyle bir yetki tanımlaması emperyaldir. Sorumlu olmak, Babanın çocuklarına karşı sorumlulukları gibi. Avrupa olarak Fransa tüm evrenden, evrende olup bitenden, insan hakları denen ayrımcılıktan sorumlu olmayı istiyor. Bu “bugünün siyaseti” değildir, her zamanın, her Avrupalı zihnin siyasetidir. Sorumluluğu Fransa alıyorsa, o zaman “kimlik, sorumlulukta inşa edilecektir.”<sup>90</sup> Fransa Dünya şampiyonu olmak istiyor.

Bu Avrupa, sahip olduğumuzün ötesine açık olan bir kavramlaştırma olacaktır. Bu da bir puttur. Sahip olduğumuz ancak, bize ait olmayan olacak olan bir kavramlaştırma.<sup>91</sup> Derrida bir çöküşün arayışındadır, tıpkı Kutsal Kitabın başlangıcındaki gibi bir “Çıkış.” Ona göre içinde yer alınan Avrupa yaşlanmıştır. Hem doğru hem yanlış bir tespit; neden yaşlansın ki, o tek bir yaşın adı olarak şimdiye ulaşmamıştır. Şimdiden bu yaşlıların yerini almaya çalışan Derridacı ideal, kendini o yaşlılarla yer değiştirmeye adar. “Biz genç”lerin önünde iki yol ayrımı var gibi görünmektedir. Bu yollardan biri “yaşlı bir Avrupa'dan ayrılmak,” diğeri de, “henüz varolmayan bir Avrupa'ya doğru yeniden yola koyulmak” anlamına geliyor. Avrupa'yı yeniden Avrupalı olmayan bizler mi yapacağız? Derrida'ya şu cevabı verebilirim. Bir Müslüman olarak ben de yer yer İslam'ın zamanının gelmediğini söylüyorum. Ancak bu bir olgu olarak değil, onun ışığının anlamının evrensel insan düşüncesine ulaşması ve uygulama bulması anlamında. Amacım olanın, hiçbir şekilde ve hatta politik-teolojik adlandırmanın dini olmadığını ifade etmektir. Bu, eklediğim “ihvan” denilen şeydir. Bu kirlenmemiş, etkilenmemiş olanları bekleyen bir durumdur.

<sup>85</sup>Derrida (2003): 10-11.

<sup>86</sup>Derrida (2003): 13.

<sup>87</sup>Derrida (2003): 16.

<sup>88</sup>Derrida (2003): 51.

<sup>89</sup>Derrida (2003): 52.

<sup>90</sup>Derrida (2003): 53.

<sup>91</sup>Derrida, Jacques (2006), “Kendime Karşı Savaşayım,” Cogito, sayı 47-48, s. 181.

Derrida, “şaşkına dönmüş yaşlı bir Avrupalının duygusu”nu<sup>92</sup> yaşadığını söylüyor. Onu şaşkınlığa sevk eden Avrupa’nın bugünü mü, yoksa ‘nerede o eski bayramlar’ havasında zamanın dolmuş olduğunun farkına varan bir şaşkınlık mıdır? Yaşlı insan alışık olmadığı olaylar karşısında şaşkına döner ve aynı zamanda şimdisine bağlı geleneğin endişesini yaşar; o korkar ve kendi dışında suçlular arar. Derrida’nın ben yerine “biz”i tercih etmesi bu yüzdendir. “Biz Avrupalılar, hiç görülmedik bir biçimde genciz.”<sup>93</sup> Gençlik yeni bir yola girmektir, heyecan ve aynı zamanda da irrasyonel bir tavır alışlar dizisidir. Bir mülakatında, Derrida, bu tür bir irrasyonel tutum alıştan ancak yeni olanın işlevinin uygulanabilir olması gereken sorumlulukla üstesinden gelinebileceğini göstermek ister.

“Yapı söküme” dediğim şey, Avrupalı bir şeye karşı yapıldığında bile Avrupalıdır, Avrupa’nın bir ürünü, Avrupa’nın kendisiyle olan ilişkisi üzerinden yaşadığı radikal bir başkalık deneyimidir. Aydınlanma çağından beri Avrupa sürekli olarak kendini eleştiriyor ve bu geliştirilebilir mirasın içinde bir gelecek umudu var. En azından ben bunu umut etmek istemiyorum; Avrupa’ya, sanki sadece işlediği suçlarla tarif edilebilirmiş gibi, tamamen mahkûm eden söylemler karşısında duyduğum kızgınlığı besleyen budur.<sup>94</sup>

“Yapı Sökümü” kendinden olanın yeni olan için çıkış noktasıdır. Bu yeni yola girmek için “kökenlerin Avrupa’sına” dönmek mi gerekecektir? Mitolojik destek olarak konuşalım mı? Agenor’un kızı Europa’nın öyküsüne göre, Europa, Zeus tarafından kaçırılır, daha sonra Zeus Avrupa kıtasının adını alacak o yerde Europa’ya tecavüz eder. Avrupa’nın kendinden olmayanlara karşı rutin tavrının genetik kökü gibi. Pagden’in yorumuyla, “Asyalı bir yersiz yurtsuz sürgün Avrupa’ya siyasal ve nihayetinde kültürel kimliğini verdi ve Asyalı bir peygamber de, Avrupa’ya dinini verdi.”<sup>95</sup>

Doğu’dan Batı’ya serüven de başlamış oldu. Hegel de böyle düşünüyordu. Kıyıda kalmış ya da Avrupa’nın ötesinde olanlar Avrupa’nın Avrupa’sının dirilticileri mi olacaktır? Akdeniz yeniden gösterilen midir? Göç ve mülteci fırtınası 21. Yüzyılın sağanağıdır ve nereye rahmet nereye felaket olacağı kimse tarafından bilinmemektedir. Komşu olmamış olan birçok komşum var olmakta ısrar ediyor. Derrida Fransa’nın resmi belgelerine girmiş bir motto’dan alıntılama yapıyor: “Yeniden birbirine kavuşma.”<sup>96</sup> Yeniden birbirine kavuşma” sözcüğü çağrışımıyla yanıltıcı olabilir. Ötede olan, Avrupa’nın ötesinde olanın kavuşması değildir bu. Akdeniz bir kavuşma beklentisi, arzusu mudur?

Bu durumda, “yönelim değiştirmek,”“amaç değiştirmek,”“başka bir hedef koymak” ve “kaptan değiştirmek” gerekecektir. Hatta tecavüze uğramış ve yaşlanmış bu adın “yaşını veya cinsiyetini değiştirmek”<sup>97</sup> de gerekecektir. Bu bizi bizim dışımızda başka bir başa götürebilecek güçte olmalıdır. Avrupa, yapılmış olan bir şey midir? sorusu anlamsızdır. Çünkü o tüm tarihi ve çalkantıları, yoklukları, engizasyonları, bilim karşısındaki insaf tanımaz tutumuyla, ötekileştirmeleri ve sömürgeleştirmeleriyle hep bir yerden akıp gelmektedir. Tüm kavramlar olana yüklenir ya da olanı betimlemek için verilir. Avrupa’yı yapan şeyler nelerdir? Dün de Avrupalı bu soruyu soruyordu, bugün daha açık ve acilleri arasına alarak sormaktadır. Her bir “ne yapacaksınız” aslında

<sup>92</sup>Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 11-2.

<sup>93</sup> “Siz Yunanlılar aynı çocuklar gibisiniz...” Platon, Timaios, 23a’dan Derrida (2003): s. 13’de çevirmenin dipnotu.

<sup>94</sup>Derrida (2006): 184.

<sup>95</sup>Pagden, Anthony (2010), “Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma,” Avrupa Fikri, s. 48, 50. Hegel için bak. The Philosophy of History, Çev. J. Sibree, NY: Dover, 1956, s. 99-101.???

<sup>96</sup>Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 13.

<sup>97</sup>Derrida (2003): 19-20.



diriltmeye yönelik bir dürtüdür. Derrida, “Levinas, Bubeer ya da Rosenweig derecesinde Yahudi bir yazar değildir.” Onun ayırıcı özelliği Grek-Avrupa felsefi geleneğinde eğitim görmesidir. Bu anlamda o Yahudi ve Yahudilik adına yazan biri olarak görülmesine de, onun kullandığı “sürgün,” “çöl,” “göçebe,” gibi kavramlar kökensel bir iz olarak Yahudilikten ayrı düşünülemez. Bu da tam da Yahudilik adına yazmak anlamına gelir.<sup>98</sup>

Daha açık olarak, doğumu itibarıyla tam olarak Avrupalı olmayarak –çünkü ben Akdeniz’in güney yakasından geliyorum- kendini yaş ilerledikçe giderek bir çeşit aşırı-kültürleşmiş, aşırı-kolonize (Latin kökenli kültürel ve kolonizasyon sözcüklerinin ortak bir kökü vardır; bu tam da köklere ne olduğuyula ilişkilidir) olmuş melez bir Avrupalı olarak da sayan birinin duygusu bu. Fransız Cezayir’indeki okuldan başlayarak, öteki kıyımın duyarsız ve uçarı gençliğinden bir şeyleri koruyarakta Avrupa’nın yaşlılığını sermayesine katmayı deneme durumunda kalan birinin duygusu bu.<sup>99</sup>

Derrida, öteki yakadandır, Avrupa’nın ötesindedir, ama onunla beslenmiş, onunla ergenliğini yaşamış, am bir o kadar da öteki yakada kalmasına da izin verilmemiş biridir. O Avrupalı olmayan Avrupalıdır. “Öteki Hedef/Başka Baş” deyimi, başka bir yönelimin kendisin haber vermektedir. Ötekiler, aslında daha önce bildiklerimdir, ama şu anda onlar geçmişte bildiklerim ve bana katılan ve bana katkı yapanlar mıdır? Ötekiden bize gelen bir buyrukla “modern geleneğin sorumluluğunu” kim olarak üstleneceğiz? Bu sorumluluk Derrida’yı ikili bir bölünmeye uğratmaktadır. “Bir Avrupa fikrinin, bir Avrupa farkının bekçileri olmanız gerek, ancak kendine has kimliği üzerine kapanmamaya ve kendi olmayana doğru, öteki hedefe veya ötekinin hedefine,”<sup>100</sup> ama sonuçta hangi bölünmeye yönelirsek, yönelim neticede “Avrupa’nın bekçileri” olmak zorundayız.

“Avrupa kültürel kimliği dağılmaya uğrayamaz.” Bunun anlamı “uğramamalı”dır. Yani birbirine karşı birçok “milliyetçilikler” aday olmalıdır. İkinci olarak bu kültür, tek bir merkezden normlar yükleyen savuran bir “başkent” fikrini kabul etmemelidir.<sup>101</sup> Çünkü artık fiberoptik ağlarla çevrili bir dünyada yaşıyoruz. Her şeyin her yerde, her bilginin her bir anda ulaşılabilir olduğu dünyada Avrupa merkezli demokratikleşmeden ziyade tüketime odaklı Amerikan tarzı bir bereketsizlik anı yaşıyoruz.<sup>102</sup> Avrupa’nın özü akılsallıktan sorumlu bir tarihsellik midir? Ve “Avrupalı olmayan kültürlerin izleyeceği kültürel bir norm” mudur?<sup>103</sup>“Avrupa modelinin bütün yerküreye yayılması”<sup>104</sup> kabul etmek bir görev gibi sunulmaktadır. Bu masal bugün Akdeniz’in sularında çılgılık ve yok oluşa dönüşmektedir. Derrida’nın soruları çoğulluğa açıktır. Avrupa bir örnek midir? “Ötekiler arasında yalnızca bir örnek midir Avrupa?” Yoksa bu yasanın örnek olanağını mı verir? “Bir kültürün mirasına, kimliğin kurucusu nitelikteki kendine (kendi ile) farkı besleyerek mi, yoksa içinde bu farkın bir araya toplanmış olarak tutulduğu özdeşlikte kalınarak mı daha sadık olmuştur?”<sup>105</sup>Bu soruların kendine ait durumu bir yana, onları Türkiye üzerinden kısaca izlemeye çalışacağım.

<sup>98</sup> Caputo, John D., (1997), The Prayers and Tears of Jacques Derrida Religion Without Religion, Bloomington&Indianapolis: Indianan University Press, s. 230.

<sup>99</sup> Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam, s. 12. Bauman şu ilgin paylaşımda bulunur: “Akışkan modern çağımızın en büyük filozoflarından biri olan Jacques Derrida, henüz 12 yaşında bir Yahudi çocuk iken Vichy hükümeti tarafından yerel Fransız okulundan atıldığı andan itibaren sürekli sürgün hayatı yaşadı ve herkesin kabul ettiği gibi, etkileyici felsefi ‘yuvasını’ ‘kültürlerin kesişme noktasında’ inşa etti.” Bauman, Zygmunt (2017), Kimlik (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik, s. 23.

<sup>100</sup> Derrida (2003): 32.

<sup>101</sup> Derrida (2003): 40-1.

<sup>102</sup> Derrida (2003): 43.

<sup>103</sup> Direk, Zeynep (2006), “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri,” Cogito, sayı 47-48, s. 213.

<sup>104</sup> Derrida (2003): 38.

<sup>105</sup> Derrida (2003): 16.

## AVRUPALILIK VE TÜRKİYE

Türkiye’de bir kimlik arayışı olarak ortaya çıkan tüm yönsel tanımlamalar – Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük- hiç de bir Avrupalılık konusunda bir birlik sergilemiyor görünse de, temel de ya ona yöneliktir, ya da onu merkeze alarak ona karşı bir yön belirlemedir.

Avrupa bir idea olarak olmuş olanın, olanın ve olacak olanın üzerinden kendisini insanlığın biricigi olarak görüyor. Evet, şimdilerde o bir idealdir, ama bu ideal olgusal olarak sadece iş ve güç bağlamında şimdinin müreffeh yapısıdır. Onu müreffeh yapan belki tek başına sadece homo ekonomik değildir. Derrida’nın “Büyük bir Avrupa gazetesi”ne verilen Liber adının anlam içeriğini sorgulaması da bunu göstermektedir. Liber kelimesi, bu bakışta, çokanlamlılığını ancak Avrupalı olanda betimlemektedir. Liber üç farklı, ancak birbiriyle bağlantılı bir dünya resmi çizmektedir: hem toplumsal özgürlük hem de ahlaki özgürlük, “Bakhüs’ün adı, şarap” ve “yazılı olan, kitap, inceleme.” Böylece Avrupa, “özgürlük, şarap ve kitap” ile özdeş bir onayın ve uygulamanın adı olmaktadır.<sup>106</sup> Avrupa’nın sözlü geleneğinin kaynağı kitaptır. Bu doğrudur. Ancak Avrupa Müslümanları dikkate almak zorundadır. “Müslüman İspanya”dan hiç söz etme”den Avrupa’yı bir tarih olarak tanımlamak, İbnRüşdçülük üzerine konuşmadan, Arapça felsefe ve bilim metinlerinin Latinceye çevrilmelerini dikkate almadan konuşmak, Avrupa kültür tarihini eksik ve yapmak istediği şeyi hep eksik bırakacaktır. Hegelci taşıyıcı, “köprü”<sup>107</sup> görevini üstlenmekle tanımlanan Müslümanlar, Avrupa yaratıcılığının kökenlerinden birini oluşturur. Bu muazzam geçmişe ve geleceğe sahip bir geleneği, “kendilerine ait sunabilecekleri nerdeyse hiçbir şeyleri yoktur,”<sup>108</sup> diye yargılamak ırkçı ve yok sayıcı kötücül bir tutum alıştır. Michael Wintle “Cultural Identity in Europe: Shared Experience,” adlı çalışmasında Avrupalıların paylaştığı bir “miras”tan bahsetmektedir. Bu miras “tüm Avrupalılarla aynı düzeyde temasa geçmemiş” olsa da, “vatanı Avrupa olanların değişen şekillerde ve ölçülerde hissedip yaşadığı ve dışarıdaki çoğu kimsenin de –ister onaylayarak ister kınayarak-kabul ettiği bir mirastır bu.”<sup>109</sup> Bu miras’ı tanımlamak, Müslüman geleneksiz eksik kalır.

Avrupa *Liber*’in bu üç farklı adlandırmanın, özü özgürlük ve kitap olan bir ideadır, ancak bu tek bir toprağın ya da yurdun betimlemesi olamaz. Avrupa’yı bu üç tek kelimenin açılımı olarak tanımlama, onu bir anlamda sorumlulukla özdeşleştirmektedir. Ancak burada da sorun devam etmektedir. Çünkü, Avrupa’nın özü “sorumluluk” olarak tanımlanır ve hem düşünce de hem de davranışta akıl ve doğa ilkelerine göre hareket etmek olarak ölçütlenirse, onun bu örnek olma durumu, sadece ona ait olmayacaktır. “Sen bunları boş yere yaratmadın,” diyen Kur’an akli, nazarı, Avrupa’yı inşa eden akıldan daha açık ve deneyimseldir. Ancak o bir inşa edimi olarak, hiç bir şeyi ötekileştirmez. Çünkü her şeyin tek sahibi Tanrı’dır. Direk’in şu sorusu söylenmek istenen öz’lüğü açıklar.

Tanrıyla yüz yüze olma tecrübesi, mysteriumtremendum, eğer Hristiyan (veya Yahudi-Hristiyan) bir izlek ise, onun sorumluluk olarak Avrupa fikrini

<sup>106</sup>Derrida (2003): 59.

<sup>107</sup>Hegel, Müslümanlar (Arabians) ve Yahudiler sadece “dışsal” ve “tarihi bir yol” üzerinde bulunmuş olmakla Grek felsefesiyle, yani felsefeyle karşılaştıklarını ileri sürer. Hegel (1995), Lectures on theHistory of Philosophy, Medieval and Modern Philosophy, trans. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, Lincoln and London: University of Nebraska Press, s.1.

<sup>108</sup>Asad, Talal (2010) “Müslümanlar ve Avrupa Kimliği: Avrupa İslam’ı Temsil Edebilir mi?” Avrupa Fikri, der. Anthony Pagden, (Çev. Rahmi Ögdül-Mesut Varlık), İstanbul: Ayrıntı, s. 240, 242-43. Trevor-Poper, The Rise of Christian Europe, s. 141’den Asad, s. 243, 17. Dipnot.

<sup>109</sup> Aktaran, Asad, Talal (2010) “Müslümanlar ve Avrupa Kimliği: Avrupa İslam’ı Temsil Edebilir mi?” Avrupa Fikri, der. Anthony Pagden, (Çev. Rahmi Ögdül-Mesut Varlık), İstanbul: Ayrıntı, s. 240.

oluşturmada belirleyici bir rol oynaması neden bizi Hıristiyan bir Avrupa anlayışına götürmesin?<sup>110</sup>

Hıristiyan bir Avrupa, coğrafi ve politik bir Avrupa’dır. Avrupalı olmayı, “Aydınlanma standartlarıyla” yargılama ne derece doğrudur.<sup>111</sup> Hıristiyan Avrupa fikri, İbrahimi geleneği dikkate almadan sadece politik-teolojik olarak, sorumluluk olarak Avrupa fikri, sorumluluk olarak iş yapabilme becerisiyle özdeştir. İş yapabilme, sorumluluk almak ve görev yüklenmek olarak kabul edilirse, Aydınlanma ölçütleri, insan deneyiminin biryanı olarak, geleneği yok ettiği için yetersiz ve yeteneksiz kalır.<sup>112</sup>

Türkiye Müslüman insanların yurdudur; hem coğrafya hem de kültür olarak, hem de İbrahimi geleneğin son ve “mükemmel” halinin onaylayıcısıdır. Bu durum dikkate alınmadığı için, Türkiye’de bir din sorunu var algısı yaratılabilmektedir. Türkiye’de din ile sorunu olanlar, kendilerini dindar olarak etiketleyen ve o etiket üzerinden tanımlama yapan insanlardan kaynaklıdır. Ya da sorun, böyle bir kimliğin ötekileştirici varlığından rahatsızlık duyulabilecek anlamda bir sorun. Ancak din ile ilgili sorunu olanları da tipeştirmek kaçınılmazdır. İlk olarak yanlış, -cı anlamında bir din anlayışına sahip insanların tutumlarından rahatsız olma olarak dini söylemlerden, diğeri de, dini politik-teolojik bir amaç olarak tanımlayanlara karşı tepkisellik olarak rahatsız değildir. İlahiyat öğretimi almış biri olarak bu durumun ötekileştirmekten çok, gözlemim, bu alanda çalışanların, hem de bir meslek olarak, beklili de hiç bir yetenekleri olmayan insanların geldikleri sosyo-kültürel arka plandan kaynaklı olan sorunlar. Türkiye içinden dini tavır alışlarda çatışma yaratabilecek bir görüntü olarak fotoğraflaması, Avrupa’ya dâhil edilmesi konusunda yanlış okumaktadır. Ancak Türkiye’nin dini inancı Avrupa dâhil olmamasında birincil midir? Direk’in de tespitiyle,

Türkiye Avrupa Birliğine katılım koşullarını yerine getirmek için çaba harcıyor olmasına rağmen, alınan yol bizi Avrupa’nın yakınına getirmiyor. Avrupa taleplerini artırarak geri çekilirken Türkiye’yi dışlamanın bol kazançlı politik bir strateji haline geldiği daha fazla görünür hale geliyor. Sıradan Avrupalı Hıristiyan, Türkiye’nin Avrupa’da bir Truva atı olacağına ve kendi iyisinin Müslümanların iyisinden farklı olduğuna ikna olmuş durumda.<sup>113</sup>

Hiçbir Müslüman Türk Truva atı tanımlamasını hak etmez, edemez. Olgusal olarak yarım yüzyıldır Avrupa’nın göbeğinde işini yapan Türk insanı, değerleri gereği hayatın paylaşımından yanadır. “İkna olma” ya da “ikna etme gücü” karşısına ötekini alma tavır alışıdır. Avrupa, ikna olma ihtiyacı duymaktadır, neden? İkna olmayan, ikna etme gücünü de sahip değildir. Avrupa coğrafya olarak, ikna gücünü nasıl kullanabilecektir? Avrupa fikir ve politika olarak gücünü kaybetmiştir. Srebrenitsa, hem de Hollandalı Barış gücü askerlerine rağmen yaşandı. Sadece Müslümanlar değil, Yahudiler unutuldu mu? Aslında bu bir ikna durumu değil, miras’ın etkisi ve bu miras devrildikleri insanların kendi içlerindeki becerilerine karşı ürküntü yaratan bir algılayış halidir. Zeynep Direk algının bozulumundan yanadır; tıpkı Derrida’nın deconstruction’unun Caputo’nun “umut” olarak yorumlaması gibi. Deconstruction bir tekrar, olanı olduğu şekilden başka ele almak değildir, o “bir umuttur.” Hem de “umuda karşı umut olabilecek bir şey” olarak umut. O “adalet ve dostluk için bir umuttur.”<sup>114</sup>

<sup>110</sup> Direk, Zeynep (2006), “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri,” Cogito, sayı 47-48, s. 215.

<sup>111</sup> Direk (2006): 215.

<sup>112</sup> Recep Alpyağılı’nın gelenek kavramıyla ilgili gelen+ek tanımlaması dikkat çekicidir. Bkz., Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen Ek-i II Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi, İstanbul: İz.

<sup>113</sup> Direk (2006): 220.

<sup>114</sup> Caputo, John (2002), “Good Will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer and Derrida,” Philosophy&Social Criticism, 28 (5), s. 521-2.

Bu umut, sadece bir umut ya da zihinsel bir bekleyiş değildir. Farklılığın yaşamsal değerini tanımlar, ancak onun biricik yol olduğunu düşünmez. Olgusal olarak, Touraine'in ifadesiyle, "salt farklılık üzerine kurulu bir siyasi toplum yoktur, olamaz."<sup>115</sup> Onun kastettiği, değer ifade eden farklılıklar söz konusu edilecekse, bu maddi unsurlardan farklı değerlendirilmelidir. "Farklı dinlere, beslenme alışkanlıklarına, hatta farklı dillere sahip olabilirsiniz, fakat eğer akılcılığa, yani tekniğe, bilime ve birey haklarına, başka bir deyişle evrensel bir bireye (söylemim Kantçı olmasa da, Aydınlanmaya dayandığı kesin) inanmıyorsanız, birlikte yaşayamazsınız."<sup>116</sup>

Direk, Türkiye'nin diğer Müslüman ülkelerden farkını, yaşam dünyasından hareketle betimler. Onun ifadesiyle, "Türkiye yalnızca Müslüman bir ülke değildir, aynı zamanda iyi örnektir, iyi Müslüman ülkedir, tam da diğerleri için bir ereği temsil edebileceği için, onların örnek alabilecekleri bir model olarak sunabileceği için iyidir."<sup>117</sup> İyi sıradan, günlük dilde kullandığımız bir kavram değildir. İyi, seküler bir kavramdır ve burada fazlaca öne çıkarılmış görünmektedir ve etik anlam yüklüdür. "Türkiye'nin iyi örnek olarak Avrupa'nın yerine geçmesine pek şaşırılmamalıdır." <sup>118</sup> Türkiye'nin iyiliği tarihsel bir olgu olan sürekliliği ve değişime açıklığıdır. O hakikatin kaynağına, yunanca ifadeyle eidos'una aşiktir.

Müslüman ve Türk kendi evrenselliğini kendi yaşam serüveninde sergiler. O yok olarak gelenin yeniden kendini bulduğu bir yaşamdır. Buna göre, geçmiş bir yokluk ve kayboluş değil, oluşun akıp gelişidir. O evrenselliğini kendi kimliğinde ve yaşamında sergiler. Derrida'ya göre, evrensel olan bir yerden başlar.

Evrensellik değeri burada bütün çatışmaları kendinde toplar (capitalise), çünkü bir örneksellik değerine bağlanması gerekir; bu örneksellik de evrensel olanı, bir tekilğin, bir deyimliliğin veya bir kültürün kendi bedenine (bu tekillik bireysel olsun, toplumsal, ulusal, devletçi, federal veya konfederal olsun) kaydeder. Ulusal bir biçim alsın veya almasın, incelikli, konuksever olsun veya saldırgan bir yabancı düşmanlığı içinde olsun, bir kimliğin kendi kendini olumlaması daima evrensel olanın çağrısına veya işaretine yanıt verme iddiasındadır. Bu yasanın hiçbir istisnası yoktur. Hiçbir kültürel kimlik kendisini başka bir dile çevirisi olanaksız bir deyimliliğin geçirimsiz bedeni olarak sunamaz. Ancak, tam tersine, kendisini daima evrenselliğin tikel olan içine kaydının yeri doldurulamaz şekli, insan özünün ve insana has olan şeyin biricik tanığı olarak sunar."<sup>119</sup>

Müslüman Türk idea olmanın yanı sıra bir olgudur ve tarihsel serüvene sahiptir. Evrensel değerleriyle tüm öteki kültür ve yaşamlara kendini açık tutar ve değerini sürekliliğe tabi olduğunu onaylar. Bunu tanımlayan ilke inanç kaynağı olarak Kur'an'ın evrensel dildir. Bu dil hiçbir şekilde emperyal değildir ve bu tür iddialara da tamamen karşı bir dil kullanır. Müslüman'ın "örneksellik" değeri Sunnetullah ve onun somut açıklayıcı karakteri Hz. Muhammed'dir. İlahi yasanın yaşam ilkesi olarak onayı ve onu tüm insanlıkla paylaşma düşüncesi, hiçbir emperyal amaç gütmeyen ilay-ı Kelimetullah'tır. Bugünün bugünlüğüyle evrensel olanın dikkate alınması gereken *Başka Baş*'tır. Derrida'nın "Avrupa belleğinin çağrısına yanıt verme ödevi"<sup>120</sup> bir "buyruk" olarak anlaşılmalıdır ve Türklerin de bu buyruk içinde bir Baş olabilecekleri onaylanmalıdır. Derrida bu buyrukla ilgili geniş bir tanımlama imkanı sunmaktadır. Bu açıdan ben bu

<sup>115</sup> "Alain Touraine'le Söyleşi," Cogito, sayı: 39, Bahar 2004, s. 274.

<sup>116</sup> "Alain Touraine'le Söyleşi," Cogito, sayı: 39, Bahar 2004, s. 275.

<sup>117</sup> Direk (2006): 220.

<sup>118</sup> Direk (2006): 221.

<sup>119</sup> Derrida (2003): 71-2.

<sup>120</sup> Derrida (2003): 75.

buyrukların bizim gibi okuma-yazma çabası içinde olanlar için önemli olduğunu düşünüyorum. Bu buyruk, “Öteki Hedef” olarak Müslüman Türklerin de dilinde yer bulabilecek düzeyde ve güçtedir. Derrida üzerinden ilerlersek, bu buyruklar açıklayıcı ve yol göstericidir. Buyruk, Avrupa’yı “Avrupa olmayana doğru, asla Avrupa olmamış ve asla da olmayacak olana doğru açmayı” dile getirir. Bu açana cevap vermeyi de imkanlaştırır. İkinci olarak bu ödevin buyruğu, “yabancıyı yalnızca kendisiyle bütünleştirmek (integrer) için buyur etmeyi değil, ama aynı zamanda onun ötekiliğine saygı göstermeyi ve bu ötekiliği kabul etmeyi de buyurur.” Bu “konukseverlik” denilen bir olguya karşılık gelir.

Üçüncü olarak “Avrupa mirasını yıkmış olan totaliter dogmatizmi” eleştirmenin yanı sıra “kendi dogmatizmini” de eleştirerek yeni bir “sermaye dinini de” kabul etmez. Bu ödev, eleştiri sınırlarını aşarak, “yapıçözümsel soykütüğüne tabi kılmayı” kabul eder. “sermaye dini”, üst baş belirlenimidir, bu tek bir kültür, tek bir din ya da tek bir merkez olarak başkent olabilir. Anadolu şimdi bir *Baş* olarak Başkent’tir. Dördüncü olarak bu ödev, Avrupalı olana kendi “demokrasi fikrinin mirasına sahip çıkmayı” olumlarken, bunun “verili” ve herkes tarafında onaylanması gereken bir kabul olmadığını da onaylar. Bu bir inanç gibi kabul edilmelidir ve bu inanca göre bu tür bir demokrasi fikri bir umut olarak geleceğe işaret etmelidir. Beşinci olarak bu ödev, dünyayı tüm farklılık ve zenginliğiyle olumlamayı, başka dillerin ve kültürlerin varlığına karşı “saygı göstermeyi” amaçlar. Altıncı olarak bu, “kendisini aklın yetkesi altına konumlandırmayan her şeye hoşgörülle bakmayı ve saygı göstermeyi buyurur.” Burada her şeyin içine aynı yerde ve aynı inanç adı altında olan tüm farklı dünya görüş, mezhep ve cemaatlerin varlığını onaylama söz konusu edilmektedir. Bu onaylama bir sınır belirliyor gibidir. Buna göre, “hiçbir akıldışıcılık haline gelmeyen düşünceler de olabilir,” akıldışı adlandırmaları dışarıda bırakıyor görünmektedir. Bu Derrida’nın “bugünün Aydınlanması” dediği şeye göre yapılması gereken bir kabuldür.

Diğer bir ödev de, “düşünme, konuşma ve eylemde bulunma sorumluluğun”u buyurmasıdır.<sup>121</sup> Derrida “sorumluluk,” “ahlak” ve “siyasetin” olabilme koşullarını, “bugünün Avrupası’nda” daha önceki durumlardan çok farklı bir biçimde ele almak gerekmektedir. Avrupalı-olmayan olarak Derrida, yine de kendini orada, o kavram ve idea içinde konumlandırır. “Ben Avrupalıyım, kuşkusuz Avrupalı bir aydınım, bunu hatırlatmayı seviyorum, bunu kendime anımsatmayı seviyorum; bundan niçin sakınayım? Ne adına? Ancak, baştan aşağı Avrupalı değilim, ne de kendimi öyle hissediyorum. Bundan dolayı demek istiyorum veya demeliyim ki: baştan aşağı Avrupalı olmak istemiyorum ve olmamam gerekiyor. “Bütünün parçası” (a partentiere) olarak aidiyet ile “baştan aşağıya” (de part en part) ait olma birbiriyle uzlaşmaz olsa gerek. Benim kültürel kimliğim, kendisinden itibaren konuştuğum şey, yalnızca Avrupalı değil, kendi kendisine özdeş değil, ve baştan aşağıya “kültürel” de değilim.”<sup>122</sup>

Derrida, hem Avrupalı olmayan düşünür olarak hem de Avrupalı olmayı kabul eden bir düşünür olarak Avrupa ve Avrupalılık üzerine düşünmeyi bir “sorumluluk” olarak kabul ediyor ve içselleştiriyor. Ancak kendisini bir “cihan insan”ı olarak Fransız olmayla özdeşleştirmeyi de kabul etmiyor.<sup>123</sup> Avrupalı entelektüel düşünce için, Avrupa fikri, bir inşadır ve idealdir. Avrupa “Dünya Tarihi”nin kendisidir. Hegel “Dünya Tarihi Doğudan batıya gider, çünkü Avrupa saltık olarak Dünya tarihinin sonu, Asya başlangıcıdır.”<sup>124</sup> diye yazar. “Güneşin, Işığın doğduğu yer Doğudur...”<sup>125</sup> Dünya gözlerini açık ikinci Dünya Savaşı’nın sonunu görmemiş olsaydı, Avrupalı için Yahudiler ve Yahudilik de

<sup>121</sup>Derrida (2003): 76-8.

<sup>122</sup>Derrida (2003): 81.

<sup>123</sup>Derrida (2003): 74.

<sup>124</sup>Hegel, G. W. F., (2006) Tarih Felsefesi, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea, s. 83.

<sup>125</sup>Hegel (2006): 83.

hep “kenarda yer alma”ya devam edecekti.”<sup>126</sup> Diğer Asyalı Milletler bir yana, Asya’nın bir parçası, hem de büyük bir parçası olan Türkler, “Dünya Tarihi”nin başlangıcında yer alanlar arasında yer almaktadır. Türkler Avrupa’dır, Türkler Avrupalıdır. Hem coğrafya hem de dünya “miras”ının bir bölümüne sahip olmakla. İbrahimi geleneğin son “mükemmel” serüveni olarak İslam, başlangıcın başlangıcında yer alır. Türklerin yüzleri hep Avrupa’nın en azından kâğıt üzerinde yazılı ilkelerini, ideallerini yaşamak isteyen olarak belirlenmiştir. Başlangıç Asya’dır, yönü Batı, yani Avrupa’dır, “kızıl elma,” bu idealin kendi özüne sahip adıdır. “Dünya tarihi dizginsiz doğal istencin evrensel ve öznel özgürlüğe doğru disiplindir. Doğu yalnızca Birin özgür olduğunu biliyordu ve bilir; Yunan ve Roma dünyaları, kimilerinin özgür olduklarını; Germanik dünya herkesin özgür olduğunu bilir.”<sup>127</sup> Germanik dünya, Avrupa’dır ve Avrupalıdır. İnşa etmek bu anlamdadır, olmayan üzerinden ansal olmuşu evrenselleştirmek. Bu her bir Avrupalı düşünürün mottosunu ötekinin varlığı üzerine kurmasında bir çıkış sunar.

Türkiye Avrupa’ya dâhil değildir, ufak bir parçası Avrupa’dadır. Avrupa’yı işgal etmiş ve oradan kovulmuştur. Büyük ölçüde Müslümandır ve bu, Avrupa’yı oluşturan bir din değildir.<sup>128</sup>

Türkiye Türk ve Müslümandır; kendi olmasına engel olmayacak kadar yerel, kültürel zenginliğe ve çokluğa sahiptir. Avrupalı için tanımlanan dışarıdadır; yer olarak ve ulaşılabilirlik anlamında değil. Türkiye bir sınır çizilen değil, sınır çizilenin adının içinde yer bulan kavramların ötesindedir. Türkiye ötesidir, ötesi olandan daha uzağa yerleştirilmek istenendir. Müslümanlar ve Türkler bir nebze olsa da Avrupa’ya sınır ve bir kısmı da içerisinde yer alan kesim olmakla beraber, Avrupalı kabul edilebilir mi? Demokratik bir Türkiye gerçekliği karşısında yer alan aynı coğrafyanın “parçaları” olan Müslüman Araplar “Bugünkü haliyle,”<sup>129</sup> İslam kavrayışına yanlış etki yapmaya devam etmektedir. “Akıl” ve “İhsan” dünyasının inşacı imkânın betimleyicisi olan İslam, Tanrı’nın dışında otoriteleri put ve güçsüz yapılar olarak görür. Bu nedenle İslam şu ya da bu ırk anlamında değil, kendi öz sorumluluk kavrayışı içinde kendisi olarak oluşun adıdır ve her bir oluşta bir yerde yurt bulacağı için bu da Türkiye’dir. Bu kesinlikle bir yerle sınırlandırarak onun “bir cemaate dönüştürme” değildir. Çünkü her bir cemaat yeni bir savaş, yeni bir din olmayan din demektir.<sup>130</sup> Bu Avrupa fikrinin aksine özeldir ve inşa etmekten, yani insan aklının sınırlarıyla kirlenmekten uzak bir olgudur.

Türkiye Müslüman’dır, ancak Avrupa’yı oluşturan din değildir, ama o dinin ivmesinde katkısı olan doğru yapma edimlerinin kaynağıdır. Onun iddia ettiği gibi, Doğulu olarak Müslümanlar “soyut insanlardır” ve “Avrupalı” olmaya uygun olmayan, şayet olacaklarsa dönüştürülmeleri gereken insanlar topluluğudur<sup>131</sup> ampirik bir yargı sunmaz. Avrupa’nın ırkçılığı sadece deri üzerinden gitmez, aynı zamanda hem çitin ya da “burnun” ötesinde kalanları hem de onların inanç ve değerlerini de kapsar. Bir insanı, topluluğu insani özellik ve türünü olduğu gibi kabul edip, onlar için saygı dolu davranış sergilemek bir cömertliktir. Bu hiçbir çıkar içermeden karşındakini olduğu gibi onaylamaktır. Bu hem doğal hem de Tanrısal yasadır. Avrupa hala bunun anlamını tam da kavrayamamıştır. Türkiye’de 24 Haziran 2018 seçiminin ardından seçim kutlaması

<sup>126</sup>Asad, Talal (2010): 242.

<sup>127</sup>Hegel (2006): 83-4.

<sup>128</sup> “AlainTouraine’le Söyleşi,” s. 280.

<sup>129</sup> “AlainTouraine’le Söyleşi,” Cogito, sayı: 39, Bahar 2004, s. 278. Dünya genel zihnine politik Yahudilik ve onun uzantısı olan Hristiyanlık merkezli olarak bu algı, olguya dayandırılarak sıkça kullanılmaktadır. Gazeteci Hasan Cemal’in SimonPeres ile yaptığı konuşmada, Peres, “dünyada terörün % 65’ini Ortadoğu üretiyor. Terör bir numaralı sorun,” diyor. Hasan Cemal, “Arafat Sonrası Ortadoğu,” Milliyet 27. 11. 2004, s. 19.

<sup>130</sup> “AlainTouraine’le Söyleşi,” s. 279.

<sup>131</sup>Asad (2010): 243.

yapmak isteyen Türklere Hollanda hükümetinin tavrı hiçbir demokratik gerekçe kabul etmez; Avrupalılık sevmek ve sevgiyi sevmek değil miydi?

Avrupalı bir öcü adlandırma mıdır, yoksa bir gerçeklik midir? Kavramları belirleyen gelenekler, hayatın yasa koyucuları olarak varoluş sergilerler. Bu bir yargıyı ifade eder. İnsan olmanın belirgin gücü de buradan başlar. Müslüman bir şeyin sorusunu sorarken, maalesef yasa koyucu olarak görünenin belirlediği başlıklar üzerinden yürümektedir. İşte, *fundamental Islam, radical Islam, moderate Islam ya da violence* kavramları. Fransız bir gazeteci Philippe Val’in başı çektiği, aralarında eski Cumhurbaşkanı Nicolas Sarkozy’nin de bulunduğu Yahudi ve Hıristiyan temsilcilerinden oluşan 300 kişi şiddet yaydığı gerekçesiyle Kur’an’a karşı sorgulayıcı ve küstah bir metin yayımlamışlar. Metinde dikkat çeken cümleler Avrupalılık ve Fransız olma durumunu açıklar niteliktedir:

Bu terör yayılıyor! Yahudi düşmanlığını (anti-semitizmi) önlemek sadece Yahudilerin işi değil, bu herkesin görevi. Her bir İslamcı saldırıdan sonra demokratik olgunluğu test edilen Fransızlar trajik bir paradoks içinde yaşıyorlar. [...] Bizim Avrupa, özellikle de Fransız tarihimiz, coğrafî, dini, felsefi, hukuki sebeplerle, içinde kesin olarak Yahudi düşüncesinin de bulunduğu çeşitli kültürlerle derinden bağlantılıdır. [...] Müslümanların Yahudi düşmanlığı, XXI. Asırda İslam’a, içinde yaşamayı seçtikleri barış ve özgürlük dünyasına en büyük tehdittir. [...] Yahudilerin ve Hıristiyanların ve kafirlerin öldürülmesi ve cezalandırılması için çağrı yapan Kur’an ayetlerinin de din alimlerinde kullanılmadığını kaldırılmasını talep ediyoruz ki böylece hiçbir inançlı kişi, bir suç işlemek için kutsal metinden destek bulmasın. [...] Fransa, Fransa olmaktan çıkmadan bu ulusal davanın halli için acele edin!<sup>132</sup>

Voltaire’i bir defa daha okumak metnin içeriğinin anlamını kolaylaştıracaktır. Konuları yüksek zevatın da dâhil olduğu bir talep: “[A]yetlerin çıkarılması.” İlginç olan bir metnin içeriğine müdahale değil, o metnin dini ve kutsal bir metin olması da değil, sadece o metne dâhil olmayan kişilerin politik-teolojik unsurlarını gerekçe göstererek başkalarının değerlerine müdahalede bulunma cesaretidir. Bunu sağlayan güç ve cesaret sadece bugünkü politik güç müdür? Bir boyutuyla olabilir, ancak asıl dayanak Avrupalılık olgusunun içeriğinden kaynaklanmaktadır. Avrupalılık bir idea olarak tek Baş’tır ve mutlaklıdır. Dayandığı temeller insan doğasının zayıflığından kaynaklı tek başına bilmeyi dillendiren akılcılıktır. Bu bakış ve yöntemsiz yöntemsellik, Voltaire’in betimlediği durumla aynıdır. Türk ve Müslüman kendi özsel değer üretimiyle, “iyi Müslüman” olarak yerindedir. Ancak kaba ve sert bir ifadeyle, “İslam her şeyden önce bir işgalci olarak algılanıyor” ve “bir yabancı,”<sup>133</sup> ötede tutulması gereken yapma bir düşman olarak görülmektedir. Bu tam da Avrupa’nın kendi özsel tanımıdır, kendisidir. Avrupa kendi özsel kurtuluşunu “çare” olarak Türklere bağlamışsa, bu durum onun gerçekten de yıkımı ve icat ettiği, inşa ettiği kavramının da yok olmasına neden olacaktır. Kendi yok olurken, ötede tuttuğunun da yok olmasını hazırlayacak ve seyredecektir. Korku, korkunun çocuğu olarak kalacaktır.

Müslüman gelenek üzerine konuşan ve yazarların kendilerinden emin bir şekilde tavrı sergilemelerinin altında yatan temel ilke, İslam’ın bir din olarak en son ve yetkin bir şekilde tamama erdirilmiş din olduğuna duydukları sarsılmaz inançtır. Avrupa ya da Hıristiyan Batı karşısında yüzyıllardır süren yenilginin ve sömürünün nedeni de basit bir indirgemeye, inançlarının kaynağı olan Kur’an’a uygun hareket etmemeleridir. Bu bir sorgulama biçimidir, ancaçaçıklayıcı bulunmayabilir. Metin kendisi bir kurtuluş iksiri

<sup>132</sup> Aktaran, Baloğlu, Bülent, Adnan (2018) “Tuhaf Bir Manifesto,” diyanet, Sayı 330, Haziran 2018, s. 39.

<sup>133</sup> “Alain Touraine’le Söyleşi,” Cogito, sayı: 39, Bahar 2004, s. 277.

sunmaz, o sadece okuyanın yeni yaratımlara yönelik içsel imkânlarını zorlamasına izin verir. Avrupalı tehlike, bir karabasan gibi her an ve her yerde Müslüman karşısına çıkmakta ve onu hem kendisine çekmekte hem de kendisinden uzak durulması gereken bir yer olarak konumlandırılmasına yol açmaktadır. İslam bir dindir ve temel ilkeleri Kur'an'da belirlenmiştir. Ancak toplumsal bir varlık olarak, insan olarak Müslüman da bir yer ve bir gelenek içinde yaşamaktadır. Bu da onun kendisi olarak kendisini tanımlama alanları konusunda konuşması demektir. Dinin ne olduğu sorusu, insan bilimlerinin her bir alanınca kendi yöntemlerine göre cevaplandırılır ve bu da kaçınılmaz olarak Avrupalı yöntemlerle çıkış yerini belirler.

Sorunumuz bellidir ve bu konuda Tournaine'nin sosyolojik tespitini bütünüyle onaylıyorum. Türkiye'nin "her şey dâhil cemaat"<sup>134</sup> yapılanmalarından ya da "bireysel gailelerini astıkları vestiyer cemaatler"<sup>135</sup> acilen kurtulma çabas içinde olması, kendi geleneğinin biricik koşuludur. İkincisi de şimdinin yaratımına dâhil olmakta gösterilen Avrupalı adaletsiz dağıtım ve tüketim, harcama kültüründen ivedilikle uzaklaşmak, kendi sosyo-politiği içinde "komşusu açken tok yatmama" ilkesini evrensel bir yaşam deneyimine dönüştürmektir. Lüks otomobiller, lüks binalar ve buna uygun tüm enstrümanlar İslam yaşam felsefesinin dışında yer bulur, onların ideal olarak sunulmasının kaynağı hep Avrupalıdır. Müslüman düşünce tüm insanları Tanrı'nın yaratıkları olarak görür ve her birinin bulunduğu yerde eşit ve hakça paylaşımına açık insanlar olduklarını onaylar. Lüks bir şeytanca aldatmadır ve zamanla putlaşır. Geçmiş geleneğimizin ek'leriyle birlikte düşünce alanına sunulması kaçınılmazdır. Aksine "İslam'ın entelektüel ve kültürel yaşamından bahsetmek istediğinizde hep dokuzuncu yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadarki bir döneme gönderme yaparsınız. Günümüzde, İslam dünyasından büyük felsefecilerin ya da teologların çıktığı söylenemez. Batı'ya gelmiş olanlar hariç tabii,"<sup>136</sup> diye yargıda bulunan düşünceyi onaylamak durumunda kalırız. Geçmiş şimdinin adıdır; geçmişi daha çok vurgulamalı, daha çok geçmişin izini izleyerek varoluşa dâhil olmanın heyecanına sahip olmalıyız.

## **SONUÇ**

Rusya'da oynanan ve 15 Temmuz günü saat 18.00'de Fransa ile Hırvatistan arasında oynana final müsabakasıyla sona erdi. Fransa, Arjantinli hakem Nestor Pitana'nın yönetiminde Hırvatistan'ı 4-2 yenerek Dünya şampiyonu oldu. Hırvatistan'ın kökleri çok eskilere dayanır, ancak Avrupa içinde daha dün ortaya çıkmış küçük bir ülke. Nitekim Fransa, onun küçüklüğünü ilk golünü Hırvatistan'ın kendi kalesine atarak gösterdi. Bu da yetmedi, Hırvatistan da 2. Golünü Fransa'nın hatasından yararlanarak kaydetti. Fransa, onun bu cesaretine karşı bir uyarıda bulundu; hem çok genç yaş ortalaması hem de Afrika kökenli oyuncularıyla. Şampiyon Fransa oldu ve maçın orta hakemi Arjantinli. Unutmadan, medeni Fransa bir şampiyonluğu bahane ederek, yağmalama ve talan geleneğini diri tutmayı da başardı.

## **KAYNAKÇA**

Alicı, Mustafa (2005) Müslüman-Hıristiyan Diyalogu, İstanbul: İz Yay.  
Alighieri, Dante (2017), İlahi Komedi, Cehennem, Araf, Cennet (Çev. Rekin Teksoy), İstanbul: Oğlak.  
Aquinas, Thomas (1993), Light of Faith, the Compendium of Theology, New York: Book of the Month Club.

<sup>134</sup>Bauman (2017): 98.

<sup>135</sup>Bauman (2017): 43.

<sup>136</sup> "Alain Tournaine'le Söyleşi," s. 277.



- Asad, Talal (2010) “Müslümanlar ve Avrupa Kimliği: Avrupa İslam’ı Temsil Edebilir mi?” Avrupa Fikri, der. Anthony Pagden, (Çev. Rahmi Ögdül-Mesut Varlık), İstanbul: Ayrıntı.
- Baloğlu, Bülent, Adnan (2018) “Tuhaf Bir Manifesto,” diyanet, Sayı 330, Haziran 2018.
- Bauman, Zygmunt (2017), Kimlik (Çev. Mesut Hazır), Ankara: Heretik.Ricoeur, Paul (2004), “Avrupa İçin Yeni Bir
- Bruckner, Pascal (2004), “Avrupa: Pişmanlık ve Bitkinlik,” (Çev. İdil eser), Cogito, sayı. 39
- Carla Power (2002) “Who Are We?,” Newsweek, Aralık 23.
- Caputo, John D., (1997), The Prayers and Tears of Jacques Derrida Religion Without Religion, Bloomington&Indianapolis: Indianan University Press.
- Caputo, John (2002), “Good Will and the Hermeneutics of Friendship: Gadamer and Derrida,” Philosophy&Social Criticisim, 28 (5).
- Cobb, John Jr., “Has Europe Became Theologically Barren?” Erişim: <https://www.religion-online.org/article/has-europe-become-theologically-barren/> (25. 06. 2018)
- Cooperman, Alan “Stead fast beliefs in a Tumultuous World,” Erişim: <http://www.washingtonpost.co/ac2/wp-dyn/A1334-2005Apr19?language=printer> (20. 04. 2005)
- Derrida, Jacques (2003), Öteki Hedef (Başka Baş), (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Bağlam.
- Derrida, Jacques (2006), “Kendime Karşı Savaşayım,” Cogito, sayı 47-48
- Direk, Zeynep (2006), “Derrida ve Sorumluluk Olarak Avrupa Fikri,” Cogito, sayı 47-48.
- Huntington, Samuel P. (2004) Biz Kimiz? Amerika’nın Ulusal Kimlik Arayışı (Çev. Aytül Özer), İstanbul: CSA Global Yayın Ajans.
- Hegel (1995), Lectures on theHistory of Philosophy, Medieval and Modern Philosophy, trans. E. S. Haldane ve Frances H. Simson, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Hegel, G. W. F., (2006) Tarih Felsefesi, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea.
- Hegel, G. W. F., (2009), The Philosophy of History (trans. J. Sibree), Scotts Vally.
- Heller, Margaret (2008), “Derrida and the Idea of Europe,” Dalhousie French Studies, Vol. 82 (Spring 2008), s. 93. Erişim: 19 Jun 2018 09:37, <http://www.jstor.org/stable/40838450>
- Husseynow, A., (1997), “Ethical Basis of European Identity,” In Multiculturalism: Identity and otherness, (ed., N. Kuran Burçoğlu), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Insin, Engin F., (2013), “We, the Non-Europeans: Derrida with Said,” in Bora Isyaran and Agnes Czajka (eds.), Europe after Derrida (Edinburgh: Edinburgh University Press), 108-19., s. 118. Erişim: <http://enginfisin.net/assets/2013d.pdf> (19. 06. 2018)
- Michael Meyer (2002), “The Death (and Birth) of Europe,” Newsweek, Aralık 23.
- Pagden, A., (2010), “Avrupa: Bir Kıtayı Kavramsallaştırma,” Avrupa Fikri.
- Pocock, J. G. A., (2010), “Kendi Tarihleri İçinde Bazı Avrupalar,” Avrupa Fikri, ed. Anthony Pagden (Çev. R. Ögdül-M. Varlık), İstanbul: Ayrıntı.
- Ricoeur, Paul (2004), “Avrupa İçin Yeni Bir Ethos Üzerine Düşünceler,” (Çev. M. H. Doğan), Cogito, Sayı. 39, Bahar 2004.
- Valery, Paul (2004), “Zihnin Krizi,” (Çev. Esra Özdoğan), Cogito, sayı. 39, Bahar 2004
- Vandersmersch, Edmond ve Jean Weydert (2003) “Katoliklik,” Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, haz. Jean Bauberot(Çev. Fazıl Arabacı), İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Voltaire, Francois-Marie Arouet (2015), Türkler, Müslümanlar ve Ötekiler (Çev. Egenur Ay), İstanbul: Zepros.
- Watt,W. Montgomery (2013), İslam’ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi (Çev. Ümit Hüsrev Yolsal), Ankara: BilgeSu.
- Yurt, Engin, “Hıristiyanlıkta Kutsalın Doğasına dair Fikir Ayrılığı ve Buna Kilise Babaları’nda Olası bir Çözüm”, *Felsefi Düşün*, Sayı: 10, 2018, s. 342-351.
- Zarka, Yves Charles (2014), “Avrupa İçin Hangi Gelecek?” Jürgen Habermas ile Avrupa’yı Onarmak (Çev. Z. Karagöz, M. E. Yılmaz, Z. Atay), İstanbul: Pinhan.
- Zizek, Sovej (2015) “Avrupa Ne İstiyor?,” Avrupa ne istiyor? Avrupa Birliği ve Onun Hoşnutsuzlukları (Çev. Bora Verili), İstanbul: Can.
- Kitabı Mukaddes.
- Şemseddin Sami (2015) Kamus-ı Türki, Ankara: TDK.

## NIETZSCHE’NİN ZERDÜŞT’Ü KİMDİR? (1953)<sup>1</sup>

Martin Heidegger

Çev. Erdal YILDIZ<sup>2</sup> – Engin YURT<sup>3</sup>

### Öz

Heidegger’in burada çevirisi sunulan metin onun ikinci dönem çalışmaları arasında yer alır. Heidegger’in daha çok Kehre terimi ile anılan düşünme ve felsefe anlayışındaki değişimin ardından felsefe tarihinde kendine yer etmiş isimlerden biri olan Nietzsche üzerine felsefi düşünmesini ortaya koyması açısından bu çalışması önemlidir. Nietzsche’nin dünyaya, insana ve yaşama dair görüşlerinin merkezinde bulunan bir imge olarak onun Zerdüşt karakterini ve bu karakter üzerinden Nietzsche’nin görüşlerini ele alıp kendi felsefi sorgulamasının bir konusu yapması dolayısıyla hem Heidegger’in ikinci dönemdeki düşünme tarzının hem de Nietzsche’nin özgün bir felsefi okumasının bir örneği olarak dikkate değer bir çalışmadır.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Nietzsche, Zerdüşt, Zerdüşt’ün Hayvanları, Bengi Döngü

### Abstract

The text which is translated here is one of Heidegger’s later era works. This text holds importance in Heidegger’s thinking and philosophy because it reflects Heidegger’s thinking over Nietzsche, a name who has a respectful reputation in both history of philosophy and in the eyes of Heidegger. In this text, Heidegger examines the character of Zarathustra which reflects Nietzsche’s views on world, human and life. With this text, Heidegger presents a genuine philosophical reading of Nietzsche by interpreting his thoughts and make these subjects into his own philosophical investigation.

**Keywords:** Heidegger, Nietzsche, Zarathustra, Zarathustra’s Animal, Eternal Recurrence

Öyle görünüyor ki, soru kolaylıkla yanıtlanabilir. Çünkü [soruya verilen] yanıt Nietzsche’nin kendisinde açıkça ortaya konulmuş ve hatta basılmış olan tümcelerinde buluruz. Bu tümceler Nietzsche’nin, özellikle Zerdüşt figürünü betimlediği yapıtında geçer. Dört bölümden oluşan bu kitap 1883 - 1885 yılları arasında yazılmıştır ve “Böyle Söyledi Zerdüşt” başlığını taşır.

Nietzsche, bu kitabına bir alt başlık önerdi. Alt başlık şöyledir: “Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap”. “Herkes İçin [Für Alle]”, açıktır ki rastgele birileri olarak Herkes [jedermann] anlamına gelmez. “Herkes İçin [Für Alle]”, Her Bir Kimse [jeden jeweils] ve her bir kimse kendi özünde düşünölmeye değer bir şeye dönüştüğü takdirde, insan olarak Her İnsan [jeden Menschen] için anlamına gelir. “...Ve Hiç Kimse [...und Keinen]”, burada kendi sözünü arayan düşünmenin yoluna çıkmaya başlamak yerine, sadece bu kitabın sıra dışı sözleri ve tek tük tümce parçalarıyla sarhoş olan ve biraz şarkı söyleyerek, biraz haykırarak, kâh sakın kâh fırtınalı, çoğu zaman yüksek, ara sıra basmakalıp dille körü

<sup>1</sup> Metnin çevirisi için şu kaynaklar kullanılmıştır: Martin Heidegger, “Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)”, *Vorträge und Aufsätze, HGA Band 7*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 99-124; Martin Heidegger, “Who is Nietzsche’s Zarathustra?”, *Nietzsche, Cilt 2, Eternal Recurrence of the Same*, Çev. David Farrell Krell, HarperCollinsPublishers, New York 1991, s. 209-236; Martin Heidegger, “Who is Nietzsche’s Zarathustra?”, Çev. Bernd Magnus, *Review of Metaphysics*, Cilt: 20, Sayı: 3, Mart 1967, s. 411-431. Metinde *Böyle Söyledi Zerdüşt*’ten yapılmış alıntılarının çevrilmesinde şu Türkçe çeviriye bağlı kaldık: Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2006.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com).

<sup>3</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

**Gönderim Tarihi: 15.05.2018, Kabul Tarihi: 25.07.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Say: 28, Eylül 2018, s. 27-41.**

körüne her tarafa sendeleyeni, her yönden kıyıya vurmuş/işe yaramaz meraklılardan oluşan Hiç Kimse [niemanden]'yi ifade eder.

“Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap”. Yayımlandığından beri geçen 70 yıl içinde kitabın alt başlığının nasıl da tekinsiz olduğunun doğruluğu ortaya çıktı — ama tam da tersi anlamda. Herkes İçin [jedermann] bir kitap haline geldi ve şu ana kadar bu kitabın temel düşüncesine denk olan ve kitabın kökenini tüm önemiyle değerlendirebilen bir düşünür kendini göstermedi. Zerdüşt kimdir? Eğer yapıtın başlığını dikkatlice okursak bir ipucu bulabiliriz: “Böyle Söyledi Zerdüşt”. Zerdüşt söyler. O söyleyen biri. Hangi tarzda? Halk hatibi ya da hatta bir vaiz? Hayır. Söyleyen Zerdüşt bir “Savunucu”dur [Fürsprecher]. Bu isimde Alman dilinde çeşitli anlamları olan çok eski bir sözcük ile karşı karşıya geliriz. “İçin” [Für] aslında “-in önünde” [vor] anlamına gelir. Almancada “Fürtuch” [Ön Örtü/Bez], bugün hala Schürze [Önlük] sözcüğü için kullanılan isimdir. “Fürsprech”, -in önünde [vor] söyler ve sözü yönetir. Ama “für” aynı zamanda, -in lehine/yararına [zugunsten] ve haklı çıkarmaya yönelik savunma [zur Rechtfertigung] anlamlarına da gelmektedir. Son olarak, bir savunucu hangi konudan ve ne amaçla konuştuğunu ortaya koyan ve açıklayandır.

Zerdüşt bu üç katlı anlamda bir savunucudur. Ama o neyi önden söyler? O, kimin lehine/yararına söyler? O, neyi ortaya koyar? Zerdüşt sadece herhangi bir şeyin gelişigüzel bir savunucusu mudur, ya da her zaman ve her şeyden önce insana hitap eden bir şeyin savunucusu mudur?

“Böyle Söyledi Zerdüşt”ün üçüncü bölümün sonlarına doğru “İyileşmekte Olan” [Der Genesende] başlığıyla bir parça ortaya çıkar. Bu Zerdüşt'tür. Ama “İyileşmekte Olan” ne demektir? “Genesen”, Grekçe νέομαι [neomai/geri dönmek], νόστος [nostos/dönüş] ile aynı sözcüktür. Onun anlamı şudur: yuvaya/eve/yurda dönmek; Nostalji, “Nostalgia” yuvaya/eve/yurda dönme sancısı, yuva/ev/yurt özlemi demektir. “İyileşmekte Olan” yuvaya/eve/yurda dönüşe yoğunlaşan kişidir, yani kendine doğru dönüp düşünmek onun belirlenimidir. İyileşmekte olan, kendine giden yolda olandır, böylece o kendi kendisine kim olduğunu söyleyebilir. Anılan parçada İyileşmekte olan şöyle der:

“Ben, Zerdüşt, yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberi savunan...”

Zerdüşt, yaşamın, acının ve çemberin lehine/yararına söyler ve bunu birilerinin önünde söyler. Bu üçü: “Yaşam-Acı-Çember” birbirlerine aittirler, aynıdırlar. Eğer bu üçlüyü doğru bir biçimde bir ve aynı olarak düşünebilseydik, Zerdüşt'ün kimin savunucusu olduğunu ve belki de Zerdüşt'ün kendisinin bu savunucu olmak istediğini tahmin edebilecek durumda olabilirdik. Gerçi şimdi kaba bir açıklama aracılığıyla araya girebilir ve su götürmez bir doğrulukla söyleyebiliriz ki: Nietzsche'nin dilinde “yaşam”ın anlamı: Sadece insanın değil, bütün varolanların temel özelliği olarak güç istencidir. Nietzsche şu tümcelerde “acı çekme”nin ne demek olduğunu söyler: “Acı çeken her şey yaşamayı ister...” (WW VI, 469), yani her şey güç istenci yoluyla varolan şeylerdir. Bu yol ise şu anlama gelir: “Biçimlendirici güçler çarpışır” (XVI, 151). “Çember” ise kendi kendine dönen ve böylece daima dönen aynıyı elde eden halkanın işaretidir.

Buna uygun olarak Zerdüşt kendisini bütün varolanların güç istenci olduğu - kendi yaratması ve çarpışması içinde acı çeken ve böylece kendisini aynının bengi dönüşü içinde isteyen bir istenç - görüşünün savunucusu olarak sunar.

Bu ifade ile Zerdüşt'ün özünü - ders kitaplarında söylendiği gibi - bir tanıma kavuşturduk. Şimdi bu tanıma bir kâğıda yazabilir, ezberleyebilir ve gerekli olduğunda ileri sürebiliriz. Hatta bu ileri sürdüğümüz tanıma, Nietzsche'nin yapıtında özellikle italik

olarak vurgulanan, bize Zerdüşt'ün kim olduğunu söyleyen tümceleri göstererek ispatlayabiliriz.

Önceden sözedilen “Der Genesende” adlı parçada şunu okuyoruz (314):

“Sen (yani Zerdüşt) benği gelişin öğretmenisin...!”

Ve bütün yapıta Önsöz'ün üçüncü kısmında şöyle yazar: “*Ben (yani Zerdüşt) size üstinsanı öğretiyorum.*”

Bu tümcelere göre, savunucu Zerdüşt bir “öğretmen”dir. O, açıktır ki, iki türlü şey öğretir: Aynının benği gelişi ve Üstinsan. Ancak, öğrettiği şeylerin birbirine ait olup olmadığı ve ait ise nasıl ait oldukları şimdilik görünmüyor. Ama aradaki bağlam açıklığa kavuşturulsa bile, savunucuyu dinleyip dinlemediğimiz, bu öğretmenden bir şey öğrenip öğrenmediğimiz hâlâ şüpheli kalırdı. Zerdüşt'ün kim olduğunu bilmeden, bu dinlemeyi ve öğrenmeyi asla tam olarak bilemeyiz. Böylece, savunucu ve öğretmenin kendisi hakkında söylediklerini, kendisinden toparlayabileceğimiz tümceleri sadece bir araya getirmek yeterli değildir. Onun *nasıl* söylediğine ve hangi durumlarda ve hangi niyetle söylediğine de dikkatimizi vermeliyiz. Zerdüşt, “sen benği gelişin öğretmenisin” gibi kesin bir tümceyi kendi kendine söylemez. Ona bunu onun hayvanları söyler. Yapıtın önsözünün başında hemen ve anlaşılır olarak da sonunda onlardan söz edilmişti. Burada şöyle deniyor: “...Güneş tepeye vardığında: bir şeyler ararmışçasına yükseklere baktı sonra - çünkü bir kuşun keskin çılgınlığını duymuştu üzerinde. Bakın hele! Bir kartal geniş çemberler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna.” Bu gizemli boyna dolanmada - belli belirsiz bir biçimde kartalın çemberler çizmesi ve yılanın dolanmasında - çember ve halkanın üstü kapalı bir şekilde birbirine dolanmasına ilişkin bir şeyler hissedebiliyoruz. Böylece, annulus aeternitatis [Sonsuzluk Halkası] denilen halka parılıyor: mühür yüzüğü ve sonsuzluk yılı. Manzaradaki iki hayvan, nerede bir diğerine döndüklerini ve halka oluşturduklarını, nereye ait olduklarını gösterirler. Çünkü onlar asla kendi başlarına çember ve halka yapmazlar, aksine onlar kendi özlerine sahip olmak için birbirlerine eklemelirler. Manzaradaki iki hayvanın, bir şeyler ararmışçasına yükseklere bakan Zerdüşt'le ilgili olduğu görülür. Bundan ötürü metin şöyle devam eder:

““Benim hayvanlarım bunlar!’ dedi Zerdüşt ve sevinçle doldu yüreği. Güneşin altındaki en gururlu hayvan ve güneşin altındaki en bilge hayvan - keşif için yola koyulmuşlar. Zerdüşt'ün hala yaşayıp yaşamadığını keşfe çıkmışlar. Sahi, yaşıyor muyum hala?”

Zerdüşt'ün sorusu, eğer belirlenmemiş “yaşam” sözcüğünü “güç istenci” anlamında anlarsak, ancak o zaman kendi önemini korur. Zerdüşt sorar: Benim istencim varolanların bütününe hükmeden güç istencindeki istence uygun düşecek mi?

Hayvanları Zerdüşt'ün özünü keşfediyorlar. Zerdüşt kendisine hâlâ, yani çoktandır aslında olması gereken kişi olup olmadığını sorar. Nietzsche'nin “Nachlass”ındaki (XIV, 279) “Böyle Söyledi Zerdüşt”e ilişkin bir notta şöyle yazar:

“‘hayvanlarımı *beklemek* için vaktim var mı? Eğer onlar *benim* hayvanlarımsa, öyleyse beni nasıl bulacaklarını bileceklerdir.’ Zerdüşt'ün sessizliği.”

Daha önce sözedilen “İyileşmekte Olan” parçasının devam eden kısmında, italik yazılmış olan sözcükleri, gözden kaçırmamalıyız. Hayvanlar şöyle der:

“Çünkü hayvanların çok iyi biliyor, ey Zerdüş, senin kim olduğunu ve olman gerektiğini: bak, *sen bengi gelişin öğretmenisin* - işte budur *senin* kaderin!”

Böylece şu açıklığa kavuşur: Zerdüş ilk önce olduğu kişi *olmalıdır*. Böyle bir olma önünde Zerdüş dehşete düşüp geriler. Dehşet, Zerdüş'ü serimleyen bu yapıtın tamamına nüfuz etmiştir. Bu dehşet, bütün yapıtın duraksayan ve sürekli duraksayan gidişatını, stilini belirler. Bu dehşet Zerdüş'ün kendine olan tüm güvenini ve kibrini daha yolunun başında söndürür. Zerdüş'ün - çoğu zaman kulağa kibirli gelen ve çoğu zaman çılgın bir abartıdan fazlası gibi duran - konuşmasına musallat olan dehşeti kavramakta başarısız olmuş ve olmaya devam edenler Zerdüş'ün kim olduğunu asla keşfedemeyeceklerdir.

Eğer Zerdüş ilkin bengi gelişin öğretmeni olmak zorundaysa, o zaman bu öğretiye hemen başlayamaz. Bu nedenle onun yolunun başlangıcında başka bir tümce durur: “*size üstinsanı öğretiyorum.*”

Doğrusu her şeyden önce bayağı kanaatleri andıran tüm düzmece ve kafa karıştırıcı büyük sözleri “Üstinsan” [Übermensch] sözcüğünden uzak tutmalıyız. “Üstinsan” adıyla Nietzsche doğrudan doğruya sadece şimdiye kadarki olağanüstü büyüklükteki [überdimensional] bir insanı adlandırmaz. O, çıplak keyfiliği yasa ve devasa bir çılgınlığı kural yapan ve insani olanı [das Humane] dışarı atan bir insan türünden de sözetmez. Daha çok, Üstinsan'ı sözcüğü sözcüğüne ele alırsak, Üstinsan; her şeyden önce şimdiye kadarki insanı, çoktan vadesi dolmuş olan kendi özüne götürmek ve onu sıkı bir şekilde bu öze yerleştirmek için aşandır. Nietzsche, “Zerdüş”e ilişkin “Nachlass”ındaki notlarından birinde (XIV, 271) şöyle der:

“Zerdüş insanlığın geçmişini *kaybetmek* istemiyor, her şeyi kalıbına dökmek istiyor.”

Ama Üstinsan'a yönelik acil durum çağrısı nereden kaynaklanıyor? Niçin şimdiye kadarki insan artık yeterli gelmiyor? Çünkü Nietzsche insanın bir bütün olarak yeryüzüne egemen olmaya başladığı tarihsel anın farkındadır. Nietzsche, ilk kez ortaya çıkan dünya tarihi bakımından belirleyici soruyu ortaya atan ve bu sorunun metafizik önemi üzerine etraflıca düşünen ilk düşünürdür. Soru şöyle sorar: İnsan, şimdiye kadarki özünde insan olduğu kadarıyla, yeryüzü hâkimiyetini üstlenmeye hazırlıklı mıdır? Eğer değilse, yeryüzünü “tebaa”sı yapması ve böylece Eski Ahit'in bir tümcesini gerçekleştirmesi için şimdiye kadarki insanın başına ne gelmelidir? Bu göreve uyabilmek için, şimdiye kadarki insan kendisinden öteye, *üstüne* götürülmek zorunda değil midir? Eğer böyleyse o zaman doğru düşünüldüğünde “Üst-İnsan” [Über-Mensch], bodoslama ve boşluğun içine düşen dizginlenmemiş ve yozlaşmış fantazinin ürünü olamaz. Ne yazık ki, modern çağın bir çözümlenmesi aracılığıyla Üstinsanın tarzı tarihsel bir biçimde de bulunamaz. Üstinsan'ın öz biçimini asla, üstünkörü ve yanlış anlamlandırılmış olan güç istenci'nin çeşitli organizasyon formlarının doruklarına itilmiş önemli yöneticilerin figürlerinde arayamayız. Açıktır ki, bir şey bizim için birazdan anlaşılır olacaktır: Üst-insanı öğreten bir öğretmen figürü peşinde olan bu düşünme bizi, Avrupa'yı, bütün yeryüzünü; yalnızca bugünü değil özellikle de yarını da belirler. Bu düşünmeyi onaylayalım ya da mücadele edelim, onu ihmal edelim ya da düzmece büyük sözlerle ona öykünelim, bu böyledir. Her özsel düşünme, her türlü taraftarlığa ve aleyhtarlığa dokunmaksızın onların aralarından geçip gider.

Bu nedenle her şeyden önce, bu yalnızca onun ötesi hakkında soru sormak anlamına gelse bile öğretmenden nasıl öğrenileceğini öğrenmemiz gerekir. Sadece böylece günün birinde Zerdüş'ün kim olduğunu deneyimleyeceğiz, ya da asla deneyimleyemeyeceğiz.

Şüphesiz, hala Nietzsche'nin düşünmesinin ötesine ilişkin bu sormanın Nietzsche'nin düşüncesinin bir devamı olup olmadığı ya da bu sormanın bir adım geriye adım atma olup olmadığı sorun olarak kalır.

Ve bundan önce, önceden bu “geri”nin birilerinin tekrar canlandırmayı seçebileceği, tarihsel olarak tespit edilebilir bir geçmişe mi gönderdiğini (örneğin Goethe'nin dünyası), yoksa “geri” sözcüğünün olmuş olan bir şeye mi işaret ettiğini, olmuş olan hakkındaki başlangıcın, bu şafağın yükseliş lütfedeceği bir başlamaya dönüşebilmek için hala anımsayıcı bir düşünmeyi beklemesi bir sorun olarak kalır.

Ama kendimizi şimdi Zerdüşt hakkında birkaç geçici şey öğrenme çabasıyla sınırlandırmalıyız. İlerlemenin en iyi yolu öğretmen olan Zerdüşt'ün attığı ilk adımlara ayak uydurmak olacaktır. O, göstererek öğretir. O, Üst-insanın özünü önceden görür ve bu özü görülebilir bir figür'e kavuşturur. Zerdüşt Üst-insanın kendisi değil, sadece bir öğretmendir. Ve diğer taraftan Nietzsche, Zerdüşt değil; aksine Zerdüşt'ün özünü bütünüyle düşünmeyi denemek için soru soran kimsedir.

Üstinsan önceki ve günümüz insan türünü aşar ve böylece o bir geçiş, bir köprü olur. Biz öğrenenlerin, üstinsanı öğreten öğretmeni takip edebilmesi için - bu resme bağlı kalarak - bu köprüye ulaşmalıyız. Şu üç şeyi dikkate alırken bu geçişi bir ölçüde bütünüyle düşünmekteyiz:

1. Öteye geçenin nereden gittiği.
2. Geçişin kendisi.
3. Geçip gidenin nereye doğru geçip gittiği.

Öncelikle son sözedilene bakmalıyız: her şeyden önce Öteye geçen bunu göz önünde tutmalı: ondan önce, ona bunu gösterecek olan öğretmen bunu göz önünde tutmalıdır. Eğer Nereye [Wohin] hakkında bir önbakış eksikse, o zaman Öteye geçen dümensiz, kendini kurtarması gereken yer de belirsiz kalır. Ama yine de Öteye geçenin ilkin çağrıldığı yer, kendisini bu kimse ancak ondan geçip gittiğinde tam gün ışığı içinde gösterir. Öteye geçen için - ve özellikle Geçiş gösteren öğretmen yani Zerdüşt'ün kendisi için - Nereye [Wohin] hep bir uzakta olandır. Uzak olan sürüp gider. Uzak olan sürüp gittikçe, bir yakın olan içinde de durur, düşünmesini uzak olana doğru çevirmesiyle, uzak olanı uzak olarak içinde koruyan bir yakın olanda. Uzak olana yönelik anımsayan yakın dilimizde Sehnsucht [Özlem] diye adlandırılır. Yanlış bir tarzda die Sucht ile “suchen” [aramak] ve “getriebensein” [sürmek, hareket ettirmek] sözcüklerini bir araya getiririz. Ama eski sözcük olan “Sucht” (Gelbsucht [sarılık], Schwindsucht [verem]): hastalık, acı çekme, ağır anlamlarına gelir.

Özlem, uzakta olanın yakınındaki acıdır.

Öteye geçen gittiği yerde Özlemine ait olur. Öteye geçen ve daha önce de duyduğumuz gibi ona yol gösteren öğretmeni bile en uygun özünde eve dönüşüne doğru yoldadır. O, İyileşmekte olandır. “Böyle Söyledi Zerdüşt”te bu “İyileşmekte Olan” parçasından hemen sonra gelen parçanın başlığı “Büyük Özlem Üzerine”dir. Üçüncü bölümün sondan üçüncü parçasını oluşturan bu parça ile “Böyle Söyledi Zerdüşt” yapıtı bir bütün olarak doruk noktasına ulaşır. “Nachlass”ındaki notlarda (XIV, 285) Nietzsche şunları yazar:

“Zerdüşt'ün üçüncü bölümünün içeriği *tanrısal* bir acı çekmedir.”

“Büyük Özlem üzerine” olan parçada Zerdüşt kendi ruhuna konuşur. Batı metafiziği için temel haline gelmiş Platon’un öğretisine göre düşünmenin özü ruhun kendi kendisiyle söyleşisine dayanır. Düşünme: λόγος, ὄν αὐτῆ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῆ διεξέρχεται περὶ ὧν ἄν σκοπῆ. [logos, hon autē pros hautēn hē psikhē diekserkhetai peri hōn an skopē.], söyleyen kendinde toplama, gördüğü şeyin sınırları içindeki ruhun kendi kendisiyle konuşmasıdır. (Theaetetus, 189e: krş. Sofist, 263e)

Zerdüşt kendi ruhuyla söyleşisinde “en dipsiz düşünceler”ini düşünür. (krş. III. Bölümde: “İyileşmekte Olan”, birinci kısım; “Hayal ve Bilmece Üzerine”, ikinci kısım.) Zerdüşt “Büyük Özlem Üzerine” parçasına şu sözcüklerle başlar:

“Ey ruhum, sana ‘Bugün’ ve ‘O zaman’ ve ‘Eskiden’ demeyi ve Buradaki ve Oradaki ve Şuradaki üstünden dans ederek geçmeyi öğrettim.”

“Bugün”, “o zaman” ve “eskiden” sözcükleri, ilk harfleri büyük yazılmış ve tırnak içine alınmıştır. Bunlar zamanın ana hatlarını adlandırır. Zerdüşt’ün onları ifade etme yolu, Zerdüşt’ün bundan sonra kendisini tam da kendi özünün zemininden anlatmak zorunda olmasına işaret eder. Ve peki bu nedir? Bu “o zaman” ve “eskiden”in, gelecek ve geçmiş’in tıpkı “bugün” gibi olduğudur. Ama bugün, geçmiş olan ve gelecek olan gibidir. Zamanın bu üç evresi, aralıksız süren tek bir şu an/şimdiki zaman içinde aynı olarak aynıda birbirlerine yaklaşırlar. Metafizik bu sürekli şimdi’yi, bengilik olarak adlandırır. Nietzsche de zamanın bu üç evresini sürekli şimdi olarak, bengilik’ten hareketle düşünür. Ama onun için süreklilik, durmadan değil, aksine aynıının dönüşünden meydana gelir. Zerdüşt kendi ruhuna bu sözcükleri söylemeyi öğretirken, aynıının bengi gelişinin öğretmenidir. Bu geliş neşeli-acı çeken bir yaşamın bitmez tükenmez bolluğudur. Bu bolluk, “Büyük Özlem”in, aynıının bengi gelişinin öğretmenini götürdüğü yerdir.

Bu yüzden aynı parçada, “Büyük Özlem”, “Aşırı-Bolluk Özlemi” olarak da adlandırılır.

“Büyük Özlem” tek teselli bulduğu yerde, yani en çok da gelecekte umutlu olmanın yaratıldığı yerde yaşar. Eski bir sözcük olan “Trost” [teselli] yerine (*ayrıca* trauen [güvenmek, bağla(n)mak], zutrauen [birisinin yapabileceklerine, yeteneklerine inanmak]) bizim dilimize “Hoffnung” [umut] sözcüğü girmiştir. “Büyük özlem”, böyle bir özlem yoluyla kendi “en yüksek umudu” içinde canlanmış Zerdüşt’ü ayarlar ve belirler.

Ama Zerdüşt’ün böyle umutlanmasına neden olan ve bu hakkı ona veren nedir?

Üstinsana gitmesi için hangi köprüden geçmeli ve hangi köprü geçip gitme içinde şimdiye kadarki insandan onu ayırabilsin, böylece de ondan kurtulabilsin?

Köprüden geçenin geçişini gösteren “Böyle Söyledi Zerdüşt” yapıtının kendine özgü yapısında bulunan, az önce ortaya attığımız sorunun yanıtı yapıtın ikinci bölümünde, hazırlık kısmında görünür. Burada, “Zehirli Örümcekler Üzerine” parçasında Nietzsche, Zerdüşt’e şöyle söyler:

“Çünkü, *insanın intikamdan kurtarılması*: en yüce umuda giden köprüdür ve uzun fırtınalardan sonraki gökkuşağıdır benim için.”

Ne kadar garip ve kendimiz için döşediğimiz Nietzsche felsefesine alışılmış bakışa ne kadar yabancı gözüküyor bu sözcükler. Nietzsche’nin, güç istencine, şiddet yanlısı politikaya ve savaşa, “sarışın canavar”ı çılgınlık yapmaya kıskırtan kimse olması gerekmiyor muydu?

Hatta “İnsanın intikamdan kurtarılması” sözcükleri metinde italik olarak yazılmış. Nietzsche’nin düşünmesi intikam tininden kurtulma yönünde düşünür. Onun düşünmesi intikam tutkusundan özgür olan, tüm yalın kardeşliklerin önünde giden, ama her şeyden önce sadece-cezalandırmak-istemenin, bütün barış çabalarının ve her türlü savaş kışkırtıcılığının, barışı barış anlaşmaları aracılığıyla temellendiren ve güvence altına almak isteyen tinin dışındaki bir tane hizmet eder. İntikamdan özgürleşmiş bu uzam, pasifizmden, şiddet yanlısı politikadan ve çıkarıcı/hesapçı tarafsızlıktan eşit derece uzaktadır. Bu uzam aynı şekilde, şeylerin ölgün bir biçimde kayıp gitmesinden ve fedakârlıktan kaçınmanın, her ne pahasına olursa olsun kör bir girişim ve tutumun dışında durur.

Nietzsche’nin sözümona özgür tini intikamdan kurtulmuşluk tinine aittir.

“İnsanın intikamdan kurtarılması”. Eğer Nietzsche’nin düşünmesinde temel özellik olarak bu özgürlüğün tinini biraz da olsa göz önünde bulundurursak, Nietzsche’nin - şimdiye kadar ve hala daha devam eden - etrafında dönüp duran olumsuz görünüşü de parçalanacaktır.

“Çünkü *insanın intikamdan kurtarılması*: En yüce umuda giden köprüdür benim için” diyor Nietzsche. O bununla aynı zamanda, hazırlayarak gizleyen dilde, onun “büyük özlem”inin nereye götürdüğünü de söyler.

Ama Nietzsche burada “intikam” sözcüğünden ne anlıyor? Nietzsche’ye göre intikamdan kurtarılma neyin içinde meydana gelir?

Bu iki soruyu biraz aydınlatmakla/ışığa getirmekle yetinebiliriz. Belki de bu ışık böyle bir düşünmeyi şimdiye kadarki insandan üstinsana götüren köprüyü görmemizi sağlar. Geçiş içinde, Öteye geçenin nereye doğru gittiği de meydana çıkar. Belki bundan sonra; yaşamın, acının ve çemberin savunucusu olan Zerdüş’ün neden aynı zamanda aynının bengi gelişini ve üstinsanı öğreten öğretmen olduğu aydınlanmaya başlayacak.

Ama niçin böyle kesin bir şey intikamdan kurtulmaya bağlıdır? İntikam tini nerede ikamet eder? Nietzsche, bu sorumuza “Böyle Söyledi Zerdüş”ün ikinci bölümünün sondan üçüncü parçasında yanıt verir. Bu parça şu başlığı taşır:

“Kurtuluş Üzerine”. Burada şöyle seslenir: “*İntikam tini*: dostlarım, şimdiye dek insanın en iyi düşüncüydü bu ve acının olduğu yerde, her zaman ceza da bulunmalıydı.”

Bu tümce aracılığıyla önceden şimdiye kadarki insan düşüncüsünün tümüne intikam atfedilir. Burada sözedilen düşünüş herhangi bir düşünüp taşınma değil, aksine insanın varolanla, olanla ilişkisinin dayandığı ve sallandığı bir düşünmedir. İnsan, varolana göre davrandığı sürece, onu ne ve nasıl olduğu, nasıl olabildiği ve nasıl olması gerektiği bakımından kurar/tasarlar, kısaca söylendikte: varolanı onun varlığı bakımından kurar. İşte böyle bir önde-kurma/tasarlama [Vor-stellen] düşünmedir.

Nietzsche’nin tümcesine göre bu tasarlama şu ana kadar intikam tini tarafından belirlenir. İnsanlar olana [was ist] yönelik böyle belirlenen ilişkiyi, en iyi ilişki olarak kabul ederler.

İnsan sürekli varolanı varolan olarak tasarlasa da, bunu onun varlığını göz önünde bulundurarak tasarlar. İnsan, bu gözönünde bulundurma yoluyla her zaman varolanın dışına ve varlığın ötesine gider. Ötesine, Grekçe μετά [meta] demektir. Bunun için insanın varolan olarak varolan ile her ilişkisi kendinde metafiziktir. Eğer Nietzsche intikamı



insanın varolanla olan bağıını belirleyen ve bütünüyle kuran tin olarak anlıyorsa, bundan ötürü o, intikamı en başından beri metafizik olarak düşünüyor demektir.

Burada intikam sadece bir ahlak konusu değildir ve intikamdan kurtuluş ahlak eğitiminin bir görevi değildir. Tıpkı intikam ve intikam tutkusunun psikolojiyi çok az ilgilendiren bir nesne olması gibi. Nietzsche, özü ve intikamın özünü ve önemini metafizik olarak görür. Ancak, intikam genel olarak ne anlama gelir?

İlkin sözcüğün anlamını zorunlu bir uzak görüşlülükle takip edecek olursak, ondan bir ipucu bulabiliriz. Rache [intikam], rächen [intikam almak], wreken [öç almak], urgere [baskı yapmak]: zorlamak/çarpmak, defetmek, önüne katıp sürmek, kovalamak, sıkıştırmak/birine tuzak kurmak [nachstellen] anlamlarına gelir. Hangi anlamda intikam, sıkıştırmak/birine tuzak kurmaktır? İntikam sadece bir şeyi avlamak, tuzak kurup yakalamak, onu mülkiyetine almaya çalışmak demek değildir. Ya da sıkıştırdığı/tuzak kurduğu şeyi sadece öldürmeye çalışmak değildir. İntikam alan sıkıştırma/tuzak kurma, daha baştan, intikam alacağı şeye karşı koymaktadır. İntikam alacağı şeye onu alçaltarak - alçaltılmış olanın karşısında kendini üstün konuma getirmek için - karşı durur ve böylece asıl olan kendine ilişkin saygısını yeniden kurar. Çünkü intikam tutkusu yenilme ve mağdur olma duygusu tarafından yönlendirilir. Nietzsche “Böyle Söyledi Zerdüş” yapıtını yazdığı yıllarda şu notu düşmüştür:

“Bütün şehitlere, onları bu aşırılıklara sürükleyen şeyin intikam alma hırsı olup olmadığını düşünmeyi tavsiye ediyorum” (XII, 298)

İntikam nedir? Şimdi geçici olarak söyleyebiliriz ki: İntikam karşı koyan, alçaltan sıkıştırma/tuzak kurmadır. Ve bu sıkıştırma/tuzak kurma tüm şimdiye kadarki düşünüşlerde, varlığı bakımından varolanın şimdiye kadarki tasarımlamalarında taşınıyor ve baştan sona devam ettiriliyor mu? Eğer metafiziğin anılan önemi gerçekten intikam tinine atfediliyorsa, bu önem bir şekilde metafiziğin kendi durumunda görülebilir hale gelmelidir. Onu anlamak için, kaba bir taslak halinde olsa da, şimdi modern metafizik içinde varolanın varlığı hakkındaki öz niteliğe dönelim. Varlığın bu öz niteliği, klasik formda, Schelling tarafından onun “İnsan Özgürlüğünün Özünü ve Buna İlişkin Nesnelere Hakkında Felsefi İncelemeler” (1809) adlı yapıtında bulunan birkaç tümcede dile gelir. Bu üç tümce şöyledir:

“— En son ve en yüksek mercide istemeden [Wollen] başka varlık [Seyn] yoktur. İsteme asıl varlıktır [Urseyn] ve yalnızca buna (istemeye), aynısının (asil varlık'ın) tüm yüklemeleri uyar: nedensizlik, bengilik; zamandan bağımsızlık; kendini onaylama. Tüm felsefe yalnızca bu en yüksek ifadeyi bulmak için uğraşır.” (F. W. J. Schellings philosophische Schriften, I. Bd., Landshut 1809, s. 419).

Schelling, metafizik düşünmenin eskiden beri varlık'a atfetmiş olduğu yüklemelerin kendi en son ve en yüksek ve böylece tamamlanmış biçimini istemede bulur. Ancak, bu istemenin istenci burada insan tininin bir yetisi olarak anlaşılmaz. Burada “isteme” sözcüğü bütününde varolanın varlığını adlandırır. Bu varlık istençtir. Bu, kulağımıza yabancı gelir ve batı metafiziklerinin süregelen düşünceleri bize yabancı kaldığı sürece de böyle kalacaktır. Bu düşünceleri düşünmediğimiz, aksine onları sadece aktarmaya devam ettiğimiz sürece bu daima böyle kalacaktır. Örneğin, Leibniz'in varolanın varlığı hakkındaki ifadeleri bütünüyle belirlebilir, ancak onun varolanın varlığını perceptio ve appetitus'un birliği olarak monadlardan hareketle, tasarlama ve çabalamanın birliği, yani İstenç olarak belirlemesi hakkında ne düşündüğüne ilişkin en ufak bir düşünce olamaz. Leibniz'in düşündüğü şey, Kant ve Fichte'de akılsal istenç olarak dile gelir, Hegel ve Schelling'in her biri de kendi yollarıyla bu akılsal istenç üzerine düşünür. Schopenhauer

kendi temel yapıtına “İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (İnsan değil)” başlığını verirken aynı şeyi düşünür. Nietzsche güç istenci olarak varolanın asıl varlığını kabul ettiğinde aynı şeyi düşünür.

Burada varolanın varlığının her tarafta sürekli istenç olarak görünmesi, sadece birkaç filozofun kendileri için hazırladıkları varlık hakkındaki görüşlerine dayanmaz. Hiçbir bilginlik istenç olarak varlığın bu görünüşünün ne anlama geldiğini arayıp bulamaz; düşünülecek bir şey olarak onun ne anlama geldiği sadece düşünmede sorulabilir, yalnızca hakkında sorulmaya değer olarak tanınır hale gelebilir ve böylece düşünülmüş bir şey olarak hafızada korunabilir.

Varolanın varlığı yeniçağ metafiziği için istenç olarak görünmüş ve dile getirilmiştir. Düşünerek kendisini varolana uydurabildiği ve böylece varlıkta tutunduğu sürece insan insandır. Düşünme kendi özü içinde, onun için hareket ettiği şeye, istenç olarak varolanın varlığına karşılık gelmek/uyumak zorundadır.

Şimdi, Nietzsche'nin sözüne göre şimdiye kadarki düşünme intikam tını aracılığıyla belirlenir. Nietzsche'nin intikamın özünü metafiziksel düşündüğü varsayılırsa, böylese bunu nasıl düşünmektedir?

Daha önce anılan “Böyle Söyledi Zerdüş”ün ikinci bölümündeki “Kurtuluş Üzerine” adlı parçasında Nietzsche Zerdüş’e şöyle söyler:

“Budur, bir tek budur işte intikam: istencin duyduğu nefrettir/karşı istenç zamana ve onun ‘böyleydi’ sine karşı.”

İntikamın öz belirleniminin tikslenme ve itaatsizliği vurguluyor olması ve böylece bir nefreti/karşı istenci ortaya çıkarması, intikamı özel bir sıkıştırma/birine tuzak kurmak olarak betimlememize karşılık gelir. Ama Nietzsche sadece intikam, nefret/karşı istençtir [Widerwille] demiyor. Bu hınç/kin [hass] için de geçerlidir. Nietzsche diyor ki: İntikam, istencin nefreti/karşı istencidir. Ama “istenç” sadece insani istemeyi [das menschliche Wollen] değil, bütününde varolanın varlığını adlandırır. İntikamın “istencin nefreti/karşı istenci” olarak betimlenmesi sayesinde intikamın karşı koyan sıkıştırması/birine tuzak kurması ilkin varolanın varlığı ile ilişkili olarak kalır. İntikamın karşı istencinin/nefretinin üzerine çevrildiği şeye dikkat ettiğimizde durumun böyle olduğu açık hale gelir. İntikam, “istencin duyduğu nefrettir/karşı istençtir zamana ve onun ‘böyleydi’ sine karşı.”

İntikamın bu özsel tanımı ilk okunduğunda, ikinci ve üçüncü kez okunduğunda da, intikamın “zaman”la göze çarpan ilişkisi şaşırtıcı, anlaşılmaz ve nihai olarak keyfi gelir. Buradaki “zaman” sözcüğünün ne anlama geldiği hakkında daha fazla düşünülmeyişi sürece, intikam insanlara böyle gelmeye devam edecektir.

Nietzsche şöyle söyler: İntikam, “istencin zamana karşı nefreti/karşı istencidir ...” Bu, “zamansal bir şeye karşı” demek değildir. Zamanın belli bir özelliğine karşı demek de değildir. O basitçe “zamana karşı nefret/karşı istenç...” der.

Elbette, tümce şimdi şöyle devam eder: “zamana ve onun ‘böyleydi’ sine karşı”. Ancak bu şunu da söyler: İntikam zamanın “böyleydi”ne karşı nefret/karşı istençtir. Haklı biçimde ısrar edilebilir ki sadece “böyleydi/olmuş olan” değil, ama “olacak olan” ve “şimdi olan” da aynı özsellikte zamana aittir; çünkü zaman sadece geçmişle değil, gelecek ve şimdi aracılığıyla da belirlenir. Eğer bu nedenle, Nietzsche zamanın “olmuş olanı”nı vurguluyorsa, onun intikamın özü hakkındaki betimlemesi açıkça bir şekilde zaman olarak zamana değil, belirli bir bakımdan zamana gönderme yapar. Buna rağmen, “olmuş olan”ın

zaman ile ilişkisi nasıldır? Şöyledir: Olmuş olan, zamanla birlikte gider. Ve o [zaman] geçip gider. Gelen zaman, kalmak için değil, ancak gitmek için gelir. Nereye? Geçip gitmeye. Bir insan öldüğünde Tanrı zamansal/ölümlü/fani olanı kutsadı [er habe das Zeitliche gesegnet] deriz. Zamansal/ölümlü/fani olan [das Zeitliche] geçici olan [Vergängliche] diye kabul edilir.

Nietzsche intikamı “istencin duyduğu nefrettir/karşı istençtir zamana ve onun ‘olmuş olmasına/böyleydi’ sine karşı” olarak belirler. Belirlemeye yapılan bu ek, zamanın başka iki özelliğini inatla görmezden gelirken, onun bir yalıtılmış özelliğini iyice belirginleştirmek anlamına gelmez, o, daha çok, zamanın temel özelliğini bütün içinde ve asıl zamanın özü olarak betimler. “Zamana ve onun ‘olmuş olmasına/böyleydisine’” deyimini içindeki “ve” bağlacıyla, Nietzsche özel bir zaman karakterine sadece bir ekleme yapmıyor. Burada “ve”nin anlamı daha çok şöyledir: ve bu anlamdadır. İntikam istencin zamana karşı nefreti/karşı istencidir ve bu şu anlama gelir: Geçip gitmeye ve onun geçici olanına karşı. Bu geçip gitme ve geçici olan, istenç olarak istenç için daha ileri adım atamayacağı şeydir, kendisine karşı onun istemesinin sürekli olarak çarpacağı şeydir. Zaman ve onun “olmuş olması/böyleydisi” istencin aşamayacağı bir engeldir. Geçip gitme olarak zaman düşmandır, istenç bu nedenle acı çeker. Böylece acı çeken istencin kendisi, bu geçip gitmede acı çeker, sonra acı çekmenin kendisinin geçip gitmesini ve bu suretle her şeyin geçip gitmeye değer olmasını ister. Zamana karşı olan nefret/karşı istenç, geçici olanın değerini alçaltır. Dünyevi olan, yeryüzü ve ona ait olan her şey; aslında var olmaması gerekenler ve asıl olarak hakiki bir varlığa sahip olmayanlardır. Platon bunu μὴ ὄν [mē on], var-olmayan [das Nicht-Seiende] diye adlandırır.

Sadece bütün Metafiziğin yol gösterici tasarımlarını ifade eden Schelling’in tümcelerine göre, varlığın asıl yüklenmeleri “bengilik ve zamandan bağımsızlık”tır.

Ama zamana karşı en derin nefret/karşı istenç salt dünyevi olanın, alçaltılmasından meydana gelmez. Nietzsche için en derin intikam, zamanüstü ideali mutlak olarak ortaya koyan düşünüşten meydana gelir, zamanüstü ideale karşı *düzenlenmiş* zamansal olan, kendisini aslında var-olmayana [Nicht-Seienden] alçaltmak zorundadır.

Ama insan dünyevi olanı alçalttığı, onun düşünüşünü intikam tını olarak belirlediği sürece, yeryüzünü yeryüzü olarak nasıl kendi koruması altına alıyor, yeryüzü üzerinde nasıl egemenlik iddia ediyor? Eğer söz konusu olan yeryüzünü yeryüzü olarak kurtarmaksa, o zaman önce intikam tını ortadan kaybolmalıdır. Bundan ötürü Zerdüşt için intikamdan kurtuluş en yüksek umuda giden köprüdür.

Ama geçip gitmeye karşı olan nefretten/karşı istençten bu kurtuluşu oluşturan şey nedir? Genel olarak bu kurtuluş istençten bir özgürleşmeden mi oluşur? Schopenhauer ve Budizm anlamında mı? Yeniçağ metafiziğinin öğretilerine göre varolanın varlığı istenç olduğu sürece, istençten kurtuluş varlıktan kurtuluş ile ve bunun sonucu olarak da boş hiçlik içindeki bir durum ile aynı seviyeye gelecektir. Nietzsche için intikamdan kurtuluş gerçik istençteki düşmanlıktan, karşı koyuştan ve alçaltmadan kurtuluştur, ancak asla bütün istemeden söküp çıkarma değildir. Kurtuluş, nefreti/karşı istenci onun Hayır [Nein]’ından çözer ve onu bir Evet [Ja]’e özgürleştirir. “Evet” neyi olumlar/evetler [bejahen]? Tam olarak intikam tınının nefretinin/karşı istencinin reddettiği/hayırladığı [verneinen] şeyi: zamanı, geçip gitmeyi.

Bu zamana Evet [Ja], geçip gitmenin sürdüğü ve geçici olanın [nichtige] alçaltılmadığı istençtir. Ama geçip gitme nasıl sürer? Sadece şöyle; geçip gitme ve onun geçmişliğinin aynı olarak dönüşlerinde. Oysa bu dönüşün kendisi sadece bengi bir şey ise sürüp giden olacaktır. Metafizik öğretiye göre “bengilik” yüklemi varolanın varlığına aittir.

İntikamdan kurtuluş, zamana karşı nefretten/karşı istençten aynının bengi dönüşünde varolanı tasarımılayan, çemberin savunucusu olan istence geçiştir.

Başka türlü söylenecek olursa: önce varolanın varlığı kendini insana aynının bengi dönüşü olarak tasarımılattığında, insan köprüden karşıya geçebilir ve intikam tininden kurtularak, geçen kişi, üstinsan olabilir.

Zerdüş üstinsanı öğreten öğretmendir. Ancak onun bu öğretiyi öğretmesinin tek nedeni onun aynının bengi dönüşünün öğretmeni olmasıdır. Bu aynının bengi yinelenişi düşüncesi, “en dipsiz” düşünce olarak ilk sırada yer alır. Bu nedenle öğretmen bundan en son ve her zaman sadece tereddüt ederek söz eder.

Nietzsche'nin Zerdüş'tü kimdir? O, öğretisiyle şimdiye kadarki düşünüşü intikam tininden aynının bengi dönüşüne Evet [Ja] denilmesine doğru özgürleştirmeyi isteyen öğretmendir.

Bengi dönüşün öğretmeni olarak Zerdüş, üstinsanı öğretir. “Nachlass”ındaki bir nota göre (XIV, 276), bu öğretilerde bir nakarat yazılıdır: “Nakarat: ‘*Sadece sevgi düzeltmeli*’ - (Kendi yapıtlarında kendisini *unutun* yaratıcı sevgi).”

Bengi dönüşün ve üstinsanın öğretmeni olarak Zerdüş iki ayrı şeyi öğretmez. Öğrettiği şey kendi içinde birbirine aittir, çünkü biri diğerini kendisine uygunluk olarak talep eder. Bu uygunluk, onun özsel olarak özünü sürdürdüğü ve geri çektiği yolda, Zerdüş figürünün tam olarak kendi içinde gizlediği, gizlerken aynı zamanda da gösterdiği ve böylece her şeyden önce bu uygunluğun düşünülmeğe değer olmasına izin verdiği şeydir.

Yalnızca öğretmen, öğrettiği şeyin bir hayal ve bilmece olarak kaldığını bilir. Öğretmen düşündürücü bilgiye tahammül eder.

Biz bugün, yeniçağ bilimlerine özgü egemenlik yüzünden, bilginin bilimden elde edilebileceği ve düşünmenin bilimin yargı yetkisinin konusu olduğu gibi garip bir yanlışa kapılmış durumdayız. Ama bir düşünürün biricik olarak söyleyebileceği ne olursa olsun, mantıksal ya da empirik olarak ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Bu bir inanç konusu da değildir. Sadece sorgulayıp düşünerek kafamıza hayalini getirebiliriz. Hayal ettiğimiz şey, her zaman *sorulmaya değer* olarak görünür.

Zerdüş figürünün gösterdiği hayale ve bilmeceye bütünüyle bakmak ve bu bakışı korumak için, yeniden Zerdüş'ün hayvanlarının manzarasına bakalım, hayvanları ona onun yolculuğunun başlangıcında görünürler:

“...bir şeyler ararmışçasına yükseklere baktı sonra - çünkü bir kuşun keskin çılgınlığını duymuştu üzerinde. Bakın hele! Bir kartal geniş daireler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, bir sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna.

‘Benim hayvanlarım bunlar!’ dedi Zerdüş ve sevinçle doldu yüreği.’”

“İyileşmekte Olan”ın birinci kısmından, daha önce - amacımız açısından sadece bir kısmına - değindiğimiz parçada şöyle yazar:

“Ben, Zerdüş, yaşamı savunan, acıyı savunan, çemberi savunan - seni çağırıyorum, en dipsiz düşüncemi!”

III. Bölüm'de, "Hayal ve Bilmecce" parçasının ikinci kısmında Zerdüşt aynının bengi dönüşü düşüncesini aynı sözcüklerle belirler. Burada, cüce ile tartışmasında, Zerdüşt, ilk defa, kendi özlemine değer gördüğü bilmecemsi şeyi düşünmeye çalışır. Aynının bengi dönüşü Zerdüşt için bir hayal olarak kalır, ama bir bilmecedir de. O mantıksal ya da empirik olarak ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Aslında, bu, bütün düşünürlerin özsel düşünceleri için geçerlidir: hayal edilmiş bir şey, ama bir bilmece — sorgulanmaya-değer.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Şimdi formüle edilmiş bir yanıt verebiliriz: Zerdüşt aynının bengi gelişinin ve üstinsanın öğretmenidir. Ama şimdi - belki de kendi formülümüzün de ötesinde - daha açıkça görebiliriz: Zerdüşt bize iki türlü ve birbirinden farklı şeyler öğreten bir öğretmen değildir. Zerdüşt üstinsanı öğretir, çünkü o aynının bengi gelişinin öğretmenidir. Ama bunun tersidir de: Zerdüşt aynının bengi gelişini öğretir, çünkü o üstinsanın öğretmenidir. Her iki öğreti bir çemberde bir araya getirilmiştir. Bu dönme aracılığıyla öğreti, var olanın varlığını aynının bengi dönüşü olarak ortaya çıkaran çemberde olana, yani oluşta kalanı/sürüp gideni tutana karşılık gelir.

Bu dönmede öğreti ve onun düşünmesi, köprü üzerinden geçtiklerinde, yani intikam tininden kurtuluşa ulaşacaklardır. Böylelikle şimdiye kadarki düşünme aşılacaktır.

"Böyle Söyledi Zerdüşt" yapıtının tamamlanmasının hemen ardındaki dönemde, 1885 yılında, Nietzsche'nin "Nachlass"ındaki yazılarından derme çatma bir araya getirilen ve "Güç İstenci" [ Der Wille zur Macht] başlığıyla basılan kitapta 617 numaralı bir not ortaya çıkar. Bu not altı çizili "Yeniden Özetleme" [Recapitulation] başlığını taşır. Burada Nietzsche sıra dışı bir sağduyuyla kendi düşünmesinin başlıca konusunu birkaç tümcede bir araya toplar. Metne eklenen parantez içindeki bir söz açıkça Zerdüşt'ten sözeder. "Yeniden Özetleme"si şu tümceyle başlar: "Oluşa, varlığın karakterini *damgalamak* - bu *en üst güç istencidir*."

En üst güç istenci, yani bütün yaşamın en yaşamsal olanı; aynının bengi yinelenişindeki sürekli oluş olarak tasarılanan geçip gitmedir ve böylece geçip gitme sürekli ve daimi kılınır. Bu tasarlama, Nietzsche'nin de üzerinde durarak yazdığı gibi, varlığın karakterini varolana "damgalayan" bir düşünmedir. Bu düşünme, sürekli zorlamanın/çarpışmanın ve acı çekmenin ait olduğu oluşu koruma, gözetim altına alır.

Bu düşünme aracılığıyla şimdiye kadarki düşünüş, intikam tinini aşabilir mi? Ya da oluşun bütünü aynının bengi dönüşünü gözetimi altına alan - salt geçip gitmeye *karşı* nefret/karşı istenç ve buna bağlı en yüksek tinselleştirilmiş intikam tini de - bu damgalama içinde kendini gizlemiyor mu?

Biz bu soruyu sorar sormaz, sanki Nietzsche'nin itibarını sarsmaya çalışıyormuşuz, onun tam olarak aşmak istediği şeyi ona en uygun şey olarak atfediyormuşuz ve bu türden bir atfetme ile bu düşünürün düşüncesini yanlışlıyor olma anlayışına sahipmişiz gibi bir görüntü ortaya çıkar.

Yanışlama istencinin işgüzarlığı bir düşünürün yoluna asla ulaşamaz bile. Bu işgüzarlık, kendi eğlencesi için ihtiyaç duyduğu, dar görüşlü kamuoyunun bilmeden söyledikleri şeylere aittir. Dahası, Nietzsche'nin kendisi uzun zaman önce sorumuzun yanıtını söyledi. Nietzsche'nin toplu yapıtlarında, "Böyle Söyledi Zerdüşt"ten hemen önce gelen ve 1882'de "Şen Bilim" başlığıyla ortaya çıkmış metinde. Metnin sondan bir önceki 341 nolu parçada "En Büyük Ağırılık" başlığı altında Nietzsche ilk defa "en dipsiz düşünce"sini betimler. Bunu takip eden 342 nolu son parça, "Böyle Söyledi Zerdüşt"ün Önsözüyle sözcüğü sözcüğüne aynıdır.

Nietzsche'nin "Nachlass"ında (XIV, 404, vd.) "Şen Bilim"ın "Önsöz"ünün taslaklarını buluruz. Burada şunları okuruz:

"Savaşlarla ve zaferlerle güçlendirilmiş, fetihi, macerayı, tehlikeyi, hatta acıyı bir ihtiyaç olarak oluşturmuş bir tin; ağır- acı çeken bir kimse *yaşamı kendi koruması altına aldığı*nda bu tinin içinde *intikam* olduğu, yaşamın içinde bile intikam olduğu için; yükseklerdeki havanın sertliğine, uzun kış yürüyüşlerine, buza ve sıra dağlara, intikamın bir tür yüceltilmiş sinsiliğine ve sevgisizliğine alışmıştır."

Geriye bizim için söylenecek ne kaldı, şunun dışında: Zerdüş'tün öğretisi intikamdan kurtuluşu getirmeyi mi? Bunu söyleyebiliriz. Ancak hiçbir şekilde Nietzsche'nin felsefesinin yanlış kavranmış bir yanlışlanması olarak değil. Hatta onu Nietzsche'nin düşünmesine karşı bir itiraz olarak bile dile getirmeyiz. Bunu, Nietzsche'nin düşüncesinin de şimdiye kadarki düşüncesinin tınısı tarafından canlandırılmış olduğu gerçeğine dikkatimizi çekmek için dile getiririz. İntikam tınısı olarak yorumlandığında bu şimdiye kadarki düşünmenin tınısının kendi nihai özünde ele geçirilip geçirilemeyeceği sorusunu açık bırakıyoruz. Her durumda önceki düşünme metafiziktir ve Nietzsche'nin düşünmesi muhtemelen onu tamamına erdirir.

Böylece Nietzsche'nin düşünmesi içindeki bir şey, bu düşünmenin kendisinin artık düşünemeyeceği şekilde meydana çıkar. Düşünmüş olduğu şeyin gerisinde böyle bir kalma, bir düşünmenin yaratıcılığını gösterir. Ve bir düşünmenin metafiziği tamamlanmışlığa getirdiği yerde, bu düşünme aynı anda ikna edici ve kafası karışmış bir şekilde olağanüstü bir anlamda, düşünülmemiş olanı gösterir. Ama bunu görececek gözler nerede?

Metafizik düşünme neyin aslında var olduğunu ve buna nisbetle neyin aslında var olmadığını kararlaştıran ayırma dayanır. Ancak, metafiziğin *özü* için belirleyici olan hiçbir şekilde, anılan ayırımın duyulurüstü alanın duyulur alana karşıtlığı olarak serimlenmesi değildir, aksine ayırımın, bu alanlar arasındaki çatlaklık anlamında ilk ve taşıyıcı kalıptır. Bu ayırım, Platoncu duyulur ve duyulurüstü olan arasındaki hiyerarşi tersine çevrildiğinde ve duyulur olan - Nietzsche'nin *Dionysos* ismiyle adlandırdığı yönde - daha özsel ve daha kapsamlı olarak deneyimlendiğinde bile devam eder. Çünkü Zerdüş'tün "Büyük Özlem"inin arzuladığı bu aşırı bolluk, ayının bengi dönüşündeki güç istencinin olmak istediği oluşun bitmez tükenmez sürekliliğidir.

Nietzsche, düşünmesindeki özsel olarak metafiziksel olanı, yazdığı son kitabı "İşte İnsan" "İnsan Nasıl Kendisi Olur"un son satırlarında, nefretin/karşı istencin en aşırı biçimine vardırır. Nietzsche bu yapıtı 1888 Ekim'inde yazar. Bu yapıt ilk kez yirmi yıl sonra sınırlı bir sayıda yayımlanmış ve 1911'de *Grossoktav* baskısının 15. cildine alınmıştır. "İşte İnsan"ın son satırları şöyledir:

"— anladınız mı beni? — *Çarmıhtakine karşı Dionysos. ...*"

Nietzsche'nin Zerdüş'ü kimdir? O, Dionysos'un savunucusudur. Bu tümce şunu söylemek ister: Zerdüş, üstinsan öğretisi içinde ve onun için ayının bengi gelişini öğreten öğretmendir.

[Yukarıdaki] tümce sorumuza yanıt verir mi? Hayır. İlk adımda köprüden geçilebilsin diye, Zerdüş'ün yolunu takip etmek için bu tümceyi açıklayabilecek tüm göndermelerin peşine düşmekle de, yanıt bulamayız. Yanıt gibi gözükken bu tümce, başlığımız olarak hizmet eden soruya bizi geri gönderirken yine de dikkatli olmamızı, tetikte kalmamızı istiyor.

Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir? Soru şimdi şöyledir: “Bu öğretmen kimdir?” Metafiziğin tamamlanması safhasında, metafiziğin içinde görünen bu figür kimdir? Batı metafizik tarihinin başka hiçbir yerinde, bu düşünür için özellikle şiirleştirilmiş biçimde özsel bir figür oluşturulmadı, ya da daha uygun ve sözcüğü sözcüğüne söylersek: bütünüyle düşünülmeydi; Batı düşünmesinin başladığı yerdeki Parmenides'ten başka hiçbir yerde ve orada da sadece örtülü bir taslak halinde [düşünüldü].

Zerdüşt figüründe özsel olarak duran, öğretmenin öğrettiği iki katlı şeyin kendi içinde birbirine ait olmasıdır: Bengi dönüş ve üstinsan. Zerdüşt'ün kendisi kesin bir biçimde bu birbirine ait olmadadır. Bu bakış açısına göre, Zerdüşt, kafamızda neredeyse hiç hayal edemeyeceğimiz bir bilmece olarak da kalır.

“Aynının bengi gelişi” var olanın varlığı için isimdir. “Üstinsan” bu varlığa uyan/karşılık gelen insan varlığı [Menschenwesen] için isimdir.

Neden ötürü varlık ve insanın varlığı birbirine aittir? Eğer varlık ne insanın bir uydurması ne de insan varolan içinde sadece özel bir durum ise, onlar nasıl birbirlerine ait olabileceklerdir?

Düşünme şimdiye kadarki insan kavramına asılı kaldığı sürece insan varlığı ve varlığın birbirlerine ait olmaları gerçekten tartışılabilir mi? Bu düşünmeye göre insan animal rationale, akıllı hayvandır. Her iki hayvanın, kartal ve yılanın Zerdüşt'e eşlik etmesi, *onların* ona, olduğu kişi olabilmesi için kime dönüşmesi gerektiğini söylemeleri bir rastlantı mı yoksa sadece bir şiirsel süsleme mi? Düşünenler için, gurur ve zekanın biraradalığı bu iki hayvan figüründe ortaya çıkar. Yine de, Nietzsche'nin bu iki özellik üzerine nasıl düşündüğü bilinmek zorundadır. “Böyle Söyledi Zerdüşt”ün yazıldığı zamanda düşünülen notlar arasında şunu okuruz:

“Bana öyle görünüyor ki, *tevazu* ve *gurur* sıkı bir biçimde birbirine aittir... Ortak oldukları şey: her iki durumunda soğukkanlı, güvenilir değerlendirci bakıştır.” (WW XIV, 99)

Bu notların başka bir yerinde şöyle der:

“*Gurur* hakkında çok aptalca konuşuluyor - ve Hristiyanlık onun hakkında *günahkâr* hissetmemiz için bile uğraştı! Konu şu: Her kim *kendisi için büyük bir şey şeyler talep eder ve ona ulaşırsa*, kendini bunu yapmayanlardan epey uzak hisseder, — Bu *uzaklık*, bu başkaları tarafından bir “üstünlük taslama” olarak yorumlanacaktır; ama o onu (uzaklığı) sadece gece ve gündüz süren, sürekli bir çalışma, savaş, zafer olarak biliyor: Başkaları, tüm bunlar hakkında hiçbir şey bilmiyorlar!” (a.g.e., 101)

Kartal: en gururlu hayvan; yılan: en zeki hayvan. Ve bu ikisi, içinde uçarak süzülükleri çemberin, onların özünü çevreleyen dolanma içinde birleşmişlerdir; ve çember ve halka da bir kez daha birbirinin içine katılıp birleşirler.

Bengi gelişin ve üstinsanın öğretmeni olarak Zerdüşt'ün kim olduğu bilmeceğini, bu iki hayvanın manzarasında, kafamızda hayal edebiliriz. Bu manzarada, sorgulanmaya değer olanı göstermeye çalıştığımız açıklamayla: canlı varlık [lebewesen] insan ile varlığın bağımlı doğrudan ve kolaylıkla yakalayabiliriz.

“Bakın hele! Bir kartal geniş daireler çiziyordu gökyüzünde ve bir yılan vardı, sarkıyordu üstünden, bir av gibi değil de, bir sevgili gibi: çünkü dolanmıştı kartalın boynuna.

‘Benim hayvanlarım bunlar!’ dedi Zerdüşt ve sevinçle dolu yüreği.”

## AYNININ BENGİ DÖNÜŞÜ ÜZERİNE NOT

Nietzsche'nin kendisi, onun "en dipsiz düşüncesi"nin bir bilmece olarak kaldığını biliyordu. Bu bilmeceyi çözebileceğimizi hayal edeceğimiz yeterli nedenimiz yoktur. Batı metafiziğinin bu son düşüncesinin karanlığı bizi bu bilmecedan kaçamak sözler ederek kaçınmak için ayartmaz.

Aslında sadece iki kaçamak yolu vardır.

Ya Nietzsche'nin bu düşüncesinin bir çeşit "mistisizm" olduğu ve düşünme öncesine ait olduğu söylenir.

Ya da bu düşüncenin çok eski olduğu söylenir. Bu düşüncenin dünyanın olupbitmesi hakkında uzun zamandır tanıdık olan çevrimsel [zyklisch] tasarımla aynı kapıya çıktığı söylenir. Bu düşünce batı felsefesinin içinde ilkin Herakleitos'ta gösterilebilir.

Bu ikinci malumat, bu türden bütün malumatlar gibi, kesinlikle hiçbir şey söylemez. Çünkü bu düşünceye ilişkin olarak bir düşüncenin, örneğin, "önceden" Leibniz'de ya da hatta "önceden" Platon'da da bulunduğunu belirlense bile, bu bize nasıl yardım edebilir? Leibniz ve Platon'un düşünmüş oldukları şeyler, onların tarihsel göndermeler yardımıyla açıklayıcı olduğunu iddia ettikleri düşünceler, aynı karanlıkta bırakıldığında, neye yardım edebilir bu malumatlar?

İlk kaçamak yolunu ele alacak olursak, buna göre Nietzsche'nin aynının bengi dönüşü düşüncesinin fantastik bir mistisizm olduğu, böylece şimdiki çağ hakkında muhtemelen bize başka bir şey öğretebileceği söylenebilir; elbette, modern tekniğin özünü açığa kavuşturmak için düşünmenin belirlenmesini varsayması koşuluyla.

Modern kuvvet makinesinin [Kraftmaschine] özü, aynının bengi dönüşünün *bir biçiminden* başka nedir? Ama bu makinenin özü ne makinemsi [Maschinelles] bir şey ne de mekanik bir şeydir. Tıpkı, Nietzsche'nin aynının bengi dönüşü düşüncesinin mekanik bir anlamda yorumlanabilir olmaya çok az elverişli olması gibi.

Nietzsche'nin en dipsiz düşüncesini eskiden beri Dionysos'la ilgili olarak yorumlaması ve deneyimlemesi, onun hala metafizik düşünüyor olduğunu ve sadece böyle düşünmek zorunda olduğunu da söyler. Yine de bu, bu en derin düşüncenin düşünülmemiş bir şeyi, aynı zamanda metafiziksel düşünmeye kapalı olan bir şeyi gizlediğine karşı hiçbir şey söylemiyor.<sup>4</sup> (1951-52 yılı kış döneminde boyunca verilen ve 1954'te kitap olarak Tübingen'de Max Niemeyer Yayınevi tarafından basılan "Düşünme ne diye çağrılır?" dersine bakınız.)

<sup>4</sup> Ayrıca bakınız Löwith! Nietzsche'nin Felsefesi Aynının Ebedi Dönüşü mü?, s. 222!! [Bkz. Sonsöz]





## WER IST NIETZSCHES ZARATHUSTRA?

### Martin Heidegger

Die Frage läßt sich, so will es scheinen, leicht beantworten. Denn wir finden die Antwort bei Nietzsche selbst in klar gesetzten und sogar gesperrt gedruckten Sätzen. Sie stehen in jenem Werk Nietzsches, das eigens die Gestalt des Zarathustra darstellt. Das Buch besteht aus vier Teilen, ist in den Jahren 1883 bis 1885 entstanden und trägt den Titel: "Also sprach Zarathustra."

Nietzsche gab diesem Buch einen Untertitel auf den Weg. Er lautet: "Ein Buch für Alle und Keinen." "Für Alle", d. h. Freilich nicht: für jedermann als jeden Beliebigen. "Für Alle", dies meint: für jeden Menschen als Menschen, für jeden jeweils und sofern er sich in seinem Wesen denkwürdig wird. "... und Keinen", dies sagt: für niemanden aus den überallher angeschwemmten Neugierigen, die sich nur an vereinzelt Stücken und besonderen Sprüchen dieses Buches berauschen und blindlings in seiner halb singenden, halb schreienden, bald bedächtigen, bald stürmischen, oft hohen, bisweilen platten Sprache umhertaumeln, stat sich auf den Weg des Denkens zu machen, das hier nach seinem Wort sucht.

"Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen." Wie unheimlich hat sich dieser Untertitel des Werkes in den siebzig Jahren seit seinem Erscheinen bewahrheitet — aber in genau umgekehrtem Sinne. Es wurde ein Buch für jedermann, und kein Denker zeigt sich bis zur Stunde, der dem Grundgedanken dieses Buches gewachsen wäre und seine Herkunft in ihrer Tragweite ermessen könnte. Wer ist Zarathustra? Wenn wir den Haupttitel des Werkes aufmerksam lesen, gewahren wir einen Wink: "Also sprach Zarathustra." Zarathustra spricht. Er ist ein Sprecher. Von welcher Art? Ein Volksredner oder gar ein Prediger? Nein. Der Sprecher Zarathustra ist ein "Fürsprecher." In diesem Namen begegnet uns ein sehr altes Wort der deutschen Sprache und zwar in mehrfältiger Bedeutung. "Für" bedeutet eigentlich "vor." "Fürtuch" ist der heute noch im Alemannischen gebräuchliche Name für die Schürze. Der "Fürsprech" spricht vor und führt das Wort. Aber "für" bedeutet zugleich: zugunsten und zur Rechtfertigung. Der Fürsprecher ist schließlich derjenige, der das, wovon und wofür er spricht, auslegt und erklärt.

Zarathustra ist ein Fürsprecher in diesem dreifachen Sinne. Doch was spricht er vor? Zu wessen Gunsten spricht er? Was versucht er auszulegen? Ist Zarathustra nur irgendein Fürsprecher für irgend etwas, oder ist er *der* Fürsprecher für das Eine, was den Menschen vor allem und stets anspricht?

Gegen Ende des dritten Teiles von "Also sprach Zarathustra" steht ein Abschnitt mit der Überschrift "Der Genesende." Das ist Zarathustra. Doch was heißt "der Genesende?" "Genesen" ist das selbe Wort wie das griechische νέομαι, νόστος. Dies bedeutet: heimkehren; Nostalgie ist der Heimschmerz, das Heimweh. "Der Genesende" ist derjenige, der sich zur Heimkehr sammelt, nämlich zur Einkehr in seine Bestimmung. Der Genesende ist unterwegs zu ihm selber, so daß er von sich sagen kann, wer er ist. In dem genannten Stück sagt der Genesende:

"Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises - ..."

Zarathustra spricht zugunsten des Lebens, des Leides, des Kreises, und dies spricht er vor. Diese Drei: "Leben - Leiden - Kreis" gehören zusammen, sind das Selbe. Wenn wir

dieses Dreifache als Eines und das Selbe recht zu denken vermöchten, wären wir imstande zu ahnen, wessen Fürsprecher Zarathustra ist und wer er wohl selbst als dieser Fürsprecher sein möchte. Zwar könnten wir jetzt durch eine grobschlächtige Erklärung eingreifen und mit unbestreitbarer Richtigkeit sagen: "Leben" bedeutet in Nietzsches Sprache: der Wille zur Macht als der Grundzug alles Seienden, nicht nur des Menschen. Was "Leiden" bedeutet, sagt Nietzsche in folgenden Worten: "Alles, was leidet, will leben ..." (WW VI, 469), d.h. alles, was in der Weise des Willens zur Macht ist. Dies besagt: "Die gestaltenden Kräfte stoßen sich" (XVI, 151). "Kreis" ist das Zeichen des Ringes, dessen Ringen in sich selbst zurückläuft und so immer das wiederkehrende Gleiche erringt.

Demnach stellt sich Zarathustra als der Fürsprecher dessen vor, daß alles Seiende Wille zur Macht ist, der als schaffender, sich stoßender Wille leidet und so sich selber in der ewigen Wiederkehr des Gleichen will.

Mit dieser Aussage haben wir das Wesen Zarathustras auf eine Definition gebracht, wie man schulmäßig sagt. Wir können uns diese Definition aufschreiben, dem Gedächtnis einprägen und sie bei Gelegenheit nach Bedarf vorbringen. Wir können das Vorgebrachte sogar noch eigens durch jene Sätze belegen, die in Nietzsches Werk, durch Sperrdruck hervorgehoben, sagen, wer Zarathustra sei.

In dem schon erwähnten Stück "Der Genesende" (314) lesen wir:

"Du (nämlich Zarathustra) bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft...!"

Und in der Vorrede zum ganzen Werk (n. 3) steht:

"Ich (nämlich Zarathustra) lehre euch den Übermenschen."

Nach diesen Sätzen ist Zarathustra, der Fürsprecher, ein "Lehrer." Er lehrt augenscheinlich zweierlei: die ewige Wiederkunft des Gleichen und den Übermenschen. Allein, man sieht zunächst nicht, ob und wie das, was er lehrt, zusammengehört. Doch selbst wenn sich der Zusammenhang aufklärte, bliebe fraglich, ob wir den Fürsprecher hören, ob wir von diesem Lehrer lernen. Ohne dieses Hören und Lernen wissen wir nie recht, wer Zarathustra ist. So genügt es denn nicht, nur Sätze zusammenzustellen, aus denen sich ergibt, was der Fürsprecher und Lehrer von sich sagt. Wir müssen darauf achten, *wie* er es sagt und bei welcher Gelegenheit und in welcher Absicht. Das entscheidende Wort: "Du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft!" sagt nicht Zarathustra aus sich zu sich selber. Dies sagen ihm seine Tiere. Sie werden sogleich am Beginn der Vorrede des Werkes und deutlicher in ihrem Schluß (n. 10) genannt. Hier heißt es: "... als die Sonne im Mittag stand: da blickte er (Zarathustra) fragend in die Höhe — denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt." Wir ahnen schon in diesem geheimnisvollen Umhalsen, wie unausgesprochen im Kreisen des Adlers und im Ringeln der Schlange Kreis und Ring sich umringen. So erglänzt der Ring, der *annulus aeternitatis* heißt: Siegelring und Jahr der Ewigkeit. Im Anblick der beiden Tiere zeigt sich, wohin sie selbst, kreisend und sich ringelnd, gehören. Denn sie machen nie erst Kreis und Ring, sondern fügen sich darein, um so ihr Wesen zu haben. Im Anblick der beiden Tiere erscheint Jenes, was den fragend in die Höhe blickenden Zarathustra angeht. Darum fährt der Text fort:

"Es sind meine Tiere!" sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.

Das stolzeste Tier unter der Sonne und das klügste Tier unter der Sonne - sie sind ausgezogen auf Kundschaft.

Erkunden wollen sie, ob Zarathustra noch lebe. Wahrlich, lebe ich noch?"

Zarathustras Frage behält nur dann ihr Gewicht, wenn wir das unbestimmte Wort "Leben" im Sinne von "Wille zur Macht" verstehen. Zarathustra fragt: entspricht mein Wille dem Willen, der als Wille zur Macht das Ganze des Seienden durchherrscht?

Seine Tiere erkunden Zarathustras Wesen. Er fragt sich selber, ob er noch, d.h. ob er schon derjenige ist, der er eigentlich ist. In einer Notiz zu "Also sprach Zarathustra" aus dem Nachlaß (XIV, 279) steht:

"Habe ich Zeit, auf meine Tiere zu *warten*? Wenn es *meine* Tiere sind, so werden sie mich zu finden wissen'. Zarathustras's Schweigen."

So sagen ihm dann seine Tiere an der angeführten Stelle, im Stück "Der Genesende", das Folgende, das wir über dem gesperrt gedruckten Satz nicht übersehen dürfen. Sie sagen:

"Denn deine Tiere wissen es wohl, o Zarathustra, wer du bist und werden mußt: siehe, *du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft* -, das ist nun *dein* Schicksal!"

So kommt es ans Licht: Zarathustra muß allererst derjenige *werden*, der er ist. Vor solchem Werden schreckt Zarathustra zurück. Der Schrecken zieht durch das ganze Werk, das ihn darstellt. Dieser Schrecken bestimmt den Stil, den zögernden und immer wieder verzögerten Gang des ganzen Werkes. Dieser Schrecken erstickt alle Selbstsicherheit und Anmaßung Zarathustras schon am Beginn seines Weges. Wer diesen Schrecken nicht aus allen oft anmaßend klingenden und oft nur rauschhaft sich gebärdenden Reden zuvor vernommen hat und stets vernimmt, wird nie wissen können, wer Zarathustra ist.

Wenn Zarathustra der Lehrer der ewigen Wiederkunft erst werden soll, dann kann er mit dieser Lehre auch nicht sogleich beginnen. Deshalb steht am Beginn seines Weges das andere Wort: "*Ich lehre euch den Übermenschen.*"

Bei dem Wort "Übermensch" müssen wir allerdings zum voraus alle falschen und verwirrenden Töne fernhalten, die für das gewöhnliche Meinen anklingen. Mit dem Namen "Übermensch" benennt Nietzsche gerade nicht einen bloß überdimensionalen bisherigen Menschen. Er meint auch nicht eine Menschenart, die das Humane wegwirft und die nackte Willkür zum Gesetz und eine titanische Raserei zur Regel macht. Der Übermensch ist vielmehr, das Wort ganz wörtlich genommen, derjenige Mensch, der über den bisherigen Menschen hinausgeht, einzig um den bisherigen Menschen allererst in sein noch ausstehendes Wesen zu bringen und ihn darin fest zu stellen. Eine Nachlaßnotiz zum "Zarathustra" sagt (XIV, 271):

"Zarathustra will keine Vergangenheit der Menschheit *verlieren*, Alles in den Guß werfen."

Doch woher stammt der Notruf nach dem Übermenschen? Weshalb genügt der bisherige Mensch nicht mehr? Weil Nietzsche den geschichtlichen Augenblick erkennt, da der Mensch sich anschickt, die Herrschaft über die Erde im Ganzen anzutreten. Nietzsche ist der erste Denker, der im Hinblick auf die zum ersten Male heraufkommende Weltgeschichte die entscheidende Frage stellt und sie in ihrer metaphysischen Tragweite

durchdenkt. Die Frage lautet: ist der Mensch als Mensch in seinem bisherigen Wesen für die Übernahme der Erdherrschaft vorbereitet? Wenn nicht, was muß mit dem bisherigen Menschen geschehen, daß er sich die Erde "Untertan" machen und so das Wort eines alten Testamentes erfüllen kann? Muß dann der bisherige Mensch nicht *über* sich selbst hinaus gebracht werden, um diesem Auftrag entsprechen zu können? Steht es so, dann kann der recht gedachte "Über-mensch" kein Produkt einer zügellosen und ausgearteten und ins Leere wegstürmenden Phantasie sein. Seine Art läßt sich jedoch ebensowenig historisch durch eine Analyse des modernen Zeitalters auffinden. Wir dürfen darum die Wesensgestalt des Übermenschen niemals in jenen Figuren suchen, die als Hauptfunktionäre eines vordergründigen und mißdeuteten Willens zur Macht in die Spitzen seiner verschiedenen Organisationsformen geschoben werden. Eines freilich sollten wir bald merken: dieses Denken, das auf die Gestalt eines Lehrers zudenkt, der den Über-menschen lehrt, geht uns, geht Europa, geht die ganze Erde an, nicht nur heute noch, sondern erst morgen. Das ist so, ganz unabhängig davon, ob wir dieses Denken bejahen oder bekämpfen, ob man es übergeht oder in falschen Tönen nachmacht. Jedes wesentliche Denken geht unantastbar durch alle Anhängerschaft und Gegnerschaft hindurch.

So gilt es denn, daß wir erst lernen, von dem Lehrer zu lernen, und sei es auch nur dies, über ihn hinauszufahren. Nur so erfahren wir eines Tages, wer Nietzsches Zarathustra ist, oder wir erfahren es nie.

Zu bedenken bleibt allerdings, ob das Hinausfragen über Nietzsches Denken eine Fortsetzung desselben sein kann oder ein Schritt zurück werden muß.

Zu bedenken bleibt vordem, ob dieses "Zurück" nur eine historisch feststellbare Vergangenheit meint, die man erneuern möchte (z.B. die Welt Goethes), oder ob das "Zurück" in ein Gewesen weist, dessen Anfang immer noch auf ein Andenken wartet, um ein Beginn zu werden, den die Frühe aufgehen läßt.

Doch jetzt beschränken wir uns darauf, Weniges und Vorläufiges über Zarathustra kennen zu lernen. Sachgemäß geschieht dies am besten so, daß wir versuchen, die ersten Schritte des Lehrers, der er ist, mitzugehen. Er lehrt, indem er zeigt. Er blickt in das Wesen des Über-menschen voraus und bringt es in eine sichtbare Gestalt. Zarathustra ist nur der Lehrer, nicht schon der Über-mensch selbst. Und wiederum ist Nietzsche nicht Zarathustra, sondern der Fragende, der Zarathustras Wesen zu erdenken versucht.

Der Übermensch geht über die Art des bisherigen und heutigen Menschen hinaus und ist so ein Übergang, eine Brücke. Damit wir lernend dem Lehrer, der den Übermenschen lehrt, folgen können, müssen wir, um bei dem Bild zu bleiben, auf die Brücke gelangen. Den Übergang denken wir einigermaßen vollständig, wenn wir dreierlei beachten:

1. Das, von wo der Hinübergehende weggeht.
2. Den Übergang selbst.
3. Das, wohin der Übergehende hinübergeht.

Dies zuletzt Genannte müssen wir, muß vor allem der Hinübergehende, muß vordem der Lehrer, der ihn zeigen soll, im Blick haben. Fehlt der Vorblick in das Wohin, dann bleibt das Hinübergehen ohne Steuer und das, von wo weg der Hinübergehende sich lösen muß, im Unbestimmten. Doch andererseits zeigt sich das, wohin der Hinübergehende gerufen ist, erst im vollen Licht, wenn er dorthin übergegangen ist. Für den Hinübergehenden und vollends für den, der den Übergang als Lehrer zeigen soll, für Zarathustra selbst, bleibt das Wohin stets in einer Ferne. Das Ferne bleibt. Insofern es

bleibt, bleibt es in einer Nähe, in jener nämlich, die das Ferne als das Ferne bewahrt, indem es an das Ferne und zu ihm hin denkt. Die andenkende Nähe zum Fernen ist das, was unsere Sprache die Sehnsucht nennt. Irrigerweise bringen wir die Sucht mit "suchen" und "getriebensein" zusammen. Aber das alte Wort "Sucht" (Gelbsucht, Schwindsucht) bedeutet: Krankheit, Leiden, Schmerz.

Die Sehnsucht ist der Schmerz der Nähe des Fernen.

Wohin der Hinübergehende geht, dem gehört seine Sehnsucht. Der Hinübergehende und schon der, der ihn zeigt, der Lehrer, ist, wie wir schon hörten, unterwegs zur Heimkehr in sein eigenstes Wesen. Er ist der Genesende. Im dritten Teil von "Also sprach Zarathustra" folgt unmittelbar auf das Stück, das überschrieben ist "Der Genesende", jenes Stück, das den Titel trägt: "Von der großen Sehnsucht." Mit diesem Stück, dem drittletzten des III. Teils, erreicht das ganze Werk "Also sprach Zarathustra" seine Gipfelhöhe. In einer Nachlaßaufzeichnung (XIV, 285) vermerkt Nietzsche:

"Ein göttliches Leiden ist der Inhalt des III. Zarathustra."

In dem Stück "Von der großen Sehnsucht" spricht Zarathustra mit seiner Seele. Nach der Lehre Platons, die für die abendländische Metaphysik maßgebend wurde, beruht im Selbstgespräch der Seele mit sich selbst das Wesen des Denkens. Es ist der λόγος, ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἄν σκοπῆ: das sagende Sichsammeln, das die Seele selbst auf dem Weg zu sich selbst durchgeht, im Umkreis dessen, was je sie erblickt (Theaetet 189e; vgl. Sophistes 263e).

Zarathustra denkt im Gespräch mit seiner Seele seinen "abgründlichsten Gedanken" (Der Genesende, n. 1; vgl. III. Vom Gesicht und Rätsel, n. 2). Das Stück "Von der großen Sehnsucht" beginnt Zarathustra mit den Worten:

"Oh meine Seele, ich lehrte dich 'Heute' sagen wie 'Einst' und 'Ehemals' und über alles Hier und Da und Dort deinen Reigen hinweg tanzen."

Die drei Worte "Heute", "Ehemals", "Einst" sind groß geschrieben und stehen in Anführungszeichen. Sie nennen die Grundzüge der Zeit. Die Art, wie Zarathustra sie ausspricht, deutet auf jenes, was Zarathustra selber sich im Grunde seines Wesens fortan sagen muß. Und was ist dies? Daß "Einst" und "Ehemals", Zukunft und Vergangenheit, wie das "Heute" sind. Das Heute aber ist wie das Vergangene und das Kommende. Alle drei Phasen der Zeit rücken zum Gleichen als das Gleiche in eine einzige Gegenwart zusammen, in ein ständiges Jetzt. Die Metaphysik nennt das stete Jetzt: die Ewigkeit. Auch Nietzsche denkt die drei Phasen der Zeit aus der Ewigkeit als stetem Jetzt. Aber die Stete beruht für ihn nicht in einem Stehen, sondern in einem Wiederkehren des Gleichen. Zarathustra ist, wenn er seine Seele jenes Sagen lehrt, der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Sie ist die unerschöpfliche Fülle des freudig-schmerzlichen Lebens. Darauf geht "die große Sehnsucht" des Lehrers der ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Darum heißt "die große Sehnsucht" im selben Stück auch "die Sehnsucht der Über-Fülle."

"Die große Sehnsucht" lebt am meisten aus dem, woraus sie den einzigen Trost, d. h. die Zuversicht schöpft. An die Stelle des älteren Wortes "Trost" (dazu: trauen, zutrauen) ist in unserer Sprache das Wort "Hoffnung" getreten. "Die große Sehnsucht" stimmt und bestimmt den von ihr beseelten Zarathustra in seine "größte Hoffnung."

Was aber berechtigt und führt ihn zu dieser?

Welches ist die Brücke, die ihn hinübergehen läßt zum Übermenschen und ihn im Hinübergehen weggehen läßt vom bisherigen Menschen, so daß er sich von ihm lösen kann?

Es liegt im eigentümlichen Bau des Werkes "Also sprach Zarathustra", das den Übergang des Hinübergehenden zeigen soll, daß die Antwort auf die soeben gestellte Frage im vorbereitenden II Teil des Werkes gegeben wird. Hier läßt Nietzsche in dem Stück "Von den Taranteln" Zarathustra sagen:

"Denn *daß der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung und ein Regenbogen nach langen Unwettern."

Wie seltsam und wie befremdlich für die gängige Meinung, die man sich über die Philosophie Nietzsches zurecht gemacht hat. Gilt Nietzsche nicht als der Antreiber zum Willen zur Macht, zu Gewaltpolitik und Krieg, zur Raserei der "blonden Bestie?"

Die Worte "daß der Mensch erlöst werde von der Rache" sind im Text sogar gesperrt gedruckt. Nietzsches Denken denkt auf die Erlösung vom Geist der Rache. Sein Denken möchte einem Geist dienen, der als Freiheit von der Rachsucht jeder bloßen Verbrüderung voraufgeht, aber auch allem Nur-bestrafen-wollen, einem Geist, der vor aller Friedensbemühung und vor jedem Betreiben des Krieges liegt, außerhalb eines Geistes, der die Pax, den Frieden, durch Pakte begründen und sichern will. Der Raum dieser Freiheit von der Rache liegt in gleicher Weise außerhalb von Pazifismus und Gewaltpolitik und berechnender Neutralität. Er liegt ebenso außerhalb eines schwächlichen Gleitenlassens der Dinge und des Sichdrückens um das Opfer, wie außerhalb der blinden Zugriffe und des Handelns um jeden Preis.

Dem Geist der Freiheit von der Rache gehört Nietzsches angebliche Freigeisterei.

"*Daß der Mensch erlöst werde von der Rache*"— Wenn wir auch nur im ungefähren diesen Geist der Freiheit als den Grundzug im Denken Nietzsches beachten, muß das bisher und immer noch umlaufende Bild von Nietzsche in sich zerfallen.

"Denn *daß der Mensch erlöst werde von der Rache*: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung" sagt Nietzsche. Er sagt damit zugleich, in der Sprache des vorbereitenden Verbergens, wohin seine "große Sehnsucht" geht.

Doch was versteht Nietzsche hier unter Rache? Worin besteht nach ihm die Erlösung von der Rache?

Wir begnügen uns damit, einiges Licht in diese zwei Fragen zu bringen. Dieses Licht läßt uns dann vielleicht deutlicher die Brücke sehen, die für ein solches Denken vom bisherigen Menschen zum Übermenschen hinüberführen soll. Mit dem Übergang kommt Jenes zum Vorschein, wohin der Übergehende geht. So kann uns dann eher einleuchten, inwiefern Zarathustra als der Fürsprecher des Lebens, des Leidens, des Kreises der Lehrer ist, der zugleich die ewige Wiederkunft des Gleichen *und* den Übermenschen lehrt.

Warum hängt dann aber so Entscheidendes an der Erlösung von der Rache? Wo haust ihr Geist? Nietzsche antwortet uns im drittletzten Stück des zweiten Teiles von "Also sprach Zarathustra." Es ist überschrieben: "Von der Erlösung." Hier heißt es:

“*Der Geist der Rache*: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.”

Durch diesen Satz wird die Rache im Vorhinein auf das ganze bisherige Nachdenken der Menschen bezogen. Das hier genannte Nachdenken meint nicht irgend ein Überlegen, sondern jenes Denken, worin das Verhältnis des Menschen zu dem beruht und schwingt, was ist, zum Seienden. Insofern der Mensch sich zum Seienden verhält, stellt er das Seiende hinsichtlich dessen vor, daß es ist, was es und wie es ist, wie es sein möchte und sein soll, kurz gesagt: das Seiende hinsichtlich seines Seins. Dieses Vorstellen ist das Denken.

Nach dem Satz Nietzsches wird dieses Vorstellen bisher durch den Geist der Rache bestimmt. Die Menschen halten ihr so bestimmtes Verhältnis zu dem, was ist, für das Beste.

Wie immer auch der Mensch das Seiende als solches vorstellen mag, er stellt es im Hinblick auf dessen Sein vor. Durch diesen Hinblick geht er über das Seiende immer schon hinaus und hinüber zum Sein. Hinüber heißt griechisch *μετά*. Darum ist jedes Verhältnis des Menschen zum Seienden als solchen in sich metaphysisch. Wenn Nietzsche die Rache als den Geist versteht, der den Bezug des Menschen zum Seienden durchstimmt und bestimmt, dann denkt er die Rache im Vorhinein metaphysisch.

Die Rache ist hier kein bloßes Thema der Moral, und die Erlösung von der Rache keine Aufgabe der moralischen Erziehung. Ebenso wenig bleibt die Rache und die Rachsucht ein Gegenstand der Psychologie. Wesen und Tragweite der Rache sieht Nietzsche metaphysisch. Doch was heißt überhaupt Rache?

Wenn wir uns mit dem nötigen Weitblick zunächst an die Wortbedeutung halten, können wir daraus einen Wink mitnehmen. Rache, rächen, wreken, urgere heißt: stoßen, treiben, vor sich hertreiben, verfolgen, nachstellen. In welchem Sinne ist die Rache ein Nachstellen? Sie sucht doch nicht bloß etwas zu erjagen, es einzufangen, in Besitz zu nehmen. Sie sucht das, dem sie nachstellt, auch nicht bloß zu erlegen. Das rächende Nachstellen widersetzt sich im Voraus dem, woran es sich rächt. Es widersetzt sich ihm in der Weise, daß es herabsetzt, um dem Herabgesetzten gegenüber sich selbst in die Überlegenheit zu stellen und so die eigene, für einzig maßgebend gehaltene Geltung wiederherzustellen. Denn die Rachsucht wird vom Gefühl des Besiegten - und Geschädigten umgetrieben. In den Jahren, da Nietzsche sein Werk “Also sprach Zarathustra” schuf, schrieb er die Bemerkung:

“Ich empfehle allen Märtyrern zu überlegen, ob nicht die Rachsucht sie zum Äußersten trieb.” (XII, 298).

Was ist Rache? Wir können jetzt vorläufig sagen: Rache ist das widersetzliche, herabsetzende Nachstellen. Und dieses Nachstellen soll alles bisherige Nachdenken, das bisherige Vorstellen des Seienden hinsichtlich seines Seins tragen und durchziehen? Wenn dem Geist der Rache die genannte metaphysische Tragweite zukommt, muß sie sich aus der Verfassung der Metaphysik ersehen lassen. Damit uns diese Sicht einigermaßen gelingt, achten wir darauf, in welcher Wesensprägung das Sein des Seienden innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik erscheint. Diese Wesensprägung des Seins kommt in einer klassischen Form durch wenige Sätze zur Sprache, die Schelling in seinen “Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände” 1809 niedergelegt hat. Die drei Sätze lauten:



“— Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses (das Wollen) allein passen alle Prädikate desselben (des Urseyns): Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.” (F. W. J. Schellings philosophische Schriften, 1. Bd., Landshut 1809, S. 419).

Schelling findet die Prädikate, die das Denken der Metaphysik von altersher dem Sein zuspricht, nach ihrer letzten und höchsten und somit vollendeten Gestalt im Wollen. Der Wille dieses Wollens ist hier jedoch nicht als Vermögen der menschlichen Seele gemeint. Das Wort “Wollen” nennt hier das Sein des Seienden im Ganzen. Dieses ist Wille. Das klingt uns befremdlich und ist es auch, solange uns die tragenden Gedanken der abendländischen Metaphysik fremd bleiben. Dies bleiben sie, solange wir diese Gedanken nicht denken, sondern nur immer über sie berichten. Man kann z. B. die Aussagen von Leibniz über das Sein des Seienden historisch genau feststellen, ohne das Geringste von dem zu denken, was er dachte, als er das Sein des Seienden von der Monade aus als die Einheit von perceptio und appetitus, als Einheit von Vorstellen und Anstreben, d.h. als Wille bestimmte. Was Leibniz denkt, kommt durch Kant und Fichte als der Vernunftwille zur Sprache, dem Hegel und Schelling, jeder auf seine Weise, nachdenken. Das Selbe meint Schopenhauer, wenn er seinem Hauptwerk den Titel gibt: “Die Welt (nicht der Mensch) als Wille und Vorstellung.” Das Selbe denkt Nietzsche, wenn er das Ursein des Seienden als Wille zur Macht erkennt.

Daß hier überall das Sein des Seienden durchgängig als Wille erscheint, beruht nicht auf Ansichten, die sich einige Philosophen über das Seiende zurechtlegen. Was dieses Erscheinen des Seins als Wille heißt, wird keine Gelehrsamkeit je ausfindig machen; es läßt sich nur im Denken erfragen, als zu-Denkendes in seiner Fragwürdigkeit würdigen und so als Gedachtes im Gedächtnis bewahren.

Das Sein des Seienden erscheint für die neuzeitliche Metaphysik und durch sie eigens ausgesprochen als Wille. Der Mensch aber ist Mensch, insofern er sich denkend zum Seienden verhält und so im Sein gehalten wird. Das Denken muß mit in seinem eigenen Wesen dem entsprechen, wozu es sich verhält, zum Sein des Seienden als Wille.

Nun ist nach Nietzsches Wort das bisherige Denken durch den Geist der Rache bestimmt. Wie denkt also Nietzsche das Wesen der Rache, gesetzt, daß er es metaphysisch denkt?

Im zweiten Teil von “Also sprach Zarathustra”, in dem schon genannten Stück “Von der Erlösung”, läßt Nietzsche seinen Zarathustra sagen:

“Dies, ja dies allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‘Es war’.”

Daß eine Wesensbestimmung der Rache auf das Widerwärtige und Widersetzliche in ihr und somit auf einen Widerwillen abhebt, entspricht dem eigentümlichen Nachstellen, als welches wir die Rache kennzeichneten. Aber Nietzsche sagt nicht bloß: Rache ist Widerwille. Das gilt auch vom Haß. Nietzsche sagt: Rache ist des Willens Widerwille. “Wille” aber nennt das Sein des Seienden im Ganzen, nicht nur das menschliche Wollen. Durch die Kennzeichnung der Rache als “des Willens Widerwille” bleibt ihr widersetzliches Nachstellen zum voraus innerhalb des Bezugs zum Sein des Seienden. Daß es sich so verhält, wird klar, wenn wir darauf achten, wogegen der Widerwille der Rache angeht. Rache ist “des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‘Es war’”

Beim ersten, auch beim zweiten und noch beim dritten Lesen dieser Wesensbestimmung der Rache wird man die betonte Beziehung der Rache auf "die Zeit" für überraschend, für unverständlich und zuletzt für willkürlich halten. Man muß dies sogar, wenn man nicht weiter bedenkt, was hier der Name "Zeit" meint.

Nietzsche sagt: Rache ist "des Willens Widerwille gegen die Z e i t..." Es heißt nicht: gegen etwas Zeitliches. Es heißt auch nicht: gegen einen besonderen Charakter der Zeit. Es heißt schlechthin: "Widerwille gegen die Zei t..."

Allerdings folgen sogleich die Worte nach: "gegen die Zeit und ihr 'Es war'". Dies sagt aber doch: Rache ist der Widerwille gegen das "Es war" an der Zeit. Man wird mit Recht darauf hinweisen, daß zur Zeit nicht nur das "es war", sondern gleichwesentlich das "es wird sein" und ebenso das "es ist jetzt" gehören; denn Zeit ist nicht bloß durch Vergangenheit, sondern auch durch Zukunft und Gegenwart bestimmt. Wenn daher Nietzsche in betonter Weise auf das "Es war" an der Zeit abhebt, dann meint er doch offenkundig bei seiner Kennzeichnung des Wesens der Rache keineswegs "die" Zeit als solche, sondern die Zeit in einer besonderen Hinsicht. Doch wie steht es mit "der" Zeit? Es steht so mit ihr, daß sie geht. Und sie geht, indem sie vergeht. Das Kommende der Zeit kommt nie, um zu bleiben, sondern um zu gehen. Wohin? Ins Vergehen. Wenn ein Mensch gestorben ist, sagen wir, er habe das Zeitliche gesegnet. Das Zeitliche gilt als das Vergängliche.

Nietzsche bestimmt die Rache als "des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war'". Diese nachgetragene Bestimmung hebt nicht einen vereinzelter Charakter der Zeit unter Vernachlässigung der beiden anderen einseitig heraus, sondern sie kennzeichnet den Grundzug der Zeit in ihrem ganzen und eigentlichen Zeitwesen. Mit dem "und" in der Wendung "die Zeit und ihr 'Es war'" leitet Nietzsche nicht zu einer bloßen Anfügung eines besonderen Zeitcharakters über. Das "und" bedeutet hier so viel wie: und das heißt. Rache ist des Willens Widerwille gegen die Zeit und das heißt: gegen das Vergehen und sein Vergängliches. Dieses ist für den Willen solches, wogegen er nichts mehr ausrichten kann, woran sein Wollen sich ständig stößt. Die Zeit und ihr "Es war" ist der Stein des Anstoßes, den der Wille nicht wälzen kann. Die Zeit als Vergehen ist das Widrige, an dem der Wille leidet. Als so leidender Wille wird er selbst zum Leiden am Vergehen, welches Leiden dann sein eigenes Vergehen will und damit will, daß überhaupt alles wert sei, zu vergehen. Der Widerwille gegen die Zeit setzt das Vergängliche herab. Das Irdische, die Erde und alles, was zu ihr gehört, ist das, was eigentlich nicht sein sollte und im Grunde auch kein wahres Sein hat. Schon Platon nannte es das μή όν, das Nicht-Seiende.

Nach den Sätzen Schellings, die nur die Leitvorstellung aller Metaphysik aussprechen, sind "Unabhängigkeit von der Zeit, Ewigkeit" Urprädikate des Seins.

Der tiefste Widerwille gegen die Zeit besteht aber nicht in der bloßen Herabsetzung des Irdischen. Die tiefste Rache besteht für Nietzsche in jenem Nachdenken, das überzeitliche Ideale als die absoluten ansetzt, an denen gemessen das Zeitliche sich selber zum eigentlich Nicht-Seienden herabsetzen muß.

Wie aber soll der Mensch die Erdherrschaft antreten können, wie kann er die Erde als Erde in seine Obhut nehmen, wenn er und solange er das Irdische herabsetzt, insofern der Geist der Rache sein Nachdenken bestimmt? Gilt es, die Erde als Erde zu retten, dann muß zuvor der Geist der Rache verschwinden. Darum ist für Zarathustra die Erlösung von der Rache die Brücke zur höchsten Hoffnung.

Doch worin besteht diese Erlösung vom Widerwillen gegen das Vergehen? Besteht sie in einer Befreiung vom Willen überhaupt? Im Sinne Schopenhauers und des Buddhismus? Insofern nach der Lehre der neuzeitlichen Metaphysik das Sein des Seienden Wille ist, käme die Erlösung vom Willen einer Erlösung vom Sein und somit einem Fall in das leere Nichts gleich. Die Erlösung von der Rache ist für Nietzsche zwar die Erlösung vom Widrigen, vom Widersetzlichen und Herabsetzenden im Willen, aber keineswegs die Herauslösung aus allem Wollen. Die Erlösung löst den Widerwillen von seinem Nein und macht ihn frei für ein Ja. Was bejaht dieses Ja? Genau das, was der Widerwille des Rachegeistes verneint: die Zeit, das Vergehen.

Dieses Ja zur Zeit ist der Wille, daß das Vergehen bleibe und nicht in das Nichtige herabgesetzt werde. Aber wie kann das Vergehen bleiben? Nur so, daß es als Vergehen nicht stets nur geht, sondern immer kommt. Nur so, daß das Vergehen und sein Vergangenes in seinem Kommen als das Gleiche wiederkehrt. Diese Wiederkehr selbst ist jedoch nur dann eine bleibende, wenn sie eine ewige ist. Das Prädikat "Ewigkeit" gehört nach der Lehre der Metaphysik zum Sein des Seienden.

Die Erlösung von der Rache ist der Übergang vom Widerwillen gegen die Zeit zum Willen, der das Seiende in der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorstellt, indem der Wille zum Fürsprecher des Kreises wird.

Anders gewendet: erst wenn das Sein des Seienden als ewige Wiederkehr des Gleichen sich dem Menschen vorstellt, kann der Mensch über die Brücke hinübergehen und, erlöst vom Geist der Rache, der Hinübergehende, der Übermensch sein.

Zarathustra ist der Lehrer, der den Übermenschen lehrt. Aber er lehrt diese Lehre einzig deshalb, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist. Dieser Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist der dem Range nach erste, der "abgründlichste" Gedanke. Deshalb wird er vom Lehrer zuletzt und auch dann immer nur zögernd ausgesprochen.

Wer ist Nietzsches Zarathustra? Er ist der Lehrer, dessen Lehre das bisherige Nachdenken vom Geist der Rache in das Ja zur ewigen Wiederkehr des Gleichen befreien möchte.

Zarathustra lehrt als Lehrer der ewigen Wiederkehr den Übermenschen. Der Kehrreim dieser Lehre lautet nach einer Nachlaßnotiz (XIV, 276): "Refrain: 'Nur die Liebe soll richten' — (die schaffende Liebe, die sich selber über ihren Werken vergißt)."

Zarathustra lehrt als Lehrer der ewigen Wiederkehr und des Übermenschen nicht zweierlei. Was er lehrt, gehört in sich zusammen, weil eines das andere in die Entsprechung fordert. Diese Entsprechung, das, worin sie west und wie sie sich entzieht, ist es, was die Gestalt Zarathustras in sich verbirgt und doch zugleich zeigt und so allererst denkwürdig werden läßt.

Allein, der Lehrer weiß, daß, was er lehrt, ein Gesicht bleibt und ein Rätsel. In diesem nachdenklichen Wissen harrt er aus.

Wir Heutigen sind durch die eigentümliche Vorherrschaft der neuzeitlichen Wissenschaften in den seltsamen Irrtum verstrickt, der meint, das Wissen lasse sich aus der Wissenschaft gewinnen und das Denken unterstehe der Gerichtsbarkeit der Wissenschaft. Aber das Einzige, was jeweils ein Denker zu sagen vermag, läßt sich logisch oder empirisch weder beweisen noch widerlegen. Es ist auch nicht die Sache eines Glaubens. Es

läßt sich nur fragenddenkend zu Gesicht bringen. Das Gesichtete erscheint dabei stets als das *Fragwürdige*.

Damit wir das Gesicht des Rätsels erblicken und im Blick behalten, das sich in der Gestalt Zarathustras zeigt, achten wir erneut auf den Anblick seiner Tiere, der ihm zu Beginn seiner Wanderschaft erscheint:

“... da blickte er fragend in die Höhe — denn er hörte über sich den scharfen Ruf eines Vogels. Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt.

‘Es sind meine Tiere!’ sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.”

So lautet denn die früher mit Absicht nur teilweise angeführte Stelle aus dem Stück “Der Genesende” n. 1:

“Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises — dich rufe ich, meinen ab gründlichsten Gedanken!”

Mit dem selben Wort benennt Zarathustra den Gedanken der ewigen Wiederkehr des Gleichen in dem Stück des III. Teiles “Vom Gesicht und Rätsel” n. 2. Dort versucht Zarathustra zum ersten Male in der Auseinandersetzung mit dem Zwerg das Rätselvolle dessen zu denken, was er sieht als das, dem seine Sehnsucht gilt. Die ewige Wiederkehr des Gleichen bleibt für Zarathustra Gesicht zwar, aber Rätsel. Sie läßt sich logisch oder empirisch weder beweisen noch widerlegen. Im Grunde gilt dies von jedem wesentlichen Gedanken jedes Denkers: Gesichtetes, aber Rätsel — frag-würdig.

Wer ist Nietzsches Zarathustra? Wir können jetzt formelhaft antworten: Zarathustra ist der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen und der Lehrer des Übermenschen. Aber jetzt sehen wir, sehen vielleicht auch wir über die bloße Formel hinaus deutlicher: Zarathustra ist nicht ein Lehrer, der zweierlei und verschiedenes lehrt. Zarathustra lehrt den Übermenschen, weil er der Lehrer der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist. Aber auch umgekehrt: Zarathustra lehrt die ewige Wiederkunft des Gleichen, weil er der Lehrer des Übermenschen ist. Beide Lehren gehören in einem Kreis zusammen. Durch ihr Kreisen entspricht die Lehre dem, was ist, dem Kreis, der als ewige Wiederkehr des Gleichen das Sein des Seienden, d. h. das Bleibende im Werden ausmacht.

In dieses Kreisen gelangt die Lehre und ihr Denken, wenn sie über die Brücke geht, die heißt: Erlösung vom Geist der Rache. Dadurch soll das bisherige Denken überwunden werden.

Aus der Zeit unmittelbar nach der Vollendung des Werkes “Also sprach Zarathustra”, aus dem Jahr 1885, stammt eine Aufzeichnung, die als n. 617 in das Buch aufgenommen ist, das man aus dem Nachlaß Nietzsches zusammengestoppelt und unter dem Titel “Der Wille zur Macht” veröffentlicht hat. Die Aufzeichnung trägt die unterstrichene Überschrift: “*Recapitulation*”. Nietzsche versammelt hier die Hauptsache seines Denkens aus einer ungewöhnlichen Hellsicht in wenige Sätze zusammen. In einer eingeklammerten Nebenbemerkung des Textes wird eigens Zarathustra genannt. Die “*Recapitulation*” beginnt mit dem Satz: “Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht*.”

Der höchste Wille zur Macht, d. h. das Lebendigste alles Lebens ist es, das Vergehen als ständiges Werden in der ewigen Wiederkehr des Gleichen vorzustellen und es so ständig und beständig zu machen. Dieses Vorstellen ist ein Denken, das, wie Nietzsche in betonter Weise vermerkt, dem Seienden den Charakter seines Seins "aufprägt". Dieses Denken nimmt das Werden, zu dem ein ständiges Sichstoßen, das Leiden, gehört, in seine Obhut, unter seine Protektion.

Ist durch dieses Denken das bisherige Nachdenken, ist der Geist der Rache überwunden? Oder verbirgt sich in diesem Aufprägen, das alles Werden in die Obhut der ewigen Wiederkehr des Gleichen nimmt, nicht doch und auch noch ein Widerwille *gegen* das bloße Vergehen und somit ein höchst vergeistigter Geist der Rache?

Sobald wir diese Frage stellen, macht sich der Anschein breit, als versuchten wir, Nietzsche dasjenige als sein Eigenstes vorzurechnen, was er gerade überwinden will, als hegen wir die Meinung, durch eine solche Rechnung sei das Denken dieses Denkers widerlegt.

Die Geschäftigkeit des Widerlegens gelangt aber nie auf den Weg eines Denkers. Sie gehört in jene Kleingeisterei, deren Auslassungen die Öffentlichkeit zu ihrer Unterhaltung bedarf. Überdies hat Nietzsche selbst die Antwort auf unsere Frage längst vorweggenommen. Die Schrift, die dem Buch "Also sprach Zarathustra" unmittelbar vorausgeht, erschien 1882 unter dem Titel "Die fröhliche Wissenschaft". In ihrem vorletzten Stück n. 541 wird Nietzsches "abgründlichster Gedanke" unter der Überschrift "Das größte Schwergewicht" zum ersten Male dargelegt. Das ihm folgende Schlußstück n. 342 ist als Beginn der Vorrede wörtlich in das Werk "Also sprach Zarathustra" aufgenommen.

Im Nachlaß (WW XIV, 404 ff.) finden sich Entwürfe zur Vorrede für die Schrift "Die fröhliche Wissenschaft". Wir lesen da folgendes:

"Ein durch Kriege und Siege gekräftigter Geist, dem die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar, zum Bedürfnis geworden ist; eine Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne; eine Art sublimer Bosheit und letzten Muthwillens der Rache, - denn es ist *Rache* darin, Rache am Leben selbst, wenn ein Schwer-leidender *das Leben unter seine Protection nimmt.*"

Was bleibt uns anderes, als zu sagen: Zarathustras Lehre bringt nicht die Erlösung von der Rache? Wir sagen es. Allein, wir sagen es keineswegs als vermeintliche Widerlegung der Philosophie Nietzsches. Wir sagen es nicht einmal als Einwand gegen Nietzsches Denken. Aber wir sagen es, um unseren Blick darauf zu wenden, daß und inwiefern auch Nietzsches Denken sich im Geist des bisherigen Nachdenkens bewegt. Ob dieser Geist des bisherigen Denkens überhaupt in seinem maßgebenden Wesen getroffen ist, wenn er als Geist der Rache gedeutet wird, lassen wir offen. In jedem Falle ist das bisherige Denken Metaphysik, und Nietzsches Denken vollzieht vermutlich ihre Vollendung.

Dadurch kommt in Nietzsches Denken etwas zum Vorschein, was dieses Denken selber nicht mehr zu denken vermag. Solches Zurückbleiben hinter dem Gedachten kennzeichnet das Schöpferische eines Denkens. Wo gar ein Denken die Metaphysik zur Vollendung bringt, zeigt es in einem ausnehmenden Sinne auf Ungedachtes, deutlich und verworren zugleich. Aber wo sind die Augen, dies zu sehen?

Das metaphysische Denken beruht auf dem Unterschied zwischen dem, was wahrhaft ist, und dem, was, daran gemessen, das nicht wahrhaft Seiende ausmacht. Für das *Wesen* der Metaphysik liegt das Entscheidende jedoch keineswegs darin, daß der genannte Unterschied sich als der Gegensatz des Übersinnlichen zum Sinnlichen darstellt, sondern darin, daß jener Unterschied im Sinne einer Zerklüftung das Erste und Tragende bleibt. Sie besteht auch dann fort, wenn die platonische Rangordnung zwischen dem Übersinnlichen und Sinnlichen umgekehrt und das Sinnliche wesentlicher und weiter in einem Sinne erfahren wird, den Nietzsche mit dem Namen *Dionysos* benennt. Denn die Überfülle, wonach "die große Sehnsucht" Zarathustras geht, ist die unerschöpfliche Beständigkeit des Werdens, als welche der Wille zur Macht in der ewigen Wiederkehr des Gleichen sich selber will.

Nietzsche hat das wesenhaft Metaphysische seines Denkens auf die äußerste Form des Widerwillens gebracht und zwar mit den letzten Zeilen seiner letzten Schrift "Ecce homo" "Wie man wird, was man ist". Nietzsche verfaßte diese Schrift im Oktober 1888. Sie wurde erst zwanzig Jahre später in einer beschränkten Auflage zum ersten Male veröffentlicht und 1911 in den Bd. XV der Großoktavausgabe aufgenommen. Die letzten Zeilen von "Ecce homo" lauten:

"— Hat man mich verstanden? — *Dionysos gegen den Gekreuzigten ...*"

Wer ist Nietzsches Zarathustra? Er ist der Fürsprecher des Dionysos. Das will sagen: Zarathustra ist der Lehrer, der in seiner Lehre vom Übermenschen und für diese die ewige Wiederkunft des Gleichen lehrt.

Gibt der Satz die Antwort auf unsere Frage? Nein. Er gibt sie auch dann nicht, wenn wir den Hinweisen folgen, die ihn erläuterten, um den Weg Zarathustras, wenn auch nur bei seinem ersten Schritt über die Brücke, nachzugehen. Der Satz, der wie eine Antwort aussieht, möchte uns indessen aufmerken lassen und uns aufmerksamer in die Titelfrage zurückbringen.

Wer ist Nietzsches Zarathustra? Dies fragt jetzt: Wer ist dieser Lehrer? Wer ist diese Gestalt, die im Stadium der Vollendung der Metaphysik innerhalb dieser erscheint? Nirgends sonst in der Geschichte der abendländischen Metaphysik wird die Wesensgestalt ihres jeweiligen Denkers in dieser Weise eigens gedichtet oder, sagen wir gemäßiger und wörtlich: er-dacht; nirgends sonst außer am Beginn des abendländischen Denkens bei Parmenides, und hier nur in verhüllten Umrissen.

Wesentlich an der Gestalt Zarathustras bleibt, daß der Lehrer etwas Zwiefaches lehrt, was in sich zusammengehört: ewige Wiederkunft und Übermensch. Zarathustra ist selbst in gewisser Weise dieses Zusammengehören. Nach dieser Hinsicht bleibt auch er ein Rätsel, das wir noch kaum zu Gesicht bekommen haben.

"Ewige Wiederkunft des Gleichen" ist der Name für das Sein des Seienden. "Übermensch" ist der Name für das Menschenwesen, das diesem Sein entspricht.

Von woher gehören Sein und Menschenwesen zusammen? Wie gehören sie zusammen, wenn das Sein weder ein Gemachte des Menschen, noch der Mensch nur ein Sonderfall innerhalb des Seienden ist?

Läßt sich die Zusammengehörigkeit von Sein und Menschenwesen überhaupt erörtern, solange das Denken am bisherigen Begriff des Menschen hängenbleibt? Darnach ist er das animal rationale, das vernünftige Tier. Ist es Zufall oder nur eine poetische

Ausschmückung, daß die beiden Tiere, Adler und Schlange, bei Zarathustra sind, daß *sie* ihm sagen, wer er werden muß, um der zu sein, der er ist? In der Gestalt der beiden Tiere soll für den Denkenden das Beisammen von Stolz und Klugheit zum Vorschein kommen. Doch man muß wissen, wie Nietzsche über beides denkt. In Aufzeichnungen aus der Zeit der Niederschrift von "Also sprach Zarathustra" heißt es:

"Es scheint mir, daß *Bescheidenheit* und *Stolz* eng zu einander gehören... Das Gemeinsame ist: der kalte, sichere Blick der Schätzung in beiden Fällen "(WW XIV, 99).

An einer anderen Stelle heißt es:

"Man redet so dumm vom *Stolze* - und das Christentum hat ihn gar als *sündlich* empfinden machen! Die Sache ist: wer *Großes von sich verlangt und erlangt*, der muß sich von Denen sehr fern fühlen, welche dies nicht thun, — diese *Distanz* wird von diesen Andern gedeutet als 'Meinung über sich'; aber Jener kennt sie (die Distanz) nur als fortwährende Arbeit, Krieg, Sieg, bei Tag und Nacht: von dem Allen wissen die Anderen Nichts!" (a.a.O. 101).

Der Adler: das stolzeste Tier; die Schlange: das klügste Tier. Und beide eingefügt in den Kreis, darin sie schwingen, in den Ring, der ihr Wesen umringt; und Kreis und Ring noch einmal ineinandergefügt.

Das Rätsel, wer Zarathustra als der Lehrer der ewigen Wiederkunft *und* des Übermenschen sei, wird uns zum Gesicht im Anblick der beiden Tiere. In diesem Anblick können wir unmittelbar und leichter festhalten, was die Darlegung als das Fragwürdige zu zeigen versuchte: den Bezug des Seins zum Lebewesen Mensch.

"Und siehe! Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt.

'Es sind meine Tiere!' sagte Zarathustra und freute sich von Herzen."

#### ANMERKUNG ÜBER DIE EWIGE WIEDERKEHR DES GLEICHEN

Nietzsche selber wußte, daß sein "abgründlichster Gedanke" ein Rätsel bleibt. Um so weniger dürfen wir meinen, das Rätsel lösen zu können. Das Dunkle dieses letzten Gedankens der abendländischen Metaphysik darf uns nicht dazu verleiten, ihm durch Ausflüchte auszuweichen.

Der Ausflüchte gibt es im Grunde nur zwei.

Entweder sagt man, dieser Gedanke Nietzsches sei eine Art "Mystik" und gehöre nicht vor das Denken.

Oder man sagt: dieser Gedanke ist schon uralte. Er läuft auf die längst bekannte zyklische Vorstellung vom Weltgeschehen hinaus. Sie läßt sich innerhalb der abendländischen Philosophie zuerst bei Heraklit nachweisen.

Die zweite Auskunft sagt, wie jede ihrer Art, überhaupt nichts. Denn was soll uns dies helfen, wenn man über einen Gedanken feststellt, daß er sich z. B. "schon" bei Leibniz oder sogar "schon" bei Platon finde? Was soll diese Angabe, wenn sie das von Leibniz und

*Martin Heidegger*

von Platon Gedachte in der selben Dunkelheit liegen läßt wie den Gedanken, den man durch solche historische Verweisungen für geklärt hält?

Was jedoch die erste Ausflucht angeht, nach der Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen eine phantastische Mystik sei, so dürfte wohl das jetzige Zeitalter uns eines anderen belehren; gesetzt freilich, daß es dem Denken bestimmt ist, das *Wesen* der modernen Technik ans Licht zu bringen.

Was ist das Wesen der modernen Kraftmaschine anderes als *eine* Ausformung der ewigen Wiederkehr des Gleichen? Aber das Wesen dieser Maschine ist weder etwas Maschinelles noch gar etwas Mechanisches. Ebenso wenig läßt sich Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkehr des Gleichen in einem mechanischen Sinne auslegen.

Daß Nietzsche seinen abgründlichsten Gedanken vom Dionysischen her deutete und erfährt, spricht nur dafür, daß er ihn noch metaphysisch und nur so denken mußte. Es spricht aber nicht dagegen, daß dieser abgründlichste Gedanke etwas Ungedachtes verbirgt, was sich dem metaphysischen Denken zugleich verschließt<sup>1</sup>. (Vgl. die Vorlesung "Was heißt Denken?" WS. 5 1 /52, 1954 als Buch erschienen im Verlag M. Niemeyer, Tübingen.

---

<sup>1</sup> dazu Löwith! Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen? s. 222!! [s. Nachwort]





## AVRUPA VE TÜRK AYDINLANMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Nurten KİRİŞ YILMAZ<sup>1</sup>

### Öz

Aydınlanma üzerine konuşmaya niyet eden birinin ilk kabulü, onun Avrupa’da çıkmış olan bir “durum” olduğu üzerine olacaktır. “Durum” dedik çünkü Aydınlanma, hem ideolojik, hem siyasal, hem toplumsal, hem kültürel ve bu nedenle toplum içinde yaşayan bütün pratikleri etkilemiş ve etkilenmiştir. Yani Aydınlanma, yalnızca bunlardan biri değildir; o, hem düşünsel hem de eylemsel bir süreç olarak ele alınabilir. Bu eylemsel süreç bir şekilde Avrupa’da başarıya ulaşmıştır. Ancak Türk Aydınlanması Avrupa odaklı hareket ettiği halde, kısmen başarılı olsa da genel olarak Osmanlı Devleti’nin çöküşünü hızlandırdığı kabul edilmektedir. Bu durumun sebebinin ortaya koymak için ele aldığımız çalışmamızın asıl hedefi, bu iki aydınlanma arasındaki pratiklerin benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Aydınlanma, Akıl, Devrim, Türk Aydınlanması.

### AN ASSESSMENT ON EUROPEAN AND TURKISH ENLIGHTENMENT

#### Abstract

The first acceptance of talking about the Enlightenment will be based on the fact that it is a “situation” that has emerged in Europe. We say “the situation” because Enlightenment is both ideological, political, social, and cultural, thus influence all practices in society and has been influenced by them. So Enlightenment is not just one of them; it can be considered as both an intellectual and an operational process. This operational process has somehow succeeded in Europe. However, in the case of the Turkish Enlightenment acting in a European focus, it is accepted that it has accelerated the collapse of Ottoman Empire in general, although it was partially successful. The main aim of our work we have devised to bring about the cause of this situation is to reveal the similarities and differences between the practices of these two enlightenments.

**Keywords:** Enlightenment, Reason, Revolution, Turkish Enlightenment.

### GİRİŞ

Aydınlanma, Tarihsel olarak kaynaklarda 1688 İngiliz Devrimiyle başlayan, 1789 Fransız Devrimiyle zirve noktasına ulaşan bir düşünce ve eylem hareketi olarak ele alınır. Aslında bu tarih dilimi asıl ve dar anlamda Aydınlanma olarak gösterilir. Bunun sebebi de Aydınlanmanın geniş anlamda başlatılacağı tarihin çok daha öncelere dayandırılmasıdır. Geniş anlamda Aydınlanmanın tarihi serüveni, MÖ. 6. Yüzyıl Antik Yunan düşüncesine kadar götürülerek başlatılır. 1500’lü yıllardaki Rönesans ve Reform hareketi ile dönüşerek bugün ki anladığımız anlamda Aydınlanma fikrinin oluştuğu ifade edilir.<sup>2</sup>

Aydınlanma terimi Batı dillerinde “ışık” anlamına gelen *Enlightenment*, Fransızca *l’age de lumières*, Almanca *Aufklärung* kelimeleri ile karşılır. “Özgürlüğün yeni ruhu, hareket, her şeyi merak etmek, aydınlatmak, kazanmak ve bir şeyle iletişim kurmak anlamlarına gelen Aydınlanma, insanın kendisini geleneklerinin, toplumunun ve inançlarının etkisinden kurtarıp yalnızca tabii aklına dayanarak evreni ve hayatı açıklaması

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Sistematiik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Felsefe Bölümü (nurtenkiris@sdu.edu.tr).

<sup>2</sup> Kamuran Birand, (1956), “18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik karşısındaki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(I-V), Ankara, s. 87.

**Gönderim Tarihi: 12.06.2018, Kabul Tarihi: 28.08.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 59-70.**

demektir.”<sup>3</sup> Bu açıklamayı yapan birey/kişi ise yine batı dillerinde entelektüel olarak ele alınırken, Arapça münevver ve Türkçede aydın olarak adlandırılır. “Türkiye’deki aydın kavramı Batı’nın 18. Yüzyıl Aydınlanma Felsefesinden esinlenerek yapılmış bir çeviridir. Dış görünüş olarak klasik Osmanlı aydını, genelde devlet katında görevli ya da mali ve siyasal yönden güçlü ve nüfuzlu kişidir.”<sup>4</sup>

## AVRUPA (İngiliz-Fransız-Alman) AYDINLANMASI

İlk olarak İngiltere’de başlayan Aydınlanma; toplumsal, ekonomik ve siyasal ayakları olan bir hareket olarak Fransa’ya sirayet etmiş, buradan Almanya’ya ve sonra da tüm Avrupa’ya yayılmıştır. Bu anlayış, Avrupa ülkelerinin koşullarına göre de değişik bir şekle bürünmüştür. İngiltere’de kapitalizmin doğuşu gibi bir toplumsal değişim olarak karşımıza çıkarken, Fransa da özgürlük hareketi olarak devam etmiştir.

İngiltere’de John Locke, Fransa’da Descartes, Almanya’da Leibniz Aydınlanma düşüncesi içinde sayabileceğimiz filozoflardan bir kaçıdır. Bu filozofların yapmaya çalıştıkları toplumun bütününi değiştirip dönüştürecek bir toplum felsefesi geliştirmektedir. Toplumun gelişmesi ancak kültürünün gelişmesiyle mümkün olacağı için bu dönem filozofları adeta kültür felsefesi yapmıştır. Kültür felsefesi ile kastedilen ise, bu filozofların anlaşılır bir dil kullanarak, eserlerini sadece birkaç kişinin değilde o toplum içindeki herkesin anlamasıdır. Bu amaçla 1784’te Jena Üniversitesinin açtığı bir ankette “*Was ist Aufklärung?*” (Aydınlanma Nedir?) sorusuna cevap veren Kant, *sapareaude!* (kendi aklımı kendin kullanabilme cesaretini göster!) diyerek bütün bir toplumu yersiz, temelsiz ve boş inançlardan, sanılardan, gelenek ve din bağlantısından kurtarmaya çalışmıştır.

Bu noktada aydınlanmanın ortaya çıkış sebebinin üzerinde durmak uygun olacaktır. 15. ve 16. Yüzyıla verilen ad olan Rönesans fikrinin kelime anlamı, ‘yeniden doğuş’tur. Burada kastedilen yeniden doğuş, felsefenin ilk doğduğu Antik Yunan düşüncesinin yeniden doğurulmasıdır. 15. Yüzyıla kadar geçen süreçte aradaki Hıristiyan Orta çağ Dönemi, ‘karanlık çağ’ olarak nitelendirilmektedir. Burada aydınlanmanın ışık, aydınlık ile sembolleştirilmesinin nedeni Ortaçağ karanlığından çıkış olarak anlaşılabilir. Orta çağ’ın dinsel ve geleneksel değerleri, kutsal kitapları, vahiyleri yorumlayan kilise babalarının dogmatik yaklaşımları Rönesans ile çözülmeye başlamıştır. Bunların yerine yeni değerler konulmaya çalışılmış ve insan bizzat kendisinden hareketle ele alınmıştır. Bu düşüncede Rönesans’ın önemli görüşü olan *Hümanizmi* doğurmuştur.<sup>5</sup>

Aydınlanma düşüncesini belirleyen en önemli konulardan birisi, hiç şüphesiz din, özellikle de Hıristiyanlık eleştirisidir. Aydınlanma filozoflarına göre kurumsal din, Aydınlanmanın, bireysel ve toplumsal hürriyetin, bilimin, ilerlemenin ve eşitliğin önündeki en büyük engeldir. Nitekim Aydınlanmanın en temel karakteri, kurmaya çalıştığı yeni dünyada, mutlak bir hümanizm ve bu hümanizme bağlı olarak mutlak bir akılcılıkla, insanların yegâne rehberinin, gelenek ya da din değil de, kendi dışında başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymayan akıl olduğuna duyulan inançtır. Buna göre, hakikati bulmak için artık, miras aldıkları geleneğe,

<sup>3</sup> Habib, Şener, (2014), *John Locke ve David Hume-Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara: Ötüken Yayınları, s. 17.

<sup>4</sup> Esen, Kunt, Şehsade, Sapaz, (2005), “Batı ve Öteki”, *Journal of İstanbul Kültür University*, 2005 /1 pp.55-63, s. 55-56. s. 58.

<sup>5</sup> Hümanizmin tarihsel gelişimine dair kısa bir açıklama için bkz. Yurt, Engin, “Heidegger-Sartre Anlaşmazlığının Hümanizmin Güncel Terminoloji Sorununa bir Çözüm Getirme Olasılığına Dair bir Araştırma”, *Felsefi Düşün*, Sayı: 9, 2017, s. 290-293.

bir kuruma ya da bir seçkine, hatta Tanrı'dan gelen bir vahye bile gereksinim kalmamıştır.<sup>6</sup>

Rönesans hümanizmi, Tanrı ve din merkezli olarak açıklanan insan yaklaşımına karşı olarak geliştirilmiş, insan merkezli bir yaklaşımdır. Burada insanın konumu elden geçirilmiş ve kul olan insan, birey/ kişi olarak ele alınmıştır.<sup>7</sup> Yine Rönesans döneminde, dine dayanan devlet anlayışından da kopuşu baş göstermiş ve ulus-devlet anlayışı ortaya çıkmıştır. Ulus-devlet anlayışının en büyük artışı, ortak din birliğine sahip kulların oluşturduğu bir yapıyı değil, ortak ulusta yaşayan yurttaşların oluşturduğu bir yapıya dayanmasıdır. Bu yapıda en nihayetinde kulun birey olmasını sağlamıştır.

Rönesans düşüncesinin etkisiyle ortaya çıkan Aydınlanma ise en temelde dinde reformasyondur. Temel dert, dinden kaynaklanan sorunlardır ve mücadele bu alandadır. Ama burada din ile kastedilen insanların inançları değildir. Çünkü aydınlanma döneminde dine saygı duyulmaktadır. Buradaki sorun insanların inanç sistemi kanalıyla dogmatik bir yönetime tabi tutulmasıdır. Aydınlanma, inanç bağlamında dogmalarla yönetilen insanın tüm bunlardan sıyrılarak kendisini arama ve bulma çabasıdır. Bu çaba Hıristiyan mezheplerinin de reformuna sebep olmuş ve Katolik kilisenin baskıcı ve katı din anlayışı yerini daha ılımlı bir yapıya sahip olan Protestanlığa bırakmıştır.”Hıristiyan vahyinin evrenselliği üzerine kuşku artması, edebiyat eleştirilerinin kutsal kitaba da uygulanması, Epikürcü maddeciliğin yeniden keşfedilmesi, Protestan reformu ve vicdan özgürlüğü isteği gibi durumlardan dolayı Kilise'nin ortaya koyduğu şekliyle dini inanç ağır darbeler almış, (...) “Tanrı'dan gelme kutsal bir düzen görüntüsü” içeren Metafizik-Tanrıbilimci evren anlayışı yavaş yavaş terk edilmeye başlanmıştır.”<sup>8</sup>

Rönesans'la başlayan bu yeni düşünce, insanı ön plana çıkarmış ve her türlü dogmadan (bilim, din, felsefe ve toplumsal gelenek kalıpları gibi) uzaklaşmayı önermiştir. İnsan bu yapı içinde özgür olarak ele alınmıştır. Özgür insanın en önemli aracı ise, Akıl'dır. Aydınlanma insanın akli rüşdünü ispat etmesini ve hayatını buna göre düzenlemesini ister. Burada önemli olan nokta akıl ile kastedilenin felsefenin bütünü göz önüne alındığında nereye işaret ettiği. Peki akıl bu dönemde nasıl ele alınmıştır? “Rönesans döneminde, özellikle 16. Yüzyılda, hümanist ve şüpheci düşünürlerin oluşturduğu akıl anlayışı ve 17. Yüzyılda Descartes ve takipçilerinin oluşturduğu Kartezyen akıl anlayışı 18. Yüzyıl aydınlanma düşünürlerinin rasyonalite düşüncesinin ve aklın gücüne duydukları güvenin temellerini oluşturmuştur.”<sup>9</sup>

14. yüzyıldan itibaren aklın gücüne olan inanç tamdır. 15.-16. Yüzyıl Newton fiziğinin, Galileo bilim görüşünün, Bacon'ın yeni dünya ve doğa düzeni görüşlerinin temelinde yatan bu akla olan inançtır. Aynı şekilde 17. Yüzyılda Descartes,

Sağduyu dünyada paylaşılmış en güzel şeydir: çünkü her insan ondan çok iyi pay almış olduğunu düşünür. Her şeyden oldukça zor memnun olanlar bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha çoğunu istemeye yatkın değildirler. Bu konuda herkesin yanılması mümkün olamaz: ama bu daha çok aslında sağduyu

<sup>6</sup> Sait, Kar, (2014), “Din, Aydınlanma ve Eleştirisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Erzurum, s. 178.

<sup>7</sup> A. Kadir, Çüçen, “Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, [http://dergipark.gov.tr/download/article-file/217373\(09.04.2018\)](http://dergipark.gov.tr/download/article-file/217373(09.04.2018)), s. 26.

<sup>8</sup> Habib, Şener, (2014) *John Locke Ve David Hume-Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Ankara: Ötügen Neşriyat, s. 21.

<sup>9</sup> Fatih, Duman, (2006), “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği-Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 61, Sayı:1, s.125.

ya da akıl denilen iyi yargılama ve doğruyla yanlışı ayırt edebilme yeteneğinin doğal olarak tüm insanlarda eşit olduğu anlamına gelir (...) <sup>10</sup>

diyerek “rasyonel otonom olarak” insanı ortaya koyar. Bu Kartezyen akıl herkeste eşittir. Dolayısıyla birilerinin egemen akıl olarak kabul edilmesine gerek yoktur. Kartezyen akıl 18. Yüzyıl aydınlanma aklı için önemli bir ivmedir.

Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı kitabında, “insanı öteki duyarlı varlıkla üzerine çıkaran ve onlar üzerindeki üstünlük ve egemenliğini sağlayan şey” olarak anlık’ı, yani aklı göstermiştir. <sup>11</sup> Locke doğuştan idelerin yokluğunu ortaya koyarken, aklın doğuştan boş bir levha (*Tabularasa!*) olduğu iddiasında bulunmuştur. Bu iddia sadece rasyonalist ve doğuştancı filozoflara bir eleştiri olarak alınmamalıdır. Çünkü Locke bu sayede insan aklını her türlü bilgi edinmeye de açık hale getirmiştir. Bilgi edinme sürecinin yardımcıları olan dış duyu (*duyum*) ve düşünüm (*refleksiyon*) deneyle edinilen bilgiyi işlemekle vazifelendirilmiştir. Bu da deney ile elde edilemeyen bilgilerin akıldan çıkarılması hatta akla hiç alınmaması demektir. Yani her tür metafiziksel düşünce, batıl inanç ve din ya da kilisenin öne sürdüğü öğretiler deney vasıtasıyla basit ya da bileşik ide haline getirilemezler. Zihnimizin içerikleri ide olduğuna göre, idesini edinemediğimiz bu alanlar zihnin içinde yer alamayacaktır. Bu sayede de akıl bağımsız ve özgür olacaktır.

Aydınlanma döneminde aklın kullanımına en büyük değeri veren filozof Kant’tır. Onun Aydınlanma fikrinin en önemli ilkelerinden olarak gördüğü özgürlük fikrini dayandırdığı temel nokta, akıldır. Ona göre, aydınlanma için yalnızca özgür olmak gerekir, özgür olmak içinde aklı kullanmak gerekir. “Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü.” <sup>12</sup>

Ancak Kant, “ne var ki her yandan düşünmeyin! aklınızı kullanmayın! diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, Düşünme, eğitimi yap!, maliyeci düşünme, vergini öde!, din adamı düşünme, inan! diyecektir” <sup>13</sup> diyerek insanın, aklın kullanımı ve özgürleşmek konusunda çok da yüreklendirilmediğini ifade etmiştir. O bu fikrini daha da ileriye götürerek özgürlük ve akıl arasındaki ilişkiyi formüle etmiştir. Ona göre, özgürlüğün sınırlandığı doğrudur ancak bazı türde sınırlanmalar Aydınlanmaya zarar değil, aksine yarar getirmektedir. Ona göre, burada aklın iki kullanımı devreye sokulmalıdır. Birincisi, aklın kamusal alan, diğeri de özel alan içindeki kullanımıdır. Kant tüm bunları şöyle ifade eder;

Her yerde özgürlüğün sınırlanışı var. Peki hangi türde bir sınırlama aydınlanmaya karşıdır, hangisi değildir, ve hangi biçimde bir sınırlama tersine özgürlüğe yararlıdır? Yanıt vereyim: kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması her zaman özgürce olmalıdır; ve yalnızca bu tutum insanlara ışık ve aydınlanma getirebilir; buna karşılık aklın özel olarak kullanışı [*der Privatgebrauch*], genellikle çok dikkatlice ve dar bir alanda kalacak bir biçimde sınırlandırılabilmiştir ve bu da Aydınlanma için bir engel sayılmaz. Kendi aklını kamu hizmetinde kullanmaktan [*der öffentlicheGebrauch*], bir kimsenin, örneğin bir bilginin bilgisini ya da düşüncesini yani aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlıyorum. Aklın özel olarak kullanılmasından da kişinin,

<sup>10</sup> Rene, Descartes, (2009), *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Alter Yayınları, s. 4.

<sup>11</sup> John, Locke, (2013), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, s. 67.

<sup>12</sup> Immanuel, Kant, 1983, “Aydınlanma Nedir? (1784)”, *Felsefe Yazıları*, (çev. Nejat Bozkurt). [http://www.allmendeberlin.de/Aydinlanma\\_Nedir\\_Kant.pdf](http://www.allmendeberlin.de/Aydinlanma_Nedir_Kant.pdf) 08.11.2015, s. 2.

<sup>13</sup> Kant, 1983, s.2.

kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi diye anlıyorum.<sup>14</sup>

Yani aklın özel kullanımı kişiye emanet edilen devlet görevinin layığıyla yerine getirilmesidir. Kişi burada sadece itaat eder ve işini yapar. Bunun yanı sıra aklını kamu hizmeti için kullanırken de kamusal alana hizmet eder. Burada verdiği örnek çarpıcıdır, bir subay savaş esnasında kendisine verilen emri yerine getirmemezlik yapamaz. Verilen emir yanlış bile olsa aklın özel kullanımı gereği emre itaat etmesi gerekir. Burada özgürlük kısıtlanmaz bilakis aklın özgür edimi ortaya konmuş olur. Sonrasında da subay isterse bu alınan karar ile ilgili kamunun yararına olan fikirlerini geliştirip aktarabilir ki burada da kamusal akıl özgürdür. Kant'ın fenomen-numen ayrımına kadar taşınan akıl üzerine olan bu ayrımı, "aklın özgür kullanımını engellediği için" ve aklın özel kullanımında özgür değil itaatkar bir durumda olduğu için eleştirilir.<sup>15</sup> Ancak bu eleştiriler, Kant'ın aklı sınırlandırmasına ilişkin eleştirilerdir. Yani onun akla verdiği değere ilişkin bir eleştiri değildir. Zaten Kant'ın felsefe tarihinde akla verdiği değer açıkça ortadadır. O yine aklı temele aldığı aydınlanma fikri için şöyle der:

İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aramalıdır.<sup>16</sup>

Yani Kant'a göre Aydınlanmanın önündeki engel bir suça dayanmaktadır, üstelik bu suçu insan kendisi işlemiştir. Yine bu çizgide Diderot "aklımdan vazgeçersem, yol göstericimi kaybederim"<sup>17</sup> diyerek aklı ön plana çıkarmıştır. Çünkü sadece aklın gücü, o güne değin gelmiş olan tüm dogmalardan, geleneklerden, din ve otoriteden kurtarabilir. Aklın bu gücünü kullanan varlık kendisini kurabilen, gerçekleştirebilen bir varlık olacaktır. Aklını kullanan insan, siyasi alanda birey ve yurttaş olacakken aynı zamanda da özgürlüğünü elde etmiş bir özne olacaktır. Yani aydınlanmanın önemli çıktısı olan özgür insan ancak aklını kullanan insan ile karşılanmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere sadece aklı kendisine kılavuz edinmiş olan aydınlanma filozofları, aklın içinde yer bulamadıkları bütün dogmatik düşüncelere karşı çıkar. Bu dogmatik düşünceler yalnızca din, vahiyler ya da kilise adına konuşan kişilerin düşünceleri değildir. Bilimsel anlamda ya da felsefi alanda da mutlak doğru kabul edilmiş her şeyi eleştirirler. Bu eleştiri neticesinde Aristoteles'in evren anlayışından kopuştan, Hıristiyanlaşmış felsefi öğretilere kadar pek çok fikir, düşünce ve akım bu yeni aydınlanma fikriyle değişmiş, en iyi ihtimalle reforme olmuşlardır. Aydınlanma eğiliminde olan birey kendisini, eğitim sistemini, hukuk sistemini, devlet sistemi ve din anlayışının dayattıklarını değiştirme yeteneğine sahip olmuştur. Zaten aklın önündeki en büyük engel olarak din adamlarının dile getirdiği öğretiler görülmektedir. Bu nedenle dinin *organonu* olan akıl devreden çıkarılmış ve yalnızca kendi kendisinin amacı olan akıl devreye sokulmuştur. Bu yeni akıl, insanın tek kılavuzudur ve ancak bu kılavuz sayesinde insan refaha erişecektir. İngiliz aydınlanması refaha ulaşan insan modeli ile Liberalizmin adeta kuruculuğunu yapmış ve "bireyin yaşama hakkını, özgürlüğünü ve mülkiyet hakkını güvence altına almış Liberal hukuk devleti"<sup>18</sup> kurmuştur. Buradan

<sup>14</sup> Kant, 1983, s. 2-3.

<sup>15</sup> Şener, 2014, s. 24.

<sup>16</sup> Kant, 1983, s. 1.

<sup>17</sup> Denis, Diderot, (1984), *Filozofça Düşünceler-Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, (çev. İsa Öztürk), İstanbul: DE Yayınevi, s. 45.

<sup>18</sup> Çüçen, s. 28.

Avrupa ana merkezlerinden biri olan Fransa'ya sığıran aydınlanma görüşünün önemli temsilcileri Voltaire ve Rousseau'dur. Felsefe düşüncelerinin yanı sıra edebi kişiliği ile tanınan bu isimler de aklın üzerindeki din baskısını ortadan kaldırmaya çalışırlar. Voltaire'den, "kiliseyi usun bir düşmanı ve hoşgörüsüzlüğü bir dostu olarak suçlamaktan hiçbir zaman bıkmamış parlak ve nükteli bir yazın adamı (...)"<sup>19</sup> diyerek bahsedilmesi de bu düşüncemizi destekler niteliktedir.

Fransız Aydınlanmasının, İngiliz aydınlanmasına ek olarak geliştirdiği yeni ve önemli bir fikir vardır, bu da *Deizmdir*. *Deizme* göre,

Tanrı ile âlem arasında, onu yaratmış ve düzenini vermiş olmanın dışında bir ilişki söz konusu değildir. Zira evren, Tanrı tarafından, dışarıdan bir müdahaleyi gerektirmeyecek kadar mükemmel yaratılmıştır. Nitekim Tanrının kudreti de zaten burada tecelli etmiştir. Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı ile akla ve bilime duyulan büyük güvenin karakterize ettiği deizm, doğal din kavramının, yani Tanrı'nın varlığını ve keşfini akla dayandıran, içten gelen bir duygunun üstünde yükselir. İnsanın artık Tanrının varlığını hissetmesi için vahye, daha doğrusu dinsel kurumların aracılığı olmadan ortaya çıkan yüce bir varlığa ihtiyacı yoktur.<sup>20</sup>

Fransız Aydınlanması dine karşı yapılan bir reformasyon için, katı Katolik kurallarının yer aldığı sistemi eleştirir ve kurucu Tanrı fikrini ortaya koyar. Copleston'a göre "kimileri 18. Yüzyıl Fransız Felsefesini sürekli olarak dinsizliğe doğru ilerleyen (...) bir devim olarak görürken, başkaları ise onu bilincin dinsel boş inançlardan ve kilisenin tiranlığından ilerleyici bir kurtuluşu olarak görecektir."<sup>21</sup> Her iki durumda da Fransız aydınlanmasının yapmaya çalıştığı şey akli boyunduruk altından çıkarıp özgürleştirmektir. Çünkü dinden bağımsız düşünebilme ya da sadece evreni kurmuş olan bir deist Tanrı fikri, insanı kendi kendine baş başa bırakacaktır. Kendisinden başka efendisi olmayan insan, "akıllı bir varlık olarak hem toplumu hem de doğayı bilecek ve yönetecek güçte"<sup>22</sup> olacaktır. Bu insan medeniyeti kuracak olan insandır. Fransız Devrimini hazırlayan süreç, işte bu medeni ya da uygar toplumu kuracak olan akıllı insan fikrinden oluşmuştur.

Alman Aydınlanmasının ilk evresi Christian Thomasius ile başlamaktadır. İkinci evresinde karşımıza Christian Wolff çıkar. Thomasius için, "insan anlığı metafizikte ve doğal Tanrıbilimde gerçeğe erişmek için yeteneksizdir (...)"<sup>23</sup> Ancak ikinci evre Alman Aydınlanmasının önemli ismi olan Wolff için tam aksine insanın özgün yönü, "(...) insan usunun tanrının metafiziksel bilgisini de içermek üzere metafizik alanında pekinliğe erişme gücüne inancı ve bu güç üzerinde direktmesidir."<sup>24</sup> Düşüncelerinde büyük oranda Leibniz'e bağlı kalmış olan Wolff, Aydınlanmanın önemli yanı olan akılsal yanı metafizikten tamamen ayırmak gibi bir işe girişmez. Bunu daha sonra Alman Aydınlanmasının önemli temsilcisi olan Kant yapacaktır. Kant'ın Aydınlanma ile ilgili önemli düşüncelerine daha önce kısaca yer vermiş olmakla birlikte burada akla çizdiği sınırdan da bahsetmek gerekecektir. Kant bu sınırlandırmasını aklın kritiklerini yaptığı üç eseri ile açıkça ortaya koymuştur. Kant aklın sınırlarını, metafiziksel olanı bilimsel bilgiden ayırıp, aynı zamanda evrensel ahlak yasalarını ortaya koyabilecek bir şekilde çizmiştir.

Bir ara sonuç olarak, Aydınlanma bu üç Avrupa ülkesinde başlamış, gelişmiş ve dünyaya yayılmıştır. Dar ve gerçek anlamdaki 18. Yüzyıl Aydınlanması sonradan yerini

<sup>19</sup> Copleston, (2004), *Felsefe Tarihi- Aydınlanma*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi, s. 11.

<sup>20</sup> Sait Kar, 2014, s. 180.

<sup>21</sup> Copleston, 2014, s.11

<sup>22</sup> Çüçen, s. 29.

<sup>23</sup> Copleston, 2014, s.143.

<sup>24</sup> Copleston, 2014, s. 139.

başka adlara bıraksa da (örneğin Almanya’da idealizm) fikirleri ve önerileri açısından hala devam etmektedir. Aydınlanmanın en önemli fikirleri akılcılık, dogmaların reddi, hümanizm, tolerans, bireycilik, insan hakları ve Liberalizm gibi hem siyasi, hem ekonomik, hem sosyal, hem kültürel alana hitap eden fikirlerdir. Bu aydınlanmaya en genel anlamda Avrupa aydınlanması denir. Avrupa aydınlanmasının olduğu dönemde, yani bir tekil şahsın kendisini arayıp bulduğu, egemen olanın yalnızca kendisi olduğu, kendi erkini ortaya koyduğu, aklını keşfettiği bu dönemde Türk düşüncesinde ve Osmanlı Devleti’nde yaşanan gelişmelerin nasıl olduğu ise çalışmamızın bundan sonraki kısmının konu alanı olacaktır.

## TANZİMAT’TA AYDINLANMA FİKRİ

1718-1730 yılları arasındaki döneme verilen Lale Devri adı, Osmanlı Devleti’nin duraklama ve gerileme dönemidir. Bu dönemde Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa, “1720’de Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi’yi Paris’e elçi olarak gönderirken, kendisinden siyasi görevinin dışında, Fransa’nın gelişim sürecini ve eğitim yapısını iyice anlayıp, uygulanabilir olan hususları bildirmesini de istemiştir.”<sup>25</sup> Osmanlı Devleti bu yıllardan itibaren askeri alandaki başarısızlığını durdurmak, önüne geçmek ve başarıya doğru değiştirmek için askeri, iktisadi ve eğitim alanlarında yenilikler yapmak için pek çok çözüm yolu denemiştir. Ancak bilim ve felsefe alanında kendi mirasını iyi değerlendiren Batı toplumları, aklın yardımıyla gelişen aydınlanma düşüncesi sayesinde her alanda ilerleme kaydetmiştir. Osmanlı Devleti ise Batı’daki gelişmelere ayak uyduramamış, onunla rekabet edebilecek seviyenin çok gerisinde kalmış, ülke hastalıklı ve huzursuz bir hal almıştır.<sup>26</sup>

Bununla birlikte mücadeleden vazgeçilmemiş, Batı’nın başarısının sırrına mazhar olunmaya çalışılmıştır. 1839-1876 yılları arasına denk gelen Tanzimat döneminde Batılı anlamda çağdaş değerlere ulaşmanın-demokrasi, insan hakları, kadın hakları, özgürlük, çoğulculuk- yolu öğrenilmeye çalışılmıştır.<sup>27</sup> Tanzimat Fermanı, Fransız Devriminin de etkisiyle bütün insanların en azından yasalar önünde eşit olması fikriyle yola çıkmıştır. Bu dönemde özgürlük, hukuk, kanun, eşitlik, kişi hak ve özgürlükleri, akıl, ilerleme, medeniyet gibi pek çok kavram ile de tanışılmıştır ancak tam olarak bir içselleştirme mümkün olmamıştır. Küyel’e göre, “Tanzimat bildirisi ile, I. Dünya Savaşı arasındaki evrede, durmadan çalkantılar olmuş, öyle ki, Batı’nın bilgelik sevgisi, ülkemizde uzun süre doğrudan doğruya ve tam anlamıyla, bilgelik severlerin temel yapıtlarının çevrilmeleri yoluyla girmemiş(tir) (...).”<sup>28</sup> Ancak yine de Batılılaşma yani Batı’nın ahvalini öğrenme çabaları, oradaki bazı fikirlerin doğrudan imparatorluk topraklarına girmesini sağlamış, bazılarının ise en azından tanıtılmasını sağlamıştır. Bu dönemde İmparatorluk kanalıyla Fransa’ya gönderilen aydınların isimleri, Şinasi, Münif Paşa, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Namık Kemal olarak sayılabilir.<sup>29</sup> Bu aydınlar arasında en çok dikkat çeken isimlerden biri olan Şinasi, özellikle Fransız Aydınlanma filozofları; Fontenella, Voltaire, Montesquie ve Concercet’ten yaptığı çevirilerle ve buradan hareketle bastığı ‘Tasvir-i Efkâr’ gazetesi ile çok dikkat çekmiştir.<sup>30</sup> Fransa’da etkilendiği bu filozofların akılcılık fikrini, Osmanlı Devleti’ne ‘Pozitivizm’ akımı şeklinde getiren Şinasi, “Avrupa’nın mucizesi akıl ve kanundur. Kanun bu yeni dinin getirdiği hükümlerin temelidir. Yeni değerler dünyasının

<sup>25</sup> Mehmet, Vural, (2018), *Tanzimat’tan Günümüze Türkiye’de Felsefe*, Ankara: Elis Yayınları, s. 26.

<sup>26</sup> Vural, (2018), s. 27.

<sup>27</sup> Eyüp, Bekiryazıcı, (2003), “Tanzimat’tan Cumhuriyete Osmanlı’da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı 19, s. 251.

<sup>28</sup> Mübahat, Türker, Küyel, (1976), *Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, s. 86-87.

<sup>29</sup> Rahmi, Karakuş, (2015), *Felsefe Serüvenimiz*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, s. 32.

<sup>30</sup> Bekiryazıcı, 2003, s. 251.



başında adalet, halk ve hikmet kavramları gelir. İslamiyet cahiliyet devrini kapadığı gibi, bu devirde bir zulüm ve cehalet devrini kapar akıl ve adalet devrini açar”<sup>31</sup> diyerek aklın ve kanunun önemini vurgulamaktadır.

Şinasi'nin düşüncelerinden II. Meşrutiyete kadar uzanan süreçte, akılcılık olarak karşımıza çıkmış olan Avrupa Aydınlanmasından etkilenmemiz, Pozitivizm olarak ele alınmış, akabinde materyalizm, mekanizm ve evrim ile ilgili fikirlerde gelişmiştir.<sup>32</sup> Öte yandan Avrupa'yla yapılan temaslardan sonra Aydınlanma hareketi karşımıza, Yeni Osmanlıcılık, İslamcılık, Milliyetçilik ve Batıcılık olarak dört siyasi ve kültürel akım çıkarmıştır. Ancak özellikle karşımıza Gelenekçi (Osmanlıcılık, İslamcılık, Milliyetçilik) yapıyı destekleyen ve yalnızca Batılılaşmayı savunan iki kutup çıkmaktadır. Bu kutuplar arasında Gelenekçi düşünenler ılımlı ve katı olarak ikiye ayrılabilirken, Batılılaşmanın tek kurtuluş olduğunu düşünenler de ılımlı ve katı olarak ikiye ayrılabilir. Batı'dan öğrenilecek şeylere gerek duymayan katı, İslamcı ve şarkçı gelenekçiler ile yalnızca Batı taklitçiliği yapan garpçılar, pozitivistler ya da katı Batıcılar ilerlemeye pek fazla katkı sağlamamıştır. Ama her iki alanın içindeki ılımlı yani hem Gelenekçi hem de Batıcı olan aydınlar, Batı hakkında yeni edindikleri fikirleri ülkeye uyarlamaya çalışmışlar ve bu fikirleri halka en kolay ve doğrudan ulaştırma aracı olarak “mecmua” çıkarmışlardır. Çeşitli sebeplerle bu mecmualar Avrupa'nın cazibe merkezlerinde basılmış olsa da, burada temel hedef kendi halklarının eğitilmesi ve memleketin içinde bulunduğu koşulların düzeltilmesidir. Bu mecmuaların en önemlileri “meşrutiyet sonrası neredeyse bütün fikir hareketleri için bir kaynak olan yeni Osmanlıcı düşünürlerin yazdıkları ve Londra'da yayınlanan ‘Muhbir ve Hürriyet’, Paris'te yayınlanan ‘İttihat ve Ulüm’, Cenevre'de yayınlanan ‘İnkılap’ (...) adlı yayınlardır.”<sup>33</sup>

Aydınlanma Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de siyasi ve eğitim ayaklarında gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. “Fransız Aydınlanmasında Helvetius, Diderot, Voltaire ve Rousseau'nun eğitimin herşeyi yapabileceğine, bizi biz yapanın eğitim olduğuna inandığı gibi, Türkiye'de de Şinasi, Ali Suavi, Ziya Paşa, Nâmık Kemâl, AhmedMidhat Efendi, Hoca Tahsin gibi aydınlar da insanın hürleşmesinde ve toplumun kalkınmasında birinci rolü eğitime vermekte (dir).”<sup>34</sup> Onlar, toplumun gelişmesi ve değişmesi için eğitimi şart koşarlar. Bu sebeple Osmanlı Devlet'inde Tanzimat sonrası eğitim alanında hızla yenileşme faaliyetlerine gidilmiştir. Tanzimattan sonra eğitimin önemine binaen “1848'de ‘Darül-müallimin’ açılır. *Tıbbiye*'de eğitim süresi 9 yıla çıkarılır. *Mühendishane*'nin 1846, 1850 ve 1855'de ki birçok mezunu Avrupa'ya gönderilir. (...) Diğer taraftan bilim ve kültür hayatına yönelik çalışmalar yapmak amacıyla kurulmuş teşekküller de birbiri ardına ortaya çıkar. Önce (1851) ‘*Encümen-i Daniş*’, daha sonra da 1862'de ‘*Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye*’ kurulmuştur. Aynı yılda ilk resmi olmayan dergi (*Tasvir-i Efkâr*) yayın hayatında boy gösterir.”<sup>35</sup>

Tanzimat Fermanı, Aydınlanmanın neredeyse bütün fikirlerini içinde barındırmakta ve taşıdığı fikirler açısından Türk aydınlanmasına katkı sağlamış olmasına rağmen Tanzimat'a bir Aydınlanma dönemi adını vermek zordur. Tanzimat'la Osmanlı'da Avrupa Aydınlanmasındaki gibi bir başarının sağlanamamasının birkaç sebebi vardır.

1. İlk olarak Avrupa Aydınlanmasının bir uzantısı olan Fransız Aydınlanması Osmanlı Devleti'ni ve dolayısıyla Türk düşüncesini yakından etkilemiştir.

<sup>31</sup> Bekiryazıcı, 2003, s.252

<sup>32</sup> Bekiryazıcı, 2003, s. 256.

<sup>33</sup> Bekiryazıcı, 2003, s. 257.

<sup>34</sup> Nurettin, Öztürk, (2001), “Aydınlanma Hareketi ve Yeni Türk Edebiyatı”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, s. 52.

<sup>35</sup> Karakuş, 2015, s. 31.

Ancak bu etkileniş pratik bir çıkardan hareketle olmuştur. Çünkü memleketin koşulları kötüdür, askeri ve iktisadi alanda çok zor bir durumda kalınmıştır, bu bağlamda Batı'nın ilim ve irfanından çok bilim ve tekniği, aynı kopya yapılmaya çalışılmıştır.

2. Avrupa Aydınlanmasının en önemli vurgu noktası insanın bütün pratik hedeflerden bağımsız olarak kendi varlığını ortaya koyması ve kendi aklıyla hareket etmesidir. Bunun için aklın önündeki tüm dogmalardan kurtulmaya çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'nin aydınlanma hareketi akla değer verir ancak bunu yalnızca bilim, teknik ve askeri başarıda kullanır.
3. Tanzimat'la birlikte aydınlanma fikirlerinden mülkiyet hakkı, insan hakkı, hukuk eşitliği gibi haklar tanınsa da asıl hedef ilerlemeci, özgür bir akıl, birey ve yurttaş yetiştirmek olmadığı gibi bu bireyin ortaya çıkışındaki din eleştirisi de henüz Avrupa'daki gibi yapılabilecek durumda değildir. Yani İslamcılık düşüncenin zeminine yerleştirilerek batılılaşma faaliyetleri yürütülmüştür.
4. Osmanlı Devleti, İslam dünyasının felsefi gelişimini içinde barındıran bir geleneğe sahiptir ve bu nedenle batı Aydınlanmasından hareketle hazırlanan bu yeni anlayışların birdenbire olması mümkün değildir. Öner bu hususu şöyle ifade eder,

Tanzimattan sonraki fikir hayatımızda tam bir Ortaçağ zihniyetinin ifadesi olan ilim telakkisinin devam ettiğini gösterir. İslam aleminde XII. asırdan itibaren başlayan duraklama, kendi içine kapanış ve medreselerin skolastik zihniyeti rasyonel düşüncüyü ikinci plana atmış, fikri çalışma, siklet merkezini dini bilgiler üzerine toplamıştı. Tanzimat'tan sonra fikir kapılarının Avrupa'ya açılmış olmasına rağmen bu durumun bir müddet daha devam etmesini tabii karşılamak lazımdır. Yeni bir zihniyetin, kökü, asırlar ötesine varan yerleşmiş bir zihniyetle mücadelesi ye onun yerini alması elbette birdenbire olamazdı.<sup>36</sup>

Ayrıca bu dönemin aydınları, felsefeyi içselleştiremedikleri gibi aydınlanmanın önemli ideolojilerini de kavrayamamışlardır. Özellikle çoğunlukla mantık alanında çalışmalar yapılmasının nedeni de işte bu Batı Felsefe Tarihinin tam olarak bilinmemesi, içselleştirilememesi ve bilime faydasının ne olacağının kestirilememesidir. Bu sebeple pozitif bilimlerle başlamaları bilimi geliştireceği için daha uygun olmuştur.<sup>37</sup>

5. Osmanlı'da başlayan Aydınlanma ve Batıcılık fikri için “yapay bir iklimde” oluşturulmaya çalışılan bir bitki benzetmesi yapılabilir. Avrupa bu aydınlanma bitkisini doğal koşulları içinde adeta habitatına uygun olarak yetiştirmiştir. Çünkü Batı tarihinin serüvenine göre bu bitki kendiliğinden ortaya çıkan bir bitkidir. Zemininde Platon ve Aristoteles gibi önemli filozofların yer aldığı Antik Yunan düşüncesinin yattığı bu kültür, Hristiyan Ortaçağının dogmatik yapısına bir başkaldırıdır. Rönesans ve Reform hareketleri ile bu başkaldırı Rasyonel bir zemine oturtulmuştur. Ancak “Osmanlı'nın son döneminde artan Aydınlanma ve Batıcılık hareketleri yapay bir iklimde oluşmanın etkisiyle gecikmiş bir karakterle donanmıştır. Batı ve Türk Aydınlanması arasındaki en önemli fark bilinçtir.”<sup>38</sup>
6. Öte yandan tamamen bireyci olan bir bakış açısına sahip Avrupa aydınlanması bu açıdan da Osmanlı Devleti'ne uyarlanamamıştır. Osmanlı devleti, imparatorluk geleneği üzerine kurulu olmasından kaynaklı olarak

<sup>36</sup> Necati, Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/732/9332.pdf>, s. 111.

<sup>37</sup> Bayram Ali, Çetinkaya, (2002) “Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, Sivas, s. 68.

<sup>38</sup> Esen, Kunt, Şehsade, Sapaz, 2005, s. 55-56.

genelin, toplumun, imparatorluğun yani “biz’in” aydınlanmasını ister. Oysa Avrupa Aydınlanması bizden bağımsız düşünerek, bireyi ortaya çıkarır. Tanzimat’la birlikte Batı etkisi nedeniyle bireyci bir Tanzimat ve aydınlanma anlayışı ortaya çıksa da yinede “Osmanlı bireyciliği, Avrupa aydınlanmasının temelini oluşturan bireyden çok farklıdır. Bu farkın en önemli nedeni Aydınlanma ve Batılılaşma için gerekli ortamın yapay koşullara çevrilmesi, bilinç kavramının birey kavramıyla tümüyle örtüşmesi, Batılılaşmanın özü yerine doğrudan uzantıları sayılan teknoloji, hukuk, askeriye gibi alanların Osmanlı’ya uyarlanması ve uygulanmasıdır.”<sup>39</sup>

7. Avrupa Aydınlanması ile toplum içindeki birleştirici unsur olan din birlikteliği devreden çıkınca yerine birey olan insanların birlikte yaşamalarını sağlayacak birtakım fikirler ikame etmişlerdir. Toplumun bir arada yaşaması yasalar kanalıyla belirlenmiş olsa da insanın psikolojik yapısına uygun olan bir fikir olarak batı dillerindeki karşılığıyla tolerans, dilimizdeki karşılığıyla hoşgörüyü koymuşlardır. Locke hoşgörü üstüne mektuplar isimli eserinde devlet ve toplum düzeni için hoşgörünün yerini ve önemini açıklamıştır. Osmanlı da ise hoşgörü kavramı özellikle gayri Müslimlere onların din ve sosyal yaşantılarına uygulanmış yani yine din ekseninden çıkamamıştır. Yani seküler bir hoşgörü anlayışına rastlanamaması da aydınlanmanın temel dinamiklerinden birine ortaya koyamadıklarını gösterir. Tanzimat Fermanındaki dini müsamaha ve eşitlik düşüncesi aydınlanmanın bu hoşgörü anlayışından hareketle hazırlanmıştır. Hoşgörü fikrinin Tanzimat fermanında yer almasının bir diğer sebebi de gayri Müslim halkın Avrupa da gerçekleşen aydınlanmacı düşüncelerden haberdar olmasıdır. Bu halkı hoşnut etmek ya da ayaklanmalarını engellemek amacıyla da ferman da yer verildiği düşünülebilir.
8. Batı toplumunun bir diğer başat özelliği de eleştirel düşünmesidir. Oysa Tanzimat aydınları eleştirel düşünme ve yorum bilgisine bir kenara bırakarak tercüme faaliyeti gerçekleştirmiştir.
9. Batı, bilim ve tekniği Galileo ve Newton gibi bilim tarihindeki ilerlemelerle çok gelişmiştir. Osmanlı devletinin mevcut koşullarının zorluğu ve Batı bilgisinin din ile bağlantı kurularak dışlanması gibi sebeplerle bilim ve teknik alanı çok geride kalmıştır. Tüm bunlar aydınlanmanın ve dahası devletin çöküşünün sebebi olmuştur. Osmanlı’da Aydınlanmanın Batı’daki gibi tam bir karşılık bulamamasının birkaç sebebi bu saydıklarımızdır.

Öte yandan Tanzimat Dönemi sonrası ortaya konulan çabalarında görmezden gelinmemesi gerekmektedir. Burada Avrupa ülkelerinden farklı bir süreç işleminin nedeni yalnızca Tanzimat Fermanının eksikliğinden, ülkenin koşullarının kötülüğünden ya da Aydınların yetersizliğinden kaynaklanmadığını da ifade etmek gerekir.

Tanzimat döneminde Avrupa’daki Aydınlanmanın benzerini Türk düşüncesinde yaşayamamızın nedeni olarak bazı gelenekçi aydınlar, Avrupa’nın bu dönüşüme tarihin başından beri yatırım yapmış olduğu bir düşünce sisteminden gelmesini ele alarak, Osmanlı Devleti’nin de kendi tarihsel mirasına geri dönmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çünkü onlara göre Osmanlı Devleti, tarihi mirasından gelmeyen bu yapıyı islahatlar ile kendisine uyarlamaya çalışmış, dışarıdan gelen ve tarihsel çizginin dışında olan bu değişimler eğreti kalmış ve başarılı olamamıştır. Onlara göre devletin hızla çöküşe gitmesi bu başarısızlığı ortaya koyan en önemli veridir. Bu dönemde Tanzimat Fermanının başarısız olmasından da hareketle eskiye, geleneğe dönülmesini ve Osmanlı’nın kendi iç dinamiği olan ve tarihsel serüveninde önemli rol oynayan İslamcı yaklaşımla yeni çareler

<sup>39</sup> Esen, Kunt, Şehsade, Sapaz, 2005, s. 56.

bulmasını öneren Osmanlı aydınları tarafından, İslamiyet'in zemine alınmasının eskicilik ya da gelenekçilik olarak olumsuz bir şekilde lanse edilmesi kabul edilmemektedir. Burada en önemli isim Cevdet Paşa'dır. Diğer taraftan fermanın başarısızlığa sebep olduğunu değil, daha fazla Batıcıl düşünmeyi öneren ve fermanın kapsamını genişletmek gerektiğini savunan Osmanlı aydınlarının başında gelen temsilciler ise Namık Kemal ve Ziya Paşadır. Bu düşünce Batı uygarlığı ile Doğu kültürünü uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>40</sup> Örneğin Meşrutiyet Dönemi Aydınlarından Abdullah Cevdet'in şu sözleri bu konuda oldukça düşündürücüdür. "Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâs etmek mecburidir. İktibas etmek anlamsız, kopya etmek sathi ve tehlikelidir. Tek cevap, Avrupa uygarlığının tamamen kabulü, Türkiye'nin uygar Avrupa'nın bir parçası hâline gelmesidir."<sup>41</sup>

## SONUÇ

Antik Yunan felsefesine başladığımızda ilk olarak ortaya koyduğumuz belirleme felsefenin *mitos*'tan, *logos*'a geçiş olduğu üzerinedir. Mitos, doğruluğundan emin olamayacağımız, aklımızla belirlemediğimiz ve dogmatik olan söylencelerdir. Logos ise, kullanıldığı ilk andan itibaren pek çok anlama gelen bir kavram olmasına rağmen en çok mantık ilminin Batı dillerindeki karşılığı olan ve doğru düşünme, doğru dile getirme anlamlarına gelen *logic*'in Grekçe kökü olan ve akıl anlamına gelen kavramdır. Felsefe söylencelerden, mitlerden, dogmalardan nasıl kendini kurtarmalıysa, Avrupa aydınlanmasının da temel hedefi kendisini din ya da Tanrılar adına konuşulan efsanelerden, mitlerden kurtarmak olmuştur. Zaten Avrupa Aydınlanması, Birinci Aydınlanma dediğimiz, Antik Yunan ve onun da temelinde bulunan Çin, Hint, Hıristiyan ve İslam felsefe ve kültürlerinden hareketle temellendirilen ve Avrupa uygarlığına ait bir kavramdır. Burada yeniden doğuş vardır. Bu aydınlanma düşüncesi pek çok açıdan eleştirilmektedir. Nasıl ki Antik Yunan ile felsefeyi başlatmanın bir tür 'Yunan Mucizesi' yaratma eğilimi olduğuna ilişkin eleştiriler varsa burada da bir tür Avrupa mucizesi yaratılmaya çalışıldığına ilişkin eleştiri söz konusudur. Bu eleştiriye getirenlerin iddiası ise, fikirlerin bir anda ortaya çıkmayacakları, tarihsel serüven içinde fikirlerin zaten ortaya çıkmak için zemin kolladıkları ve her fikrin değişime açık olduğudur. İkinci eleştiri noktası ise, Batı uygarlığının aydınlanma fikirleri içinde bireycilik, özgürlük, insan hakları vs. gibi ilkeleri savunuyor olmasına rağmen, sömürgeleştirme ve kölelik gibi bu ilkelerle hiç uymayan uygulamaların 19. Yüzyılın ortalarına kadar bizzat kendileri tarafından devam ettirilmesi ve kaldırmak için karşı çaba sarf etmemeleridir. Tüm bunların yanında özellikle teknik ve bilimdeki ilerleme ve bunları seküler bir yapıda ele alma düşüncesi ile kurulan Aydınlanmanın Avrupa ülkelerine refah ve huzur getirdiği de aşikârdır. Çünkü aslında, buradaki asıl kaçırılmaması gereken nokta Aydınlanmanın lanse edildiği gibi yalnızca dinlere karşı ya da Hıristiyan Ortaçağ'ına karşı geliştirilmiş bir fikir olduğundan ziyade bir bütün olarak cehaletten kurtulma ve karanlıktan aydınlığa çabası olduğudur.

Aslında ülkemiz içinde benzer koşullar söz konusudur. Tanzimat aydınlanmasının başarısız olduğunu düşünmek aslında Türkiye Cumhuriyetinin başarısını göz ardı etmek demektir. Çünkü Osmanlı Devleti'nin 200 yıllık tarihinde geliştirilmeye çalışılan tüm fikirler, uzantısı olan Cumhuriyet dönemini ortaya çıkarmıştır. Bekiryazıcı'ya göre,

Böylesi fikir hareketlerinin tesirlerini tam olarak algılayabilmek için, bu süre içinde ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerini, azınlıkların eylem ve söylemlerini, isyanları, girilen savaşları, saray içindeki güç dengelerini, siyasî oluşumları, dahası Genç Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve devrimlerin ilanı ile temellenişini ele almak zorundayız.

<sup>40</sup> Çetinkaya, 2002, s. 66.

<sup>41</sup> Bekiryazıcı, 2003, s. 260.

Bütün bu saydığımız oluşumlar ve onlara tepkiler zamanın mecmua ve gazeteleri ile edebî eserlerinde mevcuttur.<sup>42</sup>

Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'nın ortaya koyduğu bütün fikirler, zamanın koşullarında etkili olmasa bile, sonrasında dönüşüme sebep olmuş, ulus-devlet anlayışı ile ümmetçilik fikrinden, laiklik anlayışı ile din ve devlet işlerinin birbirine karıştırılmasından, birey ya da kişi anlayışı ile kul ya da tebaa düşüncesinden kurtulmayı sağlamış ve bu anlamda da başarılı olmuştur.

## KAYNAKÇA

- BEKİRYAZICI, Eyüp, (2003), "Tanzimat'tan Cumhuriyete Osmanlı'da Felsefe Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Sayı:19.
- BİRAND, Kamuran, (1956), "18. Yüzyıl Fransız Aydınlanma Tarihçiliği ve Modern Tarihçilik Karşısındaki Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V(I-V), Ankara.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, (2002) "Modern Türkiye'nin Felsefi Kökenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/II, Sivas.
- COPLESTON, (2004), *Felsefe Tarihi- Aydınlanma*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi
- ÇÜÇEN, Abdülkadir, "Batı Aydınlanmasının Düşünsel Kökenleri ve Eleştirisi", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, [http://dergipark.gov.tr/download/article-file/217373\(09.04.2018\)](http://dergipark.gov.tr/download/article-file/217373(09.04.2018))
- DİDEROT, Denis, (1984), *Filozofça Düşünceler-Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, (çev. İsa Öztürk), İstanbul: DE Yayınevi.
- DESCARTES, René, (2009), *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, Ankara: Alter Yayınları.
- DUMAN, Fatih, (2006), "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği-Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 61, Sayı:1.
- KANT, Immanuel, 1983, "Aydınlanma Nedir? (1784)", Felsefe Yazıları, (çev. Nejat Bozkurt). [http://www.allmendeberlin.de/Aydinlanma\\_Nedir\\_Kant.pdf](http://www.allmendeberlin.de/Aydinlanma_Nedir_Kant.pdf) 08.11.2015.
- KAR, Sait, (2014), "Din, Aydınlanma ve Eleştirisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 42, Erzurum.
- KARAKUŞ, Rahmi, (2015), *Felsefe Serüvenimiz*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- KÜYEL, Mübahat, Türker, (1976), *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- KUNT, Esen, SAPAZ, (2005), Şehsade, "Batı ve Öteki", *Journal of İstanbul Kültür University*, 2005 /1 pp.55-63.
- LOCKE, John, (2013), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- ÖNER, Necati, Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/732/9332.pdf>.
- ÖZTÜRK, Nurettin, (2001), "Aydınlanma Hareketi ve Yeni Türk Edebiyatı", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı:9.
- ŞENER, Habib, (2014), *John Locke ve David Hume-Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, Ankara: Ötügen Yayınları.
- VURAL, Mehmet, (2018), *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, Ankara: Elis Yayınları.
- YURT, Engin, "Heidegger-Sartre Anlaşmazlığının Hümanizmin Güncel Terminoloji Sorununa bir Çözüm Getirme Olasılığına Dair bir Araştırma", *Felsefi Düşün*, Sayı: 9, 2017, s. 290-293.

<sup>42</sup> Bekiryazıcı, 2003, s. 275.

## DİLİN YAPISI VE GELİŞİMİNE DAİR FARKLI GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ: SÖYLEME, KONUŞMA VE SÖZ ÜZERİNE BİR DÜŞÜNME DENEMESİ

Engin YURT<sup>1</sup>

### Öz

Bu makalede en temelde dil üzerine bir düşünme denemiştir. Dilin evrimsel ve tarihsel gelişimine, oluşumuna dair farklı görüşler incelenmiştir. Bu görüşler üzerinden, konuşmanın ve bir söz söylemenin -herhangi bir şey söylemekten farklı olarak- felsefi anlamı düşünülmüştür. Dil ve düşünme arasındaki ilişkinin ne kadar derine gittiği (ya da gitmediği) araştırılmıştır. Heidegger'in dile, konuşmaya ve söze ilişkin görüşleri sunularak günlük konuşmanın sıradanlığı ve dilin şiirselliğinin özsel önemi arasındaki karşıtlık bir nebze de olsa giderilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Dil, Köken, Konuşma, Söz, Söyleme, Heidegger

### A SHORT ANALYSIS OF DIFFERENT VIEWS ABOUT LANGUAGE'S STRUCTURE AND PROGRESS: AN ATTEMPT OF THINKING OFF SAYING, SPEECH AND WORD.

### Abstract

In this article, basically a thinking on language has been tried. Different views on historical and evolutionary progress of language have been examined. Through these views, the philosophical meaning of saying a word -different than verbally articulating something- and speech has been thought. It has been investigated how deep the relation between language and thinking goes (or not). By presenting Heidegger's opinions on language, speech and word, the contrast between commonness of common speech and essential importance of language's poetic saying has been tried to dissolve.

**Keywords:** Language, Origin, Speech, Word, Saying, Heidegger

'İnsanoğlu' 'sahiptir' 'dile' (ratio et oratio), ('animal rationale' 'yetilidir' 'konuşmaya' ve o kendi özünün meziyeti dolayısıyla muhakkak 'konuşur'). 'Söz, 'sahiptir' 'insanoğlu'na (Da-Sein 'temeller' -Varlığın [des Seyns] koruyuculuğuna [die Wächterschaft]). Dil'in metafiziğinden, varlıktarihsel sözün özünü sürdürmesinin [die Wesung] içine düşün-en sıçramaya doğru *geçiş* [Übergang].<sup>2</sup>

Dilin doğasına dair düşünmenin insan için büyüleyici olan bir yanı vardır. Özellikle de dilin kökeni ve tarihsel-evrimsel gelişim süreçleri odağında gerçekleştirilmeye çalışıldığında ve düşünmenin tıkandığı ve düşünme deneyleriyle artık daha fazla geriye gidilmediği noktaya gelindiğinde, dilin hem düşünme için ne kadar özsel ve kritik bir yere, role sahip olduğu, hem de ne kadar gizemli olduğu ve insanüstü bir yana sahip olduğu sezilir. Bu sezgi, düşünmenin bu bahsi edilen -ya da bahsi edilemeyen- noktadaki paralize olması ve işleyememesi ile ilgili olduğu kadar dilin insan olarak insan için ne kadar tüm denkleme değiştiren bir öge olduğunun apaçıklığı ile yüzyüze gelmesiyle de ilgilidir. Bahsi edilen bu düşünsel bir deney olarak zamanda geriye doğru gidişte, düşünmenin nasıl olduğunu özsel olarak etkileyen bir basamak olarak "dil" ve "söz"ün tarihi gerçekten de

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung Über den Ursprung der Sprache*, GA85, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, s. 3.

*DİLİN YAPISI VE GELİŞİMİNE DAİR FARKLI GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ:  
SÖYLEME, KONUŞMA VE SÖZ ÜZERİNE BİR DÜŞÜNME DENEMESİ*

birçok şeyden -örneğin yazıdan- daha eskiye uzanır. Burada dil ve söz ile kastedilen sadece tarihin belli bir döneminde belli bir insan topluluğunun ya da genel olarak insanlığın bir dili konuşmaya yetili olması ya da bir dilin düşünme ile herhangi bir şekilde kurduğu özsel ilişki değildir. “Evrimsel olarak konuşma ya da dil yetisine sahip olmadan önce insanımsılar nasıl düşünüyordu?” sorusu kritik bir noktaya işaret etmesi açısından önemlidir elbette. Ancak yine de burada kastedilen bu soruyla doğrudan ilişkili bir duruma işaret etmez.

Ancak burada dil ve söz ile kastedilenin ne olduğunun daha iyi anlaşılması için, ufak bir düzeltme yapılmalıdır şimdi baştan. Dil ve söz değil, aslında *dil-söz*. Burada, aradaki tire işareti, bir birlikteliği işaret eder gibi gözükür ve bu kısmen böyledir. Ancak sadece böyle değildir. Dil-söz tabirindeki tire işareti, dilden söze doğru olan uçurumu ve köprüyü ifade eder. Dilin oluşumuna bakılırken, dil anlaşılmasına çalışılırken, onun evrimsel gelişimine odaklanarak, insan dilini diğer canlıların iletişim şekillerinden farklı kılan, insan dilinin özsel olarak bu iletişim türlerinden farklı olduğu yanlarına odaklanılır. Bu tutum ve yaklaşım belki antropoloji, biyoloji gibi farklı alanda işe yarar olsa da, düşünsel olarak felsefe için pek de üzerinde yükselebileceği güvenli bir zemin sağlamaz. Ya da böyle bir zemin sağlamayacağına inanılır. Düşünme açısından özsel olan, dile sahip olma ve dili öğrenme yetisi değil, ama dilsel-olana salt ya da salt olmayan iletişimsel yapı içerisinden alıp sözsöz-olana taşıma eylemidir. Bu taşıma eylemini gerçekleştirebilmek, belki de sadece birkaç şairin birkaç şiirinde mümkün hale gelmiştir. Ya da en azından bazıları tarafından bunun böyle olduğuna inanılır.

Burada ilk olarak, insan dili ile ilgili genel ayırıcı olarak kabul edilenin ne olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu konuda birçok araştırmacı farklı şey söylemiştir. Bu söylenen, işaret edilen kati fark yaratan noktaların sayısı da bunlara oranla farklılık, çokluk gösterir. Elbet ki bu belirtilen ayırım yaratan özellik ve noktaların hepsi haklı bir şeye işaret etmesi anlamında doğru ve geçerlidir. Ancak düşünme açısından bakıldığında, dile, insan diline dair geliştirilmiş olan bu yorumların belli noktalarda hiç de felsefenin düşünmesine katkıda bulunan bir şey ifade etmediği de aşikârdır. Düşünme açısından dilin ne olduğu, dilin kendisine en yakın gibi duran şeyden bile özsel olarak ayrılmasında birincil önem taşır. Dilin ortaya çıkışının ve gelişiminin dil-düşünme ilişkisi (ya da aksı) üzerinden yapılması bu anlamda daha önce işaret edilmemiş bir ayırımı ne oranda gösterir tartışılır ancak yine de şimdi ilk adım olarak, genel bir çerçevede dilin modern dönemdeki haklı ve doğru görüşlerine bir örnek verilmelidir:

İnsan dili, diğer türlerin sembolik iletişim biçimlerinden, üst-dilsel (bu kitapta olduğu gibi dilin, dil hakkında konuşmakta kullanılması) ve sevke tabi [discursive] (birçok ideayı tek bir cümle içinde bir araya bağlama kapasitesi) işlevleriyle ayrılır. Diğer birtakım yazarlar, insan dilinin kendine özgü işlevlerini ortaya koyar. Bu kitapta, Bernard Victorri dilin öyküleme işlevini tasvir ederken Jean-Louis Vessalles buna, argümantasyon işlevini ekler.<sup>3</sup>

İnsan dilinin yukarıda belirtilen ayırt edici özellikleri, insan dilinin yapısal olarak ayırt edici özellikleri olmaları açısından doğrudur. Ancak, düşünmenin gelişimi, işlemesi açısından dilin yerine (hem yeti hem de bir yapı olarak) bakıldığında, bu söylenenlerin en önemli şeye işaret etmediği görülür. Dil üzerine düşünülen ve gelişiminin olası olan süreçlerindeki genel fikirler bile bu önemli şeyi gözden kaçırır gözükür:

Daha aydınlanmış olmasa da, daha şimdiki zamanlarda, bu yasak kalkmış gözükür, ama münakaşa devam etmektedir. Hala, dilin tanrıdan bir hediye

<sup>3</sup> Jean-Louis Dessalles – Pascal Picq – Bernard Victorri, *Dilin Kökenleri*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2014, s. 19

olduğunu savunacak birkaç kişi olsa da; hala dilin tek bir adımda, ya hep ya hiç tarzda evrildiğini görüşünü benimseyenler vardır. Buna bazen dilin evriminin “büyük patlama” teorisi denir ve en çok linguist Derek Bickerton (1995) tarafından ifade edilmiştir, ama ayrıca Noam Chomsky’nin birçok eserinde ima edilmektedir. Başvurulan şey, büyük ihtimalle rastlantısal bir genetik mutasyon ya da tanrı yerine ortaya çıkan fiziksel bir özellik olsa da, bu görüş biraz mucizevi gelir (örneğin, Crow, 2002). Buna karşı olarak, Jackendoff (2002) tarafından ayrıntılı olarak işlenen ve Pinker ile Bloom (1990) tarafından düşünüldüğü gibi doğal seleksiyon dolayısıyla artar bir şekilde dilin evrildiği görüşü vardır. Bu görüş açık bir şekilde insan evriminin Darwinci bakışı ile aynı taraftadır.<sup>4</sup>

Dilin kökenine ve karakteristik yapısına dair yapılan ve yukarıda alıntılanan belli başlı yaklaşımlar dil-düşünme ilişkisinin özsel olarak nasıl bir yapıda olduğu ve nasıl olduğu tam olarak açıklamaz. Açıklar mı?<sup>5</sup>

Hâlihazırda yapılmakta olan bakış açıları, dili konuşma yetisi üzerinden, konuşma/muhabet ve bir tür sessel-iletişim-içinde-olma temelinde ayırım yapılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında; insan beyninin evrimsel süreç içerisinde geçirdiği büyümeler, insanın gırtlak, boyun ve dil kaslarının yapısının ve kullanımlarının anatomik olarak değişmesi, ilk dilin oluşumunun jetler, mimikler, doğadaki seslerinin taklidi ile müziksel bir ifade ile oluşumu, anne ile evladı arasındaki bağın sözselsel iletişime doğru itici gücü, insan genlerinde dilin oluşumuna yol açmış olması olası mutasyonlar, proto-dil ve daha birçok şeyden bahsedilir. Tüm bunların işaret ettikleri ve bu işaret edilenler ile desteklenen ayırım ve bölümlenmeler gerçekten önemli olsa da, yine de düşünme açısından dilin ve konuşmanın belirleyici olan haline işaret etmez bunların hiçbiri ne yazık ki. Bu tür bir işaret etmeye en çok yaklaşılacak yer, dilin özsel olarak bir sembolik yapı biçiminde ortaya koyulmasında olmuştur:

Bickerton aynı zamanda dilin, ikonik olan etiketlerle başlamış olması gerektiğini öne sürer. İnsan dilini, hayvana dair iletişim tarzlarından daha çok ayıran sembolik iletişimin daha sonra evrilmiş olması gerekir. Sembolik parçaların, olduğu varsayılan proto-dil içinde zaten hâlihazırda olup olmadığı, ya da onların “gerçek dil” içinde ortaya çıkmış olup olmadığı açık değildir...yine de, sembolizmin, sentaks yerine, insanları hayvanlardan ayıran şey olduğunu Deacon (1997) gibi kabul eder (Bickerton 2010: 49). Sembolizm, Hockett’in (1959) “yerini değiştirme” olarak tanımladığı, şimdi ve burada olmayan etkileşimler içindeki durumlar ve varlıklar hakkında konuşma, böylece kurgusal senaryolar hakkında olduğu kadar, geçmiş ve gelecek olaylar hakkında da konuşma yetisi olan şeyi mümkün kılar. Dilin dünya-yaratıcı gücü sayesinde, bütün insan toplulukları, her türden mitler oluşturma ve hikâyeler öyküleme yetisi geliştirdi. Bu, insanlarla iletişim kurma öğretildikten sonra bile hayvan iletişimi için mümkün olmamıştır [...] Sembolik dilin ortaya çıkışını mümkün

<sup>4</sup> Michael C. Corballis, *From Hand to Mouth: The Origins of Language*, Princeton University Press, New Jersey 2002, s. 403.

<sup>5</sup> Bu duruma ilişkin olarak bir metafor işlevsel olabilir. Burada bir örnekle ifade etmek, kastedilenin anlaşılmasını kolaylaştırır. Bu örneğin bir tür metafor ve analogi olarak okunması gerektiği akıldan çıkarılmamalıdır. Böylece ki, asıl olarak kastedilenin ne olduğuna dair bir fikir edinilebilir. İnsanlar bazen sokaklarda anketler yapar. Bir anketör, ona günün başında tarif edilen hedef kitlesine uyan çoğu kişiye yaklaşır ve yaklaşılacak kişi de isterse bu soru-cevap diyaloguna katılır ve konuşma gerçekleşir. Burada tüm gün boyunca, anketör hep aynı soruları sorar ve hedef kitlesi içerisinde kalanlar da farklı ya da benzer cevaplar verse de hep aynı şekilde cevap verir. İkisi de bu yaptıklarını konuşarak yapar. Buradaki konuşma gerçekten de modern, sembolik, üst-dilsel, yüksek düşünsel-zihinsel işlem gerektiren (zira bilinçli her düşünme zaten yüksek düşünsel işlem gerektirir) bir konuşmadır. Bu tür konuşma, insan türünün dilini ve konuşmasını insan olmayan diğer tüm canlıların dili ve konuşmasından ayırır. Ancak, insanın dili ve konuşmasını diğerlerinden ayıran bu hali, dilin ve konuşmanın kendi özündeki o önemli ayrıma işaret edemez.



*DİLİN YAPISI VE GELİŞİMİNE DAİR FARKLI GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ:  
SÖYLEME, KONUŞMA VE SÖZ ÜZERİNE BİR DÜŞÜNME DENEMESİ*

kılan tüm bu faktörler, karakteristik yapı, gerçekten de Deacon'ın insan türünü “sembolik tür” olarak tanımlamasına yönlendirdi. Yukarıda belirtildiği gibi, sembolik iletişim, ikincisine göre, insan iletişimini hayvan iletişiminden açık bir şekilde ayıran karakteristik yapıdır. Sperber & Origi (2010: 131) şu sonuca vardı: pragmatik bir perspektiften şu çok açıktır ki, insan dilleri ve dil yetisi, zenginliği ve kusurlarıyla, sadece naif bir psikolojiye [örneğin akıl-okuma özelliği] ve dolaylı iletişime yetisi olan bir türe uygundur.<sup>6</sup>

Dilin kullanımı sırasında, konuşma sırasında, her ne kadar yukarıda sayılanlar ve dilin sembolik oluşumuna işaret etmek önemli etmenler olsa da, öyle bir şey vardır ki, bu dil-düşünme sürecinin iki farklı tarzda olduğunu gösterir. Bu süreci ikiye böler. Burada anketörle konuşma, profesörlerin birbirleriyle tartışması, arkadaşlarla muhabbet etme, makale yazma ve daha birçok şey, bu ayrımın berisinde kalırken, birkaç şey bu ayrımın diğer tarafına atlamayı başarır.

Burada bu atlamayı başaran şey; *şiiirsel olanın şiiirselliğinin söz-olan olarak olmasıdır*. Ancak bu ifade edilen şey şimdilik belirsiz bir ifade, bir semboldür. Zira bu atlamayı başaran şeylerin arasında ne dünya şiiirlerinin çoğu vardır, ne de varolmuş şiiirlerin çoğunun burada alınır. Hayır, burada kastedilen, şiiirsel olanın, dil-düşünme sürekliliğini [karşılıklı etkileşimini] daha önce hiç olmadığı bir hale bürümesi, dönüştürmesidir. Dil-düşünme ilişkisinin daha önceki tüm işlevsel süreçlerinin artık tamamen değişmiş bir şekilde gerçekleşmesi, ama sadece ve sadece özsel olarak böyle gerçekleşmesidir. Buna en yakın, ama hâlâ çok uzak, örneklerinin bulunabileceği yer yine şiiirin kendisidir. Dilin sembolik iletişimsel yapısı, yüksek şiiirlerin bazı satırlarında gerçekleşen “sembollerin eriyip birbirine karışmasında” artık özsel olarak değişmiştir. Şiiirselliğin bu nadir anlarının ifade etmesi, şu ana kadar bilinen tüm dil-ifade-söz aks ve yapılarının ötesinde bir yere dokunabilir hale gelir. Bu dokunabilir olma yeteneği, dilsel-olanın, dilsel-olmayanın alanına geçmesine olanak tanır. *Ve orada, ama sadece orada söz söylenmiş olur*. Bunun dışında, ne evrimsel süreçte dilin gelişimi, ne günlük hayattaki konuşmaların ve dilin kullanımı ve hatta ne de o şiiirlerin bu anlar dışındaki hayatlarının herhangi bir anı, bu sözün söylenmiş olduğu yere ulaşamaz.

Yukarıda alıntılanan görüşlere geri odaklanacak olunursa; dilin oluşmakta olan oluşumunu, yapısını ve kullanımı özsel olarak etkileyen en son olay binlerce yıl önce yaşanmıştır. Ancak burada belirtilmelidir ki, bu denli bir olay henüz gerçekleşmedi, ancak bu yukarıda bahsedilen, sembolik-dilsel kullanımların eriyip birbiri içine girmesi üzerinden söylenebilir ki, bu tür bir olayın eşliğinde olabilir insanlık, eğer böyle bir eşikte olmayı isterse. Bu eşik asla aşıl原因abilir [ve büyük ihtimalle de aşıl原因acaktır da]. Günlük hayattaki sıradan karşılıklı iletişim temelli, dili kendine geldiği gibi *kullanan* düşünmenin, dile karşı olan bu tutumu devam ettikçe, dilsel olarak ifade edilen ile sözselsel-olanın alanına erişebilmiş, çıkabilmiş konuşmanın, *söylemenin* gerçekleşmesinin olanağı gün be gün azalmaktadır. Ya da bunun böyle olduğuna inanılır. Gerçekten böyle midir peki?

Dil ve düşünme arasındaki ilişki, bilinçli bir halde, “düşünmenin ifade edilmesi için dilin kullanılması”na indirgenir. Ancak özellikle söylenmelidir ki, dil-düşünme ilişkisinin yapısı bu indirgemenin çok ama çok daha fazlasına özsel olarak olanak tanıma potansiyeline sahip olabilir. Dil ve düşünme arasındaki bu “kullanma” ya bağlı olan anlayışın ötesine geçildiğinde bile henüz bu sağlanan olanağın sınırları görülemez. Bunun için, dil-söz'ün dilin sembolik yapısının ötesine geçebilen tavrı birincil planda tutulmalıdır bu sınırların az çok belirgin olabilmesi için. Bu sembolik yapının ötesine geçme,

<sup>6</sup> *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, Ed. Keith Allan, Oxford University Press, New York 2013, s. 39-40, 42.

sembolikliğin eriyip dil-söz hakkındaki düşünmeye dair yeni bir tür dil-düşünme halinin orada olmaya gelmesi halindedir. Bu anlamda, düşünmenin dil-söz'e dair en üst sınırı, dilin sembolik yapısını yakabilmesi ve bir tür sembolsele-olan ile düşünsel-olanın salt bir kaynaşması olarak görülür.<sup>7</sup> Dil-söz'ün düşünme ile olan ilişkisine aslında hiç değinilmemiş değildir. Bu değinilme, dolaylı da olsa, dilin kendi ufkunun uçsuz bucaksızlığı üzerinden gerçekleştirilmiştir:

Derek Bickerton dil ve hayvan iletişiminin arasındaki temel farkın "hayvan iletişimi kapalı bir sistem iken, dilin açık bir sistem olduğuna" işaret etmişti (Bickerton 1990; 16). Biz yeni kelimeler yaratma, daha önce hiç konuşulmamış cümleleri söyleme imkanından keyif alıyoruz. Dilin bu güzel özelliği, onun kombinatoryal bir sistem olmasından gelir [...] Dil bu imkânı iki kendine özgü şekilde kullanır: Biz kelimeler yapmak için sesbirimleri birleştiririz; ve cümleler yapmak için kelimeleri birleştiririz. Onu, genel olarak hayvan iletişiminden ayırdığı düşünülen şey, dilin bu özelliğidir. Bu, bazı linguistlerin aynı zamanda bir kelime oyunu olan bir metaforla "ikili boğumlama" olarak ifade ettiği şeydir (Martinet 1967). Bu ikili kombinatoryal fenomen etkileyicidir: konuştuğumuz zaman, on binlerce kelime içeren kelime dağarcığımızdan kelimelerimizi seçeriz; ve cümlelerimizi, potansiyel olarak sonsuz olan bir repertuardan "seçeriz". Aksine, hayvanlar tarafından kullanılan işaretlerin menzili, nadiren on beş ögeyi geçer.<sup>8</sup>

Burada bahsi edilen, konuşmanın gerçekleşmesinin, dilin sahip olduğu uçsuz bucaksız kombinasyon okyanusu ile olması, aynı olanağın düşünmeye de açık olduğu anlamını taşır. Dilin uçsuz bucaksızlığında, düşünme dilediği gibi uçabilmeyi bulur. Bu dilediği gibi uçabilme, düşünmeye dilsel-olan'ın sembolikliğini sindirip, özümseyip, sözsel-olana ulaşma şansını verir. Burada daha önce de belirtildiği gibi, sembollerin eriyip yeni ve daha önce olmamış bir ifadele-anlam olabilmesi ile sözsel-olan ile düşünsel-olan arasında salt bir *bir ve aynı olma*lık kurulur. Artık sözsel olan, yani söylenen şey düşünsel olandır ve düşünsel olan yani düşünülen şey de söylenilendir. Normalde olan; kelime, kelimenin işaret ettiği şey, kelimenin kastedilen anlamı, kelimenin sembol olarak kullanılması sırasında orada olan sembolik anlam, sembolün işaret ettiği şey gibi öğelere ayrılıp analiz edilebilen normal ya da sembolik konuşma artık yoktur, bu birkaç yüksek şiirin birkaç yüksek anına denk gelen özsel olarak farklı olan dil-düşünme süreci, artık bu öğelerin teker teker belli olmadığı, ama bu öğelerin hepsinin eriyip başka bir bütün şeye dönüştüğü bir halde gelişir. Bu bütünleşmede (ki bu sadece öğelerin bütünleşmesi değil ama dilsel olanın sözsel olana çıkabilmesi ile düşünsel olan ile ifade edilenin, sözün yani anlamın da bir birleşmesidir) hiçbir düşünme bahsi edilen bu öğeleri ayrı ayrı kuramaz. Zira artık orada olan durum, düşünmenin kendisinin de içinde eriyip kaynaştığı, yeni bir tür *düşünsel-sembolik-sözsel-anlamsal-ifadesel* haldir. Bu yüzdendir ki, bu tür şiirlerin bu tür anlamlarını yorumlamak, arkasını görmek çok zordur, zira normalde, sembol yorumlamayı sembol olarak kullanılan şey, sembolün işaret ettiği ve bu iki şey arasındaki bağın kurulumu olarak gören düşünme, bu karşı karşıya kaldığı yeni şeyi oturtamaz bir türdür. Çünkü onun artık görülecek, oraya doğru bakılmaya çalışılacak bir arkası yoktur. Onun arkası, bu erime aracılığıyla -yani satırda- öne ile birleşmiştir. Satırda yazılı olduğu haliyle olmaktadır artık orası, orada olan, orada olan hem düşünme hem de söz, düşünme-söz.

<sup>7</sup> Bu açıdan, Terrence Deacon'ın 1997 de yaptığı zeki sınıflama "homo symbolicus" hem boşa çıkar, hem de bir açıdan kendini son üst anlamına tamamlar. İnsan düşünmesi, büyük ihtimalle asla öteki tarafına geçemeyeceği eşğin bu tarafında sonlanacak olsa da, insan düşünmesinin özüne işaret etmesi anlamında -onun sembollerini tüketip yok eden ve tekrar semboller üreten ve tekrar bu sembollerini tüketen yapısına nükteli bir gönderme yapılacak olunursa] "homo symbol-digestericus" denilebilir. Deacon'ın sınıflaması ve daha fazlası için bkz. Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, W. W. Norton & Co, New York 1997, s. 170-171.

<sup>8</sup> Jean-Louis Dessalles, *Why We Talk: The Evolutionary Origins of Language*, Çev. James Grieve, Oxford University Press, New York 2007, s. 18.

*DİLİN YAPISI VE GELİŞİMİNE DAİR FARKLI GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ:  
SÖYLEME, KONUŞMA VE SÖZ ÜZERİNE BİR DÜŞÜNME DENEMESİ*

Burada dil-düşünme-söz arasındaki bu ilişki ortaya koyulduktan sonra şimdi bir adım geride durulup şu sorulmalı: “Dil ve düşünme arasındaki ilişki, düşünmenin özsel olarak olması ve gerçekleşmesi açısından, sadece böyle mi sürer, böyle bir yapıda mıdır hep?” Bu sorunun iki zıt cevabı da mevcuttur. İlk olarak “hayır” denilebilir bu soruya. Düşünmenin oluşumunda, dil-düşünme ilişkisinin orada olduğu ve düşünmenin gerçekleşme sürecini etkilediği başka bir hal daha vardır. Bu hal, az önce söylenen dil-düşünme-söz ilişkisinin tam tersi şeklindedir. Yani dilsel-olanın, sözsel-olana çıkması değil, ama tam tersi, sahip olduğu tüm sözsel-olmaklığı bırakıp, düşünsel-olanın olmasının bir tür semantik his, sezgi şeklinde gerçekleşmesidir. Burada kastedilenin en açık şekilde görüleceği yer, Batı düşünmesinin pek alışık olmadığı bir tarzda, daha çok Doğu Asya’daki sözsüz derin düşünme, dilsel-olanın eşlik etmediği bir tefekkür-halinde-olma durumu içerisinde:

Konuşmanın düşünme ile bağlantılı olduğu Batı varsayımı, Doğu’da Kabul görmez [...] Dil ve konuşma hakkındaki varsayımlar kültürel Doğu Asya geleneği içinde farklıdır (Kim & Markus, 2002). Antik Çin medeniyetinden beri, Doğu Asyalılar düşünme ve konuşma arasında bağlantısallık olduğunu düşünmedi. Dil ve düşünce üzerine felsefi ve dinsel tartışmaların ve münazara geleneğinin büyük ölçüde yokluğu değil, ama ayrıca, Doğu Asyalılar, sessizlik ve içebakışım, yüksek seviyelerde düşünme için yararlı olduğuna inanırlar, tıpkı hakikatin peşinde olmaya yararlı olduğu gibi. Bu varsayım, meditasyon gibi Budist ve Taoist pratiklerde kapsamlı şekilde ifade edilmiştir (Gard, 1962; Rinpoche, 1987; Robinet, 1993; Stein, 1979). Budist öğretiye göre, birisi yaşama gücüne, kirlilik tarafından lekelenmeden, meditasyon içindeki dinginlikten geçerek ulaşabilir. Dahası, Taoist öğretisi, “En yüce Hakikate” ulaşmak için sessizlik, içsel göz önünde canlandırma, konsantrasyon ve nefes alıp vermeyi düzenleme pratiklerini vurgular. (Robinet,1993).<sup>9</sup>

Bu alıntıda *konuşma* ile kastedilenin ne olduğu belirtilmelidir. Bunu yapmanın en kolay yolu, buradaki konuşma ile asıl kastedilenin ne olmadığı belirtilmesidir. Buradaki konuşma ile kastedilen şunlar değildir: (I) Alıntıda söylenen düşünme ve konuşma arasındaki doğrudan bir bağlantısallık olmayışı hali, *sadece* fiziksel-motor ve söylemsel ve dışı vurulan sesin eşlik ettiği bir eylem olan “konuşma” eyleminin olmaması değildir. (II) Alıntıda konuşma ile kastedilen, *sadece* dışsal sesin olmadığı ancak içsel olarak kişinin kendi kendine konuşmasının olmaması da demek değildir.

Burada *konuşma* ile kastedilen, bir anlamda içsel sessizlik, içsel tefekkür-halinde-olma’ nın da karşısına koyulan konuşma, derinlemesine düşünme sürecine, dilsel-olanın eşlik etmeyişidir. Söylenilmek istenen, dilin dışında gerçekleşmekte olan bir düşünme değildir, öyle ya dilin, dilsel-olanın gürelemediği yerde düşünsel-olanın özsel bir anlamda olması mümkün değildir. Düşünme dil ile büyür ve dil de bu büyüme sürecinde asla durağan değildir, o da değişir, evrilir, serpilir, açılır, gürlür. Burada söylenilmek istenen, zihin her zaman dilsel-olanın diyarından doğru bir zihin olsa da, düşünme, özellikle bu alıntıda işaret edildiği halindeki kontemplatif düşünme, kendi gerçekleşmesi sürecinde dilsel-olana dair gözünü kapamış olmasıdır. Meditasyon ile zihnin boşaltma egzersizlerinin yoğun pratiği sonucunda, varlığa, hakikate dair bu anlamda, dilsel-olanın eşlik etmediği bir tür düşünme, bir tür varlığı hakikati düşünsel-olarak sarmaya, yoğurmaya doğru giden bir düşünüşe-dalmış-olma haline ulaşılabilir. Bu düşünüş halinin kendisi ve sonu, ne dilsel ne de sözsel hiçbir öge ile ifade edilemez, ancak bu düşünüşe-dalmış-olma halindeki ve bu halden çıkan zihin, bu bir anlamda varlığa, hakikate ve düşünmeye dair üst farkındalığa dair olmuş olan zihin, bu düşünüşte olmaktadır. Bunun

<sup>9</sup> Heejung S. Kim, “We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of the Effect of Talking on Thinking”, *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt: 83, Sayı: 4, 2002, s. 828-829.

düşüncesine sahiptir denilemez, çünkü genel anlaşıldığı haliyle, düşünce, her zaman öyle ya da böyle dilsel olan öğelerle başarısızlıkla da sonuçlanacak olsa, kendisinin kurulmasına açıktır. *Ancak buradaki düşünüşte-olma hali, bir düşünce olarak kendisini inşa etmez, ancak o en kökeninde bir varoluşsal his, özsel bir var olma ve düşünme hali, bir tür duygu-düşünce arasında bir yapıya ve düşünmenin farklılaşmış olsa da özsel olarak ayırmamış haline işaret eder.*

Böylece, silik de olsa, düşünme ve duygu durumu arasındaki ilişki biraz daha açık kılınmış oldu. Bu anlamda, düşünmenin kökeni ile duygu arasındaki yakınlık da artık yadsınamaz derece de sorgulanması gereken bir hâl almıştır. Felsefenin sadece bilgi sevgisi değil ancak hayretle de -yani bir duygu ile- başladığı burada hatırlanmalıdır. Ancak yine de bu sorgulama için şu an üzerinde bulunulan patikadan ayrılmaya gerek yoktur. Zira bu patikada atılan her bir sonraki adım, eğer bu yakınlık gerçekten özsel ile kendisini durmaksızın daha ve daha fazla belli edecektir.

Burada şu ana kadar, en temelde ilk olarak düşünmenin; dilsel-olanın sözselleşmesiyle yükselmesiyle nasıl kendi özüne ve kökenine daha uygun, daha benzer, daha ona ulaşabilmiş bir tarzda uçabileceğinden, olabileceğinden bahsedildi. İkinci olarak da düşünmenin ne sözselleşen ne de dilsel-olanın eşlik etmediği bir tür duygu-düşünme olarak gerçekleşmesinin, düşünmeye kökensel olarak yakınlığına işaret edildi. Ancak bu belirtilen iki durum da, bilinçli, bilince sahip iradenin durmadan her an kontrolü altında olan, her an onun yönünü değiştirme yetisini elinde tuttuğu düşünme sürecinden farklıdır. Günlük hayatta, ya da düşünmeyi profesyonel olarak gerçekleştiren kişilerin düşünmesinde, bu tür, ben iradesi ve bilincinin etkin olarak olmadığı düşünme süreçleri pek gerçekleşmez. Günlük hayattaki ya da bu profesyonel tarzdaki düşünmede, sürekli olarak düşünsel olarak tartma, eksilerin artıların ortaya serilmesi, olası sonuçların ve sebeplerin belirlenmesi gibi rasyonel ve mantıksal bir düşünme süreci vardır. Düşünmenin bu açıdan bakıldığında, dil-düşünme ilişkisinin nasıl olduğu hâlâ belirsizdir. Şimdi biraz da bunun üzerine gidilmesi gerekir. zira şu bir gerçektir ki, çok uzun zamandır, bu tür bilinçli, rasyonel, mantıksal düşünme, insan düşünmesinin en çok ön plana çıkan düşünmesi şeklindedir. Bu düşünme şeklinde, dilin ne olduğu dil-düşünme ilişkisinin nasıl kurulduğu da bu anlamda önem taşır. Heidegger, günlük konuşma-dil ve düşünme arasındaki kurguda dil-düşünme ilişkisini bu eleştirel tarzda ele almıştır.

Genel görüşe göre, hem düşünce hem de şiir dili sadece kendilerinin onun içinde gerçekleşebileceği bir ortam ve bir ifade aracı olarak kullanır, tıpkı heykel, resim ve müziğin benzer şekilde işlediği ve kendilerini taş ve odun ve renk ve ses ortamında ifade ettikleri gibi. Ama büyük ihtimalle taş ve odun ve renk ve ses de sanatta farklı bir doğaya sahip olur, sanatı estetik açıdan -yani ifadelere ve izlenimlere dair bakış açısından- görmeyi bıraktığımızda, sanat eserini bir ifade ve izlenimleri de deneyim olarak. Dil ne sadece bir ifade alanıdır ne de bir ifade aracıdır, ne de bu ikisinin birleşmiş hâli. Düşünce ve şiir dili sadece kendilerini onun yardımıyla ifade etmek için kullanmaz; düşünce kendilerinde asıl olarak, özsel ve bu yüzden de ayrıca son konuşmadır, dilin insanın ağızından doğru konuştuğu. Dili konuşmak dili kullanmaktan tamamen farklı bir şeydir. Günlük konuşma dili sadece kullanır. Dil ile olan bu ilişki onun gündelikliğini kuran şeydir. Ama düşünce ve farklı bir şekilde şiir terimleri kullanmaz ama kelimeleri konuşur.<sup>10</sup>

Bu eleştiride haklılık payı olduğu açıktır. İnsanlığa dair tüm dönemlerde, dilsel-olanın salt iletişimsel bir amaçta kullanılması, dilin potansiyel olarak sahip olduğu şiirsel, sözselleşmiş büyüünün sıradan günlük konuşma içerisinde yer almasını, gerçekleşmesini

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, GA8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002, s. 132-133.

*DİLİN YAPISI VE GELİŞİMİNE DAİR FARKLI GÖRÜŞLERİN KISA BİR ANALİZİ:  
SÖYLEME, KONUŞMA VE SÖZ ÜZERİNE BİR DÜŞÜNME DENEMESİ*

engeller gibi gözükür. Dilin potansiyel olarak sahip olduğu o sözsöz büyüü düşünöldüğünde, gerçekten de sıradan günlük konuşma çok sıkıcı, basit, banal, tatsız, öylesine gibi gelir. Ama buradaki meseleye tek bakış açısı bu değildir. Tam tersi bir şekilde dilin o işaret edilen büyüsel, hayrete düşürücü, insanın tinini ve düşünmesini en çok derinden etkileyen yapısı belki de, tam olarak bu sıkıcı, basit, banal, tatsız, öylesine gibi gözükken *sıradan, günlük konuşma* olabilir.<sup>11</sup> Burada önemli olan nokta dilin bu canlı olan, canlı kalan alttaki kısmı ile yüzeyde kalan soğumuş, kurumuş, katılmış kısmının bir

<sup>11</sup> Burada kastedilenin ne olduğunun açıklanması için kurgusal bir örnek verilebilir. İki bebek düşünölsün, bir kız ve bir erkek. Ve bu iki bebeğin, bir şekilde tamamen aynı ortamda, aynı dil içerisinde, aynı koşullar altında tamamen aynı dilsel kurgular içerisinde büyüöldüğünü düşünün. Bu iki kişi, örneğin yirmi beş otuz yaşlarına geldiğinde bir şekilde tamamen aynı dilsel durumlara sahip olsun. Aynı kelimeler iki bireyde de aynı hislerin oluşmasına sebep oluyor, aynı kelimeler aynı tonlama, mimik, anlam, şive, yargı ile telaffuz edilip düşünölmüyor olsun. Yani kısacası dilsel-düşünsel açıdan iki kişinin her şeyi aynı olsun. Dikkat edilsin! Her şey *olabildiğince* aynı değil. Bu kurgusal bir senaryo. Yani *dilsel-düşünsel olan her şey her açıdan tamamen aynı*. Şimdi bu iki kişi otuz-beş yaşlarındayken, bir şekilde, bu kişilerin ikişer tane birebir kopyaları yapılsın. Tıpatıp, birebir, her şeyin aynı aktarıldığı bir kopyalama. Daha sonra bu kopya olmayan iki kişi senaryodan çıksın ve kopya olan çiftler birbirinin tamamen aynısı olan ve iki aynı gerçeklikte iki adaya koyulsun. Şu ana kadar kurulan yaşam senaryosunda farklı olan hiçbir şey yok. Her şey tamamen birbirinin aynı. Daha sonra bu iki adadaki çiftler kendi çocuklarına sahip olsun. Farklı gerçekliklerdeki bu iki çocuk da birbirleriyle her tür açıdan tıpatıp aynı olsun. Özel olarak hiçbir değişiklik olmasın aralarında. Ne genetik olarak, ne varoluşsal, ne de başka bir türlü. İkinin de tüm yaşamlarının her anı kamerayla izlenmiş olsa, hiçbir farklı kare, anın olmadığı bir durumda olsunlar. İşsel olarak da hiçbir farkları yok, ne karakterlerinde ne mizaçlarında, ne geçmişi hatırlama şekillerinde ve ne kadar hatırladıklarında, ne de başka bir şeyler de. Hiçbir fark yok. Bu her açıdan aynılık hali, bir şekilde nesiller boyu her yeni jenerasyonda devam etsin. Ve böyle onlarca asır geçsin. Geçen bininci asırdan sonra, artık iki tarafta da her şeyin birbiri ile aynı olduğu, toplumsal yapıların, bireyler arası iletişimin, inançların, korkuların ve akla gelebilecek her şeyin aynı olduğu bir kompleks yapıya gelmiş olsun. Bu iki aynı gerçeklikteki iki toplumun da arasındaki hiçbir fark yok. Kameralar hâlâ hep eş düşen anlarda aynı şeyleri görüyor, aynı şeyler oluyor aynı anlarda. Dilsel-olanın, dilin devinimi tabi ki gerçekleşmiş ve gerçekleşmektedir. Binlerce yıl önce ilk ada sakinlerinin “ağaç” kelimesi ile isimlendirdikleri şeye, yani ağaca, artık bu kompleks toplulukta herkes tamamen aynı anlam, tonlama, şive, his vs. ile “ayşat” diyor, bu “ayşat” kelimesi ile isimlendiriyor olsun en baştaki atalarının “ağaç” dedikleri şeyi. Bu değişimin kendisi de sonuçları da bire-bir aynı. İki aynı gerçeklikte de tüm kelime, gramer, anlam, sentaks, dilsel-olan her şey tamamen aynı. Şimdi gelen soru şöyledir: “Diyelim ki artık kamera ile gözlemeleme bırakıldı. Ve binlerce asır daha geçti. Bu binlerce asırdan sonra tekrar bu iki aynı gerçekliğe kameralar döndüğünde, iki aynı gerçeklik içindeki iki toplum için dilsel-olan her şey hala aynı kalmış mıdır?” Bu soruya, istemeden de olsa, çoğu kişi “evet” diye cevap verecektir. Herkeste sanki dil, taşmasına izin verilmeyen bir nehir izlenimini uyandırır burada. Sanki bir fırsat çıksa, bu sorunun cevabı hemen “hayır” olacaktır gibi. Zira senaryo öyle bir kurgulandı ki, iki aynı gerçeklikte sürmekte olan dillerin birbirlerinden farklılaşması için hiçbir olasılık -özel ya da varoluşsal ya da düşünsel- tanınmadı. Eğer bu olasılıklardan sadece bir tanesi, çok ufak bir tanesi bile tanınmış olsa idi durum çok farklı olurdu. Örneğin gerçekliklerden birinde hiçbir koşulda yağmurdan sonra gökkuşağı çıkmıyor ancak diğerinde, nadir de olsa gökkuşağı çıkıyor olsun, bu farklılık tarihsel olarak ne kadar çok geriye koyulursa, sadece tek bir farkla aynı iki gerçeklik arasındaki dilsel-olan en son geldiği noktada o kadar çok farklılaşmış olacaktır. Bu ufak farkın; duygu, algılama, anlam, semantik, kelime oluşumları ve en nihayetinde düşünme üzerine yapacağı etkiler kestirilemez derece de kaotik ve değişim yaratıcıdır. Hatta o kadar ki, sadece bu ufak farklılığın yarattığı değişim, kırılım, bu iki gerçeklikteki dilsel-olanların, dillerin, birbirlerinden tamamen farklılaşmış olduğu, aralarında hiçbir ortak nokta bulunmayan bir anın ileride gerçekleşebilmesinin bile muazzam olasılığını açar. Dilin o yukarıda bahsedilen büyüsellığı eğer istenirse burada da görülebilir. Sözüün insana sahip olmasının anlamı kendini burada temellendirir. İstisnasız her şey aynı kılındığında bile, aynı dilin iki aynı gerçeklikte birbirinden farklılaşması engellenebilse bile; ne olursa olsun, dilin devinimselliği, o bahsi geçen ortak konuşma sayesinde devinebilen, devinebilmek için ortam bulan dilin bu *devinimsel hareketi* engellenemiyor. Varolması sürdüğü sürece, dilin devinimselliği de sürer. Bir anlamda bu; dil, devinmeyi bıraktığı an ölmeye, yani tedavülden kalkmaya doğru yüzünü dönmüştür demektir. Günlük, sıradan konuşma, dile devinecek ortam sağlaması açısından, dili hayatta tutan, dilin tedavülden kalkmasını engelleyen biricik şeydir. Bu anlamda, Heidegger’in “günlük konuşma dili sadece kullanır” şeklinde negatif eleştirisi haklı bir yana sahip olsa da dil ve düşünme arasındaki ilişkinin tüm karakteristik özelliklerini kapsayacak türde bir şey söylemez. Günlük konuşmanın yaptığı bu “sadece kullanma”, düşünme ve şiirin “dili konuşmasından” daha özel olarak dile can veren bir durum olabilir. Her ne kadar günlük konuşma içerisinde dilin yaratıcı büyüsellığı soğumuş, kurumuş bir halde olmak zorunda olsa da; bu soğumuş, kurumuş hal, dilin yaratıcı büyüsellığını taşıması, onun için dilsel mekân oluşturması, ona üzerinde büyüsel olabileceği -potansiyel olarak ya da bu büyüsellığın aktif hale geldiği herhangi bir durumda- bir diyar, zemin sunması açısından bu günlük konuşma, günlük konuşmanın bu basitliği, bayağılığı, tatsızlığı çok önemli bir öğedir.

bütün olarak bir arada olması, birbirlerine ait olması ve her iki kısmın da birbiri ile eşit derecede öneme sahip olmasının görülmesidir. Tıpkı bir volkandan çıkan lavın soğuyan ve katılaştıran kısımlarının lavın hala sıcak ve akışkan olan kısmının akıp gittiği yolu oluşturması gibi. Yolu hem akan akışkan lav oluşturur hem de artık soğumuş, katılaşmış lav. Biri olmadan hiçbir alev nehri oluşamaz. Biri olmadan lav asla dokunulabilir bir şey olamaz. Biri olmadan hiçbir desen, patika oluşmaz. Biri olmadan hiçbir dil yolu, dil oluşamaz. Hem şiirsel olan hem de günlük olanın bu biraradlığında dil kendi yolculuğuna kendisine özgün deseni, şekli ve karakteristiği ile -hem sabit hem de değişken yönleri sahip olan- devam eder.

## KAYNAKÇA

- Heejung S. Kim, "We Talk, Therefore We Think? A Cultural Analysis of the Effect of Talking on Thinking", *Journal of Personality and Social Psychology*, Cilt: 83, Sayı: 4, 2002.
- Jean-Louis Dessalles – Pascal Picq – Bernard Victorri, *Dilin Kökenleri*, Çev. Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2014.
- Jean-Louis Dessalles, *Why We Talk: The Evolutionary Origins of Language*, Çev. James Grieve, Oxford University Press, New York 2007.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache: Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung Über den Ursprung der Sprache*, GA85, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999.
- Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, GA8, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.
- Michael C. Corballis, *From Hand to Mouth: The Origins of Language*, Princeton University Press, New Jersey 2002.
- Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*, W. W. Norton & Co, New York 1997.
- The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, Ed. Keith Allan, Oxford University Press, New York 2013.



## ESKİ YUNAN'IN ZAMAN ANLAYIŞI ÜZERİNE

Güvenç ŞAR<sup>1</sup>

### Öz

Zaman, düşünce tarihini eskimeyen konudur. Düşünce tarihi boyunca tekrar tekrar tartışılan bu konuda Batı felsefesinin başlangıcına bakmak bize birtakım olanaklar sağlayacaktır. Çalışmamızda zaman konusunda Eski Yunanlıların kullandıkları kelimelerden yola çıkarak bu konudaki yaklaşımları ele alınmıştır. Burada hem söz konusu sözcüklerin anlam bağlamları hem de söz konusu sözcüklerin Eski Yunan mitolojisiyle, tragedyasıyla ve felsefesiyle olan bağlantıları ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Zaman, Eski Yunan, Mitoloji, Felsefe, Tragedya, Kelime.

### ON ANCIENT GREEK'S UNDERSTANDING OF TIME

#### Abstract

Time is a never-ending subject in history of thinking. Looking at the beginning of Western philosophy about this subject discussed over and over again in history of thinking will give us some opportunities. In this article, approaches of Ancient Greeks has been examined through the words they had used. Both contexts of these words and also the connections of these words with Ancient Greek mythology, tragedia and philosophy have been tried to show.

**Keywords:** Time, Ancient Greek, Mythology, Philosophy, Tragedia, Word.

Zaman üzerine düşünmek, konuşmak ve yazmak kolay mı? Hem çok kolay hem de çok zor. Çok kolay; zamansız, zamana bağlı olmayan hemen hiçbir şey yok gibi neredeyse. Çok zor; doğrudan ya da dolaylı etkilerini görmekle birlikte kavramak, açıklamak, anlamak üzere ona doğru yöneldiğimizde akıp giden, kavranamaz, tutulamaz bir akışkanlığa da sahip neredeyse. Fakat daha ilk adımda karşılaştığımız bu ikircikli, sorunlu durum sadece bizlere ya da günümüze özgü bir durum değil galiba. Bizden oldukça uzak bir mekân/zamanda yaşamış filozoflardan biri olan Augustinus da bu güçlüğü ilişkin olarak şöyle diyor: “Öyleyse zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.”<sup>2</sup> Zaman, hem bildiğimiz hem de bilmediğimiz bir şeydir. Konuşmalarımızda sıklıkla onun sözü geçer. Örneğin “zamanım yok”, “zamanı gelince”, “zamanımı boşa harcadım” gibi sözleri çokça söyleriz ya da duyarız. Bu sözlerden çıkan sonuçlardan biri zamandan sahip olduğumuz bir şeymiş gibi söz ettiğimizdir. Sahip olabildiğimizi düşünürüz ve zamanımızın olup olmadığından bahsederiz. Rahatlıkla zamanın ne olduğunu biliyor muycasına konuşuruz. Oysa Augustinus’un da ifade ettiği gibi açıklamak istediğimizde zaman kavramı genellikle bilmediğimiz bir şeye işaret eder. İşte çelişkili olarak hem bildiğimiz hem bilemediğimiz zaman üzerine konuşmak kolay olmasa gerek. Burada “üzerine konuşulamayan hakkında susulmalıdır” mottosundan hareketle susmayı tercih edebiliriz ancak bu durumda da düşünmemizi kesintiye uğratmış oluruz. Üzerinde konuşmakta zorlandığımız bu kavram üzerine konuşarak bilgimizin ya da bilgisizliğimizin sınırlarını açıkça görebiliriz. Açıklamak istediğimizde zorlandığımız zaman kavramı üzerine Eski Yunanlıların düşünceleri, Eski Yunanlıların zaman kavramı ile ilgili çalışmaları bir açılım ya da bir giriş için yararlı olabilir. Bu bakımdan Eski Yunanlıların mitoslarında,

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Felsefe Bölümü (guvencsar@gmail.com).

<sup>2</sup> Augustinus, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara 1996, s. 47.

**Gönderim Tarihi: 20.05.2018, Kabul Tarihi: 25.07.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 81-88.**



tragedyalarında, felsefe çalışmalarında, Eski Yunan düşünmesinde kendini gösteren zaman kavramının nasıl kavrandığını anlamaya çalışacağız.

Eski Yunanlılar zaman karşılığı olarak pek çok kelime kullanmışlardır. Bu kelimelerden yola çıkarak zaman kavramının izini süreceğiz.<sup>3</sup> Görebildiğimiz kadarıyla Eski Yunanlılar zaman karşılığı olarak χρόνος [khronos], καιρός [kairos], σχολή [skholē], αἰών [aiōn] kelimelerine sahiptirler.<sup>4</sup> Bu kelimelerin hepsi Eski Yunan dili ve düşünmesinde farklı anlamlarda, farklı bağlamlarda kullanılır. Bu kelimelerden en bilineni daha doğrusu zamanın düşünülen Eski Yunanca ilk karşılığı olan χρόνος [khronos]'u öncelikli olarak ele alacağız.

χρόνος [khronos] öncelikle belirli bir zaman anlamına gelir ve bu bakımdan diğer Eski Yunanca kelimelerden ayrılır. χρόνος [khronos] yaygın yoruma göre ilk tanrılardan χρόνος [khronos] ile bir tutulmuştur.<sup>5</sup> Böylesi bir yorumun gelişmesi Yunan mitolojisine baktığımızda anlaşılır bir durumdur. Yunan mitolojisine göre her şey, örneğin gece, rüzgarlar, güneş v.b., bir kişilikle ifade edilmiştir. Zaman'ın da bir tanrısal kişilik olan Κρόνος [Kronos] ile bir tutulması anlaşılır bir şeydir. Ayrıca Yunan mitolojisinin, düşünmesinin temel kabullerinden biri olan devinen, hareketli olan şeylerde bir canlılık, ruhluluk olduğu düşüncesini de göz önüne alırsak zaman gibi devamlı akıcı olan bir şeyin kişileştirilmesi de olağan bir durumdur.

χρόνος [khronos]'un başlangıç olarak kabul edilmesine farklı kosmogonia ve theogonialarda rastlayabiliyoruz. Orpheusçuluğun kosmogonia'sıyla ilgili olarak Behçet Necatigil şöyle yazıyor: “Orphik dinin mitosu şöyledir: Başlangıçta Khronos (zaman) evreni yarattı.”<sup>6</sup> Yine George Thomson da orpheusçuların bu anlayışını aktarır.<sup>7</sup> Zamanın evrenin kuruluşunun başlangıcında olduğu düşüncesinin Eski Yunan düşünmesinde olduğunu görüyoruz. Yine Augustinus benzer bir şekilde şöyle söylüyor: “Tanrı göğü ve yeri yaratmadan önce bir şey yapmıyordu; çünkü bir şey yapıyor olsaydı, bu yaptığı yaratmadan başka ne olabilirdi?”<sup>8</sup> Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce bir şey yapmıyorsa bir zamandan da söz edemeyiz ve aynı şekilde tanrı bir yaratmada bulunduğu bir şey yapıyor demektir ve zaman başlamıştır ya da işlemektedir. Yine benzer bir şekilde Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde yaratma haftanın altı gününde tamamlanmaktadır.

Daha sonraki bir döneme işaret eden Hesiodos'un *Theogonia* adlı yapıtında ise Κρόνος [Kronos] yer (γαία [gaia])-gök (Οὐρανός [ouranos]), gece (νύξ [nyks])-gündüz (ἡμέρα [hēmera]), dağlar ve denizler χάος [khaos]'tan doğduktan sonra oluşur. “Khaos'tu hepsinden önce var olan”<sup>9</sup> ve daha sonra diğerleri. Burada önemli olan bütün yerin ve göğün düzenlenmesinden yani χάος [khaos]'tan κόσμος [kosmos]'a geçildikten sonra

<sup>3</sup> Burada yapılabilecek benzer bir terim ve kelimeye dair bağlam ve kullanım alanlarını okuma üzerinden (özellikle Aristoteles bağlamında) ilerleyen felsefi bir araştırma için bkz. Engin Yurt, “Negatif Teoloji Bağlamında Apophasis ile Apharesis ve Aristoteles'te Olası Terim Kökeni Araştırması”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2017, Sayı 34, s. 126-134.

<sup>4</sup> Hermann Menge, *Taschenwörterbuch Altgriechisch*, Langenscheidt Verlag, 1993 Berlin.

<sup>5</sup> Bkz. Henry George Liddell-Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, 9. Baskı, Oxford 1996. Buna karşın bu yoruma Azra ERHAT yanlışlayarak karşı çıkar: “Kronos adının zaman anlamına gelen ‘khronos’ sözcüğüyle aslında hiçbir ilişkisi yoktur, ama sonraki efsane ve açıklamalara göre bu iki kelime bir tutulmuş ve Kronos tanrının zamanı, zamanın akışını, geçişini simgelediği ileri sürülüp, imgelerinde elinde bir tırpanla gösterilmiştir.” Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1993.

<sup>6</sup> Behçet Necatigil, *Mitologya*, Gerçek Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul 1995, s. 106.

<sup>7</sup> George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 1990, s. 185.

<sup>8</sup> Augustinus, *Zaman Kavramı*, s. 45.

<sup>9</sup> Hesiodos, “Theogonia”, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu–Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1977, 116.

Kronos (Κρόνος)'un oluşmuş olmasıdır. κόσμος [kosmos]'un evren anlamı yanı sıra düzenleme, süsleme anlamı da vardır. Evren düzenlendikten, süslendikten, bezendikten sonra Kronos (Κρόνος) oluşur yani zaman başlar. Bu nedenle düzenlenmiş mekân ile zaman arasında bir bağ kurabiliriz. Mekân oluştuğunda, düzenlendiğinde zaman da başlar ya da işler. Bu her birimizin kişisel yaşantısı için de söz konusu olabilir. Biz de yaşamımızı yeni, belli bir düzene soktuğumuzda, düzenlediğimizde bizim için de yeni bir zaman başlar, işler. Örneğin evlenen insan yaşamını yeni bir tarzda kurmuştur, bu bakımdan yeni tarzda bir zaman da başlar, işler. Aynı durumu ülkelerin, devletlerin tarihleri açısından da düşünebiliriz. Bir ülke de yeni bir yönetim biçimi kurulduğunda ya da düzensizlikten düzene geçildiğinde bunun bir başlangıç olduğu kabul edilir. Böylesi bir başlangıç zamanla ilgili bir başlangıçtır. Hıristiyanların miladi takvimi ya da Müslümanların hicreti başlangıç alan hicri takvimi de yeni bir düzeni ve zamanı bildirir gözükmektedir.

Zaman yeni bir düzende, düzenlemede başladığına göre zaman bir mekânda olmaktadır. Nitekim Aristoteles Fizik'te ““önce” ile ‘sonra’ aslında bir yer içinde (ἐν τόπῳ [en topō]) var” derken de buna işaret eder.<sup>10</sup> O halde κόσμος [kosmos]'tan önceki χάος [khaos] durumunda zamanın söz konusu olmadığını söylersek yanılmış olmayız. Aslında bütün bu yorumlardan zamanın mekânla olmakla birlikte, yine evrenle, dünyayla birlikte olabileceğini de söyleyebiliriz. Eğer zaman mekânda, yani “önce”nin ve “sonra”nın olduğu bir yerde ise, dünyanın, evrenin dışında bir zaman yoktur. Aristoteles bunu şöyle ifade ediyor: “Yine şu da açık: gökyüzünün dışında ne bir yer var ne bir boşluk var ne de zaman var...Gökyüzünün dışında bir cismin olmadığı, olmasının da olası olmadığı gösterilmişti. Öyleyse şu açık: dışarıda ne yer var ne boşluk ne de zaman.”<sup>11</sup>

Aristoteles'in aktardığına göre Pythagorasçılar da benzer bir anlayışla “zaman gökçemberin kendisi”dir şeklinde düşünüyorlar.<sup>12</sup> Bu anlayışın nedenini Aristoteles şöyle açıklıyor: “her şey hem zaman içinde hem de evren bütününe çemberi içinde diye böyle düşünüyorlardı.”<sup>13</sup> Zaman bir mekânda yani çemberin, kürenin (σφαῖρα [sphaira]) içinde olmaktadır. Bu da zaman ile mekânı eş görme anlayışını akla getiriyor. Zaman gökçemberin yani kürenin kendisi ise her şey bunun içinde olup bitmektedir. Yine Aristoteles Fizik adlı yapıtında şöyle der: “Demek şu zorunlu: devinen nesne bir zaman içinde devinir, duran nesne de bir zaman içinde durur.”<sup>14</sup> Genel olarak Eski Yunanlılar zamanı gökcisimlerinin devinimine göre ölçmeye çalışmışlar, buna göre düzenlemişlerdir. Aiskhylos, “Agamemnon” adlı yapıtında şöyle ifade edilir: “KOROBASI: Ya ne zamandan beri şehir alınmış?/ KLYTAIMESTRA: Şimdi bize ışığı getirmiş olan geceden beri.”<sup>15</sup> Platon ise zamanı ifade ettiğimiz terimlerin gök oluşmadan önce olmadığını savunur: “Gerçekten gök doğmadan önce, günler, aylar, yıllar yoktu, ... , onlar hep zamanın birer parçasıdır.”<sup>16</sup> “zamanla gök, yok olmaları gerekiyorsa, beraber yaratıldıkları gibi beraber yok olacaklardır.”<sup>17</sup> “gök bütün zaman boyunca vardı, vardır ve var olacaktır”.<sup>18</sup> Buna göre gökcisimleri zamanın ölçülmesi için yaratılmışlardır: “tanrı... zamanı yaratmak isteği ile güneşi, ayı ve zaman sayısını ayırt etmek, korumak

<sup>10</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1997, 219a15.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1997, 279a11.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Fizik*, 218b1.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Fizik*, 218b7.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Fizik*, 234b9.

<sup>15</sup> Aiskhylos, *Agamemnon*, çev. Ahmet Cevat Emre, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1945, 278.

<sup>16</sup> Platon *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, 37e.

<sup>17</sup> Platon *Timaios*, 38b.

<sup>18</sup> Platon *Timaios*, 38c.

için gezegenler denen öteki beş gök cismini yarattı.”<sup>19</sup> Zaman gök cisimlerinin devinimi ile ölçülebilirler. Bu bağlamda zaman ile devinim arasında kopmaz bir bağlantı vardır.

Aristoteles de bu bağlantı üzerine düşünmüştür. Aristoteles öncelikle zaman ile devinimin aynı şey olmadığını ortaya koyar: “Demek ki, zaman bir devinim değil, bu açık.”<sup>20</sup> Öyleyse zaman ne? “Zaman ise devinimin sayısı, ölçüsü”dür.<sup>21</sup> Fakat burada zaman ile devinim arasında bir karşılıklılık durumu da var: “Yalnızca devinimi zamanla ölçmüyoruz, zamanı da devinimle ölçüyoruz, çünkü birbirlerince belirleniyorlar: nitekim zaman onun sayısı olduğu için devinimi belirliyor, devinimse zamanı.”<sup>22</sup> Şair’in dediği gibi:

“Zaman mı? değil zaman.  
Akan zaman değil mesafelerdir.”<sup>23</sup>

Şimdiye kadar gördüğümüz bütün bu anlayışlar zamanı evrenin düzenlenmesiyle ya da yaratılmasıyla özdeşleştirmişlerdir. Evrenin başlangıcına zamanı koyarak Eski Yunanlılar zaman ve mekânı eşitliyorlardı: Başlangıçta zaman vardı. Başlangıçtaki zaman yani χρόνος [khronos]’tan Pheredykes ve Plutarkhos’da da söz edilir.<sup>24</sup> Zaman (χρόνος [khronos]) başlangıçta olmakla birlikte evreni yöneten gücü de. Peters’in sözleriyle ifade edersek “tragedya yazarları için Zaman, sadece soykütük sürecinin başlangıcında veya başlangıcına yakın bir yerde durmakla kalmayan, fakat kosmos’u hükmü altında tutup yöneten kudretli bir figürdür.”<sup>25</sup> Evrene hükmeden ya da evreni belirleyen χρόνος [khronos] kelimesi Eski Yunanlıların ananke, moira gibi kavramlarıyla da ilişkilidir. Evrene hükmeden χρόνος [khronos] bir zorunluluk ve kader düşüncesini de yanında getirir. χρόνος [khronos] belirleyicidir. Zaman ile birlikte κόσμος [kosmos] da başlamıştır. χρόνος [khronos]’un ya da kader’in belirleyiciliğinden herhangi bir sapma κόσμος [kosmos]’un bozulmasını, yani χάος [khaos]’u getirir. Bu yüzden tanrılar, hatta tanrıların babası Zeus bile zamanın düzenine, kadere karşı duramaz, değiştiremez. Troya savaşında Zeus, bir ölümlüden olan oğlu Sarpedon’un kaderinin ölmek olduğunu anlar ve onu kurtarmak ister. Buna karşı çıkan Hera şöyle karşılık verir:

“Korkunç Kronosoğlu, ne biçim söz bu?  
Nasıl kaçırmak istersin kötü ölümden  
Kader payını çoktan almış bir ölümlüyü?”<sup>26</sup>

Hera’nın çıkışı üzerine Zeus Sarpedon’u kurtarmaktan vazgeçmek zorunda kalır. Böylelikle kadere, zorunluluğa, zamana ve κόσμος [kosmos]’a müdahale etmekten de vazgeçmiş olur. Bunlara müdahale etmek onları bozmak anlamına da gelir. Bu da zamanın ve κόσμος [kosmos]’un olmadığı χάος [khaos] durumuna dönmek demektir. Yani zamanın zorunlu, kadere bağlı işleyişine karışmak κόσμος [kosmos]’a yani düzene, bezemeye, süslemeye müdahale etmek anlamına gelir.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> Platon *Timaios*, 38c.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Fizik*, 218b18.

<sup>21</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279a14.

<sup>22</sup> Aristoteles, *Fizik*, 220b15.

<sup>23</sup> Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul 2003, s. 112.

<sup>24</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2004, s.188.

<sup>25</sup> Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 188.

<sup>26</sup> Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 1998, XVI. 440.

<sup>27</sup> “Hera ona böyle bir hareketin evrenin yasalarının –yani adaletin (dikē)- iptaline yol açacağını hatırlatır ve Zeus ona hak verir.” Mircea Eliade, *Dinsel İnanç ve Düşünceler Tarihi I*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2000, s. 318.

χρόνος [khronos]'un olumlu, iyi yönü ya da nitelikli yönü ise καιρός [kairos] olarak adlandırılır. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtında iyi'nin (ἀγαθόν [agathon]) görünümünü örneklendirirken zamanın iyi (ἀγαθόν [agathon]) görünümü ya da yönü için şöyle der: “zaman olarak uygun zaman” yani καιρός [kairos].<sup>28</sup> καιρός [kairos], uygun zaman, fırsat anlamlarına gelir. Bir işin yapılması için uygun zamanı belirtir. Bir iş ne erken ne de geç bir zamanda yapılmalıdır, tam zamanında yapılmalıdır.

Hesiodos “İşler ve Günler” (ἔργα καὶ ἡμέραι [erga kai hēmerai]) yapıtında işlerin zamanında yapılmasıyla ilgili olarak şöyle der: “Ölçülü ol, neyi ne zaman yapacağını bil”<sup>29</sup> Buradaki ölçülü olmak deyişi özellikle Eski Yunan'ın yedi bilgelerini hatırlatmaktadır. Ölçülü olmak daha çok ılımlı olmak, aşırıya kaçmamak anlamlarına geldiği gibi hangi durumda hangi davranışı sergilemek gerektiğini bilmekle de ilgilidir. Bunu bilmek ölçüyü de bilmeyi getirir. Hesiodos buradaki ifadesinde yapılması gereken işlerin zamanında yapılması gerektiği üzerine konuşuyor. Hangi mevsimde nasıl davranılması gerektiğini anlatıyor. Özellikle de hangi mevsimde gemiye ne kadar yük yüklenmesi üzerine. Bu açıdan ölçülü olmak hem gemiye uygun miktarda yükü yüklemek hem de bu uygun yükün zamana, mevsimlere göre değiştiğini bilmekle ilgilidir. Bu açıdan uygunluk hem zaman hem durum ile ilgilidir. καιρός [kairos]'un ölçüyle ilgili bir başka ifadesini Aiskhylos'un “Zincire vurulmuş Prometheus” adlı yapıtında görüyoruz. Bu yapıtta da ölçü dışına çıkmamak anlamında “ölçüyü kaçır”ma<sup>30</sup> ifadesi kullanılıyor. Yine aynı yapıtta ölçülülük ve uygu zaman birlikte işleniyor: “Sana hangi adla söz söyleyeyim, saygımı nasıl göstereyim ki, yakışan çağın ne ötesine geçeyim ne berisinde kalayım? Nice kişiler görünüşe değer verecek doğru ölçüden aşırı giderler.”<sup>31</sup> Burada da görüldüğü gibi konuşmada bile zamana uygunluk önemlidir. Söz zamana uymalıdır, ne zamanın önünden gitmelidir ne gerisinde kalmalıdır. Sözün kullanılacağı yeri iyi bilmek gerekir. Söz yerinde, uygun zamanda kullanılırsa yararlı, aksi halde yararsız ya da zararlı olabilir:

“OKEANOS: Öfke hastalığına iyi gelen sözler vardır.

PROMETHEUS: Yüreğin ne zaman yumuşayacağını bilmek şartıyla.”<sup>32</sup>

“sırası değil henüz/ Bu sırrı açıklamamanın”<sup>33</sup>

Peki, bu uygun zamanı yani καιρός [kairos]'u kim belirleyecektir? Bu konuda Aristoteles “uygun zamanı belirleme konusunda savaşta askerlik, hastalıkta tıp”ın var olduğundan söz ediyor.<sup>34</sup> Uygun zamanı belirlemek belli bir uzmanlaşmayla olanaklıdır. Savaşta ne zaman saldırılacağı, ne zaman savunmaya çekileceğini askerlik alanında uzmanlaşmış kişiler bilir; ya da hastaya ne zaman hangi ilacın verileceğini hekimler bilir. Uygun zaman hakkındaki kararı o işe uygun kişiler verir. Bu noktada καιρός [kairos]'un diğer anlamlarını hatırlamakta yarar var: uygun ya da doğru zaman dışında şu anlamları da içerir: “adil ölçü, doğru ilişki, haklı konum, uygun yer...”<sup>35</sup> καιρός [kairos], uygun olma anlamını da içeriyor. Platon'unda düşüncesinde uygunluk önemli bir yer tutuyor. Aristoteles'in örneklerine benzer bir şekilde Platon da uygun kararı verebileceklerin uygun kişiler olduğunu düşünüyor: “Her sanat adamı [zanaatçı-b.n.] başka her işi bırakıp

<sup>28</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1988, 1096a26.

<sup>29</sup> Hesiodos, “İşler ve Günler”, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1977, 694.

<sup>30</sup> Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000, 507.

<sup>31</sup> Aiskhylos, *Agamemnon*, 787.

<sup>32</sup> Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 381.

<sup>33</sup> Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, 523.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1096a32.

<sup>35</sup> Hermann Menge, *Taschenwörterbuch Altgriechisch*.

ömrü boyu, hiçbir fırsatı kaçırmadan kendini, yaradılışına en uygun sanata [zanaata-b.n.]” vermesi gerektiğini savunuyor *Devlet*'inde Platon.<sup>36</sup> Böylelikle yöneticilikte de uygun zamanı bilebilecek olanlar yöneticiliğe uygun yaratılıştaki olanlardır.

καιρός [kairos]'un fırsat anlamında ki kullanımlarına da rastlıyoruz. Fırsat bir şeyin yapılabilme olanağının en uygun zamandır: “Bir de kendilerine kötülük yapılmış onlalar ya da kendilerine kötülük yapıldığına inananlar korkutucudur; çünkü bunlar her zaman fırsat kollarlar.”<sup>37</sup>

Zaman'ın Eski Yunanca karşılıklarından biri olan αἰών [aiōn] ise yaşam, yaşam süresi yani ömür, çağ, sonsuzluk, ebediyet gibi anlamları vardır. Önceleri αἰών [aiōn] ömür, bir ömür boyu anlamında kullanılıyordu: “ömrünü boşa tüketme”<sup>38</sup>; daha sonraları ise daha çok ebediyet anlamındaki zamana ilişkin kullanılır.

αἰών [aiōn]'un anlamına ilişkin Aristoteles'in *Gökyüzü Üzerine* yapıtında genişçe bir açıklama vardır: “aion, ebediyet adı eskilerce tanrıya ilişkin olarak kullanılmıştır. Her tek canlının, dışında doğaya göre hiçbir şey olmayan zamanını kuşatan son, her bir canlının aion'u diye adlandırılmıştır. Aynı anlamda, bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan son olan aion, ebediyettir, adını hep varoluştan alır (aei einai): ölümsüz, tanrısal olan.”<sup>39</sup> Buna göre αἰών [aiōn] hem bir kişinin ömrü hem de bütün zamanı ve bütün gökyüzünü kuşatan ebediyettir. Bu anlamıyla her zaman varolan olarak tanrısal bir niteliği vardır. Aynı anlayışı Platon'da da görüyoruz. Platon αἰών [aiōn]'dan κόσμος [kosmos] dışı, belki idealar dünyasındaki, bir ölümsüz yani ebedi zaman olarak söz eder *Timaios* diyalogunda: “ölümsüzlüğün değişik bir taklidini yapmayı düşündü ve göğü kurarken bir yandan da hareketsiz, salt ölümsüzlükten, belirli sayıların orantısına göre ilerleyen, ölümsüzlüğün zaman dediğimiz imgelemine kurdu.”<sup>40</sup> Buna göre bu evrendeki zaman imgemiz ebediyete öykünerek yapılmıştır. Ebedi zamanla (αἰών [aiōn]) evrene ait olan zamanın (χρόνος [khronos]) temel farkları ebedi zamanın hareketsiz olmasına karşın evrene ait zamanın (kosmolojik zamanın) harekete bağlı olmasıdır.

Zaman'ın Eski Yunanca karşılıklarından biri olan σχολή [skholē] “boş zaman, serbest ya da özgür zaman, dinlenme, istirahat, oyalanma, avarelik, ders verme” gibi anlamlara gelir. Kelimenin çoğul anlamları ise şunlardır: “inceleme, okul, gecikme, erteleme, yavaşlık.”<sup>41</sup>

Bununla ilgili bazı kullanımları görelim. *Sokrates'in Savunması*'nda Sokrates kendini savunurken şunları söyler: “Sizi yetiştirmek, aydınlatmak için *bol vakti* gerekseyen, yoksul bir iyiliksevere yaraşık olan nedir?”<sup>42</sup> Sokrates herkesin zaman ayıramayacağı bir iş için bol zamanı olduğu için ve zamanını bu yönde kullandığı için kendisine başka türlü bir muamelenin yakışacağını düşünmektedir.

Platon'un *Devlet*'indeki bir başka kullanımda ise şöyle denir: “iş insanın boş vakti olmasını beklemez. İşin gerekleri neyse her şeyi bırakıp onu yapacaksın”<sup>43</sup> Platon

<sup>36</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1992, 374c.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1998, 1382b11.

<sup>38</sup> Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, V 160.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279a25.

<sup>40</sup> Platon, *Timaios*, 37d.

<sup>41</sup> Hermann Menge, *Taschenwörterbuch Altgriechisch*.

<sup>42</sup> Platon, “Sokrates'in Savunması”, *Diyaloglar 1*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1993, 36d.

<sup>43</sup> Platon, *Devlet*, 307b.

burada işin zamanında yapılması ve iş için boş zamanın beklenmemesi gerektiğini savunurken bunu herkesin tek bir iş yapması gerektiğine dayanak yapar. Birçok iş yapmak, işin gereklerini tam olarak yerine getirememeye yol açacağından, doğru değildir. Böylelikle kunduracı, savaşı ya da çiftçi sadece kendi işini yapacak yöneticiliğe yeltenmeyecektir.<sup>44</sup>

Fakat hoş bir ayrımı σχολή [skholē] kelimesinin hem boş zaman hem de ders verme, okul gibi anlamlara sahip olmasıdır.(Nitekim okul karşılığı olan İngilizcedeki school, Almandadaki schule kelimelerinin kaynağı da bu Eski Yunanca kelime olsa gerek.) Ders verme, konuşma yapma, okul boş zamanı gerektiren çabalardır. Aynı zamanda bu çabalar özgür zamanı, özgürlüğü de gereksinim duyarlar. Bu çabalar bir anlamda özgür, bir anlamda da boş zamanı, avarelik yapacak, oyalanacak zamanı olanların işidir.

Kısaca Eski Yunan'daki zaman anlayışının genel çizgilerini şöyle özetleyebiliriz: Zaman ile evrenin düzenlenmesi arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantıyla, zaman ile mekân arasında da bir ilişki arasında da bir paralellik bulunmaktadır. Mekân ile bağlantısı olan zamanı bu bakımdan devinimle birlikte anlarız, açıklarız. Zamanın ölçüsü bu devinime, özellikle de gökcisimlerinin devinimine bağlıdır. Metnimizde de dile getirdiğimiz gibi zaman bir zorunlulukla devinir.

## KAYNAKÇA

- Aiskhylos, *Agamemnon*, çev. Ahmet Cevat Emre, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1945.
- Aiskhylos, *Zincire vurulmuş Prometheus*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2000.
- Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara 1970.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 1997.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1988.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1998.
- Augustinus, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara 1996.
- Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1993.
- Behçet Necatigil, *Mitologya*, Gerçek Yayınevi, 5. Baskı, İstanbul 1995.
- Cemal Süreya, *Sevda Sözleri*, Yapı Kredi Yayınları, 21. Baskı, İstanbul 2003.
- Engin Yurt, "Negatif Teoloji Bağlamında Apophasis ile Apharesis ve Aristoteles'te Olası Terim Kökeni Araştırması", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Haziran 2017, Sayı 34, s. 111-137.
- Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2004.
- George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 1990.
- Henry George Liddell-Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, 9. Baskı, Oxford 1996.
- Hermann Menge, *Taschenwörterbuch Altgriechisch*, Langenscheidt Verlag, 1993 Berlin.
- Heisodos, "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1977.
- Heisodos, "Theogonia", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1977.
- Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, 10. Baskı, İstanbul 1998.

<sup>44</sup> Perikles, kendi döneminde yurttaşların meclis ve mahkeme toplantılarına katılabilmesi için ödenek çıkartmıştır. (Bkz. Alaeddin Şenel, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara 1970, s. 44. ve M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1989, s. 26.)

- Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul.
- M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1989.
- Mircea Eliade, *Dinsel İnanç ve Düşünceler Tarihi I*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 2000.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul 1992.
- Platon, "Sokrates'in Savunması", *Diyaloglar I*, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 1993.
- Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

## DOKUN DOKUNABİLİRSEN!

Erdal YILDIZ<sup>1</sup>

### Öz

Burada sunulan makalede dokunma kavramı üzerine bir düşünme denenmiştir. Jean-Luc Nancy'nin Kitab-ı Mukaddes'te geçen bir anlatıyı felsefi olarak yorumlaması bu makalenin merkezine alınmıştır. Buradaki asıl ilgi "Noli me Tangere" tümcesi üzerine olacaktır. Bu tümcenin çeşitli bağlamlar içinde nasıl farklı biçimlerde ele alındığı gösterilmeye çalışılmıştır. Son olarak da bu tümceye dair özgün bir yorumun olanaklı olup olmadığı denenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** İsa, İncil, Dokunma, Jean-Luc Nancy, Mecdelli Meryem, Beden

## TOUCH, IF YOU CAN!

### Abstract

In this article, a thinking about the concept of touching has been tried. This article finds its center within the philosophical interpretation of Jean-Luc Nancy's towards a narration in the Bible. The main concern here will focus on the sentence of "Noli me Tangere". It has been examined how this sentence is understood within different contexts. Lastly, it has been tried if a genuine interpretation is possible or not.

**Keywords:** Jesus Christ, Bible, Touching, Jean-Luc Nancy, Mary Magdalene, Body.

"Dokunma"ya nasıl dokunabilir ki insan? Daha en baştan hem olumlu hem olumsuz, hem evetleyici hem hayırlayıcı, hem izin verici hem yasaklayıcı! Neresine dokunsak, neresini yoklasak? Yoklamadan, dokunmadan nasıl "dokunmaya dokunacağız ki? Yoklanılmadan, dokunulmadan nasıl "dokunulacağız?" Dokunma ve dokunulma. Birbirini çağıran en az iki felsefi konu: Özne ve nesne. Dokunan özne, dokunulan nesne. Ancak tam tersi de doğru: Dokunan nesne, dokunulan özne. Dokunan özne tam da dokunmaya başladığında nesneye, dokunulan nesne de tam da dokunulmaya başladığında özneye dönüşür. Dokunma ve dokunulmayla özne-nesne ve nesne-özne birbirlerine dönüşme yanında en az ikiye belki de üçe doğru çoğalmakta: özne, önce özneye, sonra nesneye, daha sonra özne-nesne'ye; nesne, önce nesneye, sonra özneye, daha sonra nesne-özneye çoğalır, dönüşür. Dokunma dolayısıyla kutsal ve kutsal olmayan ve dokunma yasağı da ortaya çıkar.<sup>2</sup>

Son bir kez daha! Dokunma ve dokunulmayla, dokunmama ve dokunulmamayla; öznenin, nesnenin, özne-nesnenin yanında, içinde, dışında, altında, üstünde, bütün çevresinde/etrafında/dolayında bir başka şey daha beliriverir, kendini gösterir.<sup>3</sup> Dokunma ve dokunulmayla, dokunmama ve dokunulmamayla ortaya çıkıp beliriveren, kendini

<sup>1</sup> Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com).

<sup>2</sup> Dokunma, dokunma yasağı, kutsal/aziz, kutsal olamayan, temiz, kirli arasındaki ilişkiler ve konuya ilişkin literatür oldukça fazladır. Yine de ilk elde şu çalışmalar işaret edilebilir: Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2004, s. 148; Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, 2. Baskı, İstanbul 2013, s. 89-140; James George Frazer, *Altın Dal*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY, 1. Baskı, İstanbul 2017; Constance Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, University of Illinois Press, USA 2012.

<sup>3</sup> Dokunma kavramının problematize edilerek -özellikle sarılma ve kucaklama bağlamında- bir özne olarak insan ve bir özne olarak hayvan arasındaki fark ve ilişkinin incelendiği bir çalışma için bkz. Engin Yurt, "Felsefede İnsan-Hayvan Sorunu: Derrida ve Levinas Arasındaki Karşıtlığa Yeni Bir Yaklaşım: Kucaklama Olarak Sarılma Üzerine", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 25, 2018, s. 192-201.

**Gönderim Tarihi: 22.04.2018, Kabul Tarihi: 25.06.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 89-98.**



gösteren ve tüm bu dokunma ve türevlerini görünür kılan şey ara/aralık/uzaklık/yakın/yakınlıktır. Bir başka deyişle uzam ve onun olanaklı bütün öğeleri.<sup>4</sup> Bu uzam ise beraberinde dokunanın dokunulan ile olan ilişkisindeki en temel yanı, zemini, yani canlılığı gösterir. Öyleyse diyebiliriz ki: dokunamayan ölü, dokunan canlıdır; dokunamayan yaşamaz, dokunan yaşar.<sup>5</sup>

Tam da buradan; bana/buna/şuna/ona dokunma diyenlere dokunmadan; iyi dokunmayı-kötü dokunmayı, letafet, zerafet, nezaket ve şefkat dolu dokunuşları<sup>6</sup> unutmadan dokunmaya başlayalım. Dokunmak sözcüğünün eski Türkçedeki anlamlarına baktığımızda karşımıza ilk elde çıkanlar şunlardır: **tokı/tokın**: dövmek, vurmak, çarpmak. Açıkça görülebileceği gibi burada dokunma; nazik bir temas etme, değme gibi anlamlardan oldukça uzaktır. Kanımızca dokunma duyumu ve sözcüğünün bugün üzerinde taşıdığı bütün çoğalmış, incelik ayrıntılandırılmış olan anlamlar, daha sonraki yüzyılların getirdiği kültür ve uygarlık dünyasının katkıları, davranış ve jestlerin çeşitlenmesi olarak değerlendirilebilir.<sup>7</sup>

Türkçede en azından felsefece henüz zengin içeriğini göremediğimiz bu dokunma sorununu bir metinde, dinsel bir metinde izlemek istiyoruz. İlgili metinde dokunma sorununun da konu edildiği bu hikâyeyi - isterseniz mesel de diyebilirsiniz - yine, yeniden açık ve anlaşılır kılmayı deneyeceğiz. Metne ilişkin teolojik ve felsefi yorumları birebir izlemekten çok; metni anlaşılır kılmaya yönelik seçmeler yapacağız. Böylece bir kez daha çokça düşünmenin ve inanmanın ve resmetmenin konusu yapılmış bu hikâyeye bir kez daha geri dönerek ve bu geri dönüşün adımlarını açık kılmaya çalışarak, onu açıklama ve anlama zeminimizi sağlamlaştırmayı deneyeceğiz. Bu geriye dönüşe ve başlamaya başlamak adına çalışmamıza temel oluşturacak olan metni Yunanca, Latince ve Türkçe olarak aktaralım:

“15 λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκεῖνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστὶν λέγει αὐτῷ, κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτόν ἀρῶ. 16 λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, μαριὰμ. στραφεῖσα ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ ἑβραϊστί, ραββουνι ὃ λέγεται διδάσκαλε. 17 λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, μή μου ἅπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς, ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν. 18 ἔρχεται μαριὰμ ἢ μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἐώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

[15 legei autē iēsous, gynai, ti klaieis? tina zēteis? ekeinē dokousa hoti ho kēpouros estin legei autō, kyrie, ei sy ebastasas auton, eipe moi pou ethēkas auton, kagō auton arō. 16 legei autē iēsous, mariam. strapheisa ekeinē legei autō hebraisti, rabbouni ho legetai didaskale. 17 legei autē iēsous, mē mou haptou, oupō gar anabebēka pros ton patera; poreuou de pros tous adelphous mou kai eipe autois, anabainō pros ton patera mou kai patera hymōn kai theon mou kai theon hymōn. 18 erkhetai mariam hē magdalēnē angellousa tois mathētais hoti heōraka ton kyrion, kai tauta eipen autē.]

<sup>4</sup>Dokunma duyumu ve uzam arasındaki ilişkilerin tartışıldığı metinlerden ikisine işaret etmekle yetinmiyoruz: David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 1997, s. 73-74; E. B. Condillac, *Duyumlar Üzerine İnceleme*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, 1. Baskı, İstanbul 1989, s. 142-161.

<sup>5</sup>Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2018, 435a10-435b18.

<sup>6</sup>Hakan Poyraz, “Ahlaki Güzelleştirmek: Bir Küçük Dokunuş”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015, s.90-99.

<sup>7</sup>Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, Everest Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2012.

[15 Dicit ei Jesus: Mulier, quid ploras? quem quæris? Illa existimans quia hortulanus esset, dicit ei: Domine, si tu sustulisti eum, dicito mihi ubi posuisti eum, et ego eum tollam. 16 Dicit ei Jesus: Maria. Conversa illa, dicit ei: Rabboni (quod dicitur Magister). 17 Dicit ei Jesus: Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum: vade autem ad fratres meos, et dic eis: Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum, Deum meum, et Deum vestrum. 18 Venit Maria Magdalene annuntians discipulis: Quia vidi Dominum, et hæc dixit mihi.]

[“15 İsa, “Kadın, niçin ağlıyorsun?” dedi. “Kimi arıyorsun?” Meryem O’nu bahçıvan sanarak, “Efendim” dedi, “Eğer O’nu sen götürdünse, nereye koyduğunu söyle de gidip O’nu alayım.” 16 İsa ona, “Meryem!” dedi. O da döndü, İsa’ya İbranice, “Rabbuni!” dedi. Rabbuni, öğretmenim demektir. 17 İsa, “Bana dokunma!” dedi. “Çünkü daha Baba’nın yanına çıkmadım. Kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babam’ın ve sizin Babanız’ın, benim Tanrım’ın ve sizin Tanrınız’ın yanına çıkıyorum.” 18 Meryem öğrencilerin yanına gitti. Onlara, “Rab’bi gördüm!” dedi. Sonra Rab’bin kendisine söylediklerini onlara anlattı.”<sup>8</sup>]

Bu dinsel metin ile bir ilişkiye girebilmek, onu açıklayıp yorumlayabilmek için; imandan, inançtan, felsefeden, teolojiden önce, ilkin dile bakarak; bu dili dillendirmek adına metni Yunancada, Latince, Türkçede ortaya koyduk. Bu bize daha en baştan dille bir deneyim yaşama, ya da dilin dillenmesi deneyimine maruz kalmayı da beraberinde getirecektir. Dile maruz kalma, dil ile birlikte, dil içinde, dille bir deneyimde, dil dil olarak dile gelecektir kuşkusuz. Böylesi bir deneyimde sorulması gereken şu olmalıdır: dil dil olarak nerede dillenir? Tabii ki sözde: “Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungesprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat.”<sup>9</sup> Türkçesiyle: [Fakat dilin kendisi dil olarak nerede söze gelir? Gariptir ki bizi ilgilendiren, şiddetle çeken, baskı altına koyan, bize heyecan veren bir şey için doğru sözcüğü bulmadığımız yerde. O zaman söylemek istediğimizi söylemeden bırakır, tam farkına varmadan, dilin kendisinin bize özüyle uzaktan ve kaçamak (Flüchtig) biçimde dokunmuş olduğu (uns... gestreift hat) anlar geçiririz.]<sup>10</sup>

Bizde öyleyse Meryem’in İsa ile son karşılaşmasını, karşılaşamamasını; dokunmak istemesini, dokunamamasını; görmek istemesini, bütünüyle görememesini; duymak istemesini, duyamamasını; tüm bunların içerildiği metindeki dile kulak vererek, bu dilin bize belli belirsiz dokunmasına izin vererek, “işitecek kulağı olanlar işitsin”[ Matta 13:9] sözüne uyarak dili dinlemeye, J. Luc-Nancy’nin bu metinden duyup dinlediklerini, düşünüp dillendirdiklerini düşünmemizin konusu yaparak başlamayı deneyelim. Genel bir değerlendirmeye başlayarak denilebilir ki İsa bu anda konuşmakta; konuşmasıyla hem Meryem’e hem de diğer havarilerine inançlarını/imanlarını belki de bir kez daha temellendirmeleri için bir yol açmaktadır. İsa burada “konuşmakta, çağrıda bulunmakta ve ayrılmaktadır. Orada olduğunu ve hemen ayrılacağını söylemek için

<sup>8</sup>Bu bölümün Türkçe çevirisi için şu kaynağı temel olarak aldık: *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2011, Yuhanna 20: 15-18. Metnin Yunanca ve Latince’si içinse şu siteyi kullandık: <https://incil.info/> [Erişim tarihi: 09.10.2018]

<sup>9</sup>Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache (1957/58)”, *Unterwegs zur Sprache*, HGA 12, Vittorio Klostermann Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main, 1985, s. 151.

<sup>10</sup>Önay Sözer, “Bana ‘Bir Şey’ Söyle” “Hiçbir Şey” ile “Bir Şey”in İlişkisine Ontolojik Bir Bakış, *Bir Arada Önay Sözer Armağanı*, Yayına Hazırlayan: Sanem Yazıcıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013, s. 871.

konuşur. Diğerlerine, inandıkları yerde olmadığını, orada olmasına rağmen hali hazırda her yerde olduğunu söylemek, hem orada olup hem de olmadığını anlatmak için konuşur. Anlaşılması diğerlerine bağlıdır. Görülmesi ve duyulması diğerlerine bağlıdır”<sup>11</sup>

Genelden özele inecek olursak ilkin dikkatimizi çeken iki temel öğeyle karşılaşırız metinde: Bahçıvan biçiminde İsa, Meryem ile konuşan İsa ve İsa'nın kendisine yaklaşan, yönelen Meryem'i engellemek amacıyla söylediği tümce: **mē mou haptou [ μή μου ἄπτου], noli me tangere, bana dokunma.**

İsa'nın tümcesine biraz daha yakından bakacak olursak fiil olarak kullanılan yunanca ἄπτω [haptō] şu anlamlara gelir: Bağlamak, yakmak, tutuşturmak, tutturmak, sarmak; bağlanmış (asmak için kementle); birleştirmek, yaklaşmak, yapışmak, sadık kalmak, eklemek, katmak; (bir güreş müsabakasında) bağlamak/tutmak, (biriyle) bağlanmak/tutturmak; kendini bağlamak, kavramak; tutmak, üstlenme/yüklenmek; kuvvetlice sürdürmek/yürütmek; saldırmak/hücum etmek, (başka birinin savına) karşı olmak; (belli noktalara) dokunmak, (onları) ele almak; bir şeye veya birine elini sürmek, dokunmak, tatmak, ellemek, başlamak, kullanmak, işe koyulmak; saplanmak/kavramak, hücum etmek; el atmak/el koymak; dokunmak, etkilemek; izlenim bırakmak; duyularla kavramak, algılamak; anlamak/kavramak; (bir kadınla) ilişkiye girmek; eşit olmak/denk gelmek, uzanmak/erişmek, yetişmek/yakalamak; faydalanmak, kendi çıkarına kullanmak”<sup>12</sup>

Tümcenin Latincesindeki fiil olarak kullanılan **tango** ise şu anlamlara gelir: “Dokunmak; (yani) almak, alıp götürmek; tatmak, yemek, içmek; ulaşmak/erişmek, varmak, (bir yere) gelmek; sınırlamak, bitişik olmak; dokunmak; (yani) vurmak, çarpmak, dövmek; öldürmek/ıdam etmek; tutmak, dokunmak, ellemek; serpmek, namlendirmek, yıkamak, lekelemek, meshetmek/yağ sürmek; renklendirmek, boyamak; zihin ya da duygular: dokunmak, hareket etmek, iz bırakmak/etkilemek; içine almak, aldatmak, kandırmak/işletmek, dolandırmak ya da hile yapmak; sokmak ya da öfkelenmek; konuşmada: temas etmek, değinmek/anmak, bahsetmek, atıf yapmak, alıntı yapmak; tartışılmak; ele almak, üstlenmek/yüklenmek”<sup>13</sup>

Latince tümcenin son bir öğesi olarak fiili değilleyici/olumsuzlayıcı sözcük olan **noli**'ye bakacak olursak, bu sözcük de **nōlo** fiilinden gelmektedir ve anlam olarak da şöyledir: arzu etmemek, istememek, gönülsüz olmak, geri çevirmek, reddetmek”<sup>14</sup> demektir.

Öyleyse tümceyi yukarıdaki dilsel, sözlüksel açıklamalar ışığında başka bir biçimde de okumak olanaklı gözükmektedir. Meryem aradığı öğretmenini, Rabbi'sini bulmak için gittiği mezarlıkta; orada dört bir yanda İsa'yı, onun varsa eğer mezarın içindeki cesedini bulmak; yoksa da oradakilerden yardım alarak İsa'nın cesedine ulaşmak

<sup>11</sup>Jean Luc- Nancy, *Noli Me Tangere*, Çev: Christoph Dittlich, Diaphanes Yayınları, 1. Baskı, Zürich-Berlin 2008, s.17.

<sup>12</sup>Henry George Liddell- Robert Scott, *A Greek English Lexicon*, 9. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1996; Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011; Suat Sinanoğlu, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953; M. Breal-A. Bailly, *Les Mots Latins Groupés d'Après L'Etymologie*, 8. Edition, Librairie Hachette, Paris, 1914; A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine Histoire de Mots*, 3. Edition, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951.

<sup>13</sup>Sina Kabağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995; M. Breal-A. Bailly, *Les Mots Latins Groupés d'Après L'Etymologie*; A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine Histoire de Mots*; Charlton T. Lewis – Charles Short, *A New Latin Dictionary*, New York/Oxford 1891.

<sup>14</sup>Sina Kabağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*.

isterken ve bunu hem bir iman hem de sevgi ile yaparken bahçivana benzettiği İsa'nın ona konuşmasıyla, onu ilkin sesinden, sonra da İsa'nın ona kendini gösterdiği kadarıyla, İsa'nın görünüşünden/bedeninden onu tanır. İsa'ya yakın olmak, yaklaşmak ister, ancak İsa öteye/babanın yanına gitmek istemektedir. Bu nedenle daha en başından uzaktadır, uzakta olmandır. Meryem için: “Uzak olan sürüp gider. Uzak olan sürüp gittikçe, bir yakın olan içinde de durur, düşünmesini uzak olana doğru çevirmesiyle, uzak olanı uzak olarak içinde koruyan bir yakın olanda.”<sup>15</sup>

Yine de Meryem bu dünyaya olan ilgisini, bu dünyadaki İsa'yı, dünyaya bir et beden olarak gelen, ete kemiğe bürünen İsa'yı [Yuhanna 1:14] tanır ve bu dünyada kalsın diye bu tanımayla ona yönelir ve ellerini uzatarak – en azından daha sonraki dönemlerde yapılan ve bu meşhur sahneyi anlatan resimlerden görebildiğimiz kadarıyla – ona dokunmak ister. İsa'nın bu harekete karşılık olarak verdiği yanıt şöyle de okuyabiliriz: “Dokunmama buyruğu veren, dokunma hissinin kendisidir. Aslında şu olguyu belirtmenin zamanı gelmiştir: *Noli me tangere*. Sadece ‘bana dokunma!’ demekle kalmaz, tam olarak ‘bana dokunmayı isteme’ demektir. *Nolo* fiili, *volo* [arzu etmek, istemek] fiilinin olumsuzudur: Anlamı ise ‘istememek’[nicht mögen] demektir. Burada da Latince çeviri Yunanca *mē mou haptou*'nun yerini alır(sözcüğü sözcüğüne aktaracak olunursa *non me tangere*). *Noli*: bunu isteme; bunu düşünme bile. Sadece yapma, eğer yapmayı istiyorsan, hemen bunu aklından çıkar (belki de Meryem dokunmaktadır; belki de eli zaten sevdiği kişinin eline, kıyafetine veya çıplak tenine dokunmuştur). Hiçbir şeyi tutmuyorsun, herhangi bir şeyi tutma veya alıkoyma yetin yok ve sevip bilmek zorunda olduğun şey bu. Bilmeye ve sevmeye tabi olan şey işte bu. Senden kaçıp sakınanı sev, ayrılıp gideni, uzaklaşanı sev. O ayrılıp gideni, uzaklaşanı sev.”<sup>16</sup>

Bilindiği üzere İsa'ya açık bir biçimde dokunduğunu söyleyebileceğimiz kişi Meryemdir. İsa'yı kokulu merhemlerle/parfümle/kokulu yağ ile ovalayandır da aynı zamanda. Belki ona olan koşulsuz sevgisinden, belki de ona dokunarak İsa'nın canlı olmasını güvence altına almak istemesinden, belki de mesafe/ara/arıklık/uzaklık/yakın/yakınlık duygusunu yok etmek - belki de var etmek - isteğinden ötürü yine de ona dokunmak istemektedir. Ancak İsa onu koşulsuzca değil ancak koşullu olarak reddetmektedir.<sup>17</sup> Bu dokunmak istemeye karşılık olarak İsa'nın verdiği bu koşullu ve reddedici yanıt biraz daha açılacak olursa, şöyle de İsa Meryem'e şöyle demek istemiş olabilir: “Diğer yandansa bu tümce bir emirden ziyade, büyük bir acı veya hazla yapılmış bir yakarıyla yankılanıyor gibidir. Bana dokunma, çünkü açılan yaralarımın acılarına artık dayanamam - yahut artık dayanılmaz bir haddeye gelen bu yoğun hazzı kaldıramam. Artık daha fazla acı çekemem veya zevk duyamam. Ancak acıyı ve zevki arttıran şey, her birinin diğerinin sınırına girmesiyle son bulduğu, ancak bir yandan da birbirlerini daha da uç noktalara ittiği bir aşırılığın mantığıdır (veya tıbbın alanından uzak bir patolojidir). Bir çelişki değil kesişme anıdır; temasa geçme, geri çekilme ve birbirlerine çekilme anıdır.

<sup>15</sup>Martin Heidegger, “Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)”, *Vorträge und Aufsätze, HGA Band 7*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 107.

<sup>16</sup>Jean –Luc Nancy, *Noli Me Tangere*, s. 49-50.

<sup>17</sup>Meryem'in İsa'yı böylesine koşulsuz sevmesine ve İsa'nın onu koşullu reddedişine ilişkin şöylesi bir yorum yapılabilir: “Ustalardan biri şöyle der: Efendimiz, bu kadından bu kadar uzun süre uzak durmanızdaki amacınız neydi; Nasıl haketti bu kadın bunu, ya da ne yaptı? Zira onu ve günahlarını affettin ve o seni sevmek dışında bir şey yapmadı (Luka 7:47) Eğer herhangi bir şey yaptıysa, kendi iyiliğin adına onu affet. Eğer senin bedenini sevdiyse, Tanrı'nın tanrılığının senin içinde olduğunun farkında olarak yaptı bunu. Efendimiz, senin kutsal hakikatine sığınıyorum; asla ondan [Meryem'den] uzak olmayacağımı söylemiştin. Haklısın, çünkü sen onun [Meryem'in] kalbini asla terk etmedin ve “kim ki seni severse senin de onu seveceğini söyledin ve erkenden yükselene göreüneğini de”(Süleymanın Özdeyişleri 8:17). Ve Aziz Gregory şöyle demişti: eğer Tanrı [İsa] ölümlü olsaydı ve ondan [Meryem'den] bu kadar uzun süre kendini yoksun bıraksaydı, bu onun kalbini kırardı.”, Meister Eckhart, “Predigten 55”, *Werke I Predigten*, Yay. Haz., Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 2008, s. 599-601.

Acıdan zevk alınabildiği, zevkten acı duyulduğu bir patlama anıdır. Bunu isteme, bu kopuş anında bana dokunmaya dahi çalışma. Çünkü gerçekten de bu beni paramparça edecek.”<sup>18</sup>

Gördüğümüz gibi Nancy İsa ile Meryem arasındaki ilişkiyi iman, inanç bağlamının yanı sıra acı ve zevk, sevgi ve isteme açısından da okuyup yorumlamakta, bir yanıyla da Hıristiyanlığın yapısökümünü [destrüksiyon] bu metin özelinde bir kez daha gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Onun metne ve metnin öğelerine ilişkin sıra dışı, metnin olağan anlamının temellerini söküp, metni, dinsel bir metni bütünüyle başka bir bağlamda yeniden okuyarak inşa etmesi kuşkusuz felsefeye önemli ve farklı bir bakış açısını göstermektedir. Yine de sadece dilsel/mantıksal bir oyundan ve onun öznel çıkarımlarından mı ibaret tüm bu belirlemeler?

Yanıtını felsefeden değil de yine metinden, metnin tarihinden hareketle aramaya çalışalım. İsa, Meryem’in kendisine dokunmasını neden istemez? Baba’nın yanına gitmeden önce yasak olan ya da yapılmaması gereken şey nedir? Burada **tango** [dokunma]/ **ἅπτο** [haptō] fiilinin olanaklı bütün anlam öbeklerini hikâye için bir soruna dönüştüren öğeler, etmenler nedir tam olarak? **Tango/ ἅπτο** [haptō] ile kastedilen gerçekten daha başka bir şey midir? Daha bedensel olana ve sevişmeye dair bir şey? Bedensel olan, şehvete dair olan, erotik olan, tensel olan neden Baba’nın katında olumlu bir şey olarak neden görülmez? Ya da görülmez mi? İsa ile Meryem arasındaki ilişki gerçekten kanonik incillerin işaret ettiği kadar tenden, şehvete dair olandan soyutlanmış, arındırılmış mıdır? İsa ve Meryem arasında bir soruna dönüşen bu dokunma’nın Hıristiyan teolojisi içindeki yeri ve işlevi nedir? İsa Meryem’e hiç dokunmamış mıdır? Yoksa çok mu dokunmuştur? Yoksa sadece Baba’nın yanına gitmekte olduğu için mi dokunmamayı seçmektedir İsa? Ya da dokunmamak zorunda mıdır? Dokunma, İsa ve Meryem arasında hep dışlanan bir şey miydi? Öyle miydi gerçekten?

Mısır’ın yukarı kısmında yer alan küçük bir kasaba olan Nag Hammadi’de 1945 yılında elli iki metin içeren on üç tane eser [kodeks] bulundu. Bugün bu kitaplar *Nag Hammadi Yazıtları*, *Nag Hammadi Yazmaları* [The Nag Hammadi Scriptures], *Chenoboskion El Yazmaları* [Chenoboskion Manuscripts] ya da *Gnostik İnciller* [Gnostic Gospels] olarak anılmaktadır. Bu kitaplar, Platon’un *Devlet* eserinin bir çevirisi ve *Hermetika*’ya [Corpus Hermeticum] ait üç metnin yanı sıra Erken Hıristiyanlık döneminde [özellikle İ.S. 2. ve 4. yy. arası] ortodoks olanın ve ortodoks olmayanın birbirinden ayrıştırılması ve tanımlanması süresinde tamamen yok olduğu düşünülen bazı eserleri de - *Thomas İncili* [Gospel of Thomas] ve *Hakikat İncili* [Gospel of Truth] gibi - içermektedir.

Bu metinler, sadece erken dönem Hıristiyanlık değil ama aynı zamanda Gnostisizm’in içeriğini yeniden biçimlendirmesi açısından da önemlidir.<sup>19</sup> Kıptice yazılmış olan ve şu an Mısır’daki Koptik Müzesi’nde bulunan bu yazmalar [keşfedilmesi ve çevrilmesi 1970li yıllarda tamamlanmıştır ve yazmaların dijital ortama aktarılmış hâlleri Claremont Colleges Digital Library içinde mevcuttur]<sup>20</sup> içinde bulunan

<sup>18</sup>Jean –Luc Nancy, *Noli Me Tangere*, s. 70.

<sup>19</sup> Bkz. William W. Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation”, *Grace Theological Journal*, Cilt: 8, Sayı: 2, 1987, s. 195-212.

<sup>20</sup>Kodekslerin çevirilerine ilişkin olarak bkz. Elaine Pagels (Ed.), *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York 1989; Willis Barnstone – Marvin Meyer (Ed.), *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*, New Seeds Books, Shambhala Publications Inc., Massachusetts 2003; Marvin Meyer (Ed.), *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, HarperOne, New York 2007; James McConkey Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library*, HarperCollins, New York 1990; James McConkey Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, E.J. Brill, Leiden 1996.

metinlerden biri de [II. Kodeks'in III. Kısım olan] - her ne kadar *Thomas İncili* ya da *John'un Gizli Kitabı* [The Secret Book (Apocryphon) of John] kadar erken dönem Hıristiyanlık tarihi ve teolojisinin yeniden bir değerlendirmeye alınmasına radikal ölçüde zemin hazırlamış olmasa da - *Philip İncili*'dir [Gospel of Philip].<sup>21</sup> Burada işlenen dokunma sorunuyla yakından ya da doğrudan ilgili olan bir kısım mevcuttur. İsa ile Meryem arasında olan fiziksel temasa dair olan kısım şöyledir: [Wisdom, who is called "barren," is mother of the angels. / The companion is Mary of Magdala. Jesus loved her / more than his students. He kissed her often / on her face, more than all his students, / and they said, "Why do you love her more than us?" / The savior answered, saying to them, / "Why do I not love you like her? If a blind man / and one who sees are together in darkness, / they are the same. / When light comes, the one who sees will see light. / The blind man stays in darkness.]. "Bilgelik, 'çorak' olarak anılan, tüm meleklerin annesidir. Eşlik eden Meryem'di. İsa onu diğer öğrencilerinden daha çok severdi. Onu sıklıkla yüzünden öperdi, diğer öğrencilerini öptüğünden daha çok, ve onlar da 'neden onu bizden daha çok seviyorsun?' diye sordular. Kurtarıcı şöyle diyerek cevap verdi 'Sizi neden onu sevdiğim gibi sevmiyorum? Kör biri ve gören biri eğer karanlıkta birliktelerse, onlar ayımdır. Işık geldiğinde ise, gören kişi ışığı görecektir. Kör adam karanlıkta kalacaktır.'"<sup>22</sup>

Meyer'in çevirisi olabildiğince açıktır. O kadar açıktır ki sanki tamamen eksiksiz bir metnin çevirisi gibidir okunan şey. Ancak burada bir sorun vardır. Çevirisi yapılan kısım, eksiksiz bir metne ait değildir. Hem de hiç. Tam tersine, silinmiş, yırtılmış zarar görmüş bir parşömen üzerinde bulunan ve bazı sözcüklerin eksik olduğu, okunamadığı bir metindir. O kadar ki, bazen tümcenin tam olarak ne söylediği bile anlaşılmaz.<sup>23</sup> Bu durumun en açık örneği şu çeviride görülür: [As for Wisdom who is called "the barren", she is the mother [of the] angels. And the companion of the [...] Mary Magdalene. [...] loved] her more than [all] the disciples [and used to] kiss her [often] on her [...]. The rest of [the disciples...] They said to him, "Why do you love her more than all of us?"...]. "Ve [...]nın yoldaşı Meryem [...]. [...] onu diğer [tüm] havarilerinden daha çok severdi [ve sıklıkla] onu öper[di] [...]dan. Diğer [havariler...]. Ona 'Neden onu bizi sevdiğinden daha çok seviyorsun?' dedi..."<sup>24</sup>

İsa'nın Meryem'i öptüğü bilgisi metinde vardır, ancak neresinden öptüğü kesin değildir. İsa Meryem'i öper. Bütün çevirmenler burada İngilizce *to kiss* fiilini kullanır ve bu fiil *değmek*, *dokunmak* yan anlamlarıyla birlikte *öpmek* ve *öpüşmek* eylemini sorgusuz bir şekilde karşılar. İsa Meryem'i öper. Ancak neresinden öptüğü kesin değildir. Yüzü olabilir, ağzı olabilir, hatta eli, yanağı, alını ya da ayağı bile olabilir.<sup>25</sup> İsa Meryem'i öper. İsa ve Meryem arasındaki ilişkinin cinsel, bedensel, erotik, tensel, şehvete dair bir boyuta sahip olup olmadığına (İsa dirildikten sonra Meryem'in ona sarılmasına, dokunmasına

<sup>21</sup>Philip İncili'nin şu an en az dört İngilizce çevirisi (Marvin Meyer, Willis Barnstone, Wesley W. Isenberg ve Patterson Brown) mevcuttur. Tüm bu isimlerin farklı çevirileri, bu alanda güvenilirliğini kanıtlamış olan ve bu metinlerin ilk çevirilerinin editörlüğünü yapan James M. Robinson ile olan ya da kendi aralarındaki ortak çalışmalar sebebiyle belli bağlamlarda ve oranlarda bir arada okunabilirliğe sahiptir. Ayrıca bkz. Jean-Yves Leloup, *The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union*, Çev. Joseph Rowe, Inner Traditions, Vermont 2004; Martha Lee Turner, *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*, E.J. Brill, Leiden 1996; J. M. Robinson – H. J. Klimkeit (Ed.), *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Koninklijke Brill, Leiden 1997.

<sup>22</sup>Willis Barnstone – Marvin Meyer (Ed.), *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*, s. 273.

<sup>23</sup>Robinson'ın editörlüğü yaptığı Isenberg'ün çevirisi bu eksikliklere belli oranda işaret eder: "ve [...]nın yoldaşı Meryem [...]. [...] onu diğer havarilerinden daha çok severdi ve sıklıkla onu ağızından öğerdi. Diğer havariler [...]. Ona 'Neden onu bizden daha çok seviyorsun?' dediler. Kurtarıcı cevap verdi ve şöyle dedi onlara..." Bkz. James McConkey Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library*, s. 105.

<sup>24</sup>PHEME PERKINS, PHEME (2007). *Introduction to the Synoptic Gospels*, Eerdmans, Michigan 2007, s. 278.

<sup>25</sup>İlgili yorumlar için bkz. Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, LVP Books, Illinois 2008, s. 94; Bentley Layton (Ed.), *The Gnostic Scriptures*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, New York 1987, s. 325.

izin vermemesinin olası yorumlarından birine zemin hazırlayacak ya da destek olacak bağlamda) dair öpme eyleminde kesin bir yanıt bulunamasa da metnin başında Türkçeye *eşlik eden* ve *yoldaş* olarak çevrilen *koinonos* [κοινωνός] kelimesinin [companion] bu türden bedensel, tensel bir ilişkiye değil ama tinsel, ruhsal, derin bir ilişkiye işaret ettiğine dair görüşler baskın olarak mevcuttur.<sup>26</sup>

Her ne kadar buradaki tartışma erken Hıristiyan tarihini ve İsa ile Meryem arasındaki ilişki yeniden düşünmek için bir kapı aralasa da buradaki felsefi tartışma için İsa'nın Meryem'i neresinden öptüğü o kadar da önemli değildir. Zira İsa, Meryem'i öper ve onu öpmekten zevk alır. Bu zevkin bedensel bir yanı olup olmadığı kurumsallaşan hıristiyanlığın oluşturmak istediği tarihsel geçmiş ve arka planın içeriği ile ilgilidir. Bu tarihsel geçmiş istenirse kadının daha baskın bir şekilde kendine rol bulabildiği pagan helenistik dünyadan tek tanrılı ve erkeğin egemen olduğu dünyaya geçiş bağlamında okunsun ya da ister ruhsal olanın yüceltilip bedensel olanın aşağılandığı geleneksel Hıristiyan teolojisinin kendisini mevcut kıldığı yerlerden biri olarak görülsün bir şey değişmez.

İsa Meryem'i öper ve bunu diğer havarilere yaptığına oranla daha çok yapar. İsa ve Meryem arasında dokunmaya dair herhangi bir sorun yoktur. İsa'nın Baba'yla ya da ölümlü ya da dirilmeye bir ilgisi olmadığında, dokunma İsa ve Meryem arasında bir sorun oluşturmaz. O zaman Meryem İsa'ya neden dokunamaz? İsa'nın yaraları henüz iyileşmediği ve eğer Meryem ona sarılırsa bu yaralara dokunacak ve İsa'nın canı acıyacak olduğu için mi? Ya da ölü bir bedene dokunmak ritüel ve gelenekler açısından yasak olduğu için mi? Ya da gerçekten sadece bir saygı göstergesi olarak mı kendisine dokunmamasını istedi İsa Meryem'den? Meryem bir kadın olduğu için mi dokunamazdı İsa'ya (eğer bir erkek olarak Thomas'ın İsa'ya dokunabilmesi -farklı türde dokunma olsa da buradaki- hatırlanacak olunursa)? Dirilmiş olan İsa kendine Yahudi ruhban sınıfı içinde artık bir yer bulduğu ve ruhban sınıfındakilere dokunulması yasak olduğu için mi? İsa dirildiğinde tamamen çıplak olduğu ve eğer Meryem ona sarılırsa Meryem tahrik olacağı için mi? Meryem'in İsa'nın dirilmiş olmasına dair fiziksel bir kanıt ya da doğrulamaya ihtiyacı olması gerektiği için mi? İsa o anda fiziksel olarak dokunulması mümkün olmayan bir yaratık olduğu (henüz tam bir bedene sahip olmamış olduğu, ruhsal ya da hayaletsel bir yaratık olduğu) için mi? Yoksa buradaki vurgu “dokunmanın yasak olmasına” ilişkin değil ama “tam da o an” dokunmamak gerektiğine (zira *henüz* Baba'nın yanına gitmemiştir ve hâlâ fiziksel dünyadadır, gerçeklik içindedir İsa) ilişkin midir? Eğer Meryem İsa'ya sarılırsa Baba'nın yanına gitmesini engelleyeceği için mi (sanki fiziksel olarak göğe doğru yükselecek iken Meryem ona sarılarak onu durduracak ve bu dünyada tutacak gibi)? Meryem regl döneminde olduğu ve kirli olarak görüldüğü için mi?

Toparlayacak olursak bunların herhangi biri olabilir. Aynı anda birkaçı da olabilir. Belki de hiçbiri değildir. Eğer etimolojik ve semantik açıdan yaklaşılabilecek olunursa “Bana dokunma” ifadesi [mē mou haptou! [ μή μου ἅπτου!], doğrudan *dokunmak* ya da *sarılmak* anlamında değil ama *tutunmak*, *yapışmak*, *asılmak* anlamına geliyor olabilir. Buradaki fiil haptomai [ἅπτομαι] Eyüp 31:7'de bu bağlama da sahiptir. İbranice *dabak* [דבק] fiili *yapışmak*, *asılmak*, *tutturmak*, *alıkoymak*, *mihlanmak* gibi anlamları ön plana çıkarır. Matta 28:9'da bazı kadınların İsa'nın ayaklarına kapanıp ona tapındığı anlatılır. Bu ayaklara kapanma ve tapınma İsa'ya bir tür vakit kaybettirir, onu başka bir yere gitmesi gerekirken oyalır. Burada Meryem'e söylediği de belki bu türden

<sup>26</sup>Bkz. Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum International Publishing Group, New York 2004, s. 152; Catherine Keller, “‘She Talks too Much’: Magdalene Meditations”, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Ed. Virginia Burrus – Catherine Keller, Fordham University Press, New York 2006, s. 240.

bir şeydir. “Bana dokunma” derken aslında “ayaklarıma kapanıp şimdi bana dua etmeye başlama, burada oyalanamam, gecikemem” gibi bir şeyi kastediyordur belki? Ya da belki de Yuhanna 14:3’de bahsedilen, sözü verilen İsa’nın geri dönüşünün gerçekleştiğini düşünmüştür Meryem, ki bu durumda aynı zamanda kendisini ve İsa’ya tüm inananları İsa’nın alıp cennete götüreceğini de düşünmüş olmalıdır<sup>27</sup>, İsa durumun böyle bir şey olmadığını belirtmek için kendisine dokunmasına izin vermemiş olabilir. Ya da en sonunda İsa onu almıyorsa, Meryem İsa’yı da alıp yanına, bütün uzamı uzam, bütün araları yakın ederek gitmiş olabilir uzaklara: “Efsaneye göre Meryem’in Mısır çöllerinden geçtikten sonra varıp yerleştiği Provence’deki Saint-Maximin Bazilikasında, onun teninden/derisinden [Haut] bir parça içerdiği söylenen cam bir şişe vardır ve bu kutsal emanet ‘*noli me tangere*’ diye adlandırılmıştır.”<sup>28</sup>

## KAYNAKÇA

- A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine Histoire de Mots*, 3. Edition, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul 2018.
- Bentley Layton (Ed.), *The Gnostic Scriptures*, Bantam Doubleday Dell Publishing Group, New York 1987.
- Catherine Keller, “‘She Talks too Much’: Magdalene Meditations”, *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, Ed. Virginia Burrus – Catherine Keller, Fordham University Press, New York 2006.
- Charlton T. Lewis - Charles Short, *A New Latin Dictionary*, New York/Oxford 1891.
- Constance Classen, *The Deepest Sense. A Cultural History of Touch*, University of Illinois Press, USA 2012.
- Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels*, LVP Books, Illinois 2008.
- David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul 1997.
- E. B. Condillac, *Duyumlar Üzerine İnceleme*, Çev. Miraç Katırcıoğlu, 1. Baskı, İstanbul 1989.
- Elaine Pagels (Ed.), *The Gnostic Gospels*, Vintage Books Edition, New York 1989.
- Engin Yurt, “Felsefede İnsan-Hayvan Sorunu: Derrida ve Levinas Arasındaki Karşıtlığa Yeni Bir Yaklaşım: Kucaklama Olarak Sarılma Üzerine”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 25, 2018, s. 181-206.
- Georges Bataille, *Edebiyat ve Kötülük*, Çev. Ayşegül Sönmezay, Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2004.
- Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, 2. Baskı, İstanbul 2013.
- Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, 1.Baskı, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Hakan Poyraz, “Ahlakı Güzelleştirmek: Bir Küçük Dokunuş”, *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2015.
- Henry George Liddell- Robert Scott, *A Greek English Lexicon*, 9. Baskı, Oxford University Press, Oxford 1996.

<https://incil.info/> [Erişim tarihi: 27.07.2018]

<sup>27</sup>Meryem ne İsa’dan ne de İsa’nın mezarından ayrılmak, uzaklaşmak istemez bütün hikâye boyunca. Bu durumu Eckhart şöyle yorumlamayı dener: “Çünkü Meryem oldukça iyi biliyordu ki hiç kimse İsa’nın kendisi oraya gitmeden önce cennete gidemez, ve onun [Meryem’in] ruhu herhangi bir yerde durmak zorunda olacaktı - bu yüzden o [Meryem] kendi ruhunun mezarın içinde durmasını ve bedeninin de mezarın başında durmasını istedi: ruhu mezarın içinde ve bedeni de mezarın yanında; çünkü Tanrı’nın orada yatan insanın içinden dışarı çıktığına ve Tanrı’nın bir şeyinin mezarda geride kaldığına dair bir umudu vardı. Sanki bir süre elimde bir elma tutmuşum da, onu bir yere bıraktığımda hafif bir elma kokusunun elimde kalması gibi. Bu yüzden Tanrı’nın bir şeyinin mezarda geride kaldığını umdu. Mezara neden o kadar yakın durduğuna dair dördüncü sebep: onun [Meryem’in] Tanrı’yı daha önce iki kez kaybetmiş olmasıydı, çarpmışta canlı ve mezarda ise ölü olarak, bu yüzden eğer mezardan uzaklaşırsa, mezarı da kaybedeceğinden korkuyordu. Çünkü mezarı da kaybetseydi, elinde başka hiçbir şey kalmazdı.” Meister Eckhart, “Predigten 55”, *Werke I Predigten*, s. 597.

<sup>28</sup>Jean –Luc Nancy, *Noli Me Tangere*, s. 49.



- J. M. Robinson – H. J. Klimkeit (Ed.), *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Koninklijke Brill, Leiden 1997.
- James George Frazer, *Altın Dal*, Çev. Mehmet H. Doğan, YKY, 1. Baskı, İstanbul 2017.
- James McConkey Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, E.J. Brill, Leiden 1996.
- James McConkey Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library*, HarperCollins, New York 1990.
- Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum International Publishing Group, New York 2004.
- Jean Luc- Nancy, *Noli Me Tangere*, Çev: Christoph Dittrich, Diaphanes Yayınları, 1. Baskı, Zürih-Berlin 2008.
- Jean-Yves Leloup, *The Gospel of Philip: Jesus, Mary Magdalene, and the Gnosis of Sacred Union*, Çev. Joseph Rowe, Inner Traditions, Vermont 2004.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2011.
- M. Breal-A. Bailly, *Les Mots Latins Groupés d'Après L'Étymologie*, 8. Edition, Librairie Hachette, Paris, 1914.
- Martha Lee Turner, *The Gospel According to Philip: The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*, E.J. Brill, Leiden 1996.
- Martin Heidegger, “Das Wesen der Sprache (1957/58)”, *Unterwegs zur Sprache, HGA 12*, Vittorio Klostermann Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main, 1985.
- Martin Heidegger, “Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953)”, *Vorträge und Aufsätze, HGA Band 7*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000.
- Marvin Meyer (Ed.), *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, HarperOne, New York 2007.
- Meister Eckhart, “Predigten 55”, *Werke I Predigten*, Yay. Haz., Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 2008.
- Önay Sözer, “Bana ‘Bir Şey’ Söyle” “Hiçbir Şey” ile “Bir Şey”in İlişkisine Ontolojik Bir Bakış, *Bir Arada Önay Sözer Armağanı*, Yayın Hazırlayan: Sanem Yazıcıoğlu, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2013.
- PHEME PERKINS, PHEME (2007). *Introduction to the Synoptic Gospels*, Eerdmans, Michigan 2007.
- Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı*, Everest Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2012.
- Sina Kabağaç-Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1995.
- Suat Sinanoğlu, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953.
- William W. Combs, “Nag Hammadi, Gnosticism and New Testament Interpretation”, *Grace Theological Journal*, Cilt: 8, Sayı: 2, 1987.
- Willis Barnstone – Marvin Meyer (Ed.), *The Gnostic Bible: Revised and Expanded Edition*, New Seeds Books, Shambhala Publications Inc., Massachusetts 2003.

## GİRİŞ

### [HEIDEGGER VE KARŞILAŞTIRMALI FELSEFE ÜZERİNE]<sup>1</sup>

Graham Parkes

Çev. Engin YURT<sup>2</sup>

#### Öz

Burada çevirisi sunulan metin Graham Parkes'in editörlüğünü yaptığı "Heidegger and Asian Thought" isimli derleme çalışmanın Giriş kısmı için yazdığı metindir. Spesifik olarak Heidegger ve Asya düşüncesi arasındaki etkileşimi ve daha genel olarak da felsefede bir alt dal olarak karşılaştırmalı felsefenin yapısını inceleyip ortaya koyan bu yazı her iki alanda da araştırma yapan kişiler için temel bir yönerge özelliği taşıması açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Karşılaştırmalı Felsefe, Doğu Asya, Kıta Felsefesi

#### INTRODUCTION

### [ON HEIDEGGER AND COMPARATIVE PHILOSOPHY]

#### Abstract

The text whose translation is presented here is the text Graham Parkes had written as the Introduction for the companion titled "Heidegger and Asian Thought". This text is important because it shows -specifically- the interaction between Heidegger and Asian Thinking and -more generally- the structure of comparative philosophy as a sub-branch of philosophy. With this feature, this text works as a main directive for the researches who study within these fields.

**Keywords:** Heidegger, Comparative Philosophy, East Asia, Continental Philosophy.

Dilin özsel varlığına cevap bulmak için çabalayan bir düşünmenin görünümü kendisinin bütün enginliğinde hâlâ örtük kalır. Bunun için dilin varlığı olarak düşünmeyi denediğim şeyin, Doğu Asya dilinin doğası için *de* yeterli olup olmadığını...düşünme deneyimine Batı Avrupalı ve Doğu Asyalı söylemenin tek bir kaynaktan dışarı taşan bir şeyin şakıdığı bir tarzda bir diyaloga girmelerini sağlayan bir dil varlığı ile erişilip erişilemeyeceğini hâlâ görmüyorum.

“Bir Soruşturmacı ile bir Japon arasında Dil üzerine bir Diyalog”

*Dil Yolunda*

#### I

Platon'un ya da ondan öncekilerin Hindistan ile temasa geçtiklerine dair spekülasyonlar vardır. Her hâlükârda karşılaştırmalı felsefenin genelde birbirleriyle bağlantılı olmayan felsefeler arasında daha aydınlatıcı olduğu düşünülürse, Platon'un varolanları idealar üzerinden kavramasını erken Hint ve Budist düşüncesi ile

<sup>1</sup> Metnin aslı için bkz. Graham Parkes, "Introduction", *Heidegger and Asian Thought*, Ed. Graham Parkes, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), s. 1-14.

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

**Gönderim Tarihi: 24.04.2018, Kabul Tarihi: 30.06.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 99-110.**

karşılaştırmak öğreticidir. Leibniz'in Neo-Konfüçyüsçü felsefe ve *Yi Çing* ile karşılaşması büyük bir Batı düşünürünün ciddi olarak Asya felsefesi ile ilgilendiği ilk örnektir.<sup>3</sup> Doğu düşüncesine duyulan ilgi giderek arttı, ta ki Hegel, kendisinden öncekilere çok daha kapsamlı bir tarih görüşüne hâkim olarak kendi felsefesinin Batı metafiziğinin doruk noktası olduğunu (gerekçesiyle birlikte) ilan edene kadar. Hegel, Doğu düşüncesinin -bu düşüncenin ürünlerinden bazıları Hegel'in kendi sistemine dâhil edilecek kadar değerli olmasına rağmen- olgunlaşmamış durumda olduğunu düşündü. Schopenhauer, daha iyi tercümelemler ile Asya'ya özgü metinler daha çok erişilebilir hâle geldikçe, bu felsefelerde büyük bir derinlik gördü ve Batı düşüncesinin Doğu'nun bilgeliğinden öğrenecek çok şeyi olduğu görüşünü benimsedi. Nietzsche "önceki tüm değerlerin yeniden değerlendirilmesi" düşüncesiyle, Batı metafizik geleneğinin en sonunda üstesinden geldiğini düşündü. Nietzsche'nin Hint felsefesini kavrayışı Schopenhauer'ın bu felsefeyi kavrayışından daha derine ulaşmış gözükür ve Schopenhauer'ın Budizm'e dair tavrı kararsız iken, Nietzsche, Budist felsefenin bazı yanlarıyla kendi düşüncesinin altüst edici satırları arasında paralellikler olduğunu kabul etmiştir.<sup>4</sup>

Heidegger'in Nietzsche ile ilişkisinin büyük bir bölümü, Nietzsche'nin hâlâ Batı metafizik geleneği içinde kısırılmış olduğunu anlatmak ve Heidegger'in kendisinin, Varlık sorusunu tekrar-açan ve böylece Batı metafiziğin nihai olarak üstesinden gelen ilk kişi olarak sunulması ile ilgilidir. Yakınlarda, Jacques Derrida buna rağmen, Heidegger'in düşüncesini, fonetik ve fonetik olmayan yazılı metinlere sahip diller arasındaki farkı tamamen göz önünde bulundurarak, aşırı "logos-merkezci" olduğu ve bu yüzden de hâlâ Batı metafizik geleneği içine düştüğü yönünde eleştirmiştir. Bundan dolayı Batı metafiziğinin en son üstesinden gelinmesi için daha da fazla beklememiz gerekebilir.

Bu meselenin peşinden gitmek yerine, ben, eğer Heidegger'in düşüncesi, iki bin yıl önce tamamen yabancı kültürel ortamlarda ortaya çıkmış, öyle ya da böyle yabancı diller ile ifade edilmiş olan fikirler ile derin bir şekilde yankılanmaya getirilebilirse, açık bir şekilde, Heidegger'in, Batı metafizik geleneğinin üstesinden gelen ilk Batı düşünürü olduğu iddiasının daha çok ciddiye alınmasını öneriyorum. (Bunun aynısı doğal olarak Nietzsche'nin Batı geleneğini altüst etmesinin radikalliği için de geçerlidir.) Doğu düşüncesinin Heidegger'in eserleri üzerindeki etkisini sorunsallaştırmak ilginç olsa da, bu sorunsal, Heidegger ve Doğu düşüncesinin genel hatları arasındaki uyum göz önünde bulundurulduğunda önemsizleşir. Bu son kanaat ve karşılaştırmalı felsefenin en çok birbirleriyle bağlantılı olmayan felsefeler arasında verimli olduğuna dair ilk baştaki iddiam belki de konunun biraz açılmasını gerektirir.

"Doğu ve Batı felsefelerinin karşılaştırılması" prensipte tek bir gelenek içinde "karşılaştırmalı" felsefe yapmaktan farklı değildir -ve uygun bir tarihsel duyarlılık ile gerçekleştirilen çoğu felsefe, karşılaştırmalar içerir. Örneğin Kant'ın nedensellik teorisini anlamak için, Hume'un sebep ve sonuç arasındaki ilişkiye dair fikirlerini bilmek, zorunlu değilse bile, açık bir şekilde faydalıdır. Schopenhauer'ın çoğu görüşünü tam olarak kavramak için, Kantçı felsefeyi anlamamız gerekir. Ama bunlar belki de sadece tarihsel olarak sorumlu bir tarzda felsefe yapmanın örnekleridir -ki biz bu felsefe yapma tarzında,

<sup>3</sup> Bkz. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, Çev. Henry Rosemont, Jr. ve Daniel J. Cook (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977); ve David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977).

<sup>4</sup> Bu konuyu mükemmel bir ele alışı biçimi Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism* (Berlin ve New York: de Gruyter, 1981) eseridir, ki bu, aynı zamanda Heidegger'e dair (her ne kadar o burada açık bir şekilde tartışılmadıysa da) karşılaştırmalı yaklaşımlar ile ilgilenen okuyucuların da ilgisini çekecektir. Mistry özellikle erken Budizm ile ilgilenir; modern Budist düşüncesi ile bazı karşılaştırma noktaları için, bkz.: Graham Parkes, "Nietzsche and Nishitani on the Self through Time", *The Eastern Buddhist* 17;2 (1984).

bir düşünürün gelenekten alıp üstlendiği sorunların doğasını, kendinden öncekilerin cevaplarından neyi muhafaza ettiğini ve onun cevaplarının kendinden öncekilerden nasıl farklı olduğunu anlamaya çalışırız. Platon'un felsefesi özellikle bir tür kalıp, ya da harita olarak öğrencilere Batı felsefesinin kozmosu içinde temel bir oryantasyon sağlama konusunda hizmet edebilir. Eğer daha sonraki felsefe Platon'un düşüncesinin yapısı ile ilişki içinde resmedilirse, bu yaklaşım, Platon'dan sonraki düşünürlerin fikirleri hakkında bilgi edinmekte de sıklıkla yardımcı olabilir.

Belki de bir kopya kâğıdına çizilmiş bir ilişkiler ağının imgesi faydalı olabilir. Plotinus'un düşüncesinin bir resmini çizerken, örneğin, taslağın başlangıcını dış hatlara doğru yönlendirmek için Platon'un diyagramının üstüne boş bir kopya kâğıdı yerleştirerek başlanabilir. Platon haritası o zaman, Plotinus'un metinlerinin okunmasının, yeni kalıbın detaylarının daha kolay bir şekilde doldurulmasına izin vermesi için bir kenara koyulabilir. Resmetme zorlaştığında, Platon resmini tekrar almak ve yeni modelin altına koymak yardımcı olabilir. Ve zamanın seyri boyunca Platon'a dair anlayış daha sofistike hâle geldikçe, geri dönebilir ve ilk kopya kağıdı üzerindeki bazı çizgiler tekrar çizilebilir.

Karşılaştırmalı yaklaşım, bir bakıma farklı bir şekilde olsa da, çok az etkilenme olan ya da düşünürlerin farklı ama üst üste olan disiplinlerden gelmiş olduğu durumlarda eşit derecede faydalıdır. Örneğin, Freud'daki libido ve *erōs* fikirlerini Platon'daki *erōs* kavramı ile karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Freud, Platon'u ona "kutsal Platon" diye hitap edecek kadar okumuş ve ona hürmet etmiştir, ama Freud'un soruşturmasının amaçları ve bağlamı bariz bir şekilde farklıdır. Bununla beraber, iki kavram arasındaki benzerlik ve farklılıkların titiz bir karşılaştırılması, Freud'un ve Platon'un ortaya koyduğu iki felsefi psikolojiye dair anlayışımızı derinleştirmekte yardımcı olabilir.

O hâlde, aynı gelenekteki felsefeler içinde olan, bu yüzden de benzer etkilerle maruz kalmış olan ama iki tarafın da karşılıklı olarak etkilenmeye maruz kalmadığı, iki fikir birbirleriyle karşılaştırılabilir. Kierkegaard'ın ve Nietzsche'in zaman ve ebediyet anlayışları, bu kavramların geleneksel ele alınış biçimlerinden göz kamaştırıcı şekilde benzer tarzda ayrılan iki karmaşık temporalite teorisi. "An" tarafından oynanan rolleri (Kierkegaard'ın *Øjeblikket* ve Nietzsche'nin *Augenblick* kavramlarını) kendi teorilerine bağlı kalarak karşılaştırmak, ikisi de bir diğeri etkilememiş olmasına rağmen -ya da hatta belki de bu yüzden- çift taraflı olarak bu iki farklı anlayışın iç yüzünü kavrama imkânı tanır. Bu, bir düşünürün diğeri üzerindeki etkisinin izinin sürülmesinin, fikirler tarihi içinde ilginç bir alıştırma olabileceğinin reddedilmesi değildir. Karşılaştırmalı felsefenin asıl olarak ilgilendiği, yine de, felsefelerin kendisine -ve böylece daha büyük ya da daha küçük bir boyutta- dünyaya dair bir anlayışdır. Ve bu tür bir anlayışın derinleşmesi, etki sorunsalının çalışılmasında vuku bulabilir.

Son olarak, etkilenme olasılığının ortadan tamamen kalkmış olduğu, farklı kültürel bağlamlardan iki felsefenin söz konusu olduğu durum vardır. Felsefeleri kendi tarihsel bağlamlarından çıkararak, biz elbette bir şey kaybederiz. Ama metinleri yorumlamamız, uygun dilbilimsel ve tarihsel bağlamı görüş içinde tuttuğu ve çağdışı ya da kültürel açıdan bağdaşmaz olan anlamları onlara yansıtmaktan geri durduğu sürece, kazanımlar kayıplardan daha ağır basabilir. Bağlamların kendisinden daha önemli olan, düşünürlerin kendi arka planlarıyla ilişkileri içindeki durumlarıdır. Örneğin, Nietzsche'nin felsefesini, Çin Zhou hanedanındaki Legalistlerin düşüncesi ile karşılaştırmak anlamsız olurdu. Oysaki Nietzsche'nin ve Zhuangzi'nin bağlamlarının birbirinden tamamen farklı olmasına ve Nietzsche'nin Taoizm hakkında pek bir şey bilmiyor gözükmesine rağmen, bu ikisinin kendi gelenekleriyle olan ilişkileri, bu ikisinin

felsefelerinin bir karşılaştırılmasının yapılması faydalı olacak kadar, ortak noktaya sahiptir.

Bu tür karşılaştırmalardan kazanılan nedir? İki felsefe arasında oldukça geniş morfolojik uyumlar çizebileceğimizi varsayalım. Kopya kâğıtları üzerine çizdiğimiz çizgiler mutlak bir şeyi temsil etmez ama daha çok, büyük fikirlere dair konuşmalardaki bağlantıları belirtir. Biz örneğin, Zhuangzi'deki *te* (güç, *virtus*) kavramının temsilinin, onun düşüncesindeki diğer temel öğeler ile ilişkisi içinde, Nietzsche'de *Wille zur Macht* ("güç istenci") kavramının çizilmesi ile meydana gelen kalıba dikkate değer bir biçimde benzer olan bir kalıp oluşturduğunu görebiliriz. Bunların ikisi de zor ve genelde yetersiz şekilde anlaşılmalı olan fikirlere ve bu yüzden de her ikisinin de bir diğeri üzerine dikkatli bir eşlenmesi, her şeyden önce onlar hakkında temel yanlışları gidermeye hizmet edebilir. Ama bu işin ilginç kısmı değildir. İşin ilginç kısmı, iki kopya kâğıdına bakıldığında, hatırı sayılır örtüşme alanları gördüğümüz varsayılırsa, bir kalıbın diğerinde karşılığının olmadığı yerler apaçık belli olacak olmasıdır (özellikle onları farklı renklerde çizdiğimizizi hayal edersek). Ya da başka bir şekilde ifade edilecek olunursa: belirli bir paralelliği belli bir mesafe boyunca takip ederiz, ta ki bir kalıptaki düşünce çizgisinin diğerinden daha önce bitmesiyle karşılaşana kadar. Bu durum, bizi metinlere geri gönderebilir ve düşünmemizi sağlayabilir: bu fikir gerçekten de diğer kalıpta herhangi bir karşılığa sahip değil midir? Bazen cevap "hayır" olacaktır; ama yorumcuların sürekli olarak gözden kaçırdığı, ikinci felsefede, ilkindekine uygun düşen bir özelliğin gerçekten de *olduğunu* sıklıkla keşfedebiliriz. Ve farkların olduğu yerde, bunları olabildiği kadar açık şekilde ifade etme sorumluluğunu üstlenebiliriz. Bu çalışmaların sonuçları, söz konusu olan meselenin ve her iki felsefenin de daha iyi anlaşılmasına dayanır.

Yine de, tamamen birbirleriyle bağlantısız felsefeler ya da düşünce sistemleri arasındaki uyumu gösteren bir karşılaştırma olduğu varsayılırsa, bundan daha fazlası olduğunu, belki de iki düşünürün de "aynı şey hakkında aynı şeyi söylediğini" söylemek çekici gelebilir. Diyelim ki biz, Presokratik *logos* kavramı ile Taoist *tao* anlayışı arasındaki hakiki benzerlikleri ayırt ettik, bizim bir parçamız, bu terimlerin Aynı'ya - şey-olmayana - *das Selbe*'ye, ya da Varlığa gönderme yaptığını söylemek istemez miydi? Ama Heidegger, bazen Varlık'tan *das Selbe* olarak bahsetmesine rağmen, Antik Yunanca ve klasik Çince kadar birbirinden farklı olan diller arasında bir "Aynı"dan bahsetmeye gönülsüz olurdu. Ya da daha ileri gidilebilir ve konuşmanın gerçekleştirildiği çeşitli yerler dışında, herhangi bir "transandantal anlamın" varlığını reddeden Derridacılar ve Nietzsche ile taraf tutulabilir.

Böyle durumlarda, farklı konuşmalar içinde birbiriyle uyumlu kalıplar ile karşılaşıldığında, birbirinden farklı geleneklerden olan düşünürlerin aynı şeyi söylediğini söylemeye bizi kışkırtan, bu kalıpların uyumu için bir *temel* varsayma isteğidir, konuşmalara, aynı şey, ya da olay, ya da süreç tarafından bir kalıbın şeklinin verildiğini söylemek için. Ama eğer bir *Weltgeist*'a yaklaşan herhangi bir şeyden rahatsız olunuyorsa, kalıpların, "hayatın formları" içinde altta yatan benzerlikleri, ya da bir insan olmanın ne demek olduğu hakkında daha derin hakikatleri yansıttığı söylenerek daha azının da varlığı kabul edilebilir.

Bir sorun, karşılaştırmalar ile meşgul olan yazıların ya da kitapların başlıklarındaki "ve"nin anlamı ile ilgilenebilir ve "ee, ne olmuş yani?" sorusu, son sayfa çevrilirken sıklıkla haklı bir şekilde sorulabilir. Ama farklı geleneklerden iki düşünürü dair karşılaştırmalı bir çalışmanın başarısı için ölçüt, nihai olarak tek bir filozofun bir tartışmasıyla ilgilenenlerinkinden hiç de farklı değildir. Her iki durumda da soru, açıkça şöyledir: çalışma, filozofun düşüncesini, bu düşünce tarafından ele alınan problemleri -ve kendimizi ve dünyayı anlayışımızı geliştireyor mu?

## II

Hans-Georg Gadamer, Heidegger'in güzide birçok öğrencisi arasında hayatta olanların en başında gelen düşünür,<sup>5</sup> Heidegger üzerine yapılan çalışmaların bir kısmının, Heidegger'in eserini Asya felsefeleri ile karşılaştırmalara yönelmesinin faydalı olacağını söylemiştir.<sup>6</sup> Ancak bu türden çalışmalar, özellikle Heidegger'in Asya düşüncesine hatırı sayılır ilgisine oranla, yavaş gelişmektedir. Bu heves eksikliğinin temelleri bazı değerlendirmeleri hak eder.

Temel sebep, hem Heidegger'in düşünmesinin hem de Asya felsefesinin, Anglo-Amerikan felsefe geleneğinin ana görüşü tarafından, oldukça sıra dışı girişimler olarak -en azından kısa bir süre önceye kadar böyleydi- görülmüş olmasıdır. Onlarca yıl boyunca Heidegger, alanında önde gelen birçok analitik filozof tarafından, umutsuzca cafcacılı ve sersem bir cehalet yanlısı olarak eleştirilmiştir. Ama şimdi, öyle görünüyor ki, kısmen Richard Rorty gibi analitik gelenekteki ufku daha geniş olan düşünürlerin çalışmaları sayesinde, Heidegger'in yirminci-yüzyıl felsefesinin önemli isimleri arasındaki yeri bir bütün olarak en sonunda güvence altına alınmıştır. Son birkaç senede ikincil literatürde yayınlanan yetkin tercümelemlerin ve entelektüel derinliğin artışı, bu güvence altına almayı sağlamlaştırmaktadır.

Heidegger'i eleştiren aynı tür analitik filozoflar genellikle Asya felsefesini de, sıklıkla göze batan kaba bir şovenizm ile böyle bir şeyin kendi kendisiyle çelişen bir söylem olup olmadığını sorgulayarak, saygıya ya da dikkate değer bulmaz. Oysaki Asya felsefesinin gerçekleştiği dillerde ve Batı felsefesinde yeterli derecede eğitilmiş kişilerin sayısı arttıkça, Asya felsefesinin ve karşılaştırmalı felsefenin alanı, felsefi topluluk tarafından genel olarak tamamen kabul edilmesi zannedersen biraz zaman alacak olsa da, daha sağlam bir şekilde belirlenmektedir.

Hem Heidegger'e hem de Asya düşüncesine karşı gelmenin temel kaynağı şu tarz bir önyargılar kompleksinden doğar: felsefi bir yazı için asıl ortam herhangi bir edebi formdan daha çok bilimsel incelemedir; felsefe, şiirsel imgeler ile oynamak yerine entelektüel kavramlar ile iş görmelidir; bu tür bir eserde akıl yürütme birincil ve hayal gücü, tamamen zararlı değilse bile ikincildir; rasyonel ve mantıksal argümantasyon tek uygun yöntemdir. Eğer bunlar felsefe için ölçüt olarak alınırsa, o zaman Heidegger'in çoğu yazısı ve Asya düşüncesinin temel metinlerinin çoğunluğu sınıfı geçmekte başarısız olur. Heidegger'in, kendi düşünmesinin, mantıksal olarak etrafıca düşünmenin kesinliğinden daha titiz ve şiddetli (*strenger*) olduğu iddiasına pek kulak asılmaz, tıpkı Asyalı uzmanların, Batı felsefesi tarafından kurulan kesinliğin standartlarının Hint-Avrupa dil ailesiyle bağlantısız olan dillerde gerçekleştirilen çoğu düşünme tarzı için tümüyle uygulanamaz olduğu konusundaki uyarılarına da kulak asılmadığı gibi. Oysaki analitik felsefenin, felsefe yapmanın farklı yollarına ilişkin, giderek artan ilgisizliği ve felsefenin yaklaşan çöküşü belirgin hâle geldikçe, Batı'da felsefe olarak görülenin ne olduğuna dair bir sorgulamanın tekrar başladığına dair işaretler vardır.

Asya düşüncesinin, yaygın olarak kabul edilmesine engel olan bir diğer faktör, bu felsefenin eserlerinin Batı dillerine tercüme edilmesinde kullanılacak uygun bir terminolojinin bulunmasının zorluğudur. Bu tür metinlerin Batı'da nasıl anlaşıldığı, kısmen, erken dönem tercümanların bu metinleri kendi geleneksel (Platonik/Hristiyan) metafizik diline tercüme etmeye eğilimleri yüzünden daha baştan sorunludur. Bahsi edilen bu dil, bazı çalışmalar için uygun iken, diğer çoğu konudaki felsefi araştırma için

<sup>5</sup> Bu derlemenin yayımlandığı tarihte Gadamer hâlâ hayattaydı [Çevirmenin Notu].

<sup>6</sup> Kişisel irtibat, 1985.

yetersiz kalmıştır. Modern analitik felsefenin kelime dağarcığının kullanılması da bu yetersizliğin giderilmesinde pek işe yaramaz. Avrupa Kıta geleneğinin, varoluşçuluğun ve özellikle fenomenolojinin, Anglo-Amerikan felsefenin izleri ile olduğundan daha fazla şekilde Asya düşüncesinin çoğu iziyle uyum içinde olan felsefi terminolojiler geliştirdiğinin farkına varılması kısa süre önce gerçekleşti.

Heidegger'in dili, çoğu zaman, geleneksel Batı metafiziğinden oldukça farklı olan bir düşünmeye doğru bir yolu hayata geçirdiği ve yansıttığı için, karşılaştırmalı uğraşlar için zengin kaynaklar sunar gözüktür. Heidegger üzerine karşılaştırmalı araştırmaların gelişmesinin, çift taraflı olarak aydınlatıcı olacağını varsaymak için geçerli bir sebep vardır: Eğer düzgün yapılırsa, bu gelişme bir yandan, Heidegger ile ilgilenen insanları Asya düşüncesine daha açık olmaya teşvik edebilir ve bir diğer yandan da, Asyalı uzmanlara (ve özellikle felsefi metinlerin tercümanlarına), Batı felsefe tarihini anlayış şekliyle rekabet edilen modern bir düşünürü sayısız referans noktası ve uygun bir kelime dağarcığı tedarik edebilir. Heidegger'in Asya düşüncesine ilgisi, Doğu felsefe dünyasında, onun eserine hatırı sayılır derecede ilgi yaratmış olduğundan, Batılı karşılaştırmacılar bu uğraşlara cesaret kazanmak için Doğu'ya bakabilir.

Heidegger üzerine karşılaştırmalı bir çalışma gerçekleştirmeye bir heves eksikliği için başka bir sebep de (onun düşünmesine son birkaç senedir artan genel ilgiye bağlı olarak) büyük ihtimalle onun Asya felsefesine dair bilgisinin boyutlarının henüz tam olarak bilinmemesidir. Heidegger'in yayınlanmış yazılarında Asya düşüncesine dair az sayıdaki ve üstünkörü yapılmış göndermeler, onun, Asya düşüncesinden, kendi dönemindeki ortalama bir Alman akademisyenin olduğundan daha fazla haberdar olduğunu göstermez. *Zen Buddhism: Selected Writings of D.T.Suzuki* eserine giriş yazısında William Barrett tarafından anlatılan ve Heidegger'in Zen hakkında methedici sözleri hakkında olan hikâye, eğer uydurma değilse, sürekli alıntılanması yüzünden (genellikle de üzerine daha fazla düşünüm gerçekleştirilmeden) sıkıcı hale gelmiştir. Çoğu Heidegger araştırmacısına, Profesör Pöggeler'in bu derlemeye katkısı sayesinde, Heidegger'in, genel olarak Asya kültürüne ilgisi ve bu kültür ile tanışıklığının boyutunu ve özellikle 1930 kadar erken bir tarihte en azından bir Taoist düşünürün eserine aşına olduğunu, öğrenmek sürpriz olacaktır.

Bu bilgi ile şu soru ortaya çıkar: eğer Heidegger yarım bir yüzyıl boyunca Taoist düşünceden çok etkilenmiş ve bu düşünce ile ilgili idi ise elli yıl boyunca yayınlanmış felsefi eserlerinde bu durumdan neden sadece iki kere bahsetmiştir? Bu soruyu Profesör Gadamer'e kısa bir süre önce sordum ve onun cevabı burada anlatılmaya değerdir (onun cevabına eşlik etmiş olan zarif gülümsemeyi nakletmek imkânsız olsa da): “Şunu anlamamız gerekir ki, Heidegger'in ait olduğu nesilden bir akademisyen, ilgili metinleri orijinal dilinde kendisi okuyup anlayamıyorsa, bir felsefe hakkında yayınlanmış olarak herhangi bir şey söylemeye oldukça gönülsüz olurdu.”

Heidegger'i, Doğu'daki çeşitli düşünür ve felsefe ile karşılaştıran çok sayıda makale olsa da, konu ile ilgili kitap-uzunluğunda bir çalışma henüz ortaya çıkmadı. “Heidegger ve Doğu Düşüncesi” üzerine bir sempozyum 1969'da Heidegger'in sekseninci doğum günü adına Hawaii Üniversitesi'nde gerçekleşti. Konferansın organizatörlerine yollanan bir mektupta Heidegger şöyle yazmıştır: “Doğu dünyasının bizim için ne anlama geldiğini düşünen düşünürler ile bir diyalogun gerçekleşmesi bana tekrar ve tekrar zorunlu ve acil gözükmüştür.” Son on beş yıl boyunca bu türden bir diyaloga çeşitli forumlarda ulaşılmaya çalışılmıştır ve bu uğraşa ait en büyük seslerden

biri, Heidegger ve Taoizm üzerine bir kitabı yayınlanan<sup>7</sup> Hawaii Üniversitesi'nden emekli Profesör Chang Chung-yuan'a aittir. Hawaii Üniversitesi Yayınları'ndan çıkacak olan bu derleme, bu sebepten dolayı, sonraki düşüncülerin meyvelerini, Heidegger'in düşüncesinin Hindistan, Çin, Japon ve Tibet felsefeleriyle ilişkilendiren yedi farklı milliyetten yazarların denemelerini, toplamak için uygun bir yer olarak gözükmür. Yazıların çoğu özellikle bu derleme için ya da İngilizce olarak ilk kez yazılmıştır. Ayrıca, beş Japon filozofun yaptığı katkılar ile bu derlemeye özel bir ilgi göstermiştir, zira modern Japon düşüncesi hakkında çok az şey şu ana kadar tercüme için uygun olmuştur.

### III

Hegel, Schelling, Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozofların Hint düşüncesine gösterdiği geleneksel ilgi, Heidegger'in akranları tarafından (örneğin Rudolf Otto, Max Scheler ve Karl Jaspers) devam ettirilen merak ile birleştirilerek göz önünde bulundurulduğunda, Heidegger'in Hint felsefesinden nadiren bahsetmesi dikkate değerdir. J.L. Mehta, Heidegger ve Vedānta üzerine denemesinde, bu ilgi eksikliği için kısmi bir açıklama olarak, Heidegger'in, kendisinin çoğu yaşlı akranının Doğu düşüncesine yaklaşımlarında ön planda tuttıkları neo-Kantçı varsayımlara dair eleştirel tavrı olduğunu ileri sürer. Ayrıca, Sanskritçe, bir Hint-Avrupa dili olarak, "metafiziksel" düşünmeye teşvik eden özne-yüklem-nesne yapısına sahip olması açısından Grekçe'ye yakındır (ve Doğu Asya dillerinden uzaktadır). Bununla beraber, Heidegger, felsefenin başlarında Antik Yunanlılar ile birlikte "düşünülmemiş olanı düşünmeyi" isterken, hâlâ buna bir Hint-Avrupa dili yoluyla girişir -ve bu yüzden onun "Sanskritçe'nin nasıl konuştuğuna" dair aşikâr ilgi eksikliğine rağmen, dünyanın felsefedeki diğer büyük başlangıçlarından bir diğeri (Vedānta) ile karşılaştırılması verimlidir. Heidegger'de Varlığın anlamı ile Śamkara'nın Brahman anlayışı arasında morfolojik bir karşılaştırmaya girişmek yerine, Profesör Mehta'nın denemesi, iki düşünme patikasını da, mesajın gerekli parçası olarak ortama titiz bir şekilde dikkat ederek, *bir sorgulama olarak* keşfeder. Advaita Vedānta'nın ikiliksizlik öğretisinin yapısına odaklanarak (ki bu, Heidegger'de "Ara" -*das Zwischen*- temasına karşılık gelir, her ne kadar Profesör Mehta bu terimden bu bağlamda bahsetmese de), yazar, Vedānta'nın ve Heidegger'in düşünmesi arasındaki farklılıklar içinde bazı önemli benzerlikleri ortaya çıkarır, Kutsal boyutta, ikisinin de "düşünülmüş olandaki düşünülmemiş olanın düşünülmesine" girişmesi gibi.

Otto Pöggeler, Gadamer'den sonra, Almanya'daki en önde gelen Heidegger araştırmacısıdır ve Heidegger ve Taoizm üzerine olan denemesini özellikle bu derleme için kaleme aldı. Heidegger'in yayınlanan eserlerinde şu ana kadar Çin felsefesine yapılan göndermelerin yetersizliği düşünülürse, Heidegger'in Asya kültürüne ilgisinin genel olarak kariyerinin oldukça erken dönemlerine ait olduğunu öğrenmek çoğu okuyucu için yeni bir bilgi olacaktır. Profesör Pöggeler, Heidegger'in, Zhuangzi ve Laozi isimleri ile tanışıklığının, Asya'dan akademisyenlerle kurduğu temaların ve Doğu'ya özgü sanat ve kültüre ilgisinin boyutları hakkında göz kamaştırıcı açıklamalar sağlar. Yazarın temel tezlerinden biri -ki bu Heidegger'in geç dönem düşünmesinin gelişimine dair daha sonra gerçekleştirilecek olan çalışmalar tarafından göz önünde bulundurulmalıdır- Heidegger'in, Çin felsefesi ve özellikle Heidegger'in geç dönem düşünmesinin şeklini ve yönünü etkileyen Laozi'nin *Tao Te Ching* eseri ile ilişkisidir. Buradaki önemli faktör, Heidegger'in Hint-Avrupa dillerinden tamamen farklı bir yapıya sahip olan bir dilde ifade edilen bir felsefe ile karşılaşmış olmasıdır.

<sup>7</sup> Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking*, (New York: Harper and Row, 1975). İkincil literatürde bir kaynakça için, bkz. Hans-Martin Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, (Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1982). Bu, birkaç kullanışlı indeks, pek çok dilde olan bir Heidegger terimler sözlüğünü ve hacimli bir Japonca ikincil literatürden geniş bir seçkiyi içeren en kapsamlı çalışmadır.



Paul Shih-yi Hsiao'nun katkısı, 1946 yaz dönemi boyunca *Tao Te Ching* eserinin kısmen çevrilmesinde Heidegger ile birlikte çalışmasına dair kişisel ifadeleridir. Deneme, Heidegger'in itinalı bir sorgulayan olarak -Çin diline dair öyle çalışkan bir soruşturmacıdır ki tercüme haftada sadece bir ya da iki satırın tercüme edildiği hızda ilerlemiştir- ve hepsinden öte Doğu'dan gelen konukları ile sohbetinde özenli ve mütevazı bir dinleyici olarak canlı bir resmini sunar. Büyük ihtimalle Heidegger'in yayınlanmamış yazılar yığını arasına gömülmüş olan bu ortak çalışmanın sonuçlarının bir gün meydana çıkacağını umuyorum.<sup>8</sup>

Joan Stambaugh, Heidegger'in çalışmasını İngilizce'ye tercüme etme konusunda başarılı bir tercüman olarak, birbiriyle ilişkili *Weg* (Yol) ve *Gelassenheit* (Olmaya-bırakılmışlık) temaları üzerine, onların Taoist fikirler ile tınlamasının önemine işaret eden enfes derin düşümler sunar. Asıl ilgi odağı geç dönem metinleri ve *Ereignis* (Olay olma) ve *Inständigkeit* (kendi-içinde-sürekli-oturma) gibi fikirler olsa da, *Weg* kavramının erken dönemde ortaya çıkışına dair tartışması, Heidegger'in düşünme patikasının özel sürekliliğinin önemine işaret etmeye hizmet eder.

Benim tartışmaya katkım, Heidegger'in düşünmesi ve Taoizm arasında "önceden-kurulmuş bir harmoninin" olduğunu ortaya çıkaracak alanı, Heidegger'in erken dönem çalışmalarında -ve özellikle *Varlık ve Zaman*'da- bu eserin, Heidegger'in Çin felsefesi ile temasının daha eski bir tarihe ait olduğunu gösterdiği varsayımı ile birkaç Taoist temayı açığa çıkararak, göstermekle ilgilidir. "Şeylere-doğru-salıverilmişlik" gibi temalar üzerine sonraki dönem şiirsel derin düşümlerin tohumlarının zaten orada erken dönem çalışmalarının içinde olduğunu görmek, onun düşüncesinin gelişiminin bütünlüğünü daha da iyi anlamamızı sağlar.

Heidegger, Japonya'da, herhangi bir ülkede olduğundan, hatta belki Almanya'da olduğundan bile, daha çok ilgi görmüştür. Japonya'da Heidegger araştırmaları için verilen bursun ulaşmayı amaçladığı ilginin dikkate değer işaretlerinden biri *Varlık ve Zaman*'ın Japonca tercümesinin, bu eserin 1927'de ilk kez ortaya çıkmasından sadece on iki sene sonra yayınlanmış olması ve bunu takip eden otuz sene boyunca en az beş tercümenin daha yayınlanmış olmasıdır. Buna karşılık, İngilizce'ye ilk tercüme 1962'ye kadar ortaya çıkmamıştır ve bu cesur çaba şimdi üzücü bir şekilde yetersiz olarak görülse de, başka bir İngilizce tercüme yayına ulaşmamıştır.<sup>9</sup>

Japonya'nın yaşayan en önde gelen filozofu, uzun yıllar boyunca Kyoto felsefe okulunun "Dkanı" olan Keiji Nishitani'dir ve Kyoto Üniversitesi'nden emekli olduğundan beri Kyoto'daki Otani Budist Üniversitesi'nde dersler vermektedir. Heidegger'in, Nishitani üzerindeki etkisi, herhangi göze çarpan başka bir Japon filozofu üzerinde olduğundan çok daha büyüktür ve bence, Nishitani'nin, Heidegger'in düşüncesini özümsemesi ve bu düşünceyi anlayışı, Nishitani'den öncekilerin ya da onun akranlarınınkinden daha derindir. Bu en çok, Nishitani'nin kısa süre önce İngilizce'ye *Religion and Nothingness* olarak tercüme edilen temel eseri *Shūkyō to wa nani ka?* ile apaçık ortadadır.<sup>10</sup> Ben burada, Heidegger tarafından memleketi Messkirch'de sunulan

<sup>8</sup> Bu bağlantıda, J. J. Kockelmans'ın editörlüğünü yaptığı *On Heidegger and Language* (Evanston: Northwestern University Press, 1972) başlıklı eser içinde bulunan Johannes Lohmann'ın titiz ve kavrama gücü yüksek olan "Heidegger's Ontological Difference and Language," çalışmasına bakınız, s. 303-363.

<sup>9</sup> Heidegger'in ilk döneminin en önemli eseri olan *Varlık ve Zaman*'ın, bu derlemede yazısı olan Joan Stambaugh tarafından 1996 senesinde ikinci çevirisi yayımlanmıştır. Ayrıca, Joan Stambaugh tarafından yapılan bu çevirinin Dennis J. Schmidt tarafından gözden geçirilmiş bir versiyonu da 2010 senesinde yayımlanmıştır [Çevirmenin Notu].

<sup>10</sup> Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Çev. Jan Van Bragt (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982); *Was Ist Religion?*, Çev. Dora Fischer-Barnicol (Frankfurt: Insel Verlag, 1982). Almanca tercümesi özellikle önerilir zira süreç boyunca yazar tarafından tamamen doğrulanmış ve

iki anma konuşması üzerine yorumunu (yazarın nazik izni ve tercümenin biraz değiştirilmiş hâli ile) tekrar yayınlıyorum, zira bu yorum, Heidegger'in düşüncesinin Zen perspektifinden bir görünüşünün İngilizce'de yayınlanmış en erken örneğidir.

Bu bağlantıda, D.T. Suzuki'nin *Toplu Eserleri*'nin Japonca edisyonunun ciltlerinden birine önsözünde Profesör Nishitani tarafından da anlatıldığı gibi, Heidegger'in Zen fikirleri ile tanışıklığının kaynağından bahsetmek verimli olacaktır. 1938'de Nishitani, Heidegger'in ders verdiği Freiburg'da araştırma yapıyordu ve Heidegger'e doğum günü için verdiği Suzuki'nin *Essays in Zen Buddhism* eserinin ilk cildini İngiltere'deki Blackwells'den sipariş etmiştir. Kısa bir süre sonra, Heidegger, Nishitani'yi onu evinde ziyaret etmesi için bir kart yollamıştır; sonradan ortaya çıkmıştır ki Heidegger çoktan Suzuki'nin kitabını okumuş ve bu kitap hakkında tartışmaya isteklidir. Heidegger'in ilgisini, özellikle Rinzai Roku (*Lin-chi Kayıtları*) içindeki Rinzai ve Ōbaku (Çince: Huang-po) ve Daigu hakkındaki ünlü hikâye çekmiştir. Rinzai, Ōbaku'nun bir öğrencisi iken, başka bir Zen ustası olan Daigu'nun manastırına gider ve Rinzai'ye Ōbaku'nun ne söylediği üzerine soru sorulduğunda Rinzai cevap verir: "Ona üç kere Budizm'in özünün ne olduğunu sordum ve üç kere dövdü beni." Rinzai, Ōbaku'ya geri döndüğünde bu sefer Ōbaku ona Daigu'nun ne söylediğini sorar ve Rinzai ona ne olduğunu anlatır. Ōbaku bunun üzerine şunu söyler: "bekle biraz, döveceğim seni!" -ki Rinzai bu sözlere: "ne beklemesi? Şimdi döv!" diye karşılık verir ve buna uygun olarak ustasına hatırı sayılır bir kuvvetle vurur. Nishitani, Heidegger'e "Rinzai'nin onayının ve Ōbaku'nun reddetmesinin birliğinin...yaşayan mantığını ve "Rinzai'nin Ōbaku'yu Daigu ile...ve kendisini Ōbaku ile özdeşleştirilmesiyle işaret edilen "kendi ve diğeri arasındaki kompleks dönüşümü" açıklar ve bunun üzerine Heidegger gülümseyerek Zen'in ne ile ilgili olduğuna dair "az çok bir fikir" (Japonca'da bir kelime oyunu yoktur) edindiğini söyler.<sup>11</sup> Heidegger'in Zen'e duyduğu ilgi o kadar büyüktü ki, Suzuki'nin kitabı, Heidegger'i, Üniversite kütüphanesinde Zen üzerine bulunan tek kitabı (*Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, Ohazama ve Faust tarafından yazılmış olan) alıp -ki Heidegger "bu kitabı da oldukça ilginç" bulmuştur- okumaya itmiştir.<sup>12</sup>

Yasuo Yuasa, Heidegger'in düşüncesinin Japonya'da yirmilerin başında nasıl karşılandığının detaylarının kapsamlı bir açıklamasını yapar. Kyoto felsefe okulunun gelişiminin hatırı sayılır derecede Heidegger'in düşünmesinden etkilendiği oldukça bilinen bir şeydir, ama detaylar, Japonca okumayan Batılı araştırmacılar için erişilemezdir. Profesör Yuasa'nın denemesi, çalışmaları Batı'da neredeyse hiç bilinmeyen Kyoto okulunun üç göze çarpan filozofu üzerine Heidegger'in etkisini elden geldiği kadar tartıştığından özellikle ilgi çekicidir: Hajime Tanabe, Shūzō Kuki ve Kiyoshi Miki. Deneme, Heidegger'in bir bakıma daha çok bilinen bir filozof olan Tetsurō Watsuji üzerine etkisinin açıklanmasıyla ve bu filozofun Heidegger'in düşüncesini nasıl anladığı ve bu düşünceye getirdiği eleştirilerinin bir değerlendirilmesi ile son bulur.

Akihiro Takeichi, Heidegger'de nihilizm sorununu, bu sorunun başlangıcına dair Nietzsche'nin düşüncesindeki bir ön tartışma ile bizi meseleye yönelterek, gözden geçirir.

---

hatırı sayılır derecede genişletilmiştir. Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness* (New York: Paulist Press, 1980) eserinin ikinci kısmı, felsefi bir açı yerine daha çok teolojik bir açıdan olsa da, Nishitani'nin çalışmasının sıklıkla Heidegger'e göndermeler yapılarak oluşturulmuş bir yorumunu sunar. Bu bağlamda ayrıca Yoshinori Takeuchi, *The Heart*

*of Buddhism* (New York: Crossroad, 1983) eseri de, Heidegger'e sıklıkla ve aydınlatıcı göndermelerde bulunan Shin Budizmi'nin "varoluşsal" görünüşlerinin derin ve kolay anlaşılır izahı olan, ilgi çekicidir.

<sup>11</sup> Suzuki hikâyesinin sadece ilk kısmını nakleder, bkz. D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, (New York: Grove Press, 1961), s. 306-307. Tam hikâye *The Zen Teaching of Rinzai*, Çev. Irmgard Schloegl (Berkeley: Shambhala Publications, 1976), s. 78-79 içinde bulunabilir.

<sup>12</sup> Profesör Nishitani'nin denemesinden bu parçaları tercüme ettiği için Dr. Shigenori'ye teşekkürlerimi iletirim.

Yazar, denemesinde, Batı metafiziğinde Varlığın unutulmasının, modern teknolojinin “çerçevelemesi” (*Ge-Stell*) içinde ortaya çıkan yetersiz ve tahrif edilmiş bir varolanlar anlayışına nasıl yönlendirdiğini tartışır. *Karma* kavramına ve Mayahana Budizmi’nde bu kavram ile ilişkili fikirlere başvurarak, yazar, Doğu geleneğinde, Batı’dakine karşılık gelen bir nihilizm anlayışının dış hatlarını çizer ve bahsi geçen Budist geleneğin karma kavramına dair bakış açısının, Heidegger’in, teknoloji çağında olmanın getirdiği sorunları tartışmasını nasıl aydınlatabileceği üzerine düşünür.

Kōhei Mizoguchi, Heidegger’in 1949’daki Bremen dersleri üzerine denemesinde, benim bildiğim kadarıyla, İngilizce ikincil literatürde denenmemiş bir şeye girişir -dört dersin içsel ilişkilerine de birlikte odaklanan bir incelenmesine. Yazar, Heidegger’in düşüncesi ile Kitarō Nishida’nınkinin bir karşılaştırılmasından bahsetse de, denemesi büyük oranda Heidegger’in dört metninin yakından ve dikkatli bir okunmasından oluşur. Bu dersler özellikle önemlidir çünkü Heidegger’in “orta dönemi” ve geç dönem düşüncesi arasında kritik bir geçişi oluştururlar ve Profesör Mizoguchi’nin tartışması hoş bir hermeneutik tarzda bu dört sunumun etrafında döner.

Katkıda bulunan Japonlardan sonuncusu olan Tetsuaki Kotoh’u tarafından yazılmış, bir yandan Heidegger’e diğer yandan da Zen’e göre kendini-araştırma sürecinde dil ve sessizliğin rolleri üzerine olan deneme, hermeneutik bir yaklaşımı içerir. Yazar, “Varlığın evi” olarak dilin Heidegger’de her zaman can alıcı bir önemi olduğunu gösterirken, dilin kendi nihai kaynağına belli bir tür sessizlik içinde sahip olduğunu -ve bu açıdan, Heidegger’in konumunun (Batı geleneğinde az ya da çok eşsiz olan) dikkate değer derecede Zen felsefesine yakın olduğunu gösterir.

Beden (*the body*) konusu, Batı felsefesinde pek ilgi görmemiştir. Genel olarak, bu konu sadece, ruh ya da zihin ile elverişsiz bir karşılaştırma içinde ele alınır. Platon’un ve Hristiyan geleneğinin çileci yanlarının etkisi altında beden, duyumsama ve algı fenomenleri, duygular ve içgüdüler ve dahası aracılığıyla ruhsal ve zihinsel alana sızıp girdiği anlar hariç tutularak, felsefi düşünme için önemli bir öge olarak görülmemiştir. Nietzsche, uzun bir zamandır, insanın sadece, bedene ve onun gizemlerine hatırı sayılır derecede bir düşünce adayarak olası bir şekilde somutlaştığı izlenimini düzelten ilk Batı düşünürüdür. Merleau-Ponty, insanın somutlaşmasının kapsamlı fenomenolojik analizlerine girilerek bu eğilimi devam ettirmiştir. Oysaki belli sayıda modern fenomenolog -sadece Merleau-Ponty üzerine araştırma yapanlar değil- bedenın geleneksel bir şekilde felsefi olarak ihmal edilmesini devam ettirmesi konusunda Heidegger’e sitem etmiştir. *Varlık ve Zaman*’da *Dasein*’ın analitiği sıklıkla bizim burada-olmamızın bedensel yanlarını defetmekle ve aşırı zihinsel olmakla suçlanmıştır. Bu tür eleştiriler zannedersen *Leib* ve *Körper* kelimelerinin metinde nadiren ortaya çıkmasına dayandırılan basiretsiz bir literalizmden doğar. Ama Heidegger’in *Dasein* terimini seçmesindeki temel amaçlarından biri Kartezyen zihin ve beden düalizminin altını oymaktı. *Varlık ve Zaman*’ın dili, çoğu felsefi metnin sahip olduğundan daha fazla bedene sahiptir, her zaman esnek olmasa da, -özellikle orijinal Almanca’sında- oldukça güçlü olan bir bedene. Eğer zihin ve beden arasında bir ayırım yapmakta diretilecekse, o hâlde Heidegger tarafından detaylı olarak açıklanan varoluşsal yapılar, bizim ruhsal ya da zihinsel varlığımıza olduğu kadar bedensel varoluşumuza da gönderme yapmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Eğer Heidegger’in dünya-içinde-olma’nın yapısını anlatmak için kullandığı kelimelerin temel öğelerine bakacak olursak şunu buluruz: el-ile-tutma (*das Zuhandene/Vorhandene*), kavrama (*ergreifen*), tutma (*Verhalten*), ayakta-durma (*Verstehen; Selbst-ständigkeit; Ekstasen*), gerilme (*sich erstrecken*), fırlatma (*Geworfenheit; Entwurf*), atlama (*voraus-springend*), koşma (*vorlaufen*), düşme (*das Verfallen*), ve dahası. Heidegger’in Nietzsche’sinin ilk cildindenki “Intoxication as an aesthetic condition” (*Der Rausch als ästhetischer Zustand*) başlıklı, onun açık bir şekilde bedenden (*Leib*) bahsettiği nadir yerlerden biri olan, kısım Heidegger’in merkez önemi insan somutlaşmasının fenomenine uyumlu kıldığını gösterir. Orada

Zihinsel olanla olduğu kadar bedensel olanla da ilgilenerek, Hwa Yol Jung, Heidegger'in Doğu felsefesi ile karşılaşmasını, Hegel'den başlayıp Husserl aracılığıyla Merleau-Ponty'ye geçen Doğu düşüncesi ile daha önceki Avrupa ilişkisinin bağlamına yerleştirmeye başlayarak, tartışmayı daha kozmopolit bir arenaya açar. Bu denemenin ana teması “düşünmenin dindarlığıdır”, düşünmenin bir *Handwerk*, bir El işi olarak anlaşıldığı ve bunun tamamlayıcı ürününün, “insan bedeninin zarif hareketinin” bir ortaya çıkışı olarak Çin sözyazısı (ideogram) olduğudur. Düşünme, konuşma ve yapma Heidegger'de ayrılmaz bir yapıdadır, tıpkı Çin felsefesinde ve özellikle Konfüçyüs için olduğu gibi, düşünceli bir insanın sözleri olağanüstü (“performatif”) güce sahiptir. Profesör Jung, düşünmenin dindarlığını, görsel olanın uzaklığı yerine işitsel olanın yakınlığına vurgusuyla birlikte, “düşüncelerimizi -hem Doğu'ya hem de Batı'ya özgü olan- bir araya getirmenin ya da uyum içinde düzenlemenin” uygun tarzı ya da patikası olarak izah eder.

Eğer beden sorunsalı, Doğu geleneğinde Batı'da olduğundan daha fazla ilgi görmemişse, bu sadece, beden belli çileci filozoflar tarafından benzer bir şekilde sorgulanmadan dışlandığı için değildir (Hinduizm ve Budizm'in bazı formlarında olduğu gibi). Daha derin sebep, diğer felsefelerde, çoğu Çin ve Tibet düşüncesinde olduğu gibi, insanın, ikili yapılara ayrılmış şekilde değil ama *bütün* olarak görülmesidir. David Levin'in denemesinin, “Düşünme olarak Mudra”, ilgilendiği şeylerden biri “Heidegger'i, onun düşünmesinde ima edilen vücut bulmayı ortaya çıkaracak şekilde yorumlamak”, böylece onun girişiminin doğasına dair birkaç yanılgıyı düzeltmektir. Yazar, aynı zamanda, Batı'da yeteri kadar bilinmeyen ya da anlaşılmayan bir alan olan Tibet Budist felsefesinden, Heidegger'in düşüncesine karşılık gelen bazı fikirleri sunar ve dikkatli bir fenomenolojik tartışma aracılığıyla Vajrayana Budist geleneğinde aydınlanmanın patikasında bedensel farkındalığın önemini gösterir.

#### IV

Hawaii'deki Doğu-Batı Filozofları Konferansının organizatörlerine mektubunda Heidegger şöyle yazar:

[Doğu ve Batı düşünmesi arasındaki bir diyaloga] girişimde en büyük zorluk, benim görebildiğim kadarıyla, birkaç istisna ile birlikte, hiçbir zaman ne Avrupa'da ne de Birleşik Devletler'de Doğu dillerine dair bir ustalaşmışlık olmamasında yatmaktadır...Bu vaziyete rağmen konferansınızın verimli olması dileğiyle.

Konferans verimli olmuştur ve istisnaların sayısı artmıştır. Yine de, zorluğun üstesinden gelmek hâlâ zordur, zira Asya dillerinde yetkin olan akademisyenlerin çoğu felsefe dışındaki alanlardadırlar. Okunmuş olması gerekeni okumaya yetecek kadar Sanskritçe ya da Çince ya da Japonca öğrenmek uzun ve zahmetli bir görevdir -tıpkı Heidegger'in düşüncesini, Antik Yunan'da ve sonraki Batı felsefesindeki zorunlu temellenmesiyle birlikte, iyi bir şekilde anlamının olduğu gibi. Çok az ölümlü bu ikisine girişecek zamana ve enerjiye sahiptir. Bununla birlikte, Asya dilleri ile orta halli bir tanışıklık bile bize yardım edebilir; dili daha çok anladıkça, felsefenin anlaşılması da derinleşir. Asya'da çoğu filozof Batı dillerini öğrenmiştir; eğer Heidegger'in “gezegensel düşünme” çağrısına cevap vereceksek, karşılıklı bir çaba sarf etmenin zamanı gelmiştir. Eğer biz Batı'da kendi sesimizi başka dillerle diyaloga katabilir ve daha geniş bir şekilde

---

örneğin o şöyle yazar: “Biz bir bedene ‘sahip’ değiliz ama daha çok bedensel olarak [*wir ‘sind’ leiblich*] oluruz” ve “biz ‘bedenli yaşadığımız’ sürece yaşarız [*wir leben, indem wir leiben*]” (*Nietzsche* [Pfullingen: Neske, 1961], s. 118-119; İngilizce çevirisi David F. Krell tarafından, *Nietzsche: The Will to Power as Art* [New York: Harper and Row, 1979], kısım 14).

açık olan gözler ve kulaklar ile okumayı öğrenebilirsek, “tek bir kaynaktan dışarı taşan bir şeyin şakıdığı” bir tarzda Asya düşüncesi ile kenetlenmeye yetili hâle gelebiliriz.

Heidegger’in “gezegensel düşünme”yi yazması, nihilizmin ve metafiziğin üstesinden gelinebileceği yerden geriye dönüş yolumuzu oluşturmanın zorunluluğu ile ilişki içindeydi.<sup>14</sup> Bu, düşünmenin söylemesinin (*die Sage des Denkens*) çok anlamlılığını yetiştirmeyi içerir, her ne kadar Heidegger, ellilerde, bu görev ile boy ölçüşüp ölçüşemeyeceğimiz konusunda şüphelerini ifade ettiyse de. Oysaki onun kullandığı kelimeler bu antolojinin sunulduğu tını cesaretlendirmiştir.<sup>15</sup>

[Bu şüpheler] hem Avrupa hem de Doğu Asya dili ve her şeyden öte onların olası diyalogunun gerçekleşeceği yer için eşit derecede geçerlidir. İki taraf da kendisini açıp bu yeri meydana getiremez.

---

<sup>14</sup> Holzwege (Frankfurt: Klostermann, 1967) içindeki; *The Question of Being*, Çev. William Kluback ve Jean T. Wilde (New York: Twayne, 1958); *Zur Seinsfrage* (1955) metnini oluşturan Ernst Jünger’e mektup içinde.

<sup>15</sup> Holzwege, s. 252.

## INTRODUCTION

Graham Parkes

The prospects for a thinking that strives to correspond to the essential being of language remain veiled in their vastness. And so, I do not yet see whether what I am trying to think as the being of language is *also* adequate to the nature of East Asian language—whether ultimately ... the thinking experience can be reached by a being of language that would ensure that Western European and East Asian saying can enter into dialogue in such a way that there sings something that wells up from a single source.

“A Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer”

*On the Way to Language*

### I

Some speculate that Plato or his predecessors had contact with India. It is in any case instructive to compare Plato’s understanding of things with ideas in early Hindu and Buddhist thought, comparative philosophy being generally more enlightening between unconnected philosophies.

Leibniz’s encounter with the philosophy of Neo-Confucianism and also the *I Ching* is the first case of a major Western thinker’s seriously engaging Asian philosophy.<sup>1</sup> Interest in Oriental thought developed gradually, until Hegel, commanding a more expansive view of history than any before him, declared his philosophy (not without justification) to be the culmination of Western metaphysics. Eastern thought he considered to have remained in a state of relative immaturity—even though some of its products were worthy of being incorporated into his own system.

Schopenhauer, as more Asian texts began to be available in better translations, saw greater depth in those philosophies, and maintained that Western thought had much to learn from the wisdom of the East. Nietzsche considered his “revaluation of all previous values” finally to have overcome the Western metaphysical tradition. His understanding of Indian philosophy appears to have gone deeper than Schopenhauer’s, and while his attitude toward Buddhism is ambivalent, he acknowledges parallels between aspects of Buddhist philosophy and his own subversive lines of thought.<sup>2</sup>

Much of Heidegger’s lengthy engagement with Nietzsche is concerned with depicting him as still trapped in the Western metaphysical tradition, and with presenting himself as the first to re-open the question of Being and thus as the ultimate overcomer of metaphysics in the West. Recently, however, Jacques Derrida has criticized Heidegger’s thinking, from a perspective that takes full account of the difference between languages with phonetic and nonphonetic scripts, for being too “logocentric” and thereby still

---

<sup>1</sup> See Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of the Chinese*, trans. Henry Rosemont, Jr. and Daniel J. Cook (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977); and David E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1977).

<sup>2</sup> An excellent treatment of this topic is Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism* (Berlin and New York: de Gruyter, 1981), which will be of interest to readers concerned with comparative approaches to Heidegger also (though he is not explicitly discussed). Mistry deals exclusively with early Buddhism; for some points of comparison with contemporary Buddhist thought, see Graham Parkes, “Nietzsche and Nishitani on the Self through Time,” *The Eastern Buddhist* 17, no. 2 (1984).

enmeshed in the Western metaphysical tradition. We may therefore have to wait even longer for the last overcoming.

Rather than pursue this issue further, I should like simply to suggest that Heidegger's claim to be the West's first thinker to have overcome the tradition should be taken more seriously if his thought can be brought to resonate deeply with ideas that arose in totally foreign cultural milieus, couched in more or less alien languages, over two millennia ago. (The same applies, naturally, to the radicality of Nietzsche's subversion of the Western tradition.) The question of influence—of Eastern thought on Heidegger's work—while interesting, is of secondary significance in comparison with the independent congruence of ideas. This last contention, and my initial claim that comparative philosophy is most fruitful between unconnected philosophies, perhaps call for some expansion.

"East-West" comparative philosophy is in principle no different from "comparative" philosophizing within a single tradition—and most philosophy practiced with an appropriately historical sensibility involves comparisons. In order to understand, say, Kant's theory of causality, it is clearly helpful, if not indispensable, to know Hume's ideas on the relations between cause and effect. In order fully to appreciate Schopenhauer's views on almost anything, we have to understand Kantian philosophy. But these are perhaps simply examples of doing philosophy in a historically responsible way—in which we try to understand the nature of the problems a thinker takes over from the tradition, what he retains from the answers of his predecessors, and in what ways his responses differ from theirs. The philosophy of Plato in particular can serve as a kind of pattern, or map, to give the student a basic orientation in the cosmos of Western philosophy. It often helps in acquainting oneself with the ideas of subsequent thinkers if one pictures the later philosophy in relation to the structure of Plato's thought.

Perhaps the image of a network of interconnections inscribed on some transparent sheet can be helpful. In drawing a picture of the thought of Plotinus, for example, one can begin by placing the blank transparency on top of the Plato diagram in order to guide the initial sketching in of the broad outlines. The Plato map can then be put aside in order to allow one's readings of Plotinus' texts to fill in the details of the new pattern more freely. When the drawing gets difficult, it can help to pick up the Plato picture again and slip it underneath. And as in the course of time one's understanding of Plato becomes more sophisticated, one can go back and redraw some of the lines on the original transparency.

The comparative approach is equally helpful, though in a somewhat different way, in cases where there is relatively little influence, or where the thinkers are in different but overlapping disciplines. It is illuminating, for example, to compare the ideas of libido and *erōs* in Freud with the notion of *erōs* in Plato. Freud read and revered the latter enough to refer to him as "the divine Plato," but the context and goals of his inquiry were obviously different. Nevertheless, a thorough comparison of the similarities and divergences between the two conceptions can serve to hone our understanding of both philosophical psychologies.

Then one can compare two ideas across philosophies in the same tradition (which are thereby subject to similar influences), but between which there is no influence either way. Kierkegaard's and Nietzsche's understandings of time and eternity are two complex theories of temporality which diverge from traditional treatments in some fascinatingly similar ways. To compare the roles played by the "moment" (Kierkegaard's *Øjeblikket* and Nietzsche's *Augenblick*) in their respective theories provides bilateral insights, in spite—or even because—of the fact that neither influenced the other. This is not to deny

that the tracing of the influence of one thinker upon another can be an interesting exercise in the history of ideas. The major concern of comparative philosophy, however, is an understanding of the philosophies themselves—and thereby, to a greater or lesser extent, of the world. And the deepening of such understanding can take place independently of a study of influence.

Finally, there is the case of two philosophies from different cultural contexts in which the possibility of influence can be ruled out completely. In lifting the philosophies out of their historical context we do, of course, lose something. But as long as our interpretations of the texts keep the appropriate linguistic and historical contexts in view, and refrain from projecting anachronistic or culturally incongruous meanings on to them, the losses can be outweighed by the gains. More important than the contexts themselves are the situations of the thinkers in relation to their backgrounds. It would be perverse, for example, to compare Nietzsche's philosophy with the thought of the Legalists in Chou dynasty China. However, though the contexts of Nietzsche and Chuang-tzu are totally disparate, and Nietzsche seems to have known little or nothing about Taoism, their relationships to their respective traditions have enough in common to make a comparison of their philosophies worthwhile.

What are the gains from such comparisons? Let us suppose that we can sketch out some fairly broad morphological congruences between the two philosophies. The lines we draw on the transparencies do not represent anything absolute but rather denote connections among the major ideas of the discourses. We might, for example, find that the representation of the notion of *te* (power, *virtus*) in Chuang-tzu in its relationships to other major elements of his thought constitutes a pattern that is remarkably similar to that generated by sketching out the notion of *Wille zur Macht* ("will to power") on the Nietzsche slide. These are both difficult and generally poorly understood ideas, and so a careful mapping of each on to the other can first of all serve to dispel major misconceptions about them. Then comes the more interesting part. Looking through both transparencies, given that we see considerable areas of overlap, the places in which one pattern does not have a counterpart in the other will be conspicuous (especially if we imagine them drawn in different colors). Or, put another way: we follow out a particular parallel for some distance until we find that in one pattern the line of thought stops sooner than in the other. This can send us back to the texts and set us thinking: does this idea really have no counterpart in the other pattern? Sometimes the answer will be "no"; but often we may find that there is a corresponding feature in the second philosophy which commentators have persistently overlooked. And where there are differences, we can take it upon ourselves to articulate them as clearly as possible. The fruits of these labors consist in a better understanding of both philosophies and of the topic in question.

However, given a comparison which demonstrates congruity between totally unrelated philosophies or systems of thought, there may be a temptation to say something more—perhaps that both thinkers are "saying the same thing about the same thing." Suppose we discern substantial similarities between, say, the Presocratic notion of *logos* and the Taoist understanding of *tao*, would some (part) of us not want to say that these terms refer to the same non-Thing—*das Selbe*, or Being? But Heidegger, though he sometimes speaks of Being as *das Selbe*, would be reluctant to speak of "the same" between languages as different as ancient Greek and classical Chinese. Or one could go further and side with Nietzsche and the Derrideans, who would deny the existence of any "transcendental signified" outside the various realms of discourse.

What prompts us to want to say that in such cases thinkers from disparate traditions are saying the same thing is the desire, when faced with congruent patterns in



different discourses, to posit some *ground* for the congruences, to say that the discourses are being patterned by the same thing, or event, or process. But if one is uncomfortable with anything approaching a *Weltgeist*, one could hypostasize less by saying that the patterns reflect underlying similarities in “forms of life;” or deeper truths about what it is to be a human being.

There can be a genuine problem concerning the significance of the “and” in titles of books or papers which engage in comparisons, and the question “So what?” can often be posed legitimately as the final page is turned. But ultimately the criteria for the success of a comparative study of two thinkers from different traditions are no different from those pertaining to a discussion of a single philosopher. The question in both cases is, simply: does the study enhance our understanding of the philosopher’s thought, of the problems engaged by it—and of ourselves and the world?

## II

Hans-Georg Gadamer, the foremost living thinker among Heidegger’s many eminent students, has said that Heidegger studies would do well to pursue seriously comparisons of his work with Asian philosophies.<sup>3</sup> This kind of research has, however, been slow to be undertaken—especially in view of Heidegger’s considerable interest in Asian thought. The grounds for this relative lack of enthusiasm deserve some consideration.

The major reason is that both Heidegger’s thinking and Asian philosophy have been regarded—at least until fairly recently—as quite marginal enterprises by the mainstream of the Anglo-American philosophical tradition. For decades Heidegger was dismissed by many eminent analytical philosophers as a hopelessly pompous and muddle-headed obscurantist. It seems now, however, thanks in part to the work of such broader-minded thinkers in the analytic tradition as Richard Rorty, that Heidegger’s place in the annals of twentieth-century philosophy as a whole is finally secured. The increasing number of competent translations and greater sophistication in the secondary literature published in the past several years provide further confirmation.

The same kinds of analytical philosophers who dismissed Heidegger have generally been even more dismissive of Asian philosophy, often questioning with blatant chauvinism whether such a thing is not clearly a contradiction in terms. However, as the number of scholars with sufficient training in the appropriate languages and in Western philosophy increases, the field of Asian and comparative philosophy is becoming more firmly established, though full acceptance by the philosophical community at large will presumably take some time.

A major source of resistance to both Heidegger’s and Asian thought stems from a complex of prejudices to the effect that: the proper medium for philosophical writing is the treatise rather than any more literary form; philosophy must work with intellectual concepts rather than play with poetic images; in such work reason is primary and imagination secondary, if not downright counter-productive; and rational and logical argumentation is the only appropriate method. If these are taken as criteria for philosophy, then most of Heidegger’s writings and the majority of the major texts of Asian thought fail to qualify. Heidegger’s claims that his thinking is more rigorous (*strenger*) than the exactness of logical ratiocination fall on deaf ears, as do the warnings of Asian specialists that standards of exactness set up by Western philosophy are simply

---

<sup>3</sup> Personal communication, 1985.

inapplicable to most kinds of thinking conducted in languages unrelated to the Indo-European family. However, as the approaching bankruptcy and increasing irrelevance of the narrowest forms of analytical philosophy become apparent, there are signs that the Western conception of what counts as philosophy is gradually broadening once again.

Another factor that has hindered the acceptance of Asian thought on a larger scale is the difficulty of finding an appropriate terminology into which to translate Asian philosophical materials. The understanding of such texts in the West was initially vitiated by the tendency on the part of the early translators to translate them into the language of traditional (Platonic/Christian) metaphysics. While this language was appropriate for some works, it subjected the majority to gross distortion. The employment of the vocabulary of contemporary analytic philosophy does not generally fare much better. The realization has dawned recently, however, that the European Continental tradition—and existentialism and phenomenology in particular—has developed philosophical terminologies that are far more in harmony with many strains of Asian thought than are those of Anglo-American philosophy.

Much of Heidegger's language, because it reflects and embodies a way of thinking that is quite different from traditional Western metaphysics, appears to offer a wealth of resources for comparative endeavors. There is good reason to suppose that the development of comparative researches on Heidegger will be bilaterally illuminating: if done well, they should induce people interested in Heidegger to be more open to Asian thought, and on the other hand can provide Asian specialists (and especially translators of philosophical texts) with an appropriate vocabulary and numerous points of reference in a contemporary thinker whose understanding of the history of Western philosophy is rivaled by few others. Western comparativists can look to the East for encouragement in these endeavors, since Heidegger's interest in Asian thought has generated considerable reciprocal interest in his work on the part of the Oriental philosophical world.

A further reason for the relative lack of enthusiasm for comparative work on Heidegger (relative to the general resurgence of interest in his thinking over the past several years) is probably that the extent of his knowledge of Asian philosophy is not yet widely appreciated. The few, relatively cursory references to Asian thought in Heidegger's published writings do not suggest that he was any better acquainted with it than the average German scholar of his day. The story related by William Barrett in his introduction to *Zen Buddhism: Selected Writings of D. T. Suzuki* about Heidegger's laudatory remarks about Zen is, if not apocryphal, at least worn thin through constant citation (usually without further reflection). It will come as a surprise to many Heidegger scholars to learn from Professor Pöggeler's contribution to the present volume the extent of Heidegger's interest in and acquaintance with Asian culture in general—and particularly that he was familiar with the work of at least one Taoist thinker as early as 1930.

Given this information, the question arises: if Heidegger was so impressed by and enthusiastic about Taoist thought over a period of half a century, why then did he mention it only twice during those fifty years of publishing works of philosophy? I put this question to Professor Gadamer not long ago, and his response is well worth relating (though it is impossible to convey a sense of the subtle smile which accompanied his answer): "You have to understand that a scholar of the generation to which Heidegger belongs would be very reluctant to say anything in print about a philosophy if he were himself unable to read and understand the relevant texts in the original language."

While a number of articles have appeared comparing Heidegger with various Eastern thinkers and philosophies, no book-length study has appeared on the topic. A symposium on “Heidegger and Eastern Thought” was held at the University of Hawaii in 1969 in celebration of his eightieth birthday. In a letter sent to the organizers of the conference Heidegger wrote: “Again and again it has seemed urgent to me that a dialogue take place with the thinkers of what is to us the Eastern world.” During the past fifteen years such a dialogue has been pursued in various forums, one of the major voices having been that of Chang Chung-yuan, Professor Emeritus at the University of Hawaii, who has published the only book devoted to a study of Heidegger and Taoism.<sup>4</sup> Hawaii therefore seems an appropriate location for gathering the fruits of some of these subsequent reflections—essays by authors of seven different nationalities relating Heidegger’s thought to Indian, Chinese, Japanese and Tibetan philosophies. Most of the papers have been written especially for this volume or are appearing in English for the first time. Of particular interest are the contributions by the five Japanese philosophers, since so little modern Japanese thought has so far been available in translation.

### III

Given the tradition of interest in Indian thought on the part of such philosophers as Hegel, Schelling, Schopenhauer and Nietzsche, combined with continued enthusiasm from his contemporaries (Rudolf Otto, Max Scheler and Karl Jaspers, for example), it is remarkable that Heidegger hardly ever mentions Indian philosophy. J. L. Mehta in his essay on Heidegger and Vedānta suggests that a partial explanation for this lack of interest was Heidegger’s critical attitude towards the neo-Kantian pre suppositions with which most of his older contemporaries approached Eastern thought. Also, Sanskrit, being an Indo-European language, is close to Greek (and far from East Asian languages) in having a subject- verb-object structure which tends to promote “metaphysical” thinking.

Nevertheless, while Heidegger wants to “think what remains unthought” in the beginnings of philosophy with the ancient Greeks, he is still attempting this by way of an Indo-European language—and so in spite of his apparent lack of interest in “how Sanskrit speaks,” the comparison with another of the world’s great beginnings in philosophy is fruitful. Rather than undertaking morphological comparisons between Heidegger’s sense of Being and Śaṅkara’s understanding of Brahman, Professor Mehta’s essay explores both paths of thinking *as questioning*, paying careful attention to the medium as an integral part of the message. By focusing on the non-dual aspect of Advaita Vedānta (which corresponds to the theme of “the between”—*das Zwischen*—in Heidegger, though Mehta does not mention the term in this context), the author uncovers some significant similarities among the differences between Vedānta thinking and Heidegger’s, as in the dimension of the Holy they both attempt “the thinking of the unthought in what has been thought.”

Otto Pöggeler is, next to Gadamer, the foremost Heidegger scholar in Germany, and has written his essay on Heidegger and Taoism especially for the present anthology. Given the paucity of references to Chinese philosophy in Heidegger’s published works so far, it will be a revelation to most readers to learn of Heidegger’s interest in Asian culture generally dating from quite early in his career. Professor Pöggeler provides a fascinating

<sup>4</sup> Chang Chung-yuan, *Tao: A New Way of Thinking* (New York: Harper and Row, 1975). For a bibliography of the secondary literature, see Hans-Martin Sass, *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary* (Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1982). This is a most comprehensive work containing several useful indexes, a glossary of Heideggerian terminology in numerous languages, and a broad selection from the voluminous secondary literature in Japanese.

account of the extent of Heidegger's acquaintance with Chuang-tzu and Lao-tzu, of his contacts with scholars from Asia, and of his interest in Oriental art and culture. One of the author's major theses, which needs to be taken into account by subsequent studies of the development of Heidegger's later thinking, is that his engagement with Chinese philosophy, and with the *Tao Te Ching* of Lao-tzu in particular, exerted a decisive effect on the form and direction of his later thinking. The significant factor here is Heidegger's encounter with a philosophy couched in a language with a structure totally different from that of Indo-European languages.<sup>5</sup>

Paul Shih-yi Hsiao's contribution is a personal account of his collaboration with Heidegger on a partial translation of the *Tao Te Ching* during the summer of 1946. The essay presents a vivid picture of Heidegger as a painstaking questioner—such an industrious inquirer into the Chinese language that the translation proceeded at a rate of only a line or two per week—and above all a modest and attentive listener in his conversations with guests from the Orient. One hopes that the fruits of these collaborative labors, which are presumably buried amid piles of Heidegger's unpublished materials, will some day come to light.

Joan Stambaugh, herself an accomplished translator of Heidegger's work into English, offers some delightful meditations upon the related themes of *Weg* (way) and *Gelassenheit* (releasement), which point up their resonances with Taoist ideas. While the primary focus is upon later texts and on ideas such as *Ereignis* (appropriation) and *Inständigkeit* (indwelling), her discussion of the early appearances of the notion of *Weg* serves to point up the essential continuity of Heidegger's path of thinking.

My own contribution to the discussion is concerned to show the extent to which there appears to have been a "pre-established harmony" between Heidegger's thinking and Taoism, by uncovering a number of quasi-Taoist themes in Heidegger's early work—and in *Sein und Zeit* in particular—on the assumption that this work antedated his contact with Chinese philosophy. To see that the germs of the later poetic meditations on themes such as "releasement toward things" are already there in the early work again enhances our sense of the integrity of the development of his thought.

The reception of Heidegger in Japan has been the most enthusiastic of any country—perhaps even including Germany itself. A remarkable indication of the zeal with which Heidegger scholarship has been pursued there is the fact that a Japanese translation of *Sein und Zeit* was published only twelve years after the book's first appearance in 1927, and that during the following thirty years no fewer than *five* further translations were published. By contrast, the first translation into English did not appear until 1962, and though this valiant effort can now be perceived to be woefully inadequate, no further English translation has reached print.

Japan's foremost living philosopher is Keiji Nishitani, who for many years was the "Dean" of the Kyoto School of philosophy, and since his retirement from Kyoto University has been teaching at Otani Buddhist University in Kyoto. Heidegger's influence on Nishitani has been greater than on any other prominent Japanese philosopher, and the latter's understanding and assimilation of Heidegger's thought is deeper, in my opinion, than that of his predecessors or contemporaries. This is most evident from his major work, *Shūkyō to wa nani ka?*, which was recently translated into

---

<sup>5</sup> In this connection see the latter half of Johannes Lohmann's insightful and thorough study, "Heidegger's Ontological Difference and Language," in J. J. Kockelmans (ed.), *On Heidegger and Language* (Evanston: Northwestern University Press, 1972), pp. 303-363.

English as *Religion and Nothingness*.<sup>6</sup> I am reprinting here (with the author's kind permission, and with slight modification of the translation) his commentary on two addresses by Heidegger delivered in his home town of Messkirch, since it is the earliest example published in English of a view of Heidegger's thought from the perspective of Zen.

In this connection it is worth mentioning the source of Heidegger's acquaintance with Zen ideas, as related by Professor Nishitani in his foreword to one of the volumes of the Japanese edition of the *Collected Works* of D. T. Suzuki. In 1938 Nishitani was doing research in Freiburg, where Heidegger was teaching, and ordered from Blackwells in England the first volume of Suzuki's *Essays in Zen Buddhism*, which he presented to Heidegger for his birthday. Shortly thereafter, Heidegger sent a card inviting Nishitani to visit him at his home; it turned out that he had already read Suzuki's book and was eager to discuss it. He was particularly interested in the well-known story in the *Rinzai Roku* (the *Lin-chi Records*) about Rinzai and Ōbaku (Chinese: Huang-po) and Daigu. Rinzai, while a pupil of Ōbaku's, went to the monastery of Daigu, another Zen master, and on being asked what Ōbaku had to say, Rinzai replied: "I asked him three times what was the essence of Buddhism, and three times he beat me." When he went back to Ōbaku the latter asked him what Daigu had to say, and Rinzai told him what had happened. Ōbaku then said, "Just wait, I'll beat you up!"—to which Rinzai replied, "What do you mean about waiting? Get it right now!" and accordingly struck his master with considerable force. Nishitani explained to Heidegger the "living logic ... of the oneness of Rinzai's affirmation and negation of Ōbaku" and the "complex transformation between self and other" evidenced by "Rinzai's identifying Ōbaku with Daigu ... and himself with Ōbaku." Heidegger then said with a smile that he had got "a rough idea" (no pun in the Japanese) of what Zen was about.<sup>7</sup> Heidegger's interest in Zen was such that Suzuki's book prompted him to take out and read the only book on Zen he could find in the university library (*Zen: der lebendige Buddhismus in Japan*, by Ohazama and Faust), which he found "also very interesting."<sup>8</sup>

Yasuo Yuasa provides a comprehensive account of the salient details of the history of the reception of Heidegger's thought in Japan beginning from the early twenties. It is well known that the development of the Kyoto School of philosophy was considerably influenced by Heidegger's thinking, but the details are inaccessible to the Western scholar who does not read Japanese. Professor Yuasa's essay is thus of particular interest insofar as it discusses Heidegger's influence on three prominent philosophers of the Kyoto School whose work is almost unknown in the West: Hajime Tanabe, Shūzō Kuki, and Kiyoshi Miki. The essay concludes with an account of Heidegger's influence on the somewhat better known philosopher Tetsurō Watsuji, and an evaluation of the latter's understanding and criticisms of Heidegger's thought.

---

<sup>6</sup> Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982); *Was Ist Religion?*, trans. Dora Fischer-Barnicol (Frankfurt: Insel Verlag, 1982). The German translation is particularly recommended since it was completely proofed by the author and in the process considerably expanded. Part 2 of Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness* (New York: Paulist Press, 1980) offers an exegesis of Nishitani's work with frequent reference to Heidegger, though more from a theological than a philosophical perspective. Also of interest in this context is Y oshinori Takeuchi, *The Heart of Buddhism* (New York: Crossroad, 1983), a profound and lucid exposition of the "existential" aspects of Shin Buddhism that makes frequent and illuminating reference to Heidegger.

<sup>7</sup> Suzuki recounts only the first part of the story: see D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism, First Series* (New York: Grove Press, 1961), pp. 306-307. The fuller story can be found in *The Zen Teaching of Rinzai*, trans. Irmgard Schloegl (Berkeley: Shambhala Publications, 1976), pp. 78-79.

<sup>8</sup> My thanks are due to Dr. Shigenori Nagatomo for translating these excerpts from Professor Nishitani's essay.

Akihiro Takeichi examines the problem of nihilism in Heidegger, orienting us to the issue by way of a preliminary discussion of its genesis in Nietzsche's thought. He discusses the way in which the oblivion of Being in Western metaphysics has led to a distorted and deficient view of beings that is manifest in the "enframing" (*Ge-Stell*) of modern technology. Through invoking the notion of *karma* and related ideas from Mahayana Buddhism, the author outlines a corresponding understanding of nihilism in the Eastern tradition and reflects on ways in which the Buddhist response to the issue of *karma* might illuminate Heidegger's discussion of the problems generated by the age of technology.

Kōhei Mizoguchi, in his essay on Heidegger's Bremen lectures of 1949, undertakes something that has not, as far as I know, been attempted in the secondary literature in English—namely, an examination of all four lectures together that focuses on their internal relations. While the author alludes to a comparison of Heidegger's thought with that of Kitarō Nishida, the founder of the Kyoto School, his essay consists mainly of a close and careful reading of Heidegger's four texts. These lectures are particularly important because they constitute a critical transition between Heidegger's "middle period" and his later thought, and Professor Mizoguchi's discussion circles around these four presentations in a pleasingly hermeneutical manner.

The hermeneutical approach informs the last of the Japanese contributions, an essay by Tetsuaki Kotoh on the roles of language and silence in the process of self-inquiry according to Heidegger on the one hand and Zen on the other. The author shows that while language, as "the house of Being," has always been of crucial importance in Heidegger, it has its ultimate source in a certain kind of silence—and that in this respect his position (which is more or less unique in the Western tradition) is remarkably close to that of Zen philosophy.

The topic of *the body* has not been a prominent one in Western philosophy. In general, it has been taken up only to be put down in unfavorable comparison with the soul or mind. Under the influence of the ascetic aspects of Plato and the Christian tradition the body has been largely dismissed as a proper object of philosophical reflection—except as it encroaches upon the sphere of the psychical and mental through the phenomena of sensation and perception, the emotions and instincts, and so on. Nietzsche was the first Western philosopher in a long time to rectify the impression that man is only contingently embodied by devoting a considerable amount of thought to the body and its mysteries. Merleau-Ponty has continued the trend by undertaking comprehensive phenomenological analyses of human embodiment. However, a number of contemporary phenomenologists—and not just devotees of Merleau-Ponty—reproach Heidegger for furthering the traditional philosophical neglect of the body. The analytic of *Dasein* in *Being and Time* is often accused of being overly mentalistic and of dismissing the somatic aspects of our being-here. Such criticisms stem from short-sighted literalism, based presumably on the fact that the words *Leib* and *Körper* appear only rarely in the text. But one of Heidegger's major motives in choosing to use the term *Dasein* was to undercut the Cartesian dualism of mind and body. The language of *Being and Time* has more body to it than that of most philosophical texts, being—especially in the original German—quite muscular, if not always supple, prose. If one insists on making the distinction between mind and body, then the existential structures elaborated by Heidegger refer just as much to our somatic presence as to our psychical or mental being.

---

<sup>9</sup> If we look at the basic elements of the words Heidegger uses to denote the structures of being-in-the-world we find: hand-ling (*das Zuhandene/Vorhandene*), grasping (*ergreifen*), holding (*Verhalten*), standing

Attending as much to the somatic as to the psychical, Hwa Yol Jung opens the discussion out into a more cosmopolitan arena, beginning by situating Heidegger's encounter with Eastern philosophy in the context of the previous European engagement with Oriental thought from Hegel through Husserl to Merleau-Ponty. The *leitmotiv* of this essay is "the piety of thinking," where thinking is understood as a *Handwerk*, a work of the hand, the consummate product of which would be the Chinese ideogram as a manifestation of "the human body in graceful motion." Thinking and speaking and doing are inseparable in Heidegger—just as in Chinese philosophy, and especially for Confucius, the words of the thoughtful person have extraordinary ("performative") power. Professor Jung explicates the piety of thinking, with its emphasis on the closeness of the aural rather than the distance of the visual, as the appropriate mode or pathway for "gathering or orchestrating our thoughts—both Eastern and Western."

If the problematic of the body appears to be no more prominent in the Eastern tradition than in the West, this is not merely because the body has been similarly summarily dismissed by certain ascetic philosophies (as in some forms of Hinduism and Buddhism). The deeper reason is that in other philosophies, such as most Chinese and Tibetan thought, the human being is regarded *in toto* rather than as split into dichotomies. One of the concerns of David Levin's essay, "Mudra as Thinking," is "to interpret Heidegger in a way that brings out the embodiment implicit in his thinking," thereby rectifying a number of misconceptions of the nature of his enterprise. At the same time the author presents some corresponding ideas from Tibetan Buddhist philosophy—a field not yet well known or understood in the West—and shows through a carefully phenomenological discussion the importance of somatic awareness on the path of enlightenment in the Vajrayana Buddhist tradition.

#### IV

In his letter to the organizers of the East-West Philosophers' Conference in Hawaii, Heidegger wrote:

The greatest difficulty in the enterprise [of a dialogue between Eastern and Western thinking] always lies, as far as I can see, in the fact that with few exceptions there is no command of the Eastern languages either in Europe or the United States.... May your conference prove fruitful in spite of this circumstance.

The conference has borne fruit, and the exceptions have become more numerous. Still, the difficulty remains hard to overcome, since most of the scholars who are competent in Asian languages are in fields other than philosophy. To learn sufficient Sanskrit or Chinese or Japanese to be able to read what needs to be read is a long and arduous task—as is the acquisition of a good understanding of Heidegger's thought, together with the requisite grounding in ancient Greek and subsequent Western philosophy. Few mortals have time and energy to undertake both. Nevertheless, even a modest acquaintance with Asian languages can help; and the more one understands the language, the deeper one's understanding of the philosophy. Many philosophers in Asia have learned Western languages; if we are to respond to Heidegger's call for "planetary

---

(*Verstehen*; *Selbst-stän- digkeit*; *Ekstasen*), stretching (*sich erstrecken*), throwing (*Geworfenheit*; *Entwurf*), jumping (*vorau-springend*), running (*vorlaufen*), falling (*das Verfallen*), and so on. The section entitled "Intoxication as an aesthetic condition" (*Der Rausch als ästhetischer Zustand*) in the first volume of Heidegger's *Nietzsche*, one of the few occasions on which he speaks explicitly of the body (*Leib*), shows the central importance Heidegger accords to the phenomenon of human embodiment. There he writes, for instance, "We do not 'have' a body but rather 'are' bodily [*wir 'sind' leiblich*]" and "we live in as far as we 'body' [*wir leben, indem wir leiben*]" (*Nietzsche* [Pfullingen: Neske, 1961], pp. 118-119; English translation by David F. Krell, *Nietzsche: The Will to Power as Art* [New York: Harper and Row, 1979], sec. 14).

thinking” it is time to make a reciprocal effort. If we in the West can add our voices to the dialogue in other tongues and learn to read with wider opened eyes and ears, we may then be able to engage Asian thought in such a way that “there sings something that wells up from a single source.”

It was in connection with the necessity of making our way back to the place from which nihilism and metaphysics can be overcome that Heidegger wrote of “planetary thinking.”<sup>10</sup> It involves cultivating the polysemy of the saying of thinking (*die Sage des Denkens*)—though Heidegger expressed doubts, back then in the fifties, as to whether we were equal to the task. However, the words he used encourage the spirit in which the present anthology is presented:<sup>11</sup>

[These doubts hold] equally for both European and East Asian language, and above all for the realm of their possible dialogue. Neither side can of itself open up and establish this realm.

---

<sup>10</sup> In the letter to Ernst Jünger which constitutes the text of *Zur Seinsfrage* (1955), in *Holzwege* (Frankfurt: Klostermann, 1967); *The Question of Being*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde (New York: Twayne, 1958).

<sup>11</sup> *Holzwege*, p. 252.





## WHERE DOES THE SACRED DWELL? OUTSIDE AS INTERIOR: AN ATTEMPT TO RETHINK THE INTERIOR WITH HUMAN EXPERIENCE

Sıla Burcu BAŞARIR<sup>1</sup> - Engin YURT<sup>2</sup>

### Öz

Mimarlık felsefesinde “yer”, “mekan”, “uzam”, “boyut” gibi kavramlar sıklıkla tekrar tekrar ele alınıp tartışılır. Bu makalede en temelde aynı şeyin “içerisi” ve “dışarı” kavramları için yapılması denenmiştir. İç mekanlar genellikle binaların içi olarak düşünülür ve söz konusu bir dış mekan olduğunda, bu mekanın “içerisi” olarak düşünülmemeyeceği varsayılır. Dışarı asla tam olarak bir iç mekan değildir. Bu makalede, bu görüş problematize edilmiş ve “dışarının” da bir “içerisi” olarak deneyimlenip deneyimlenemeyeceği araştırılmıştır. İlk olarak mekan sorununu ve bunun insan ile karşılıklı ilişkisini ele alındı. Mekanı deneyimleme şekillerimiz ve bunların insan bedeni ve duyularıyla özsel ilişkisi içerinin ve dışarının anlamını tanımlamada bir zemin oluşturdu. Maurice Merleau-Ponty ve Martin Heidegger üzerinden insan bedeni ve bedeninin mekan ile ilişkisine dair fenomenolojik bir yaklaşım ile aynı zamanda Jean-Luc Nancy ve Derrida'nın “kutsal” üzerine görüşlerini ele alarak dışarıyı bir içerisi olarak deneyimleyebilmemizin nasıl olanaklı olduğu incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İçerisi, Dışarı, Kutsal, Mekan, Yer, Deneyim

### KUTSAL NEREDE İKAMET EDER? İÇERİSİ OLARAK DIŞARISI: İÇERİSİNİ İNSAN DENEYİMİ ÜZERİNDEN YENİDEN DÜŞÜNMEYE DAİR BİR GİRİŞİM

### Abstract

In philosophy of architecture, the meanings of the terms like “place”, “space”, “extent”, “dimension” are always rehandled, problematized and discussed upon. In this article, it has been basically tried to do the same with the concept of “interior” and “outside”. The interior spaces are thought to be in buildings but when it comes to an outdoor space, it is assumed that it can't be thought as interior. The outside is never really an interior space. In this article, it has been tried to problematize this and see if there's a possible to experience “outside” as an “interior” too. First it has been taken the matter of space and its interrelation with human on hand. The ways we experience the space and its essential relation to human body and senses have provided as basis for defining the meaning of interior and outside and the relation between these terms. Along with Maurice Merleau-Ponty and Martin Heidegger for a phenomenological approach of human body and its relation with space, it has been taken the accounts of Jean-Luc Nancy and Derrida on the concept of “sacred” to link with and to reiterate our endeavor of how we can experience the outside as an interior.

**Keywords:** Interior, Outside, Experience, Space, Place, Sacred

This article is relatively an experimental approach on the concept of interior space, we tried to see if it's possible to think interior space as a matter of scale and perception, rather than a matter of location. But for this to happen, we have to push the presumed interior space postulations first. In the recent years, the traditional interior space definition is taken into discussions. With this regard, Attiwill describes the practice of designing an “interior” as “a practice which addresses the relation between people and

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İç Mimarlık Bölümü (silabasarir@gmail.com).

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

**Gönderim Tarihi: 11.05.2018, Kabul Tarihi: 14.07.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 123-127.**

*WHERE DOES THE SACRED DWELL? OUTSIDE AS INTERIOR:  
AN ATTEMPT TO RETHINK THE INTERIOR WITH HUMAN EXPERIENCE*

surroundings to produce interiors which perform different functions such as living, working, playing, selling, exhibiting and so on.”<sup>3</sup>

The first question to handle is about whether there are outdoor spaces that show interior space characteristics or not. But to get an answer to this question, it is mandatory to try to redefine the relation between “human” and “interior” first. Thus, the perception of space becomes an important issue. For example, is it possible to be in or within a church, without being inside a physical church building? Can a church’s outdoor garden be an interior place? Or when a tourist takes photographs of a temporarily closed church’s facade from the outside of the entrance gate amazed by it, is she/he really outside of the church? Too early for a decisive answer. What does it actually mean to be “inside” a forest? What is the interiority potential of an outdoor space? How do we define this potential? With which criteria? Anthropocentric perspectives and environmental phenomenologies such as sound, daylight, wind or smell, movement in time can maybe provide a holding point to build a theoretical ground.

What is interior? Interior space has many definitions. As a beginning, they are defined by a sensation of cover, as the interior needs distinguishing borders (either concrete and/or sensorial) from exterior space; such as interiors of buildings. They are also the primary space that we can perceive directly with our body. So, maybe, if we’re trying to define an interior space in outdoor environment, the scale of examined spaces should also be close to the human scale.

But rather a new approach to the relation between body and space can be seen in Oskar Schlemmer’s work in Bauhaus. In the introduction of “The Theater of the Bauhaus”, Walter Gropius describes Schlemmer and his approach on space as “it is apparent that he experienced space not only through mere vision but with the whole body, with the sense of touch of the dancer and the actor. My own great impression of Schlemmer’s stage work was to see and experience his magic of transforming dancers and actors into moving architecture.”<sup>4</sup>

The change of the perception on human body and its relation with the space around it can redefine the space with its location and correlations with the surrounding. The body can be something not fixed, but potentially active all around himself.

Shirazi explains environmental perception and its relation with our body as follows: “We can sense both our ‘physical body’, for example, in the action of gravity while falling downstairs, and our animated ‘living body’, for example, when we move ourselves towards the door. In other words, our body has a special kind of corporeality, a lived-bodiliness, which makes us an actor in the world, and thus our perception is a lived, experienced perception.”<sup>5</sup> This explanation shows that while we exist in a space, that space is defined according to our perception of environment and thus, through our own body.

Now, we can assume that interior space is a perception of space, not defined by whether it is in a building or not, but a space that has closer contact with wherever the

---

<sup>3</sup> Suzie Attiwill, *Urban Interior: Informal explorations, Interventions and Occupations*, Ed. Rochus Urban Hinkel, Art, Architecture, Design Research (AADR) Publications, Spurbuchverlag: Spurbuchverlag Publishing House of AADR, Baunach 2011, p. 13.

<sup>4</sup> Walter Gropius, *The Theater of the Bauhaus*, Ed. Gropius, W. – Wensinger, A. S., The Johns Hopkins Press Ltd., London 1961, p. 21.

<sup>5</sup> M. Reza Shirazi, *Towards an Articulated Phenomenological Interpretation of Architecture: Phenomenal Phenomenology*, Routledge, London & New York 2014, p. 13.

human body it is located. In this aspect, it is not a matter of location; *it is a matter of scale*. So, it can be that there are outdoor spaces also containing some interior spatial elements' characteristics or can have the sense of interior. Even they are "exterior" spaces, they are also perceived like interior spaces. Maybe the phrase of "city as house" can help us build a metaphor for this situation: "In compact urban fabrics where contiguous facades shape coherent pathways and places, we occasionally hear the metaphor 'city as house' used to describe the environment. The streets are hallways, plazas are rooms and building facades are interior walls."<sup>6</sup> But in here, we want to try the possibility of a more intimate and essential mode of "interior" as "outside". To get this most essential occurrence, we have to dig deeper into the relation between human and space.

In recent years, the importance of humane environmental design with sensual perceptions have found its importance again in the design fields, which was thought as a less-crucial aspect of architecture and built environment after the modernist period's pragmatical perspective. Grange states that "just as our bodies have come to feel the sterility of Bauhaus architecture and reject its lack of tactile depth, so our bodies have come to feel the phoniness of green-belt planning schemes [...] The human body, in the final analysis, cannot lie. Perception is our conscience."<sup>7</sup> The intangible qualities in architecture had been recognized as subjective and unpredictable, consequently our environment gradually turned into a space configuration without the sense of place and being. Hesselgren clarifies the importance of subjective phenomena as follows: "According to psychological terminology, 'subjective' refers to phenomena appertaining to mental life, while 'objective' refers to phenomena occurring in the physical environment. In this sense, subjective phenomena can be just as real and generally valid as objective phenomena. Perceptions are every bit as real as their stimuli: for us human beings they may even be more real."<sup>8</sup>

Pallasmaa explains this as a feeling of "alienation", the consequence of lacking "peripheral vision" which is unconsciously turning the ocular perceptions into bodily experiences. Peripheral visions connect us with space while focused perception draws us outwards, turning us into spectators only.<sup>9</sup> Steven Holl describes the difference of sensorial perception in architecture, as being more fully than other art forms that engages the immediacy of our sensory perceptions. The passage of time; light, shadow and transparency; color phenomena, texture, material and detail all participate in the complete experience of architecture, unlike two-dimensional photography, painting or graphic arts and unlike the limits of aural space in music.<sup>10</sup> Although perceptions are influenced by personal and social experiences from past, there are common experiences that all humans share despite of their personal background or cultural aspects. Gibson called them as affordance; that is what our environment offers us with its substances. The basic affordances of the environment are perceivable directly without an excessive amount of

---

<sup>6</sup> Edward T. White, *Path Portal Place: Appreciating Public Space in Urban Environment*, Architectural Media Ltd., Florida 1999, p. 24.

<sup>7</sup> Joseph Grange, *Place, Body and Situation in Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Ed. D. Seamon – R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985, p. 83.

<sup>8</sup> Sven Hesselgren, *The Language of Architecture*, Vol. 1, Applied Science Publishers Ltd., Great Britain 1967, p. 14.

<sup>9</sup> Juhani Pallasmaa, *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, John Wiley & Sons Ltd., West Sussex 2012, p. 18-42.

<sup>10</sup> Steven Holl, J. Pallasmaa and A. Perez-Gomez, "Questions of Perception: Phenomenology of Architecture", *a+u Architecture and Urbanism*, July Special Issue, 1994, p. 41.

information; they are in a sense objective, real and physical unlike values and meanings.<sup>11</sup> These types of human environment affordances are our subject as we are concerned with the sense of being inside of a space. Lang quotes an example from the well-known phenomenologist Maurice Merleau-Ponty's *The Structure of Behavior* (1963) about a soccer player and the football field: "The soccer player is not a distant consciousness surveying the field as an object of thought; the field is given as 'the immanent term of his practical intentions', and the vectors of force in it are constantly restructuring with his actions during the game 'the player becomes one with play and feels the direction of the goal [...] as immediately as the vertical and horizontal planes of his body.' The player understands where the goal is in a way which is lived rather than known. The mind does not inhabit the playing field but the field is inhabited by a 'knowing' body."<sup>12</sup> The concept of outside explained in this paper is mainly perceived by this kind of bodily knowing and experiencing of the interior environment. An interior may turn into an exterior and likewise, an exterior may turn into an interior related to the space and time conditions and perception. The approach to this concept is as Heidegger describes the concept of space and boundary: "What the word for space, *Raum*, *Rum*, designates is said by its ancient meaning. *Raum* means a place cleared or freed for settlement and lodging. A space is something that has been made room for, something that is cleared and free, namely within a boundary, Greek *peras*. A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something begins its presencing. That is why the concept is that of *horismos*, that is, the horizon, the boundary."<sup>13</sup>

White also deals with the activities that are held in outdoor space. He explains importance of human activities as "the sense of place [...] is created by people being and doing things there. And staying creates place. Even a slow moving, crowded line of people moving through a narrow portal fosters a kind of action stability, a belonging, a place."<sup>14</sup> As we can see, even the concept of "space" (or "place" for that matter) is deeply bounded to the way of humane and phenomenological experience of it. So, an exterior place or "outside" can be experienced as an interior regarding mode of being of our bodies and existence. If we go back to the example we gave in the beginning of this paper about tourist taking a photograph of a church's facade, the answer is "yes, he/she is outside of that church." But there might be a christian or a catholic standing right next to that tourist, and even though this believer is at the same spot with the tourist, the two might be very different places. A true catholic might sense the presence of god at most when there's a church around to be sensed and if the church is the house of god, then it means that a believer can be standing in an interior, even though that believer didn't experience any entrance into the church. Not just because he/she is already in there spiritually and mentally, but in its own *truth*, her/his body is in a place to experience the outside as an interior.<sup>15</sup>

In *Noli me tangere: On the raising of the body*, Jean-Luc Nancy problematizes the body with this kind of approach (even though there was a different context) when he

---

<sup>11</sup> See: James Jerome Gibson, *The Theory of Affordances in the Ecological Approach to Visual Perception*, Lawrence Erlbaum Associates, USA 1979.

<sup>12</sup> Richard Lang, "The dwelling door: Towards a Phenomenology of Transition", *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Ed. D. Seamon – R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985, p. 202.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", *Poetry, Language, Thought*, Trans. Albert Hofstadter, Harper & Row Publishers Inc., New York 1971, p. 152.

<sup>14</sup> Edward T. White, *Path Portal Place: Appreciating Public Space in Urban Environment*, p. 76.

<sup>15</sup> For further investigation about the connection between *truth* and the *sacred* with regard to a similar context handled here, see: Engin Yurt, "Hıristiyanlıkta Kutsalın Doğasına dair Fikir Ayrılığı ve Buna Kilise Babaları'nda Olası bir Çözüm", *Felsefi Düşün*, No: 10, 2018, p. 357-358.

interprets the situation between Jesus and Mary and the whole “do not touch/embrace me” conversation.<sup>16</sup> There can be a side of celestial, divine and sacred truth in the tangible, physical and corporal body. I think this interpretation provides a solid ground for the possibility of outside being experienced as interior.

As a conclusion, we can assume that the interior space is relatively different than what it is accepted in general terms of architecture. Interiors can also be in open (outdoor) spaces. An interior is an interior because of its relation with human, not just because it is somewhere indoor or enclosed.

## REFERENCES

- Attiwill, Suzie, *Urban Interior: Informal explorations, Interventions and Occupations*, Ed. Rochus Urban Hinkel, Art, Architecture, Design Research (AADR) Publications, Spurbuchverlag: Spurbuchverlag Publishing House of AADR, Baunach 2011.
- Gibson, James Jerome, *The Theory of Affordances in the Ecological Approach to Visual Perception*, Lawrence Erbaum Associates, USA 1979.
- Grange, Joseph, *Place, Body and Situation in Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Ed. D. Seamon – R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.
- Gropius, Walter, *The Theater of the Bauhaus*, Ed. Gropius, W. – Wensinger, A. S., The Johns Hopkins Press Ltd., London 1961.
- Heidegger, Martin, “Building Dwelling Thinking”, *Poetry, Language, Thought*, Trans. Albert Hofstadter, Harper & Row Publishers Inc., New York 1971.
- Hesselgren, Sven, *The Language of Architecture*, Vol. 1, Applied Science Publishers Ltd., Great Britain 1967.
- Holl, Steven, Pallasmaa, Juhani and Perez-Gomez, A., “Questions of Perception: Phenomenology of Architecture”, *a+u Architecture and Urbanism*, July Special Issue, 1994.
- Lang, Richard, “The dwelling door: Towards a Phenomenology of Transition”, *Dwelling, Place and Environment: Towards a Phenomenology of Person and World*, Ed. D. Seamon – R. Mugerauer, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.
- Nancy, Jean-Luc, *Noli me Tangere: On the Raising of the Body*, Trans. Saraf Clift, Pascale-Anne Brault, and Michael Nass, Fordham University Press, New York 2008.
- Pallasmaa, Juhani, *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*, John Wiley & Sons Ltd., West Sussex 2012.
- Shirazi, M. Reza, *Towards an Articulated Phenomenological Interpretation of Architecture: Phenomenal Phenomenology*, Routledge, London & New York 2014.
- White, Edward T., *Path Portal Place: Appreciating Public Space in Urban Environment*, Architectural Media Ltd., Florida 1999.
- Yurt, Engin, “Hıristiyanlıkta Kutsalın Doğasına dair Fikir Ayrılığı ve Buna Kilise Babaları’nda Olası bir Çözüm”, *Felsefi Düşün*, No: 10, 2018, p. 337-363.

---

<sup>16</sup> Jean-Luc Nancy, *Noli me Tangere: On the Raising of the Body*, Trans. Saraf Clift, Pascale-Anne Brault, and Michael Nass, Fordham University Press, New York 2008.



**Meister Eckhart**

Çev. Engin YURT<sup>2</sup> – Erdal YILDIZ<sup>3</sup>

**Öz**

Avrupa felsefe tarihinin en ünlü mistik düşünürlerinden olan Meister Eckhart'ın burada çevirisi sunulan vaaz Kitab-ı Mukaddes'te İsa ile Mecdelli Meryem arasındaki bir anlatının Meister Eckhart tarafından yapılan yorumuna dayanır. Bu yorum, daha sonra 20. Yüzyıl felsefesi içinde özellikle Derrida, Heidegger, Jean-Luc Nancy gibi düşünürler arasında fenomenoloji açısından sorunsallaştırılan ten, beden, dokunma gibi öğeleri merkeze alan güncel felsefi tartışmalara yeni bir bakış açısı getirme olasılığı açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Meister Eckhart, Dokunma, İsa, Mecdelli Meryem, Ten, Beden.

**Abstract**

The sermon whose translated is presented here and which belongs to one of the most famous mystical thinkers, Meister Eckhart, consists of the interpretation of Meister Eckhart about a narration in the bible related to Jesus Christ and Mary Magdalene. This interpretation is important because it holds the opportunity of bringing a new aspect to the contemporary philosophical debates which center the concepts like touching -debates which phenomenologically problematize these concepts and belong to thinkers like Heidegger, Derrida, Jean-Luc Nancy-, skin, and body.

**Keywords:** Meister Eckhart, Touching, Jesus Christ, Mary Magdalene, Skin, Body.

Mecdelli Meryem Mezara Gitti (Yuhanna 20:11)

“Meryem ise mezarın dışında durmuş ağlıyordu. Ağlarken eğilip mezarın içine baktı. Beyazlara bürünmüş iki melek gördü; biri İsa'nın cesedinin yattığı yerin başucunda, öteki ayakucunda oturuyordu. Meryem'e, “Kadın, niçin ağlıyorsun?” diye sordular. Meryem, “Rabbim'i almışlar” dedi. “O'nu nereye koyduklarını bilmiyorum.” Bunları söyledikten sonra arkasına döndü, İsa'nın orada, ayakta durduğunu gördü. Ama O'nun İsa olduğunu anlamadı. İsa, “Kadın, niçin ağlıyorsun?” dedi. “Kimi arıyorsun?” Meryem O'nu bahçıvan sanarak, “Efendim” dedi, “Eğer O'nu sen götürdünse, nereye koyduğunu söyle de gidip O'nu alayım.” İsa ona, “Meryem!” dedi. O da döndü, İsa'ya İbranice, “Rabbuni!” dedi. Rabbuni, öğretmenim demektir. İsa, “Bana dokunma!” dedi. “Çünkü daha Baba'mın yanına çıkmadım.” (Yuhanna 20:11-17)<sup>4</sup>

O [İsa] neden “daha Baba'mın yanına çıkmadım” dedi? O [İsa] Babasının yanından asla ayrılmadı ki! O [İsa] demek istiyordu ki: “Ben senin içinde henüz gerçekten dirilmedim.” —O [Meryem] neden şöyle dedi: “Bana onu[İsa] nereye götürdüğünü göster; Onu [İsa] oradan almak istiyorum.” Eğer birisi onu [İsayı] hâkimin evine götürmüş olsaydı, Meryem yine de onu oradan alır mıydı? “Evet,” dedi bir usta, “onu hakimin sarayından bile alırdı.”

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Werke I Predigten*, Yay. Haz., Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 2008, s. 594-601.

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

<sup>3</sup> Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com).

<sup>4</sup> Bu bölümün Türkçe çevirisi için şu kaynağı temel olarak aldık: *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*, Yeni Yaşam Yayınları, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2011.

**Gönderim Tarihi: 10.06.2018, Kabul Tarihi: 10.08.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 129-131.**



Şimdi, kendisi korkmuş bir kadın ve diğerleri de erkek [Peter ve Yuhanna] -Tanrı'yı ve birbirlerini seven ve Tanrı'nın da onları sevdiği - olmasına rağmen onun [Meryem'in] neden ona [İsaya] böylesine yaklaşmak için acele ettiği sorulabilir. Buna, ustalardan biri şöyle diyecektir: "onun [Meryem'in] kaybedecek hiçbir şeyi yoktu, çünkü zaten kendisini ona [İsa'ya] adamıştı ve ona [İsa'ya] ait olduğu için hiç korkusu yoktu." Sanki pelerini birisine vermişim gibi ve eğer bir başkası onu [pelerini] o kişiden almak isterse, onu engellemek benim görevim olmaz, çünkü bu, daha önce de söylediğim gibi, o kişinin [Pelerini ona verdiğim kişinin] görevi olmuş olurdu. Üç sebepten dolayı onun [Meryem'in] korkusu yoktu. İlk olarak: çünkü o [Meryem] onundu [İsa'nın]. İkinci olarak: [Meryem] duvarın kapısından [bilinç] oldukça uzaktaydı ve içine dönmüştü. Üçüncü olarak: çünkü [Meryem'in] kalbi onunlaydı [İsa ile]. O [İsa] neredeyse onun [Meryem'in] kalbi de daima oradaydı. Meryem bu yüzden korkmuyordu. —Ustannın bahsettiği ikinci sebep, [Meryem'in] neden o kadar yakında durduğu ile ilgili olan: Meryem onların gelmesini ve kendisini öldürmesini istiyordu, çünkü hiçbir yerde Tanrı'yı canlı bulamamış olduğundan, böylece onun [Meryem'in] ruhu Tanrı'yı nerede olursa olsun bulabilirdi diye.— Neden o kadar yakında durduğuna dair üçüncü sebep ise şuydu: eğer gelseler ve onu öldürselerdi - zira Meryem oldukça iyi biliyordu ki hiç kimse İsa'nın kendisi oraya gitmeden önce cennete gidemez, ve onun [Meryem'in] ruhu herhangi bir yerde durmak zorunda olacaktı - bu yüzden o [Meryem] kendi ruhunun mezarın *içinde* durmasını ve bedeninin de mezarın *başında* durmasını istedi: ruhu mezarın içinde ve bedeni de mezarın yanında; çünkü Tanrı'nın orada yatan insanın içinden dışarı çıktığına ve Tanrı'nın bir şeyinin mezarda geride kaldığına dair bir umudu vardı. Sanki bir süre elimde bir elma tutmuşum da, onu bir yere bıraktığımda hafif bir elma kokusunun elimde kalması gibi. Bu yüzden Tanrı'nın bir şeyinin mezarda geride kaldığını umdu. Mezara neden o kadar yakın durduğuna dair dördüncü sebep: onun [Meryem'in] Tanrı'yı daha önce iki kez kaybetmiş olmasıydı, çarmıhta canlı ve mezarda ise ölü olarak, bu yüzden eğer mezardan uzaklaşırsa, mezarı da kaybedeceğinden korkuyordu. Çünkü mezarı da kaybetseydi, elinde başka hiçbir şey kalmazdı.

Şimdi neden oturmayıp ayakta durduğu sorulabilir. Zira ayakta durduğunda olduğundan daha yakın olurdu ona [İsa'ya] eğer oturuyor olsaydı. Bazı insanlar eğer düz ve geniş bir alanda, kendi görüş alanlarını kısıtlayacak herhangi bir şey etrafta yoksa, otururken de ayakta olduklarında görebilecekleri kadar uzağı görebileceklerine inanırlar. Oysa böyle düşünmelerine rağmen, öyle değildir. Meryem *ayakta durdu*, çünkü böylece etrafında daha da uzağı görebildi, belki de arkasında herhangi bir yerde Tanrı'nın saklandığı bir çalılık vardır diye, böylece o çalılığın olduğu yerde onu arayabilirdi. İkinci olarak: o *içsel* olarak bütünlükçü bir şekilde Tanrı'ya doğru tüm gücüyle yönelmişti, bu yüzden *dışsal olarak da ayakta durdu*. Üçüncü olarak: Meryem tamamen yas içindeydi. Bazıları vardır, sevdikleri amirleri öldüğünde o kadar yas içinde olurlar ki kendi başlarına ayakta duramazlar ve oturmak zorunda kalırlar. Ama onun [Meryem'in] yası Tanrı [İsa] için olduğu ve metanete dayandığı için, onun oturmaya ihtiyacı yoktu. Neden ayakta durduğuna dair dördüncü sebep: eğer Tanrı'yı [İsa'yı] herhangi bir yerde görebilirse, onu çok daha hızlı bir şekilde yakalayabilmesi ile ilgiliydi. Ben bazen ayakta duran bir insanın Tanrı'ya daha duyarlı olduğunu söylerim. Ama şimdi farklı bir şey söyleyeceğim: otururken biri ayakta olduğundan daha hakiki bir alçak gönüllülükle karşılar kendisine geleni, tıpkı dünden önceki gün cennetin sadece dünyanın toprağında çalışabileceğini söylediğim gibi. Bu yüzden Tanrı alçak gönüllülük zemini dışında başka bir yerde çalışamaz; çünkü biz ne kadar daha derin alçak gönüllülük içindeyssek, Tanrı için o kadar çok duyarlıyızdır. Ustamız şöyle söyler: eğer birisi bir tası alıp onu toprağın altına koyarsa, yerin üstünde durduğunda olduğundan daha çok şeyi içine alabilir, birisinin çok zorlukla algılayabileceği kadar az bile olsa, yine de fazladan bir şey vardır. Bir insan hakiki alçakgönüllük içinde ne kadar derinlere batmışsa, tanrısal varlığın toprağında da o kadar derinlere batmıştır.

Ustalardan biri şöyle der: Efendimiz, bu kadından bu kadar uzun süre uzak durmanızdaki amacınız neydi; Nasıl haketti bu kadın bunu, ya da ne yaptı? Zira onu ve günahlarını affettin ve o seni sevmek dışında bir şey yapmadı(Luka, 7:47) Eğer herhangi bir şey yaptıysa, kendi iyiliğin adına onu affet. Eğer senin bedenini sevdiyse, Tanrı'nın tanrılığının senin içinde olduğunun farkında olarak yaptı bunu. Efendimiz, senin kutsal hakikatine sığınıyorum; asla ondan [Meryem'den] uzak olmayacağını söylemiştin. Haklısın, çünkü sen onun [Meryem'in] kalbini asla terk etmedin ve "kim ki seni severse senin de onu seveceğini söyledin ve erkenden yükselene görüneceğini de"(Süleymanın Özdeyişleri, 8:17). Ve Aziz Gregory şöyle demişti: eğer Tanrı [İsa] ölümlü olsaydı ve ondan [Meryem'den] bu kadar uzun süre kendini yoksun bıraksaydı, bu onun kalbini kırardı.

Şimdi soru şudur: o [Meryem] efendimizi neden görmedi, zira o [İsa], ona [Meryem'e] o kadar yakındı ki. Belki de gözleri ağlamaktan o kadar gözyaşıyla doluydu ki onu hemen bütünüyle göremedi. İkinci olarak: belki de ona [İsa'ya] olan sevgisi onu [Meryem'i] o kadar kör etti ki onun [İsa'nın] kendisine [Meryem'e] o kadar yakın olduğuna inanmadı. Üçüncü olarak: sürekli bir şekilde onun [İsa'nın] olduğundan daha uzağa baktı hep, bu yüzden onu [İsa'yı] göremedi. O, ölü *bir* ceset arıyordu ve *iki* canlı melek buldu. "Melek", "Haberci"yle aynı anlama gelir, ve "Haberci" ise "gönderilen biridir". Biz fark ederiz ki Oğul gönderilmiştir ve Kutsal Ruh da gönderilmiştir; ama onlar aynıdır. Ama bu Tanrı için karakteristik bir şeydir, bir ustanın da söylediği gibi, hiçbir şey Onunla [Tanrı] aynı değildir. Zira o [Meryem] aynı olanı aradı ve aynı olmayanı buldu: "biri kafada, diğeri ayakta [Melek]"(Yuhanna, 20:11). Ama usta şunu söyler: Onun [Tanrı'nın] bir olması Tanrı için karakteristiktir. Orada O [Meryem] bir olanı aradığı ve iki olanı bulduğu için avutulamaz hâldeydi, daha önce de dediğim gibi. Efendimiz şunu söyler: "Bu, sonsuz yaşamdır, onların yalnızca seni *tek bir* hakiki Tanrı olarak bilmesi"(Yuhanna, 17:3).

Bu yüzden biz O'nu [Tanrı'yı] aramalı ve O'nu bulmalıyız, Tanrı yardımcımız olsun, Âmin.



<PREDIGT 55>

Meister Eckhart

Maria Magdalena venit ad monumentum etc.

‘Marîâ Magdalêna gienc ze dem grabe’ und suochte unsern herren Jêsum Kristum und ‘dranc nâhe hin in und luogete hin in. Si sach zwêne engel’ bî dem grabe, und ‘sie sprâchen: ‘wip, wen suochest dû? ‘ – ‘ Jêsum von Nazaret’ – ‘Er ist erstanden, er enist hie niht’. Und si sweic und enantwurte in niht ‘und sach wider und vür und über die ahsel und sach Jêsum, und er sprach: ‘wip, wen suochest dû? ‘ – ‘ Ô, herre, hât ir in ûfgehoben, sô zeige mir, war dû in hât geleet; ich wil in dannen tragen’. Und er sprach: ‘Marîâ!’ Und von dem, daz si daz wort dicke zertliche gehoeret hâte von im, dô wart si in erkennende und viel im an die vüeze und wolte in gehabet haben. Und er trat ûf hoehher ‘und sprach: ‘niht enrüere mich! ich enbin noch niht ze mînem vater komen’.

War umbe sprach er: “ich enbin noch niht ze mînem vater komen”? Er enkam doch nie von dem vater! Er wolte sprechen : ‘ich enbin in dir noch niht waerliche erstanden’ - War umbe sprach si: “zeige mir, war dû in getragen hât; ich wil in dâ nemen”? Haete er in getragen in des rihters hûs, wölte si in ouch dâ genomen hân? “Ja,” sprach ein *meister*, “si haete in genomen in des rihters slozze”.

Nû möhte man vrâgen, war umbe si sô nâhe hin zuo drunge und si ein vrouwenname was und die dâ man wâren - einer, der got minnete, der ander, der von gote geminnet wart-, daz sich die vorhten. Und sprichet der *meister*: “ez was des schult: si enhâte niht ze verliesenne, wan si hâte sich im gegeben; und wan si sîn was, dar umbe envorhte si ir niht”. Als ob ich mîne kappen einem gegeben haete, der im die nemen wölte, des enwaere ich niht schuldic, im ze werne, wan si waere sîn, als ich mê gesprochen hân. Umbe drî sache sô envorhte si ir niht. Daz eine: wan si sîn was. Daz ander: wan si der porte der sinne sô verre was und inne was. Daz dritte: wan ir herze mit im was. Swâ er was, dâ was ir herze. Dar umbe sô envorhte si ir niht. - Daz ander, sprichet der *meister*, daz si als nâhe stuont, daz was des schult: si begerte, daz sie komen waeren und sie getoetet haeten dar umbe, wan si got lebenden niergen vinden enkunde, daz ir sêle doch got eteswâ vünde. - Daz dritte, war umbe si stuont sô nâhe, *des* was ein sache: ob sie komen waeren und sie getoetet haeten - wan si wol weste, daz nieman ze himelrîche komen möhte, ê daz er selber dar vüere, und ir sêle eteswâ einen enthalt müeste haben -, dô begerte si des, daz ir sêle in dem grabe gewonet haete und ir lîchame bî dem grabe: ir sêle inne und ir lîchame dâ bî; wan si hâte des hoffnung, daz got einen durchbruch haete genomen durch die menscheit und etwaz gotes in dem grabe bliben waere. Als ob ich einen apfel haete gehabet in mîner hant eteswie lange; swanne ich in dar ûz taete, sô blibe sîn etwaz dar inne als vil als ein gesmak. Alsô hâte si hoffnung, daz etwaz gotes bliben waere in dem grabe. - Daz vierde, war umbe si stuont als nâhe bî dem grabe, des was ein sache: wan si got zwirunt verlorn hâte, lebendigen an dem kriuze und tôten in dem grabe, dô hâte si des vorhte und gienge si von dem grabe, daz si daz grap ouch verlür. Wan haete si daz grap verlorn, sô enhaete si zemâle niht mê.

Nû möhte man vrâgen, war umbe si stuont und niht ensaz. Si waere im doch als nâhe sitzende gewesen als stânde. Ez waenent etliche, waeren sie verre ûf einem ebenen, wîten velde, dâ niht enwaere, daz ir gesiht gehindert möhte, daz sie als verre sitzende stehen als stânde. Aber, swie sie des dünke, ez enist doch niht. Dar umbe stuont Marîâ, daz si deste verrer möhte gesehen umbe sich, ob iendert ein bosche waere, dâ got under verborgen waere, daz si in dâ suochte. - Daz ander: si was enbinnen sô gar gerihet in got mit allen irn kreften; dar umbe stuont si von enbûzen. - Daz dritte: si was sô gar

durchgozzen mit leide. Nû sint etlîche, swanne in ir liep houbet stirbet, sô werdent sie sô gar durchgozzen mit leide, daz sie niht ûf in selben gestân enmügen und mûezen sitzen. Her umbe, wan ir leit nâch gote was und ûf eine staetlicheit gebûwen, sô endorfte si des niht. - Daz vierde, dar umbe si stuont: ob si got iendert saeche, daz si in deste sneller gevienge. Ich hân etwanne gesprochen: swelch mensche stüende, daz er enpfenclîcher waere gotes. Aber ich spriche nû ein anderz: daz man sitzende mê enpfæhet dan stânde mit rehter dêmüticheit, als ich êgester sprach, daz der himel niendert wûrken enmüge dan in dem gründe der erde. Alsô enmac got niht wûrken dan in dem gründe der dêmuot; wan ie tiefer in der dêmuot, ie enpfenclîcher gotes. Unser *meister* sprechent: der noch einen kopf naeme und in saste under die erde, er möhte mê enpfâhen, dan ob er stüende obe der erde; aleine sîn doch sô wênic waere, daz man ez kûme geprüeven möhte, doch sô waere ez etwaz. Ie mê der mensche in den grunt rehter dêmuot gesenket wirt, ie mê er gesenket wirt in den grunt götliches wesens.

Ein *meister* sprichet: herre, waz meinst dû dâ mite, daz dû dich dirre vrouwen sô lange mohtest entziehen; wâ mite hât si ez verschult, oder waz hât si getân? Sît dem mâle, daz dû ir ir sünde vergaebe, sô enhât si niht getân, wan daz si dich minnete. Haete si iht getân, daz vergip ir durch dîne güete. Minnete si dînen lîp, dô weste si doch wol, daz diu gotheit dâ bî was. Herre, ich spriche dir an dîne götliche wârheit, daz dû hâst gesprochen, dû wûrdest ir niemer benomen. Dû hâst wâr, wan dû kaeme ûz irm herzen nie und spræche: ‘der dich minnete, den wellest dû wider minnen, und der dâ vruo ûf ist, dem wellest dû erschînen’. Nû sprichet sant *Grêgôrius*: waere got toetlich gewesen und sôlte er sich ir als lange hân entzogen, überein im waere sîn herze gebrochen.

Nû ist ein vrâge, war umbe si unsern herren niht ensach, dô er ir sô nâhe was? Vil lîhte mohte sîn, daz si ir ougen verweinet hâte, daz si in snelliclîche niht enmohte gesehen. Daz ander: daz sie diu minne hâte verblendet, daz si niht englobete, daz er ir sô nâhe bî waere. Daz dritte: si luogete allez verrer, dan er ir was; dar umbe ensach si sîn niht. Si suochte einen tôten lîchamen und vant ‘zwêne’ lebende engel. Ein ‘engel’ sprichet als vil als ein ‘bote’ und ein ‘bote’ als vil als ‘der dâ gesant ist’. Sô vinden wir wol, daz der sun gesant ist und der heilige geist ouch gesant ist; aber die sint glîch. Aber ez ist gotes eigenschaft, sprichet ein *meister*, daz im niht glîch enist. Wan si suochte, daz glîch was, und vant unglîch: ‘einen ze den houbeten, den andern ze den vüezen’. Sô sprichet aber der *meister*: ez ist gotes eigenschaft, daz er ein si. Wan si dô einen suochte und zwêne vant, dar umbe enmohte si niht getroestet werden, als ich mê gesprochen hân. Unser herre sprichet: ‘daz ist êwic leben, daz sie dich aleine bekennen einen gewâren got’.

Daz wir in alsus gesuochen und in ouch vinden, des helfe uns got. Âmen.

VAAZ 56<sup>1</sup>

Meister Eckhart

Çev. Erdal YILDIZ<sup>2</sup> - Engin YURT<sup>3</sup>

Öz

Avrupa felsefe tarihinin en ünlü mistik düşünürlerinden olan Meister Eckhart'ın burada çevirisi sunulan vaaz Kitab-ı Mukaddes'te İsa ile Mecdelli Meryem arasındaki bir anlatının Meister Eckhart tarafından yapılan yorumuna dayanır. Bu yorum, daha sonra 20. Yüzyıl felsefesi içinde özellikle Derrida, Heidegger, Jean-Luc Nancy gibi düşünürler arasında fenomenoloji açısından sorunsallaştırılan ten, beden, dokunma gibi öğeleri merkeze alan güncel felsefi tartışmalara yeni bir bakış açısı getirme olasılığı açısından önemlidir.

**Anahtar Kelimeler:** Meister Eckhart, Dokunma, İsa, Mecdelli Meryem, Ten, Beden.

Abstract

The sermon whose translated is presented here and which belongs to one of the most famous mystical thinkers, Meister Eckhart, consists of the interpretation of Meister Eckhart about a narration in the bible related to Jesus Christ and Mary Magdalene. This interpretation is important because it holds the opportunity of bringing a new aspect to the contemporary philosophical debates which center the concepts like touching -debates which phenomenologically problematize these concepts and belong to thinkers like Heidegger, Derrida, Jean-Luc Nancy-, skin, and body.

**Keywords:** Meister Eckhart, Touching, Jesus Christ, Mary Magdalene, Skin, Body.

“Meryem mezarın dışında ayakta duruyordu ve ağlıyordu” (Yuhanna 20:11).

O kadar çok üzüntü içindeyken ağlayabilmesi mucizeydi. ‘Sevgi onun ayakta durmasının, keder ise ağlamasının nedeniydi’. ‘Orada ileriye yürüdü ve mezarın içine dikkatlice baktı’. *Ölü bir insan aradı ‘ve iki canlı melek buldu’*. Origenes Meryem’in ayakta durduğunu söyler. Havariler kaçıp gittikten sonra Meryem neden kalmıştır? Kaybedecek hiçbir şeyi yoktu; sahip olduğu her şeyi, onda [İsa] kaybetmişti. İsa öldüğünde, Meryem de onunla [İsa] birlikte öldü. Onu [İsa’yı] gömdüklerinde, onun [Meryem’in] ruhunu da onunla [İsa] birlikte gömdüler. *Bu yüzden* onun [Meryem’in] kaybedecek hiçbir şeyi yoktu.

‘Meryem ileriye yürüdü’; orada onunla [İsa] karşılaştı. “Onun [İsa’nın] bahçıvan olduğunu sandı ve şöyle dedi: ‘onu nereye koydunuz?’”. Meryem, Onu [İsa’yı] bulmak için o kadar uğraşıyordu ki ona [İsa’ya] söyleyebildiği sadece tek bir cümle vardı: “Onu nereye koydunuz?” (Yuhanna 20:15). Bu onun [Meryem’in] ona [İsa’ya] söylediği şeydi. Daha sonra o [İsa] kendisini ona azar azar gösterdi. Eğer kendisini birden göstermiş olsaydı, Meryem özlem acısı çekerken, mutluluktan ölürdü. Eğer ruh, Tanrı’nın onun [ruhun] içine geldiğini bilseydi, mutluluktan ölürdü; ve eğer o [Meryem] O’nun [Tanrı’nın] onu [Meryem’i] terk ettiğini biliyor olsaydı, kederden ölürdü. O [Meryem],

<sup>1</sup> Meister Eckhart, *Werke I Predigten*, Yay. Haz., Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, 1. Baskı, Frankfurt am Main 2008, s. 602-605.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü (erdalyildiz@gmail.com).

<sup>3</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Felsefe Bölümü (enginyurt@sdu.edu.tr).

**Gönderim Tarihi: 10.06.2018, Kabul Tarihi: 10.08.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 135-136.**

O'nun [Tanrı] ne zaman geldiğini ne zaman gittiğini bilmez. Her ne kadar Meryem O [Tanrı] kendisiyle [Meryem ile] birlikte olduğunda bunu hissedebiliyor olsa da. Bir usta şöyle söyler: O'nun [Tanrı] gelmesi ve gitmesi gizlidir. Onun şimdiki zamandaki bulunuşu gizli değildir, çünkü O bir ışıktır ve ışık kendi doğası gereği açığa çıkmak demektir.

Meryem sadece Tanrı'yı aradı, bu yüzden O'nu buldu ve o [Meryem] Tanrıdan başka hiçbir şeyi arzulamadı. Tanrı'yı arayan ruh için, tüm yaratılmışlar bir ızdırap olmak zorundadır. Melekleri görmek onun [Meryem] için ızdırap verici bir şeydi. Böylece de Tanrı'yı arayan ruh için, bütün şeyler [alle Dinge] tıpkı hiçbir şey [ein Nichts] gibi olmalıdır. Ruhun Tanrı'yı bulması için o [Meryem] altı şeye ihtiyaç duyar. İlki: ona eskiden tatlı gelen şeyler, artık acı gelmelidir. İkincisi: ruh onun (Meryem'in) kendisi için çok dar gelmelidir, o kadar ki o (Meryem) artık kendi içinde kalamasın. Üçüncüsü: Tanrı dışında başka hiçbir şeyi arzulamamalıdır. Dördüncüsü: onu (Meryem'i) Tanrı dışında hiçbir şey teselli etmemelidir. Beşincisi: o (Meryem) gelip geçici olan şeylere geri dönmemelidir. Altıncısı: O [Tanrı] ona [Meryem] geri dönene kadar kendi iç huzurunu bulamamalıdır.

Dua edelim.

<PREDIGT 56>

Meister Eckhart

‘Mariâ stuont ze dem grabe und weinete’.

Ez was wunder, alsô sêre als si betrüebet was, daz si weinen mohte. “Minne machete sie stânde, leide weinende”. ‘Dô gienc si vürbaz und luogete in daz grap’. Si suochte einen tôten menschen ‘und vant zwêne lebendige engel’. *Origenes* spricht: si stuont. War umbe stuont si, und die aposteln wâren gevlohen? - Si enhâte niht ze verliesenne; allez, daz si hâte, daz hâte si an im verlorn. Dô er starp, dô starp si mit im. Dô man in begruop, dô begruop man ir sêle mit im. Dar umbe enhâte si niht ze verliesenne.

‘Dô gienc si vürbaz’; dô begegente er ir. ‘Dô wânde si, daz er ein gartenaere waere, und sprach: ‘wâ hat ir in hine geleet? “Si was alsô gar an in vervlizzen, daz si sîner worte niht dan ein behalten hâte: “wâ hât ir in hine geleet?” Daz sprach si ze im. Dar nâch offenbârte er sich ir al einzeln. Haete er sich ir zemâle geoffenbâret, dô si an der begerunge was, sî waere gestorben von vröuden. Weste diu sêle, wanne got in sie traete, si stürbe von vröuden; weste ouch si, wanne er von ir vert, si stürbe von leide. Si enweiz, wanne er kumet oder wanne er vert. Si entsebet wol, wanne er bî ir ist. Ein *meister* spricht: sîn komen und sîn varn ist verborgen. Sîn gegenwerticheit enist niht verborgen, wan er ist ein licht, und des liches natüre ist offenbârunge.

Mariâ suochte got aleine; des vant si in, und si enbegerte nihtes dan gotes. Diu sêle, diu got suochen sol, alle créatûren suln ir ein pîne sin. Ir was ein pîne, daz si die engel sach. Alsô suln der sêle, diu got suochen sol, alliu dinc sîn als ein niht. Sol diu sêle got vinden, sô sol si sehs stücke an ir haben. Daz êrste: daz ir vor süezlich was, daz ir daz bitter werde. Daz ander: daz ir diu sêle ze enge werde, daz si in ir selben niht blîben enkünne. Daz dritte: daz si nihtes dan gotes beger. Daz vierde: daz si nieman getroesten enmüge dan got. Daz vünfte: daz si kein widerkêren habe ûf vergenclichiu dinc. Daz sehste: daz si keine inwendige ruowe enhabe, er enwerde ir wider.

Biten wir etc.





## GELİR EŞİTSİZLİĞİ, REJİM BASKICILIĞI VE SİYASAL ŞİDDET<sup>1</sup>

Edward N. Muller

Çev. Ferihan POLAT YILDIRIM<sup>2</sup> - Merve GÜNDOĞAN<sup>3</sup>

### Öz

Eski çağlardan beri siyasal şiddetin temel nedeninin gelir eşitsizliği olduğu ileri sürülmüştür. Bazı çalışmalar gelir eşitsizliği ve siyasal şiddet arasında hiçbir ilişkinin olmadığını belirtirken, bazıları ekonomik gelişme seviyesinin siyasal şiddetin daha güçlü bir belirleyicisi olduğunu savunmuşlardır. Göreceli yoksunluk tartışmaları ise yoksunluğun, uyarılmış hoşnutsuzluğun ve kolektif siyasal şiddetin çeşitli türleri arasında direk bir ilişki olduğunu savunurken kaynak seferberliği akımı; hoşnutsuzluk ve siyasal şiddet arasındaki direk bir ilişki varsayımını reddetmiştir. Rejim baskıcılığı ve siyasal şiddet arasındaki ilişkiyi saptamaya çalışan araştırmalarda ise; siyasal şiddetin orta baskıcı bir rejim yapısı altında ortaya çıktığı görüşü savunulmuştur. Kısacası bu çalışma gelir eşitsizliği ve rejim baskıcılığindeki çeşitliliğin siyasal şiddet seviyesi üzerindeki etkisini inceleyerek kaynak seferberliğine karşı göreceli yoksunluk tartışmasıyla alakalı ulusa karşı bir veri analizi bildirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gelir Eşitsizliği, Rejim Baskıcılığı, Siyasal Şiddet, Göreceli Yoksunluk.

## INCOME INEQUALITY, REGIME REPRESSIVENESS, AND POLITICAL VIOLENCE

### Abstract

It has been argued that the main cause of political violence has been income inequality since ancient times. While some studies have indicated no relationship between income inequality and political violence, some have argued that the level of economic development is a stronger determinant of political violence. While the arguments of relative deprivation argue that there is a direct relationship between the various forms of poverty, evoked dissatisfaction and collective political violence, the resource mobilization movement; rejected the assumption of a direct relationship between dissatisfaction and political violence. In the researches that try to determine the relation between regime repression and political violence; it was argued that political violence emerged under the structure of a moderately oppressive regime. In short, this study reports a data analysis of the relevant nation with a discussion of the relative deprivation of resource mobilization, examining the effects of income disparity and regime repression on the level of political violence.

**Keywords:** Income Inequality, Regime Repressiveness, Political Violence, Relative Deprivation.

*Siyasal şiddetten kaynaklı ölüm oranının, gelir eşitsizliğinin olumlu biçimde hızlandırılmış zaman gecikmeli fonksiyonu ve rejim baskıcılığının monoton olmayan ters çevrilmiş "U" fonksiyonu olarak ulusa karşı başkalaşıma uğrayacağı varsayılmaktadır. Eski hipotez genel hoşnutsuzluk kavramı ya da daha belirgin şekilde göreceli yoksunluk üzerinde duran kolektif siyasal şiddet açıklamasına olan yaklaşımlarla tutarlıdır; sonraki hipotez kaynak seferberliği yaklaşımının siyasal süreç versiyonuyla tutarlıdır. Tahmini yirmi yıl boyunca, 1958-67 ve 1968-77 çok değişkenli bir model bağlamında eşitsizlik hipotezi için*

<sup>1</sup> Bu makale, Edward N. Muller, "Income Inequality, Regime Repressiveness, and Political Violence", American Sociological Review Vol. 50, No 1 (Feb. 1985), pp. 47-61'de yayınlanmıştır.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, (fyildirim@pau.edu.tr).

<sup>3</sup> Öğr. Gör., Pamukkale Üniversitesi Acıpayam Meslek Yüksekokulu, Büro Yönetimi ve Sekreterlik Bölümü, (mgundogan@pau.edu.tr).

**Gönderim Tarihi: 01.06.2018, Kabul Tarihi: 01.08.2018**  
**Tabula Rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 28, Eylül 2018, s. 139-158.**

*destek bulunur. Rejim baskıcılığı indeksinin mevcut olduğu on yıl içinde (1968-77) rejim baskıcılığı hipotezi için de destek bulunur. Rejim baskıcılığının U eğrisi etkisi, ölümcül siyasal şiddet oranlarındaki çeşitlilik üzerine, gelir eşitsizliğinin olumlu biçimde hızlandırılmış etkisinden daha güçlü etkiye sahip olacağı benziyor.*

Aristo'dan beri (en azından) toplumsal filozoflar, gelir eşitsizliğinin siyasal şiddet ve devrimin temel bir nedeni olduğu tahmininde bulundular. De Tocqueville ([1835] 1961:302) klasik hipotezi kısa ve öz bir şekilde şöyle ifade etti: "Ulusların çehresini değiştiren hemen hemen bütün devrimler toplumsal eşitsizliği sağlamlaştırmak ya da yok etmek için yapılmıştır. Dünyanın büyük kasımlarına neden olan ikincil sebepleri bir kenara atın ve neredeyse sürekli temelinde eşitsizlik prensibini bulacaksınız." Bununla beraber eşitsizlik prensibi modern toplumsal bilim araştırmasının dikkatli incelemesinin altında iyi diremedi. Siyasal şiddet ve toprak dağıtımındaki eşitsizlik arasındaki pozitif doğrusal ilişki hipotezi (Russett, 1964; Nagel, 1976) için biraz destek bulunmasına rağmen, en önemli değişken mal dağıtımından çok ekonomik iyi oluş seviyesi (Nagel, 1974) olacak gibi görünüyor. Dahası, sonraki iki araştırma ekonomik gelişme kontrol edildiğinde (Hardly, 1979; Weede, 1981), gelir eşitsizliği ve siyasal şiddet arasında hiçbir ilişkinin olmadığını belirtirken, bir çalışmada ekonomik gelişme seviyesinin siyasal şiddetin daha güçlü bir belirleyicisi olduğu bulundu (Sigelman ve Simpson, 1977).

Bağımsız olarak eşitsizliğin mi yoksa ekonomik gelişme seviyesinin mi siyasal şiddete neden olduğu meselesi önemli politik sonuçlara sahiptir. Eğer eşitsizlik konu dışıysa, gelişen ülkelere mümkün olduğu kadar çabuk yüksek gelişme seviyesine ulaşmak için, dağılımsal eşitsizliği arttırma pahasına hızlı zenginlik birikimine önem veren "Brezilya gelişim modelini" izlemeleri önerilecek. Eğer dengesiz refah dağılımından çok düşük bir ekonomik gelişim seviyesi siyasal şiddetin nedeniyse, o zaman Brezilya öz kaynaklı hızlı birikim stratejisinin avantajı, gelişen bir ülkenin siyasal şiddet ya da aşağıdan yapılacak muhtemel devrime karşı savunmasız olacağı zamanın uzunluğunu kısaltacak olmasıdır.

Elbette çağdaş ulusa karşı araştırmasının bulguları yanlışsa ve klasik eşitsizlik hipotezi geçerliyse, o zaman öz kaynaklı hızlı birikim stratejisi gelişen bir ülkenin kitle devrimine karşı savunmasızlığını arttırıcı bir etkiye sahip olacak. Bu, (tartışılabilir) en azından 1978-79 İran devrimi için açıklama kısmıdır.

Eşitsizlik hipotezi aynı zamanda göreceli yoksunluk ve kolektif siyasal şiddet açıklamasına olan kaynak seferberliği yaklaşımları arasındaki çağdaş kuramsal itilafla ilgilidir (bakınız Snyder, 1978, bu eserin güçlü yanları ve zayıflıklarının eleştirisi ve değerlendirmesi için). Göreceli yoksunluk tartışmaları (ör. Davies, 1962; Feierabend ve Feierabend, 1966,1972; Galtung, 1964; Gurr, 1968,1970) yoksunluğun, uyarılmış hoşnutsuzluğun ve kolektif siyasal şiddetin çeşitli türleri arasında direk bir ilişkiyi farz eder ve siyasal ayaklanmayı desteklemek için kaynakları seferber edebilecek muhalif gruplar ölçüsünde çeşitliliği göz ardı etmeye meyillidir. Aksine, kaynak seferberliği akımı (Gamson, 1975; Jenkins ve Perrow, 1977; Obershall, 1973; Snyder ve Tilly, 1972; Tilly, 1975, 1978) hoşnutsuzluk ve siyasal şiddet arasındaki direk bir ilişki varsayımını ya reddeder (Jenkins ve Perrow, 1977; Snyder ve Tilly, 1972; Tilly, 1975,1978) ya da onu olsa olsa zayıf olarak görür (McCarthy ve Zald, 1977). Ve alternatif olarak merkezi açıklayıcı değişkenin hoşnutsuzluk organizasyonu olduğunu iddia eder. Örneğin, kolektif ürünler elde etme amacı için güçlü ve etkili organizasyonlar geliştirecek gerekli kaynakların kontrolünü kazanabilecek muhalif gruplar ölçeğinde. Eşitsizlik ve siyasal şiddet arasında ulusa karşı bir ilişkinin yokluğu, kaynak seferberliği savunucuları

tarafından geliştirilmiş tartışma hattını destekleyecektir, oysa bu ilişkinin varlığı göreceli yoksunluk teziyle tutarlı olacaktır.

Kaynak seferberliği bakış açısından gelişmiş bir yaklaşım McAdam (1982) tarafından “siyasal süreç” modeli olarak etiketlenir. McAdam siyasal süreç modeli üç değişkenin üzerinde durur: (1) muhalif gruplar içindeki organizasyonun seviyesi; (2) kolektif protesto başarısının olasılığına olan inançları ve (3) taleplerini gerçekleştirecek onlar için mevcut olan siyasal fırsatların yapısı. Siyasal süreç modeli aynı zamanda hoşnutsuzluğun muhalif grupların oluşumu için zorunlu bir şart olarak uygun olduğunu farz eder.

Muhalif gruplar için mevcut olan siyasal fırsat yapısının önemli bir göstergesi siyasal sistem veya rejimin baskıcılığıdır (bakınız Eisinger, 1973). Aşırı derecede baskıcı kapalı bir rejim yapısı herhangi bir kolektif eyleme dahil olmaları için muhalif gruplara ya az fırsat sunar ya da hiç fırsat tanımaz. Üstelik aşırı baskıcı bir rejimin varlığı aynı zamanda siyasal süreç modelindeki birinci ve ikinci değişkenleri etkiler, çünkü bir taraftan kolektif protesto başarısının olasılığına olan inanç bu şart altında muhtemelen azalacaktır ve diğer taraftan muhalif gruplar için etkili bir organizasyon geliştirmek muhakkak zor olacaktır. Bunun aksine, açık ve demokratik bir rejim yapısı muhalif gruplar için siyasal süreçte çeşitli şekillerde katılım sağlayacakları hatırı sayılır ölçüde fırsatlar sunacaktır. Dahası organize etme becerisi kadar, kolektif eylem başarısı olasılığına olan inanç artırılmalıdır. Gerçekte yurttaş katılımı haklarının yasalarla korunduğu açık bir rejim yapısı altında, şiddetli kolektif eylemin nispeten ihtimal dışı olması gerekir, çünkü birçok uygulanabilir şiddet içermeyen alternatif vardır.

Kolektif siyasal şiddetin orta baskıcı bir rejim yapısı altında çoğunlukla muhtemel olması gerekir. Organizasyon mümkündür, kolektif eylemin maliyeti engelleyici değildir, ama fırsatlar etkili katılım için kısıtlıdır. Sonuç olarak, yarı baskıcı bir çevrede çalışan muhalif gruplar sivil itaatsizliği ve şiddeti siyasal kararlar üzerinde bir etki paylaşımı için isteklerini ifade edecekleri uygulanabilir ve gerekli bir strateji olarak görebilirler.

O zaman bir kişi siyasal süreç modelinden kolektif siyasal şiddetin önemli bir etkeninin eğrisel bir moda içindeki şiddetle alakalı olması gereken rejim baskıcılığının ölçüsü olduğu hipotezini türetebilir. Kolektif siyasal şiddetin oranı orta rejim baskıcılığı şartları altında nispeten yüksek olmalıdır ve rejim çok baskıcı ya da çok açık olduğunda nispeten düşük olmalıdır.

Eşitsizlik ve rejim baskıcılığı bu nedenle kolektif siyasal şiddetin açıklamasına yapılan iki kuramsal yaklaşımları tartışan iddialarla alakalı olabilecek toplumun büyük yapısal özellikleridir. Bu yaklaşımlar göreceli yoksunluk ya da daha genel olarak hoşnutsuzluk bakış açısı ve kaynak seferberliğinin siyasal süreç versiyonu bakış açısıdır. Bu çalışma nispeten kapsamlı değişkenli bir model bağlamında gelir eşitsizliği ve rejim baskıcılığındaki çeşitliliğin siyasal şiddet seviyesi üzerindeki etkisini inceleyerek kaynak seferberliğine karşı göreceli yoksunluk tartışmasıyla alakalı ulusa karşı bir veri analizi bildirmektedir.

## **ARAŞTIRMA TASARIMI**

Gelir dağılımı üzerine eski araştırmacılar tarafından kullanılan birincil bilgi kaynağı 56 ülke için Paukert (1973) tarafından toplanan bir dizi veridir. Maalesef, Paukert'in derlemesindeki bazı oldukça ciddi karşılaştırılabilirliği olmayan problemler gözden kaçırıldı. Gerçekte, Paukert'in veri setindeki konuların neredeyse bir yarısının

kişisel gelirin ulus çapında dağıtımıyla ilgili güvenilir tahminler olduğu düşünülemezdi. Bu gelir eşitsizliği ve siyasal şiddet arasındaki ilişki sorusunu yeniden açmak için iyi bir nedendir.

Ulusal nüfustaki gelir dağıtımını üzerine mantıklı olarak kıyaslanabilir veriler 1960 yılı dolaylarında 29 ülke ve 1970 yılı dolaylarında 51 ülke için mevcuttur. Gelir eşitsizliğinin ölçütü, alıcıların en zengin yüzde 20'sinin payına düşen hissenin boyutuyla indekslenmiş olarak, dağıtımın üst noktasındaki gelir yoğunlaşmasıyla ölçülecektir. Üst kesimin gelir payları kaynağı ve yılıyla birlikte Tablo 1'de iki zaman periyodu için listelenmektedir. Bu verilerin genel olarak vergi sonrası oldukları düşünülebilir. Çoğu veri haneler içindir, ama sigorta kapsamını maksimuma çıkaran faizde, gelir alıcıları ya da nüfus için olan veriler dahil edilir; eğer sadece ekonomik olarak aktif erkeklere, işçilere, kırsal ve kentsel alanlara aitse, veriler hariç tutulur. Aksi halde veriler kapsayıcı olmaz. Bağlımlı bölgeler dahil edilmez.

1958-62 aralığı verileri 1957 itibarıyla bütün kendi kendini yöneten siyasal birim örneklerinin aşağı yukarı üçte birini teşkil eder. Kendi kendini yöneten siyasal birimlerin sayısı 1967'ye kadar önemli bir şekilde arttı ve 1968-72 aralığı 1960 aralığından 22 tane daha fazla durum içermesine rağmen, 1970 dolaylarındaki daha büyük örneği bağımsız devletlerin nüfusunun yalnızca yaklaşık beşte ikisini kapsar. Ortadoğu ve Kuzey Afrika ödemeleri her iki zaman periyodunda yetersizdir; Sahra altı Afrika'sının yeni bağımsız olmuş devletleri 1970 dolaylarındaki örnekte Avrupa, Kuzey Amerika, Orta ve Güney Amerika ile Asya devletlerinden daha az iyi durumda gösterilir. Bu yüzden okuyucu bu araştırmadan alınan genellemelerin Afrika ve Ortadoğu'ya uygulanabilir olamayacağını aklında tutmalıdır. Aynı zamanda, rejim tipiyle ilgili olarak komünist ülkelerin yalnızca Doğu Almanya, Macaristan ve Yugoslavya olarak sunulduğu not edilmelidir.

Ülkeler bölgelere göre gruplandığında Avrupa ve Kuzey Amerika'daki gelir dağılımının diğer bölgelerdekine göre belirgin olarak daha eşitlikçi olduğu gözlenir. 1960'larda Fransa, üst sınıf gelir alıcılarının toplam kişisel gelirin bir buçüğundan fazlasını aldığı tek Avrupa ülkesiydi. Bunun aksine, dünyanın geri kalanında Mısır, Japonya ve Pakistan hariç üst sınıf alıcılar toplam kişisel gelirin en az yüzde ellisinden fazlasını alıyorlardı. 1968-72 aralığına kadar Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bütün devletlerindeki üst sınıf gelir alıcıları toplamda yüzde elliden daha az bir pay alıyorlardı, oysa dünyanın diğer bölgelerindeki on devletten yedisinde üst sınıf toplam kişisel gelirin yüzde ellisini ya da daha fazlasını alıyordu. Daha eşitlikçi olan Avrupa ve Kuzey Amerika bölgesinin, daha az eşitlikçi bölgelere nazaran ikinci dünya savaşından beri daha az siyasal şiddet deneyimi oldu. Ama aynı zamanda Avrupa ve Kuzey Amerika bölgesi diğer bölgelerden ekonomik olarak daha gelişmiştir. Bundan dolayı değişkenli istatistiksel analiz ihtiyacı eşitsizliğin göreceli etkisini ekonomik gelişmişlik seviyesi aleyhinde sınıflandıracaktır.

“Rejim baskıcılığı” kavramı Dünya Elkitabı III veri serisinden (Taylor ve Jodice, 1983a'un 2.1 ve 2.2 tablolarına bakınız), iki değişken tarafından ölçülecektir; Siyasal Haklar İndeksi ve Sivil Haklar İndeksi. Bu değişkenler Raymond D. Gastil tarafından 1973'ten beri yıllık olarak kodlandı ve Freedom House tarafından basıldı. Puanlar (en yüksek) 1'den (en düşük) 7'ye sıralanır.

Table 1. Upper-Quintile Shares of National Household (Unless Otherwise Noted) Income  
Circa 1960 and 1970

	Income Share of Upper Quintile, 1958-62		Income Share of Upper Quintile, 1968-72	
	(Source/Year)	%	(Source/Year)	%
<i>I. EUROPE &amp; NORTH AMERICA</i>				
Canada	(S:59)	41.3	(W:69)	41.0
France	(S:62)	53.4	(W:70)	46.9
East Germany			(A:70)	30.7
West Germany	(S:60)	43.9	(S:70)	45.6
Hungary			(A:69)	33.4 <sup>c</sup>
Italy			(W:69)	46.5
Netherlands	(S:59)	43.0	(W:67) <sup>d</sup>	42.9
Norway			(W:70)	37.3
Spain	(A:64) <sup>a</sup>	45.2	(W:74) <sup>d</sup>	42.2
Sweden			(W:72)	37.0
Switzerland			(B:68)	45.9 <sup>b</sup>
United Kingdom	(S:59)	40.9	(S:72)	39.4
United States	(S:62)	44.1	(W:72)	42.8
Yugoslavia	(S:63) <sup>a</sup>	41.9	(A:68)	41.5
<i>II. CENTRAL &amp; SOUTH AMERICA</i>				
Argentina	(A:62)	52.0	(W:70)	50.3
Barbados			(J:69)	44.0 <sup>b</sup>
Bolivia			(P:68)	61.0 <sup>b</sup>
Brazil	(J:60)	62.1 <sup>b</sup>	(W:72)	66.6
Chile			(W:68)	51.4
Colombia	(J:64) <sup>a</sup>	62.8 <sup>b</sup>	(A:70)	59.4 <sup>b</sup>
Costa Rica	(C:61)	61.0	(A:71)	50.6
El Salvador			(J:69)	50.8 <sup>c</sup>
Honduras			(W:67) <sup>d</sup>	67.8
Jamaica	(A:58)	61.5		
Mexico	(J:63) <sup>a</sup>	58.7	(A:69)	64.0
Panama	(J:60)	55.3 <sup>b</sup>	(W:70)	61.8
Peru	(We:61)	64.4 <sup>b</sup>	(W:72)	61.0
Uruguay			(A:67) <sup>d</sup>	47.4
Venezuela	(J:62)	59.0	(W:70)	54.0
<i>III. MIDDLE EAST</i>				
Egypt	(A:64) <sup>a</sup>	47.0		
Iraq	(A:56) <sup>a</sup>	68.0 <sup>c</sup>		
Lebanon	(A:58) <sup>a</sup>	61.0		
Tunisia	(J:61)	54.8 <sup>c</sup>	(A:70)	55.0 <sup>b</sup>
Turkey	(S:63) <sup>a</sup>	57.0	(W:73) <sup>d</sup>	56.5
<i>IV. SUB-SAHARAN AFRICA</i>				
Gabon			(A:68)	67.5 <sup>b</sup>
Ghana			(R:68)	47.8 <sup>b</sup>
Ivory Coast			(A:70)	57.2
Kenya			(W:74) <sup>d</sup>	60.4
Malawi			(W:68)	50.6
Rhodesia			(J:68)	69.1 <sup>b</sup>
Sierra Leone			(W:68)	52.5
South Africa			(J:65) <sup>d</sup>	62.0 <sup>c</sup>
Sudan			(W:68)	49.8
Tanzania			(W:69)	50.4
<i>V. ASIA</i>				
Australia			(W:67) <sup>d</sup>	38.8
India	(J:60)	51.7	(J:68)	53.1
Indonesia			(J:71)	52.0
Japan	(S:62)	40.2	(W:69)	41.0
Malaysia			(W:70)	56.6
New Zealand			(S:66) <sup>d</sup>	41.4
Pakistan	(A:63) <sup>a</sup>	45.5	(J:71)	41.5
Philippines	(J:61)	56.2	(W:71)	53.9
South Korea			(J:71)	43.4
Sri Lanka	(J:63) <sup>a</sup>	52.1	(W:70)	43.4
Taiwan	(F:61)	51.0	(W:71)	39.2
Thailand	(A:62)	57.7		

<sup>a</sup> Estimate of 1958-62.<sup>c</sup> Population.<sup>b</sup> Income Recipient.<sup>d</sup> Estimate of 1968-72.

Table 2. Political Violence Regressions<sup>a</sup>: Initial Period (N = 29)

	intercept	lnDPM60	lnSPM65	lnSPM60	U2060	lnECPC60	ELF60	PS60
(2.1) lnDPM65 =	-5.31	+0.34	+1.01	-0.77	+0.10*	+0.06	+1.60	+0.0064
R <sup>2</sup> = .37		(1.70)	(1.23)	(-1.13)	(2.09)	(0.26)	(1.25)	(0.36)
		0.39	0.46	-0.47	0.48	0.05	0.25	0.08
(2.2) lnDPM65 =	-5.63	+0.26	+0.24		+0.10*	+0.11	+1.89	+0.0036
R <sup>2</sup> = .36		(1.37)	(0.52)		(2.01)	(0.44)	(1.50)	(0.20)
		0.30	0.11		0.46	0.08	0.30	0.04
(2.3) lnDPM65 =	-6.11	+0.32		-0.079	+0.10*	+0.16	+1.61	+0.0082
R <sup>2</sup> = .35		(1.60)		(-0.20)	(2.21)	(0.67)	(1.25)	(0.46)
		0.37		-0.05	0.51	0.12	0.25	0.10
(2.4) lnDPM65 =	-4.12	+0.32*			+0.085*		+1.76*	
R <sup>2</sup> = .42		(2.06)			(2.31)		(1.88)	
		0.37			0.41		0.28	

<sup>a</sup> Adjusted R<sup>2</sup>; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

\* p < .05.

Siyasal haklarla ilgili olarak, yüksek puanlı ülkeler (1 veya 2) vatandaşların geniş çoğunluğunun katılabildiği özgür ve adil seçimlere sahiptirler. Üstelik, siyasi eylem için toplu olarak organize olma hakkının kısıtlaması çok azdır. Orta siyasi haklar puanına (3,4 ve 5) sahip ülkelerdeki seçim süreci tam katılım üzerine yapılan hile ve kurumsal kısıtlamalarla gölgelenmiştir. Bu siyasi güç dağılımını tanımlamada çok az gerçek öneme sahiptir. Grup organizasyonlarının özgürlüğü de kısıtlanabilir. Düşük siyasi haklar puanına (6 ve 7) sahip ülkelerde, seçimler ya düzenlenmez ya da sadece tek bir adaylar listesine izin verilir; grupların kendi isteğiyle organize olmalarına izin verilmez.

Sivil haklarla ilgili olarak, yüksek puanlı ülkeler (1 veya 2) adil yargılama hakkını sağlayan ve vatandaşları polis ve çetelerin keyfi eylemlerinden koruyan bağımsız yargıçlara sahiptirler; ayrıca, medya siyasi sebepler için sansürlenip kapatılamaz. Orta puanlı ülkelerde (3,4 ve 5) hükümetler yargıçlara müdahale edebilir, vatandaşlar keyfi olarak tutuklanabilir. Güvenlik güçlerince sık sık can ve mala yapılan tehditler sıra dışı değildir ve sıkıyönetim yürürlükte olabilir; ayrıca, medya sık sık hükümetin kontrolü altındadır ya da periyodik sansür, erteleme ya da el koyma tehdidine konu olur. Düşük puanlar (6 ve 7) devletin haklarının resmi olarak bireylerin hakları üzerinde önceliği aldığı ya da bireyin devletle ilişkide hiçbir hakkının olmadığı; hiçbir hükümet eleştirisinin medyada izin verilmediği ülkeler tarafından alınır.

Burada kullanılacak rejim baskıcılığı göstergesi 1973-1977 ortalama yıllık siyasi ve sivil haklar puanıdır. Avrupa ve Kuzey Amerika'daki 1973-77 periyodundaki rejim baskıcılığı puanları ya çok düşük ya da yüksektir; dünyanın diğer bölgelerindeki rejim baskıcılığı puanları düşük, orta ve yüksek puanlar sırası içinde dağılım gösterir.

Bu araştırmanın bağımlı değişkeni, kolektif siyasi şiddet, iç siyasi çatışmalardan (bakınız Taylor ve Jodice, 1983b:43,47-51) oluşan ölümlerle ölçülecektir. Bu tek göstergenin seçimi sadece ölümler değişkenine inanan Weede (1981:651)'nin tavsiyesine dayanır, çünkü muhtemelen ölümler hakkında kolektif siyasi şiddetin başka bir göstergesi olan silahlı saldırılardan daha az ifade edilen önyargılar vardır. Üçüncü siyasi şiddet göstergesi olan suikastlar, birçok sıfır frekans nedeniyle aşırı derecede eğri bir dağılım yüzünden kullanışlı değildir.

Alternatif bir ölçüm stratejisi Hibbs (1973)'in yaptığı gibi suikastlar, silahlı saldırılar ve ölümler değişkenleri üzerine karma bir puanlar indeksi inşa etmektir. Weede (1981:64)'nin belirttiği gibi, bu yaklaşımın dezavantajı şudur ki, silahlı saldırıların önyargılı ifade edilmesinden kaynaklanan ölçüm hataları karma indekse aktarılabilir.

Bununla beraber, Weede, Hibbs'in iç savaş indeksi ve siyasal şiddetten kaynaklanan ölümler arasındaki 97'lik bağıntısını da rapor eder. Bu yüzden, en azından iç savaş indeksi tarafından kapsanan 1958-67 periyodu için ayırım deneysel bir konu olarak önemli değildir.

Siyasal şiddetten kaynaklı ölümler nüfusa ya ham bir sayı olarak ya da göreceli bir sayı olarak ifade edilir. Bu mesele üzerine Russett (1964)'in yöntemini kabul etmek için çok iyi teorik bir neden vardır. Bu yöntem, örneğin ham sayıları kullanan Hibbs (1973), Sigelman ve Simpson (1977), Hardy (1979) ve Weede (1981) gibi kişilerin daha yaygın stratejisinin aksine ölümleri bir milyon nüfus başına düşen oranlarla ifade etmektedir. Eğer bir kişi, siyasal şiddeti, ayaklanmanın rejimin istikrarını bozan siyasal bir hareket olarak tanımlandığı bir yerde, bir ayaklanma göstergesi olarak görürse, o zaman rejimin istikrarına ayaklanma tarafından yapılan tehdidin ölçütü sadece politik şiddetin mutlak sıklığıyla değil, aynı zamanda nüfusun boyutuna olan göreceli sıklığıyla da bağlantılı olur. Bu yüzden, geniş teorik ilgi kavramı siyasal kararsızlık ise ve kararsızlık yoğun ayaklanmadan kaynaklı rejime karşı yapılan tehdide göre değişiyorsa, bu bağlamda siyasal şiddetten kaynaklı ölüm oranlarıyla bu konuda belirtildiği gibi, tehdit kesinlikle nüfustaki ayaklanmanın göreceli sıklığıyla bağlantılı olacaktır.

Başka bir mesele ölçüm sürelerinin genişliğini içerir. Siyasal şiddet içindeki önemli kısa dönem değişimi maskeleyebileceğinden Hibbs'in iç savaş indeksinin on yıllık süresi çok uzun görülür. Sonuç olarak, burada siyasal şiddetten kaynaklı ölüm oranları, beş yılı aşkın sürelerle özetlenmiş ve milyonlar içindeki orta aralıklı toplam nüfusla bölünmüş ham sayılarla tanımlanır.

Gelir eşitsizliğiyle ilgili olarak, önceki araştırmanın potansiyel ciddi bir sorunu gelir eşitsizliğinin bir yıllık gözlemlerinin toplandığı ölçüm süresinin aşırı uzun olmasıdır. Bu süre sadece 20 yılı aşmaz, aynı zamanda nedensel çıkarım çizimini önleyerek siyasal şiddetin ölçüm süresini de geçer. Tercih edilebilir bir strateji de gelir eşitsizliği ölçümleri için yaklaşık beş yıllık süreler kullanmaktır.

Araştırma tasarımının üstünde durulması gereken son bir noktası uzunlamasına bakış açısı ihtiyacıdır. Verilen bir dönem için bulunan ilişkiler zaman içerisinde dayanabilir mi? Bu bakımdan, siyasal şiddet ve ekonomik kalkınma arasındaki ilişkileri araştırmak için Hardy (1979) tarafından kullanılmış olan tekrarlanan, zaman gecikmeli kesit analiz metodu faydalı bir stratejidir. Bu yöntem, ardışık zaman aralıklarında nüfus kesiti üzerindeki 'açıklayıcı' ve 'cevap' değişkenleri arasındaki gecikmeli ilişkinin yeniden değerlendirilmesine yol açar. Bu, bir kişinin dinamik nedensel çıkarımların genelliğini test etmesini mümkün kılar ve bu yüzden zaman serisi analizine uygulanabilir bir seçenektir. Tekrarlanan, zaman gecikmeli kesit yöntemi bu araştırmada gelir eşitsizliği ve siyasal şiddet arasındaki ilişkinin analizi için uygulanacaktır. Rejim baskıcılığı değişkeni, verilen herhangi bir zamanda kolektif siyasal şiddet olasılığı üzerinde nispeten ani bir etkiye sahip olacağı düşünülebilen kolektif eylem için fırsat yapısında bir çeşitlilik göstergesi olduğu için, birinci olarak rejim baskıcılığı üzerine zaman serili yoğun veri eksikliğinden, ikinci olarak rejim baskıcılığıyla daha az ilerleme kaydetmenin gereği olmadığından, tekrarlanan, zaman gecikmeli kesit yöntemi rejim baskıcılığı ve siyasal şiddet arasındaki ilişkinin analizi için kullanılmayacaktır.

## **İki Değişkenli İlişkiler**

Eşitsizlik hipotezi için teorik gerekçe, modern dünyada eşitsizliğin hoşnutsuzluğu doğurduğu önermesidir. Bu basit önerme, on sekizinci yüzyılın aydınlanma filozoflarının yazılarından esinlenilmiş ve on dokuzuncu yüzyılda Avrupa ve Kuzey Amerika'ya



yayılmış, modern formuyla yirminci yüzyılın sonlarında az ya da çok belirgin bir değere sahip olan toplumsal adaletin genel standardı olarak eşitlik normu varsayımına dayanır.

Büyük ekonomik eşitsizlik durumundan ortaya çıkacağı varsayılan hoşnutsuzluğun tam doğası açık bir sorudur. Örneğin, Gurr (1970)'un kavramsallaştırma düşüncesinde ekonomik eşitsizlik hüsrana ya da göreceli yoksunluk yaratabilir. Bir insanın neye sahip olduğu ve (sadece çöllere, yoksunluğa) sahip birinin haklı olarak ne hissettiği arasındaki tutarsızlık gibi. Ama ekonomik eşitsizlik aynı zamanda Marksist-Leninist bir düşünce içinde devrimci sosyalist sınıfın gelişimine elverişli yapısal bir durum olabilir. Kişisel göreceli yoksunluğa ya da sosyalist sınıf bilincine bakılmaksızın, ekonomik eşitsizlik siyasal sistemden genelleştirilmiş yabancılaşma seviyesini artırarak eşitsiz koşullara göz yumar ya da onları destekleyen rejimlerin meşruluğuna olan inancı azaltabilir. Bu yüzden ekonomik eşitsizlik ve siyasal şiddet arasındaki pozitif bir ilişki makro hipotezi, bireyleri isyancı siyasal davranışa katılmak için motive edebilecek hoşnutsuzluk türünün herhangi özel bir mikro teorisine ister istemez benziyor olarak yorumlanmamalıdır.

Elbette belirli doğası ne olursa olsun, hoşnutsuzluk sadece kolektif siyasal şiddetin zorunlu bir şartıdır. Kaynak seferberliği yaklaşımı yanlıları üzerinde durduğu için ve makro yapısal bir bakış açısından, hoşnutsuzluk seferberliği büyük ölçüde muhtemel bir fenomen olabileceği için, hoşnutsuzluk seferber edilmelidir. Sonuç olarak, eşitsizlik hoşnutsuzluğa yol açabilir, fakat hoşnutsuzluk ille de şiddete yol açmaz ve bu yüzden şiddetin illaki eşitsizliğin bir sonucu olması beklenemez. Eğer öyleyse, niçin eşitsizlikle siyasal şiddet arasında önemli pozitif bir ilişki varsayılıyor?

Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, eşitsizlik siyasal şiddet için yeterli olmayıp sadece gerekli bir koşul olsa bile pozitif bir ilişki şiddet gerçekleştiğinde, ileri derecede eşitsizliğin olduğu durumlar meydana geldiğinde gözlenmelidir. İkincisi, hoşnutsuzluğun dağılımının ya da kapsamının tahminen yaygın olduğu ileri derecede eşitsizliğin olduğu toplumlarda bu durumu tahmin etmek makul gözüktür, hoşnutsuzluk daha çok diğer tüm durumlar düşük seviyede eşitsizliğin olduğu toplumlarda sabitken, bir şekilde hareketli olabilir. Bu yüzden eğer hoşnutsuzluğun harekete geçirilmesi eşitsizliğin yaygınlığıyla bağlantılıysa, örneğin eşitsizlik her yanı kaplamışsa bazı hareketlendirmeler daima meydana gelmek zorundadır, daha sonra eşitsizlik ve siyasal şiddet arasındaki ilişki olumlu ve çizgisel olması gerekir, örneğin; *olumlu bir şekilde hızlandırılmış*.

Böylece eşitsizlik hipotezinin şekli, bir toplumdaki ekonomik eşitsizliğin büyüklüğünün olumlu bir şekilde hızlandırılmış bir işlevi olacağı siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranıdır. İşlevsel form hakkındaki alternatif hipotezler siyasal şiddetin orta düzeydeki eşitsizlikte daha sık olacağı ile ilgilidir(Nagel,1974), örneğin; ters bir 'U' eğrisi, ya da tam tersi olan, siyasal şiddetin ya düşük ya da ileri düzeyde eşitsizliklerin daha sık olacağı ile ilgilidir(Davis,1948), örneğin; bir 'U' eğrisi. Bu tür tekdüze olmayan hipotezler, eğer birileri eşitsizliği şiddete bağlayan sıradan bir mekanizmanın basitçe bir toplumdaki hoşnutsuzluğun kavramı olduğunu zannederlerse inanılması güçtür.

1963-67 yılları arasında siyasal şiddetten kaynaklanan kümelenmiş ölüm oranları 1960 yılı dolaylarında üst-beştebirlik gelir payı ölçüsünde gerilediğinde, korelasyon 41dir. Logaritmik olarak hesaplanmış ölüm oranı (doğal logaritma +1 - '0' in logaritması belirtilmediği için artış gereklidir)  $r=57$  seviyesinde üst-beştebirlik gelir payı ölçüsünde ilişkilidir. Ölüm oranının logaritmik değişimi olumlu bir şekilde hızlandırılmış bir işleve denk gelir ve işlevsel formla ilgili hipotez desteklenir. Tekdüze olmayan formlar, siyasal şiddetle kaynaklanan ölüm oranının üst-beştebirlik gelir payı tarafından grafiğinin çizildiği şekil 1'de görüldüğü gibi bilgiye uymazlar. Eğimin ilişkisi oldukça diktir (düz

bir çizgi grafiği çizer çünkü değişim çizgiseldir), fakat eğimin etrafındaki durumların yayılışı pek de 'hoş' değildir. Bir yandan Kosta Rika ve Brezilya gelir eşitsizliği seviyelerinin temelinde tahmin edilenden de çok daha az siyasal şiddet sayısına sahipken, Pakistan, Tayvan, Panama ve Irak çok fazla olumlu tahmin hataları göstermişlerdir. Bu örnekte Irak hem en yüksek eşitsizlik hem de en yüksek şiddet sayısına sahip olduğu için, eşitsizlik hipotezinin temel beklentileriyle çelişmez. Ayrıca, Brezilya ve Kosta Rika gibi olumsuz hata tahminleri bekleniyordu, aslında şaşırtıcı olan bunlardan sadece birkaçının olmasıdır. Ancak, Pakistan, Tayvan ve Panama'nın durumları eşitsizlik hipotezine karşı işlemektedir. Bu ülkeler açıkça eşitsizlikten bağımsız olarak siyasal şiddetin diğer nedenlerinin varlığını öne sürmektedirler.

Bu logaritmik olarak hesaplanmış ölüm oranlarının 3.0 'ten fazla olduğu 6 ülkeden 5'inin 1968-72 yılları boyunca bir veya birden fazla düzensiz yürütme yetkisini kullanmasıyla ilgilidir (düzensiz güç değişimiyle ilgili bu bilgi Taylor ve Jodice 'in Tablo 4.4'ten alınmıştır,1983b). Gelecek beş yıl boyunca hükümetle ya da rejim seviyesinde dengesizlikten kaçınılan, 1963-67 yılları arasında siyasal şiddetin yüksek olduğu tek ülke Tayvan'dı. Böylece, siyasi istikrar sorunu bakımından, siyasal şiddetten kaynaklanan yüksek ölüm oranları aslında istikrar bozucu bir sonuca sahipmiş gibi görünür.

Şimdi de 1968-77 yılları üzerindeki gelir eşitsizliği hipotezini test ederek 1958-67 yıllarından sonuçlanan genellenebilirliğe bir göz atalım. Tablo 2 1968-72 yılları boyunca üst-beşte birlik gelir payı ölçüsünde 1973-77 yılları boyunca siyasal şiddetten kaynaklanan logaritmik olarak hesaplanmış ölüm oranlarının grafiğini gösterir. 1958-67 yılları ile karşılaştırıldığında 1968-77 yılları arasındaki ilişki daha zayıftır, fakat 1973-77 yılları arası orta düzeyde bir rejim baskıcılığı dahilinde çeşitlilik gösterir. Bu yüzden burada, siyasal şiddet seviyesindeki rejim baskıcılığının bağımsız bir etkisi olan eşitsizlik kalıntılarında bir kanıt vardır.

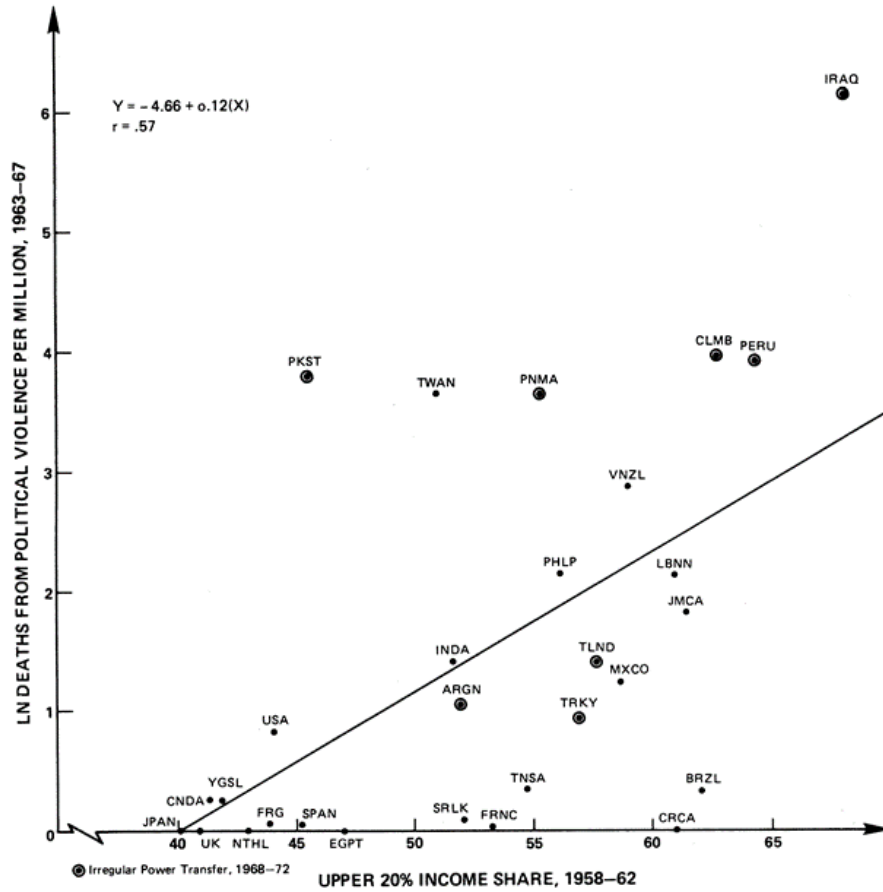


Figure 1. The Relationship between Logged Death Rate from Political Violence, 1963-67, and Income Inequality, 1958-62

Siyasal şiddet ve rejim baskıcılığı arasındaki ilişkinin işleviyle ilgili geleneksel hipotezler doğrusal (ya da daha genel ifadeyle, tekdüze) ve olumlu (örneğin; Flanigan Fogelman,1970) olanlardır. Örneğin; demokratik rejim yapılarıyla düşük rejim baskıcılığının olduğu ülkelerin, demokratik olmayan, ileri derecede rejim baskıcılığının olduğu ülkelerden daha az siyasal şiddete sahip olması beklenir. Cutright'ın (1963) siyasal-gelişim indeksi demokratikleşmenin bir göstergesi olarak kullanıldığı, istatistiki yönden iç savaş indeksi üzerinde önemli bir olumsuz etkisi olduğu gözlemlendiğinde( daha ileri seviyede demokratik siyasi gelişme, daha düşük seviyede iç savaş), Hibbs (19973:116-21) bu hipotezi seçkin, seçimle ilgili izlenilebilirlik ve seçimle ilgili, bir ülkedeki demokrasinin büyüklüğünü gösteren işaretler olarak kitlesel katılımlar kullanarak test etti fakat destek göremedi; ancak bu etki ekonomik gelişme seviyesi için yapay bir denetime dönüşmüştür. Hibbs tarafından çok değişkenli bir bağlam içerisinde ele alınan siyasal şiddet üzerindeki rejim yapısının tek önemli etkisi, yapay değişkenliği, varlığı ve yokluğuyla Komünist bir rejim ve iç savaşın içeriği arasındaki olumsuz bir ilişkiydi.

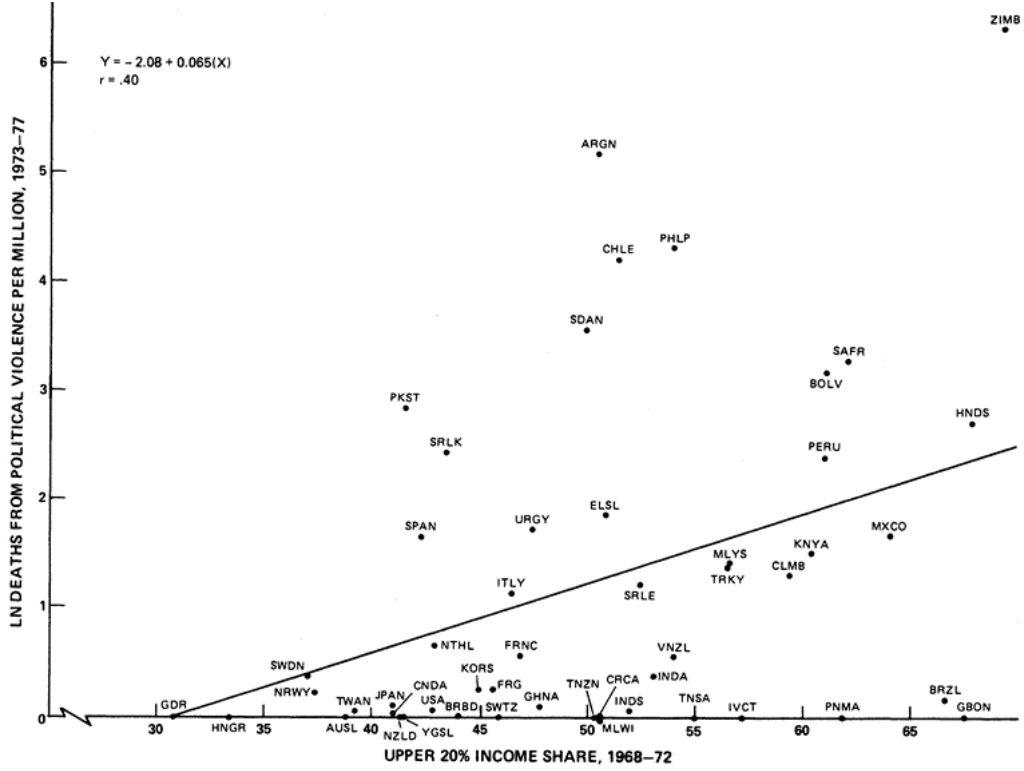


Figure 2. The Relationship between Logged Death Rate from Political Violence, 1973-77, and Income Inequality, 1968-72

1973-77(1nDPM75) yılları arasındaki siyasal şiddetten kaynaklanan logaritmik olarak hesaplanmış ölüm oranı, 1973-77 yılları arasındaki rejim baskıcılığı içeriği üzerinde gerilediğinde sonuç:

$$\ln DPM75 = 0.71 + 0.13(RR75) \quad (1.1)$$

(1.26)

$$R^2 = .01 (N = 51),$$

t-oranının parantez içinde gösterildiği yerdir( $R^2$  ayarlanmış değerdir). Bu, gelir eşitsizliği üzerindeki bilgilerle tüm örneklerini gösteren ülkeler için bir kanıttır ki siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranı tekdüze bir şekilde rejim baskıcılığının bir göstergesi değildir. Eğer Birleşik Krallık aykırı değeri silinirse, sonuç:

$$\ln DPM75 = 0.57 + 0.16(RR75) \quad (1.2)$$

(1.50)

$$R^2 = .02 (N = 50)$$

Bu yüzden, Hibbs'in bulduklarıyla tutarlı olarak, daha demokratik rejimlerin daha düşük seviyedeki demokratik rejimlerden daha az oranda siyasal şiddet oranına sahip olduğu örneğindeki bu hipotez için destek yoktur. İlişkinin belirtisi beklenen yödedir fakat istatistiki yönden önemli değildir.

Rejim yapılarının siyasal katılım stratejileri bakımından mali kazanç hesaplamaları ve toplu bir eylem için kaynakları harekete geçiren ve karşıt görüşlü grupları etkileyen sonuçlardan doğan toplu bir siyasal şiddeti varsayan siyasal-süreç modeliyle rejim baskıcılığı arasındaki tekdüze bir ilişkinin olmayışı tutarsızdır. İleri derecede baskıcı bir rejim bağlamında hareket eden karşıt görüşlü gruplar hangi türde olursa olsun toplu eylemler için kaynaklarını harekete geçirme konusunda büyük ölçüde sınırlandırılırlar ve bu tür eylemler için cezalar hızlı ya da keskin olabilir; bu yüzden, toplu siyasal şiddet oranının düşük olması gerekir. Baskıcı olmayan bir rejim bağlamında, karşıt görüşlü grupların kaynaklarını harekete geçirecek çok daha fazla özgürlüğü vardır ve ceza verilmeyen şiddete başvurmayan toplu eylem formlarıyla uğraşabilecekleri çeşitli fırsatları mevcuttur ve siyasal süreç üzerinde verimli bir etki uygulama imkanlarına sahiptirler; bu yüzden toplu siyasal şiddet oranının da düşük olması gerekir. Sonuç olarak, siyasal-süreç modeli bakış açısından bakıldığında, rejim baskıcılığı ve toplu siyasal şiddet arasındaki tekdüze bir ilişkinin olmaması (doğrusal ya da eğrisel) beklenmektedir.

Ancak, orta düzeyde bir yapıdaki baskıcılığı olan rejimler şiddete başvurmayan etkili toplu eylemler için fırsatlar sağlamazlar, fakat yine de ne kaynak hareketini neredeyse imkânsız kılarlar ne de toplu eylemleri engelleyici şekilde pahalılaştırırlar. Bu yüzden, orta düzeydeki rejim baskıcılığı şartları altında, toplu siyasal şiddetin düşük ya da ileri derecedeki rejim baskıcılığından daha yüksek olması gerekir. Bu tekdüze olmayan, ters 'U-eğrisi' hipotezi teorik olarak siyasal şiddet ve rejim baskıcılığı arasındaki ilişkinin geleneksel tekdüze tanımlamasına daha uygun bir alternatiftir.

Tek düze olmayan bir hipotez, rejim baskıcılığı ve onun karesinin siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranlarının öngörücüleri olarak girildiği ikinci dereceden çok terimli bir denklem tarafından test edilebilir. Eğer ilişki ters çevrilmiş bir U eğrisine uyarsa, rejim baskıcılığının katsayı göstergesinin olumlu ve karesi alınmış rejim baskıcılığının katsayı göstergesinin de olumsuz olması gerekir. Sonuç:

$$\begin{aligned} \ln DPM75 = \\ -1.59 + 2.08(RR75) - 0.28(RR75^2) \end{aligned} \quad (1.3)$$

(4.12)                      (- 3.92)

$$R^2 = .24 (N = 51)$$

And deleting the United Kingdom results in:

$$\begin{aligned} \ln DPM75 = \\ -1.93 + 2.24(RR75) - 0.29(RR75^2) \end{aligned} \quad (1.4)$$

(4.53)                      (- 4.28)

$$R^2 = .28 (N = 50)$$

Katsayıların gerileme sembolleri beklenen yöndedir ve değişken tahminleri için T-oranları da ters çevrilmiş güçlü bir U etkisinin varlığının göstergesi olan .001'den istatistiki yönden daha iyi ve önemlidir. 1.3 ve 1.4 denklemlerinin tekdüze olmayan tanımlaması için tahmininin doğruluğu çok büyük miktarda tekdüze olan (özellikle olumlu bir şekilde hızlandırılmış) 1.1 ve 1.2 denklemlerinin tanımından üstündür.

Şimdi, gelir eşitsizliği ve rejim baskıcılığının siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranları üzerinde birbirinden bağımsız olarak etkilerinin olup olmadığı, daha genel olarak, bu iki değişkenli bulguların direkt olarak etkilerinin olup olmadığı ya da yapay olduğu ya da gelir eşitsizliği ve rejim baskıcılığının özellikle ekonomik gelişme seviyesinde siyasal şiddetin bir ve birden fazla olası ek nedenlerinden doğan ilişki nedeniyle dolaylı olup olmadığı sorusunun cevaplamak amacıyla çok değişkenli modelin analizine bakma zamanı.

## A MULTIVARIATE MODEL

Burada belirtilen toplu siyasal şiddetin çok değişkenli modeli, 1948-67 yılları arasındaki periyotta kitlesel siyasal şiddetin büyük-belirleyicileri analizi tarihi olarak belirtilen en geniş kapsamlı çalışma olan Hibbs'in (1973) yeni ufuklar açan çalışması üzerine temellendirilecektir. Çok sayıda taraflı teorileri ve hipotezleri test ettikten sonra Hibbs (1973:181) aşağıdaki açıklayıcı değişkenler ve ilişkilerden oluşan (yörünge katsayısı tarafından oluşan) siyasal şiddetin son bir sebep belirten modelini raporladı:

1. Siyasal şiddet üzerinde anlık olumlu bir etki (yörünge katsayısı = +.82) ve olumsuz gecikmeli bir etki (yörünge katsayısı= -.491) yaratacağı düşünülen karşıt görüşlü grupların( 'olumsuz yaptırımlar' olarak isimlendirilen) eylemlerini önlemek için devletin baskı rejimi uyguladığı hareketler,
2. Siyasal şiddetin gecikmeli değerleri (yörünge katsayısı= +.432)
3. Siyasal şiddet üzerinde anlık olumsuz bir etki (yörünge katsayısı = -.279) yaratacağı düşünülen Komünist bir rejimin varlığı ya da yokluğuyla ilgili kukla değişkenler
4. Siyasal şiddet üzerinde olumlu gecikmeli bir etki ( yörünge katsayısı= +.163) düşünülen, nüfusla orantılı ayrılık yanlısı hareketlerin ölçümü( 'olumlu özerkçilik' olarak isimlendirilen).

Bu yüzden, Hibbs'in modeline göre önceki değerinden bağımsız olarak siyasal şiddetin büyüklüğü içerisinde ülkeler arası çeşitlilikler öncelikle kısa vadede şiddete neden olan fakat uzun vadede bunu engelleyen devletin baskı rejimi hareketleri tarafından ikinci olarak, şiddeti yasaklayan Komünist rejimlerin 'bütüncül' yapıları tarafından açıklanabilir; bir de ayrılıkçı hareketler şiddeti kısıktırmaya eğilimlidir, fakat etkisinin ölçüsü küçüktür.

Hibbs'in çalışmasını detaylandıran ve kapsayan toplu siyasal şiddetin ama bir modeli Tablo 3'ün diyagramında gösterilmiştir. Ayrıca, gelir eşitsizliğinin olumlu bir gecikme süresi etkisini belirtmeye ek olarak, ekonomik gelişmenin olası bir olumsuz gecikmeli etkisi dahil edilmiştir. Çok değişkenlik bağlamında Hibbs ekonomik gelişme ve siyasal şiddet arasında hiçbir ilişki bulamasa da (bunun için Tablo 3'te bu çeşitlilikler arasında bir sebep teşkil eden ok için soru işareti tutturulmuştur), Hardy(1979) ve Weede(1981) gelir eşitsizliğinin ekonomik gelişmeden bağımsız olarak siyasal şiddeti etkilemediğini ve böylece ekonomik gelişme seviyesinin çok değişkenli model içinde denetlenmesi gerektiğini tartışmışlardır. Ayrıca, siyasal ayrımcılık daha genel olarak sosyokültürel bir heterojenlikle yer değiştirilmiştir ve rejim baskıcılığı ve siyasal şiddet arasındaki ilişki de olumsuz yerine tekdüze olmayan olarak yeniden belirtilmiştir.

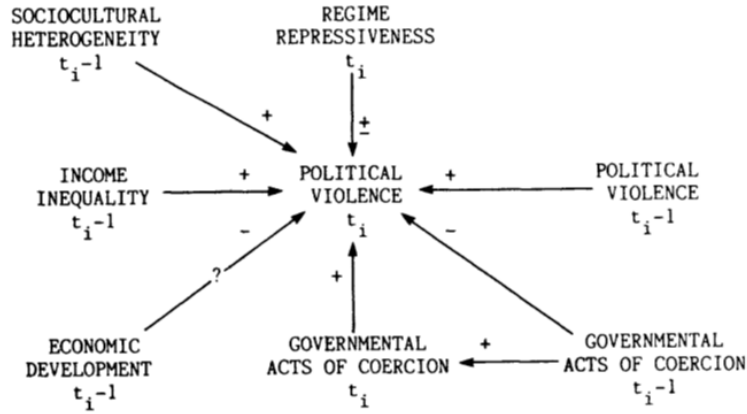


Figure 3. A Core Multivariate Model of Determinants of Political Violence

Tablo 3'ün modelini test etmek için veriler World Handbook III kitabının veriler setinden alınmıştır (bakınız Taylor ve Jodice, 1983a,1983b). Devletin baskı rejimi hareketlerinin göstergesi, 1958-62, 1963-67, 1968-72 ve 1973-77 gibi beş yıllık sürede toplanan, orta aralıkta toplam nüfusun milyonlarcası tarafından bölünen ve logaritmik olarak hesaplanan Yaptırım Cezası'dır (1 artışın eklenmesinden sonra). Ekonomik gelişmenin göstergesi 1969 ve 1970 yıllarında Kişi Başına Düşen Enerji Tüketimi değeri olarak logaritmik olarak hesaplanmıştır. Sosyokültürel bir heterojenliğin iki göstergesi mevcuttur: (1) aşağı yukarı 1960'larda Etnik-Dilbilim Hizipçiliği (2) Olası Ayrılıkçılık: Yüzdesi Dahil Edilmiş,1960. Rejim baskıcılığı, gelir eşitsizliği ve siyasal şiddetin göstergeleri bir önceki bölümde bahsedilenlerdir. Çok değişkenli model 1958-67 ve 1968-77 gibi iki zaman dilimi boyunca test edilebilir, fakat sonradan gelen periyod kısa vadede göstergesiz ve gecikme zamanlı sosyokültürel bir heterojenlik olsa da ilk periyod boyunca rejim baskıcılığının göstergesi mevcut değildir; ayrıca, sonradan gelen periyodun enerji tüketimi konusundaki bilgisi Tayvan'ın durumu için mevcut değildir.

Modelin değişkenleri OLS gerilemesi tarafından tahmin edilir. Tablo 2 ilk periyod için tahminleri rapor eder. Tek yönlü istatistiki değeri olan bir test kullanılır çünkü katsayıların belirtileri deneyden önce tahmin edilir.

Tam denklemde (2.1) sadece U2060 olarak gösterilen gelir eşitsizliğinin, 1nDPM65 olarak gösterilen siyasal şiddet üzerinde önemli bir etkisi olduğu düşünülür. Sırasıyla, 1nSPM65 ve 1nSPM60 olarak gösterilen devletin rejim baskısı hareketlerinin anlık ve gecikmeli etkileri beklenen yöndedir, fakat T-oranları fazlasıyla düşüktür. Çoklu doğrusallık burada bir problemdir, çünkü 1nSPM65  $r=.91$  seviyesinde 1nSPM60 ile ilgilidir. Sonuç olarak, 1nSPM65 ve 1nSPM60'ın 1nDPM65 üzerindeki bağımsız etkileri güvenilir bir biçimde tahmin edilemez. Aksi takdirde, 1nDPM60 olarak gösterilen bir önceki siyasal şiddetin öz bağımlı etkisi sınırdan bir önem taşır; 1nCPC60 olarak gösterilen ekonomik gelişmenin etkisi neredeyse sıfırdır ve ELF60 ve PS60 olarak gösterilen sosyokültürel heterojenlik belirtileri de istatistiki açıdan anlamlı değildir.

İkinci ve üçüncü denklemlerde (2.2, 2.3) siyasal şiddet ilk eşzamanlıları silerek açıklayıcı çeşitliliğe karşı gerilemiştir ve daha sonra çoklu doğrusallık sorunundan kaçınmak için devletin baskı rejimi hareketleri değerlerini geciktirmiştir. Devletin baskı rejimi hareketleri çeşitlilikleri hiç de önemli durumda değildir. Dördüncü denklem (2.4) ilk periyot süresince siyasal şiddetteki tahminler için son bir düzeltilmiş denklemdir (örneğin, 1nDPM65 ağı 1nDPM60 ile öz bağımlı etkidedir).

Table 3. Political Violence Regressions<sup>a</sup>: Subsequent Period (N = 49)

	intercept	lnDPM75	lnSPM75	lnSPM70	RR75	RR75 <sup>2</sup>	U2070	lnECPC70	ELF60
(3.1) lnDPM75 =	-6.07	+0.32*	+0.26	+0.56	+1.45*	-0.19*	+0.43*	+0.30	+0.15
R <sup>2</sup> = .47		(2.14)	(0.63)	(1.15)	(2.45)	(-2.48)	(1.84)	(1.57)	(0.24)
		0.35	0.09	0.20		0.36	0.26	0.27	0.03
(3.2) lnDPM75 =	-6.16	+0.30*		+0.73	+1.50*	-0.20*	+0.44*	+0.31	
R <sup>2</sup> = .49		(2.13)		(1.90)	(2.61)	(-2.62)	(1.92)	(1.75)	
		0.33		0.26		0.37	0.27	0.29	
(3.3) <sup>b</sup> lnDPM75 =	-7.07	+0.32*		+0.67	+1.60*	-0.21*	+0.45*	+0.46	
R <sup>2</sup> = .49		(2.37)		(1.69)	(2.74)	(-2.77)	(1.75)	(1.75)	
		0.35		0.24		0.40	0.27	0.33	

<sup>a</sup> Adjusted R<sup>2</sup>; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

<sup>b</sup> N = 50; lnGNPPC65 replaces lnECPC70.

\* p < .05.

Açıklayıcı çeşitliliğinin öncelikli önemi gelir eşitsizliğidir; ikincil önemli etkisi etnik-dilbilim hizipçiliği indeksi tarafından kaydedilir (sırasıyla.41 ve.28. katsayılarının standartlaştırılmış gerilemelerinin karşılaştırılmasıyla saptandığı gibi).

Sonraki periyot için denklemler Tablo 3'te gösterilmiştir. Açıklayıcı çeşitliliğin tam bir seti Tablo 3'teki modelin bütün kapsamalarının göstergelerini içerir. Farz edilir ki, etnik-dilbilim hizipçiliği indeksindeki sayılar yavaşça değişecektir, ELF60 aşağı yukarı 1970 yıllarında sosyokültürel heterojenliğin bir göstergesi olarak kullanılır.

Sonraki periyot (3.1) için tam denklemde gelir eşitsizliği (U2070) tekrar siyasal şiddet değişikliği üzerinde olumlu, önemli bir etkisi olduğu tahmin ediliyor, fakat etkinin büyüklüğü sadece başlangıç periyodundaki muhteşem etkinin yarısı kadardır. Çok değişkenli analiz bu yüzden zamanla güçlüğü konusunda dalgalanmalar yaşanan siyasal şiddet ve gelir eşitsizliği arasındaki iki değişkenli olumlu ilişki bulgularını tekrarlar.

Ayrıca, çok değişkenli analiz gelir eşitsizliğini bağımsız olarak çalıştıran siyasal şiddet ve rejim baskıcılığı arasındaki tersine çevrilmiş U eğrisi ilişkisini ve tekdüze olmayan bir hipotezi onaylar ve diğer ilgili açıklayıcı çeşitlilikler RR75 ve RR75<sup>2</sup> için bir standardı olmayan değişken tahminleri gibi beklenen yöndedirler ve istatistiki açıdan da önemlidirler. Aslında, 'yörünge' katsayısı RR75 ve RR75<sup>2</sup> için T-oranları ve standartlaştırılmış gerileme rejim baskıcılığının 3.1. denklemindeki en güçlü açıklayıcı ağırlık olarak taşıdığını gösterir.

Çok düşük T-oranları yine devletin baskı rejimi hareketlerinin (lnSM75, lnSPM70) siyasal şiddet üzerindeki anlık ya da gecikmeli etkileri bakımından gözlemlenebilir. Dahası, lnSPM70 ölçüsünde olan değişken tahmini beklenen yöne terstir. Çoklu doğrusallık, bir sonraki periyotta daha az problemlidir, çünkü lnSPM75 sadece r=60 seviyesiyle ilişkilidir.

3.1 denkleminde en beklenmedik bulgu ekonomik gelişme katsayısının pozitif belirtisidir. Bu r= -.21 seviyesinde, lnECPC70 ve lnDPM75 arasındaki iki yönlü değişkenlik yönünden kaynaklanan bir geri çevirmedir. Ancak tahmin edilen, ekonomik gelişme T-oranları istatistiki bir önem için çıkarımda bulunmak için çok küçüktürler.

3.2 denklemini 1.0'dan daha az olan T-oranlarına sahip değişken tahminleriyle açıklayıcı çeşitliliğin çıkarılmasına dayalı sonuçları rapor der. Ayarlanmış R<sup>2</sup> değeri .47 ve .49'dan artar. Gecikmeli hükümet rejim baskısı hareketlerinin etkisi için T-oranları iki yönlü bir test için sınırda bir öneme sahiptir. Deneyden önce olumsuz bir etkinin tahmini sadece teoriden değil, aynı zamanda Hibbs'in tecrübeye dayanan analizi sonucundan



çıkartılmıştır, belki de lnSPM70 için gözlemlenmiş olumlu katsayıya biraz da olsa önem verilmelidir.

lnGNPPC65 olarak isimlendirilen 3.3 denkleminde, logaritmik olarak hesaplanmış kişi başına ağırlıklı milli hasılat değerleri 1965 (1970 yılları değerleri mevcut değildir) ekonomik gelişmenin bir göstergesi olarak enerji tüketiminin yerini almaktadır. Yine de, çok değişkenli bağlamda standartlaştırılmış etki +.33 olduğunda da ters bir işaret çıkar, öte yandan lnGNPPC65 ve lnDPM75 arasındaki iki değişkenlik -.24'tür. 3.2 denklemindeki lnE0C70 ve 3.3 denklemindeki lnGNPPC65 katsayıları için T-oranları 'gri bir bölge 'de iki yönlü bir test için sınırdaki önemiyle(.10>p>.05) düşüş gösterir, ve ekonomik-gelişme göstergesi de denkleminde silinmesiyle ayarlanmış R<sup>2</sup>' yi .49'dan .6'ya düşürür, bu yüzden ekonomik gelişme faktörü tahminin doğruluğuyla ilgili değildir. lnECPC70 ve lnGNPPC65 için olumlu katsayıların güvenilir ya da anlamlı olarak kabul edilip edilmemesi gerektiği sorusu gelecek araştırmalar için merak uyandırıcı bir konudur.

Table 4. Governmental-Acts-of-Coercion Regressions<sup>a</sup>

		Initial Period (N = 29)							
		intercept	lnSPM60	lnDPM60	U2060	lnECPC60	ELF60	PS60	
(4.1)	lnSPM65 =	-0.79	+0.68*	-0.018	+0.0062	+0.091	+0.011	+0.0018	
	R <sup>2</sup> = .80		(6.88)	(-0.35)	(0.51)	(1.53)	(0.03)	(0.40)	
			<u>0.91</u>	<u>-0.05</u>	<u>0.07</u>	<u>0.16</u>	<u>0.00</u>	<u>0.05</u>	
(4.2)	lnSPM65 =	0.13	+0.68*						
	R <sup>2</sup> = .81		(11.04)						
			<u>0.91</u>						
		Subsequent Period (N = 49)							
		intercept	lnSPM70	lnDPM70	RR75	RR75 <sup>2</sup>	U2070	lnECPC70	ELF60
(4.3)	lnSPM75 =	-0.61	+0.70*	-0.078	+0.19	-0.022	+0.0024	+0.085	-0.18
	R <sup>2</sup> = .39		(4.62)	(-1.42)	(0.86)	(-0.76)	(0.27)	(1.19)	(-0.76)
			<u>0.69</u>	<u>-0.24</u>	<u>0.17</u>	<u>0.04</u>	<u>0.22</u>	<u>-0.10</u>	
(4.4) <sup>b</sup>	lnSPM75 =	0.31	+0.61*						
	R <sup>2</sup> = .35		(5.14)						
			<u>0.60</u>						

<sup>a</sup> Adjusted R<sup>2</sup>; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

<sup>b</sup> N = 50.

\* p < .05.

Modeli tamamlamak için Tablo 3'ten yalnızca t<sub>1-1</sub> seviyesinde devletin baskı rejimi hareketleri tarafından belirlenen t<sub>1</sub> seviyesindeki devletin baskı rejimi hareketlerinin tahmininin test edilmesi gereklidir. Tablo 4'te belirtilen gerileme denklemleri diğer açıklayıcı çeşitliliklerin öz bağımlı teriminden bağımsız olarak baskı rejimi hareketlerini etkilemediğini gösterir ve siyasal şiddetten etkilenen önemli bir gecikmeli etki de yoktur. Her tam denklem (4.1 ve 4.3) önceki değerleri gibi sadece birer işlev olan baskı rejimi hareketlerinde dengelenmiş bir denklemi azaltır(4.2 ve 4.4).

Siyasal şiddetin çok değişkenli ana bir modeli bağlamında ele alınan rejim baskıcılığı ve eşitsizlik hipotezlerinin test edilmelerinin sonuçları 4a diyagramının 1958-67 yılları arasını ilk periyod ve 4b diyagramının da 1968-77 yılları arasını bir sonraki periyod olarak gösterdiği Tablo 4'te özetlenmiştir. Devamlı(kesiksiz) çizgiler kısmen güçlü anlamı veren nedenlerin yollarını; kesikli çizgiler de tartışmaya açık nedenlerin yollarını gösterir. 4a'daki yörüngesel katsayılar 2.4 ve 2.4 denklemlerinden; 4b'dekiler de 3.2 ve 4.4 denklemlerindedir.

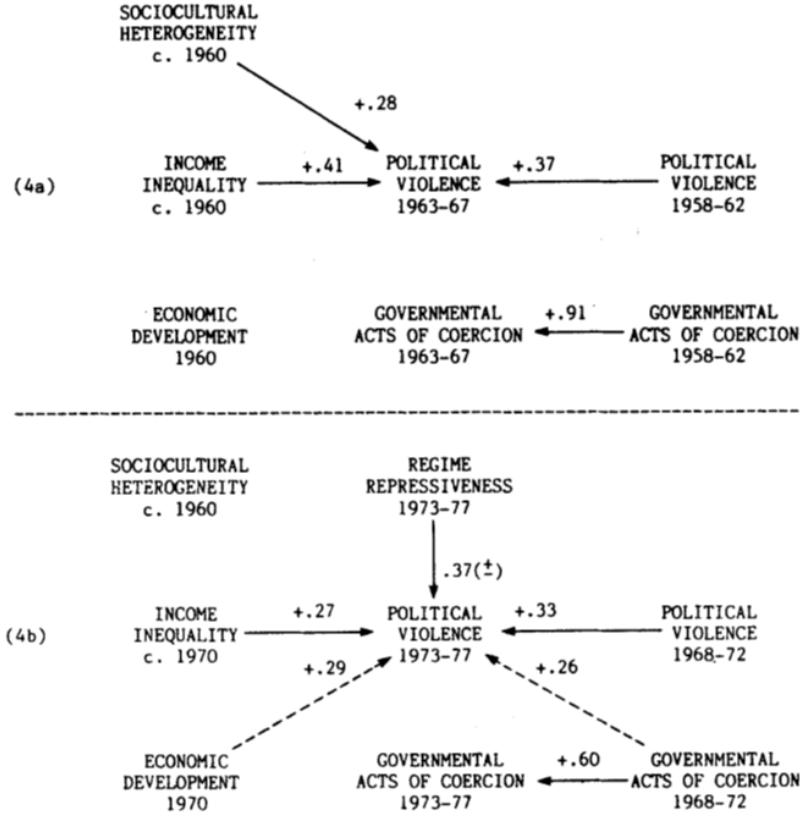


Figure 4. Observed Direct Causal Paths (with Parameter Estimates) in the Core Model of Determinants of Political Violence

Bu sonuçlardan çıkarılabilecek bir genelleme ölümcül siyasal şiddetteki (t zamanında verilen siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranı, bir önceki değerinin ağı t-1 dedir) değişim bir ülkedeki gelir eşitsizliği seviyesinin önceliğinin olumlu hızlandırılmış bir işlevidir. Ancak, bu ilişkinin güçlüğü zamanla artmakta ve sonuna yaklaşmaktadır.

İkinci bir genelleme siyasal şiddetten kaynaklanan ölüm oranlarının net sayısı büyük olasılıkla orta düzeydeki rejim baskıcılığı altında meydana gelir –bazıları bunu ‘demokratik’ ya da ‘bütüncül’ olmaya karşı olan ‘otoriter’ rejimler için söyleyebilir. Rejim baskıcılığının tersine çevrilmiş U-eğrisi etkisinin 1967-77 yılları arasındaki periyoddaki diğer açıklayıcı çeşitliliklerle karşılaştırıldığında göreceli olarak güçlüdür. Tersine çevrilmiş U –eğrisi büyük olasılıkla engelleyici bir şekilde pahalı olmayan, özellikle sert toplu eylemlerinin gerekli görüldüğü ve toplu eylemler için kaynaklarını harekete geçirebilecekleri şartlar altında etkilemek ve daha büyük haklar kazanmak için elit olmayan karşıt görüşlü grupların arzusunu yansıtır.

Siyasal şiddetten kaynaklanan yüksek ölüm oranlarının netliğinin bağımız üçüncü bir nedeni de nüfus içerisindeki etnik bölünmelerin varlığından kaynaklanabilir. Ancak, bu etkinin varlığı zamanla çeşitlilik gösterebilir.

Devletin baskı rejimi hareketleri ve siyasal şiddet arasındaki ilişki net değildir. Bu sonuç Weede (1977:48-71) tarafından Hibbs'in 1948-57 ve 1958-67 yılları arasındaki periyotlarda yağmış olduklarının yeniden analiziyle kullanılmıştır.

Son olarak, ana modeldeki diğer açıklayıcı çeşitliliklerden bağımsız olarak siyasal şiddetteki değişim ve ekonomik gelişme seviyesi arasında bir ilişki varsa, bu beklenen olumsuz yönün tam tersi yönünde olacaktır. Ekonomik gelişmenin nedensel önemi sorgulamaya açık olarak değerlendirilmelidir.

## **SONUÇ**

Gelir eşitsizliği ve toplu siyasal şiddet arasındaki olumlu hızlandırılmış bir ilişkinin hipotezleri ve rejim baskıcılığının arasındaki ters çevrilmiş bir U eğrisi veriye dayalı olarak, ilk olarak 1958-67 ve 1968-77 yılları arasında, ikinci olarak 1968-77 yılları arasında test edilir. Bazı ülkeler, Avrupa ve Kuzey Amerika, Latin Amerika ve Asya'daki kendi kendini yöneten siyasal birimlerin geniş ödemelerini makul seviyede karşılarlar.

Gelir eşitsizliği ve rejim baskıcılığı hipotezleri desteklenir. Gelir eşitsizliği göreceli yoksunluk teorisinin merkezi bir tartışmasının bir göstergesi olarak yorumlanabildiği için bu teori için verilen destek bu verilerden çıkarılabilir. Ancak, eşitsizlik etkisinin büyüklüğü örnek ölçünün daha kapsamlı olduğu ikinci on yıllık dilimde nispeten daha zayıftır ve bu bulgu, hoşnutsuzluğun genel olarak kolektif siyasal şiddetle belli belirsiz alakalı olacağını tahmin eden kaynak seferberliğinin bazı versiyonlarının tartışmaları çizgisindedir. Rejim baskıcılığı değişkeni kaynak seferberliği teorisinin siyasal süreç versiyonunun merkezi bir göstergesidir ve nispeten tekdüze olmayan güçlü bir rejim baskıcılığının etkisi gözlemlendiği için, bir kişi ikinci on yıllık dilimin verilerinden kaynak seferberliği teorisi için nispeten güçlü bir destek çıkarımında bulunabilir.

Bu sonuçların bir politika içermesi şudur ki, dağıtımsal eşitliğin makro ekonomik faktörünü göz ardı eden kalkınma stratejisini izleyen ülkeler, diğer faktörlere bakmaksızın yoğun siyasal şiddetin nispeten yüksek seviyelerini denemeye meyilli olabilirler. Alternatif olarak, orta düzeyde rejim baskıcılığının olduğu ülkelerin ileri derecede yoğun siyasal şiddet seviyelerini nispeten deneyimlemeleri daha mümkün olabilir, bu Machiavelli'nin bir liderin rakibini kucaklaması ya da ezmezi gerektiği özdeyişinde doğruluk olacağını gösteriyor. Eşitsizlik ve ne demokratik ne de totaliter olmayan rejim yapısının yüksek bir seviyesi, siyasal istikrar tarifinin iki etkili unsuru olacağı benziyor.

## **KAYNAKÇA**

- Ahluwalia, Montek S. 1976 "Inequality, poverty, and development." *Journal of Development Economics* 3: 307-42.
- Ballmer-Cao, Thanh-Huyen and Jurg Scheidegger 1979 *Compendium of Data for World System Analysis*. Zurich: Soziologisches Institut der Universität.
- Cespedes, Victor H. 1979 *Evolucion de la Distribucion del Ingreso en Costa Rica*. Serie Divulgación Económica No. 18, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
- Cutright, Phillips 1963 "National political development: measurement and analysis." *American Sociological Review* 28:253-64.
- Davies, James C. 1962 "Toward a theory of revolution." *American Sociological Review* 27:5-19.
- Davis, H. T. 1948 *Political Statistics*. Evanston, IL: Principia.
- Eisinger, Peter K. 1973 "The conditions of protest behavior in American cities." *American Political Science Review* 67:11-28.
- Fei, John C. H., Gustav Ranis and Shirley W. Y. Kuo 1979 *Growth with Equity: The Taiwan Case*. New York: Oxford University Press.

- Feierabend, Ivo K. and Rosalind L. Feierabend 1966 "Aggressive behavior within polities." *Journal of Conflict Resolution* 10:249-71. 1972 "Systemic conditions of political aggression: an application of frustration-aggression theory." Pp. 136-83 in Ivo K. Feierabend, Rosalind L. Feierabend, and Ted Robert Gurr (eds.), *Anger, Violence, and Politics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Flanigan, William H. and Edwin Fogelman 1970 "Patterns of political violence in comparative perspective." *Comparative Politics* 3:1-20.
- Fuguitt, Glenn V. and Stanley Lieberman 1974 "Correlation of ratios or difference scores having common terms." Pp. 128-44 in Herbert L. Costner (ed.), *Sociological Methodology 1973-1974*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Galtung, Johan 1964 "A structural theory of aggression." *Journal of Peace Research* 1:95-119.
- Gamson, William A. 1975 *The Strategy of Social Protest*. Homewood, IL: Dorsey.
- Gurr, Ted Robert 1968 "A causal model of civil strife: a comparative analysis using new indices." *American Political Science Review* 62:1104-24. 1970 *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press.
- Gurr, Ted Robert and Raymond Duvall 1973 "Civil conflict in the 1960s: a reciprocal theoretical system with parameter estimates." *Comparative Political Studies* 6:135-69.
- Hardy, Melissa A. 1979 "Economic growth, distributional inequality, and political conflict in industrial societies." *Journal of Political and Military Sociology* 5:209-27.
- Hibbs, Douglas A. 1973 *Mass Political Violence*. New York: Wiley.
- Jagodzinski, Wolfgang and Erich Weede 1981 "Testing curvilinear propositions by polynomial regression with particular reference to the interpretation of standardized solutions." *Quality and Quantity* 15: 447-63.
- Jain, Shail 1975 *The Size Distribution of Income: A Compilation of Data*. Washington, D.C.: World Bank.
- Jenkins, Joseph Craig and Charles Perrow 1977 "Insurgency of the powerless: farm worker movements (1946-1972)." *American Sociological Review* 42:249-68.
- McAdam, Doug 1982 *Political Process and the Development of Black Insurgency*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCarthy, John D. and Mayer N. Zald 1977 "Resource mobilization and social movements: a partial theory." *American Journal of Sociology* 82:1212-41.
- Nagel, Jack 1974 "Inequality and discontent: a nonlinear hypothesis." *World Politics* 26:453-72. 1976 "Erratum." *World Politics* 28:315.
- Oberschall, Anthony 1973 *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Paukert, Felix 1973 "Income distribution at different levels of development: a survey of evidence." *International Labour Review* 108:97-125.
- Roberti, Paolo 1974 "Income distribution: a time-series and a cross-section survey." *The Economic Journal* 84:629-38.
- Russett, Bruce M. 1964 "Inequality and instability: the relation of land tenure to politics." *World Politics* 16:442-54.
- Sawyer, Malcolm 1976 "Income distribution on OECD countries." Pp. 3-36 in *OECD Economic Outlook: Occasional Studies*.
- Schuessler, Karl 1973 "Ratio variables in path models." Pp. 201-208 in Arthur S. Goldberger and Otis Dudley Duncan (eds.), *Structural Equation Models in the Social Sciences*. New York: Seminar Press.
- Sigelman, Lee and Miles Simpson 1977 "A cross-national test of the linkage between economic inequality and political violence." *Journal of Conflict Resolution* 21:105-28.
- Snyder, David 1978 "Collective violence." *Journal of Conflict Resolution* 22:499-534.
- Snyder, David and Charles Tilly 1972 "Hardship and collective violence in France, 1830-1960." *American Sociological Review* 42:105-23.
- Taylor, Charles Lewis and David A. Jodice 1983a *World Handbook of Political and Social Indicators*. Third Edition. Volume I. New Haven: Yale University Press. 1983b *World Handbook of Political and Social Indicators*. Third Edition. Volume II. New Haven: Yale University Press.
- Tilly, Charles 1975 "Revolutions and collective violence." Pp. 483-555 in Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, Volume III. Reading, MA:

- Addison-Wesley. 1978 From Mobilization to Revolution. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Tocqueville, Alexis de [1835] Democracy-in America, Volume II. New York: Schocken Books.
- Webb, Richard C. 1976 "The distribution of income in Peru." Pp. 11-25 in Alejandro Foxley (ed.), Income Distribution in Latin America. New York: Cambridge University Press.
- Weede, Erich 1977 Hypothesen, Gleichungen und Daten. Kronberg/Ts.: Athenium Verlag.
- 1981 "Income inequality, average income, and domestic violence." Journal of Conflict Resolution 25:639-53.
- World Bank 1979 World Development Report, 1979. New York: Oxford University Press.
- 1982 World Development Report, 1982. New York: Oxford University Press.
- Zimmerman, Ekkart 1983 Political Violence, Crises and Revolutions. Cambridge, MA: Schenkman.

## INCOME INEQUALITY, REGIME REPRESSIVENESS, AND POLITICAL VIOLENCE<sup>1</sup>

Edward N. Muller

*Death rate from political violence is postulated to vary cross-nationally as a positively accelerated time-lagged function of income inequality and as a nonmonotonic inverted "U" function of regime repressiveness. The former hypothesis is consistent with approaches to the explanation of collective political violence that emphasize the general concept of discontent or, more specifically, relative deprivation; the latter hypothesis is consistent with a political-process version of the resource mobilization approach. In the context of a multivariate model estimated across two decades, 1958-67 and 1968-77, support is found for the inequality hypothesis. Support also is found for the regime repressiveness hypothesis in the decade (1968-77) for which the index of regime repressiveness is available. The U-curve effect of regime repressiveness appears to have stronger impact on variation in rates of deadly political violence than the positively accelerated effect of income inequality.*

Since Aristotle (at least) social philosophers have speculated that economic inequality is a fundamental cause of political violence and revolution. De Tocqueville ([1835] 1961:302) stated the classical hypothesis succinctly: "Almost all of the revolutions which have changed the aspect of nations have been made to consolidate or to destroy social inequality. Remove the secondary causes which have produced the great convulsions of the world, and you will almost always find the principle of inequality at the bottom." The inequality principle, however, has not held up well under the scrutiny of modern social science research. Although some support has been found for the hypothesis of a positive linear relationship between political violence and inequality in the distribution of land (Russett, 1964; Nagel, 1976), the most important variable seems to be level of economic well-being rather than distribution of property (Nagel, 1974). Moreover, level of economic development has been found to be a stronger predictor of political violence in one study (Sigelman and Simpson, 1977), while two subsequent papers report no relationship at all between income inequality and political violence once economic development is controlled (Hardy, 1979; Weede, 1981).

The issue of whether inequality causes political violence independently of level of economic development has important policy implications. If inequality is irrelevant, developing countries would be well advised to follow the "Brazilian model" of development, which emphasizes rapid accumulation of wealth at the cost of enhancing distributional inequality in order to reach a high level of development as quickly as possible. If a low level of economic development rather than maldistribution of wealth is the cause of political violence, then the advantage of the Brazilian rapid-accumulation-without-equity strategy is that it would reduce the length of time during which a developing country is vulnerable to political violence and the possibility of revolution "from below."

Of course, if the findings of contemporary cross-national research are wrong, and if the classical inequality hypothesis has validity, then a strategy of rapid accumulation

---

<sup>1</sup> Direct all correspondence to: Edward N. Muller, Department of Political Science, University of Arizona, Tucson, AZ 85721. An earlier version of this paper was presented at the World Handbook III workshop, Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung, Universität zu Köln, June 28-29, 1984. I am grateful for helpful comments from participants in the workshop, especially Erich Weede, and from the anonymous ASR referees. Support for this research was provided by the National Science Foundation, grant SES83-20281.

without equity will have the effect of enhancing a developing country's vulnerability to mass revolution. This, it can be argued, is at least part of the explanation for the Iranian revolution of 1978-79.

The inequality hypothesis is also pertinent to contemporary theoretical controversy between the relative deprivation and resource mobilization approaches to the explanation of collective political violence (see Snyder, 1978, for a review and evaluation of the strengths and weaknesses of this literature). Relative deprivation arguments (e.g., Davies, 1962; Feierabend and Feierabend, 1966, 1972; Galtung, 1964; Gurr, 1968, 1970) assume a direct relationship between various kinds of deprivation-induced discontent and collective political violence, and tend to ignore variation in the extent to which dissident groups are able to mobilize resources for sustaining political insurgency. By contrast, the resource mobilization "school" (Gamson, 1975; Jenkins and Perrow, 1977; Oberschall, 1973; Snyder and Tilly, 1972; Tilly, 1975, 1978) either rejects the assumption of a direct relationship between discontent and political violence (Jenkins and Perrow, 1977; Snyder and Tilly, 1972; Tilly, 1975, 1978) or considers it to be weak at best (McCarthy and Zald, 1977), and argues alternatively that the central explanatory variable is the *organization* of discontent, i.e., the extent to which dissident groups are able to acquire control of the resources necessary to develop strong and effective organizations for the purpose of obtaining collective goods. The absence of a relationship cross-nationally between inequality and political violence would support the line of argument advanced by proponents of resource mobilization, whereas its presence would be consistent with the relative deprivation thesis.

An approach that has evolved out of the resource mobilization perspective is labeled the "political process" model by McAdam (1982). The McAdam political-process model emphasizes three variables: (1) the level of organization within dissident groups; (2) their belief in the likelihood of success of collective protest; and (3) the structure of political opportunities available to them for achieving their demands. The political-process model also assumes that discontent (of some kind—relative deprivation or otherwise) is relevant as a necessary condition for the formation of dissident groups.

A key indicator of the structure of political opportunities available to dissident groups is the repressiveness of the political system or regime (see Eisinger, 1973). An extremely repressive "closed"-regime structure offers little or no opportunity for dissident groups to engage in collective action of any kind. Moreover, the presence of an extremely repressive regime also affects the first and second variables in the political-process model, since, on the one hand, belief in the likelihood of success of collective protest probably will be low under this condition, and, on the other hand, it surely will be difficult for dissident groups to develop an effective organization. An "open" or democratic regime structure, by contrast, will offer considerable opportunity for dissident groups to participate in a variety of ways in the political process. In addition, belief in the likelihood of success of collective action should be enhanced, as well as ability to organize. In fact, under an open-regime structure, where rights of citizen participation are legally protected, violent collective action should be relatively *unlikely*, since there are many feasible nonviolent alternatives.

It is under a regime structure of intermediate repressiveness that collective political violence should be most likely. Organization is possible, the cost of collective action is not prohibitive, but opportunities for effective participation are restricted. Consequently, dissident groups operating in a semi-repressive environment may regard

civil disobedience and violence as both a feasible and necessary strategy for pressing their claims to a share of influence over political decisions.

From the political-process model, then, one may derive the hypothesis that an important determinant of collective political violence is the extent of regime repressiveness, which should be related to violence in a curvilinear (or, to be more precise, *nonmonotonic*) fashion. The incidence of collective political violence should be relatively high under conditions of intermediate regime repressiveness and relatively low when the regime is either very repressive or very open.

Inequality and regime repressiveness are thus macro-structural characteristics of societies that can be related to arguments of two contending theoretical approaches to the explanation of collective political violence: the relative deprivation or, more generally, “discontent” perspective and the political-process version of the resource mobilization perspective. This paper will report an analysis of cross-national data relevant to the relative deprivation versus resource mobilization debate by investigating the effect of variation in income inequality and regime repressiveness on level of political violence within the context of a relatively comprehensive multivariate model.

## RESEARCH DESIGN

The primary source of information on distribution of income used by previous researchers is a set of data collected by Paukert (1973) for 56 countries. Unfortunately, some fairly serious problems of noncomparability in the Paukert compilation have been overlooked. In fact, almost one-half of the cases in the Paukert data set cannot be considered reliable estimates of nation-wide distribution of personal income.<sup>2</sup> This is a good reason for reopening the question of the relationship between income inequality and political violence.

Reasonably comparable data on the distribution of income in the national population is available circa 1960 for 29 countries and circa 1970 for 51 countries. The extent of income inequality will be measured by the concentration of income at the upper end of the distribution, as indexed by the size of the share accruing to the richest 20 percent of recipients. Upper-quintile income shares are listed for the two time periods, along with the source<sup>3</sup> and year, in Table 1. These data can be considered in general to be post-tax.<sup>4</sup> Most data are for households, but in the interest of maximizing coverage, data for income recipients or population are included; data are excluded if they pertain to

---

<sup>2</sup> First, Paukert (1973:125) himself warned that data for seven countries (Burma, Chad, Morocco, Niger, Nigeria, Sudan, and Tunisia) were of dubious value. Second, data for two countries (Barbados and Italy) are extremely old (circa 1950 or before). Third, data for four countries (Greece, Israel, Malaysia, and Sierra Leone) are based on only partial coverage of the population. Fourth, data for four countries (Denmark, Finland, Norway, and Sweden) are derived from tax statistics, whose reliability is questionable. Fifth, data for one country (Ecuador) differ by an enormous margin (for example, a 30-point difference in the income share received by the upper 20 percent of the population) from those reported for the same year in a better-documented compilation (Jain, 1975), while data for another nine countries (Colombia, Costa Rica, El Salvador, India, Japan, the Netherlands, South Korea, Venezuela, and West Germany) differ substantially (e.g., a difference of 5-15 points in the upper-20% income share) from those in better-documented sources (Jain, 1975; Sawyer, 1976).

<sup>3</sup> The sources are: A-Ahluwalia (1976); B-Ballmer-Cao and Scheidegger (1979); C-Cespedes (1979); F-Fei et al. (1979); J-Jain (1975); P-Paukert (1973); R-Roberti (1974); S-Sawyer (1976); We-Webb (1976); W-World Bank (1979, 1982).

<sup>4</sup> The data for developed countries are post-tax; data for developing countries are not adjusted for taxation but can be regarded as comparable to post-tax data in developed countries (World Bank, 1979).



economically active males only, to workers only, to urban or rural areas only, or otherwise are not comprehensive.<sup>5</sup> Dependent territories are not included.<sup>6</sup>

The data for the 1958-62 interval constitute roughly a one-third sample of all self-governing political units as of 1957. The number of self-governing political units expanded considerably by 1967, and even though the 1968-72 interval contains 22 more cases than the circa 1960 interval, the larger circa 1970 sample covers only about two-fifths of the population of independent states. Coverage of the Middle East and North Africa is poor in both time periods; the newly independent states of Sub-Saharan Africa are represented less well in the circa 1970 sample than the states of Europe and North America, Central and South America, and Asia. The reader therefore should keep in mind that generalizations drawn from this study may not be applicable to Africa and the Middle East. Also, in regard to type of regime, it should be noted that Communist countries are represented only by East Germany, Hungary, and Yugoslavia.

It is of interest to observe that when states are grouped by region, income distribution in Europe and North America is distinctively more egalitarian than in other regions. Circa 1960, France was the only European country in which the upper class of income recipients received more than one-half of total personal income; by contrast, in the rest of the world, the upper class of recipients received *at least* more than 50 percent of total personal income in all countries except Egypt, Japan, and Pakistan. By the time of the 1968-72 interval the upper class of income recipients in all states of Europe and North America received less than a 50 percent share of the total, whereas in seven-tenths of the states in other regions of the world the upper class received 50 percent or more of total personal income. The more egalitarian Europe-North America region has experienced less political violence since World War II than the other less egalitarian regions; but the Europe-North America region also is more developed economically than other regions. Hence the need for multivariate statistical analysis to sort out the relative influence of inequality versus level of economic development.

The concept "regime repressiveness" will be measured by two variables from the World Handbook III data set (see Tables 2.1 and 2.2 of Taylor and Jodice, 1983a), the Political Rights Index and the Civil Rights Index. These variables have been coded annually since 1973 by Raymond D. Gastil and published by Freedom House. Scores range from 1 (very high) to 7 (very low).

---

<sup>5</sup> In regard to use of the income distribution data reported in Table 4.1 of the third edition of the *World Handbook of Political and Social Indicators* (Taylor and Jodice, 1983a), it is advisable to exclude the following: data for economically active population in Botswana and Ecuador, since economically active population in developing countries normally refers to males only; data for African male employees in Uganda; data for workers in Bulgaria, Czechoslovakia, and Poland; data based on tax statistics in Denmark and Finland (problems of noncomparability arising from use of tax rolls are discussed in Sawyer, 1976).

<sup>6</sup> Thus a country must have been self-governing by 1957 to be included in the 1958-62 interval, self-governing by 1967 to be included in the 1968-72 interval.

Table 1. Upper-Quintile Shares of National Household (Unless Otherwise Noted) Income  
Circa 1960 and 1970

	Income Share of Upper Quintile, 1958-62		Income Share of Upper Quintile, 1968-72	
	(Source/Year)	%	(Source/Year)	%
<i>I. EUROPE &amp; NORTH AMERICA</i>				
Canada	(S:59)	41.3	(W:69)	41.0
France	(S:62)	53.4	(W:70)	46.9
East Germany			(A:70)	30.7
West Germany	(S:60)	43.9	(S:70)	45.6
Hungary			(A:69)	33.4 <sup>c</sup>
Italy			(W:69)	46.5
Netherlands	(S:59)	43.0	(W:67) <sup>d</sup>	42.9
Norway			(W:70)	37.3
Spain	(A:64) <sup>a</sup>	45.2	(W:74) <sup>d</sup>	42.2
Sweden			(W:72)	37.0
Switzerland			(B:68)	45.9 <sup>b</sup>
United Kingdom	(S:59)	40.9	(S:72)	39.4
United States	(S:62)	44.1	(W:72)	42.8
Yugoslavia	(S:63) <sup>a</sup>	41.9	(A:68)	41.5
<i>II. CENTRAL &amp; SOUTH AMERICA</i>				
Argentina	(A:62)	52.0	(W:70)	50.3
Barbados			(J:69)	44.0 <sup>b</sup>
Bolivia			(P:68)	61.0 <sup>b</sup>
Brazil	(J:60)	62.1 <sup>b</sup>	(W:72)	66.6
Chile			(W:68)	51.4
Colombia	(J:64) <sup>a</sup>	62.8 <sup>b</sup>	(A:70)	59.4 <sup>b</sup>
Costa Rica	(C:61)	61.0	(A:71)	50.6
El Salvador			(J:69)	50.8 <sup>c</sup>
Honduras			(W:67) <sup>d</sup>	67.8
Jamaica	(A:58)	61.5		
Mexico	(J:63) <sup>a</sup>	58.7	(A:69)	64.0
Panama	(J:60)	55.3 <sup>b</sup>	(W:70)	61.8
Peru	(We:61)	64.4 <sup>b</sup>	(W:72)	61.0
Uruguay			(A:67) <sup>d</sup>	47.4
Venezuela	(J:62)	59.0	(W:70)	54.0
<i>III. MIDDLE EAST</i>				
Egypt	(A:64) <sup>a</sup>	47.0		
Iraq	(A:56) <sup>a</sup>	68.0 <sup>c</sup>		
Lebanon	(A:58) <sup>a</sup>	61.0		
Tunisia	(J:61)	54.8 <sup>c</sup>	(A:70)	55.0 <sup>b</sup>
Turkey	(S:63) <sup>a</sup>	57.0	(W:73) <sup>d</sup>	56.5
<i>IV. SUB-SAHARAN AFRICA</i>				
Gabon			(A:68)	67.5 <sup>b</sup>
Ghana			(R:68)	47.8 <sup>b</sup>
Ivory Coast			(A:70)	57.2
Kenya			(W:74) <sup>d</sup>	60.4
Malawi			(W:68)	50.6
Rhodesia			(J:68)	69.1 <sup>b</sup>
Sierra Leone			(W:68)	52.5
South Africa			(J:65) <sup>d</sup>	62.0 <sup>c</sup>
Sudan			(W:68)	49.8
Tanzania			(W:69)	50.4
<i>V. ASIA</i>				
Australia			(W:67) <sup>d</sup>	38.8
India	(J:60)	51.7	(J:68)	53.1
Indonesia			(J:71)	52.0
Japan	(S:62)	40.2	(W:69)	41.0
Malaysia			(W:70)	56.6
New Zealand			(S:66) <sup>d</sup>	41.4
Pakistan	(A:63) <sup>a</sup>	45.5	(J:71)	41.5
Philippines	(J:61)	56.2	(W:71)	53.9
South Korea			(J:71)	43.4
Sri Lanka	(J:63) <sup>a</sup>	52.1	(W:70)	43.4
Taiwan	(F:61)	51.0	(W:71)	39.2
Thailand	(A:62)	57.7		

<sup>a</sup> Estimate of 1958-62.<sup>c</sup> Population.<sup>b</sup> Income Recipient.<sup>d</sup> Estimate of 1968-72.

Table 2. Political Violence Regressions<sup>a</sup>: Initial Period (N = 29)

	intercept	lnDPM60	lnSPM65	lnSPM60	U2060	lnECPC60	ELF60	PS60
(2.1) lnDPM65 =	-5.31	+0.34	+1.01	-0.77	+0.10*	+0.06	+1.60	+0.0064
R <sup>2</sup> = .37		(1.70)	(1.23)	(-1.13)	(2.09)	(0.26)	(1.25)	(0.36)
		0.39	0.46	-0.47	0.48	0.05	0.25	0.08
(2.2) lnDPM65 =	-5.63	+0.26	+0.24		+0.10*	+0.11	+1.89	+0.0036
R <sup>2</sup> = .36		(1.37)	(0.52)		(2.01)	(0.44)	(1.50)	(0.20)
		0.30	0.11		0.46	0.08	0.30	0.04
(2.3) lnDPM65 =	-6.11	+0.32		-0.079	+0.10*	+0.16	+1.61	+0.0082
R <sup>2</sup> = .35		(1.60)		(-0.20)	(2.21)	(0.67)	(1.25)	(0.46)
		0.37		-0.05	0.51	0.12	0.25	0.10
(2.4) lnDPM65 =	-4.12	+0.32*			+0.085*		+1.76*	
R <sup>2</sup> = .42		(2.06)			(2.31)		(1.88)	
		0.37			0.41		0.28	

<sup>a</sup> Adjusted R<sup>2</sup>; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

\* p < .05.

In regard to political rights, countries with high scores (1 or 2) have free and fair elections in which the vast majority of citizens can participate; also, there is little restriction of the right to organize collectively for political action. The electoral process in countries with intermediate political rights scores (3, 4, and 5) is marred by fraud and/or constitutional restrictions on full participation- it has little real significance in determining the distribution of political power. Freedom of group organization also may be restricted. In countries with low political rights scores (6 and 7) either elections are not held or, if they are held, only a single list of candidates is permitted; groups are not allowed to organize voluntarily.

In regard to civil rights, countries with high scores (1 or 2) have an independent judiciary that ensures the right to a fair trial and protects citizens from arbitrary actions by police or mobs; also, the media are uncensored and cannot be closed down for political reasons. In countries with intermediate scores (3, 4, and 5) the government may interfere with the judiciary, citizens may be jailed arbitrarily, threats to life and property-often by security forces-are not uncommon, and martial law may prevail; also, the media are often under government control or otherwise subject to periodic threat of censorship, suspension, or seizure. High scores (6 and 7) are received by countries in which the rights of the state officially either take precedence over the rights of the individual or else the individual has no rights in relation to the state; no criticism of the government is allowed in the media.

The indicator of regime repressiveness to be used here is the 1973-1977 average annual political and civil rights score. In Europe and North America regime repressiveness scores during the 1973-77 period are either very low or high; in the other regions of the world regime repressiveness scores are distributed across the full range of low, intermediate, and high scores.

The dependent variable of this study, collective political violence, will be measured by deaths that occur from domestic political conflict (see Taylor and Jodice, 1983b:43, 47-51). Selection of this single indicator is based on a recommendation of Weede (1981:651) to rely exclusively on the deaths variable because there is probably less reporting bias for deaths than for armed attacks, another indicator of collective political violence. Assassinations, a third political-violence indicator, is not usable because of an extremely skewed distribution due to many zero frequencies.

An alternative measurement strategy is to construct a composite index, as did Hibbs (1973), of scores on the assassinations, armed attacks, and deaths variables. The

disadvantage of this approach, as Weede (1981:64) points out, is that measurement error from biased reporting of armed attacks may be transferred to the composite index. However, Weede also reports a correlation of .97 between Hibbs's index of internal war and deaths from political violence, so, at least for the 1958-67 period covered by the internal-war index, the distinction is not important as an empirical matter.

Deaths from political violence can be expressed either as a raw count or one relative to population. On this issue there is a very good theoretical reason for preferring the procedure of Russett (1964), which is to express deaths by the rate per one million population, in contrast to the more common strategy of, for example, Hibbs (1973), Sigelman and Simpson (1977), Hardy (1979), and Weede (1981), who use raw counts. If one regards political violence as an indicator of rebellion, where rebellion is defined as political behavior that threatens the stability of a regime, then the extent to which the stability of a regime is threatened by rebellion depends not on the absolute frequency of political violence but on its frequency relative to size of population. Thus, if the broader theoretical concept of interest is political instability, and if instability varies according to the threat to the regime from mass rebellion, the extent of that threat obviously will depend on the relative frequency of rebellion in the population, in this case as indicated by the death rate from political violence. 6

Another issue involves the width of measurement intervals. The ten-year interval of Hibbs's internal-war index seems too long; it could mask significant short-term change in political violence. Consequently, death rate from political violence is defined here as raw counts summed over five-year intervals and divided by mid-interval total population in millions.

In regard to income inequality, a potentially serious problem of previous research is the extreme length of the measurement interval during which single-year observations of income distribution are collected. This interval not only exceeds 20 years but also overlaps the measurement interval of political violence, thereby precluding the drawing of reliable causal inference. A preferable strategy is to use five-year (approximately) intervals for the measurement of income inequality as well.

A final point of research design that should be emphasized is the need for longitudinal perspective. Do relationships found for a given period hold over time? In this regard a useful strategy is the method of repeated, time-lagged, cross-section analysis employed by Hardy (1979) to investigate the relationship between political violence and level of economic development. This procedure entails reestimation of lagged relationships between explanatory and response variables on cross-sections of a population over successive intervals of time. It enables one to test the generality of dynamic causal inferences and, therefore, is a feasible alternative to time-series analysis. The repeated, time-lagged, cross-section method will be applied in this study to analysis of the relationship between income inequality and political violence. It will not be used for analysis of the relationship between regime repressiveness and political violence, however; first, because of a lack of extensive time-series data on regime repressiveness and, second, because there is no need to lag regime repressiveness, since this variable is an indicator of variation in the structure of opportunity for collective action, which can be expected to have a relatively instantaneous effect on the likelihood of collective political violence at any given time.

## **BIVARIATE RELATIONSHIPS**

The theoretical rationale for the inequality hypothesis is the postulate that inequality, in the contemporary world, breeds discontent. This simple postulate rests on the assumption that the norm of equality as a general standard of societal justice, which in its modern form originated in the writings of eighteenth-century philosophers of the "enlightenment" and diffused throughout Europe and North America in the nineteenth century, has become a more or less salient global value in the late twentieth century.

The exact nature of the discontent postulated to arise from the macro-economic condition of inequality is an open question. For example, economic inequality may produce frustration or relative deprivation in the sense of Gurr's (1970) conceptualization, i.e., a discrepancy between what a person has and what he/she feels rightfully entitled to ("just deserts" deprivation); but economic inequality also may be a structural condition conducive to the development of revolutionary-socialist class consciousness in a Marxist-Leninist sense; and regardless of personal relative deprivation or socialist class consciousness, economic inequality may reduce belief in the legitimacy of regimes that tolerate or promote inegalitarian circumstances, thereby increasing the level of generalized alienation from the political system. Thus the macro hypothesis of a positive relationship between economic inequality and political violence should not be interpreted as necessarily corresponding to any particular micro theory of the kind of discontent that might motivate individuals to participate in rebellious political behavior.

Of course, whatever its specific nature, discontent is only a necessary condition of collective political violence. Discontent must be mobilized, as proponents of the resource mobilization approach have emphasized, and from a macro-structural perspective the mobilization of discontent may be a highly contingent phenomenon. Consequently, inequality may breed discontent, but discontent does not necessarily lead to violence, and violence therefore cannot be expected necessarily to result from inequality. If so, why hypothesize a significant positive relationship between inequality and political violence?

There are two reasons. First, even if inequality is only a necessary but not sufficient condition of political violence, a positive relationship should be observed to the extent that, when violence does occur, it takes place only under the condition of high inequality. Second, it seems plausible to expect that in societies with high inequality, where the distribution or scope of discontent is presumably widespread, discontent is more likely to be mobilized somehow, *ceteris paribus*, than in societies with low inequality. Therefore, if the mobilization of discontent is correlated with the extensiveness of inequality, such that when inequality is pervasive some mobilization is almost bound to occur, then the relationship between inequality and political violence should be positive and curvilinear, i.e., positively accelerated.

The form of the inequality hypothesis, then, is that the death rate from political violence will be a positively accelerated function of the extent of economic inequality in a society. Alternative hypotheses about functional form are that political violence will be most frequent at intermediate levels of inequality (Nagel, 1974), i.e., an inverse "U" curve; or, just the opposite, that political violence will be most frequent at either low or high levels of inequality (Davis, 1948), i.e., a "U" curve. Such non-monotonic hypotheses are implausible if one assumes that the causal mechanism linking inequality to violence is simply the scope of discontent in a society.

When the aggregated 1963-67 death rate from political violence is regressed on the size of the upper-quintile income share circa 1960, the correlation is .41. Logged death rate (natural logarithms + 1) correlates with the size of the upper-quintile income share at  $r = .57$ . Since the logarithmic transformation of the death rate corresponds to a positively accelerated function, the hypothesis about functional form is supported. Nonmonotonic functions do not fit the data, as can be seen from Figure I, where the death rate from political violence is plotted by upper-quintile income share.

The slope of the relationship is fairly steep (it plots as a straight line because the transformation is linear), but the spread of cases around the slope is not "pretty." Pakistan, Taiwan, Panama, and Iraq represent extreme positive errors of prediction, while Costa Rica and Brazil have political-violence scores that are much less than predicted on the basis of their level of income inequality. Since Iraq has both the highest inequality and the highest violence score in this sample, it does not contradict the basic expectation of the inequality hypothesis. Also, negative errors of prediction such as Brazil and Costa Rica are to be expected—in fact, it is surprising that there are so few of them. The cases of Pakistan, Taiwan, and Panama, however, run counter to the inequality hypothesis. They obviously suggest the presence of other causes of political violence, independent of inequality.

It is of interest that five of the six countries with logged death rates of more than 3.0 experienced one or more irregular transfers of executive power during 1968-72 (information on irregular power transfers is from Table 4.4 of Taylor and Jodice, 1983b). Taiwan was the only country with high 1963-67 political violence that avoided instability at the governmental or regime level during the next five years. Thus, in regard to the question of political stability, high death rates from political violence indeed appear to have a destabilizing consequence.

Let us now consider the generalizability of the results from the 1958-67 decade by testing the income inequality hypothesis over the 1968-77 decade. Figure 2 shows the plot of logged death rate from political violence during 1973-77 by the size of the upper-quintile income share during 1968-72.<sup>8</sup> The relationship is much weaker for the 1968-77 decade as compared with the 1958-67 decade, but the slope estimate for the latter decade is nevertheless considerably greater than its standard error, as indexed by a  $t$ -ratio of 3.02, which is indicative of a statistically significant relationship.<sup>9</sup> The inequality hypothesis thus is confirmed across both decades, but the strength of the relationship varies.

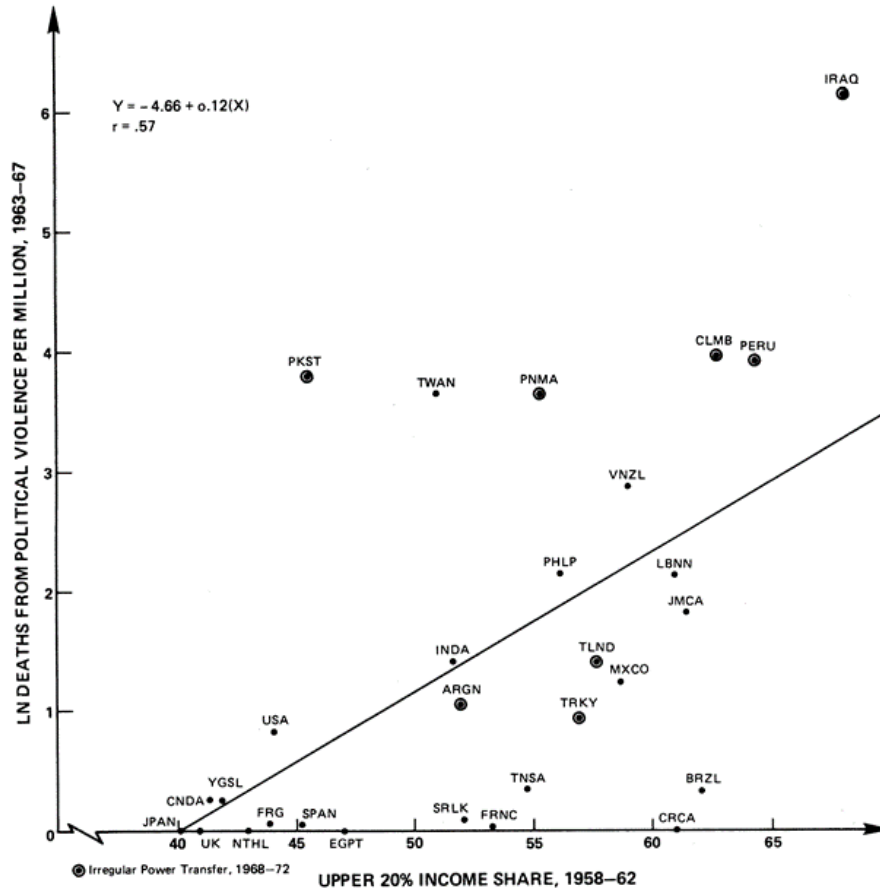


Figure 1. The Relationship between Logged Death Rate from Political Violence, 1963-67, and Income Inequality, 1958-62

One reason for the reduced correlation between inequality and violence in the later decade is the presence of heteroskedasticity at very high income inequality, i.e., upper-quintile shares of more than 65, and within an intermediate range of 49-55. This reduces the efficiency of the estimator, although it is still unbiased.

The problem of heteroskedasticity is reflected in the fact that almost one-quarter of the countries in this sample are extremely deviant cases with respect to expected death rates from political violence, given their level of income inequality. Actual rates of deadly political violence in Gabon, Brazil, Panama, Ivory Coast, and Tunisia are more than 1.5 points less than predicted. All of these countries except Brazil were governed during 1973-77 by regimes of a highly repressive nature in regard to political and civil rights (scores of 5.5-7.0 on the index of regime repressiveness). By contrast, among countries in which actual rates of deadly political violence were much greater than expected (i.e., positive residuals of more than 1.5), Rhodesia (now Zimbabwe), the Philippines, Chile, Argentina, Sri Lanka, and Pakistan had average annual scores on political and civil rights during that ranged within an intermediate level of regime repressiveness (2.5-5.5). Thus there is evidence here in the inequality residuals of the possibility of an independent effect of regime repressiveness on level of political violence.

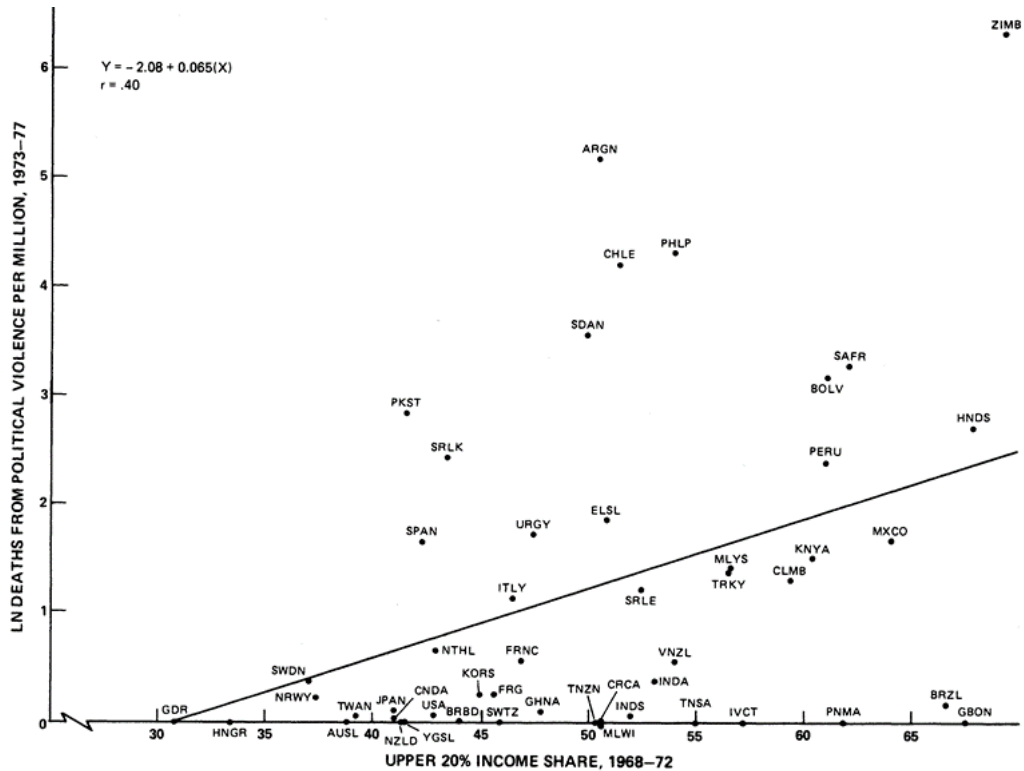


Figure 2. The Relationship between Logged Death Rate from Political Violence, 1973-77, and Income Inequality, 1968-72

The conventional hypothesis about the form of the relationship between regime repressiveness and political violence is that it will be linear (or, more generally, monotonic) and positive (e.g., Flanigan and Fogelman, 1970). Countries with low regime repressiveness, i.e., with democratic regime structures, are expected to have less political violence than countries with high regime repressiveness, i.e., nondemocracies. Hibbs (1973: 116-21) tested this hypothesis using elite electoral accountability and mass electoral turnout as indicators of the extent of democracy in a country and found no support for it; when Cutright's (1963) political-development index was used as the indicator of democratization, a statistically significant negative effect on the internal-war index was observed (the higher the level of democratic political development, the lower the level of internal war), but this effect turned out to be spurious upon controlling for level of economic development. The only significant effect of regime structure on political violence found to hold in a multivariate context by Hibbs was a negative relationship between the dummy variable, presence versus absence of a Communist regime, and the index of internal war.

When the logged death rate from political violence, 1973-77 (lnDPM75) is regressed on the index of regime repressiveness, 1973-77 (RR75), the result is:

$$\ln DPM75 = 0.71 + 0.13(RR75) \tag{1.1}$$

$$\tag{1.26}$$

$$R^2 = .01 (N = 51),$$



where the t-ratio is reported in parentheses (R<sup>2</sup> is the adjusted value). It is evident for the full sample of countries with information on income inequality that death rate from political violence is not monotonically related to extent of regime repressiveness. If the United Kingdom outlier (due to the high level of violence in Northern Ireland) is deleted, the result is:

$$\ln\text{DPM75} = 0.57 + 0.16(\text{RR75}) \quad (1.2)$$

(1.50)

$$R^2 = .02 \quad (N = 50)$$

Thus, consistent with the findings of Hibbs, there is no support in this sample for the hypothesis that more-democratic regimes will have lower rates of political violence than less democratic regimes. The sign of the relationship is in the expected direction, but it is not statistically significant.

The lack of a *monotonic* relationship between regime repressiveness is not inconsistent with the political-process model, which postulates that collective political violence results from the way in which regime structures affect the ability of dissident groups to mobilize resources for collective action and their cost-benefit calculations in regard to strategies of political participation. Dissident groups, operating in the context of a highly repressive regime, are substantially restricted in their ability to mobilize resources for collective action of any kind, and the penalties for such action may be swift and extremely severe; therefore, the rate of collective political violence should be low. In the context of a non-repressive regime, dissident groups have much greater freedom to mobilize resources and a variety of opportunities are available to engage in nonviolent forms of collective action that are not penalized and have the possibility of exerting effective influence on the political process; therefore, the rate of collective political violence also should be low. Consequently, from the perspective of the political-process model, the absence of a monotonic relationship (linear or curvilinear) between regime repressiveness and collective political violence is to be expected.

Regimes with an intermediate structure of repressiveness, however, do not provide opportunities for effective nonviolent collective action, but they also neither render resource mobilization virtually impossible nor make collective action prohibitively costly. Therefore, under the condition of intermediate regime repressiveness, collective political violence should be higher than under conditions of low or high regime repressiveness. This non-monotonic, inverse “U-curve” hypothesis is a theoretically more plausible alternative to the conventional monotonic specification of the relationship between regime repressiveness and political violence.

The nonmonotonic hypothesis can be tested by a quadratic polynomial equation in which regime repressiveness and its square are entered as predictors of the death rate from political violence. If the relationship conforms to an inverted U curve, the sign of the coefficient for regime repressiveness should be positive and the sign of the coefficient for squared regime repressiveness should be negative. The result is:

$$\ln\text{DPM75} = -1.59 + 2.08(\text{RR75}) - 0.28(\text{RR75}^2) \quad (1.3)$$

(4.12)                      (- 3.92)

Edward N. Muller

$$R^2 = .24 (N = 51)$$

And deleting the United Kingdom results in:

$$\ln DPM75 =$$

$$-1.93 + 2.24(RR75) - 0.29(RR752) \quad (1.4)$$

$$(4.53) \quad (-4.28)$$

$$R^2 = .28 (N = 50)$$

The signs of the regression coefficients are in the expected direction and the t-ratios for the parameter estimates are statistically significant at better than .001, indicative of the presence of a strong inverted U effect. Accuracy of prediction for the nonmonotonic specification of equations 1.3 and 1.4 is vastly superior to the monotonic (specifically, positively accelerated) specification of equations 1.1 and 1.2.

Now it is necessary to turn to analysis of a multivariate model in order to answer the question of (1) whether income inequality and regime repressiveness have effects independent of each other on the death rate from political violence and, more generally, (2) whether these bivariate findings represent direct effects or are spurious or indirect due to association between income inequality and/or regime repressiveness with one or more additional potential causes of political violence—in particular, level of economic development.

## A MULTIVARIATE MODEL

The multivariate model of collective political violence to be specified here will build on the seminal work of Hibbs (1973), whose analysis of macro-determinants of mass political violence during the period 1948-67 is the most comprehensive study to date. 10 After testing numerous partial theories and hypotheses, Hibbs (1973: 181) reported a final causal model of political violence (as measured by the internal-war index), consisting of the following explanatory variables and relationships (expressed by path coefficients):

1. Governmental acts of coercion to suppress the activity of dissident groups (labeled “negative sanctions”), estimated to have a positive instantaneous impact on political violence (path coefficient = +.824) and a negative lagged impact (path coefficient = -.491);
2. Lagged values of political violence (path coefficient = +.432);
3. The dummy variable for the presence or absence of a Communist regime, estimated to have a negative instantaneous impact on political violence (path coefficient = -.279);
4. The size of separatist movements as a proportion of the population (labeled “political separatism”), estimated to have a positive lagged impact on political violence (path coefficient = +.163).

Thus, according to the Hibbs model, cross-national variation in the magnitude of political violence, independent of its previous value, is explained primarily by governmental acts of coercion, which provoke violence in the short run but inhibit it in the longer run and, secondarily, by the “totalitarian” nature of Communist regimes,

which inhibits violence: separatist movements also tend to provoke violence, but the size of the effect is small.

A core model of collective political violence which subsumes and expands on that of Hibbs' is shown in the diagram of Figure 3. In addition to specifying a positive time-lagged effect of income inequality, the possibility of a negative lagged effect of economic development is included. Although Hibbs found no relationship between economic development and political violence in the multivariate context (hence the question mark attached to the causal arrow between these variables in Figure 3), Hardy (1979) and Weede (1981) have argued that income inequality does not affect political violence independently of economic development, so level of economic development must be controlled for in the multivariate model. Also political separatism is replaced by the more general concept of sociocultural heterogeneity, and the relationship between regime repressiveness and political violence is respecified as being nonmonotonic instead of negative.

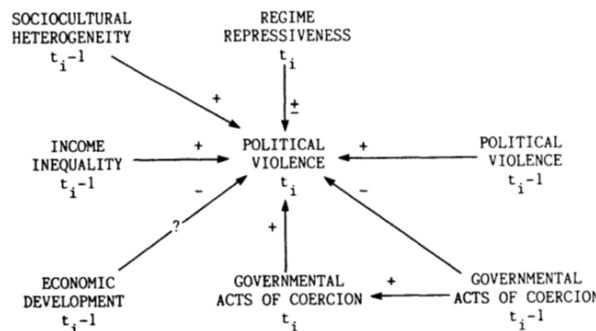


Figure 3. A Core Multivariate Model of Determinants of Political Violence

Data for testing the model of Figure 3 are taken from the World Handbook III data set (see Taylor and Jodice, 1983a, 1983b). The indicator of governmental acts of coercion is Imposition of Sanctions, summed over the five-year intervals 1958-62, 1963-67, 1968-72, and 1973-77, divided by mid-interval total population in millions, and logged (after adding an increment of 1). The indicator of economic development is the logged value of Energy Consumption Per Capita, 1969 and 1970. Two indicators of sociocultural heterogeneity are available: (1) Ethno-Linguistic Fractionalization circa 1960; (2) Potential Separatism: Percentage Involved, 1960. The indicators of income inequality, regime repressiveness, and political violence are those described in the previous section. The multivariate model can be tested across two slices of time, 1958-67 and 1968-77, but during the initial period the indicator of regime repressiveness is unavailable, while the subsequent period lacks indicators of short-run, time-lagged sociocultural heterogeneity; also, in the subsequent period information on energy consumption is not available for the case of Taiwan.

The parameters of the model are estimated by OLS regression. Table 2 reports the estimates for the initial period. A one-tailed test of statistical significance is used because the signs of the coefficients are predicted a priori.

In the full equation (2.1) only income inequality, denoted  $U_{2060}$ , is estimated to have a significant effect on political violence, denoted  $\ln DPM_{65}$ . The instantaneous and lagged effects of governmental acts of coercion, denote  $\ln SPM_{65}$  and  $\ln SPM_{60}$ , respectively, are in the expected direction, but the t-ratios are exceedingly low.

Multicollinearity is a problem here, since  $\ln\text{SPM65}$  correlates with  $\ln\text{SPM60}$  at  $r = .91$ . Consequently, independent effects of  $\ln\text{SPM65}$  and  $\ln\text{SPM60}$  on  $\ln\text{DPM65}$  cannot be estimated reliably. Otherwise, the autoregressive effect of previous political violence, denoted  $\ln\text{DPM60}$ , is of borderline significance; the effect of economic development, denoted  $\ln\text{ECPC60}$ , is nearly zero; and the indicators of sociocultural heterogeneity, denoted  $\text{ELF60}$  and  $\text{PS60}$ , are statistically nonsignificant.

In the second and third equations (2.2, 2.3) political violence is regressed against the explanatory variables, deleting first simultaneous and then lagged values of governmental acts of coercion in order to avoid the multicollinearity problem. The governmental-acts-of-coercion variables are in neither case significant. The fourth equation (2.4) is a final trimmed equation for prediction of change in political violence (i.e.,  $\ln\text{DPM65}$  net of the autoregressive effect of  $\ln\text{DPM60}$ ) during the initial period.

Table 3. Political Violence Regressions<sup>a</sup>: Subsequent Period (N = 49)

	intercept	$\ln\text{DPM75}$	$\ln\text{SPM75}$	$\ln\text{SPM70}$	$\text{RR75}$	$\text{RR75}^2$	$\text{U2070}$	$\ln\text{ECPC70}$	$\text{ELF60}$
(3.1) $\ln\text{DPM75} =$	-6.07	+0.32*	+0.26	+0.56	+1.45*	-0.19*	+0.43*	+0.30	+0.15
		(2.14)	(0.63)	(1.15)	(2.45)	(-2.48)	(1.84)	(1.57)	(0.24)
$R^2 = .47$		0.35	0.09	0.20		0.36	0.26	0.27	0.03
(3.2) $\ln\text{DPM75} =$	-6.16	+0.30*		+0.73	+1.50*	-0.20*	+0.44*	+0.31	
		(2.13)		(1.90)	(2.61)	(-2.62)	(1.92)	(1.75)	
$R^2 = .49$		0.33		0.26		0.37	0.27	0.29	
(3.3) <sup>b</sup> $\ln\text{DPM75} =$	-7.07	+0.32*		+0.67	+1.60*	-0.21*	+0.45*	+0.46	
		(2.37)		(1.69)	(2.74)	(-2.77)	(1.75)	(1.75)	
$R^2 = .49$		0.35		0.24		0.40	0.27	0.33	

<sup>a</sup> Adjusted  $R^2$ ; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

<sup>b</sup> N = 50;  $\ln\text{GNPPC65}$  replaces  $\ln\text{ECPC70}$ .

\*  $p < .05$ .

The explanatory variable of primary importance is income inequality; an effect of secondary importance is registered by the index of ethnolinguistic fractionalization (as determined from comparison of the standardized regression coefficients of .41 and .28, respectively).

Equations for the subsequent period are reported in Table 3. The full set of explanatory variables includes indicators of all the concepts in the model of Figure 3. On the assumption that scores on the index of ethnolinguistic fractionalization will change slowly,  $\text{ELF60}$  is used as an indicator of sociocultural heterogeneity circa 1970.1

In the full equation for the subsequent period (3.1) income inequality ( $\text{U2070}$ ) again is estimated to have a significant positive impact on change in political violence, but the magnitude of the effect is only about half as great as in the initial period. The multivariate analysis thus replicates the bivariate finding of a positive relationship between income inequality and political violence that fluctuates in strength over time.

The multivariate analysis also confirms the hypothesis of a nonmonotonic, inverted U-curve relationship between regime repressiveness and political violence which operates independently of income inequality and other relevant explanatory variables, as the unstandardized parameter estimates for  $\text{RR75}$  and  $\text{RR75}^2$  are in the expected direction and statistically significant. Indeed, the t-ratios and standardized regression or “path” coefficient for  $\text{RR75}$  and  $\text{RR75}^2$  indicate that regime repressiveness carries the strongest explanatory weight in equation 3.1

Very low t-ratios again are observed in regard to estimates of the instantaneous and lagged effects of governmental acts of coercion ( $\ln\text{SPM75}$ ,  $\ln\text{SPM70}$ ) on change in political violence. Moreover, the sign of the  $\ln\text{SPM70}$  parameter estimate is opposite to

the expected direction. Multicollinearity is less of a problem in the subsequent period, since  $\ln\text{SPM75}$  correlates with  $\ln\text{SPM70}$  at only  $r = .60$ .

The most unexpected finding from equation 3.1 is the positive sign of the economic-development coefficient. This is a reversal in direction from the sign of the bivariate correlation between  $\ln\text{ECPC70}$  and  $\ln\text{DPM75}$ , which is  $r = -.21$ . However, the t-ratio for the economic-development parameter estimate is too small to infer a statistically significant effect.

Equation 3.2 reports the results upon deletion of explanatory variables with parameter estimates having t-ratios less than 1.0. Adjusted  $R^2$  is enhanced from .47 to .49. The t-ratio for the effect of lagged governmental acts of coercion is of borderline significance for a two-tailed test. Since the a priori prediction of a negative effect was derived not from theory but from the empirical results of Hibbs's analysis, perhaps the positive observed coefficient for  $\ln\text{SPM70}$  should be given some credence.

In equation 3.3, logged gross national product per capita, 1965 (1970 values are not available), denoted  $\ln\text{GNPPC65}$ , is substituted for energy consumption as the indicator of economic development. Again there occurs a reversal of sign, as the standardized effect in the multivariate context is +.33, whereas the bivariate correlation between  $\ln\text{GNPPC65}$  and  $\ln\text{DPM75}$  is -.24. The t-ratios for the coefficients of  $\ln\text{GNPPC65}$  in equation 3.3 and  $\ln\text{ECPC70}$  in equation 3.2 fall within a "gray

Table 4. Governmental-Acts-of-Coercion Regressions<sup>a</sup>

		Initial Period (N = 29)							
		intercept	$\ln\text{SPM60}$	$\ln\text{DPM60}$	U2060	$\ln\text{ECPC60}$	ELF60	PS60	
(4.1)	$\ln\text{SPM65} =$	-0.79	+0.68*	-0.018	+0.0062	+0.091	+0.011	+0.0018	
	$R^2 = .80$		(6.88)	(-0.35)	(0.51)	(1.53)	(0.03)	(0.40)	
			0.91	-0.05	0.07	0.16	0.00	0.05	
(4.2)	$\ln\text{SPM65} =$	0.13	+0.68*						
	$R^2 = .81$		(11.04)						
			0.91						
		Subsequent Period (N = 49)							
		intercept	$\ln\text{SPM70}$	$\ln\text{DPM70}$	RR75	RR75 <sup>2</sup>	U2070	$\ln\text{ECPC70}$	ELF60
(4.3)	$\ln\text{SPM75} =$	-0.61	+0.70*	-0.078	+0.19	-0.022	+0.0024	+0.085	-0.18
	$R^2 = .39$		(4.62)	(-1.42)	(0.86)	(-0.76)	(0.27)	(1.19)	(-0.76)
			0.69	-0.24	0.17	0.04	0.22	-0.10	
(4.4) <sup>b</sup>	$\ln\text{SPM75} =$	0.31	+0.61*						
	$R^2 = .35$		(5.14)						
			0.60						

<sup>a</sup> Adjusted  $R^2$ ; t-ratio in parentheses; standardized regression coefficient underscored.

<sup>b</sup> N = 50.

\*  $p < .05$ .

area" of borderline significance ( $.10 > p > .05$ ) for a two-tailed test, and deletion of the economic-development indicator from either equation reduces adjusted  $R^2$  from .49 to .46, so the economic development factor is not irrelevant to accuracy of prediction. The question of whether the positive coefficients for  $\ln\text{ECPC70}$  and  $\ln\text{GNPPC65}$  should be regarded as reliable or meaningful is an intriguing topic for future research.

To round out the model it is necessary to test the prediction from Figure 3 that governmental acts of coercion at  $t$ ; are determined solely by governmental acts of coercion at  $t-1$ . The regression equations reported in Table 4 show that the other explanatory variables do not affect acts of coercion independently of the lagged effect

from political violence. Each full equation (4.1 and 4.3) reduces to a trimmed equation (4.2 and 4.4) in which acts of coercion are a function only of their previous values.

The results of testing the inequality and re-gime repressiveness hypotheses in the context of a core multivariate model of political violence are summarized in Figure 4, where diagram 4a represents the initial period, 1958-67, and diagram 4b represents the subsequent period, 1968-77. Unbroken lines denote paths of causation inferred to be relatively robust; dashed lines denote paths of causation that are open to question. Path coefficients in 4a are from equations 2.4 and 4.2; those in 4b are from equations 3.2 and 4.4

One generalization to be derived from these results is that change in deadly political violence (the death rate from political violence at a given time,  $t$ , net of its previous value at  $t-1$ ) is a positively accelerated function of the prior level of income inequality in a country. The strength of this relationship waxes and wanes across time, however.

A second generalization is that high net death rates from political violence are most likely to occur under regimes of intermediate repressiveness—one might say under regimes that are “authoritarian” as opposed to being

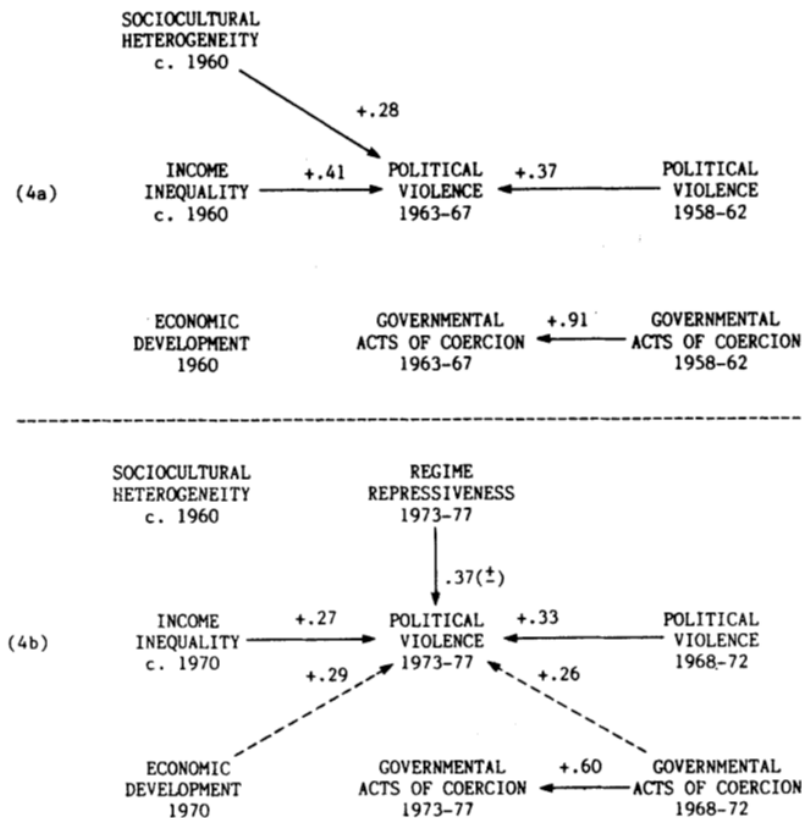


Figure 4. Observed Direct Causal Paths (with Parameter Estimates) in the Core Model of Determinants of Political Violence

“democratic” or “totalitarian.” The impact of the inverted U-curve effect of regime repressiveness is relatively strong in comparison to the effects of other explanatory variables in the 1968-77 period. The inverted U-curve presumably reflects the desire of nonelite dissident groups to gain greater political rights and influence under conditions in which they are able to mobilize resources for collective action and specifically violent collective action seems necessary and is not prohibitively costly.

A third independent cause of high net death rates from political violence may be the presence of ethnic cleavages in the population. However, the presence of this effect appears to be variable across time.

The relationship between political violence and governmental acts of coercion is unclear. This conclusion also has been drawn by Weede (1977:48-71) from a reanalysis of the Hibbs model for the 1948-57 and 1958-67 periods.

Finally, if there is a relationship between level of economic development and change in political violence, independent of the other explanatory variables in the core model, it runs contrary to the expected negative direction. The causal significance of economic development must be regarded as open to question.

## **CONCLUSION**

Hypotheses of a positively accelerated relationship between income inequality and collective political violence and of an inverted U-curve relationship between regime repressiveness and violence are tested cross-nationally on data, in the first instance, from the 1958-67 and 1968-77 decades and, in the second instance, from the 1968-77 decade. The sample of countries affords reasonably comprehensive coverage of self-governing political units in Europe and North America, Latin America, and Asia.

The income inequality and regime repressiveness hypotheses are supported. Since income inequality can be interpreted as an indicator of a central argument of relative deprivation theory, support for that theory may be inferred from these data. However, the magnitude of the inequality effect is comparatively weak in the second decade, where sample size is more comprehensive, and this finding is in line with arguments of some versions of resource mobilization theory which predict that discontent in general will be weakly related to collective political violence. The regime repressiveness variable is a central indicator of the political-process version of resource mobilization theory, and since a comparatively strong nonmonotonic regime repressiveness effect is observed, one may infer relatively strong support for resource mobilization theory from the data of the second decade.

One policy implication of these results is that countries following a strategy of development which ignores the macroeconomic factor of distributional equality may be prone to experience comparatively high levels of mass political violence, regardless of other factors. Alternatively, since countries with an intermediate level of regime repressiveness also may be especially likely to experience comparatively high levels of mass political violence, there seems to be truth in Machiavelli's dictum that a leader should either embrace or crush his opposition. A high level of inequality and a regime structure that is neither democratic nor totalitarian appear to be two potent ingredients of a recipe for political instability.

## REFERENCES

- Ahluwalia, Montek S. 1976 "Inequality, poverty, and development." *Journal of Development Economics* 3: 307-42.
- Ballmer-Cao, Thanh-Huyen and Jurg Scheidegger 1979 *Compendium of Data for World System Analysis*. Zurich: Soziologisches Institut der Universitit.
- Cespedes, Victor H. 1979 *Evolucion de la Distribution del Ingreso en Costa Rica*. Serie Divulgación Ecónomica No. 18, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.
- Cutright, Phillips 1963 "National political development: measurement and analysis." *American Sociological Review* 28:253-64.
- Davies, James C. 1962 "Toward a theory of revolution." *American Sociological Review* 27:5-19.
- Davis, H. T. 1948 *Political Statistics*. Evanston, IL: Principia.
- Eisinger, Peter K. 1973 "The conditions of protest behavior in American cities." *American Political Science Review* 67:11-28.
- Fei, John C. H., Gustav Ranis and Shirley W. Y. Kuo 1979 *Growth with Equity: The Taiwan Case*. New York: Oxford University Press.
- Feierabend, Ivo K. and Rosalind L. Feierabend 1966 "Agressive behavior within polities." *Journal of Conflict Resolution* 10:249-71. 1972 "Systemic conditions of political aggression: an application of frustration-aggression theory." Pp. 136-83 in Ivo K. Feierabend, Rosalind L. Feierabend, and Ted Robert Gurr (eds.), *Anger, Violence, and Politics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Flanigan, William H. and Edwin Fogelman 1970 "Patterns of political violence in comparative perspective." *Comparative Politics* 3:1-20.
- Fuguitt, Glenn V. and Stanley Lieberman 1974 "Correlation of ratios or difference scores having common terms." Pp. 128-44 in Herbert L. Costner (ed.), *Sociological Methodology 1973-1974*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Galtung, Johan 1964 "A structural theory of aggression." *Journal of Peace Research* 1:95-119.
- Gamson, William A. 1975 *The Strategy of Social Protest*. Homewood, IL: Dorsey.
- Gurr, Ted Robert 1968 "A causal model of civil strife: a comparative analysis using new indices." *American Political Science Review* 62:1104-24. 1970 *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press.
- Gurr, Ted Robert and Raymond Duvall 1973 "Civil conflict in the 1960s: a reciprocal theoretical system with parameter estimates." *Comparative Political Studies* 6:135-69.
- Hardy, Melissa A. 1979 "Economic growth, distributional inequality, and political conflict in industrial societies." *Journal of Political and Military Sociology* 5:209-27.
- Hibbs, Douglas A. 1973 *Mass Political Violence*. New York: Wiley.
- Jagodzinski, Wolfgang and Erich Weede 1981 "Testing curvilinear propositions by polynomial regression with particular reference to the interpretation of standardized solutions." *Quality and Quantity* 15: 447-63.
- Jain, Shail 1975 *The Size Distribution of Income: A Compilation of Data*. Washington, D.C.: World Bank.
- Jenkins, Joseph Craig and Charles Perrow 1977 "Insurgency of the powerless: farm worker movements (1946-1972)." *American Sociological Review* 42:249-68.
- McAdam, Doug 1982 *Political Process and the Development of Black Insurgency*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCarthy, John D. and Mayer N. Zald 1977 "Resource mobilization and social movements: a partial theory." *American Journal of Sociology* 82:1212-41.
- Nagel, Jack 1974 "Inequality and discontent: a nonlinear hypothesis." *World Politics* 26:453-72. 1976 "Erratum." *World Politics* 28:315.
- Oberschall, Anthony 1973 *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Paukert, Felix 1973 "Income distribution at different levels of development: a survey of evidence." *International Labour Review* 108:97-125.
- Roberti, Paolo 1974 "Income distribution: a time-series and a cross-section survey." *The Economic Journal* 84:629-38.
- Russett, Bruce M. 1964 "Inequality and instability: the relation of land tenure to politics." *World Politics* 16:442-54.



*INCOME INEQUALITY, REGIME REPRESSIVENESS, AND POLITICAL VIOLENCE*

- Sawyer, Malcolm 1976 "Income distribution on OECD countries." Pp. 3-36 in OECD Economic Outlook: Occasional Studies.
- Schuessler, Karl 1973 "Ratio variables in path models." Pp. 201-208 in Arthur S. Goldberger and Otis Dudley Duncan (eds.), *Structural Equation Models in the Social Sciences*. New York: Seminar Press.
- Sigelman, Lee and Miles Simpson 1977 "A cross-national test of the linkage between economic inequality and political violence." *Journal of Conflict Resolution* 21:105-28.
- Snyder, David 1978 "Collective violence." *Journal of Conflict Resolution* 22:499-534.
- Snyder, David and Charles Tilly 1972 "Hardship and collective violence in France, 1830-1960." *American Sociological Review* 42:105-23.
- Taylor, Charles Lewis and David A. Jodice 1983a *World Handbook of Political and Social Indicators*. Third Edition. Volume I. New Haven: Yale University Press. 1983b *World Handbook of Political and Social Indicators*. Third Edition. Volume II. New Haven: Yale University Press.
- Tilly, Charles 1975 "Revolutions and collective violence." Pp. 483-555 in Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.), *Handbook of Political Science*, Volume III. Reading, MA: Addison-Wesley. 1978 *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Tocqueville, Alexis de [1835] *Democracy-in America*, Volume II. New 1961 York: Schocken Books.
- Webb, Richard C. 1976 "The distribution of income in Peru." Pp. 11-25 in Alejandro Foxley (ed.), *Income Distribution in Latin America*. New York: Cambridge University Press. Weede, Erich 1977 *Hypothesen, Gleichungen und Daten*. Kronberg/Ts.: Athenium Verlag. 1981 "Income inequality, average income, and domestic violence." *Journal of Conflict Resolution* 25:639-53.
- World Bank 1979 *World Development Report, 1979*. New York: Oxford University Press. 1982 *World Development Report, 1982*. New York: Oxford University Press.
- Zimmerman, Ekkart 1983 *Political Violence, Crises and Revolutions*. Cambridge, MA: Schenkman.